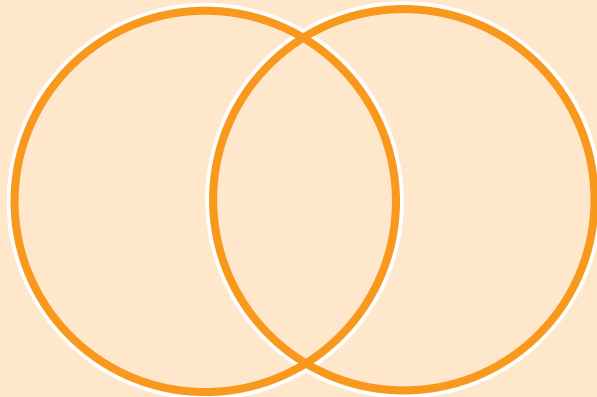


ISSN 2335-4127
UDK 27-675(05)

Edinost in dialog

*Revija za ekumensko teologijo
in medreligijski dialog*



Unity and Dialogue
*Journal for Ecumenical Theology
and Interreligious Dialogue*

Nova serija *New Series*

Letnik *Volume* **71**

Številka *Number* **1–2**

Maribor **2016**

ISSN 2335-4127 (PRINT)
ISSN 2385-8907 (ONLINE)

Edinost in dialog

Revija za ekumensko teologijo in medreligijski dialog

Unity and Dialogue

Journal for Ecumenical Theology and Interreligious Dialogue

Izdajatelj in založnik
Edited and published by

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Enota v Mariboru, Inštitut Stanka Janežiča za ekumensko teologijo in medreligijski dialog
Faculty of Theology, University of Ljubljana, Maribor Unit, Stanko Janežič Institute for Ecumenical Theology and Interreligious Dialogue

Glavni in odgovorni urednik
Editor in Chief

Maksimilijan Matjaž

Pomočnik glav. in odg. urednika
Editor in Chief Assistant

Samo Skralovnik

Uredniški odbor
Editorial Board

Bogdan Dolenc, Stanko Gerjolj, Avguštin Lah, Edvard Kovač, Fanika Krajnc-Vrečko, Mari Jože Osredkar, Mateja Pevec-Rozman, Vinko Škafar

Mednarodni uredniški svet
International Scientific Committee

Hans-Ferdinand Angel (Gradec), Nikolaos Asproulis (Volos – Grčija), Jörg Ernesti (Augsburg), Riccardo Di Giuseppe (Toulouse), Nedžad Grabus (Ljubljana), Stanko Jambrek (Zagreb), Marko Jesenšek (Maribor), Anton Konečný (Košice), Feri Kuzmič (Murska Sobota), Guy Lafon (Pariz), Tonči Matulić (Zagreb), Jožef Muhovič (Ljubljana), Marija Stanonik (Ljubljana), Vladimir Vukašinić (Beograd), Juraj Zečević (Zagreb)

Lektoriranje *Language Editing*
Prevodi *Translations*

Matic Pavlič

Korekture *Proofreading*

Lea Jensterle

Oblikovanje *Cover Design*

Samo Skralovnik, Cecilija Oblonšek, Lea Jensterle

Priprava za tisk *Prepress*

Peter Požauko

Naslov uredništva *Address*

Andrej Šaupperl

Edinost in dialog / *Unity and Dialogue*

E-pošta *E-mail*

Slomškov trg 20, SI-2000 Maribor

Spletna stran *Web Site*

edinost-dialog@teof.uni-lj.si

Tisk *Printing*

<http://www.teof.uni-lj.si/ed.html>

Naklada *Number of Copies*

Salve d.o.o.

300

Letna naročnina *Annual Subscription*

Za Slovenijo: 10 EUR

Za tujino: 20 EUR

Transakcijski račun *Bank Acc. No.:*

IBAN SI56 01100603 0707798

Swift Code: BSLJSI2X

Edinost in dialog

*Revija za ekumensko teologijo
in medreligijski dialog*

Unity and Dialogue

*Journal for Ecumenical Theology
and Interreligious Dialogue*

Nova serija *New Series*

Letnik *Volume* **71**

Številka *Number* **1–2**

Maribor **2016**



Univerza v Ljubljani
Teološka fakulteta, Enota v Mariboru

Inštitut Stanka Janežiča za ekumensko teologijo
in medreligijski dialog

Vsebina *Table of Contents*

Uvod *Introduction*

- MAKSIMILIJAN MATJAŽ 9
Priložnosti in izzivi teološkega dialoga
Opportunities and Challenges of the Theological Dialogue

Razprave *Articles*

- MARI JOŽE OSREDKAR 13
Krščanski dialog v medčloveških odnosih
Christian Dialogue in Human Relationships
- DRAGO KARL OCVRK 27
Razpetost religij med možnostma mirotvornega
in nasilnega delovanja
Religions Torn Between Options of Peacemaking and of Violence
- MARTIN KMETEC 49
Prevajanje znanstvenih in filozofskih del v arabščino
v prvih stoletjih islama
*Translation of Scientific and Philosophical Works into Arabic
in the First Centuries of Islam*
- RAFKO VALENČIČ 63
Kontinuiteta in evalvacija nekaterih etičnih vprašanj
v pokoncilskih cerkvenih dokumentih
*Continuity and Evaluation of Some Ethical Questions
in Post-Council Church Documents*
- DAVOR DŽALTO 77
The Challenge of »Posteriority« and Pluralism
Izziv »posterionosti« in pluralizem

- DAVID BRESCIANI 85
Bistveni vidiki vpliva katoliške teologije na liturgično teologijo
Aleksandra Schmemanna
The Essential Aspects of Catholic Theological Influence on Alexander Schmemmann's Liturgical Theology
- ANTON ŠTRUKELJ 97
Ekumenizem Justina Popovića. Kako je veliki srbski
pravoslavni teolog gledal na ekumenski dialog?
*The Oecumenical Comprehension of Justin Popović. In What Way
Does the Great Serbian Orthodox Theologian Consider the
Oecumenical Dialogue?*
- IVAN PLATOVNJAK 107
Kratek pregled pogledov Katoliške in Pravoslavne cerkve
na post
*A Brief Overview on Views of Fasting in the Catholic and
Orthodox Church*
- JAN DOMINIK BOGATAJ 117
Consensus Patrum kot temelj za reševanje vprašanja *Filioque*
Od *Pisma Marinu* Maksima Spoznavalca do *Notule* Roberta
Grossetesta
*Consensus Patrum as the Basis for Solving the Filioque Question
From the Letter to Marinus by Maximus the Confessor to the Notula
by Robert Grosseteste*
- JASMINA KRISTOVIČ 131
Po verskem prepričanju različni, a enaki v trpljenju in
bolečini, ljubezni in sreči
Mešani pari in relacijska družinska terapija
*Under a Different Religious Belief Equal in Suffering and
Pain, Love and Happiness
Mixed Couples and Relational Family Therapy*

METODA KEMPERL	141
Značilnosti romanj v 17. in 18. stoletju na Slovenskem <i>The Significance of Pilgrimage and its Dynamics through Centuries in Slovenia</i>	
Pregledi <i>Reviews</i>	
IVAN JANEZ ŠTUHEC	153
Islam in islamizem <i>Islam and Islamism</i>	
ALEŠ MAVER	165
Samorastniški armenski kristjani Komentar k skupni izjavi njegove svetosti papeža Frančiška in njegove svetosti Karekina II. v Ečmiadzinu v Republiki Armeniji <i>Self-sown Armenian Christians Commentary to the Common Declaration of his Holiness Francis and his Holiness Karekin II at Holy Etchmiadzin, Republic of Armenia</i>	
BOGDAN DOLENC	177
Slovenija in Rusija povezani v molitvenem spominu na žrtve prve svetovne vojne <i>Slovenia and Russia Connected in a Prayer in Memory of Victims of World War I.</i>	
VINKO ŠKAFAR	185
Assisi 2016, 30. obletnica prvega molitvenega srečanja za mir <i>Assisi 2016, 30th Anniversary of First Assisi Peace Meeting</i>	
Navodila sodelavcem <i>Instructions for Contributors</i>	195

Sodelavke in sodelavci

Contributors

Jan Dominik BOGATAJ

magistrski študent teologije *Theol. Stud.*
Slovenska frančiškanska provinca sv. Križa *Slovenian Franciscan Province of St. Cross*
Prešernov trg 4, SI-1000 Ljubljana
jan.dominik.bogataj@rkc.si

David BRESCIANI

dr. *PhD*
Zavod sv. Ignacija *St. Ignatius Institute*
Ulica stare pravde 11, SI-1000 Ljubljana
david.bresciani@rkc.si

Bogdan DOLENC

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology, University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
bogdan.dolenc@guest.arnes.si

Davor DŽALTO

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*
The American University of Rome
Via Pietro Roselli 4, IT-00153 Rome
davordzalto@gmail.com

Metoda KEMPERL

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*
Pedagoška fakulteta, Univerza v Ljubljani *Faculty of Education, University of Ljubljana*
Kardeljeva ploščad 16, SI-1000 Ljubljana
metoda.kemperl@pef.uni-lj.si

Martin KMETEC

dr. *PhD*
Minoritski samostan sv. Petra in Pavla *Minorite Friary of St. Peter and Paul*
Minoritski trg 1, SI-2550 Ptuj
martin.kmetec@rkc.si

Jasmina KRISTOVIČ

mag. *MSc*
Svetovalno – terapevtski center za družine, *The Counselling – Therapeutic Centre For Families,*
pare in posameznike, *Couples and Individuals,*
AMEU – ECM *AMEU – ECM*
Glavni trg 17 b, SI-2000 Maribor
jasmina.kristovic@gmail.com

Maksimilijan MATJAZ

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology, University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si

Aleš MAVER

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*

Filozofska fakulteta, Univerza v Mariboru *Faculty of Arts, University of Maribor*
Koroška c. 160, SI-2000 Maribor
alexius.mauer@gmail.com

Drago Karl OCVIRK

prof. dr. v pokoju *PhD, Prof. Emer.*

Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology, University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
drago.ocvirk@gmail.com

Mari Jože OSREDKAR

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*

Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology, University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
marijoze.osredkar@teof.uni-lj.si

Ivan PLATOVNJAK

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*

Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology, University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
ivan.platovnjak@teof.uni-lj.si

Vinko ŠKAFAR

izr. prof. dr. v pokoju *PhD, Assoc. Prof. Emer.*

Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology, University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
vinko.skafar@rkc.si

Anton ŠTRUKELJ

prof. dr. *PhD, Prof.*

Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology, University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
anton.strukelj@guest.arnes.si

Ivan Janez ŠTUHEC

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*

Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology, University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
ivan.stuhec@rkc.si

Rafko VALENČIČ

prof. dr. v pokoju *PhD, Prof. Emer.*

Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology, University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
rafko.valencic@guest.arnes.si



Maksimilijan Matjaž

Priložnosti in izzivi teološkega dialoga

Opportunities and Challenges of the Theological Dialogue

Leto 2016 je bilo ponovno leto številnih konfliktov, terorističnih napadov in vojn na vseh koncih sveta. A bilo je tudi leto mnogih prizadevanj za reševanje sporov in kriz. Pri tem postaja vedno bolj jasno, da vseh različnih mednacionalnih in medverskih konfliktov ne bo mogoče reševati brez poglobljenega poznavanja temeljnih kulturnih, verskih in narodnih vrednot, ki predstavljajo humus vsake družbe. Najučinkovitejši način preprečevanje bodočih spopadov in vojn je vzgoja za dialog, ki mora potekati tako med posamezniki kot med kulturami. Samo to bo lahko pripeljalo do boljšega poznavanja in spoštovanja drug drugega ter do medsebojnega sodelovanja. Teologija in druge religijske znanosti so tako v tem aktualnem času in prostoru postavljene pred odločilno zgodovinsko nalogo, da prepoznajo svojo odgovornost za usodo sveta in pospešeno iščejo načine, kako čim bolj kakovostno in učinkovito promovirati in razvijati svoje temeljne vrednote in posredovati med njenimi različnimi nosilci.

Tej nalogi so se posvetili tudi avtorji v letošnji številki revije *Edinost in dialog*. V daljšem prvem delu so zbrani članki, ki poglobljeno obravnavajo različne vidike dialoga in ekumenske teologije v njihovem soočanju s sodobnimi izzivi, v drugem delu pa je predstavljeno nekaj aktualnih in najodmevnejših prizadevanj za vzpostavljanje ekumenskega in medverskega dialoga. V uvodnem članku prof. Osredkar na novo osvetli ekumenska prizadevanja drugega vatikanskega koncila, ki je želel ovre-

dnotiti tudi delo vseh tistih, ki so »onkraj« katoliških meja, in pomagati sodobnemu človeku reševati prav medčloveške odnose, ki so lahko temelj sožitja ali pa vir konfliktov, ki pripelje vse do spopadov med civilizacijami, ki smo jim priča danes. V sklopu medkulturnega dialoga je tako nujno začeti pri temeljnih vprašanjih, kot so enake možnosti moških in žensk, vprašanja, ki zadevajo integracijo kulturnih, etničnih in religijskih manjšin na različnih področjih družbe, demokratične vrednote, medreligijska vprašanja, naturalizacija ter zmanjševanje predsodkov in diskriminacije. Sobivanje je možno samo ob spoštljivem dialogu, pri tem pa je temeljno odpuščanje, ki ni odraz šibkosti ali poraza, temveč ustvarjalne moči in zmage. Prof. Valenčič je v svojem prispevku o kontinuiteti in evalvaciji nekaterih etičnih vprašanj v pokoncilskih dokumentih izpostavil prav univerzalnost človekove poklicanosti, ki je še vedno najbolj prepričljiva podlaga medreligijskega dialoga, ker gradi na življenju kot temeljni vrednoti. Poseben izziv za kulturo dialoga je izredni razmah vseh vrst nasilja v našem času. Prof. Ocvirk se je v svojem prispevku soočil predvsem z nasiljem, ki se sklicuje in opravičuje z religijo in se ne pojavlja zgolj z islamom, ampak lahko izbruhne tudi v budizmu, hinduizmu in drugih religijah. Silna moč človekovega duha se namreč kaže ne samo v njegovih številnih pozitivnih duhovnih stvaritvah, temveč tudi v njegovi uničevalni razsežnosti. Lahko govorimo tako o patologiji religije kot o patologiji razuma, ki nevarno ogrožata vse človeštvo. Tako Boga ali božansko kot razum je mogoče izrabljati za absolutiziranje posameznikove lastne moči in njegovih zasebnih koristi na račun splošne blaginje. Avtor zavrača površno sodobno tezo oz. ideologijo, da gre danes za »spopad civilizacij«. Številna dejstva pričajo o tem, da je v temeljnem zapisu vseh ver sožitje, sodelovanje in mir, ker to edino omogoča življenje in razvoj. Vendar pa te vrednote najbolj ogroža vzajemno nerazumevanje, ki ga generirajo določeni ekonomski interesi. P. Kmetec je tako v svojem članku predstavil prastara prizadevanja tako kristjanov kot muslimanov, da bi z vzajemnim prevajanjem temeljnih duhovnih del lastne kulture pokazali na njihovo prepletenost in prispevali k sožitju in razvoju. Prevajanje grških del v arabščino je prispevalo k diferenciaciji in organizaciji človeškega znanja nasploh. Človeško znanje ni last ene družbene skupine ljudi ali ene religije, pripada celotnemu človeštvu. Po avtorjevem prepričanju je mir med narodi in družbenimi skupinami mogoč le, če se bo poznavanje občečloveških vrednot, kakor

jih odkrivajo znanost, literatura, umetnost in filozofija, širilo preko meja pripadnosti tej ali oni družbeni skupini in bogatilo tudi religije. Nihče si ne more domišljati, da je v posesti resnice in da se od drugih nima česa naučiti. Tudi zgodovina medsebojnih nesporazumov in predsodkov med krščanstvom in modernostjo kaže na veliko potrebno po boljšem poznavanju temeljnih značilnosti tako modernosti, kot so sekularizacija, svoboščine posameznika in človekove pravice, meni Davor Džalto, avtor prispevka o izzivih posteriornosti in pluralizma. Vsekakor je prizadevanje za pravi odnos med razumom in religijo izjemno pomembno pri delu za mir in sožitje.

V drugem delu revije sta najprej predstavljeni dve veliki ekumenski osebnosti dvajsetega stoletja, pravoslavna teologa Aleksander Schmemmann in Justin Popović. Schmemmann je kot ruski pravoslavni duhovnik močno verjel v novost in ustvarjalnost, ki ju prinaša srečanje raznih cerkvenih in kulturnih izročil. Bil je povezovalna osebnost in izražal kulturno, cerkveno in teološko sintezo med svetovi, kulturami, jeziki in pogledi, v katerih je odraščal. Gradil je ustvarjalni ekumenizem, kjer niso v ospredju strukture, temveč skupne moči za ustvarjalni odgovor na izzive sodobnega sveta. Pri velikem srbskem teologu Justinu Popoviću najdemo sicer veliko nasprotujočih si pogledov na Cerkev in ekumenizem, a v središču celotne teologije postavlja Jezusa Kristusa, Bogo-človeka, ki v paradoksalnih nasprotjih človeške revščine deluje v Cerkvi in po njej posvečuje vse stvarstvo. Pot pobožanstvenja pa bo še dolgotrajna in ne bo uspešna brez resnične metanoje. Enega izmed vidikov poti prenove predstavi v svojem prispevku tudi prof. Platovnjak, ko primerja prvine postne prakse v Katoliški in Pravoslavni cerkvi. Mladi teolog Bogataj pa se poglobi v klasično patristično, trinitarično in ekumensko teološko vprašanje glede izhajanja Svetega Duha, v t. i. vprašanje *Filioque*, ki tudi za današnjo teologijo pomeni velik izziv. Nikoli namreč ni mogoče doseči popolne jasnosti, kako v skrivnosti notranjega življenja Trojice misliti edinost v različnosti. Lahko pa takšno razmišljanje pomaga iskati skupne temelje edinosti med ljudmi in kulturami.

V sklepnem delu revije je predstavljeno še nekaj dogodkov, ki so zaznamovali ekumenska prizadevanja v minulem letu. Med njimi gotovo izstopata zgodovinsko srečanje papeža Frančiška z ruskim pravoslavnim patriarhom Kirilom 12. februarja v Havani ter papežev obisk Armenske apostolske cerkve ter njegovo srečanje s patriarhom Karekinom II. 26.

junija 2016. Februarsko srečanje papeža Frančiška in ruskega patriarha se je pripravljalo dolgo časa. Eden izmed protagonistov priprav je bil Slovenec msgr. Ivan Jurkovič, nadškof in takrat tudi apostolski nuncij v Ruski federaciji. Predstavljamo skupni izjavi, ki sta bili podpisani ob teh srečanjih. Najti je veliko skupnih poudarkov, predvsem glede opozoril na trpljenje kristjanov na Bližnjem vzhodu ter pomembnosti vloge družine v družbi. Glede na več kot tisoč petsto let izkušnje mučeništva pri armenskih kristjanih, ki je v genocidu in sovjetskem protikrščanskem terorju doseglo nove žalostne vrhunce, je prav pričevanje mučencev pomembna tema armenske izjave. Iz nje izvirajoči poudarek na »ekumenizmu krvi« pa vodi k ugotovitvi, zadnje čase izpostavljeni ob vseh papeževih ekumenskih prizadevanjih, da je tistega, kar kristjane družijo, neprimerno več od razlik – kakor je v svojem prispevku zapisal prof. Maver. Papež želi kristjane opogumiti, da bi še naprej hodili po poti edinosti, v prepričanju, da do nje ne bo prišlo šele na koncu, ampak se lahko že dogaja. Do edinosti pride na poti, med potjo jo ustvarja Sveti Duh, poudarja papež. Zato je po njegovih besedah ekumenizem na dobri točki le, če je na poti. Biti na poti skupaj že pomeni tudi njegovo uresničevanje. To slednje je bilo poudarjeno tudi na molitvenemu srečanju za mir v Assisiju, kjer se je 19. septembra 2016 zbralo preko 500 verskih voditeljev, da bi izrazili svojo željo po miru in po kulturi dialoga.

V temelje vseh verskih tradicij je zapisana vrednota miru. S tem, ko notranje spreminjajo človeka in ga vabijo, da se odpoveduje zlu, ustvarjajo moralno moč, ki more z dialogom in s sočutjem porušiti mnoge zidove, ki danes ločujejo. K temu želi dati svoj prispevek tudi ta številka revije *Edinost in dialog*. Zavedamo se, da je teološki dialog, ki poskuša razrešiti vprašanja, ki še vedno ločujejo narode in kulture med seboj, nedvomno pomemben. Čeprav to ni edina oblika prizadevanja za mir in je potreben tudi praktičen ekumenizem dejavne ljubezni, lahko tudi poglobljen premislek o vprašanjih, ki nas povezujejo ali ločujejo, vodi k večjemu medsebojnemu zaupanju in ustvarjalnemu sodelovanju v dobro vseh.



Mari Jože Osredkar

Krščanski dialog v medčloveških odnosih

Christian Dialogue in Human Relationships

Povzetek: Od leta 1054, ko se je zgodil vzhodni razkol, smo bili navajeni v dokumentih Katoliške cerkve prebirati dokumente, ki so o nekatoliških kristjanih, pa tudi o nekrščanih in nevernih govorili v izrazito negativni luči. Drugi vatikanski koncil je prvi cerkveni zbor, ki pozitivno spregovori o vseh tistih, ki so »onkraj« katoliških meja. Temelje ekumenske usmeritve Cerkve in medverskega dialoga najdemo v *Dogmatični konstituciji o Cerkvi*. Brez dvoma je to tudi temeljni dokument za razumevanje koncilskega nauka o odrešenju in hkrati za ekumenizem in medverski dialog. Kot referenca je služil naslednjim dokumentom: *Odlok o ekumenizmu*, *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*, *Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev* in *Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve*. V prispevku bom predstavil »rdečo nit« naštetih dokumentov in postavil tezo, da je »dialoški« nauk zadnjega cerkvenega zbora navodilo sodobnemu človeku, kako reševati medčloveške odnose, za katere se zdi, da se nahajajo v krizi.

Ključne besede: ekumenizem, medreligijski dialog, nauk drugega vatikanskega koncila, medčloveški odnosi, kriza

Summary: *Since 1054, when the Eastern Schism occurred in the Church, we have been accustomed to read texts of the Catholic Church focused on non-Catholic Christians, non-Christians, as well as non-believers in a very negative light. The Second Vatican Council was the first church synod that spoke positively about all these groups that exist »beyond« Catholic borders. The foundations of the ecumenical orientation of the Church and interreligious dialogue are found in the Dogmatic Constitution on the Church (Lumen Gentium). Without doubt, this is the seminal text for understanding the doctrine of salvation and, at the same time, the doctrine of ecumenism and inter-religious dialogue of the last Council. As a point of reference, this document influenced the following writings of the Council: Decree on Ecumenism (Unitatis Redintegratio), Pastoral Constitution on the Church in the Modern World (Gaudium et Spes), Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions (Nostra Aetate), and Decree on the Church's Missionary Activity (Ad Gentes). In*

this paper we will present common threads of these essays and propose a thesis that the »dialogical« doctrine of the last Council instructs a modern man how to work out interpersonal relationships, which seem to be in crisis.

Key words: *ecumenical orientation of the Church, interreligious dialogue, doctrine of the last Council, interpersonal relationships, crisis*

Uvod

Človeška zgodovina je bila priča najrazličnejšim vojnám. Lahko rečemo, da ni bilo trenutka, ko se nekje na svetu ljudje ne bi vojskovali in pobijali med seboj. Danes ne govorimo zgolj o prepirih med narodi ali skupinami ljudi z različnimi interesi, temveč govorimo o spopadu civilizacij.

Samuel P. Huntington je že pred desetimi leti napisal knjigo *Spopad civilizacij* (2005), ki jo lahko beremo tudi v slovenščini. V svojem pisanju poudarja, da bodo s tako silo, kot še nikdar poprej, trčili kulture, vrednote, jeziki in civilizacije. Tudi sedanji papež je ob stoletnici prve svetovne vojne, septembra 2014, ko je obiskal spominski center v Sredipolju na Goriškem, dejal, da »tudi danes, po drugi polomiji še ene svetovne vojne, lahko govorimo o tretji svetovni vojni, ki bo z zločini, pokoli in uničenjem šla do konca« (Papež Frančišek 2014). Frančišek sicer naravnost ne omenja konflikta med islamom in krščanstvom, iz njegovih besed pa to lahko razberemo.

Nekateri avtorji govorijo o dveh spopadih: o notranjem spopadu v zahodni civilizaciji in zunanjem spopadu. Ameriški pravnik Robert P. George razlikuje med notranjim in zunanjim spopadom civilizacij. V svojem delu *Spopad ortodoksij. Kriza prava, religije in morale* (2001) pravi, da je v zadnjih desetletjih spolna revolucija z dodatnim pospeškom moralnega relativizma pripeljala do spopada, ki ga imenuje »notranji spopad civilizacij«. Njegovo razlago lahko razumemo tudi v »krščanskih« deželah, kot sta Evropa in Slovenija, kjer je na vsakem koraku čutiti nasprotovanje vrednotam, ki jih zagovarja Katoliška cerkev. Na drugi strani pa isti avtor omenja »zunanji« spopad civilizacij, v katerem se soočata islam in krščansko-judovski Zahod.

1. Spopad dveh civilizacij

Čeprav se v Evropi na vsakem koraku poudarja, da je islam religija miru in da ekstremističnega nasilja »islamskih borcev«, o katerem nam mediji vsak dan poročajo, ne smemo posploševati na celotno religijo, in da nikakor ne gre za boj med dvema religijama, se je potrebno zamisliti nad dejstvi. Najprej spregovorimo o dejstvih ekstremistične skupine muslimanov.

Konec junija 2014 so borci skrajne Islamske države Iraka in Levante (Isil) na osvojenem ozemlju od iraške pokrajine Dijala do Alepa v Siriji razglasili kalifat in pozvali druge sunitske skupine, naj se jim pridružijo. Ime nove države, IS, je kratica njihovega imena, iz katerega so umaknili poimenovanji Iraka in Levante. Novo državo se naslavlja z »Islamska država«. Za vodjo »kalifata«, t. i. kalifa, in »vodjo vseh muslimanov po svetu« so imenovali svojega dosedanjega vodjo Abuja Bakra Al Bagdadija. Prepričani so, da se krščanski Zahod bojuje proti islamu, zato so napovedali vojno vsemu, kar je s krščanskim Zahodom povezano. Nekaj podobnega je že pred leti izjavil vodja organizacije Al Kaida, Osama bin Laden, in na žalost je podobno mišljenje v zavesti mnogih muslimanov po svetu, ki preganjajo kristjane. Res je, da so mnogi muslimani napadeni. Vendar njihovi napadalci niso le »kristjanik«. V zavezniški koaliciji v boju proti tako imenovani Islamski državi so tudi islamske države. Ne v boju zoper islam, temveč v boju proti tistim, ki izvajajo nasilje nad nemočnimi narodi in posamezniki, ki so jim na poti oz. ki se razlikujejo od njih.

Jean-Michel di Falco, Timothy Radcliffe in Andrea Riccardi so izdali *Črno knjigo položaja kristjanov v svetu* (*Le livre noir de la condition des chrétiens dans le monde*), v kateri dokumentirajo vse primere preganjanja kristjanov na našem planetu. Humanitarna organizacija *Pomoč Cerkev v stiski* govori o 200 milijonih preganjanih in ogroženih kristjanih. Potrebno je priznati, da je med nami ogromno čudovitih muslimanov, ki se trudijo na vsakem koraku delati dobro svojim bližnjim, ne glede na njihovo pripadnost. Pa vendar si nihče ne more zatiskati oči pred nasiljem v mnogih islamskih deželah sveta. Ne le nad kristjani, tudi nad muslimani. Spomnimo se tudi, kakšno nasilje nad kristjani v islamskem svetu so povzročile karikature preroka Mohameda. Zakaj? Čedalje številčnejši ekstremisti v islamu se dobesedno držijo navodil, zapisanih v islamski

sveti knjigi. Kratek pregled verzov iz Korana nam predstavlja osnovo za oblikovanje nauka o džihadu, tj. sveti vojni. Prvi verz, ki ga najdemo v 190. vrstici druge sure v Koranu, in ga verniki lahko razumejo kot opravičevanje nasilja, je bil napisal v Medini: »Na Alahovi poti se bojujte proti tistim, ki se bojujejo proti vam.« (K 2,190) Prerok Mohamed se je po objavi tega verza boril proti vsem, ki so mu nasprotovali. Temu pa so sledili drugi verzi, na primer 216. vrstica druge sure Korana: »Predpisano vam je bojevanje, čeprav ga ne marate. To, česar ne marate, je morda dobro za vas; kar ljubite, je morda vaša poguba. Alah ve, česar vi ne veste.« (K 2,216) Ključni verz, ki je zapečatil naročilo o sveti vojni, pa najdemo v 29. vrstici devete sure: »Bojujte se proti onim, ki ne verujejo v Boga in v Poslednji dan in ne prepovedujejo tistega, kar je prepovedal Bog in njegov Prerok, in niso vdani resnični veri – izmed tistih, ki so sprejeli Knjigo – dokler ne pristanejo in iz roke izplačajo davka in so ponižni.« (K 9,29) To je utemeljitev dejanj velike skupine ekstremističnih muslimanov.

Drugo dejstvo pa je, da Evropa velikodušno sprejema begunce iz tretjega sveta, ne glede na versko in kulturno pripadnost. Ne le da jih sprejema, tudi omogoča jim ohranjati njihovo različnost. Članice evropske unije so postavile skupna temeljna načela, ki jih lahko razumemo kot politiko integracije tujcev v evropsko družbo. Slovar slovenskega knjižnega jezika opredeli glagol *integrirati* kot »povezovati posamezne dele, enote, v večjo celoto, združevati, medsebojno se prilagajati«. Bistvo integracije je medsebojna obogatitev kultur, ki se srečujejo. Kultura priseljencev obogati lokalno kulturo in obratno. Evropska komisija je izdala poseben *Priročnik o integraciji za oblikovalce politik in strokovne delavce*. V teh načelih poudarjajo, da je vključevanje dinamičen in dvosmeren proces, ter priznavajo, da je za uspešno vključevanje priseljencev v družbo države gostiteljice pomembno obojestransko medsebojno prilagajanje. Integracija je na različne načine že uveljavljena v večini držav, članic EU. Dobre prakse na področju integracije temeljijo na protidiskriminacijski zakonodaji. Države, članice EU, v okviru medkulturnega dialoga razumejo integracijo širše; tudi v smislu družbene kohezije, medkulturni dialog pa kot orodje za doseganje družbene kohezije oziroma skupne nacionalne identitete (*Priročnik o integraciji* 2001).

V sklopu medkulturnega dialoga so najpogosteje izpostavljene vsebine: vprašanja enakih možnosti moških in žensk, vprašanja, ki zadevajo in-

tegracijo kulturnih, etničnih in religijskih manjšin na različnih področjih družbe, demokratične vrednote, medreligijska vprašanja, naturalizacija in zmanjševanje predsodkov in diskriminacije. Evropa vsekakor omogoča, da prišleki ohranjajo svoj način življenja in tudi svojo religijo. V Evropi muslimani zgradijo vsako leto nove in nove džamije, ki jim omogočajo ohranjati identiteto. Zakaj? Ne glede na stanje sekularizacije na starem kontinentu, v laičnih državah, in izraziti protikrščanski držbi v Evropi lahko trdimo, da Evropa prišlekom omogoča, da ohranjajo svojo kulturo in vero zato, ker Evropa izhaja iz evangeljske kulture in na njej temelji. To je kultura ljubezni do bližnjega, ne glede na rasno in versko pripadnost.

V tem razmišljanju govorim o konfliktu dveh civilizacij. Toda ne mislim na bojno polje, kjer ljudje izgubljajo življenja. Mislim na dve vrsti odnosa do drugače mislečih: nesprejemanje različnosti v večini islamskega sveta in sprejemanje različnosti v večini krščanskega sveta. Tu gre za konflikt dveh civilizacij. V eni smo prepričani, da je prav, da spoštujemo drugače misleče in jim omogočamo razvoj, v drugi so tako prepričani v svoj prav, da ne najdejo prostora za toleranco; niti do tistih muslimanov, ki razmišljajo ali prakticirajo svojo vero nekoliko drugače. V nadaljevanju se bomo osredotočili na evangeljski nauk, ki uči sprejemanje različnosti.

2. Evangeljska besedila o odpuščanju kot sprejemanju različnosti

Ko govorimo o odpuščanju, Božjem ali tistem, ki ga je zmožen človek, ponavadi postavljamo v središče neko krivdo ali greh, ki ga je potrebno odpustiti. Vendar je odpuščanje veliko več kot zgolj »izbris« greha. Beseda »odpustiti« skriva v sebi pomen »pustiti oditi«, torej nekoga osvoboditi, rešiti, odposlati. Njena sopomenka »oprostiti« vse te pomene še močneje izraža. Oseba, ki je bila na nekaj vezana v fizičnem ali duhovnem pomenu, je puščena, osvobojena. Vprašanje odpuščanja je v Svetem pismu najprej vezano na krivdo in greh, ki se ju nihče ne more rešiti sam. Človeka mora krivde nekdo odvezati in mu greh odpustiti. Ker krivda moti dialog med ljudmi in z Bogom, se lahko dialog obnovi samo s pomočjo odpuščanja, ki človeka osvobodi iz suženjstva grehu. Evangeljsko vsebino o odpuščanju lahko razdelimo na tri točke: Jezus Kristus odpušča in v njegovem nauku ima odpuščanje osrednje mesto, Kristus vabi vse k odpuščanju in navaja razloge za odpuščanje, Kristus da apostolom oblast odpuščanja.

V Stari zavezi lahko odpušča samo Bog, čigar usmiljenje pokrije krivdo in odpusti vsakomur, ki se spreobrne. V Novi zavezi pa ima Jezus vso oblast odpuščati grehe. Kar trije evangelisti, Matej, Marko in Luka, poročajo o dogodku, ko so možje prinesli na postelji človeka, ki je bil hrom. Ko je Jezus videl njihovo vero, je rekel: »Človek, odpuščeni so ti tvoji grehi!« Pismouki in farizeji pa so mu oporekali, češ da samo Bog lahko odpušča grehe. Da bi dokazal, da ima oblast odpuščati grehe, je mrtvoudnega ozdravil (Mt 9,1-8; Mr 2,3-12; Lk 5,17-26). Drugi lep primer Kristusovega odpuščanja najdemo pri njegovem srečanju z ženo, ki so jo zasačili pri prešuštvovanju (Jn 8,3-11). Zagotovo pa je najpomembnejše Kristusovo odpuščanje na Kalvariji, pred Njegovo smrtjo na križu. Jezus je govoril: »Oče, odpústi jim, saj ne vedo, kaj delajo.« (Lk 23,34) Kristusovim dejanjem odpuščanja sledi nauk o odpuščanju. Poglobljen oris krščanskega odpuščanja je v Jezusovi priliki o izgubljenem sinu oziroma o usmiljenem očetu, kakor tudi imenujemo to priliko (Lk 15,11-32). Jezus tudi v govoru na gori omenja pomembnost odpuščanja: »Blagor usmiljenim, kajti usmiljenje bodo dosegli.« (Mt 5,7) Brezpogojno in vedno vnovično odpuščanje (npr. Mt 18,21-22) je prisotno v celotnem Jezusovem nauku.

Kristus pa ne želi, da bi odpuščanje ostalo le teoretični nauk. Med svojim oznanjevanjem je vabil k odpuščanju: »Vam pa, ki poslušate, pravim: Ljubíte svoje sovražnike, delajte dobro tistim, ki vas sovražijo. Blagoslavlajte tiste, ki vas preklinjajo, in molíte za tiste, ki grdo ravnaajo z vami. Tistemu, ki te udari po enem licu, nastavi še drugo, in kdor ti hoče vzeti plašč, mu tudi obleke ne brani.« (Lk 6,27-29) Kristus odnos do Boga vedno pogojuje z odpuščanjem do bližnjega: »Če torej prineseš svoj dar k oltarju in se tam spomniš, da ima tvoj brat kaj proti tebi, pústi dar tam pred oltarjem, pojdi in se najprej spravi z bratom, potem pa pridi in daruj svoj dar.« (Mt 5,23-24) Ko ga je Peter vprašal, kolikokrat naj odpusti svojemu bratu, če greši zoper njega, mu je Jezus dejal: »Ne pravim ti do sedemkrat, ampak do sedemdeset krat sedemkrat.« (Mt 18,21-22) In končno lahko navedemo tudi Jezusovo utemeljitev odpuščanja. Zakaj odpuščati? Razlog za odpuščanje je Božje odpuščanje: »Kadar vstanete k molitvi, odpustite, če imate kaj proti komu, da vam tudi vaš Oče, ki je v nebesih, odpusti vaše prestopke.« (Mr 11,25) Kdor ne odpušča, ne more dobiti odpuščanja (Mt 6,12.14-15; 18,23). »Ne sodite in ne boste sojeni. Ne obsojajte in ne boste obsojeni. Odpuščajte in

vam bo odpuščeno.« (Lk 6,37) Učitelju sledi tudi apostol Pavel, ko spodbuja: »Bodite pa drug do drugega dobri in usmiljeni in odpuščajte drug drugemu, kakor je tudi Bog po Kristusu vam odpustil.« (Ef 4,32) Pavel daje primer bratskega odpuščanja s tem, da tudi sam odpusti nekemu korintskemu kristjanu, ki ga je užalil, in prosi skupnost, naj mu odpusti tudi ona. »Zato mu raje odpustite in ga potolažite, da se tak človek morda ne bi pogreznil v preveliko žalost.« (2 Kor 2,6-7) Vernim bratom v Kristusu v Kolosah pa apostol zapoveduje: »Prenašajte drug drugega in odpuščajte drug drugemu. Kakor je Gospod vam odpustil, tako tudi vi odpuščajte.« (Kol 3,13) Bratsko odpuščanje je posnemanje Božjega odpuščanja. Odpuščanje pa naj bi vsebovalo tudi druge kreposti: »... oblecite si čim globlje usmiljenje, dobrotljivost, ponižnost, krotkost, potrpežljivost.« (3,12) Sklene pa: »Nad vsem tem pa naj bo ljubezen, vez, ki dela vse popolno.« (3,14) Tudi pri Pavlu se bratsko odpuščanje nanaša tudi na sovražnike: »Če je tvoj sovražnik lačen, mu daj jesti; če je žejen, mu daj piti.« (Rim 12,14-21) Kristjani morajo odpuščati, maščevanje jim je prepovedano: »Nikomur ne vračajte hudega s hudim. Pred vsemi ljudmi skušajte delati dobro.« (12,17)

Tisti, ki jim je bilo odpuščeno, imajo nalogo, da Božje odpuščanje oznanjajo (Jn 21,15-17). Jezus da oblast odpuščanja apostolom (20,23), za odpuščanje pa je potrebno spreobrnjenje in priznanje grehov (Lk 24,47; Apd 2,38; 1 Tim 1,12-16; Lk 24,47; Ef 4,32; Kol 3,12). Odpuščanje je možno zato, ker je Jezus s trpljenjem in smrtjo pri Bogu dosegel spravo. Tako lahko vsak človek po Kristusovem imenu (Ef 1,7; Apd 10,43) in po krstu (Apd 2,38) doseže odpuščanje.

Bistvo Kristusovega nauka o odpuščanju je izraženo v dejstvu, da nam Bog vedno znova prihaja naproti in nas sprejema kakor oče izgubljenega sina v evangelijski priliki (Lk 15,11-32). Odpustiti v širšem pomenu besede ne pomeni le pozabiti greha ali krivde, temveč pomeni drugemu dopustiti, da je drugačen. Natančneje povedano, človek odpušča že zgolj s tem, da drugega sprejema takšnega, kakršen je. Tudi če je drugačen, in predvsem zato, ker je drugačen. Sprejeti slehernega drugega za partnerja, pomeni biti dejaven v odnosu do njega. Sprejeti drugega za enakopravnega partnerja v odnosu pa pomeni sprejeti tudi obveznost do njega. Kdor je »vezan«, je »obvezan«. Drugemu reči »ti«, zazreti se v njegovo obličje, zahteva odločitev in odgovornost zanj (Lévinas 1982; 1992). Sprejeti drugega za partnerja v odnosu, ne biti sam, pomeni spre-

jeti odgovornost zanj in se hkrati odpovedati svoji samoljubnosti. To pa ni lahko. Lažje je ne sprejeti drugega za partnerja v odnosu in ostati sam, v iluzorni »popolnosti«.

3. Katoliški dokumenti o sprejemanju drugačnosti

Drugi vatikanski koncil je položil temelje za »aggiornamento«. V dokumentih zadnjega koncila opazimo prizadevanja za prenovo Cerkve. Koncilski očetje poudarjajo velike spremembe, ki so se zgodile v svetu in ki jih mora upoštevati tudi Cerkev pri izvrševanju svojega poslanstva. Tako lahko zasledimo tudi razvoj katoliškega nauka o odrešenju.

Lumen Gentium ne razmišlja o pripadnosti Cerkvi, ampak veliko bolj o tem, kdo je lahko odrešen. *Dogmatična konstitucija o Cerkvi* v šestnajstem členu zapiše: »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.«

Dokument povzema misli Svetega Oficija bostonskemu nadškofu iz leta 1948. Ko poudari, da »vsi tisti, ki iščejo Boga z iskrenim srcem,« lahko dosežejo večno zveličanje, Cerkev preseže svoje institucionalne meje. Drugi vatikanski koncil vodi Cerkev na pot ljudi. Ne poudarja več, da bi bila Cerkev popolna družba in neodvisna od zemeljskih stvarnosti. Cerkev začne voditi dialog z družbo, z drugimi krščanskimi Cerkvami in drugimi religijami. To je prvi koncil, ki pozitivno govori o drugih religijah. Cerkev se torej nameni, da ne bo več oznanjala same sebe, ampak Božje kraljestvo, ki presega cerkvene meje (verska svoboda). Cerkev je njegovo vidno znamenje: nekatoličani so torej lahko v Božjem kraljestvu, toda Cerkev je nujno potrebna, da pričuje za zveličanje (za dosego večnega življenja). Niso samo katoličani na poti odrešenja, ampak katoličani gotovo so. Z drugim vaticanskim koncilom se je v Rimokatoliški cerkvi zgodila velika sprememba v pojmovanju možnosti odrešenja za ljudi, ki niso njeni člani. Še vedno pa Cerkev v razmišljanju o odrešenju vztraja pri konceptu večnega življenja. Biti odrešen še vedno pomeni biti deležen večnega življenja. Brez dvoma je *Dogmatična konstitucija o Cerkvi* temeljni dokument za razumevanje koncilskega nauka o odrešenju in hkrati za ekumenizem in medverski dialog. Kot referenca je služil naslednjim dokumentom: *Odloku o ekumenizmu*, *Pastoralni*

konstituciji o Cerкви v sedanjem svetu, Izjavi o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev in Odloku o misijonski dejavnosti Cerkve. Zaustavili se bomo pri 8. in 16. členu Dogmatične konstitucije o Cerкви.

Prvo poglavje dokumenta, ki je posvečeno skrivnosti Cerkve, se sklene z dvojnimi značajem ene same Cerkve, vidnim in nevidnim. Ko v 8. členu govori o Kristusovi Cerкви, pravi: »Ta Cerkev, na tem svetu ustanovljena in urejena kot družba, obstaja (*subsistit in*) v Katoliški cerкви, ki jo 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 se kot darovi, lastni Kristusovi Cerкви, nagibljejo k vesoljni edinosti.« (C 8) V dokumentu *Gospod Jezus* 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 cerкви, in na drugi strani, da je zunaj 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) 8. člen koncilске dogmatične konstitucije se torej oddalji od trditve enciklike *Mystici Corporis*, v kateri papež Pij XII. ne priznava obstoja Kristusove Cerkve zunaj Katoliške (Sesbo 2004, 231–233).

Na osnovi te trditve, da torej tudi v nekatoliških krščanskih Cerkvah in v nekrščanskih religijah obstajajo prvine posvečenja in resnice, 16. člen *Dogmatične konstitucije o Cerкви* 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) In v nadaljevanju za merilo odrešenja (ki je bilo do koncila izključno pripadnost Cerкви) postavi človekovo vest (C 16). Ko je Rimokatoliška 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). Cerkvno učiteljstvo nikakor ne uči, da imajo druge religije v posesti 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 po letu 1965 začne dialog z laično družbo, z drugimi krščanskimi Cerkvami in nekrščanskimi religijami. Zato, kot sem zapisal zgoraj, *Dogmatična konstitucija o Cerкви*, bolj kot o

pripadnosti Cerkvi govori o tem, da je lahko odrešen vsak človek, ki se trudi delati dobro, kot to spozna po glasu vesti. Tak 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).

Prvi znak presejanja katoliških institucionalnih meja v razlaganju nauka o odrešenju najdemo v dokumentu Svetega Oficija 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 sama sebe, ampak Božje kraljestvo, ki presega cerkvene meje. To izrazi v koncilski *Izjavi o verski svobodi*. 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 gotovo so.

Dialoško oznanjevanje evangelija ni prepričevanje in nagovarjanje k spreobrnjenju v Katoliško cerkev, temveč je oznanjevanje in prepričevanje k vztrajanju v tem, kar je dobro. V dokumentu *Dialog in oznanjevanje*, ki sta ga kot spremljevalno besedilo okrožnice Janeza Pavla II. *Odrešenikovo poslanstvo* izdala 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 vere 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 nagovarja na različne načine. V bistvu je presejanje institucionalnih mej 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 zmota in greh.

4. Odpuščanje – zmaga ali poraz?

Jezusova zahteva brezpogojnega odpuščanja, ki ga izraža Matejev evangelij – »Jaz pa vam pravim: Ne upirajte se hudobnežu, ampak če te kdo udari po desnem licu, mu nastavi še levo. In če se hoče kdo pravdati s teboj in ti vzeti obleko, mu pusti še plašč. In če te kdo sili eno miljo daleč, pojdi z njim dve. Če te kdo prosi, mu daj, in če si hoče kaj sposoditi od tebe, mu ne pokaži hrbta.« (Mt 5,39-42) – je za mnoge kritike Kristusovega nauka temelj za sodbo, da je krščanstvo v svoji zasnovi obsojeno na propad. Nasprotniki iz Jezusovih besed razberejo propad krščanstva, mi pa pravimo, da je to tako imenovana krščanska ozi oziroma evangeljska ljubezen. V tem kontekstu še bolje razumemo tudi Jezusovo misel: »Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sebi in vzame vsak dan svoj križ ter hodi za menoj. Kdor bo želel svoje življenje rešiti, ga bo izgubil, kdor pa ga zaradi mene izgubi, ga bo našel.« (Mt 16,24-25) Odpovedati se sebi in izgubiti življenje zaradi Kristusa pomeni »ne upirati se nasprotniku«. Še več, v tej krščanski ljubezni nam ta Jezusova navodila razkrivajo njeno srčiko, njeno bistvo, njeno posebnost. To pa je tisto, kar je tudi najvažnejše v krščanskem življenju: odpuščanje. Sprejemanje drugače mislečih bi lahko imenovali bistvo krščanskega življenja. Ne upirati se hudobnežu pomeni, tisti trenutek mu odpustiti in mu ne vrniti »zob za zob«. Kristus poziva delati dobro tistim, ki nam delajo hudo. Tu ne gre za mazohizem ali naivnost. Prepričani smo, in to prepričanje tudi dejavno uresničujemo, da gre za etično pravilo, ki edino omogoča preživetje človeštva. V kontekstu tega etičnega pravila moramo razumeti tudi Kristusovo navodilo o »sprejetju križa«. Gre za odnos. Ne le za odnos s človekom, temveč tudi za odnos z Bogom.

5. Medverski dialog je nujnost

Ne moremo si zatiskati oči: pripadniki različnih religij smo se znašli »z ramo ob ramo«. Naše sobivanje je možno le v dialogu. Katoliška cerkev se sedaj zaveda, da zapovedi »Ljubi Gospoda, svojega Boga, iz vsega srca, iz vse duše, z vsem mišljenjem in z vso močjo« in »Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe« ne pomenita ljubiti samo somišljenikov, ampak omogočati življenje – življenje v polnosti tudi tistim, ki so dru-

gačni. Le v tem primeru evangelijski nauk zares prinaša življenje, ko uči, da »karkoli storite kateremu mojih najmanjših bratov, meni storite« (Mt 25,40). Drugi¹ je sleherni drugi ali pa to ni Drugi. In sleherni drugi je tisti, ki ti je dan – s katerim se srečuješ, ne da bi si ga sam izbral, čeprav razmišlja drugače.

Leta 1991 sta Papeški svet za medverski dialog in Kongregacija za evangelizacijo narodov izdala dokument z naslovom *Dialog in oznanjevanje*, ki razloži pomen medverskega dialoga in oznanjevanja evangelija, ki je prvo poslanstvo Cerkve: »Medverski dialog in oznanjevanje, čeprav nista na istem nivoju, sta pristna elementa evangelizatorskega poslanstva Cerkve. Oba sta upravičena in potrebna. Med njima obstaja močna vez, a kljub temu ju ne moremo zliti v eno: pravi medverski dialog predpostavlja pri kristjanih željo, da bi vsi poznali in ljubili Jezusa Kristusa, in Kristusovo oznanilo se mora posredovati v evangelijskem duhu dialoga.« (*Dialog in oznanjevanje* 1991, 77)

Sklep: dialog je bistvo evangelijskega življenja

Francišskani so v Carigradu ustanovili novo redovno skupnost z namenom, da bi gojili medverski dialog z islamom. Gwenole Juesset, francoski član bratstva, poudarja, da je velika razlika med krščanskim dialogom z muslimani v Turčiji in Franciji. Veliko lažje se je namreč z islamom pogovarjati tam, kjer je v manjšini, kot tam, kjer je v večini. V Franciji torej veliko lažje kot v Turčiji. Zdi se namreč, da islam še ni našel »razloga« za pravi dialog z Zahodom oz. s krščanstvom. In to je druga plat medalje, ko govorimo o problemu dialoga z islamom. Islam potrebuje svoj »drugi vatikanski koncil« (Jakomin 2003, hrbtna stran knjige). Katoliška cerkev ga je že imela in ga uresničuje. Prepričani smo, da je bila odločitev za medverski dialog na zadnjem cerkvenem zboru nujna za verodostojnost oznanjevanja Evangelija v zadnjih desetletjih.

Ovira za dialog med kristjani in ne kristjani je pogosto v tem, da kristjani veliko rajši govorimo »o njih« kakor pa »z njimi«. Muslimani in drugi ne kristjani pa morda še niso našli razloga, zakaj bi govorili o nas ali se pogovarjali z nami. Kaj storiti? Vsekakor se mora krščanska Evropa potruditi, da v spopadu dveh civilizacij v dejanju pokaže moč Kristusovega odpuščanja in ljubezni do bližnjega. Slovenska škofovska kon-

¹ »Drugi« pisano z veliko začetnico je Bog.

ferenca pa bi lahko ustanovila komisijo za medverski dialog v Sloveniji. Morda je ustanovitev Inštituta za ekumensko teologijo in medreligijski dialog v okviru Teološke fakultete priložnost za poživitev pomembnega poslanstva.

Reference

- Catalano, Roberto.** 2010. *Spiritualità di comunione e dialogo interreligioso*. Rim.
- Chemins de dialogue (association).** 2002. *L'Eglise et les religions de Vatican II à nos jours*. Marseille.
- Falco, Jean-Michel di, Timothy Radcliffe, Andrea Riccardi.** 2014. *Le livre noir de la condition des chrétiens dans le monde*. Paris: XO Edistion.
- Frančiček, papež.** 2014. Omelia del Santo Padre Francesco. [Http://w2.vatican.va/content/vatican/it.html](http://w2.vatican.va/content/vatican/it.html) (pridobljeno 18. oktober 2016).
- George, Robert P.** 2001. *The Clash of Orthodoxies. Law, Religion & Morality In Crisis*. Wilmington (Delaware): ISI Books.
- Huntington, Samuel P.** 2005. *Spopad civilizacij*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Koncilski odloki.** 1980. *Konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zborna (1962–1965)*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Kongregacija za evangelizacijo in Papeški svet za medverski dialog.** 1991. *Dialog in oznanjevanje*. Rim.
- Kongregacija za verski nauk.** 2000. Dominus Iesus. Izjava »Gospod Jezus« o enosti in odrešenjskozveličavni vesoljnosti Jezusa Kristusa in Cerkve. *Communio* 10: 193–221.
- Leroy, Gerard.** 2002. *Le salut au-delà des frontières: Réflexions d'un chrétien sur le dialogue interreligieux*. Pariz: Salvator.
- Niessen, Jan in Thomas Huddleston.** 2010. *Priročnik o integraciji* (tretja izdaja). Luxembourg: Urad za publikacije Evropske Unije.
- Osredkar, Mari Jože.** 2012. Medverski dialog v luči katoliškega nauka o odrešenju. *Bogoslovni vestnik* 72: 551–558.
- Pavel VI, papež.** 1965. *Ecclesiam suam*. Rim: Curia Romana.
- Ploux, Jean-Marie.** 2004. *Le dialogue change-t-il la foi?* Pariz: Les éditions de l'atelier.
- Sesboué, Bernard.** 2004. *Hors de l'Eglise pas de salut*. Pariz: Desclée de Brouwer.
- Jakomin, Dušan.** 2003. *Islam in mi: od sprejemanja do dialoga*. Trst: Opera culturale di Servola – Doma Jakoba Ukmarja.



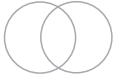
Gostečnik Christian
Je res vsega kriv partner?

Vstop v odnos, zlasti zakonski, zahteva svobodo posameznika, ki se odloči, da bo v ta odnos investiral najboljšega sebe in tam tudi vztrajal zaradi sebe, sodeloval in ustvarjal zaradi sebe, ker se je tako odločil. Z vstopom v drugega in deljenjem intime se medsebojno gradita in postajata eno. S tem, ko vstopata drug drugemu v čustveni svet in ustvarjata intimo, ko vstopata drug drugemu v telo, pa postajata podobna Bogu, ki ustvarja.

Ljubljana: Brat Frančišek, Teološka fakulteta, Frančiškanski družinski inštitut, 2015. 399 str. ISBN 978-961-6873-38-3, 18 EUR

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si



Drago Karl Ocvirk

Razpetost religij med možnostma mirotvornega in nasilnega delovanja

Religions Torn Between Options of Peacemaking and of Violence

Povzetek: Razprava osvetljuje tisto vrsto nasilja, ki se sklicuje in opravičuje z religijo. Ker se pri nas tovrstno nasilje povezuje (zgotj) z islamom, pokaže prvi del na primeru budizma in hinduizma, da religijsko podprto nasilje lahko izbruhne kjer koli. Odgovor, zakaj je temu tako, se išče v drugem delu. Najprej so prikazane nekatere pri nas prevladujoče razlage tega nasilja in njihove pomanjkljivosti, nato pa je podana razlaga, ki se opira na dvopolno strukturo idejnih sistemov. Zaradi te dvopolnosti lahko religija zdrsne ali v fundamentalizem, ki v skrajnem primeru poraja nasilje, ali v razkroj identitete, kar se lahko konča v uničujoči vseenosti. Kolikor so religije duša civilizacij, lahko v primeru patološkega delovanja svoje strukture vodijo v barbarstvo. Zato se v tretjem delu zastavlja vprašanje, ali teza o spopadu civilizacij, ki religijam pripisuje odločilno vlogo v njem, vzdrži kritično presojo.

Ključne besede: religija, mir, nasilje, budizem, hinduizem, islam, monoteizem, mnogoboštvo, ateizem, civilizacija, spopad civilizacij

Summary: *The paper sheds light on the kind of violence that is invoked and justified by religion. In the Western world, this type of violence is linked (only) to the Islam, therefore, the first part, based on the examples of Buddhism and Hinduism, shows that religious-based violence may erupt anywhere. The answer to why this is the case is explored in the second part. Firstly, it shows some of the prevailing interpretations of this violence and their weaknesses, and then offers an interpretation that relies on the bipolar structure of the ideological systems. Because of this bipolarity, religion can slip either into fundamentalism, which in an extreme case generates violence, or into dissolution of identity, which could lead to a devastating indifference. As far as religions are the soul of civilizations, they can lead to barbarism in the case of pathological functioning of its structures. Therefore, the third part poses the question whether the thesis of the clash of civilizations, which attaches the decisive role in the conflict to the religions, can withstand the critical investigation or not.*

Key words: *religion, peace, violence, Buddhism, Hinduism, Islam, monotheism, polytheism, atheism, civilization, clash of civilizations*

Uvod

»Religijskost je lahko dejavnik tako vojne kakor miru: bila je oboje in v določenih okoliščinah bo vedno oboje. Ne teza, ki enači religijo z vojno in nasiljem, ne nasprotna, ki jo enači z mirom in dobrohotnostjo, nikakor ne ustreza zgodovinskim in družbenim resničnostim religijskosti.« (Willaime 2014, 62)

Religije so v zahodni kulturi bolj kot ne izrinjene v zasebnost, in to ne le iz političnega polja, marveč tudi družbene javnosti. Razlog za to naj bi bile verske vojne, ki so razdelile Evropo pred pet sto leti v času protestantske in katoliške reformacije. Zato religije po enih razlagah sploh niso relevantne pri oblikovanju družbeno-političnega življenja posameznih držav ali kar vsega globaliziranega človeštva, po drugih pa so ravno religije povzročiteljice vojn in vsakršnega nasilja, ki pestijo sodobno človeštvo. Preden v drugem delu pogledamo te izključujoče razlage delovanja in vplivanja religij na družbeno-politično življenje, so v prvem delu predstavljene oblike religijskega nasilja, a ne tistega, ki se sklicuje na islam, kar je na Zahodu dobro znano in občuteno, marveč na tistega, ki ga v imenu svojih verovanj izvajajo budisti in hindujci. S tem že nakažemo, da razlage nasilja v svetu, ki povsem zanikajo vlogo religije pri njem, ne vzdržijo pod težo dejstev. Enako se dogaja tistim razlagam, ki vidijo v mnogobojstvu pisani svet pluralnosti in strpnosti, v enoboštvo pa dušecho uniformiranost in nasilno nestrpnost.

Zato je ta razprava poskus pokazati, da do različnih oblik prihaja zaradi človeka kot takega, ne glede na to, ali se prišteva h kakšni religiji oziroma živi v takšnem ali drugačnem idejno-verovanjskem sistemu. Strukturno so namreč ti sistemi razpeti med poloma, ki ju tu označujem kot *absolutno* in *odotno*, in so družbeno in osebno konstruktivni, dokler ta struktura deluje. Kolikor pa se prevesi čez pol absolutnega in ne upošteva nasprotnega pola, govorimo o fundamentalizmu, ki je izključujoč in lahko zdrsnje v nasilnost; v kolikor pa pride do absolutiziranja odsotnega, imamo opraviti z vseenostjo, ki se kaže v relativizmu, cinizmu in nihilizmu, ki prav tako zlahka zaradi nesmiselnosti žitja in bitja konča v kakšni obliki prisile ali nasilja.

Kjer so ljudje, je tudi nasilje, in ti nasilneži imajo zanj vedno tudi razlog, s katerim ga opravičujejo. Razlog je ne nazadnje lahko kar koli, tudi religija oz. verovanja v nekaj, kar ta svet presega in ima nad njim neko moč.

To so lahko predniki ali duhovi, božanstva ali en sam Bog, Brahman, Buda ali Dao ... v sodobnejši varianti pa Narava ali Zgodovina, Narod ali Svoboda, novodobne Energije, Tehnoznčnosti ali dataizem, tj. religija podatkov.¹ Razprava se omejuje na verovanjske sisteme, ki se tradicionalno imenujejo religije in so ob svojem nastanku odločilno soustvarjale novo civilizacijo, jo navdihovale in sooblikovale vse do danes. Prav zaradi takšnega civilizacijskega delovanja religij se je pojavila tudi hipoteza o trku civilizacij, v prvi vrsti med (krščanskim) Zahodom in islamom. Ta hipoteza je v razpravi zavrnjena z argumentom, da danes obstaja ena sama svetovna civilizacija, ki vsebuje – zato ker je človeška – konstruktivne in destruktivne sile – in religije se v njej lahko znajdejo v prvi ali drugi vlogi ali v obeh.

1. Primera nasilja v imenu religije

»Nasilje se hrani s potrebo po sovražnikih, s potrebo po ločevanju na *nas* in *njih*. Po zaslugi takšnih binarnih delitev nam svet postane razumljiv, a mnogim tudi takšen, da v njem ni mogoče živeti.«
(Cavanaugh 2009, 230)

Verjetno ni sporna misel, da tam, kjer je človek, je moč, sila: biološka in fizična, duševna in duhovna in da je človek tisti, ki jo v okviru svojih zmožnosti uporablja v dobro ali hudo. Silna moč človekovega duha se kaže v njegovih neštevilnih stvaritvah, vključno religijskih. Zaradi tega je tudi v religije vgrajena tako možnost ustvarjanja kot možnost uničevanja. Kaj se bo v resnici zgodilo, pa je odvisno od njihovih pripadnikov. Za ponazoritev tega se bomo ustavili ob senčnih plateg dveh religij, ki na Zahodu uživata sloves strpnosti in nenasilnosti.

¹ Idejo »podatkovne religije«, dataizma, razvija Yual Noah Harari. »V dneh Locka, Huma in Voltaira so humanisti dokazovali, da 'je Bog izdelek človeške domišljije'. Dataizem daje zdaj humanistom okušati okus njihovega zdravila in jim pravi: 'Da, Bog je izdelek človeške domišljije, toda tudi sama ta domišljija je izdelek biokemičnih algoritmov.' V 18. stoletju je humanizem postavil Boga na stranski tir, ko je prestopil iz deo-centričnega svetovnega nazora v homo-centričnega. V 21. stoletju utegne dataizem ljudi odstaviti na stranski tir, ko prestopa iz homo-centričnega nazora v data-centričnega, podatkovno-centričnega.« (2015, 389)

1.1 Budistično nasilje

Prva je budizem, ki velja za nenasilnega in sočutnega. Toda vsak, ki je kaj potoval po jugovzhodni Aziji in nekoliko pozna zgodovino teh krajev, ve, da so prebivalci teh dežel podobno nasilni in brezčutni kakor drugi Zemljani, nemalokrat kar v imenu svojih verovanj. Budisti se namreč za svoje nazorske cilje organizirajo in borijo tudi politično, vključno z uporabo nasilja. »Skozi vse 20. stoletje so zelo opazne nove ali prenovljene budistične organizacije z močnim nacionalističnim, reformističnim, socialno-aktivističnim, terapevtskim ali reakcionarno-fundamentalističnim značajem.« (Harris 1999, 19)

Tak primer je zen budizem, ki se je zlil z japonsko militaristično ideologijo. Z doktrino o neobstojnosti jaza se je med drugo svetovno vojno opravičevalo žrtvovanje življenja za cesarja, s pojmom »dveh resnic« (običajne in poslednje) se je razrešilo protislovje med načelom spoštovanja človeškega življenja in patriotsko dolžnostjo. Vendar te ideje niso le zapoznelo prilagajanje budizma japonski kulturi, kajti razlogov za kršenje načela nenasilja ni nikoli manjkalo. Prvi od praktičnih razlogov je obramba darme (budističnega nauka): vse, ki jo ogrožajo, je treba neusmiljeno potolči. V tem primeru velja umor za »osvoboditev«, ker je sovrag umorjen iz sočutja in se bo lahko reinkarniral osvobojen nevednosti. Sicer pa, kako je sploh mogoče koga umoriti, ko je po doktrini vse praznina, iluzija? »Potemtakem so bile in še bodo 'budistične vojne', zato se lahko budizem ponaša na tem področju le z relativno superiornostjo. Če budizem nima pojma 'svete vojne', še ne pomeni, da ni včasih doktrinalno opravičeval uporabe nasilja in pravične vojne. V deželah, kjer je uradna ideologija, je pogosto hitel podpirat vojskovanje. [...] Kar velja za japonski zen, velja tudi za druge oblike budizma. Dolgo preden je očaral s svojimi metafizičnimi zanosmi, se je uveljavil kot varovalna sila države.«² (Faure 2001)

Prav nacionalistična in fundamentalistična oblika budizma izvajata danes v »budističnih deželah« nemalo nasilja nad sodržavljanji, ki niso budisti. Tako je že leta v Burmi, kjer deluje zelo skrajna skupina budističnih boncev (Komisija za varovanje ras in religije, skrajšano: Ma Ba Tha). To gibanje se ima za varuha dežele pred islamizacijo (muslimanov

² Različne oblike nasilja, značilnega za sekte, je antropologinja Marion Dapsance (2016) več let odkrivala in preučevala po budističnih ustanovah v Evropi.

je 5 %). Bonci se borijo za budistično deželo, očiščeno v prvi vrsti muslimanov, potem pa tudi drugih. Rangunski nadškof, kardinal Bo, je ob njihovem početju dejal: »Ideja, da mora Mjanmar imeti eno raso in eno religijo, ni sprejemljiva.« (La Croix 2015; Baković 2016) Na Šrilanki je vojna budističnih Singalcev (74 %) proti hinduističnim Tamilcem (15 %) trajala 25 let (1983–2009). Dopisnica je leta 2007 zapisala: »Potem ko je državljanska vojna na Šrilanki v četrtek zahtevala še štiri žrtve, so na peto obletnico premirja, podpisanega med vlado v Colombu in Oslobojilnimi tigri tamilskega Elama (LTTE), budistični menihi protestirali z zahtevo po preklicu premirja. Čeprav budisti niso odkrito zahtevali vojne proti upornikom, je njihov tiskovni predstavnik prekinitev streljanja imenoval 'resno nevarnost za enotni status države'.« (Baković 2007) Naj se oziramo v zgodovino ali v naš čas, se budisti obnašajo podobno, kakor kateri koli pripadniki drugih religijskih verovanj. »Budovo učenje jasno vsebuje politično razsežnost. Brez ustrezne politične podpore budistično meništvo ne bi moglo cveteti in budizem se ne bi nikoli pojavil kot zgodovinski pojav, na katerega vplivajo vzorci politične moči in občasno on nanje v družbah, kjer se nahaja. Sleherno predstavljanje budizma, ki poudarja le njegovo miroljubno in meditativno razsežnost, je enostransko in zavajajoče. Kraval, ki je na Šrilanki okrog novembra 1993 spremljal objavo knjige *Buddhism Betrayed* [...] je vsaj delno podoben Rushdijevi aferi.« (Harris 1999, VII)

Že je bilo omenjeno, a naj za poznavalci ponovim, da budistični ideal miru in strpnosti, ki ga najdemo v nekaterih kanonskih virih, »v kali zatrejo drugi, prav tako kanonski viri. Zanje sta namreč nasilje in vojna dovoljena, ko neverniki ogrožajo budistično darvo (nauk). Tiste, ki sanjajo o nekakšnem enotnem mirovnem budističnem učenju, je treba opozoriti na to senčno plat. [...] Kolikor budizem, kljub vsem fundamentalističnim stranpotem, v svojem bistvu ostaja to, kar je Max Weber poimenoval 'politeizem vrednot' – celo kratko malo politeizem –, ostaja odprt za raznolikost in resnično strpnost. Takšen budizem, ki je vedno v nastajanju in vedno šele prihaja, si je treba želei. V tej napetosti med dvema radikalno različnima pojmovanjema budizma se nahaja vse bogastvo in možnost tisočletnega izročila.« (Faure 2008, 155–156; Cady in Sheldon 2006)

1.2 Hinduistični fundamentalizem

V zahodni domišljiji in iluziji velja za religijo miru in nenasilja tudi hinduizem, verjetno precej po zaslugi idealističnih predstav o Mahatmi Gandiju.³ Zato se kar mimogrede pozabi, da ga je med molitvijo umoril sovernik Nathuram Vinayak Godse, hindujski fundamentalist. Pristaši tega fundamentalizma – hindutve, tj. hindujskosti – so se politično organizirali v močno stranko BJP – Bharatiya Janata Party (Indijska ljudska stranka). Načelo hindutve je: »Ena dežela, ena kultura, ena religija.« Zato je treba izgnati vse nehindujce iz »Matere Indije«. Najbolj so na udaru muslimani, kristjani in »racionalisti«.

Letno poročilo o verski svobodi ameriškega zunanjega ministrstva ima tudi rubriko: Stanje družbenega spoštovanja verske svobode. Prav na tej ravni se kaže stanje duha v družbi: strpnost ali nestrpnost. Poročilo o Indiji za leto 2015 govori »o religijsko motiviranih umorih, napadih, prisilnih spreobračanjih, neredih in preprečevanju pravice posameznikov, da spremenijo religijsko pripadnost« (State Department 2015). Ta dejanja v večini primerov zagrešijo hindujski fundamentalisti. Lani so umorili dva »racionalista«, profesorja in politika, ki sta bila kritična do skrajnih oblik hinduizma. O krvavem hindujskem zatiranju bi marsikaj vedeli povedati katoličani v zvezni državi Orisa. Tam je namreč protikrščansko nasilje izbruhnilo za božič 2007 in je trajalo do septembra 2008. Čez sto katoličanov je bilo ubitih in čez 50.000 pregnanih z domov. »Škof Rafael Čenat je takrat primerjal te načrtovane napade raku, ki spodkopava sobivanje med skupnostmi v indijski družbi. Povedal je, da se katoličani počutijo povsem zapuščene, in spomnil, da so oblasti poslale tri policiste, naj jih varujejo, pa nimajo niti treh palic, da bi se sami branili pred podivjano množico.« (Lesegretain 2016)

³ »Resničnost o Gandijevi osebi je zelo daleč od predstave, ki jo imamo o njem. Mahatma je bil nedvomno izjemna osebnost, asket, branitelj zatiranih, pogumen voditelj, spreten politik, vizionar, ki je mnogokrat zatresel temelje britanskega imperija in pomagal Indiji na poti k demokraciji in neodvisnosti. Toda nobena od njegovih kampanj državljanske neposlušnosti ni dala pričakovanih rezultatov. Ni bil pristaš neodvisnosti, med hindujci in muslimani je naredil prepad. Svoja religijska prepričanja je postavljaj na prvo mesto in se imel za neposrednega poslanca Boga. Bil je moralistični integrist, nazadnjak, sovražen do tehničnega napredka, vključno medicinskega, trmasto navezan na kastni sistem in zelo nezaupljiv do zahodnih pojmov razrednega boja in celo izobraževanja za vse.« (Postel-Vinay 2016)

Vsakoletni seznam napadov na muslimane je dolg, tu si bomo ogledali dva odmevna dogodka. Decembra 1992 so hindujski fundamentalisti porušili 430 let staro mošejo Babri v mestu Ayodhya, ker naj bi bila zgrajena na rojstnem kraju boga Rama. Sledili so spopadi, v katerih je bilo vsaj 1200 mrtvih. Leta 2010 je sodišče v Allahabadu razsodilo, da je bila mošeja zgrajena na hindujskem svetišču. Deset let po teh dogodkih (2002) so v zvezni državi Gudžarat izbruhnili nemiri, v katerih je bilo ubitih čez dva tisoč ljudi, beguncev je bilo več deset tisoč. Medtem ko je oblast te dogodke razglasila za etnične spopade, so jih poznavalci označili za pogrom nad muslimani. Filozofinja Martha Nussbaum je zapisala: »Zdaj obstaja veliko strinjanje, da je bilo gudžaratsko nasilje vrsta etničnega čiščenja, na mnoge načine v naprej premišljeno in izvedeno s tihim sodelovanjem državnih in sodnih oblasti. [...] Če res hočemo razumeti vpliv religijskega nacionalizma na demokratične vrednote, potem je Indija zelo vznemirljiv primer in pomemben za celovito razumevanje širšega pojava. To je namreč primer, kako lahko demokracija preživi napad religijskega ekstremizma, primer, iz katerega se lahko učijo vse moderne demokracije. [...] Gudžarat je živ primer slabih stvari, ki se lahko zgodijo, ko vodilna politična stranka gradi svojo privlačnost na religijskem nacionalizmu, ki je združen z idejami etnične enotnosti in čistosti.« (2008, 1–3)

2. Razlage religijskega nasilja

»V duhu Homerjevih sodobnikov so imeli bogovi grške mitologije v resnici vlogo, ki jo mi pripisujemo skrivnostnim ekonomskim oligarhijam. A zato, da bi bili ljudje prignani v najbolj absurde katastrofe, ni nobene potrebe ne po bogovih ne po skrivnih zarotah. Človeška narava povsem zadošča.« (Weil 1988, 50–51)

Ob zgornjih primerih in drugih podobnih se ljudje sprašujejo, kakšno vlogo imajo v teh oblikah nasilja religije. Odgovorov na to vprašanje ne manjka. Verski voditelji in predstavniki danes razlagajo, da takšno nasilje, kaj šele vojne, nimajo nič z religijo, ki jo predstavljajo, in da nasilniki in borci niso (pravi) verniki njihove religije. To je razumljivo, kajti v sodobnem svetu nasilje ni (več) sprejemljivo in škoduje ugledu določene religije. A verski predstavniki niso edini, ki zanikajo, da bi (njihova) religija imela kaj skupnega z nasilnostjo. To namreč počnejo tudi oblasti, kot smo videli ob nemirih v Gudžaratu, ki so jih oblasti razgla-

sile za etnične in ne medverske spopade. Podobno javnost prepričujejo zahodni politiki in (njihovi) mediji ob vsakem terorističnem atentatu, ki ga izvedejo islamisti ali džihadisti, ko trdijo, da nima nič skupnega z islamom. Tudi to je ne nazadnje razumljivo, saj si nobena razsodna oblast ne želi radikalizacije pripadnikov te ali one religije, kar bi se lahko zgodilo, če bi se jih vse povprek obravnavalo kot nasilneže in teroriste.

V akademskih krogih je pisana paleta odgovorov in razlag o vlogi religij v sprožanju ali zaviranju nasilja. Tu se bom ustavil ob razlagah, ki prevladujejo v našem akademskem in medijskem okolju v zadnjem času in so v mnogih primerih poenostavljene, izkrivljene in tudi tendenciozne. Teh ne bom le predstavil, marveč jih bom tudi kritično ovrednotil. Nato pa bom podal nekaj elementov za bolj uravnovešeno razumevanje religij pri ustvarjanju ali rušenju miru.

2.1 Simptom ali vir zla

Za materialistične in marksistične razlage ni religija sama po sebi nič, je le meglica, ki zamegljuje tisto, kar je res pomembno: je simptom odtujene družbe, ideološko ličilo, prehodna iluzija, politično zavajanje ipd. Kaj več od prezira in zamolčevanja si ne zasluži. Toda to še kako zakoreninjeno dogmo dejstva nenehno izpodbijajo, čeprav so zanje njeni zagovorniki gluhi in slepi.

V analitičnem delu *Religijski molk. Levica iz oči v oči z džihadizmom* Jean Birnbaum temeljito osvetli to levičarsko invalidnost. Intelektualci in politiki z leve so namreč po atentatih v Parizu hiteli zatrjevati, da ti nimajo nič z islamom. »Toda atentatorjem se je jezik dodobra razvezal. In sklicevali so se na religijo. Mladi Amedy Coulibaly se je 9. januarja v Hypercacherju na Porte de Vincennesu takole predstavil svojim žrtvam: 'Sem Amedy Coulibaly, Malijec, musliman. Sem pripadnik Islamske države.' Mladi blagajničarki v supermarketu je razložil ideje, ki jih razširjajo džihadisti vseh dežel: 'Razlika med nami, muslimani, in vami, judi, je v tem, da je za vas življenje sveto. Za nas pa je sveta smrt.' Sredi trupel, med dvema molitvama, je še naprej govoril o sodobni geopolitiki, še posebej o posredovanjih Zahoda v Maliju ali Siriji, ki niso nič drugega kakor verske vojne: 'Prenehati je treba napadati Islamsko državo, prenehati razkrivati naše ženske'.« (Birnbaum 2016, 14)

Dejstva so ovrгла levičarske doktrine in dogme o religiji; če levica noče povsem izgubiti glave, mora resno vzeti »'duhovno politiko' džihadistov« po eni strani, po drugi pa »priznati svoje šibke točke, se postaviti pod vprašaj in se odpovedati nekaterim dogmam«, ji svetuje filozof, tudi sam levičar (228–229).

Na nasprotni strani so razlage, lahko bi jih imenovali »razsvetljenske«, ki vidijo vir nasilja in terorizma (malodane izključno) v religijah, in sicer bodisi v vseh, bodisi le v monoteizmih. Prvi se danes v glavnem predstavljajo kot »novi ateisti«, čeprav »novega« pri njih ni zaznati in zgolj všečno reciklirajo že neštetokrat prežvečene nekritične očitke in podtikanja na račun religije. Če so za levičarje verstva nepomembna zasebna zadeva, pa so za te liberalce še kako javna zadeva, ker da nava-jajo k zlim dejanjem: »Prišel je čas za priznanje, da verovanje ni zasebna zadeva. [...] Kar mož veruje, to bo počel. Verjeti, da si član izvoljenega ljudstva, ki ga preplavljajo valovi sprijenih stvari, te pa k tebi izvažata hudobna kultura, da odvrne tvoje otroke od Boga, verjeti, da boš nagrajen z večnostjo nepredstavljaljivih slasti, če boš poslal te nevernike v smrt – in usmeril letalo v nebotičnik –, je tako, kot če bi ti ukazali, da to storiš. Iz tega potemtakem sledi, da so določene ideje *same po sebi* nevarne. Vsi vemo, da so ljudje zmožni neverjetnih krutosti, vendar bi bilo dobro, če se vprašamo, katere ideologije nas bodo *najbolj* usposobile za kaj takega?« (Harris 2004, 44) Za te svobodomislece ni dvoma, da so religije smrtno nevarne, ker so »plomba na možganih« vernikov in jih usposabl-jajo za najbolj »neverjetne krutosti«.

Vprašati se je treba, v čem je rešitev, če je med verovanjem in delovan-jem, med verovanjem in njegovim izvajanjem takšna železna vzročnost? Sam Harris je jasen: »Nekatere trditve so tako nevarne, da je morda celo etično pobiti ljudi, ki jim verjamejo. To se morda zdi nenavadna zahteva, vendar zgolj ugotavlja običajno dejstvo o svetu, v katerem živimo. Zaradi nekaterih verovanj niso njihovi pristaši dojemljivi za nobeno miroljubno prepričevanje, obenem pa jih ta verovanja spodbujajo, naj izvajajo neverjetno nasilje nad drugimi. [...] Mi bomo še naprej prelivali kri v tem, kar je v bistvu vojna idej.« (2004, 52–53) Na tem mestu avtor v opombi poziva, da »bi nas moral 11. september motivirati,« ne zaradi maščevanja, ampak ker dokazuje, »da nekateri muslimani 21. stoletja dejansko verjamejo najbolj nevarnim in najbolj neverjetnim dogmam svoje vere« (2004, 236). Čeprav se mnogi strinjajo, da se klin s klinom

izbija, ni odveč vprašanje, če je preventivno pobijanje zgolj zaradi verovanj oz. idej res etično sprejemljivo? Še zlasti, ker je trditev o železni vzročni povezavi med verovanji in delovanjem na trhlih nogah. Ne manjka namreč ljudi, vernih in nevernih, ki npr. verjamejo, da je ta svet gnil in ne zasluži, da obstaja, pa zato ne nastavljajo bomb in ne pobijajo, da bi ga uničili. Nasprotno, svoj čas, denar in moči vlagajo v napore, da bi preživljali svoje otroke in kaj spremenili, kakšno krivico odpravili ali popravili ... So za pobiti?

Težava s tovrstnimi liberalci je v tem, da verjamejo, da je zlo mogoče premagati samo še z večjim zlom, gluhi pa so za alternativo boja proti zlu, ki jo npr. predlaga Pavel iz Tarza: »Ne daj se premagati hudemu, temveč premagaj húdo z dobrim.« (Rim 12,21; Ef 6,10-18) Ideolog LDS (Liberalnih demokratov Slovenije), Slavoj Žižek, predlaga v delu *Robespierre: med krepostjo in terorjem* enako rešitev za probleme človeštva kakor Sam Harris: »Naša naloga danes je natančno to, da iznajdemo emancipacijski teror.« (2008, 32) A spet se zastavlja vprašanje, kdo bo odločal o tem, kaj je emancipacija in kaj ne? Za liberalce je nekaj, v imenu česar je mogoče neomejeno moriti nerojene otroke, starim in bolnim nuditi evtanazijo, pri čemer se lahko vprašamo, kdaj bodo na vrsti invalidi in oni »s plombo na možganih«. Razume se, da se mora temu liberalnemu valjarju ukloniti vse in vsak, zato se mu posameznik po vesti ne le ne sme ustavljati, marveč te pravice sploh nima.⁴ Ali ne bo to močno zdravilo prej umorilo pacienta kakor vsi strupi, zaradi katerih ga zdravijo v liberalni hiralnici?

2.2 Karikiranje monoteizma

Med liberalci so tudi takšni, ki ne sledijo v vsem »novim ateistom«, ker menijo, da »človek vero – z bogom, bogovi ali brez njih – potrebuje to-

⁴ »Tudi sodobni cerkveni skupek *absolutno prepovedanih dejanj* (ne sodeluj pri splavu, evtanaziji, kloniranju, istospolnih porokah, posvojitvah, umetnem oplojevanju neporočenih žensk itd.) v bistvu implicira nasilje, saj je proti pravici izbire, ki je temeljna svoboščina posameznika. Pravice pa imamo samo takrat, kadar jih lahko uveljavimo, torej kadar obstaja tisti (država!), ki mora zagotoviti uveljavitev določene pravice. Ženska ima pravico do splava in oseba do evtanazije samo, kadar lahko to pravico uveljavi. Skratka, v tem primeru se 'zdravnik' ne more sklicevati na ugovor vesti, če ni nikogar, da bi opravil splav ali evtanazijo. Na ugovor vesti se lahko sklicuje samo, če to lahko opravi nekdo drug enako kompetentno.« (Simoniti 2015, 63)

liko, kot vse druge iznajdbe: filozofijo, umetnost, mitologijo in znanost« (Simoniti 2015, 64). Toda vera, ki jo človek potrebuje, gotovo ni mono-teistična, marveč politeistična. »To pomeni, da se današnja svoboda, ki omogoča koeksistenco dveh nasprotujočih si tradicij, lahko ohranja le v duhu grško-rimske tradicije pluralizma (bogov in idej), nikakor pa ne pod okriljem židovsko-krščanske tradicije monizma (enega Boga in Ene knjige).« (Hribar 2015, 7) Pustimo ob strani, da politeizem v hindujski in budistični izvedbi lahko poraja nasilje, kot smo videli, in pogledjmo, kaj o »duhu grško-rimske tradicije pluralizma (bogov in idej)« vedo povedati zgodovinarji.

Polymnia Athanassiadi preučuje postopni zasuk helenističnega sveta od »vrhunca intelektualne in duhovne permisivnosti – rekli bi od stanja skrajne *polidoksije*«, ki jo je dosegel do 2. stoletja po Kristusu, v »edino misel – *monodoksijo*. [...] Nasilje se je v Rimskem cesarstvu banaliziralo preko njegovih dveh najbolj značilnih vidikov: administrativne centralizacije in kulture arene. Zaradi precej razumljivega predsodka se ta dva izraza nasilnega obraza rimske kulture običajno povezujeta s krščanstvom, vendar gre za splošno družbeno ozračje in to dvojje bo cesarstvo zapustilo novi religiji in ne obratno.« (2010, 14–15) To je namreč čas, ko je krščanstvo še v povojih in nima ne družbenega vpliva ne ugleda. A širjenje nasilja v pozni antiki je še kako vplivalo na krščanstvo, ki je odraščalo v tem ozračju. Zgodovinarica to slikovito pove: »Dojilja, ki ziblje religijo Pavla iz Tarza in bedi nad njeno rastjo, ni nihče drug kakor *pax romana*. Če Cerkev odrašča v ozračju naraščajočega nasilja – če se hrani z zdrahami svojih članov in krvjo svojih mučencev –, je to nasilje lastno družbi v njeni celoti. Njegovi povzročitelji in njegove žrtve so v neprekinjenem stiku. [...] Daleč od tega, da bi bilo nasilje – fizično in moralno, prikrito ali očitno – krščanski dar Rimskemu cesarstvu. Nasprotno, takšno nasilje je zapuščina Cesarstva krščanstvu, zapuščina, ki jo je dedič sprejel s hvaležnostjo in še povečal.« (Athanassiadi 2010, 45.48–49) Če gre verjeti zgodovinarici, potem je govorjenje o nekakšni »imperialni rimski multikulturni strpnosti« v nasprotju z dejstvi, še bolj neverjetna pa je trditev, da so se prvi kristjani »obnašali kot talibani, ubijali in uničevali« (Simoniti 2015, 29).

Apostoli Peter, Jakob idr., ki so jih mučili in umorili zgolj zato, ker so oznanjali Kristusa, naj bi bili morilski talibani. Ali ni takšno sprevrtačanje dejstev nasilje nad njimi in resnico, očitna laž in podtikanje drugače

mislečim – z namenom, da njih, še bolj pa tiste, ki izpovedujejo njihovo apostolsko vero, diskreditira v očeh nevedne javnosti? Spomniti velja, da kristjani vse do leta 313, ko so po treh stoletjih preganjanj dobili svobodo, niso nikoli prijeli za orožje, niti v samoobrambi ne. In v naslednjih osmih stoletjih je veljala udeležba v vojskovanju, čeprav nujna, za grešno in je bilo po njej treba opravljati pokoro. Kakor je v zadnjem času dokazala vrsta prvovrstnih zgodovinarjev, se je krščanstvo širilo brez slehernega »talibanstva«, zaradi vztrajnega pletenja mreže skupnosti vzajemne pomoči in skrbi za revne in obrobne skupine s sočasnim oblikovanjem novega smisla življenja. (Brown 2014) V delu *Kako je svet postal krščanski* Marie-Françoise Baslez osvetli paradoksnost, ki je v srcu krščanskega »osvajanja« antičnega sveta. »Paradoks religije, ki je vedno pokazala svoj čut za državo, obenem pa prvič v zgodovini uveljavljala status in pravice osebe. Paradoks nelegalne, potem preganjane religije, ki v zatiranju ni izginila, marveč pridobila boljšo vidnost. Paradoks mistične religije, ki jo je preizkušnja mučeništva prisilila, da je na novo domislila svojo antropologijo in dala veljavo telesnosti. Paradoks religije, ki je univerzalna, a zmožna prvič v antiki ločiti kulturo od religije: človek je lahko kristjan, najsi bo Grk ali Jud. Paradoks unitarne religije, ki je prva postavila načelo verske svobode. In ne nazadnje, paradoks religije, ki izhaja iz globalne zgodovine odrešenja po Kristusu, toda svoje sporočilo oblikuje ob perečih vprašanih sedanjosti.« (2008, 206) V nedavnem intervjuju Baslezova pove, da nikakor ne verjame, »da ima monoteizem monopol nad izključevanjem in nestrpnostjo. Ko sem preučevala preganjanja, sem opazila, da obstaja tudi religijska izključevalnost civilne skupnosti.« (Baslez 2016)

Še bi lahko naštevali poenostavljanja in nepoznavanja pa tudi podtikanja in laži – kar je nedvomno intelektualno nasilje in nepoštenost – na račun monoteizmov in predvsem njihovih pripadnikov, a je prostor skopo odmerjen. Dovolj bo, če ponovim za kardinalom Ratzingerjem, ki je ob 60. letnici izkrcanja zaveznikov v Normandiji zapisal: »Obstajajo patologije religije – to vidimo; in obstajajo patologije razuma – tudi to vidimo. Ti dve patologiji ogrožata obstoj miru, zato je v času struktur s planetarno močjo ogroženo vse človeštvo. Boga ali božansko je namreč mogoče izrabljati za absolutiziranje posameznikove lastne moči, njegovih zasebnih koristi. Toda obstajajo tudi patologije razuma, ki je popolnoma ločen od Boga. Morda se bo našel kdo, ki bo imel Hitlerja

za razumnega. Toda veliki razlagalci in izvajalci marksizma so se imeli za inženirje, ki popravljajo svet skladno z razumom. Morda je najbolj dramatični izraz te patologije razuma Pol Pot, pri katerem se je barbarstvo takšne prenovne sveta pokazalo najbolj naravnost. Toda tudi pamet na Zahodu vedno bolj drsi proti razdiralnim patologijam razuma. [...] Razum, ki je zbolel, in religija, ki je zlorabljen, dajeta enake rezultate.» (2004) Nasprotno, pa daje sodelovanje med vero in razumom dobre sadove, saj »sta kot dve krili, ki omogočata človeškemu duhu, da se dvigne k zrenju resnice« (Janez Pavel II. 1998, čl. 1).

2.3 Med dogmatiko in mistiko

Vse, kar je človeškega, lahko človek oplemeniti ali spridi. Tudi izjemno moč religijskega verovanja je mogoče uporabljati patološko, za uničevanje in ne le za ustvarjanje in graditev. Religijski sistemi namreč, tako kakor vsi drugi sistemi, delujejo po načelu odpiranja in zapiranja, to pomeni, da se po eni strani odzivajo na okoliščine in se jim prilagajajo, po drugi pa se pred njimi ščitijo, da bi se ohranili v svoji edinstvenosti in posebnosti. Med Scilo razvodenelosti in Karibdo okostenelosti ni lahkotne plovbe. Religijskost je tako razpeta med dvema poloma, ki ju v našem okolju sama poimenuje dogmatika in mistika. Tako npr. katoliška teologija o Bogu nekaj dobro pove tako, da tisto takoj tudi zanika. Skladno s tem govori Nikolaj Kuzanski o sovpadanju nasprotij (*coincidentia oppositorum*), kar slikovito izrazi že paradoks v naslovu enega njegovih del: *O učeni nevednosti (De docta ignorantia, 1440)*. Zato ni presenetljivo, da je malo po padcu Carigrada v muslimanske roke (1453) spisal delo *O verskem miru (De pace fidei)*.

Pri razumevanju dvopolne strukture idejnih sistemov nam je lahko v pomoč *Teorija ideologije* filozofa Stanislasa Bretona (1976). Ta je pokazal, da se ti sistemi sicer res vrtijo okoli nečesa, kar velja za *absolutno* in je naravnost očitno, da pa obstaja tudi nasprotni pol, ki je komaj kaj ali nič opazen. V zgradbi je torej proti-pol, *odsotno* oziroma umanjkanje, ki ga sistem sicer skrbno prikriva, a mu ta proti-pol omogoča, da se odziva na izzive od zunaj in tako živi in omogoča življenje skupnosti, ki jo drži skupaj. »Ideološki sistem vsebuje neko praznino, luknjo, umanjkanje, odprtost, ki je zanj in za njegovo delovanje bistvena. To po svoje potrjuje celo Absolutno samo, saj tisto, kar omogoča, obenem tudi zrelativizira. [...] Primer: Bog, ki se je razodel in ki kot Absolutno utemeljuje ve-

rovanjski sistem, le-tega s tem zrelativizira in preprečuje, da bi se sistem sam imel za Absolutno. [...] Absolutno sleherne ideologije le-to hkrati legitimira in zrelativizira.« (Ocvirk 2011, 125)

Kadar se napetost med poloma absolutnega in odsotnega prevesi na eno stran, pride do patologije bodisi religije bodisi razuma, kot pravi kardinal Ratzinger. Na religijskem področju je danes skrajno dogmatični in ritualni fundamentalizem najbolj očiten primer patologije. »Dogmatizem in ritualizem sta primera, ki razodevata, da vzrok za pešanje ali neučinkovitost ideologije ni samo slabljenje Absolutnega, temveč predvsem zanemarjanje Odsotnosti. Namesto da bi vernik postajal subjekt v odnosu z nadnaravnim, postaja suženj doktrin in obredja. Jasno je torej, da nobena ideologija ni človeško uspešna, ne gradi osebnosti, marveč jo ruši, če ne ohranja napetosti med poloma Absolutnega in Odsotnega. Počlovečujoče so le tiste ideologije, ki priznavajo svojo omejenost in se zavedajo svoje zmotljivosti in prigodnosti. Tako namreč priznavajo, da stvarno presega predstave, v katerih ga slikajo, zajemajo in posredujejo.« (127) Religije so sredstvo, šola odnosov z Virom življenja in zato s soljudmi, pot k Drugemu in drugim, enačenje sredstva s ciljem pa je »bistveno zlo človeštva«, kot pravi Simone Weil. »Za vse, kar je nesmiselnega in krvavega skozi zgodovino, je krivo to sprevrčanje odnosov med sredstvi in cilji, ta temeljna norost.« (127)

Če je fundamentalizem patologija absolutizacije dogmatičnega pola, pa je popolno obmirovanje ali omrtvelost patologija absolutizacije mističnega pola, ko se v molku in negibnosti razkroji vse, kar omogoča obstoj človeškosti in družbenosti. Ker pa tako pripadniki religij kakor tudi religijske skupnosti živijo in hočejo živeti, »in to v izobilju«, se gibljejo v okviru religijske strukture med Absolutnim in Odsotnim, med dogmatiko in mistiko. Le redki med njimi se podajo onstran teh polov v nasilje in razkroj. Prav zaradi tega so religije spočele civilizacije in jih tisočletja navdihovale, pri tem pa je treba poudariti, da se niso z njimi poistile, marveč so prek njih stremele k univerzalnemu. Zato so skušale in še skušajo doseči zadnjega človeka v najbolj zakotnem koncu sveta in so tako nemalo prispevale k nastajanju sedanje planetarne civilizacije, ki jo sooblikujejo, ko še naprej širijo svoj pogled na življenje in njegov smisel in okrog njega ustvarjajo nove skupnosti in družbene skupine. (Chanda 2007)

3. Religije v spopadu civilizacij

»Zaskrbljujoče presenetljivo je odkritje, da prehodi od barbarstva do civiliziranosti, od civiliziranosti do barbarstva ne potrebujejo dolgotrajnosti, ki je pri srcu zgodovinarjem, marveč se včasih zgodijo *v enem samem koraku*.« (Starobinski 1983, 51)

Glede na pomembno vlogo religij pri nastajanju in obstajanju civilizacij v zgodovini, se je treba pomuditi še ob medijsko močno podprti tezi o »spopadu civilizacij«. V tem spopadu naj bi namreč imele religije, tokrat v prvi vrsti islam, odločilno vlogo v boju proti zahodni civilizaciji. Ta teza se je pojavila po koncu hladne vojne v ideološki praznini, ki jo je za seboj pustil zaton marksistično-komunistične ideologije. Medtem ko je vrhovno načelo propadle ideologije, da družbene pojave bistveno določa in razlaga ekonomska infrastruktura, pa ga njena naslednica postavlja na glavo in pripisuje odločilno vlogo družbeni nadgradnji (religija, ideje, morala, pravo in politika). Toda s tem obratom podaja enako vrsto posplošene razlage mednarodnih in tudi družbenih odnosov, le da imajo tokrat prvo in zadnjo besedo religijsko začinjeni zgodovinsko-kulturni delovalci. Glede na kompleksnost sveta in družbe je vendarle upravičen dvom, da je vse to mogoče razložiti z enim samim vseobsegajočim razlagalnim ključem, pa naj bo to ekonomizem ali kulturizem s poudarjeno religijsko noto.

3.1 Šibkost teze o spopadu civilizacij

V vulgarizirani obliki govori teza o spopadu civilizacij, da je svet razdeljen na različne civilizacije. Njihovi pripadniki gledajo na svet tako zelo različno, da ti pogledi najpogosteje niso medsebojno spravljeni, zato prihaja med njimi do trenj in spopadanja. Ker je religija v srcu civilizacij oz. je njihova duša, je potemtakem gonilna sila trenj in spopadanja. Kakor se v naravi borijo različne vrste za obstoj, tako je tudi v človeštvu – in le najmočnejše civilizacije preživijo. Po tej tezi sprava, sodelovanje in mir med civilizacijami, vsaj nekaterimi, niso mogoči in od tod alternativa: ali Zahod ali islam. Vendar enačenje zgodovinskih in bioloških procesov, ki ga ta teza predpostavlja, ne upošteva, da je v zgodovini v igri človekova svoboda, v biološkem boju za obstanek pa genska determiniranost. Zato so krave vedno krave in (pre)živijo ves čas enako, ljudje, npr. pripadniki slovenstva, pa so iz roda v rod različni. Prav to drugačenje pod

istim nebom jim omogoča, da (pre)živijo in z njimi slovenstvo, danes še kako različno od brižinskega, Trubarjevega, Prešernovega; te pretekle različice slovenstva so postale izročilo in del sodobne slovenske kulturne identitete. Ta ni namreč nekaj zabetoniranega in se nikoli ne preneha preoblikovati. Brez tega so kulture in religije, enako kakor jezik, mrtve. (Jullien in Vécrin 2016)

Teza oz. ideologija »spopada civilizacij« ni šibka le teoretično, marveč nima kaj prida podpore niti v dejstvih. Dovolj se je zazreti v dogajanje v zadnjem času. Med nastajanjem te razprave je potekalo 71. zasedanje Generalne skupščine OZN. Na njem so razpravljali o zadevah globalnega pomena: o trajnostnem razvoju in podnebnih spremembah, miru in varnosti, vodi in svetu brez lakote, beguncih in migrantih, o človekovih pravicah in partnerstvu za ženske, otroke in mladostnike za spreminjanje sveta; končalo pa se je s festivalom globalnih državljanov. Zatem je sledila podelitev Nobelovih nagrad in, glej!, nihče ni bil presenečen, ko so jih prejeli ljudje različnih ver in kultur. Mimogrede, doslej je npr. prejelo nagrado za mir sedem muslimanov (3 ženske in 4 moški). Pred tem so v avgustu na olimpijskih igrah v Riu de Janeiru sodelovale skoraj vse države, še več, prvič tudi predstavniki beguncev. Vse to pričuje o enotnem svetu, v katerem ljudje sodelujejo in imajo skupne cilje ne glede na versko in kulturno pripadnost. Da obstaja svetovni trg, ni treba posebej poudarjati, a tudi svetovno bojno polje, na katerem se danes dovčerajšnji sovražniki povezujejo in se z ramo ob rami vojskujejo proti Islamski državi. To vsekakor pomeni, da v današnjem svetu obstaja en sam politični model, ki ga sprejema okrog dvesto držav, kolikor jih je na svetu. Vse uporniške in teroristične organizacije, ki so hotele ustanoviti novo državo ali priti na oblast, so sprejele osnovna načela svetovne ureditve, na katerih temelji OZN. Na to stvarnost je bilo treba spomniti, ker je prezrta, ko je govora o spopadu civilizacij, in se zato ne opazi, da živi človeštvo v območju ene same planetarne civilizacije.

Skladno s to globalno enotnostjo sveta in človeštva delujejo tudi verstva, o čemer priča med drugim septembrsko medversko srečanje za mir v Assisiju. Tik pred tem srečanjem je papež Francišek pri maši za duhovnika Jacquesa Hamela, ki sta ga umorila džihadista,⁵ vzkliknil: »Kako

⁵ Svet je 26. julija 2016 pretresel obredni umor duhovnika Jacquesa Hamela (86) med maševanjem v kraju Saint-Étienne-du-Rouvray v Franciji. Džihadista sta poleg du-

lepo bi bilo, ko bi vse religijske skupnosti dejale: 'Ubijati v imenu Boga je satansko!'« (Lieven in Senèze 2016) V Assisiju je kot odgovor na to Mohamed Sammak, svetovalec libanonskega vélikega muftija, izjavil: »Spopad z vprašanjem religijskega ekstremizma je dolžnost, ki zadeva v prvi vrsti muslimane. Ti morajo osvoboditi svojo religijo sprevrženosti, kateri so jo podredili skrajneži, ko jo uporabljajo kot maščevalno orodje.« (2016) V Pozivu k miru so predstavniki verstev zapisali: »Naj se končno začne nov čas, v katerem bo globalizirani svet postal družina ljudstev. Naj bo odgovornost za gradnjo resničnega miru dejavna, naj bomo občutljivi za pristne potrebe soljudi in ljudstev, naj konflikte preprečujemo s sodelovanjem, naj premagujemo sovraštva in presegamo pregrade s srečevanjem in z dialogom. Nič ni izgubljeno, če zares izvajamo dialog. Nič ni nemogoče, če se v molitvi obračamo na Boga. Mi vsi smo lahko izvajalci miru.« (Communauté de Sant'Egidio 2016)

Očitno je, da si ogromna večina pripadnikov religij želi tudi na osnovi svojega verovanja mir, sožitje in sodelovanje, ker le to zagotavlja bolj polno življenje tako njim kakor njihovim otrokom. To velja ne nazadnje tudi za muslimane, med katerimi je največ žrtev in trpljenja, ki ga povzročajo skrajneži in teroristi iz njihovih vrst. Oni sami so zato danes v prvih vrstah tistih, ki se vojskujejo proti islamskim skrajnežem in pri tem sodelujejo z zahodnimi in ruskimi silami. Res je, da skrajneži utemeljujejo svoje nasilje na posnemanju poslanca Mohameda in na nekaterih koranskih tekstih, posebej na deveti suri, a nič manj ni res, da je tradicionalni islam te vire opremil z mnogimi varovalkami in s tem nadel uzde prvotni nasilnosti. Te so skrajneži sneli in se imajo za edine prave in čiste muslimane, podrejene Alahu in njegovemu poslancu Mohamedu. A tako so hote ali nehote prisilili muslimane, da znova premislijo in preoblikujejo svoja verovanja, da bodo v službi življenja in ne smrti. (Qureshi 2016) Dogajanje v islamu je opozorilo in svarilo drugim verstvom, a ne le njim, marveč vsem idejnim in kulturnim sistemom, da se lahko prehodi od barbarstva do civiliziranosti, od civiliziranosti do barbarstva zgodijo *v enem samem koraku*.

hovnika umorila še enega vernika, drugega pa ranila. Francoze je to spomnilo na pomor sedmih francoskih trapistov v alžirskem Tibhirinu (1996). Ta dogodek je navdihnil film *Ljudje in bogovi* (*Des hommes et des dieux*), ki je leta 2010 v Cannesu prejel véliko nagrado žirije.

Ob pogledu v 20. stoletje se zastavlja vprašanje: kdo bi si mislil, da bo narod filozofov, literatov in glasbenikov čez noč zdrsnil v barbarsko zanikanje civiliziranosti, ki jo je sam izdatno pomagal graditi? In vendar se je nacizem zgodil ravno Nemčiji! Nič manj veliki niso bili Rusi in vendar so postali gnezdo in udarna sila komunizma, ki v nekaterih koncih sveta še vedno barbarsko gospoduje. Islamska država, Al Kaida, Boko Haram in podobne teroristične organizacije, ki delujejo v imenu (prvotnega) islama, so takšen nesrečen prehod iz civiliziranosti v barbarstvo v islamskem svetu. »Islamska država je lahko namreč radikalni izziv, toda 'civilizacija', ki jo izziva, je planetarna in ne le zahodni pojav. Islamska država ni brez razloga združila Iran z ZDA in ustvarila redko skupno področje med izraelskim predsednikom vlade Benjaminom Netanyahujem in vodjem Hezbolaha Hasanom Nasrallahom. Ob vsej svoji srednjeveški retoriki je veliko bolj zakoreninjena v sodobni globalni kulturi kakor v Arabiji 7. stoletja. Neprimerno bolj gre naproti strahovom in upom odtujeni, postmoderni mladini kakor srednjeveških pastirjev in trgovcev. Gledano zgolj organizacijsko ima več skupnega z velikanskimi korporacijami tipa Google kakor z umajadskim kalifatom. Najbolj gotovo znamenje stvarnega spopada civilizacij je vzajemno nerazumevanje. Toda Islamska država, prav nasprotno, razume svoje sovražnike še preveč dobro, drugače bi njena propaganda ne bila tako učinkovita. Zato je potemtakem v njej bolje videti tavajoč poganjek globalne kulture, ki je skupna nam vsem, kakor pa vejo nekakšnega skrivnostnega tujega drevesa.« (Harari 2016)

Sklep: Od *capax dei* do *capax belli*

Nekoliko sem poskušal osvetliti, zakaj v človeštvu ne more biti drugače, kakor da je v njem toliko tokov in skupin, raznolikosti in ločitev, razdorov in ponovnih združevanj, pa tudi spopadov in vojn. Ker religije niso izvzete iz tega konstitutivnega človeškega položaja in logike, najdemo tudi v njih in pri njihovih pripadnikih vso to raznolikost, ustvarjalnost in poetičnost, brezbržnost in odmaknjenost, zadrtnost, nespravljivost in napadalnost. To tudi pomeni, da ne religij ne njihovih pripadnikov ni mogoče izolirati od zgodovinskih, družbenih in kulturnih okolij in njegovih vplivov (in obratno) in da je vse skupaj v nekem prežemanju, sovplivanju in soodvisnosti. V tej zavesti se npr. kardinal Ratzinger sprašuje: »Toda kaj je Zahod? In kaj je islam? Oba sta večplastna svetova z

ogromnimi notranjimi razlikami – svetova, ki se na mnoge načine tudi prekrivata. Če to upoštevamo, je grobo nasprotje Zahod – islam neuporabno. Nekateri se nagibajo k še večjemu poglobljanju nasprotja in postavljajo razsvetljenski razum proti fanatični fundamentalistični obliki religije. V tej situaciji je odnos med razumom in religijo zares izjemno pomemben in prizadevanje za pravi odnos med njima je v središču naše skrbi v delu za mir.« (2004)

Pripadniki religij se lahko v svoji religiji približujejo ali polu absolutnega ali polu odsotnega in skladno s tem tudi delujejo bodisi fundamentalistično, izključevalno in celo nasilno bodisi dialoško, vključevalno in mirotvorno. Zato ne gre zanikati, da se sodobni džihadisti, pa budistični in hindujski borci navdihujejo v svoji religiji, ker se res, nič manj pa ni res, da so porušili njeno strukturo, ko so se oklenili zgolj pola absolutnega in tako zapadli v patološko delovanje v imenu svoje religije. Kljub temu velja v slovenskem okolju še enkrat spomniti, da pripadniki religij nimajo monopola nad patološkostjo. »Če bi bili agnostiki imuni na množično pobijanje (nacionalizem, kolonializem, maoizem itd.), bi se to vedelo. A ni videti. Vojne 'brezbožcev' so samo v 20. stoletju zahtevale sto milijonov žrtev – več kakor vsi verski pokoli. Čeprav so brez občutka izvoljenosti in misijonarske srbečice, pa niso po mirnih vodah plule niti Kitajska, ki nima ne mitologije ne bogov, niti Japonska, ki jih ima 800 milijonov, niti Indija s 33.000 božanstvi. Njihovi sosede še manj. V deželah 'jutranejšega miru', kjer kraljuje 'občasna imanenca svetega', se je grozovitost vedno odzvala na povabilo. [...] Kateri pripovedovalec nam bo pripovedoval, v kakšna barbarstva vse je zapadla zadnja civilna religija civiliziranega sveta? Človekove pravice, absolutno relativistov, niso nikoli preprečile bombardiranja vrtcev (pri drugih). Humanizem, koliko ljudi je Zahod pobil v tvojem imenu! [...] Zavračanje pobožnjaštva ne zmanjšuje občutno velikih krivic, nasprotno, še povečuje jih, če imamo pred očmi ateizem, povzdignjen v državno religijo. Morilci Boga, ki ne naznanjajo ljudem nič dobrega, niso čudežno zdravilo.« (Debray 2003, 144–146)

Vse to nas pripelje do sklepa, da je človeštvo konstitutivno razpeto med civiliziranostjo in barbarstvom. Danes je s Paulom Ricœurjem (1961) bolj ustrezno govoriti o številnih kulturah (in ne civilizacijah) znotraj ene same svetovne civilizacije. In vse te kulture se v sebi soočajo z lastnim barbarstvom, njegovim demonom pa ne uhaja (in tudi nikoli ne bo) zdaj

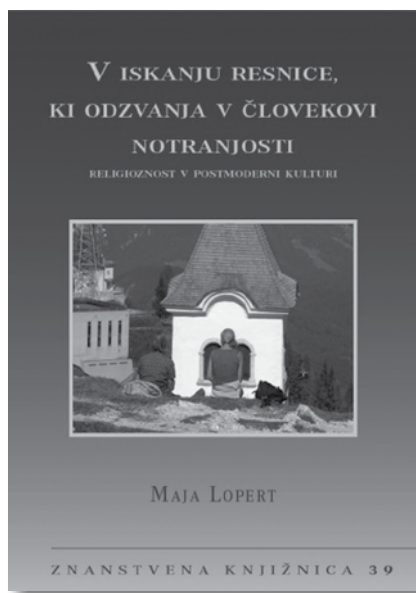
že utrjena planetarna civilizacija. Pri vsem tem pa se človeštvo danes zaveda, da je barbarstvo mogoče prepoznavati, nadzirati in omejevati, kar pa se ne dogaja po načelu »milo za drago«, marveč s sredstvi, ki imajo za cilj več civiliziranosti, kajti v nasprotnem bo le več barbarstva. V tem smislu je treba tudi razumeti, zakaj papež Francišek tako neomajno in nemalokrat proti toku vztraja pri dialogu, sodelovanju in sožitju z muslimani in pripadniki drugih verstev. Ne slepi se, da bi bodisi posameznik bodisi kakšna skupina ali skupnost lahko ušla nenehni napetosti med civiliziranostjo in barbarstvom v svoji notranjosti, od tod njegovo stalno opozarjanje na lastno grešnost (krščansko ime za barbarstvo), ki ruši red ljubezni (civiliziranosti), ta temelj obstoja in sožitja. Človek je namreč celota, zato brez prekinitve prehaja od *capax dei* do *capax belli*, od zmožnosti Božjega do zmožnosti vojskovanja. Mir je za papeža *odpuščanje*, ki ozdravlja rane preteklosti, *sprejemanje*, ki ruši pregraje in se odpira drugemu v dialogu, *sodelovanje* z drugimi, da bi vsi imeli življenje v obilju, in ne nazadnje: mir je tudi *učenje in vzgoja* v zahtevni večini skupnega življenja, kulture srečevanja in »očiščevanja (za)vesti sleherne skušnjave nasilja in zakrčenosti, ki sta v nasprotju z Božjim imenom in človekovim dostojanstvom« (2016).

Reference

- Athanassiadi, Polymnia.** 2010. *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive.* Paris: Les Belles Lettres.
- Baković, Zorana.** 2007. Budisti protestno proti miru. *Delo*, 23. februar.
- . 2016. Burma: napačna smer? *Delo*, 19. september.
- Baslez, Marie-Françoise.** 2008. *Comment notre monde est devenu chrétien.* Tours: CLD Éditions.
- . 2016. *Je ne crois pas que le monothéisme ait le monopole de l'exclusion et de l'intolérance.* 22. septembra. http://www.lemonde.fr/livres/article/2016/09/22/marie-francoise-baslez-je-ne-crois-pas-que-le-monothéisme-ait-le-monopole-de-l-exclusion-et-de-l-intolérance_5001659_3260.html#0XoclzX64KICC8p2.99 (pridobljeno 23. septembra 2016).
- Birnbaum, Jean.** 2016. *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme.* Pariz: Seuil.
- Breton, Stanislas.** 1976. *Théorie des idéologies.* Pariz: Desclée.
- Brown, Peter.** 2014. *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 ad.* Princeton: Princeton University Press.
- Cady, Linell E. in Simon W. Sheldon, ur.** 2006. *Religion and Conflict in South and South-East Asia: Disrupting Violence.* Abingdon: Routledge.
- Cavanaugh, T. William.** 2009. *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict.* Oxford: University Press.
- Chanda, Nayan.** 2007. *Bound Together. How Traders, Preachers, Adventurers, and Warriors Shaped Globalization.* New Haven: Yale University Press.

- Communauté de Sant'Egidio.** 2016. Appel pour la paix. 20. septembra. [Http://www.santegidio.org/pageID/11712/langID/fr/text/2172/APPEL-POUR-LA-PAIX-2016.html](http://www.santegidio.org/pageID/11712/langID/fr/text/2172/APPEL-POUR-LA-PAIX-2016.html) (pridobljeno 26. septembra 2016)
- Dapsance, Marion.** 2016. *Les Dévots du bouddhisme*. Pariz: Max Milo.
- — —. 2016. Le bouddhisme à l'occidentale: une sagesse de notre temps? *Esprit* 10 (oktober): 101–115.
- Debray, Régis.** 2003. *Le Feu sacré, fonctions du religieux*. Pariz: Fayard.
- Faure, Bernard.** 2001. Le bouddhisme n'est pas un pacifisme. *Le Monde des Livres*, 11. oktober.
- — —. 2008. *Bouddhisme et violence*. Pariz: Le Cavalier Bleu.
- Francišek, papež.** 2016. *Visite du pape François à Assise pour la journée mondiale de prière pour la paix Soif de paix. Religions et cultures en dialogue. Paroles du Saint-Père*. 20 septembra. [Http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2016/september/documents/papa-francesco_20160920_assisi-preghiera-pace.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2016/september/documents/papa-francesco_20160920_assisi-preghiera-pace.html) (pridobljeno 22. septembra 2016).
- Harari, Yuval Noah.** 2015. *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*. London: Harvill Secker.
- — —. 2016. *Isis is as Much an Offshoot of our Global Civilisation as Google*. 9. septembra. [Https://www.theguardian.com/books/2016/sep/09/isis-global-civilisation-google-yuval-noah-harari](https://www.theguardian.com/books/2016/sep/09/isis-global-civilisation-google-yuval-noah-harari) (pridobljeno 10. septembra 2016).
- Harris, Ian.** 1999. *Buddhism and Politics: Textual and Historical Roots*. V: Ian Harris, ur. *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*, 19. London: Pinter.
- Harris, Sam.** 2004. *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*. London: The Free Press.
- Hribar, Tine.** 2015. Posvečenost mrtvih in vrnitev dobrega imena. V: Iztok Simoniti. *Deus vult. O vrednotah kristjanov*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Janez Pavel II.** 1998. *Veru in razum*. Cerkevni dokumenti 80. Ljubljana: Družina.
- Jullien, François in Anastasia Vécrin.** 2016. Une culture n'a pas d'identité car elle ne cesse de se transformer. *Libération*, 30. september.
- La Croix.** 2015. *En Birmanie, les voix s'élèvent contre le mélange entre religion et politique*. 3. novembra. [Http://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Actualite/Monde/En-Birmanie-les-voix-s-elevent-contre-le-melange-entre-religion-et-politique](http://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Actualite/Monde/En-Birmanie-les-voix-s-elevent-contre-le-melange-entre-religion-et-politique).
- vent-contre-le-melange-entre-religion-et-politique-2015-11-03-1375996.
- Lesegetrain, Claire.** 2016. Evêque des chrétiens martyrs de l'Orissa. *La Croix*, 17. avgust.
- Lieven, Samuel in Nicolas Senèze.** 2016. À Assise, le pape François dans les pas de ses prédécesseurs. *La Croix*, 19. september.
- Nussbaum, Martha Craven.** 2008. *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's Future*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ocvirk, Drago Karl.** 2011. *Ozemljena nebesa. Zakoreninjenost religij v kulturi in drušbi*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Postel-Vinay, Olivier.** 2016. Il y a mythe et mythe. *Books*, maj (št. 76).
- Qureshi, Nabeel.** 2016. *Answering Jihad: A Better Way Forward*. Grand Rapids: Zondervan.⁶
- Ratzinger, Joseph.** 2004. *In Search of Freedom; Against Reason Fallen Ill and Religion Abused*. [Http://www.logosjournal.com/issue_4.2/ratzinger.htm](http://www.logosjournal.com/issue_4.2/ratzinger.htm) (pridobljeno 23. septembra 2016).
- Ricœur, Paul.** 1961. *Civilisation universelle et cultures nationales*. *Esprit* 29 (oktober): 439–453.
- Simoniti, Iztok.** 2015. *Deus vult. O vrednotah kristjanov*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Starobinski, Jean.** 1983. *Le mot Civilisation*. V: Jean-Bertrand Pontalis. *Le temps de la réflexion*. Pariz: Gallimard.
- State Department.** 2015. *International Religious Freedom Report for 2015*. [Http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm#wrapper](http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm#wrapper) (pridoblj. 20. septembra 2016).
- Weil, Simone.** 1988. *Œuvres complètes*, II. 3. Pariz: Gallimard.
- Willaime, Jean-Paul.** 2014. Pour une intelligence de la conflictualité religieuse. V: Denis Lacorne, Justin Vaïsse in Jean-Paul Willaime, ur. *La Diplomatie au défi des religions. Tensions, guerres, méditations*. Pariz: Odile Jacob.
- Žižek, Slavoj.** 2008. *Robespierre: entre vertu et terreur*. Pariz: Stock.

⁶ Ta knjiga je jeseni 2016 izšla pri založbi Družina pod naslovim *Razumeti islam in džihad*. Knjiga je še kako vredna branja, ker odlično razčlenjuje probleme, s katerimi se sooča islam danes, in nakazuje, kako se bolje soočiti z ideologijo in prakso džihada in ju preseči.



Maja Lopert

V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti

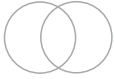
Religioznost v postmoderni kulturi

Za sodobne zahodnoevropske družbe je značilno upadanje cerkvenosti. To dogajanje je bilo s strani mnogih sociologov še ne tako daleč nazaj napovedano. Hkrati z modernizacijo naj bi nastopila tudi doba sekularizacije. Teorija sekularizacije je napovedovala, da kolikor modernejša bo družba, toliko bolj bo Bog izginjal iz njenega življenja. Raziskave pa kažejo, da bi na religioznem področju lahko celo prej govorili o desekularizaciji kot o sekularizaciji. Človek je glede odkrivanja in potrjevanja svoje identitete odvisen od nenehne komunikacije z Bogom, od svojih lastnih izkustev s popolnoma drugačnim. Življenje je stalen dialog med obema, izmenjevanje Božjih znamenj človeku in človekovih odgovorov nanje. Bistvenega pomena za človekovo religioznost in njegovo, iz religije izvirajočo identiteto je torej prav zavest, da je Bog sam pripravljen govoriti z njim, zavest, da spremlja njegovo življenje, da ga opazi in da mu zanj ni vseeno. Človek mora ta odnos z Bogom sam izkusiti in doživeti.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 88 str. ISBN 978-961-6844-30-7. 9 EUR

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si



Martin Kmetec

Prevajanje znanstvenih in filozofskih del v arabščino v prvih stoletjih islama

Translation of Scientific and Philosophical Works into Arabic in the First Centuries of Islam

Povzetek: Razprava prikaže zgodovinski proces prevajanja, ki so ga uresničili asirski kristjani v prvih stoletjih islama. Zgodovinsko dejstvo je, da so kristjani že od prvih stoletij širili grški jezik, kulturo in znanosti v Siriji in Mezopotamiji. V šolah, kot sta Edesa in Nisibe, pa tudi v samostanih, ki so bili središča znanosti tistega časa, so razen teologije učili še druge znanosti: medicino, astronomijo in matematiko. Muslimanski vladarji so čutili potrebo po znanostih, ki so jih našli v krščanski kulturi, zato so uvedli proces prevajanja v arabščino, ki se je najprej vršilo iz asirskih prevodov in šele potem iz grških originalov. To delo prevajanja, kakor tudi prepletenost kultur v procesu učenja, je primer sožitja med različnimi kulturami in religijami, ki more biti model srečanja oziroma dialoga med religijami in različnimi kulturami v današnjem globaliziranem svetu.

Ključne besede: jezik, grščina, asirščina, arabščina, krščanstvo, islam, kultura, učenje, znanost, šola

Summary: *The paper explores the historical process of translation, which was conducted by Assyrian Christians in the first centuries of Islam. Greek language, culture and sciences were spread in Syria and Mesopotamia from the first centuries onward by Christians who lived there. In Christian monasteries and learning centers like Edessa or Nisibis theology and other sciences, such as medicine, astronomy, and mathematics were taught. In light of Christian science, education and culture, Islam rulers also perceived the need for sciences. This is why they engaged in the process of translation into Arabic. First translations into Arabic were produced from the existing Syriac translations and only later translations were made from Greek originals. This work of translation as well as the process of learning is the example of coexistence of different cultures and religions, which can be the model for encounter or dialogue between religions and different cultures in the global world.*

Key words: *language, greek, syriac, assyrian, arabic, christianity, islam, culture, learning, science, school*

Uvod

Skozi vso zgodovino človeštva odkrivamo vplive ene civilizacije oziroma kulture na drugo. Eden od temeljnih stikov med kulturami je prevajanje, saj je jezik temeljno, čeprav ne edino orodje komunikacije, ki ga ima vsako ljudstvo, narod ali družbena skupina. Prevajanje pomeni prenos idej, znanja in izkustva ene kulture v svet druge, zato se kulture med seboj bogatijo s tem, kar je prek jezika sporočeno drugi kulturi ali družbeni skupini. Če gledamo na zgodovino vzhodnega krščanstva v prvih stoletjih, moremo spoznati, da je bila povezanost med različnimi Cerkvami možna preko prevajanja in da so nesporazumi in nasprotja v zvezi s pravovernostjo nastajali na področju terminologije oziroma prevajanja.

Mesto Aleksandrija je bilo ustanovljeno leta 323 pred Kristusom in je že na samem začetku postalo središče helenističnih študij in drugih znanosti (O'Leary 1976). Tako kot krščanski spisi, so se dela s področja filozofije, medicine, matematike in astronomije v času zgodnjega krščanstva prenašala po šolah in samostanih na Vzhodu, in sicer v asirskih prevodih (Salama-Carr 1993). Razen Aleksandrije je bila tudi Antiohija sedež krščanske misli, ki se je spravila z grško filozofijo, krščanstvo pa je postalo v določenem smislu njen prenosnik, kar se kaže v procesu prevajanja znanstvenih in filozofskih del, in sicer najprej v asirščino in potem v arabščino.

Islam se je pojavil v 7. stoletju, in sicer po tem, ko je bilo krščanstvo na celem Bližnjem vzhodu že razširjeno, čeprav so ga pretresale različne krize, predvsem spori v zvezi s pravoverjem, pa tudi kulturna nasprotja, ki so izhajala iz pripadnosti različnim jezikovnim skupinam, h katerim so pripadali kristjani. Razen tega so imele velik vpliv na razvoj krščanstva v Mali Aziji in Mezopotamiji pogoste vojne med bizantinsko vojsko in perzijskimi Sasanidi. Arabski osvajalci so s pomočjo natančne selekcije asimilirali kulturno in civilizacijsko dediščino Bizantinskega imperija in jo na različnih področjih prenesli v svoj pravni, religiozni in miselni sistem. Kanal, po katerem so muslimani prišli do grške dediščine, so bili v največji meri kristjani, ki so pripadali različnim Cerkvam. Ko so muslimani osvojili Bližnji in Srednji vzhod, so na tem področju obstajale Melkitska cerkev kalcedonske veroizpovedi, Nestorijanska in Jakobitska

cerkev (Gardet in Anawati 1970, 193).¹ Kristjani vseh treh Cerkev so prispevali svoj delež k prevajanju znanstvenih oziroma filozofskih del v arabski jezik (195–196).

V času, ko je nastal islam, je krščanstvo že izoblikovalo svojo teologijo v delih svetih očetov, kljub temu da so herezije krščanski nauk popačile. Drugo dejstvo, ki ga je potrebno upoštevati, pa je, da je krščanski nauk kot tak imel določen vpliv na nauk islama (O'Leary 1976). Islam namreč ni mogel nastati iz nič, razen tega pa se muslimani sami sklicujejo na dejstvo, da je islam zadnja od treh abrahamskih veroizpovedi. Velike krščanske dogmatske kontroverze so gotovo imele svoj delež pri oblikovanju islamskega nauka (O'Leary 1976).² Med številnimi kulturnimi in miselnimi vplivi (Corbin 1987, 23), ki so sooblikovali islamsko filozofsko tradicijo, je bila razen perzijske in indijske misli predvsem grška filozofija, ki jo je na področju osvojenih teritorijev gojilo ortodoksno in heterodoksno krščanstvo. V srečanju islama s krščanstvom se je v islamu pojavila potreba po apologetiki, da bi se muslimani mogli na zadovoljiv način zagovarjati pred neverniki. Tako je nastala islamska znanost – *kalam*,³ ki je rezultat zgodovinskega, političnega in družbenega razvoja islama po eni strani, po drugi strani pa jo je oblikovala znanost filozofije, predvsem aristotelizem. Osnova vsakršnega teološkega razmišljanja v islamu pa vsekakor ostane Koran in Suna.⁴

¹ V pričujoči razpravi nimam namena razlagati nauka in teritorialne razširjenosti teh Cerkev. Vsekakor gre za zapleteno zgodovino vplivov in razdeljenosti med kristjani, ki je povezana s političnimi stališči v odnosu do oblasti v Bizancu.

² V ranem obdobju islama so obstajale tudi kontroverze z muslimani in njihovim učenjem. Sv. Janez Damaščan je avtor dela *Disputatio Christiani et Saraceni*, ki dokazuje, da je obstajala določena svoboda misli in da so si kristjani dovolili kritizirati islam. Ravno tako je tudi Theodorus Abucara (u. 826), učenec sv. Janeza Damaščana, zapustil dela, v katerih polemizira z učenjem muslimanov.

³ Znanost *kalama* se lahko s krščansko teologijo primerja le do določene mere. Primernejše ime zanjo je dialektična teologija oziroma teozofija. Izraz *kalam* pomeni »beseda«, *mutakallim* pa je tisti, ki se pogovarja, razpravlja o določenem problemu. Izraz je postal uporabljan na splošno za vse, ki so za predmet svojih diskusij jemali nauk in verska učenja – resnice, ki presegajo razum in možnost razprave – ter jih spreminjali v predmet razprave, se pogovarjali o njih in jih dokazovali, da bi jih naredili sprejemljive mišljenju. Vendar *kalam* kmalu postane sinonim ortodoksije in predstavlja uradno disciplino razlaganja vsebine vere (Goldziher 1981, 85).

⁴ Izročilo o življenju, dejanjih in besedah preroka Mohameda; v arabskem originalu »Sunna«. Menim, da natančna transkripcija ne povzroča težave slovenskemu izgo-

Prebivalstvo Bližnjega vzhoda in Mezopotamije (področje današnje Sirije, Iraka in deloma tudi Irana) je bilo semitskega – asirskega porekla; asirski jezik, ki se je razvil iz aramejskega jezika,⁵ je bil pogovorni jezik, zato je tudi Cerkev ohranjala liturgijo in nauk v asirskem jeziku, to pa je bilo temeljni razlog za številne prevode teoloških in filozofskih del v asirski jezik. Velik proces prevajanja se začne v 4. stoletju, ko je nastal tudi prevod Svetega pisma – *Pešita*.⁶ Pri tem je pozneje čutiti tudi ideološki razlog, ki je obstajal v protihelenistični drži; ta pa je imela svoj izvor v kontroverzi med asirsko govorečimi kristjani in grško govorečimi kristjani, ki so bili kalcedonske veroizpovedi in so bili zvesti Bizancu (Ciancaglini 2001). Prevajanje grških besedil v asirski jezik je bilo potrebno za preprosto ljudstvo, med tem ko so menihi in duhovniki poznali grški jezik. Za razliko od Sirije, študenti teologije v Perziji niso poznali grščine in ker se je pouk teologije na tem področju vršil v asirskem jeziku, je bilo prevajanje potrebno (Zia 2010). Večina prevedenih del je bilo teološke narave, in sicer so prevajali spise svetih očetov, kot so: aleksandrijski škof Atanazij, Bazilij, Janez Zlatousti, Greorij iz Nise in drugi. Obstajali so stiki med mezopotamskimi kristjani in Cerkvijo v Kapadokiji (Cesareja), ki je doživljala svoj razcvet, ta se kaže v liturgiji, katere avtor je sv. Bazilij (O'Leary 1976).

Grška kultura je prodrla globoko v asirsko okolje in je imela na Asirce močan vpliv tudi v obdobju protibizantinskih teženj. V velikem delu Mezopotamije je bil grški jezik razširjen ravno tako kot materni jezik Asircev, in sicer je bil jezik trgovanja, uporabljal se je v študiju teologije; grščina je ostala jezik administracije na tem področju tudi po arabski osvojitvi (640), vse dokler kalif Abd al-Malik ni predpisal uporabe arabščine (Ciancaglini 2001). Prevajanje del iz grškega v asirski jezik

voru in da ne bi bilo potrebno uvažati izrazov iz bošnjaškega jezika, kajti tudi ta je sprejel že deloma preoblikovane izraze iz turščine.

⁵ Aramejščina je jezik, ki se je uporabljal na področju Sirije in Mezopotamije in se je zaradi velikosti teritorija, na katerem so ga uporabljali, izoblikoval v različna narečja. V poznejših časih se je aramejsko narečje (oziroma skupina narečij), ki so se izoblikovala med krščansko populacijo v Siriji in Mezopotamiji s središčem v Edesi, razvilo v enoten jezik in postalo poznano kot asirski jezik. Ta jezik je bil glavni prenosnik, po katerem je grška kultura prešla med ljudstva Bližnjega vzhoda (O'Leary 1976).

⁶ *Pešita*: Zdi se, da so bila asirska besedila Svetega pisma v rabi že v 3. ali 4. stol., čeprav nekateri menijo, da naj bi prevod nastal v 5. stoletju.

je mogoče razdeliti na tri obdobja (Zia 2010),⁷ od katerih se prvi dve nanašata na obdobje pred islamsko osvojitvijo; gre za prevode v asirski jezik, tretje obdobje prevajanja, ki vključuje tudi arabščino, pa spada v čas dveh velikih dinastij Omajadov in Abasidov.

1. Prvo obdobje prevajanja

Prevajanje v asirski jezik je vezano na šole, ki so bile ustanovljene v krščanskih središčih, kot sta bili Aleksandrija in Antiohija.

(a) Prva teološka šola v mestu Nisibe⁸ je bila ustanovljena kmalu po Nicejskem koncilu (325), in sicer je šolo ustanovil škof Jakob za vzgojo duhovnikov, pa tudi s ciljem, da bi širil grško kulturo med kristjani, ki so govorili asirski jezik. Pouk je bil v asirskem jeziku. Učitelj na tej šoli je postal prezbiter Efremski (306–373), ki je bil rojen v tem mestu; bil je mojster v teologiji in je pridobil šoli slavno ime. Znan je po svojih teoloških in duhovnih spisih. Šola je delovala dokler niso leta 363 Perzijci osvojili teritorija, ki je bil pred tem od leta 298 pod oblastjo Rimskega imperija (O’Leary 1976). Efremski je skupaj z učenci odšel v Edeso. Naslednja šola v mestu Nisibe je bila ustanovljena šele potem, ko je bila ukinjena šola v Edesi sredi 5. stoletja.

(b) V Edesi⁹ je tako leta 363 nastala šola, ki je dobila ime »Perzijska šola«; pod pokroviteljstvom patriarha Jakoba jo je ustanovil sveti Efremski (Yusif 2007, 46–51). Pozneje, nekje v prvi polovici 4. stol., je voditelj šole postal Qiyore, za njim pa leta 373 Narsaj (399–503). Učenci so se razen teoloških predmetov in pridiganja učili astronomije, zgodovine in filozofije. (47) Pouk na tej šoli je potekal v asirskem jeziku (O’Leary 1976). Na njej so prevajali teološka dela; eden od najpomembnejših avtorjev, ki so ga prevajali, je bil Teodor iz Mopsuestije (Yusif 2007, 47).

⁷ V razdelitvi prevajanja v asirščino oziroma arabščino na tri obdobja sledim Djamilah Zii; po naenostavnejši logiki bi jo lahko razdelili tudi na dve obdobji: prevajanje pred islamom in prevajanje po islamski osvojitvi. Prevajanje pred islamom se vrši iz grščine v asirski jezik, med tem ko se prevajanje po islamu vrši po eni strani iz grščine v asirski jezik, po drugi strani pa v arabščino.

⁸ Nisibe: danes Nusaybin v Turčiji.

⁹ Edesa: danes Şanlı Urfa v Turčiji. Tam je že v prvih stoletjih krščanstva obstajala slovita šola.

V Edesi, ki je bila pod vplivom aristotelske antiohijske šole, se je začelo tudi prevajanje grških filozofskih del v asirski jezik (Corbin 1987, 24). Poleg velikega prevajalca te šole Hibasa je potrebno še posebej omeniti filozofa in prevajalca Probo (Yusif 2007, 52–55).¹⁰ Tudi zanj je bilo značilno, da je po Aristotelu raziskoval logiko in silogizem. Smemo trditi, da sta bila Hibas in Proba začetnika prevajanja grške misli v asirski jezik. Prvo obdobje prevajanja v asirski jezik se je torej začelo v Edesi sredi 4. stoletja; obstaja veliko dokumentov o prevajalskem delu iz grščine v asirski jezik, ki je bilo uresničeno v tem obdobju (O’Leary 1976).¹¹

Šolo je zaradi nestorijanskih nauk leta 498 ukinil bizantinski cesar Zenon (Corbin 1987, 24). Zagovorniki nestorianizma so se zatekli v Nisibe, kjer je bila ustanovljena nova šola in tam se je prevajanje nadaljevalo (O’Leary 1976).

2. Drugo obdobje prevajanja

Drugo obdobje prevajanja je trajalo od začetka 6. stol. pa vse do obdobja, ko so muslimani osvojili del Perzije in vzhodne province Rimskega cesarstva (Zia 2010). To obdobje prevajanja je vezano na mesto Nisibe, in sicer na drugo šolo. Prvo smo že omenili zgoraj.

Metropolit mesta Nisibe, Bar Sawma, ki je zagovarjal nestorianizem, je povabil Narsajo, da ustanovi šolo v njegovem mestu (Yusif 2007, 68–70; O’Leary 1976). Narsaj je pripravil vse, kar je bilo potrebno, in ko je leta 496 pripravil tudi pravila, se je delovanje šole začelo; šola je delovala še nekaj časa po tem, ko so mesto osvojili muslimani (Yusif 2007, 65–74). V drugem obdobju, ki ga predstavlja šola iz Nisiba, je bilo objavljenih veliko filozofskih del, ki so jih napisali kristjani, med njimi je bil najpomembnejši pisec Sergius al-Ras Eini (u. 539), ravno tako pa so bila prevedena dela grške filozofije. Seveda to ni edina šola, ki je delovala v tem času; naj omenim še šoli Dayr-Qoni in Seleukeia-Ctesiphon (74–81). Obenem pa je potrebno dodati, da se vse te šole niso ukvarjale samo s prenašanjem znanosti, pač pa da so tudi silovito zagovarjale nestorianizem (81). Šola za medicino, astronomijo in filozofijo je obstajala

¹⁰ Proba je bil iz Antiohije, živel v 5. oz. 6. stoletju ter prevedel in komentiral različne dele *Organona*.

¹¹ Med drugim obstajajo dokumenti o prevodu Porfirijevega *Isagoge* in Aristotelovih del *Hermeneutica* ter *Analytica priora*.

tudi v Žundišapuru (Gundeshapur) v Perziji, in sicer med leti 531 in 579; ustanovil pa jo je sasanidski kralj Khosro 1. Anuširvan; na tej šoli so poučevali asirski kristjani (Corbin 1987, 24).¹² Znanje se je preneslo iz Edese preko perzijske meje v Nisibe in se od tam širilo v nestorijanskem okolju ter tako prišlo do Arabcev (O'Leary 1976).

Ločitev Nestorijanske cerkve od »kalcedoncev« je bila zapečateneta leta 498 (v 27. letu vladanja perzijskega kralja Pherosa). Nestorijci iz Nisiba in njihovi nasledniki so se še vedno sklicevali na Antiohijsko šolo, med tem ko so se jakobiti iz Sirije in Egipta sklicevali na Aleksandrijsko šolo (Gardet in Anawati 1970, 200). Razgibana zgodovina šolstva v omenjenih stoletjih kaže, da je šlo za neprenehni prenos znanja iz ene družbene oziroma religiozne skupine v drugo. Posredovalci tega znanja pa so bili v veliki večini asirski kristjani, in sicer s pomočjo poučevanja in prevajanja.

3. Tretje obdobje prevajanja

Po letu 622 se je prevajanje v asirski jezik nadaljevalo,¹³ istočasno pa se je začelo obdobje prevajanja iz asirščine oziroma grščine v arabščino; to je tretje obdobje, ki se začne po tem, ko muslimani osvojijo omenjene teritorije. Deli se na dve področji: prevajanje za potrebe kristjanov samih ter prevajanje po naročilu muslimanskih vladarjev in voditeljev (Zia 2010).

(1) Prvo področje prevajanja, ki ga nadaljujejo kristjani, se nanaša na prevajanje znotraj potreb krščanskega dogajanja, neodvisno od muslimanov. Eno od središč prevajanja je bil jakobitski samostan Kennesrin (Yusif 2007, 103).¹⁴ Ta samostan je kasneje postal središče, v katerem so se preučevala dela v asirskem in grškem jeziku; poučevali pa so tudi Aristotelovo filozofijo (103). Eden izmed učencev tega samostana, Jakob iz Edese (633–708) (De Boer 1960, 11.14), ki je študiral v Ale-

¹² S tem v zvezi je potrebno je omeniti, da je leta 529 bizantinski cesar Justinian zaprl šole v Atenah in da so filozofi (neoplatoniki), ki so tam poučevali, zbežali v Perzijo in pri njem našli zatočišče (O'Leary 1976); to pomeni, da je znanje grške civilizacije tudi na ta način prešlo na to akademijo; od tod pa kasneje v Bagdat.

¹³ Leto Mohamedovega izgnanstva. Mohamed se iz Meke zateče v Yathrib, poznejšo Medino. To je postalo prvo leto islamskega štetja.

¹⁴ Jakobiti, oziroma monofiziti so razvijali svojo znanost v okviru samostanov in ne v šolah, zato tudi niso bili v stiku z Arabci v isti meri kot nestorijanci.

ksandriji, je poučeval filozofijo, teologijo, zgodovino in geografijo ter napisal med drugim tudi filozofski slovar *Enbiridion* (Yusif 2007, 105) in slovnico asirskega jezika z naslovom *Gramatika Mezopotamskega jezika* (104). Tudi rokopis Aristotelovih *Kategorij*, prevedenih v asirski jezik, naj bi pripadal Jakobu iz Edese (105). Iz povedanega je jasno, da je imel v svojem času velik vpliv na cerkveno dogajanje, istočasno pa na prevajanje, ki je sledilo po naročilu Abasidov. Med prevajalci zgodovina omenja tudi Jurija, ki so ga imenovali »Arabski škof« (u. 724) (Corbin 1987, 24).

(2) Obdobje po muslimanski osvojitvi (640) časovno delimo na obdobje Omajadov (661–750) in obdobje Abasidov (750–1258).

(A) Muslimani so odkrili kulturno bogastvo področij, ki so jih osvojili, tako v Perziji kakor na drugih področjih, kjer so živeli asirski kristjani. Po osvojitvi širnih teritorijev so morali najprej vzpostaviti administracijo in urejanje javnih zadev, da bi mogli vladati nad ljudstvi, ki so si jih podredili v izredno kratkem času. Osvojili so svet, ki je bil pod Rimljani organiziran s pomočjo prava in visoko razvite administracije. Prvih 20 let po vzpostavitvi oblasti v Siriji so registre še vedno ohranjali v grškem jeziku, civilne zadeve pa so bile skoraj izključno v rokah kristjanov (O’Leary 1976). Sv. Janez Damaščan, ki je bil rojen v Damasku leta 675, je živel pod vladanjem Omajadov. Njegov oče naj bi bil voditelj krščanske skupnosti, odgovoren za pobiranje davka nemuslimanov (žizja) ter ostalo administracijo (O’Leary 1976); za časa kalifa Abd al-Malika je opravljal celo službo ministra za finance (Gardet in Anawati 1970, 201). To pomeni, da so kristjani v prvih desetletjih islamskega vladanja imeli tudi pomembno vlogo v administraciji islamske države. V Damasku, ki je bil intelektualno žarišče islama v omajadskem obdobju, je za vladarja Amiri Halid b. Yazida (u. 704) različna dela prevajal krščanski menih (De Boer 1960, 16; Goldziher 1981, 81). Šele ko je uradni jezik postala arabščina, je asirski jezik izgubil svoj pomen v javnosti; izrinjen je bil v samostane in cerkve, kjer so ga uporabljali v liturgiji (Zia 2010).¹⁵

¹⁵ Kljub temu pa je asirski jezik še vedno živ na omejenih področjih in ga asirsko pravoslavni kristjani in kaldejci govorijo v svojem okolju, čeprav v zelo omejenem obsegu. Zaradi preganjanja, ki ga kristjani doživljajo, zapuščajo svojo tisočletno domovino Irak in Sirijo, zato se zdi, da bo tudi asirski jezik popolnoma izginil izmed živih jezikov.

(B) Nova doba na področju prevajanja se je začela, ko so se abasidski kalifi začeli zanimati za znanje na področju medicine, astronomije in drugih znanosti, ki je obstajalo v asirskih in grških zapisih.¹⁶ Prevajanje filozofskih del se je začelo po tem, ko si je prevajanje medicinske in astronomske literature že utrlo pot (Zia 2010). V 8. stoletju je bilo poučevanje filozofije v rokah asirskih kristjanov, ki so bili v prvi vrsti zdravniki in ki so začeli na pobudo kalifov prevajati grške spise v arabščino (El-Ehwany 1988, 427), kajti večinoma so poznali tri jezike: grščino, asirščino in arabščino (Zia 2010). V razlagi Korana, ki ima svoj začetek v ranem islamu, je potem prihajalo do določenih vprašanj, ki bi jih bilo potrebno reševati z dosledno logiko. Vedeli so, da imajo kristjani visoko kulturo in trdne osnove za argumentirano razmišljanje (Watt 2004, 77), zato so čutili potrebo, da se tudi v islam uvede filozofska metodologija, ki bi pomagala razvijati razlago islama in teološko znanost; gre predvsem za logiko, ki kot temeljno orodje služi apologetiki (Thillet 1978). Pri tem so videli, da bi jim koristila predvsem dela Aristotela. Yahya al-Bitriq (770–830), poznan tudi pod imenom Patricius, je prvi prevajal v arabščino grške filozofe (Aristotel, Platon), čeprav je raje prevajal medicinska dela.¹⁷ Ti prevodi so bili potem pregledani in popravljeni v teku 9. stoletja (Zia 2010). Od 8. do 10. stoletja je bil iz asirskega jezika v arabščino preveden velik del grške filozofije in tako je islam prišel v stik z grško filozofijo.

Abasidi so prišli na oblast leta 750. Al-Mansur Abu Ža'far (754–775), ustanovitelj mesta Bagdad (765), kjer je bil potem sedež dinastije, je ustanovil šolo medicine (Zia 2010; Yusif 2007, 115–116). Na svoj dvor je povabil tudi astronome oziroma astrologe ter druge strokovnjake tedaj obstoječih znanosti. On je ravno tako naročil prevajalcem, ki so bili kristjani, da prevedejo iz grščine v arabščino tista filozofska dela, ki so že bila prevedena v asirski jezik; ravno tako je zahteval, da se dela Aristotela ponovno preučijo (O'Leary 1976).¹⁸ Kalif Harun al-Rašid (786–809) je ustanovil knjižnico, ki jo je vodil Yahya ibn Massuyeh

¹⁶ Odkritja znanosti, kot je astronomija in medicina, so bila sprejeta tudi z Daljnega vzhoda (Indija, Kitajska).

¹⁷ Med drugim je prevedel Platonovo delo *Timaeus*, kar nekateri smatrajo kot njegov najpomembnejši prevod.

¹⁸ Potrebno je dodati, da je bil Aristotel v asirskem izročilu interpretiran v luči neoplatonizma in da se je ta vpliv poznal tudi pozneje v arabski – islamski filozofiji.

(777–857), njegov osebni zdravnik, poznan pod imenom Janez Mesue; bil je eden najbolj blestečih znanstvenikov svoje dobe (Yusif 2007, 135–137; O’Leary 1976). Harun al-Rašid mu je zaupal tudi prevajanje starih knjig, ki so vsebovale medicinsko znanost. Naj dodamo še, da je bilo 9. stoletje obdobje najbolj intenzivnega prevajanja del s področja matematike: med drugimi sta bila prevedena Evklid in Arhimed. Vzporedno z drugimi znanostmi je grška misel igrala pomembno vlogo tudi na področju pravne presoje, in sicer so se islamski pravniki zanimali za rimsko pravo, ki vsebuje elemente iz filozofije stoikov (O’Leary 1976).

Kalif Ma‘mun (813–833)¹⁹ je prevajalski dejavnosti dajal velik pomen, zato jo je institucionaliziral (Watt 2004, 73). Vzgojen je bil v helenističnem duhu in je podpiral mu‘tazilitsko filozofsko šolo, ki je bila osnovana na racionalni misli in si je prizadevala, da bi spravila nauk islama in filozofijo (O’Leary 1976). Leta 832 je kalif Ma‘mun ustanovil »Šolo modrosti« (*Bayt al-hikma*) (Yusif 2007, 132),²⁰ v kateri je bil med vodilnimi izvedenci v različnih znanostih prevajalec Yahya ibn Massuyeh (135–137). Iz te šole izhaja Hunayn ibn Ishaq (808–873), poznan pod imenom Johannitius, ki je najslavnejši prevajalec grških del v asirščino in arabščino (140–149; Corbin 1987, 25). V tem obdobju so sistematično zbirali in prevajali najpomembnejša znanstvena dela, napisana v grškem jeziku, ki so jih prinašali s področja Bizantinskega cesarstva. Leta 819 je kalif Ma‘mun poslal delegacijo v Bizanc z naročilom, da najdejo in kupijo stare grške spise in ta se je vrnila otovorjena z zbirko številnih pomembnih rokopisov (Thillet 1978). Delegacijo naj bi vodil Yahya ibn Massuyeh (Yusif 2007, 135).

Obstajala je prava prevajalska delavnica, ki je imela svojo ekipo in je prevajala različna dela iz asirščine in grščine v arabščino. Grška filozofska dela so prevajali najpogosteje iz asirskih prevodov (Corbin 1987, 25), prevajalci, ki so dovolj poznali grščino, so prevajali iz grščine v arabščino. Hunayn je dobro poznal grščino, asirščino in arabščino, tako je mogel tudi primerjati besedila in soditi o kakovosti predhodnih prevodov

¹⁹ Sin kalifa Harun al-Rašida.

²⁰ Nekateri smatrajo, da je leto ustanovitve »Šole modrosti« 820. To je bila ustanova, ki je imela za nalogo prevajanje del, napisanih v različnih jezikih, kot napr. kitajščina, indijski jeziki, perzijski jezik in predvsem asirščina in grščina.

(O'Leary 1976). Napisal je tudi svoja dela.²¹ Nekatere arabske verzije so bile predelane v različnih revizijah, ne le s stališča grškega pravopisa temveč tudi zaradi tega, ker so v asirskem ali grškem originalu obstajale različne kopije (Thillet 1978). Prevodi, ki so nastali na podlagi boljših grških rokopisov, so bili tudi kvalitetnejši (O'Leary 1976).

Hunayn in njegovi sodelavci so prevedli številne pomembne avtorje, med njimi: Galen in Hipokrat; Aristotel (*Logika* – delo je poznano tudi pod imenom *Organon*), Platon (*Dialogi* in *Republika*), Porfirij in Evklid (Zia 2010; Salama-Carr 1993; O'Leary 1976). Zaključiti moremo, da je v prevajanju in asimilaciji grškega znanja imel Aristotel prvo mesto: dela, kot so *Logika*, *Fizika*, *Metafizika* in *Retorika*, so tako postala dostopna v arabskem jeziku. Vsa tehnična terminologija arabske teologije in filozofije je bila tako izdelana v obdobju 9. stoletja (Corbin 1987, 25). Gotovo je, da se je prevajanje nadaljevalo tudi v poznejših obdobjih, pri tem pa je treba opozoriti, da bodo prevedeni pojmi, prenešeni iz grške filozofije, imeli svojo lastno pot, kajti arabski filozofi niso poznali grščine.

Zgodovina prevajanja tako kaže, da je bilo krščanstvo posrednik grške filozofije in obstoječih znanosti islamu (Ülken 1983, 1). Preko arabskih prevodov je Aristotel imel vpliv na mu'tazilitsko šolo; na oblikovanje islamske teologije (*kalam*); na filozofe al-Kindija, al-Farabija, Aviceno in druge. Eden od dokazov za ta kulturni vpliv, ki se je vršil preko kristjanov, je prednost, ki so jo muslimani dajali Aristotelu, čeprav so bili tako Platon kakor tudi neoplatonika Porfirij in Proclus dovolj poznani; namreč tudi asirsko izročilo je dajalo prednost Aristotelu. (Thillet 1978) Eden od primerov, ki kaže na vpliv krščanske misli na islam, je tudi dvom o dokončni in totalni predestinaciji, ki je v islamsko razmišljanje prišel iz krščanstva, saj je v tem času krščanstvo še vedno bilo miselno okolje islama, in sicer se je o tem vprašanju razpravljalo v vzhodnem krščanstvu (Goldziher 1981, 81). Ta vpliv, ki je tudi doprinesel k nastajanju islamske teologije (*kalam*), je na tematski osnovi obširno prikazal H. A. Wolfson (Wolfson 2001).

²¹ Drugi slavni prevajalec iz tega obdobja, ki je imel toliko znanja kot Hunayn, je Gosta ibn Luqa, rojen v Baalbeku (današnji Libanon). Po rodu je bil najbrž grškega porekla; bil je poznavalec medicine, astronomije in filozofije (Corbin 1987, 25).

Sklep

Prevajanje kristjanov z Vzhoda v ranem obdobju abasidske vladavine, je omogočilo muslimanom, da so prišli do del grških znanstvenikov in filozofov. S pomočjo besedil, do katerih je arabski svet prišel preko prevajanja, je grška filozofija vplivala na oblikovanje znanosti v islamu (Gardet in Anawati 1970, 195). Ravno tako pa je to dejstvo pripomoglo, da so velika filozofska dela grške klasične filozofije, predvsem Aristotela, pozneje v srednjem veku prišla v Evropo. Prevajanje grških del v arabščino je prispevalo k diferenciaciji in organizaciji človeškega znanja nasploh. Potrebno je poudariti, da Arabci niso samo sprejemali znanosti, pač pa so jih tudi razvijali in potem bogatili druge.

Vsakikrat, ko so se muslimani oddaljili od splošne človeške dediščine, ki so jo sprejeli, so zašli v skrajnost in nasilje. To velja tudi za današnji čas. Če danes džihadisti Islamske države rušijo vse, kar so druge civilizacije pred islamom in zunaj islama uresničile, je to samo zato, ker zanikajo vrednoto človeškega dostojanstva, možnost občečloveškega prizadevanja za resnico, in sicer z ideologijo, ki trdi, da je samo islam mera človeškega bivanja. Postavljamo si vprašanje: ali bo v novem družbenem redu, ki bo nastal po dolgotrajni vojni v Iraku in Siriji, v teh deželah še prostora za kristjane? Ali bodo imeli svobodo, čeprav omejeno, kakor so jo imeli v preteklih obdobjih?

Človeško znanje ni last ene družbene skupine ljudi, ene religije, pripada celotnemu človeštvu. Mir med narodi in družbenimi skupinami je mogoč le, če se bo poznavanje občečloveških vrednot, kakor jih odkrivajo znanost, literatura, umetnost in filozofija, širilo preko meja pripadnosti tej ali oni družbeni skupini in bogatilo tudi religije. Nihče ne more smatrati, da je v posesti resnice in da se od drugih nima kaj naučiti. Jezik kot sistem je po Wittgensteinu model vsakega miselnega sistema, ravno tako religijskega. Dejstvo, da so »pravila igre« v enem ali drugem sistemu doktrine različna, nikakor ne more biti razlog za to, da je nekdo, ki ima drugačno prepričanje in drugačno versko prakso, manjvreden.

Reference

- Ciancaglini, Claudia.** 2001. Traduzioni e citazioni dal greco in siriano e in aramaico. V: *I Greci. Storia Cultura Arte Società* 3. https://www.academia.edu/3644725/Traduzioni_e_citazioni_dal_greco_in_siriano_e_in_aramaico (pridobljeno 3. oktobra 2016).
- Corbin, Henry.** 1987. *Historija islamske filozofije I-II*. Sarajevo: Veselin Masleša – Svetlost.
- De Boer, T. J.** 1960. *İslamda Felsefe Tarihi* [Zgodovina filozofije v Islamu]. Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık.
- El-Ehwany, Ahmed Fuad.** 1988. Al Kindi V: M. M. Şarif, ur. *Historija Islamske filozofije I*. Zagreb: August Cesarec.
- Gardet, Luis in M. M. Anawati.** 1970. *Introduction à la théologie musulmane: Essai de théologie comparée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Goldziher, Ignaz.** 1981. *Introduction to Islamic Theology and Law*. Princeton: Princeton University Press.
- O'Leary, De Lacy.** 1976. *How Greek Science Passed to the Arabs*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- [Unesdoc.unesco.org/image-s/0003/000328/032863FB.pdf](http://unesdoc.unesco.org/imagenes/0003/000328/032863FB.pdf) (pridobljeno 17. septembra 2016).
- Salama-Carr, Myriam.** 1993. L'évaluation des traductions vers l'arabe chez les traducteurs du moyen âge. *TTR: traduction, terminologie, rédaction* 6/1: 15–25.
- Thillet, Pierre.** 1978. *L'Aristote arabe. Table ronde pour commémorer le 23e centenaire de la mort d'Aristote, Paris le 1^{er}-3^e juin 1978*, UNESCO.
- Ülken, Hilmi Ziya.** 1983. *İslam felsefesi* [İslamska filozofija]. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Watt, W. Montgomery.** 2004. *İslam Felsefesi ve Kelami: İslami Araştırmalar* [İslamska filozofija in teologija]. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Wolfson, H. Austryn.** 2001. *Kelom Felsefeleri* [Filozofija Kalam]. İstanbul: Kitabevi.
- Yusif, Efrem İsa.** 2007. *Süryani Tercüman ve Filozofları: Mezopotamya'nın Bilim Öncüleri* [Asirski prevajalci in filozofi: Mezopotamski predhodniki znanosâ]. İstanbul: Doz Yayıncılık.
- Zia, Djamilah.** 2010. *La traduction des œuvres des philosophes grecs en arabe*. <http://www.teheran.ir/spip.php?article1291#gsc.tab=0> (pridobljeno 27. avgusta 2016).



Maksimilijan Matjaž

Klic v novo življenje:

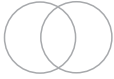
prevod in komentar Pavlovega Prvega pisma Korinčanom

S Prvim pismom Korinčanom si je apostol Pavel zadal težko nalogo, kako sporočiti skrivnost Božje modrosti in človekovega odrešenja, razodetega po Jezusovem križu, v okolje cvetoče blaginje, ki se je zavedalo svoje moči in modrosti ter je prisegalo na svobodomiselnost in pluralizem. Zato sodi pismo danes med najbolj preučevane in aktualne tekste Nove zaveze. Odpira namreč vprašanja, ki jih soočenje Kristusovega evangelija in sodobnega sveta vedno prebuja. Te alternativnosti Pavel ni prikazoval kot nekaj, kar bi bilo mogoče živeti samo tako, da bi izstopili iz kulture, v kateri so živeli, ampak kot novost, ki jo je mogoče živeti v vsaki kulturi – na vsakem kraju (1 Kor 1,2).

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2015. 216 str. ISBN 978-961-6844-44-4, 13 EUR

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si



Rafko Valenčič

Kontinuiteta in evalvacija nekaterih etičnih vprašanj v pokoncilskih cerkvenih dokumentih

Continuity and Evaluation of Some Ethical Questions in Post-Council Church Documents

Povzetek: Drugi vatikanski koncil (1962–1965) se je dotaknil številnih etičnih vprašanj zlasti v Pastoralni konstituciji *Cerkev v sedanjem svetu*. Cerkev, ki deli s svetom »veselje in upanje, žalost in zaskrbljenost« (CS 1965, 1), ni ostala ravnodušna do dogajanj v njej sami in njenem odnosu do sveta. Zavedala se je, da nima na vsa (nova) vprašanja že pripravljenih odgovorov, vendar jih v duhu zvestobe Kristusu, njegovemu evangeliju in Božjemu Duhu nenehno išče ter vernike in tudi drugače misleče vabi k iskrenemu iskanju. Sama to dela s poglobitvijo etičnih vidikov s številnimi dokumenti papežev in osrednjih cerkvenih (rimskih) ustanov ter krajevnih Cerkev, zlasti celinskih (kontinentalnih).

Pomembnejša etično/moralna vprašanja so (bila) deležna vnovične utemeljitve in poglobitve glede na izzive in potrebe sedanjega razvoja. To velja tako za osebnostno kot občestveno (družbeno, cerkvenostno) raven.

Osnovno izhodišče je človek, enota duha in telesa, odrešen v Kristusu, popolnem človeku, ki kaže pot počlovečenja; človek je namreč pot Cerkve in družbe. Človekovo dostojanstvo in poklicanost se dopolnjujeta. Kristjan je poklican k popolnosti in svetosti, za katero si prizadeva v vsakdanjem življenju in delu. Slehernega človeka (drugače mislečega, verujočega) Božji Duh spodbuja k etičnemu ravnanju in dopolnjevanju. Nekatera vprašanja so bila, glede na razvoj družbenega življenja, deležna posebne obravnave, kot so odgovorno urejanje spočetij (okrožnica *Humanae vitae*), spoštovanje človeškega življenja od spočetja do naravnega konca (*Evangelium vitae*; bioetična in medicinska vprašanja), zakon in družina kot nosilca osebnega in družbenega razvoja (*Familiaris consortio*, *Pismo družinam*), razvoj (meje) znanosti in tehnike v službi celostnega razvoja osebe in družbe (socialne okrožnice so integralni del moralnega nauka Cerkve), medčloveški in mednarodni odnosi (družbeni, gospodarski, politični) kot etična vprašanja, nastajajoče napetosti v novi, globalizirani družbi (nasprotja med

kulturnimi, verskimi in drugimi izročili), ki bo preživela in se dopolnjevala le v razumevanju in sprejemanju drugega.

Cerkev spodbuja, naj posamezniki, združenja, svetovne in druge ustanove vztrajno razumno in odgovorno iščejo odgovore v zavesti, da delajo za skupno dobro človeka, narodov in sveta.

Koncil se je le bežno dotaknil danes urgentnih vprašanj, kot so ekologija, energetska kriza, globalizacija, informacijska družba, ki jih obravnavajo novejši cerkveni dokumenti. Koncil spodbuja laike (znanstvenike, odgovorne), naj pod vodstvom duha (Duha) iskreno in odgovorno iščejo odgovore, pri katerih naj v evangeliju najdejo odgovornika in svetovalca.

Ključne besede: koncil, etična vprašanja, človek – pot Cerkve, razvoj družbe, kontinuiteta in dopolnitve moralnega nauka, nova vprašanja sedanjega sveta

Summary: *The Second Vatican Council (1962–1965) touched upon a number of ethical questions on »The Church in the Present World«. The Church, which shares »joy and hope, sorrow and anxiety« (CS 1965, 1) with the world, did not remain unconcerned towards the happenings in itself and its relations with the world. Regarding all (new) questions, it was aware that it had not all the ready-made answers which, in the spirit of its fidelity to Christ, His Gospel and God's Spirit, has always been after, while inviting believers and non-believers to take part in a sincere quest. The Church itself endeavours to do that through the deepening of ethical aspects in many papal documents and those issued by central church institutions (in Rome) and local Churches, above all the continental ones.*

All of the important ethical/moral questions have been substantiated and deepened anew, in keeping with the challenges and needs of current developments. This concerns both: the personal and the congregational (social, church) level.

The basic starting point is a man, a unity of the spirit and body, redeemed in Christ, a complete man that shows the way to a full humanization; a man as the way of the Church and society. Man's dignity and calling are complementary. A Christian is called to perfection and holiness, which he strives for in everyday life and work. Every man (non-believer, believer) is stimulated by God's Spirit to act ethically and to constantly supplement such activities.

Some questions, considering the development of social life, were treated separately, including responsible regulation of conceptions (Humanae vitae), due respect of human life from its conception to its natural end (Evangelium vitae; bioethical and medical questions), marriage and family as carriers of personal and social development (Familiaris consortio, Letter to Families), development of the (limits) of science and technologies at the service of an integrated development of an individual and the entire society (social circular letters are essential constituent part of the Church's moral teachings), interhuman and international relations (social, economic, political etc.) as ethical questions, rising tensions in the new globalized society (disparities between cultural, religious and other traditions), which is likely to survive and supplement itself only through understanding and accepting the other ... The Church has constantly encouraged individuals, associations, global and other institutions to seek reasonable as well as responsible answers, while being aware that they are contributing to the common good for man, nations and the world.

Only fleetingly, the Council touched upon urgent questions nowadays, such as ecology, energy crisis, globalization, information society etc., which were addressed by the most recent Church documents.

The Council has nevertheless encouraged laypeople (scholars, responsible ones) – while led by the spirit (Spirit) – to look sincerely and responsibly for answers by having their co-discussant and a counsellor in the Gospel.

Key words: council, ethical questions, man way of the Church, development of society, continuity and supplements to moral teachings, new questions in the present world

Uvod

Čeprav drugi vatikanski koncil ni definiral ne verskih ne moralnih resnic, se ni izognil vprašanjem, ki so z njimi povezana: kdo je človek, kaj je njegovo poslanstvo, kaj je smisel dela in razvoja, kaj tuzemsko in presežno bivanje? V pastoralni konstituciji *Cerkev v sedanjem svetu* je zapisal: »V središču vsega našega razmišljanja je torej človek, človek v svoji enoti in celoti, s telesom in dušo, s srcem in vestjo, z razumom in voljo.« (CS 1965, 3) Koncilski misli je povzel Janez Pavel II. v okrožnici *Človekov Odrašenik* z besedami: »Človek je pot Cerkve!« (1979, 12) Ne samo Cerkve, tudi pot Boga. Kristus je »zaradi nas ljudi in zaradi našega zveličanje prišel iz nebes [...] in postal človek«.

V razpravi se bom dotaknil nekaterih moralnih sporočil, ki so pomembna za razumevanje človekove eksistence, kakor jo pojmujejo koncil in pokoncilski dokumenti.

1. Človek – pot Cerkve

1.1 Človek kot etično – moralno bitje

Raznim klasičnim opredelitvam, da je človek razumno, svobodno, družbeno bitje (animal rationale, ens sociale), smo v novejšem času dodali opredelitve: človek je simbolično bitje (Trstenjak 1996), homo faber, ludens, turisticus, technicus itd. (Mondin 2011). Posegli smo tudi na druga področja: kot etično bitje je človek sposoben spoznati, kaj je dobro in kaj slabo, se odločati za eno ali drugo (Janžekovič 2001). Navedbe ne morejo izčrpati razsežnosti človekovega bivanja.

Čeprav so dokumenti Cerkve (papežev, kongregacij, drugih ustanov) navadno naslovljeni na vernike, se vedno pogosteje obračajo na vse ljudi »dobre volje«. Gre za ljudi, ki niso verni, vendar si prizadevajo, da bi živeli razumno, modro in odgovorno, po svoji vesti in iz prepričanja.

Predpostavljamo, da večina ljudi stremi za tem. Klasična opredelitev, da je etika veda, utemeljena na zdravem razumu, ki išče resnico in se odloča za dobro, je dovolj široka, da se v njej prepoznavajo ljudje različnih časov, prepričanj in kultur. V tej luči lahko razumemo prizadevanje nekaterih, kot je npr. teolog Hans Küng, ki govorijo o »svetovnem etosu«, na katerem lahko gradimo podobo človeka in družbe v globaliziranem in hkrati diferenciranem svetu (Küng 2002).

Kakšna je povezava med etiko, ki je utemeljena na naravnih načelih, in krščansko etiko (moralo), utemeljeno na razodetju? Koncil naroča, naj se »posebna skrb posveti spolnjenju moralne teologije, ki naj svojo znanstveno razlago zajema iz nauka Svetega pisma in tako pojasni vzvišenost poklica vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za svoje življenje« (DV 1965, 16). To so nekateri storili že pred koncilom, npr. moralni teolog B. Häring (1954; 1978–1981; 2001). Vernikom je ta načrt razumljiv v luči razodetja. Cerkveni dokumenti se pogosto sklicujejo na splošna etična načela, razumljiva vsem ljudem, verujočim in drugače mislečim. Na tem področju, morda še bolj kot na teološkem, je nujen dialog med ljudmi, verstvi in kulturami. Sklicujemo se na naravni nravni zakon, vpisan v človeško naravo, na notranji glasi vesti, ki človeka »kliče, naj ljubi in dela dobro ter se izogiblje zlega«. Vest je namreč »človekovo najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti« (CS 1965, 16).

Resnica o človeku kot etičnem in moralnem bitju v današnji dobi kulturne, politične, ekonomske in komunikacijske globalizacije, pridobiva čedalje večji pomen. Ko govorimo o spoznanju sočloveka, izmenjavi prepričanj, verskih in etičnih pogledov, vstopamo v svet drugega, drugi pa stopa v naš svet. Spoštljiv odnos do drugega predpostavlja, da drugi prav tako kot mi, razmišlja, išče in hoče dobro. Čeprav se kdaj moti, hrepeni po popolnejšem spoznanju (resnice) in po sreči (dobroti).

1.2 Človek – v središču koncilske antropologije in teologije

Koncilska opredelitev, da gre za človeka v »njegovi enoti in celoti, s telesom in dušo, s srcem in vestjo, z razumom in voljo« (CS 1965, 3), presega čas in razmere, tudi kulturološko in idejno pripadnost. Pred nami je človek, ki se v različnostih bivanja sprašuje: kdo sem, od kod prihajam, kam grem, kaj je smisel mojega bivanja, dela in naporov, trpljenja

in skrivnosti smrti (18). Ta vprašanja je Blaise Pascal strnil v enkratno opredelitev: »Človek neskončno presega samega sebe.« (1986, 149)

V množico in kaos človekovih vprašanj je posvetilo razodetje: človek je »Božja podoba«, odsev Tistega, ki je bitje samo. Sposoben je spoznati in ljubiti Boga, capax Dei (CS 1965, 12). To prepričanje je izrazil že prvi vatikanski zbor z izjavo, da je človek z naravnim razumom sposoben spoznati Boga in ga sprejeti (KKC 1993, 36; Strle 1977). V sebi nosi »nekakšno Božje seme«, združuje prvine materialnega in duhovnega sveta; slednje presega fizični svet (CS 1965, 3, 14). Prav tako presega družbeno dimenzijo, kolikor ni le člen družbe, anonimni, marveč njen oblikovalec. Zakonitost semena je rast (razvoj) na osebni, občestveni in kozmološki ravni. Obe opredelitvi (Božja podoba, Božje seme) izražata dinamiko bivanja, njegovo ontološko in eksistencialno stvarnost. Dinamika se izraža v odnosih: v notranjih procesih same osebe (v iskanju, hrepenenju) ter v njenem odnosu do drugih in stvarstva. To dinamiko imenujemo gospostvo, to je ljubeč in služeč odnos do sebe, drugih in sveta, odnos, kakršnega ima Bog do vsega. To dinamiko izražajo tudi številni pokoncilski dokumenti, tako okrožnice Janeza Pavla II. *Človekov Odrešenik* (1979), *O človeškem delu* (1981), *Ob stoletnici* (1991), *Evangelij življenja* (1995) ter drugi dokumenti, npr. Papeškega sveta za družino *Človeška spolnost – resnica in pomen* (1996).

Ne smemo prezreti dejstva, da se današnji človek »vere oklepa bolj osebno in dejavno« (CS 1965, 7), da je postal zrelejši in bolj kritičen z ene strani, z druge pa nekritičen do pojavov nove duhovnosti in celo dvomljivec glede možnosti spoznanja resnice (Janez Pavel II. 1994; 1999). Ponaša se s svobodo z ene strani, z druge pa se predaja novim oblikam sužnosti (porabništvu, zasvojenosti, vplivom medijev, diktaturi relativizma, obljudam novih prerokov ipd.).

1.3 Univerzalnost človekove poklicanosti

Koncil se obrača na vse ljudi, da bi »osvetlil skrivnost človeka«, ki ima v Kristusu vzor človeka, počlovečenja, polnosti v hoji za njim. V tem je tudi bistvo etičnega dopolnjevanja človeka (CS 1965, 10, 22). Janez Pavel II. gre v razmišljanju še dalje: Kristus se identificira »z vsakim človekom brez izjem«, da bi se tudi človek lahko identificiral z njim (1979, 13; CS 1965, 22). Najprej gre za osebno identifikacijo: Kristus se

identificira z vsakim človekom. Evangelij govori, da se na poseben način identificira z revnimi, preganjanimi, zavrženimi, lačnimi in žejnimi, trpečimi in bolnimi (Mt 25,25-48). S tem pokaže pot počlovečenja posameznika in družbe. Evangeljsko vabilo »Hodi za menoj!« je namenjeno vsakemu človeku. Ta pot je pot počlovečenja posameznika in družbe (Janez Pavel II. 1979, 14). Vsak človek hodi za Kristusom v življenju, poklicu, delu, v službi bližnjemu.

Koncil gradi na osebni poklicanosti vsakega človeka. Poklican je v življenje, obdarovan z Božjim otroštvom, deležen drugih milosti, ki iz ontološke stvarnosti človeka vodijo v eksistencialno, k popolnosti in svetosti. Moralisti to imenujejo *lex gratiae*, zakon milosti (Häring 2001).

Janez Pavel II. je v pokoncilskih spodbudah spregovoril o osebni poklicanosti k svetosti in popolnosti tako predstavnikom hierarhije (škofom, duhovnikom, redovnikom, posvečenim) kot laiškega stanu. V njih obravnava moralno življenje kot odgovor na podarjeno milost poklica in posebnih karizem, ki so jih sprejeli zase in za druge (koncilski odloki: Š, D, DV, R, AL; Janez Pavel II. 1979, 21; posinodalne spodbude). Svetost je ena, poti in uresničitve pa so različne.

Ne gre pozabiti, da je človek slaboten, povržen grehu, sebičnosti, čemur se pridružujejo tudi zunanji vplivi in skušnjave: grešne strukture, družba, v kateri vladata greh in sebičnost. Človek je obdarovan z razumom, svobodno voljo in vestjo. Pogosto te darove zavrača: zanika resnico, ker je, kakor meni, vse relativno; ne priznava svobode, ker so le genske danosti in ujetost v družbeno dogajanje; ne priznava vesti, ker ne prepozna njenega glasu. Tako postaja suženj zunanjega, podedovanega, privzgojenega, ne sliši in ne sprejema notranjega glasu. Zato je potreben nenehnega spreobrnjenja, o katerem je kot o pogoju za uresničenje koncilске prenovе spregovoril že Pavel VI. v konstituciji *Paenitemini* (1966), papež Frančišek pa je v Apostolski spodbudi *Veselje evangelija* vlogo spreobrnjenja razširil tudi na pastoralno področje (2014, 25–33). Potrebujemo ga papež, škofje, duhovniki, verniki, vsi ljudje. Hoče reči: ni dovolj sklicevati se, da smo vedno tako delali, marveč moramo biti sposobni spremeniti najprej svojo miselnost, nato tudi prakso. Ta se izraža v konkretnih dejanjih: v iskanju novega, zaupanju do drugega, v moč Božje milosti.

1.4 Življenje – temeljna vrednota

Človek je poklican v življenje. Njegova pojavnost ima svoj začetek, kaže se v minljivem času in razmerah, usmerjena pa je v večnost: od spočetja, rojstva, rasti, do življenjske polnosti in smrti. Fizična pojavnost je podoba in nosilec duhovnega bivanja, ki sega v večnost. Življenje je nekaj svetega, nedotakljivega; je zastojniški dar, s katerim mora človek spoštljivo ravnati, ga varovati in dopolnjevati, drugega pa ceniti kot lastno življenje (CS 1965, 27).

Koncil našteva dejanja, ki izrecno nasprotujejo življenju, kot so uboji, rodomori, splavi, evtanazija, telesno in psihično prisiljevanje itd. (27, 51) Danes temu prištevamo nove oblike, ki izražajo kulturo smrti: protispočetno miselnost, evgeniko, poskuse in manipulacijo z življenjem, genski inženiring, prisvajanje pravice kar koli početi z lastnim življenjem in življenjem drugega, pa tudi terorizem, preganjanje zaradi verskega ali drugega prepričanja, zavračanje spolne danosti (identitete) oziroma njena svobodna izbira (Janez Pavel II. 1995, 7–28). Okrožnica *Evangelij življenja* primerja: kakor je ob koncu 19. stoletja Cerkev branila pravice delavcev in zatiranih množic, tako danes brani življenje nerojenih, nemočnih, brezpravnih (5–6). Okrožnica nadaljuje: priče smo »zatemnitvi vrednote življenja«, ki se izraža v praksi splava, kontracepcije, tehnikah umetne reprodukcije, neodgovornemu poseganju v življenje v njegovem terminalnem stadiju ipd. Korenine takega početja so v povečevanju človekove svobode, nove sužnosti in oblasti nad človekom, zatemnitvi čuta za Boga in človeka, praktičnem materializmu, obubožanih odnosih, novi državni zakonodaji (12–15, 19sl.).

Glede spoštovanja človeškega življenja okrožnica odločno izjavlja: »Zato z oblastjo, ki jo je Kristus dal Petru in njegovim naslednikom, v občestvu s škofi Katoliške cerkve, potrjujem, da je neposreden in prostovoljen uboj nedolžnega človeškega bitja vedno težko nemoralen. Ta nauk, ki temelji na nenapisanem zakonu, ki ga vsak človek v luči razuma nahaja v svojem srcu (Rim 2,14-15), potrjuje Sveto pismo, posreduje izročilo Cerkve in ga uči redno in vesoljno cerkveno učiteljstvo.« (Janez Pavel II. 1995, 57) Ista formulacija, ki velja za uboj, ki je težko nemoralen, velja tudi za splav, ki je težak moralni nered, ter za evtanazijo, ki je težka kršitev Božjega zakona (62, 65). Nedopustnost takih dejanj okrožnica utemeljuje: 1. na osnovi naravnega zakona; 2. Božjega razodetja;

3. cerkvene tradicije in cerkvenega učiteljstva. Zato je »sad sodelovanja škofov vseh dežel sveta«. Ta načela so tudi v soglasju z načeli, ki jih Organizacija združenih narodov navaja v obrambo človeka in življenja. Pogosto se srečujemo z arbitrarnimi vprašanji, ki v zagovarjanju pravic enega odvzemajo pravice drugemu, npr. pravica neporočene ženske do otroka (oploditev z biomedicinsko pomočjo), priznanje istospolnih zakonov in posvojitve otrok, nadomestna mati, sprememba spola. Bolj urgentni kot navedeni primeri so reševanje socialnih krivic, ki jih družbeni sistemi povzročajo revnim, nemočnim, brezpravnim.

Kristus sebe imenuje »pot, resnica in življenje« (Jn 14,6). Spoštovanje človeka terja, da je tudi človek naša »pot, resnica in življenje«, torej nosilec teh vrednot.

2. Nove razsežnosti družbe in občestvenosti

2.1 Vključeni v družbene dimenzije

Kot Božja podoba človek živi v občestvu, v odnosu z drugimi. Bogopodobnost vključuje tudi občestvenost. Človek ne more živeti, se dopolnjevati brez drugih, brez ljubezni, ki se daje (razdeva) in prejema. V tem se izraža dinamika njegovega duha, ki drugega bogati in se bogati. V današnjem svetu se množijo zunanje vezi in odnosi, ne pa tudi duhovne vezi in odnosi (CS 1965, 4–5). Čeprav človek širi svoje gospostvo nad drugimi in nad stvarstvom samim, ga ne širi nad samim seboj. Spodbuda *Evangelij vesolja* ugotavlja, da človek postaja tujec samemu sebi (Papež Frančišek 2014, 6–7).

Koncil govori o občestveni poklicanosti (CS 1965, 24), ki je utemeljena na ljubezni, ki ima vzor v Sveti Trojici. Ljubezen je zakon rasti. Sveta Trojica je vzorčna in nedosegljiva podoba ljubezni, ki se uresničuje med osebami. Vendar ni samo zahteva, je tudi klic in možnost, ki jo daje milost. V tej luči izjavo misleca Seneke, ki jo navaja Tomaž Kempčan: »Kolikokrat sem bil med ljudi, sem se slabši vrnil domov« (1994), ni prepričljiv zgled občestvene duhovnosti.

Cerkveni dokumenti poglobljajo občestveno dimenzijo na raznih ravneh: najprej na osebni ravni (dialog ljubezni), družbeni (politični, gospodarski), znanstveni in kulturološki (posredovanje spoznanj, notranjega doživljanja), razvedrilni (turizem, proste dejavnosti) itd. Nekatere

oblike občestvenosti so dane, druge izbiramo sami. Mednje prve prištevamo družino, prijateljske skupnosti, med druge razne izbirne dejavnosti, družbene procese, kot so socializacija, globalizacija, komunikacije. Vzor prihodnje družbe je in ostaja Božja družina, ki ustvarja medosebno edinost v ljubezni.

Priče smo drugačni vsakdanji praksi: človek živi površinsko, čeprav goji zunanje odnose, ki so čedalje pogostejši. Družba nas odvrča od nas samih. V njej domujejo sebičnost, sovraštvo, zavajanje, nasprotja in spopadi, ki se prenašajo iz roda v rod, iz družbe v družino (CS 1965, 25). Virtualni svet je nadomestil tehničnega: ne eden ne drugi ne združujeta ljudi, čeprav so zunanji pogoji dani. Nekaj je narobe v taki družbi in njenem razvoju, ki razoseblja, namesto da bi počlovečeval. Papež Frančišek ugotavlja: »Tehnološka družba je pomnožila priložnosti za užitke, a ji težko uspe poskrbeti za veselje.« (2014, 7)

Ni naključje, da se je prenova Cerkve v preteklih stoletjih začela na občestveni ravni. Karizmatične osebnosti (sv. Frančišek, sv. Dominik, sv. Ignacij Lojolski in drugi) so pridobili somišljenike, da so ustvarjali živa občestva, zvesta evangeliju, medsebojni ljubezni, delavnosti in vzajemnosti, ki je tudi druge prepričala o pristnosti njihove odločitve.

2.2 Družina – pot Cerkve in družbe

Le malokateri človeški stvarnosti je koncil in pokoncilska Cerkev posvetila toliko pozornosti kot družini. Družina, ki naj bi bila občestvo oseb, šola počlovečenja, zibelka in varuhinja življenja, temeljna skupnost družbe in Cerkve, se je začela udinjati družbenim zakonitostim in praksi. Odslej družba določa njeno strukturo, pogojuje odnose, vzgojo otrok, moralne odločitve. Postavlja se vprašanje: ali ima družina svoj vzor v družbi ali družba v družini? Nedvomno slednje. Koncil govori o družini v Božjem načrtu: kot podobi Svete Trojice, skrivnosti zveze Kristusa s Cerkvijo, kot stalni in nerazvezljivi skupnosti, o odgovornem starševstvu, zakonski duhovnosti.

Nekaterim vidikom zakonske morale (povezanost unitivnega in prokreativnega namena zakona, odgovorno starševstvo) je posvečena okrožnica Pavla VI. *O posredovanju človeškega življenja* (1967), ki je močno odmevala v krščanskem svetu in družbenih krogih.

Škofovska sinoda 1980 je področja življenja in dejavnosti družine razširila v *Apostolski spodbudi o družini* (Janez Pavel II. 1981). Opozorila je na pozitivni in negativni vidik današnje družine, poglobila njene antropološke in teološke temelje, ovrednotila njeno vlogo v družbeni in cerkveni stvarnosti, ovrednotila stopnje priprave na zakon, skrb za družino v težavnih razmerah in v primeru njene odpovedi. Družina, rojena iz ljubezni, je podoba Božje ljubezni. Zato je človek *capax amoris Dei* (sposoben ljubezen sprejemati in darovati), deležna je posebnega zakramenta, ki ji obljublja Božjo navzočnost (trojna obljuba), je občestvo, vključeno v občestva in občestvo Cerkve. Iz bogastva darov in ljubezni se zakonca vzajemno vzgajata, sprejemata in vzgajata otroke, prispevata k vzgoji in skupni duhovni blaginji naroda in Cerkve, pričujeta sredi sveta. Nekatere škofovske konference so izdale ustrezne direktorije za pastoralo družine (tako italijanska, hrvaška in druge).

Janez Pavel II. je obogatil človeštvo z apostolskim pismom *Dostojanstvo žene* (1989) in v letu družine s *Pismom družinam* (1994). O družini govori izredna škofovska sinoda oktobra 2014 in redna sinoda oktobra 2015; obe obravnavata družino kot subjekt in objekt evangelizacije.

2.3 Grešne strukture

Koncil je v družbeni in etični analizi tedanjega časa prišel do spoznanja, da razni dejavniki, kot so npr. družbene razmere, revščina, krivice, napačna vzgoja, ulica, slaba družba, brezposelnost in razne ideologije lahko potegnejo človeka v svoje mreže. V ozadju so pogosto krivični družbeni sistemi, sprevrženost življenja, javno mnenje in sredstva obveščanja. Koncil ugotavlja: »Vplivi družbenih razmer, v katerih ljudje živijo in so od mladosti v njih potopljeni, pogosto odvrtaajo od dobrega in jih zavajajo v zlo [...] Kjer je red stvari prizadet od posledic greha, tam že od rojstva k zlu nagnjeni človek najde za greh še nove mike, ki jih brez določnih naporov in brez podpore milosti ni mogoče premagati.« (CS 1965, 25)

Številni pokoncilski dokumenti so ta dejstva strnili v enotno besedno zvezo »grešne strukture« (»strukture greha«). Prvič poimenovanje najdemo v apostolski spodbudi *O spravi in pokori*, ki poleg osebnega in družbenega greha navaja, da gre za »grešne razmere ali določeno kolektivno vedenje bolj ali manj širokih družbenih skupin«, ki so »nakopiče-

nje in koncentracija številni osebnih grehov» (Janez Pavel II. 1984, 16). Janez Pavel II. v okrožnici *O skrbi za socialno vprašanje* povzema misel, da gre za »moralno zlo, ki je sad številnih grehov, ki jih ustvarjajo grešne strukture« (1987, 36–38). Ljudje se pogosto sklicujejo, da »vsilji tako mislijo in delajo«, da ni mogoče biti pošten ob tolikih zgledih nepoštenosti, korupcije, da neko dejanje zakoni dovoljujejo ipd. Tedaj so na delu »strukture greha«, ki človeka, zlasti v kriznih razmerah potegnejo za seboj. Človekova odgovornost je sicer zmanjšana, ne pa izničena.

Grešnih struktur ne smemo enačiti z družbenim grehom. Vsak greh ima namreč osebno in družbeno dimenzijo (KKC 1993, 117), zlasti tisti, ki neposredno zadeva bližnjega, kot npr. krivica, napad na življenje, dobro ime, sebičnost in brezbržnost. Vsak greh je »osebno dejanje, ker je svobodno dejanje posameznega človeka in ne v pravem pomenu skupine ali skupnosti« (117). Za to dejanje je človek odgovoren pred samim sabo, drugimi in pred Bogom. Janez Pavel II. je v okrožnici *Evangelij življenja* zapisal, da takšne razmere »včasih zmanjšajo v posameznikih subjektivno odgovornost«. Tedaj grešne strukture »prevzemajo neke (oblike) protisolidarne kulture, ki se v mnogih primerih izkaže za pravo kulturo smrti« (1995, 12). Grešne strukture nimajo korenin v posameznem človeku, ampak prihajajo od zunaj. Človek je tisti, ki zaradi svoje nagnjenosti k slabemu podleže njihovemu miklu in družbenim vplivom. Posameznik ne more sam in brez skupnih naporov odstraniti njihovega vpliva. Odgovor: strukture greha se morajo spremeniti v strukture solidarnosti v prizadevanju za dobro in odstranitvijo zla (KKC 1993, 193).

3. Nova vprašanja tretjega tisočletja

Od začetka koncila je minilo več kot 50 let (1962–2012). Človeštvo je doživelo nepredvidljiv razvoj. Tedaj ni bilo mogoče predvidevati razvoja znanosti, odkritja dednega zapisa, informacijske revolucije. Koncil je govoril o znamenjih časa (CS 1965, 4). Čeprav je zaznal proces globalizacije sveta, ni mogel predvideti njenih izzivov in nevarnosti. Tedaj je komaj z nekaj besedami spregovoril o ekološkem vprašanju, ki je danes čedalje bolj urgentno; ni zaznal nevarnosti energetske krize, ki je izziv prihodnosti. Zaznal pa je prepad med razvojem znanosti in tehnologije ter duhovno podobo človeka, ki ne obvlada dosežkov svojega uma. Tri evropske ideologije (komunizem, nacizem in fašizem) še niso šle v pozabo, ko so na obzorju že nove ideologije: izguba antropološke, du-

hovne in spolne identitete, gospodarski liberalizem, terorizem, diktatura relativizma, versko enoumje, mediji kot ustvarjalci nove miselnosti. Svet potrebuje oznanilo veselja in novo upanje (Papež Frančišek 2014).

Med odprtimi vprašanji navajam nekatera, ki se tičejo stvarne in duhovne podobe današnjega in prihodnjega sveta.

a) Benedikt XVI. pogosto navaja »diktaturo relativizma«. Ta se kaže na več področjih: verskem in moralnem, subjektivnem in družbenem. Nekateri menijo, da resnice ni mogoče spoznati, da ima vsak svojo resnico, zato je prizadevanje za njeno spoznanje brez smisla. Objektivne etične resnice, kakor jo spoznavamo v zakonih narave, ni. Nekateri so šli še dlje: zanikajo, da je človeški um zmožen spoznati resnico. Janez Pavel II. v okrožnici *Sijaj resnice* (1994) ter *Vera in razum* (1999) brani človekov razum, saj je ustvarjen za resnico, po njej hrepeni in jo išče. Če človek ni zmožen resnice, potem je relativen tudi moralni zakon (etos), kaj je dobro in kaj zlo (Benedikt XVI. 2011, 61). Za človeštvo je usodnega pomena, kako bo priznaval naravni moralni zakon. V spoštovanju moralnega zakona se odpira svetlejša prihodnost človeka in človeštva.

b) Znanstveniki opozarjajo, da se nahajamo pred pomembnimi ekološkimi izzivi in dogajanji v naravi (vesolju). Spoštljiv in odgovoren odnos do okolja, gospodarjenje in ne uničevanje je pogoj za ohranitev okolja, ki je človekov dom, habitat. Cerkev opozarja, da le »humana ekologija«, to je zavest odgovornosti in spoštljiv odnos vsega obstoječega, zagotavlja rešitev vprašanja. Stanje materialnega, zunanjega sveta odseva duhovno stanje človeka, ki se kaže tako v odnosu do sveta kot v odnosu do sočloveka.

c) Globalizacija sveta, ki se uveljavlja predvsem na družbenem, političnem in gospodarskem področju, izziva tudi globalizacijo na kulturnem in dialoškem področju. Poznanje, sprejemanje in spoštovanje drugega (drugačnega) je pogoj za sožitje in medsebojno bogatenje, k čemur mora prispevati vzajemnost in sodelovanje na vseh ravneh.

Cerkev deli »veselje in upanje« današnjega sveta (CS 1965, 1). Tudi v njej sami so se zgodili premiki, ki so, kakor se zdi, zamajali njeno podobo in skalo. Če bi se ukvarjala sama s seboj, bi zatajila svojo nalogo: biti v svetu, ljubiti človeka in svet, delati za njun blagor, oznanjati Božje kraljestvo miru in pravičnosti.

Kratice in krajšave

- CS – Pastoralna konstitucija Cerkev v sedanjem svetu (Gaudium et spes).
V: Koncilski odloki 2004.
- Š – Odlok o pastirski službi škofov (Christus Dominus).
V: Koncilski odloki 2004.
- D – Odlok o službi in življenju duhovnikov (Presbyterorum ordinis).
V: Koncilski odloki 2004.
- DV – Odlok o duhovniški vzgoji (Optatam totius). V: Koncilski odloki 2004.
- R – Odlok o obnovi redovniškega življenja (Perfectae caritatis).
V: Koncilski odloki 2004.
- LA – Odlok o laiškem apostolatu (Apostolicam actuositatem).
V: Koncilski odloki 2004.

Reference

- Benedikt XVI.** 2011. *Luč sveta*. Ljubljana: Družina.
- Francišek, papež.** 2014. *Veselje evangelija (Evangelii gaudium)*. Cerkevni dokumenti 140. Ljubljana: Družina.
- Häring, Bernhard.** 1954. *Das Gesetz Christi*. Freiburg im Brisgau: E.ewel.
- . 1978–1981. *Frei in Christus*, I–III, Freiburg im Brisgau, Basel, Wien: Herder; slovenski prevod: 2001. *Snobodni v Kristusu*, I–III, Celje: Mohorjeva družba.
- Janez Pavel II.** 1979. *Človekov Odršenik (Redemptor hominis)*. Cerkevni dokumenti 2. Ljubljana: Družina.
- . 1981. *O človeškem delu (Laborem exercens)*. Cerkevni dokumenti 13. Ljubljana: Družina.
- . 1981. *Apostolska pismo o družini (Familiaris consortio)*. Cerkevni dokumenti 16. Ljubljana: Družina.
- . 1985. *Apostolska spodbuda o pokori in pravi (Reconciliatio et poenitentia)*. Cerkevni dokumenti 25. Ljubljana: Družina.
- . 1987. *O skrbi za socialno vprašanje (Sollicitudo rei socialis)*. Cerkevni dokumenti 37. Ljubljana: Družina.
- . 1989. *Apostolsko pismo o dostojanstvu žene (Mulieris dignitatem)*. Cerkevni dokumenti 40. Ljubljana: Družina.
- . 1991. *Ob stoletnici (Centesimus annus)*. Cerkevni dokumenti 45. Ljubljana: Družina.
- . 1995. *Sjaj resnice (Veritatis splendor)*. Cerkevni dokumenti 52. Ljubljana: Družina.
- . 1994. *Pismo družinam (Gratissimum sanae)*. Cerkevni dokumenti 54. Ljubljana: Družina.
- . 1999. *Evangelij življenja (Evangelium vitae)*. Cerkevni dokumenti 60. Ljubljana: Družina.
- . 1999. *Vera in razum (Fides et ratio)*. Cerkevni dokumenti 80. Ljubljana: Družina.
- Janžekovič, Janez.** 2001. *Smisel življenja*. Celje: Mohorjeva družba.
- Katekizem Katoliške cerkve.** 1993. Ljubljana: Družina.
- Kempčan, Tomaž.** 1994. *Hoja za Kristusom*. Celje: Mohorjeva družba.
- Koncilski odloki.** 2004. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Küng, Hans.** 2002. *Dokumentation zum Weltethos*. München: Piper.
- Mondin, Battista.** 2011. *L' uomo secondo il disegno di Dio*. Roma: ESD.
- Papeški svet za družino.** 1996. *Človeška spolnost – resnica in pomen*. Cerkevni dokumenti 66. Ljubljana: Družina.
- Pascal, Blaise.** 1986. *Misli*. Celje: Mohorjeva družba.
- Pavel VI.** 1966. *Apostolska konstitucija Paenitemini*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- . 1968. *Posredovanje človeškega življenja (Humanae vitae)*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat; nova izdaja 2014.
- Strle, Anton.** 1977. *Vera Cerkev*. Celje: Mohorjeva družba.
- Trstenjak, Anton.** 1996. *Človek, simbolično bije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.



Mari Jože Osredkar in Marjana Harcet

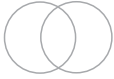
Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah

Monografija obravnava religiološki pojem odrešenja in predstavlja nauk o odrešenju v najpomembnejših verstvih: v judovstvu, krščanstvu, islamu, hinduizmu in budizmu. Delo najprej predstavlja koncept odrešenja, nato je obdelan nauk o odrešenju v judovsko krščanski tradiciji, v tretjem poglavju spoznamo nauk o odrešenju v islamu in v zadnjem poglavju knjiga primerja pojmovanje odrešenja v religijah indijske podceline. Delo predstavlja prvo tovrstno predstavitev v slovenskem jeziku. Posebna pomembnost za slovenski prostor je v tem, da predstavi odrešenje kot eno najpomembnejših poglavij pri obravnavi sleherne religije. Avtorja v monografiji obravnavata uporabnost religije v tuzemskem življenju in eshatologijo omenjenih verstev.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2012. 96 str.
ISBN 978-961-6873-14-7. 9 EUR

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; e-naslov: frs@teof.uni-lj.si



Davor Džalto

The Challenge of »Posteriority« and Pluralism

Izživ »posterioarnosti« in pluralizem

Summary: *The history of misunderstandings and prejudices between Christianity/Christian theology and modernity/modernism is long and complicated. If one wanted to point out the basic characteristics of modernity, one would consider three main phenomena that contribute to characterizing modernity: the secularization of the socio-political sphere, a belief in progress (resulting in the ideology of progressivism), and the concept of individual freedoms and human rights that are expressed in various »liberal« tendencies and in the idea of a pluralistic society. All three properties of modernity were under a strong attack by Christian theologians and clergymen. In the twentieth century, when it became impossible to ignore or simply denounce them, the theological narrative shifted to theological articulation and, often, glorification.*

An interesting case in this respect is Orthodox theology, which has only recently entered into a serious theological dialogue with both modernity and post-modernity, and some of their distinct features. In this paper I aim to analyse the characteristics of modernity and to explore to what extent a dialogue between Orthodox theology and modern and contemporary culture could be mutually beneficial.

Key words: *Christianity, pluralism, posteriority, modernism, secularization*

Povzetek: *Zgodovina medsebojnih nesporazumov in predsodkov med krščanstvom oziroma krščansko teologijo ter modernostjo/modernizmom je dolga in zapletena. Če bomo izpostavili temeljne značilnosti modernosti, menim, da moramo opozoriti na tri glavne pojave ki so poleg drugih značilni za modernost. To so: sekularizacija družbene/politične sfere, vera v napredek (ki vodi v ideologijo progresivizma), in pojem svobode posameznika in človekovih pravic, ki se izražajo v različnih »liberalnih« težnjah in v ideji pluralistične družbe. Vse tri omenjene lastnosti modernosti so bile tarča ostrih napadov s strani teologov in duhovščine različnih vej krščanstva. V 20. stoletju, ko jih ni bilo več mogoče ignorirati ali zametati, se spremeni ton teoloških besedil in omenjene značilnosti postanejo predmet teološke artikulacije in včasih celo poveličevanja.*

V tem pogledu predstavlja zanimiv primer pravoslavna teologija, ki je šele v zadnjem času vstopila v resen teološki dialog z modernostjo in post-modernostjo ter nekaterimi njenimi pojavnimi oblikami.

Namen razprave je analizirati te značilnosti modernosti in preučiti obojestransko koristnost dialoga med pravoslavno teologijo ter moderno, sodobno kulturo.

Ključne besede: *krščanstvo, pluralizem, posteriornost, modernost, sekularizacija*

Introduction

The aim of this paper is to address the need for dialogue between Christianity (in particular Orthodox Christianity) and contemporary culture. I also want to briefly reflect on the need for an authentic dialogue between different Christian denominations and their theologies, as a necessary condition for a successful dialogue between Christian theology and contemporary culture.

When I say »contemporary culture« I am obviously using a rather broad and not very sophisticated concept. However, there are a couple of phenomena that, more than others, characterize the culture we are living in, and have a direct impact on our daily lives.

In my opinion, one of the most distinct phenomena typical of the post-1989 global integrations era is posteriority. This phenomenon, which Wilhelm Schmid described in his article *Auf der Suche nach einer anderen Moderne* (1992), encapsulates other important phenomena that contemporaneity inherited from, what some would paradoxically call, classical modernity, such as individualism, pluralism, or the quest for democracy. These concepts have been the subject of many debates and misunderstandings between Christian theologians and proponents of modernity.

Since, in my view, posteriority is central to contemporary culture, I will first describe its genesis and its rootedness in some of the fundamental concepts of modernity.

1. Modern or Contemporary Culture?

The dialogue between Christianity and modern or contemporary culture must take into consideration the long history of misunderstandings and mutual hostility between mainstream (institutional) Christianity and aspects of modernity. However, in this paper I do not want to lament the evils that inhabit the contemporary world, where *evilness* consists of the fact that many aspects of these, real or alleged, *evils* are different

from what we can consider a Christian understanding of the world. It is, of course, easy to find such examples. But it is equally easy to find examples of evils that characterized »Christian times« or »Christian societies« and cultures. Historically speaking, in the social and political realm mainstream Christianity does not have much to be proud of. My claim is that authentic Christianity is and has always been on the cultural and social margins; it has been, and it must be, subversive in respect to all systems of government, established dogmas and ideologies, if it wants to stay faithful to itself. Another conclusion that can be drawn is that authentic Christianity can never be identified with the mainstream Christian ideologies and the institutional Church. In other words, to accuse particular ideologies and societies of evils they are directly or indirectly responsible for, is an easy and obvious way of not addressing the issue at hand. It is harder to establish a mutually beneficial dialogue between Christianity and contemporary culture. This paper attempts to contribute to the reflection on how that dialogue can be structured.

Modernity in the Western context can be traced back to the Enlightenment. It is a very complex and ambivalent concept, which escapes a single description of the ideological basis of modernism and modernity. Modernity can be defined through the following three phenomena:

- 1) The process of *secularization* of modern societies, which aims at a clear separation between religious institutions and the state, as well as the conceptual differentiation between, on the one hand, religious teachings and dogmas, and, on the other hand, the political and judicial sphere.
- 2) *Progressivism*, a modern ideology, which is related to the basic rationalistic belief that human beings are capable of understanding and changing the world around them. One dimension of the same faith is the belief in human creative potentials as an affirmation of the human personal identity.
- 3) Faith in human individual rights and freedoms, which finds its expression in different liberal ideologies and in the idea of *pluralistic* society and the modern idea of democracy.

All of these phenomena that have been criticized by many Christian theologians and representatives of the institutional Christianity,¹ are in fact nothing else but a reflection of some of the original Christian ideas and values, although neither official Christianity nor most of the protagonists of modernity were aware of that at the time. In other words, these phenomena contain basic elements borrowed from Christian ontology and anthropology, although many Christians may have difficulties in recognizing them. Of course, these phenomena in their modern form are emptied of their eschatological dimension, and in that sense they are strictly *secular*. However, Christianity itself, in its institutional manifestation, has been diligently obscuring its eschatological dimension since the fourth century onwards, if not even earlier. This is how and why the conceptual framework of modernity, with its secularized but nonetheless basically Christian concepts, became the »judgment« of historical Christianity (to employ Hegelian conceptual apparatus).

If the ideas of progress, change, personal initiative and pluralism are some of the dominant characteristics of modernity, and if these characteristics are still relevant for our contemporary times, does this mean that there should be no fundamental misunderstandings or significant differences between Christianity in general (and Orthodox Christianity in particular) and contemporary culture?

2. Posteriority or The Constant Need for New Stimuli

The problem is that in the course of history generally positive and acceptable programs and ideas very often diverge from their original form and purpose. Sometimes they even turn into their opposites, such as the modernist focus on change, innovation and progress. These ideas that contributed to the tangible developments and growth in many areas over the last couple of centuries (such as scientific and technological improvements, better healthcare, education etc.), gave birth to something we can call a »malign progressivism« in the twentieth century. This is a progressivism without teleology, in which the hypertrophy of the

¹ Cf. Encyclical *Mirari Vos* by pope Gregory XVI (1832). In this encyclical, the idea of separation between church and state is strongly criticized (»It is certain that that concord which always was favorable and beneficial for the sacred and the civil order is feared by the shameless lovers of liberty.«), together with freedom of expression (»freedom to publish«) and freedom of consciousness (»absurd and erroneous proposition«).

desire for change and news becomes purpose in itself. We find the metastasis of this progressivism in the »logic of late capitalism« (to borrow from Frederic Jameson, Cf. Jameson, 1991). Following this logic, marketing techniques and consumerist logic constantly demand new things, new contents, and seemingly new appearances. With the new information technology, the consumer, which became the prototype of a »good citizen«, is constantly exposed to new, attractive and seductive aesthetics of the multimedia images. The purpose of these aesthetics and images is to create the need for new stimuli that should, as much as possible, passivize the consumer, turning him into a passive spectator and an object of social processes.

The unbearable thirst for »news« and seemingly fresh and innovative narratives, results in what Wilhelm Schmid called the »era of posteriority«: »Nichts soll noch länger als drei Tage über uns herrschen. Und egal, wer den Mund aufmacht – was er sagen will, soll schon veraltet sein, bevor es ihm über die Lippen kommt.« (Schmid 1992, 55)

As Jean Baudrillard already detected in his famous aphorism that »we live in a world where there is more and more information, and less and less meaning« (Baudrillard 1997, 79).

A good contemporary illustration of the »era of posteriority« is the logic of *social networks*, which is embedded into their very medium. *Facebook* and *Twitter* function as machines that produce and display posteriority. The old is not only what was posted a couple of months or weeks ago, something posted a couple of days or couple of hours ago is considered »ancient (hi)story«. The medium of social networks lives only insofar as it accommodates always new posts, that are rarely something really new« just as our media of mass information (or, more accurately, media of mass disinformation) live based on the constant production of news in which there is very little new content. The result is that modern progressivism, once it enters its malign phase characterized by the consumerist delirium and demand for new stimuli, turns into its opposite. It becomes deeply conservative and impotent, incapable of generating a real change. This negative conservatism is not primarily of metaphysical but rather very utilitarian character. It is precisely this absence of a real change what brings profits and secures existence and expansion of the actual power structures. What really matters - dominant

ideological narratives and power structures - remains stable, as long as there is a persistent illusion of change and newness.

Similar developments can be noticed in respect to the ideas of a pluralistic society and democracy that, in spite of many important achievements in the past, simply become ideological phrases, emptied of any real content. In fact, very often they also turn into their opposite.

Is there something relevant that Christianity could offer to the challenges of the contemporary times? What could be an authentically Christian response? Is there a way to open a dialogue between Christian theology, and Orthodox Christian theology in particular, and pressing cultural and social issues of our time? Alternatively, is there something that Christian theology can learn from these cultural phenomena, enriching its understanding of the world and the human being?

The type and range of possible answers depend primarily on the way we understand Christian anthropology and Christian metaphysics.

Many Orthodox theologians do not really see why Orthodox theology should even attempt to engage in a serious dialogue with contemporary culture and these particular questions. Many object that these issues are simply not theological in their nature, and therefore theology should not bother analysing them.

I suppose that the character of our approach to these questions is largely defined by the way we understand the relationship between the Kingdom of God and this world. My approach is based upon two premises: 1) that Christians are responsible for this world, and 2) that it is not necessary to always give theological meaning and significance to utilitarian social structures and their ends, which, however, does not mean that there should be no reflection upon those structures). In fact, this has historically been a tragic mistake that many theologians, up to the present day, have repeated.

Another important thing that should coincide with the dialogue between Christian theology and contemporary culture, is the dialogue between different Christian theologies. One of the reasons for establishing a dialogue is that we can always find many useful approaches to a variety of questions posed by our contemporary culture in other Christian denominations and that dialogue can enable us to discover

our own traditions. What becomes apparent, with the increase of communication, and a more vibrant exchange of theological ideas that are not limited only to confessional theological departments anymore, is that Orthodox theology is not written only by Orthodox theologians, just as the Roman Catholic theology is being written both inside and outside the institution of the Catholic Church and catholic theological schools. It is not a surprise anymore to discover very »orthodox« positions and arguments in the works of Roman Catholic or protestant theologians, and *vice versa*.

When we become aware of the complexities and the lack of coherency or rather existence of *artificially* constructed coherences within our own traditions, the inter-Christian dialogue can help us articulate our own theological metaphysics and the anthropology that would be capable of offering more apt answers to the challenges of our contemporary culture. At the same time, Christians should not forget that for better or worse, Christianity is also a part of our culture, not an extra-terrestrial body, which in its infinite philanthropy descends upon the sinful world.

Thus, main points of a mutually beneficial dialogue between Christian theology and contemporary culture include:

1. The re-examination of pluralism. It seems important to raise the awareness that based on the historical experience of modernity it is not possible to ground pluralism in the socio-political sphere without thinking it ontologically as well. Christian theology can benefit from modern ideas of plurality (especially Orthodox Christian theology), rethinking its own ontological views.
2. The re-examination of the anthropological paradigm, questioning our understanding of what or rather *who* the human being is. What are those fundamental properties of the human being that should be affirmed and developed in our society, through the system of education for instance?

There is room for Christians, and especially for Orthodox Christians, to affirm a specific anthropology, in which the human being is conceived primarily as a relational being, a being of communion. However, this must be done in a way that will be comprehensible to contemporary listeners, and legitimate in the broader cultural discourse. This is also a

chance to offer different, if not opposite logic, to that proposed by the logic of posteriority

3. The re-affirmation of creativity. Christianity can bring the issue of creativity as a fundamental human capacity back into the focus of our culture. Creativity in this respect should not be understood as a particular property of extraordinary individuals, but rather as a universal and one of the most fundamental capacities of each human being.

A dialogue among Christian *theologies*, and a dialogue between Christian theology and contemporary culture and society is, in my view, a sign of affirmation of the Christian responsibility both for themselves and for the world in which we live.

Reference

- Baudrillard, Jean.** 1997. *Simulacra and Simulation* (Translated by Sheila Faria Glaser). Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Gregory XVI.** 1832. *Mirari Vos. On Liberalism and Religious Indifferentism*. [Http://www.papalencyclicals.net/Greg16/g16mirar.htm](http://www.papalencyclicals.net/Greg16/g16mirar.htm) (pridobljeno 3. novembra 2014).
- Jameson, Frederic.** 1991. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. New York: Verso.
- Schmid, Wilhelm.** 1992. Auf der Suche nach einer anderen Moderne. V: Andreas Steffens, ur. *Nach der Postmoderne*. Düsseldorf: Bollmann.



David Bresciani

Bistveni vidiki vpliva katoliške teologije na liturgično teologijo Aleksandra Schmemanna

The Essential Aspects of Catholic Theological Influence on Alexander Schmemann's Liturgical Theology

Povzetek: Pater Aleksander Schmemann je poznan predvsem po svojih delih o liturgični teologiji. Kot ruski pravoslavni duhovnik in teolog je odraščal v Parizu in deloval v ZDA. Dobro je poznal zahodni svet, kakor tudi katoliško in protestantsko izročilo. Izhajal pa je iz vzhodnega cerkvenega, liturgičnega in teološkega izročila ruskega izvora. Medtem ko si je prizadeval za pristno občo pravoslavno identiteto, ki ne bi bila vezana samo na etnične, kulturne in geografske meje, je bil ekumensko zavzet človek. Verjel je v novost in ustvarjalnost, ki ju prinaša srečanje raznih cerkvenih in kulturnih izročil. Bil je povezovalna osebnost, ki je izražala kulturno, cerkveno in teološko sintezo med svetovi, kulturami, jeziki, in pogledi, v katerih je odraščal, živel in zorel kot duhovnik, teolog, mislec in kulturnik. Poleg pravoslavnega teološkega izročila je nanj pomembno vplival tudi teološki prepod, značilen za katoliško Francijo v prvi polovici prejšnjega stoletja. To še posebej poudari njegov dolgoletni kolega, pravoslavni duhovnik in teolog John Meyendorff. Katoliški teolog Louis Bouyer je, na primer, osrednjega pomena pri razumevanju Schmemannove liturgične teologije.

V pričujočem prispevku želim predvsem osvetliti omenjeni vpliv. *Vpliv* ni negativni pojem, ampak govori o *odnosu*, ki je temeljna razsežnost človekovega življenja. To pa je dokaz o vrednosti in pomembnosti ekumenskega prizadevanja, ki se ne omejuje samo na formalnost, ampak v prvi vrsti nagovarja vsebino. Osvetlitev omenjenega vpliva celo ovrednoti izvirnost Schmemannovega teološkega dela.

Ključne besede: liturgično gibanje, liturgična teologija, eshatologija, teološki prepod v Franciji, vpliv-odnos, ekumenizem, povezovalna osebnost

Summary: *Father Alexander Schmemann is known primarily for his works on liturgical theology. He grew up in France, where he was educated and ordained as a Russian Orthodox priest. Later, he worked in the USA. He was well acquainted with the Western traditions of Catholicism and Protestantism while being rooted in the Eastern ecclesial, liturgical and theological Russian tradition.*

While striving for a genuine Orthodox identity that would not be limited to ethnic, cultural and geographical boundaries, he was also actively involved in efforts for ecumenism and believed in innovation and creativity which result from the encounter of different ecclesial and cultural traditions. He was a man who brought people from different sides together and who embodied a cultural, ecclesial and theological synthesis between the worlds, cultures, languages and outlooks under whose influence he grew up, lived and matured as a priest, theologian and intellectual. Besides Orthodox theological tradition, he was also significantly influenced by the theological renaissance typical of Catholic France in the first half of the twentieth century. This is particularly emphasised by his long-time colleague, John Meyendorff, an Orthodox priest and theologian. Catholic theologian Louis Bouyer, for instance, is important for the understanding of Schmemmann's liturgical theology.

In this article, the author wants above all to draw attention to this influence of Catholic theologians. Influence is not a negative concept, but is rather a sign of relationship, which is a fundamental dimension of human life. This is proof of the value and importance of ecumenical efforts that do not limit themselves solely to formalities but aim first and foremost for content. Drawing attention to the above influence in fact emphasises the originality of Schmemmann's theological work.

Key words: *liturgical movement, liturgical theology, eschatology, theological renaissance in France, influence-relationship, ecumenism, bridge builder*

Uvod

V pričujočem članku se sprašujem o bistvenih vplivih katoliških teologov na teološko delo Aleksandra Schmemanna.¹ Izraz »vpliv«² pojmem pozitivno, v smislu dialoškega odnosa, recipročnosti, kjer ne gre za nasprotovanje izviranosti. Izhajam pa iz besed Johna Meyendorffa, dolgoletnega Schmemannovega kolega in tesnega sodelavca: »Štirideseta in petdeseta leta (dvajsetega stoletja) so bila obdobje izjemnega teološkega preporoda v francosko-rimskem katolištvu, leta 'vrnitve k virom' in 'liturgičnega gibanja'. Prav v tem okolju se je Schmemann resnično učil 'liturgične teologije', 'filozofije časa' in pravega pomena 'pashalnega misterija'.«² (1984, 6)²

¹ Namen tega članka je predstaviti bistvene in neposredne vplive katoliških teologov na misel Aleksandra Schmemanna. Dejstvo, da ti vplivi izhajajo bolj iz francoskega območja, je posledica konteksta, v katerem je živel. V naslovu tega posebej ne naglašam, saj vnaprej ne izključujem drugih vplivov iz katoliškega sveta. Za Schmemanna je bilo zelo pomembno liturgično gibanje v katoliškem svetu, kot tudi splošno vzdušje takratne teološke prenovе v katolištvu. Zato je na primer v širšem pomenu tudi nemški svet imel posredno svoj vpliv na Schmemanna. Glej: Schmemann 1966, 8. Izraze, kot so katoliški itd., uporabljam pretežno v konfesionalnem pomenu.

² Prevodi tega in drugih navedkov v tem članku so lastni. Naj tu še povem, da sem decembra 2008 na pravoslavnem teološkem inštitutu v Parizu govoril o vplivu, ki ga je Schmemann imel in ga še ima na katoliške teologe (Bresciani, David. 2012.

1. Kratka predstavitev: kdo je bil Aleksander Schmemann?

Kot teolog je Aleksander Schmemann poznan bolj v francoskem in predvsem anglosaksonskem cerkvenem katoliškem okolju in med grko-katoličani. Pri nas v Sloveniji ni tako poznan, zato naj ga na kratko predstavim.

Schmemann je bil ruski pravoslavni teolog, ki je odraščal in deloval na zahodu. Njegova družina je pribežala v Pariz zaradi ruske boljševiške revolucije. Tu je odraščal in se teološko, duhovno in cerkveno oblikoval na pravoslavnem teološkem inštitutu v Parizu. Kot mladi poročeni duhovnik in profesor se je s svojo družino preselil v ZDA, kjer je bil vsa leta do svoje smrti profesor in dekan pravoslavne teološke fakultete, St Vladimir's Orthodox Theological Seminary. Ukoreninjen v svoji pravoslavni ruski tradiciji je obenem poznal tako katoliški kot tudi protestantski svet. Dobro je poznal liturgično gibanje na zahodu in je svoje teološko delo posvetil predvsem liturgični teologiji.

2. Pomen liturgičnega gibanja in liturgične teologije

Za Thomasa Fischa, dejavnega člana liturgičnega gibanja in dobrega poznavalca Aleksandra Schmemanna, lahko razumemo vrednost Schmemanna teologa predvsem znotraj zgodovine liturgičnega gibanja (Fisch 1990, 1). To je precej očitno ob prebiranju Schmemannovih del, predvsem tam, kjer gibanju priznava odločilno prizadevanje za ponovno ovrednotenje bogoslužja kot središča življenja Cerkve in kjer mu pripisuje zaslugo, da je prav s tem, ko je v praksi poudarilo središčnost bogoslužja, ustvarilo ustrezne pogoje za razvoj liturgične teologije (Schmemann 1986, 15; Fisch 1990, 3). Predstavniki liturgičnega gibanja z Lambertom Beauduinom na čelu³ so namreč takoj na začetku začutili

La réception de la théologie liturgique du Père Alexandre dans L'Église catholique romaine. V: André Lossky, ur. *La joie du Royaume: Actes du colloque international. Paris 11–14 décembre 2008*, 195–201. Paris: YMCA-Press). Gotovo ne smemo prezreti dejstva, da Schmemann še kako izhaja iz pravoslavne teološke tradicije, ki se je od Solovijeva naprej soočila z vprašanjem moderne dobe. Še posebej je potrebno poudariti eklezijologijo Nikolaja Afanasijeva in sodobno vizijo pravoslavja Georgija Florovskega, vendar to ni predmet pričujočega prispevka.

³ Že leta 1909 je benediktinec Lambert Beauduin pozval k ustanovitvi liturgičnega gibanja. Gl. Quitslund, Sonya A. 1973. *Beauduin, A Prophet Vindicated*. New York: Newman Press, 20–25.

potrebo po resni teološki analizi in vrednotenju liturgične izkušnje in tradicije in to jih je spodbudilo, da so začeli razmišljati o »liturgični teologiji« kot samostojni sistematični teološki vedi. Prvi je uporabil ta izraz benediktinec Maieul Cappuyns leta 1937 (1938, 199; Fisch 1990, 1–5).

Ta perspektiva je globoko zaznamovala Schmemannovo teološko delo, s katerim je tudi bistveno prispeval h globljemu razumevanju liturgične teologije. Med drugim je še posebej znano Schmemannovo pomensko razlikovanje med izrazoma »teologija liturgije« in »liturgična teologija«. Pri prvem izrazu gre za teologijo, ki ima liturgijo za predmet preučevanja, pri drugem pa za teologijo, ki je razodeta v sami liturgiji (Schmemann 1990, 39).

Za Schmemanna je liturgično gibanje neke vrste »pravoslavno« gibanje znotraj ne-pravoslavnega konteksta (1986, 15; 1990, 101). Predstavniki tega gibanja so namreč z zanimanjem gledali na pravoslavno bogoslužje še posebej, ker je po njihovem mnenju »Pravoslavna cerkev ohranila liturgični duh antične Cerkve in še naprej živi iz tega duha in oblikuje življenje iz njegovih virov« (Rousseau 1945, 188), kar naj ne bi več veljalo za katoliški Zahod.⁴ Za Schmemanna je liturgično gibanje razkrivalo neko »notranjo«, »globoko« celo »naravno« povezanost s pravoslavjem. Zaradi tega so za Schmemanna zgodovina in dosežki liturgičnega gibanja izjemno bogastvo, iz katerega pravoslavni morejo in morajo črpati in ga upoštevati kot nekaj svojega in ne tujega. Tako piše: »... za pravoslavne teologe material in izkušnja, ki jo je zbralo liturgično gibanje na Zahodu, ni nekaj tujega, ampak eden od najbolj koristnih pripomočkov za njihovo osebno delo. Čeprav zveni protislovno, nam zelo pogosto le zanimanje Zahoda za liturgično tradicijo in le napor zahodnih raziskovalcev lahko pomagata iti onkraj napak in omejitev naše lastne sholastične teologije.« (1986, 16)⁵

⁴ Dom Olivier Rousseau je bil benediktinski menih, dober poznavalec zgodovine liturgičnega gibanja in vidni akter ekumenskega dialoga, ki ga je potrdil drugi vatiškanski cerkveni zbor.

⁵ Za pravoslavne Cerkve je po njihovem izročilu bogoslužje središče cerkvenega življenja. Bogoslužje v njihovi zavesti precej bolj zaznamuje njihovo identiteto kot pa v zahodnem cerkvenem izročilu. Zato je za pravoslavnega teologa lahko protislovno to, da je vprašanje bogoslužja na študijsko-raziskovani ravni (vsaj v Schmemannovem času) imelo večji razvoj in razcvet na Zahodu kot pa na Vzhodu.

Schmemann se tu pokaže za izjemno odprtega in svobodnega in torej za posebej pričevalnega in zglednega. Njegov odnos do liturgičnega gibanja je izjemnega pomena, ne samo z vidika nekih teološko-raziskovalnih vsebin, ampak celo z vidika lastne pravoslavne identitete. Gotovo nas presenečajo samokritične besede do pravoslavja, obenem pa nam ta samokritika govori o tem, da je vprašanje vplivov pomembno vprašanje in v svojem bistvu zelo pozitivno in blagodejno. Lahko bi celo rekli, da smo v zgodovini odnosa med liturgičnim gibanjem in pravoslavjem ne samo pred neko zanimivostjo, temveč pred izjemnim primerom cerkvene recipročnosti.

Mislim, da je potrebno tu na kratko pojasniti, kaj Schmemann misli, ko samokritično govori o »lastni sholastični teologiji«. Gre pravzaprav za kritiko, ki je prisotna v vseh Schmemannovih delih in ki se navdihuje pri Georgiju Florovskemu (1939),⁶ vendar v tej kritiki lahko zaznamo tudi ves pomen, ki ga je za Schmemanna imel predkoncilski teološki preporod francoskega katolištva, za katerega je bil značilen povratek k cerkvenim očetom kot viru teologije v nasprotju z bolj spekulativno sholastično teologijo. Spomnimo se samo zbirke prevodov del cerkvenih očetov *Sources chrétiennes*, ki sta jo leta 1942 začela izdajati Jean Daniélou in Henri de Lubac kot odgovor na monopol sholastične teologije (Gibellini 1996, 173–183). S tega vidika je bilo za Schmemanna vprašanje, s katerim sta se soočala pravoslavni, kot tudi katoliški svet, podobno (1990, 47).

Za Schmemanna je bil vsekakor prvenstven poudarek na liturgiji. Prepričan je bil, da ne smemo nostalgичno gledati na cerkvene očete, ampak se po njih navdihovati predvsem glede njihovega temeljnega odnosa do bogoslužja in Cerkve, kot tudi do virov teologije (1990, 43). Schmemann si je globoko prizadeval za tisto teologijo, ki ne izvira le iz nekega pojmovnega pristopa do liturgije, ampak iz udejanjenega, živetelega bogoslužja, kar je bilo značilno za cerkvene očete. Vsekakor pa naj bi bil temelj pravoslavne liturgične teologije vzajemnost med vzhodnim in zahodnim doprinosom. Schmemann je prepričan, da »neprekinjena liturgična tradicija pravoslavnih Cerkva na eni strani in na drugi inten-

⁶ Pravoslavni teolog Georgij Florovski poziva pravoslavje, naj končno zapusti »zahodno izgnanstvo« tako, da se vrne k cerkvenim očetom. Pri tem pozivu gre za nasprotovanje hudi latinizaciji, ki naj bi jo pravoslavje utrpelo v 16. stoletju pod poljsko-litovskim združenjem, ki je zaobjemalo dobršen del današnje Ukrajine.

zivni interes za liturgijo in za raziskovanje na Zahodu sestavljata dvo- delni temelj za ustvarjalno oblikovanje pravoslavne liturgične teologije« (1986, 16).⁷

V teh Schmemannovih besedah lahko ponovno začutimo globok po- men pozitivnega vzajemnega vpliva različnih cerkvenih tradicij in bo- gastva.

3. Nazaj k virom

Kot sem v uvodu že nakazal, je bila ena od glavnih značilnosti takratne predkoncilske teološke preнове v katoliški Franciji prizadevanje za »po- vratek k virom«. Gre pravzaprav za teološki program, ki ga je Jean Da- niélou opisal v članku *Les orientations présentes de la pensée religieuse* (1946, 5–21). V njem govori o smernicah moderne obnove, h kateri naj bi bila poklicana krščanska misel. Prva od teh smernic je ravno povratek k bistvenim virom krščanske misli, in sicer k Svetemu pismu, cerkve- nim očetom in bogoslužju. Med vidnimi katoliškimi teologi liturgične- ga gibanja je francoski oratorijanec Louis Bouyer v tem duhu teološke preнове še posebej poudarjal pomembnost liturgije kot vira teologije. Skupaj z Jeanom Daniéloujem sta po besedah Johna Meyendorffa »ne- ločljivo povezana z oblikovanjem Schmemannove misli« (1984, 6).

Ena od glavnih ovir pri teološkem projektu vračanja k virom je bil tisti odnos do liturgije, značilen za sholastično teologijo, ki je obravnavala li- turgijo le kot nek predmet teološkega študija in ne kot vir same teologije oziroma kot središče življenja Cerkve (Schmemann 1986, 23–24). Da bi torej bogoslužju resnično dali mesto in pomen, ki mu gresta znot- raj Cerkve, je bilo potrebno prisluhniti samemu bogoslužju in znotraj samega bogoslužja najti njegov teološki pomen in smisel. Prepogosto so liturgiji pripisovali teološke pomene od zunaj. Naslednji Bouyerjev citat je za nas zelo pomemben: »Teologija liturgije je tista veda, ki za razumevanje teološkega pomena bogoslužja in za kaj pravzaprav gre pri njegovih obredih in besedah, izhaja iz samega bogoslužja. Zatorej tistih avtorjev, ki nadaljujejo svoje delo z drugimi načini in skušajo vsi- ljevati bogoslužju vnaprej določene razlage in ki so bore malo ali sploh

⁷ V nadaljevanju poziva h kritični in odprti drži do zahodnih dosežkov, da bi jih ne slepo zavračali, ampak da bi znali razlikovati, kar je pri vsem tem pristno pravo- slavnega.

niso pozorni na to, kar bogoslužje pove o sebi, ne smemo prištevati k liturgičnim teologom.« (1955, 277)

Ostrina Bouyerjevih besed nam govori o tem, kako je bilo pereče (in je morda še danes) vprašanje o našem odnosu do liturgije. Ta navedek pa je za nas pomemben, kolikor izraža po mnenju Thomasa Fische eno od glavnih Bouyerjevih misli, ki so bistveno vplivale ne samo na Schmemannovo razumevanje, ampak tudi na temeljno držo do liturgične teologije, in sicer kot samostojne teološke vede (Fisch 1990, 6; Schmemann 1986, 16–19). Navedeni navedek je pravzaprav vzet iz Bouyerjeve knjige *Liturgical Piety*, ki jo je Schmemann ocenil kot »odlično, navdihujočo in spodbujajočo« (1958, 50) in jo je posebej priporočal v branje pravoslavnim bogoslovcem in teologom. Schmemannova ocena Bouyerjeve knjige govori o nedvomljivem in pozitivnem vplivu, ki ga je le-ta imel na njegovo teološko delo. In zato navajam še naslednji citat, kjer lahko začitimo vrednost, ki jo je za Schmemanna imelo Bouyerjevo teološko delo: »Pater Bouyer je priznan voditelj liturgičnega gibanja v Franciji. Bolj kot kdorkoli drug je s svojimi številnimi spisi pripomogel [...] k ozaveščanju in odstranitvi ozkega sholastičnega, juridičnega in pseudo-pobožnega pristopa do liturgije ter pripomogel k odkrivanju patristične in resnično 'katoliške' razsežnosti bogoslužja.« (1958, 50)

3.1 Nevarnost skrajnosti

Mislím, da je še posebej pomembno izpostaviti skupno zavest Schmemanna, Bouyerja in drugih predstavnikov liturgičnega gibanja o nevarnosti skrajnosti pri dojemanju in praksi samega bogoslužja. V članku *Où en est le mouvement liturgique?* je Bouyer (1951) dobro opisal kritično stanje, v katerem je bilo takrat gibanje. Na eni strani so mu grozili trenutni modni liturgični trendi, na drugi pa neka arheološka nostalgčnost. Za Schmemanna je ta Bouyerjeva kritika postala kot neka stalnica v njegovem teološkem razmišljanju in je utrjevala prepričanje, da je teološka »refleksija« znotraj liturgičnega gibanja še kako potrebna. Jasno je postalo, piše Schmemann, da bi brez takšne teološke »refleksije« liturgični prenovi grozila bodisi pretirana odvisnost od »dnevnega trenutnega povpraševanja« in od radikalne narave nekaterih »misijonarskih« in »pastoralnih« gibanj, pripravljenih odvreči stare oblike brez pomisleka, bodisi na drugi strani od posebnih arheologizmov, ki imajo obnovo

bogoslužja v njeni »prvotni čistosti« za panacejo vseh sodobnih težav (1990, 15).

Pri teh besedah težko prezremo sodobno krizno problematiko bogoslužja v Katoliški cerkvi, ki je dobesedno razdeljena na nostalgični pogled v preteklost in zmedenost glede smisla in pomena bogoslužja kot središča življenja Cerkve. In se lahko tudi danes vprašamo, ali smo morda prezrli globoki teološki in torej živi pomen samega bogoslužja. Za Bouyerja, Schmemanna in druge predstavnike liturgične teologije bogoslužje ni ne vprašanje ritualizma ne vprašanje samovoljnega čutenja, ki ima bore malo opraviti z resno in zrelo ustvarjalnostjo, v kateri bi Cerkev preprosto lahko prepoznala samo sebe.

4. Eshatologija osmega dne

Na vsebinski ravni je za Schmemanna eshatologija bistvena razsežnost bogoslužja Cerkve (1960, 132). Z eshatologijo pa je bistveno povezano vprašanje odnosna med *ekklezija* (Cerkvijo kot zbrano skupnostjo), *evharistijo* in *osmim dnevom*. V prvih stoletjih Cerkve so bili ti trije vidiki notranje povezani in so sestavljali eno in isto stvarnost (Fisch 1990, 8). Bogoslužje je bistvena eshatološka stvarnost, ki nam razodeva Božje kraljestvo in naredi, da je že sedaj prisotno na zemlji. Bogoslužje naredi Cerkev za kraj, kjer Božje kraljestvo stopi na zemljo (Schmemann 1960, 132). Pri tem je bistvenega pomena eshatološki pomen osmega dne, Gospodovega dne, ki je obenem prvi dan v tednu, ko se zbrana Cerkev (*ekklezija*) izkustveno sreča z vstalim Gospodom. Pri tem Schmemannovem razumevanju osmega dne, smisla časa in Božje prisotnosti v zgodovini človeštva, je gotovo imel pomemben vpliv tudi Jean Daniélou. To lahko precej jasno vidimo v poglavju *The Lord's Day and the Sabbath* (Schmemann 1986, 75–80). Daniéloujev esej *La doctrine patristique du dimanche* (1948, 105–130) je pomembna referenca za Schmemannovo teološko misel. V njem je avtor zbral patristična besedila o osmem dnevu in ugotovil, da je pomen Kristusovega vstajenja od mrtvih na prvi dan v tednu v tem, da gre za ponovno vzpostavitev stvarstva po padcu izvirnega greha. Na vsebinski ravni je ta misel ena od glavnih Schmemannovih perspektiv, ki spremlja ves njegov *opus* in nam govori o njegovem odnosu do stvarstva, do časa in do zgodovine – in celo do pojmovanja zakramentalnega življenja Cerkve (1986, 78–80). Obenem je pojem osmega dne povsem eshatološki, v kolikor nas vodi onkraj časovnega

ciklusa sedmih dni, v kolikor je zadnji, eden in edini, nič mu ne sledi in ni znotraj sosledja dni, kot sicer velja za ostale dni v tednu (Daniélou 1948, 126). Z evharistijo, ki je vezana na Gospodov dan, napolnimo čas z eshatonom, tj. z Gospodovo prisotnostjo, s prisotnostjo Njegovega kraljestva. Osmi dan je aktualizacija Gospodove prisotnosti in prisotnosti Njegovega kraljestva med nami, zato je bistven za razumevanje zakramentalnega življenja Cerkve.

4.1 Bogoslužno cerkveno leto

Z razumevanjem osmega dne je povezano tudi vprašanje bogoslužnega koledarja, za katerega velja, da je v središču bogoslužnega leta velika noč. Ta daje pomen in potek celotnemu bogoslužnemu letu. Ne gre samo za pravoslavno razumevanje bogoslužnega leta, ampak – pri Schmemannu – tudi za ključni vidik razumevanja bogoslužja, Cerkve in teologije. Teološko podlago temu razumevanju pa je Schmemann gotovo našel v Daniéloujevem članku *Les Quatre-Temps de Septembre et la fête des Tabernacles* (1956, 114–136; Schmemann 1986, 156–162). V njem se avtor sooča z vprašanjem pomembnega judovskega praznika, praznika tabernakljev, ki ga Cerkev formalno ni ohranila v svojem koledarju. Pri analizi tega dejstva Daniélou zaključki, da je v pomenskem smislu judovski praznik tabernakljev še vedno prisoten v prazniku velike noči. To je za Daniélouja več kot očiten dokaz dejstva, da je bila velika noč v antični Cerkvi »ključ za razumevanje bogoslužnega leta, njegov začetek in konec, prehod iz starega v novo leto kot podoba prehoda iz starega v novo življenje« (1956, 124).

V dodatno potrdilo ključne vloge, ki sta jo za Schmemanna imela Louis Bouyer in Jean Daniélou, naj ponovno citiram Johna Meyendorffa, ki z nekoliko kritičnim prizvokom piše tako: »... če se je njihova dediščina [Daniélouja, Bouyerja in nekaterih drugih] izgubila nekje v postkoncilskem nemiru rimskega katolištva, so njihove ideje obrodile veliko sadov v bolj liturgično organičnem in ekleziološko konsistentnem svetu pravoslavja skozi briljantno in vedno učinkovito pričevanje p. Schmemanna.« (1986, 6)⁸

⁸ To, da je pravoslavno bogoslužje bolj kot zahodno ohranilo duha prvih stoletij Cerkve, sem že omenil zgoraj v drugem poglavju.

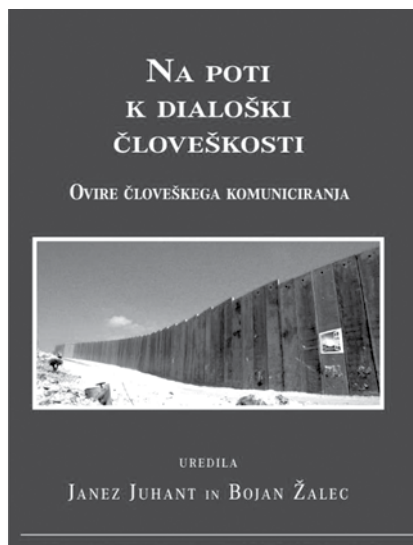
Sklep

Lahko bi rekli, da je lik osebe Aleksandra Schmemanna zaradi njegove odprtosti, razgledanosti, multikulturalnosti in cerkvenosti v svojem bistvu ekumenski in je po mojem mnenju v marsičem lik poosebljene sinteze Vzhoda in Zahoda. Schmemann je vsekakor videl velik potencial v srečanju med krščanskim Vzhodom (posebej ruskim) in Zahodom: »V Rusiji se je veliko razpravljalo o Vzhodu in Zahodu. V resnici je sama Rusija pokazala resnico, ki je evropska zavest še dolgo ni dojela: da je sama opozicija/nasprotovanje/razkol teh dveh svetov napačna in sprijena, kajti gre za laž, ki nasprotuje prvotni enotnosti krščanstva, katerega duhovna zgodovina gre nazaj do čudeža velike noči. Vse, kar je Rusija najboljšega ustvarila, je bil rezultat notranje sinteze 'Vzhoda' in 'Zahoda', vsega tega, kar so semena bizantinske civilizacije v njej sami avtentičnega in večnega proizvedle, ki pa ni moglo rasti, ne da bi se ponovno integriralo v splošno zgodovino krščanskega človeštva.« (Schmemann 1995, 363)

Dejstvo, da je za Schmemanna ustvarjalnost možna le v dialogu in vzajemnosti vplivov, je gotovo v nasprotju z zavajajočimi težnjami po individualnem samouveljavljanju, ki nam napačno predočijo pomen in vrednost človekovega duha ustvarjalnosti. Obenem pa z vidika edinosti kristjanov ne postavlja v ospredje »strukturnega« oziroma »strateškega« ekumenizma, kjer je bistveno vprašanje pripadnosti ali neke koristi, ampak »ustvarjalni« ekumenizem, kjer so v ospredju skupne moči za ustvarjalni odgovor izzivom sodobnega sveta. Kar nam vnovič razodeva dejstvo, da prava edinost lahko temelji le na vsebinah, strukture pa so le njihov izraz.

Reference

- Bresciani, David.** 2012. La réception de la théologie liturgique du Père Alexandre dans L'Église catholique romaine. V: André Lossky, ur. *La joie du Royaume. Actes du colloque international. Paris 11–14 décembre 2008*, 195–201. Paris: YMCA-Press.
- Bouyer, Louis.** 1951. Où en est le mouvement liturgique? *La Maison-Dieu* 25: 34–46.
- — —. 1955. *Liturgical Piety*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- — —. 1956. *La vie de la liturgie: une critique constructive du mouvement liturgique*. Paris: Cerf.
- Cappuyns, Maïeul.** 1938. Liturgie et théologie. V: *Le vrai visage de la liturgie. Cours et conférences de semaines liturgiques*, 175–209. Louvain: Abbaye de Mont César.
- Daniélou, Jean.** 1948. La doctrine patristique du dimanche. V: P. Duployé, ur. *Le jour du Seigneur: Congrès du Centre de Pastorale Liturgique, Lyon, 17–22 Septembre 1947*, 105–130. Paris: Robert Laffont.
- — —. 1946. Les orientations présentes de la pensée religieuse. *Études* 249: 5–21.
- — —. 1956. Les Quatre-Temps de Septembre et la fête des Tabernacles. *La Maison-Dieu* 46: 114–136.
- Fisch, Thomas.** 1990. Introduction: Schmemann's Theological Contribution to the Liturgical Renewal of Churches. V: *Liturgy and Tradition: Theological reflections of Alexander Schmemann*, 1–10. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
- Florovskij, Georgij.** 1939. Westlicher Einfluß in der russischen Theologie. V: Hamilcar S. Alivisatos, ur. *Procès-verbaux du premier Congrès de théologie orthodoxe à Athènes, 29 Novembre–6 Décembre 1936*, 212–231. Athenai, Pysos.
- Gibellini, Rosino.** 1996. *La teologia del XX secolo*, 3. izd. Brescia: Queriniana.
- Meyendorff, John.** 1984. A Life Worth Living. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 28.1: 3–10.
- Quitslund, Sonya A.** 1973. *Beauduin, A Prophet Vindicated*. New York: Newman Press.
- Rousseau, Olivier.** 1945. *Histoire du mouvement liturgique*. Paris: Cerf.
- Schmemann, Alexander.** 1958. Book Review – Liturgy. *St. Vladimir's Seminary Quarterly* (New Series) 2: 49–50.
- — —. 1986. *Introduction to Liturgical Theology*. 3. izd. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- — —. 1995. *Le Chemin historique de l'orthodoxie*. Paris: YMCA Press.
- — —. 1990. Liturgical Theology, Theology of Liturgy, and Liturgical Reform. V: Thomas Fisch, ur. *Liturgy and Tradition: Theological reflections of Alexander Schmemann*, 38–47. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
- — —. 1966. *The World as Sacrament*. London: Darton, Longman & Todd.
- — —. 1960. The Liturgical Revival and the Orthodox Church. V: Massey Hamilton Shepherd, ur. *The Eucharist & Liturgical Renewal*, 115–132. New York: Oxford University Press.



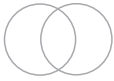
Janez Juhant in Bojan Žalec, ur.
Na poti k dialoški človeškosti:
ovire človeškega komuniciranja

Delo je delni rezultat raziskovalne programske skupine pod vodstvom prof. dr. Janeza Juhanta o *Etično-religioznem temelju in perspektivah družbe ter religiologiji v kontekstu sodobne edukacije*. Govori o ovirah v dialogu. Juhant izpostavlja antropološke razsežnosti problema. Žalec govori o instrumentalizaciji človeka, Erzar o notranjih delovnih modelih, tj. usedlinah v otroški psihi, po katerih otrok oblikuje medosebne odnose, Jamnik o postmodernem subjektu. Klun odpira pogosto prezrte probleme zaprtosti znanstvenih pogledov. Petkovšek razčlenjuje svetovnonazorske zamejitve. Strehovec opozarja na epohalni pomen bioetičnih znanosti. Slatinek razčlenjuje možnosti verske svobode. Ocvirk opozarja na pomen skupnosti za verovanje. Osredkar pokaže, kako družbene spremembe silijo tudi Cerkev k večji pripravljenosti za dialog znotraj nje same. Gerjolj razčlenjuje pomen in vlogo vključevalne vzgoje. Prijateljeva govori o vlogi vizualne in nevidne pedagogike in Pevec-Rozmanova o družini kot prostoru dialoga.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2010. 199 str. ISBN 978-961-92694-9-7. 14 EUR

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; e-naslov: frs@teof.uni-lj.si



Anton Štrukelj

Ekumenizem Justina Popovića. Kako je veliki srbski pravoslavni teolog gledal na ekumenski dialog?

The Oecumenical Comprehension of Justin Popović. In What Way Does the Great Serbian Orthodox Theologian Consider the Oecumenical Dialogue?

Povzetek: Arhimandrit sv. Justin Popović (roj. 7. aprila 1894, umrl 7. aprila 1979, svetnik 2. maja 2010) prav gotovo sodi med najvidnejše in najvplivnejše predstavnike srbske pravoslavne teologije. Napisal je približno 50 knjig. Bil je izobražen teolog, pesnik, odličen poznavalec Dostojevskega, goreč menih in častilec svetnikov. Popović je trdil, da zunaj Pravoslavne cerkve ni možnosti za edinost kristjanov. Zastopal je proti-ekumenske ideje in strogo kritiziral zahodni humanizem. Prof. Franc Perko, nekdanji beograjski nadškof, se je »večkrat spraševal, kako je ta mož, mislec, filozof in teolog, ki je živel kot svetnik, mogel biti tako enostranski, včasih tako slep in krivičen pri presoji zahodnega krščanstva« (1997, 5).

Ključne besede: Justin Popović, Srbska pravoslavna cerkev, pravoslavna teologija, ekumenski dialog, edinost kristjanov, svetniki

Summary: *The Archimandrite St. Justin Popović (born April 7th 1894, died April 7th 1979, proclaimed saint on 2nd May 2010) belongs to the group of most discernible and outstanding representatives of the Serbian Orthodox theologians. The author of approximately 50 books, Popović is a very cultivated theologian, poet, distinguished expert of Dostojevski, as well as a fervent monk and venerator of Saints. But he affirms that there is no possibility for the Unity of Christians outside the Orthodox Church. Regretfully, his ideas are anti-oecumenical, with a strong criticism of the occidental humanism. Prof. Franc Perko, the former Archbishop in Belgrade, wrote: »I can not understand that this man, a thinker, philosopher, theologian, who lived as a Saint, was so unilateral, sometimes, so blind and unjust in his estimation of the occidental Christianity.« (1997, 5)*

Key words: *Justin Popović, Serbian Orthodox Church, Orthodox theology, oecumenical dialogue, unity of christians, the Saints*

1. Življenje in delo sv. Justina Popovića

Justin Popović se je rodil v Vranju (Srbija, ZRJ), na praznik Gospodovega oznanjenja, 7. aprila 1894. Umrl je na isti dan leta 1979. Sinoda Srbske pravoslavne cerkve je dne 2. maja 2010 arhimandrita Justina Popovića razglasila za svetnika.

Mladi Blagoje – to je bilo njegovo krstno ime – je začel študirati v Beogradu. Njegov učitelj, škof Nikolaj Velimirović, je njegovo nadarjenost takoj opazil. Poslal ga je v Rusijo, da bi tam dopolnil svoje izobraževanje. Tu se je mladi študent naužil pravoslavnega duha in iskrene ljubezni do velikih ruskih mislecev, Dostojevskega in drugih. Študiral je tudi v Grčiji, v Atenah in na gori Atos, potoval v Anglijo in drugam. Postal je univerzitetni profesor v Beogradu, a se nato iz različnih vzrokov umaknil v samostan Čelije blizu Valjeva v Srbiji.

Justin Popović je bil duhovni človek, mož molitve, vzoren menih in velik učenjak. Njegovi spisi nosijo pečat patristike in meništva. »Oče Justin ni le velik srbski teolog, strokovnjak za dogmatiko in etiko; prav tako velik je tudi kot ekseget [...] Izkazal se je kot pristen pravoslavni teolog: v dogmatiki, etiki, pastoralni teologiji, liturgiki, ekleziologiji, antropologiji, resnično navdihnjen človek in popoln poznavalec duhovnega življenja.« (Radović in Jevtić 1983, 481)

Justinov literarni opus je zelo obsežen. Za časa njegovega življenja je izšlo mnogo njegovih knjig. Drugi Justinovi spisi izhajajo pod skrbnim uredništvom njegovih učencev, imenovanih *justinovci*, zlasti škofa dr. Atanasija Jevtića in metropolita dr. Amfilohija Radovića. Od predvidenih 30 zvezkov je doslej v letih od 1998 do 2014 izšlo že 21 knjig.

Tu navajamo le nekatera teološka dela Justina Popovića: *Dogmatika pravoslavne Crkve* (Beograd 1932,² 1980, 2. del 1935,² 1980 in 3. del 1978), *Tumačenje Evandjelja po Mateju* (1979), *Tumačenje poslanice prve i druge Korinćanima svetog apostola Pavla* (1983), *Tumačenje poslanice Efescima svetog apostola Pavla* (1983). Ti zvezki so del zbirke *Z apostolom Pavlom skozi življenje*, kjer bodo izšli komentarji devetih Pavlovih pisem. *Žitja svetih* (1972–1977) je dvanajst zvezkov življenjepisov svetnikov, po en zvezek za vsak mesec v letu. *Tumačenje prve, druge i treće poslanice Jovanove*, *Tumačenje svete liturgije* (1978), *Anthropos kai Theanthropos* (Atene 1969), *Pravoslavna Crkva i ekumenizam* (Solun 1974: srbsko in grško), *Svetosavlje kao filozofija života*

(1953), *Filozofske urvine* (München 1957), *Dostojevski o Evropi i slovanstvu* (1940) in še mnogo drugih spisov.

2. Ekumenizem Justina Popovića

Justin Popović postavlja v nasprotje dva različna svetova: svet Cerkve Bogočloveka in svet zunaj Pravoslavne cerkve. V Pravoslavni cerkvi in edinole v njej je polnost življenja in vseh kreposti, medtem ko v evropski humanistični kulturi ne obstaja ničesar razen smrti in samo smrti (Popović 1974, 115). V takšnem pojmovanju si nasprotujejo tako rekoč vse duhovne in kulturne resničnosti. Celotno Popovićevo pojmovanje ekumenizma se odvija v tem antitetičnem okviru.

2.1 Humanistični in božje-človeški napredek

Prvo nasprotje, ki ga opisuje Justin Popović, je naslednje: humanistični napredek je psevdonapredek, še več, je nazadovanje. Pravi in edini napredek je edinole napredek, ki prihaja od Bogočloveka.

»Ena stvar je razvidna očem vseh: humanistična evropska kultura sistematično in popolnoma omalovažuje čut nesmrtnosti v človeku. Človek evropske kulture trdi, da je zgolj telo. To namreč pomeni: biti umrljiv in samo umrljiv.« (117) Formula humanističnega človeka se torej glasi: človek je umrljivo bitje. To je humanistični napredek!

Justin misli, da iz takšne ideologije že sama po sebi izvirata nihilizem in praznina smisla življenja. Življenje izgubi moralna načela in dragocenost kateregakoli človekovega truda. Celotni človeški napredek je obsojen na popolni razpad.

»Temeljno načelo božje-človeškega napredka pravi: Človek je zares človek le v Bogu, v Bogo-človeku. Z drugimi besedami: človek je zares človek le v nesmrtnosti.« (121)

Seveda pa božje-človeški napredek vsebuje tudi krepostno življenje, se pravi prizadevanje in neprestani boj za dobro, nenehno zavzetost za kristjana vredno vedenje. Moralno življenje pomaga kristjanu na njegovi poti k Bogočloveku. Zunaj tega napredka ni nikakršnega napredka.

2.2 Humanistična in božje-človeška kultura

Popović skrči celotno zahodno kulturo na materialistične, pozitivistične in racionalistične tokove vse do Nietzscheja. Po njegovem mnenju je človekov duh ugasnil: kar je ostalo, je grob brez življenja, brez duše.

Kako smo mogli priti do tako tragične zablode? Odgovor, ki ga daje srbski teolog, ne dopušča nikakršnega dvoma: evropski človek je izgnal, še huje, ubil Boga, ko je sam sebe razglasil za Boga. Ne veruje v resničnega Boga, v živega Boga, marveč priznava in časti neštetilne malike, izdelek svojih rok, delo znanosti, tehnike in kulture. Z zanikanjem osebnega Boga je evropski človek izgubil vse perspektive prave in pristne kulture. Žalostni rezultat takšnega procesa v duhovni zgodovini Zahoda je nihilizem, izguba smisla življenja. Evropski človek je tragično skrčen na truplo. »Človek postane neusmiljena stvar med neusmiljenimi stvarmi.« (129)

Kultura Bogočloveka je povsem drugačna, pravi Popović. Opira se na Gospoda Jezusa Kristusa in preoblikuje človekovo srce. Posebnost evangeljske in pravoslavne kulture se glasi: Bogočlovek bo prvi nad vsem. »Božje-človeškost« je edina kategorija, po kateri se razodeva mnogovrstna dejavnost pravoslavne kulture. V središču veselja stoji Bogočlovek, Kristus. Pravoslavna kultura teži za tem, da bi kultno čiščenje izkazovala edinole Kristusu Bogu. Pravoslavna, se pravi božje-človeška kultura, je v resnici nenehno čiščenje Boga, nenehni kult. Končno pravoslavna kultura preoblikuje človeka samega, ga pobožanstvi in približa Kristusu tako, da ga priliči Njemu. Končni cilj božje-človeške kulture torej pomeni korenito in popolno preoblikovanje človeka in veselja. S preprostimi besedami: božje-človeška kultura, ki je istovetna s pravoslavno, je sinonim za krepostno krščansko življenje, pomeni življenje krščene v Kristusu, živeti po Kristusu.

Človekove prihodnosti si ni mogoče niti zamišljati brez Bogočloveka, ki je srce sveta. Iz tega sledi, da niti evropska kultura ne more preživeti, če ostane ločena od Kristusa. Justinova presoja je naslednja: »Nedvomno se načela in moči evropske kulture in civilizacije bojujejo proti Kristusu. Tip evropskega človeka je nastajal že od zdavnaj, vse dokler Bogočloveka, Kristusa ni nadomestil sam s svojo filozofijo in naukom, s svojo politiko in tehniko, s svojo religijo in tehniko ... V mojih sklepanjih o evropski kulturi je mnogo katastrofalnega. Toda temu se ni čuditi, kajti govorim o enem izmed najbolj katastrofalnih obdobjev človeške

zgodovine, se pravi o apokalipsi Evrope; njene grozote uničujejo njeno telo in njeno dušo. Vsa Evropa je minirana z vulkanskimi nasprotji, ki morejo, če bodo ostala neobvladana, v bližnji prihodnosti eksplodirati in dokončno porušiti evropsko kulturo, o tem ni dvoma.« (138–139)

2.3 Humanistična in božje-človeška družba

Popović poudarja: Pravoslavje je pravoslavje edinole z Bogo–človekom, zato obstaja tudi krščanstvo samo z Bogo–človekom in vzporedno tudi Cerkev živi samo z Bogo–človekom in v Njem. Cerkev je božje-človeški organizem. Po pravoslavnem gledanju pomeni biti ud Cerkve obleči Kristusa, utelesiti Kristusa, doseči pobožanstvenje.

Božje-človeška družba je docela v nasprotju s humanistično družbo. »Na evropskem Zahodu se je krščanstvo počasi preoblikovalo v humanizem. Bogočlovek se je dolgo časa in utrudljivo zmanjševal, spreminjal, zoževal in končno skrčil na človeka: na nezmotnega človeka v Rimu in na nič manj nezmotnega človeka v Londonu ali Berlinu. Tako se je rodil papizem, ki Kristusu jemlje vse, in protestantizem, ki od Boga prosi kar najmanj ali pogosto ne prosi prav ničesar. V papizmu in protestantizmu je na mesto Bogočloveka postavljen človek kot najvišja vrednota in merilo. Tako je bil izveden boleči in žalostni popravek Bogočloveka, njegovega dela in njegovega nauka.« (148)

Justin upravičeno pravi, da »Pravoslavna cerkev ni nikoli razglasila kot dogmo nobenega strupa, nobenega greha, nobenega humanizma, nobenega družbenega sistema tega sveta. Medtem ko Zahod, gorjé, počne samo to! Zadnji dokaz: drugi vatikanski koncil. Pravoslavna vera: kesanje je nepogrešljiva krepost; ona vselej kliče h kesanju. Na Zahodu: psevdokrščanska vera v človeka ne kliče h kesanju.« (154)

Kdor pozna odloke drugega vatikanskega cerkvenega zbora, se ne bo mogel v polnosti strinjati s tem prepričanjem. V odloku *Unitatis redintegratio* je zapisano: »Pravega ekumenizma ni brez notranjega spreobrnjenja. Kajti hrepenenje po edinosti se poraja in zori iz prenavljanja duha, iz samozatajevanja in iz velikodušnega izvrševanja ljubezni. Zato si moramo izprositi od Svetega Duha milost iskrenega samozatajevanja, ponižnosti in krotkosti v službi bližnjim in bratske velikodušnosti do njih [...] To spreobrnjenje srca in to svetost življenja skupaj z zasebnimi in javnimi molitvami za edinost kristjanov moramo imeti za dušo vsega

ekumenskega gibanja; po pravici moremo to imenovati duhovni ekumenizem.« (E 7.8) Poleg tega obstaja veliko pozivov Katoliške cerkve k spreobrnjenju pred koncilom in po njem, zlasti opravičilo sv. Janeza Pavla II. za napake Cerkve v preteklosti.

2.4 Človek in Bogočlovek

Ta podnaslov v kratkem izraža osrednjo idejo Popovićeve teološke misli. *Anthropos kai Theanthropos* namreč ni zgolj naslov ene njegovih knjig, ampak sestavlja rdečo nit vsega njegovega opusa. Človek in Bogočlovek je »leitmotiv« tudi v sedanji ekumenski diskusiji. Za Popovića je vse osredotočeno v tej točki.

Človekovo življenje najde svojo izpolnitev, svoj najvišji smisel in svojo uresničitev samo v Bogočloveku, v Jezusu Kristusu. V njem in v Cerkvi, ki je njegovo telo »z vsemi svetimi«, človek dospe do polne starosti v Kristusu (Ef 3,18; 4,13). Sveti cerkveni očetje z gotovostjo učijo, da je človek namenjen pobožanstvenju. »Človek je bitje, kateremu je naročeno, naj postane Bog,« pravi sveti Bazilij Veliki.

Po mnenju srbskega teologa so vsi evropski humanizmi brez izjeme zamenjali vero v Bogočloveka z vero v človeka. Po njegovem mnenju je bil vrhunec te strašne zmote dosežen leta 1870 s prvim vatikanskim koncilom. »Dogma o papeževi nezmotnosti postane pan–dogma papizma. Zato je bila njena nedotakljivost in nespremenljivost obravnavana in branjena s takšno trdovratnostjo in s tolikšno spretnostjo tudi v naših dneh na drugem vatikanskem koncilu.« (Popović 1974, 180)

Drama zahodne civilizacije se nagiba k neki dilemi, k neki izbiri: v vseh svojih dejavnostih je neodvisni izvrševalec, najvišje merilo in najvišja vrednota. »Tu ni prostora za Bogočloveka. Zato tudi v humanističnem kraljestvu mesto Bogočloveka zaseda Vicarius Christi, medtem ko je Bogočlovek odrinjen v nebo. Vsekakor gre za svojevrstno raztelesenje. Ali ne?« (180) Nadalje je kritika še bolj trpka in neutemeljena: »Drugi vatikanski koncil je ponovno rojstvo vseh evropskih humanizmov. Kajti odkar je na tem svetu Bogočlovek, Kristus, je vsakršen humanizem mrtvo truplo. Toda vse to je tako le zato, ker je koncil ostal trdovratno zavezan nezmotnosti človeka – papeža [...] Dogma o nezmotnosti nekega človeka namreč ni nič drugega kot gnusna obleka vsakršnega humanizma: bodisi humanizma, ki ga je dogmatiziral prvi vatikanski

koncil, bodisi diaboličnega Sartrovega humanizma. V humanističnem panteonu Evrope so mrtvi vsi bogovi, z evropskim Zevsom na čelu.« (184) »Zmota, katastrofalna zmota papizma je v dogmi o papeževi nezmotnosti. Ta dogma je vrhunec nihilizma.« (185)

2.5 Humanistični ekumenizem

»Ekumenizem je skupno ime za psevdokrščanstva in psevdocerkve zahodne Evrope. V njem se z vsem srcem nahajajo vsi evropski humanizmi, njihov višek pa je papizem. Vendar vsa ta psevdokrščanstva in vse te psevdocerkve niso nič drugega kakor ena zmota za drugo. Njihovo skupno ime je: eno samo krivoverstvo, *svejeres*. Zakaj?« Avtor razloži: Ker evropske zmote odpravljajo celotnega Bogo-človeka in na njegovo mesto postavljajo evropskega človeka. »V tem ni bistvene razlike med papizmom, protestantizmom, ekumenizmom in drugimi sektami, ki se vse skupaj imenujejo legija.« (189)

Papizem in protestantizem imata veliko napak. Toda korenina vseh je evropska zmota humanizma: človek se je ustoličil na Božje mesto. Popović meni, da je ta greh tako velik, da onemogoča vsakršen dialog. Ali iskreno in popolno spreobrnjenje ali nič. Ni dovolj le govoriti o dialogu: »dialog ljubezni« je laž, hinavščina. »Dialog ljubezni« nima nobenega temelja resnice (193).

Sklep: Kritično vrednotenje

Ob koncu te kratke predstavitve teološke misli Justina Popovića želim podati vsaj kratko oceno in ovrednotenje. Primerjava z drugimi mnenji more pokazati pomembne značilnosti povedanega.

V središču celotne Popovićeve teologije stoji Jezus Kristus, Bogočlovek. Zato je v Cerkvi vsaka stvar božje-človeška in skupna. Zadnji človekov cilj je postati podoben Kristusu, saj je tudi človek sam božje-človeško bitje, namenjen pobožanstvenju. Ta opažanja pa v ozadju Popovićeve ekzeziologije kažejo poleg tradicionalističnih potez predvsem tudi na misli Homjakova in Solovjova.

Popovićevo pojmovanje ekumenizma napravi vtis, da je edina prava Kristusova Cerkev Pravoslavna cerkev. Edinosti kristjanov si ne moremo niti zamišljati zunaj pravoslavja. Vsi heretiki in razkolniki se morajo spreobrniti od svojih zmot, priznati svoje grehe in se vrniti »v Očetovo

hišo«, kajti zgolj Pravoslavna cerkev poseduje vso resnico. Z eno besedo: edina pot rešitve iz labirinta zmot in iz zahodnega humanizma obstaja v kesanju, spreobrnjenju in vrnitvi k pravoslavju. Seveda se v tem zrcalijo skrajno tradicionalistični pogledi. Popović upošteva, žal, le filozofske tokove osemnajstega stoletja. Tudi znanstvena in tehnična odkritja, ki jih kritizira, so iz tistega obdobja (Brune 1980,6–32).

Za sklep bi rad dobesedno navedel misli nekdanjega beograjskega nadškofa in metropolita prof. dr. Franca Perka. Nadškof Perko je svoje gledanje na Justina Popovića strnil v naslednji ugotovitvi: »Človekova majhnost in Božja veličina.« »Morda bi s temi besedami mogli izraziti nasprotujoče si misli, ki se porajajo ob pogledih na Cerkev in ekumenizem pri velikem srbskem teologu Justinu Popoviću. Večkrat sem se spraševal, kako je ta mož, mislec, filozof in teolog, ki je živel kot svetnik, mogel biti tako enostranski, včasih tako slep in krivičen pri presoji zahodnega krščanstva.« (1997, 5)

Gotovo je vplivala nanj vzhodna tradicija, obnova ruskega pravoslavja ob koncu prejšnjega stoletja, misleci, ki so za duhovno propadanje Zahoda videli rešitev v pravoslavju. Najostrejša obsodba Justina Popovića, da je Zahod na mesto Kristusa – Bogočloveka postavil človeka in mu dal božanske attribute nezmotljivosti, to je papeža v Rimski cerkvi, ali vsakega človeka v protestantizmu, je vzeta iz starejših spisov velikega ruskega misleca in teologa Nikolaja Berdjajeva, čeprav ga Popović ne citira. Na Popovićevo odklonilno stališče do zahodnega krščanstva je vplival tudi enostranski razvoj katoliške ekleziologije po prvem vatiškem koncilu. Od velikega misleca in poznavalca teološke misli bi pričakovali, da se bo znal dvigniti nad enostransko črno-belo gledanje in se približati objektivni resnici tudi tam, kjer je drugi ne vidijo. Vendar v primeru Justina Popovića na žalost ni tako. Kljub veliki krščanski globini kaže človeško majhnost, ki se ne more otresti spon omejenosti in se dvigniti v resnico Kristusa – Bogočloveka, ki v paradoksalnih nasprotjih človeške revščine deluje v Cerkvi kot najširšem občestvu odrešenja in tudi v razvoju človeštva, podvrženem velikim napadom zla.

Pričujoči prispevek¹ nam daje neko osnovno spoznanje o eklezioloških in ekumenskih stališčih Justina Popovića in kritiko njegovih misli. Tako

¹ Glej tudi: Štrukelj, Anton. 1997. *Šivanje raztrgane suknje. Ekumenizem v ekleziologiji Justina Popovića*. Ljubljana: Družina.

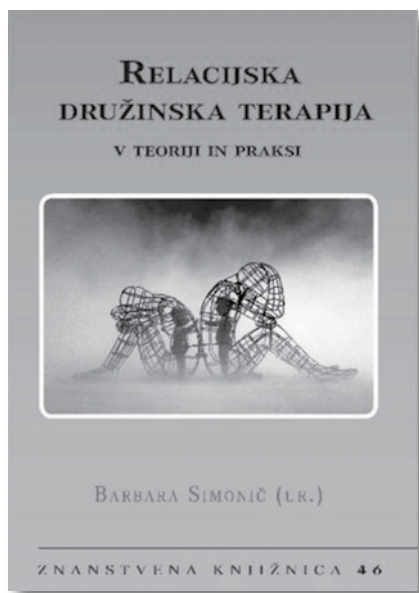
znanje je pomembno zaradi ugleda, ki ga uživa Justin Popović v pravoslavnem svetu, zlasti v Srbski pravoslavni cerkvi. Ob prebiranju pa spoznamo tudi, kako daleč smo včasih od dobrohotnega in pravičnega medsebojnega razumevanja, ki ne sodi bližnjega po kalupih, polnih predsodkov, ampak po objektivnem spoznanju njegovih stališč.

Upanje, da se bo že pred koncem 2. tisočletja uresničila vsaj neka stopnja koinonije – občestva krščanskih Cerkev –, je splahnelo. Kljub temu da imamo veliko prvin (Sveto pismo, nicejsko-carigrajska veroizpoved itd.), ki objektivno ustvarjajo tako koinonijo, v zavest kristjanov, teologov in cerkvenih voditeljev prodira ta stvarnost zelo počasi. Pot do takega začetnega občestva, v katerem bi se vsi, ki verujemo v Kristusa Bogočloveka in edinega Odrešenika sveta, počutili kot resnični bratje in sestre v eni Kristusovi Cerkvi, čeprav bi ostali vsak v svoji, bo dolga. Zahteva resnično »metanojo«, spremembo mišljenja in spreobrnjenje.

Reference

- Bremer, Thomas.** 1992. *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert.* Würzburg: Augustinus-Verlag.
- Brune, François.** 1980. La crise de l'Eglise catholique romaine: comment en sortir? V: *Le Messager orthodoxe* 85 (1980): 6–32.
- Japundžić, Antun.** 2015. La visione ecclesiologicala del teologo serbo-ortodosso Padre Justin Popović (1894–1979). Doktorska disertacija. Facultas scientiarum ecclesiasticarum orientaliū, Romae.
- Perko, Franc.** 1997. Človekova majhnost in božja veličina. V: Anton Štrukelj, ur. *Šivanje raztrgane suknje. Ekumenizem v eklezijologiji Justina Popovića*, 5–7. Ljubljana: Družina.
- Popović, Justin.** 1974. *Pravoslavna Crkva i ekumenizam* (2. izd. 1995). Sveta Gora: Manastir Hilandar.
- Radović, A. in A. Jevtić.** 1983. Spremna beseda. V: J. Popović, *Tumačenje poslanice prve i druge Korinćanima svetog apostola Pavla*, 481. Beograd: GRO Prosveta.
- Štrukelj, Anton.** 1996. La concezione ecumenica nell'ecclesiologia ortodossa del teologo serbo Justin Popović. V: *Nicolaus* 23(1–2): 73–121.
- –. 1997. *Šivanje raztrgane suknje. Ekumenizem v eklezijologiji Justina Popovića.* Ljubljana: Družina.

² Ekumenska prizadevanja 20. stoletja prinašajo prve sadove, npr. pravoslavni koncil na Kreti junija 2016. Pobudnik in predsednik je bil patriarh Bartolomej, carigrajski metropolit (glej: Hallensleben, Barbara. ur. *Einheit in Synodalität: Die offiziellen Dokumente der Orthodoxen Synode auf Kreta 18. bis 26.* Münster: Aschendorff Verlag). Ob 25. letnici njegovega služenja je izšla obsežna knjiga, v kateri sta s svojimi besedili sodelovala tudi sedanji papež Francišek in zaslužni papež Benedikt XVI. (Glej: Chryssavgis, John. 2016. *Bartholomew: Apostle and Visionary.* Nashville, Tennessee: HarperCollins Christian Publishing, Inc.)



Barbara Simonič, ur.

Relacijska družinska terapija v teoriji in praksi

V knjigi se različni avtorji, ki so vsi terapevti modela relacijske družinske terapije, sprehodijo skozi široko paleto različnih področij, v katerih se odigravajo boleče in zapletene čustvene dinamike, ki poganjajo nefunkcionalne vzorce vedenja. V knjigi so na osnovnih predpostavkah relacijske družinske terapije teoretično in praktično predstavljeni različni vidiki in možnosti predelave v bolečih zapletov, npr. ob različnih travmatičnih izkušnjah, spolnih zlorabah, zapletih v starševstvu, zasvojenosti, ločitvah, žalovanju, kronični boleznih in težavah, ki se pojavljajo pri otrocih.

Knjiga je namenjena terapevtom in vsem strokovnjakom, ki se pri svojem delu srečujejo z zapleti v medosebnih odnosih in želijo globlje razumeti ozadje težav ter s tem učinkoviteje pomagati drugim. Prav tako pa je namenjena vsem, ki jih zanima svet odnosov in dinamik, ki so v njih prisotne.

Ljubljana: Teološka fakulteta, Frančiškanski družinski inštitut, 2015. 199 str.

ISBN 978-961-6844-43-7, 13 EUR

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si



Ivan Platovnjak

Kratek pregled pogledov Katoliške in Pravoslavne cerkve na post

A Brief Overview on Views of Fasting in the Catholic and Orthodox Church

Povzetek: Če se ozremo v zgodovino krščanstva, lahko vidimo, da se je, posebej v Katoliški cerkvi, počasi izgubljalo prvotno navdušenje oziroma prvotna velikodušnost za post. V dokumentih drugega vatikanskega cerkvenega zbora se post omenja samo dvakrat, v Katekizmu Katoliške cerkve pa trikrat. V Katoliški cerkvi je tudi strogi post zapovedan samo dvakrat. Drugače je v Pravoslavni cerkvi, kjer je v cerkvenem letu post zelo pogost. Sicer pa obe Cerkvi poudarjata, da je post pomembno sredstvo za duhovno in telesno življenje ljudi.

V pričujočem prispevku želi avtor na kratko prikazati poglede Katoliške in Pravoslavne cerkve na post in v čem vidita njegov pomen. Avtor postavlja tezo, da je globlje poznavanje pogledov Katoliške in Pravoslavne cerkve na post pot do globljega umevanja njegovega pomena.

Ključne besede: post, duhovno življenje, telesno življenje, (duhovno in telesno) zdravje, zgodovina posta, Katoliška cerkev, Pravoslavna cerkev

Summary: *A look into the history of Christianity reveals that the initial enthusiasm or the primary magnanimity toward fasting has been gradually lost, especially in the Catholic Church. In the documents of the Second Vatican Council fasting is mentioned only twice, and in the Catechism of the Catholic Church only three times. In the Catholic Church complete abstinence is required only twice a year. On the other hand, in the Orthodox Church fasting is rather common. Both Churches emphasize that fasting is important to spiritual and physical lives of people.*

The author of the article aims to present a brief overview on views of the Catholic Church and the Orthodox Church in regard to fasting and also on its purpose. The author argues that deeper comprehension of the view of the Catholic Church and the Orthodox Church on fasting is a way to a deeper understanding of the meaning of fasting.

Key words: *fasting, spiritual life, physical life, (spiritual and physical) health, the history of fasting, Catholic Church, Orthodox Church*

Uvod

Zanimivo je, da je beseda post v današnjem času pogosto navzoča med ljudmi in v medijih, toda ne v povezavi s krščanstvom in drugimi religijami, temveč z različnimi terapijami, ki obljubljaajo zdravje preko posta. Danes so poznani tudi naslednji posti: politični in družbeni (gladovna stavka), ideološki (nekateri vegetarijanci) in estetski, zaradi hujšanja. Obstaja pa tudi bolezenska oz. patološka oblika posta (anoreksija). Vsekakor je za današnjo družbo postal post dvoumen. Mnogi, ki so izkusili resnično zdravilno učinkovitost posta, se čudijo, kako je mogoče, da kristjani opuščajo post v smislu omejevanja uživanja hrane in da ne vidijo bistvenega namena posta v njegovem zdravilnem učinku.

Menim, da je prav, da se na kratko ozremo v zgodovino krščanstva in tako znova odkrijemo, kakšen je bil prvotni namen posta ter na kakšen način gledata Katoliška in Pravoslavna cerkev nanj v današnjem času. Postavljam namreč tezo, da je globlje poznavanje pogledov Katoliške in Pravoslavne cerkve na post pot do globljega umevanja pomena posta, ki se je med kristjani v sodobni družbi precej izgubil, in da je lahko pogled Pravoslavne cerkve na post spodbuda za Katoliško cerkev.

1. Post v Svetem pismu

V Svetem pismu lahko najdemo dve obliki posta: asketski, ali post kot obred, in preroški, ali post kot dogodek (Cantalamesa 2002). Samo v Mojzesovi knjigi je predpisan post, ki je obvezen za vse in je tako rekoč obredni, tj. post na veliki spravni dan, jom kipur (3 Mz 16,29-34).

V Stari zavezi ima odličnejše mesto preroški post, ki je bil v posebno težkih ali nujnih okoliščinah predpisan kot odgovor na točno določeno povabilo Boga preko prerokov. Kralj v Ninivah je zapovedal post kot odgovor na Jonovo oznanjevanje (Jon 3,7). Najbolj znan zgled takšnega posta najdemo v knjigi preroka Joela (2,15-16).

Jezus Kristus je svoje javno delovanje začel s 40-dnevnim postom (Mt 4,1). Postijo se tudi učenci Janeza Krstnika. Jezus je na njihovo vprašanje, zakaj se njegovi učenci ne postijo, odgovoril, da se bodo postili potem, ko bo ženin vzet od njih (Mt 9,14-15; Mr 2,19-20). Krščanski post je vedno povezan z velikonočno skrivnostjo in ima zato soteriološko-eshatološki pomen; izraža pričakovanje Ženinove vrnitve. Kakor v

Stari zavezi tudi v Novi verni molijo, se postijo in dajejo miloščino (Mt 6,2-18; Mr 9,29). Post, tako kot molitev in miloščina, se mora opravljati na skrivnem (Mt 6,16-18).

2. Post v prvih stoletjih Cerkve

V *Didache*, *Nauku dvanajsterih apostolov*, je post omenjen trikrat: post za preganjalce (Did. 1,3), post kot priprava na krst (7,4) in priporočilo, naj se kristjani ne postijo ob istih dnevih kakor Judje (8,1).

Hermas v svojem delu *Pastir* pravi, da mora biti pravi post vedno povezan s pozornostjo tudi na govorjenje, z odpovedjo slabim željam in z očiščenjem srca. Kar tisti, ki se posti ob vodi in kruhu, prihrani, naj da vdovam ali sirotam ali komu drugemu, ki je potreben pomoči (Herm. 3,5,3).

Prvi kanonični post, iz katerega so se razvili vsi ostali, je bil v dneh tik pred veliko nočjo. Utemeljili so ga z dejstvom, da je bil v teh dneh Ženin vzet (Jejun. 8,1).

V četrtem stoletju so puščavski očetje, anahoreti, način postenja takratne Cerkve še poostri. Mnogi so jedli le vsak drugi dan v postnem času, nekateri so se postili pet dni zapored in jedli zgolj v soboto in nedeljo. Mnogi so tako kot sv. Anton puščavnik jedli le enkrat na dan, potem ko je sonce zašlo (*Vita e detti dei Padri del Deserto* 1990, 93). To tradicijo je prevzel sv. Benedikt v svoja pravila.

V 5. stol. sta papež Leon Veliki in ravenški škof Peter Krizolog preko pridiganja vodila in razsvetljevala Božje ljudstvo tudi glede posta. Leon Veliki v svojih homilijah govori o pomembnosti tridnevnega posta ob začetku vsake kvarte. Cilj decembrskega posta je bil zahvaljevanje Bogu za vse pridelke in sadove svojega dela; pri tem pa se ne sme pozabiti na reveže (Leon Veliki 1966, 130). Pomladni post je bil povezan s postnim časom in pripravo na veliko noč. Kristjan si je štirideset dni prizadeval posvečevati svojo dušo in telo. Binkoštni (poletni) post je bil po veliki noči. Četrti post pa je bil septembrski. Kristjan je bil povabljen k duhovnemu bogoslužju duše s postom in miloščino (236–237). Cilj posta je bil očiščenje razuma in srca, da bi lahko človek bolje sprejel darove Svetega Duha. Post pomaga kristjanu, da se odpre duhovnim darovom in ga usposobi za graditev Kristusovega telesa, ki je Cerkev. Kristjan se

mora postiti z odprtim srcem in z velikodušnostjo; spremljati ga morajo molitev in dela usmiljenja. Javni in skupni post je bolj posvečen in učinkovit kot zasebni, kajti tako postanejo vsi člani Cerkve eno srce in ena duša (247–248). Krščanski post mora biti hkrati notranji in zunanji. Poleg boja proti mesenim željam se mora kristjan boriti tudi proti poželenju duše (274).

V govorih o postu ravenski škof Peter Krizolog poudarja, da naj bi kristjani post v postnem času zelo cenili, ker ga je Bog sam postavil. Post je smrt greha in življenje kreposti (Serm. 8,3). Biti mora prostovoljen, ne pa obveznost postave (31,2). Pomembno je, da je vključen v bogoslužje in spremljan s petjem. Težo postnega časa lajšajo svete pesmi (7).

Oba sta učila, da mora kristjan s postom posnemati Kristusa. Post je sredstvo posvečenja in pomoč v duhovnem boju. Nikdar ne sme biti ločen od molitve in miloščine.¹

Post je bil redna meniška praksa. S pravilom sv. Benedikta pa se začne postopno popuščanje v zahodni Cerkvi. Benediktinci so še imeli post pozimi (jedli so samo enkrat na dan, ob 15. uri), niso pa ga več imeli po binškojih, saj so jedli dva obroka dnevno (opoldne in zvečer). Edina postna dneva poleti sta bila sredo in petek. Opat je lahko dovolil jesti vsaj opoldne, če je bila žetev ali pa je bila vročina nevzdržna. V postnem času sv. Benedikt za svoje menihe predpiše en sam obrok. Zaužijejo naj ga ob večernicah, pred sončnim zatonom: torej ob 18. uri (*Pravilo svetega Benedikta* 1981, 41).

Od 5. do 8. stoletja menihi in verniki v postnem času niso jedli do večera. Karel Veliki pa je uvedel navado, da se je po večernicah, ob 15. uri. Ta navada se je razširila po dvorih. Postopoma pa je post vedno bolj izgubljal strogost tudi v samostanih in v vsej Katoliški cerkvi (Théotokos 2003, 24).

3. Post in postni dnevi v Katoliški cerkvi danes

Drugi vatikanski koncil vidi post kot eno izmed spokornih vaj v postnem času. Še posebej poudari, naj se »sveti velikonočni post« na veliki petek »povsod drži, po možnosti pa nadaljuje tudi na veliko soboto, da bi z

¹ Mnogo pomembnih razmišljanj o postu od začetka Cerkve do danes lahko najdemo na spletni strani *Fasting for God* (2014).

lahkim in odprtim srcem vstopili v veselje velikonočne nedelje« (B 110). Poudarja tudi, da »pokora postnega časa naj ne bo samo notranja in zasebna, ampak tudi zunanja in občestvena« (B 110). Postni čas pa ima dvojno vlogo: spominjanje na krst in pripravo na obhajanje velikonočne skrivnosti (B 109).²

V svojem apostolskem pismu *Paenitemini* (1966) papež Pavel VI. spodbuja katoličane, naj znova odkrijejo post in ga življenjsko povežejo z drugimi oblikami spokornosti, tj. z deli usmiljenja, pravičnosti in solidarnosti (*Paenitemini* I).

Katekizem Katoliške cerkve (1438) na osnovi dokumentov drugega vatičanskega koncila in *Zakonika cerkvenega prava* poudarja, da je post ena izmed prostovoljnih odpovedi, ki naj jih verniki prakticirajo v časih in dnevih pokore v liturgičnem letu (postni čas, vsak petek v letu v spomin Gospodove smrti), ki so močni trenutki cerkvene spokornosti (B 109–110; ZCP 1249–1253; ZVCP 880–883).

Postni čas se v Katoliški cerkvi začne na pepelnično sredo, traja štirideset dni, zaključi se z večerno mašo velikega četrtega, z nastopom velikonočnega tridnevja. V postnem času velja za vsak petek zdržek od mesa in mesnih jedi. V času strogega posta, na pepelnico in veliki petek, pa naj bi se le enkrat dnevno najedli do sitega (*Paenitemini* III). Še posebej pa *Katekizem Katoliške cerkve* zelo jasno poudari, da je cilj posta spreobrnjenje srca (KKC 1430; 575). Post ni cilj, temveč le sredstvo (*Rimski misal* 1992, 277–280).

4. Post v Pravoslavni cerkvi danes

4.1 Namen in oblike posta v Pravoslavni cerkvi

Običajna odpoved hrani je namenjena ohranjanju zdravja, post pa je v službi odrešenja. Pravoslavna cerkev vedno zahteva, da je telesni post povezan z duhovnim, tj. z molitvijo in krščanskimi deli ljubezni. Tako telesni in duhovni post postnika vodita v globlji odnos z Bogom, telo prečiščuje s strogo odpovedjo hrani in pijači, dušo pa z molitvijo in krepostmi. Telesni post sam zase ni popoln, v kolikor ne vključuje tudi du-

² Koncil omenja post samo še v dokumentu *Nostra Aetate* (2), kjer pravi, da se tudi muslimani postijo, molijo in dajejo miloščino.

hovnega; a tudi duhovni ni, če ni zraven telesnega (Brjančaninov 2008, 385–394; Debojski 1996, III; Schmemmann 1974, 50–52).

Popolni post ima dva namena: 1) Prvenstveno je sredstvo, ki je potrebno za kristjanovo posvečenje in združitev z Bogom (Mt 17,1; Lk 2,37; 2 Kr 12,16-22; Ps 34,13; 108,24; Iz 58,5). 2) Omogoča živo udeležnost v življenju, trpljenju, smrti in slavi učlovečenega Boga in njegovih svetih. Sam Jezus Kristus je naročil, da se bodo njegovi učenci postili, ko Ženi- na ne bo več med njimi (Lk 5,35) (Deboljski 1996, IV).

Post v Pravoslavni cerkvi ima štiri stopnje. Prva, najvišja, je popolna od- poved hrani. Druga je v tem, da se suha, nekuhana hrana je samo enkrat na dan, po večernicah. Kristjan se hrani samo s kruhom, soljo, sadjem in vodo. Tretja stopnja pomeni, da se kuhana hrana z oljem je dvakrat na dan. Četrta, najlažja, pa je hranjenje z ribami. Ves čas posta ni dovoljeno uživati mesa, jajc, mleka in mlečnih izdelkov ter vina (III–IV).

4.2 Različni posti v Pravoslavni cerkvi

Nekateri pravoslavni posti so nepremični, drugi premični. Prav tako so tudi enodnevni in večdnevni posti.

4.2.1 Večdnevni posti

Večdnevni posti, ki ustrezajo štirim letnim časom, so v Pravoslavni cerkvi pred velikimi prazniki, ki štirikrat na leto kličejo kristjana k du- hovni prenovi v Božjo slavo. Pripravljajo ga, da bo lahko deležen svetih radosti prihajajočih praznikov.

a) Veliki post. Po karnevalski nedelji se s ponedeljkom začenja pomla- danski ali veliki post, ki obsega štirideset dni in veliki teden.

Sveti štiridesetdnevni post. Iz števila postnih dni se ne izvzamejo so- bote in nedelje, ko se obhaja evharistija (Schmemmann 1974, 49), temveč se tudi takrat udejanja tretja stopnja posta. Cerkev je ustanovila sve- ti post pred pasho zaradi dostojnega kesanja in obnovitve kristjanove enosti z Bogom in kot posnemanje štiridesetdnevnega Odrešenikovega posta (Mt 4,1) (Deboljski 1996, IX). Do danes Pravoslavna cerkev po- sebno proslavlja prvi in zadnji teden velikega posta, in sicer na ta način, da zapoveduje prva dva dneva prvega tedna največjo stopnjo. Za pre- ostale dneve zapoveduje drugo stopnjo. Za soboto in nedeljo pa velja

tretja stopnja posta. Najlažja stopnja je dovoljena na praznik Presvete Bogorodice.

Vsak vernik naj si poleg strogega telesnega posta prizadeva tudi za duhovni post: tj. za meditacijo, branje Božje besede, molitev, dobrodelnost in oddaljitev od vsega, kar bi moglo ovirati spreobrnjenje in duhovno rast. Brez prizadevanja za duhovni post nima telesni nobene koristi za vernika (X; Schmemmann 1974, 49–51; 2011).

Post velikega tedna. Po koncu svetega štiridesetdnevnega posta, ki se konča na petek šestega tedna velikega posta, je od vsega začetka običaj, da se takoj začne post velikega tedna, ki temelji na Gospodovi spodbudi (Lk 5,35). V tem tednu Cerkev predpisuje post druge stopnje. To so dnevi joka in ne veselja. V petek in soboto pa je popoln post. Kristjan naj bi ne poskusil ničesar zaužiti do oglašanja petelinov (Deboljski 1996, XIV).

b) Apostolski post. Od prvega ponedeljka po binkoštih, tj. po nedelji Vseh svetih, se začenja poletni, apostolski post, ki je pred praznikom sv. Petra in Pavla. Po prihodu Svetega Duha nad apostole Cerkev spodbuja vernike, naj imajo pred seboj zgled samih apostolov, ki so se s postom in molitvijo pripravljali za oznanjevanje evangelija celotnemu svetu. Tako so se pripravljali tudi na polaganje rok na prezbiterje (Apd 14,23). V času apostolskega posta cerkvena pravila določajo post z nekuhano hrano po 15. uri, tj. po večernicah; brez ribe, vina in olja ob ponedeljkih, sredah in petkih, ob drugih dneh pa sta dovoljena vino in olje, ne pa ribe. Ribe so dovoljene ob sobotah in nedeljah, na dan čaščenja kakšnega velikega svetnika in na dan cerkvene slave (Deboljski 1996, XV).

c) Post Božje Bogorodice. Pred praznikoma Gospodovega spreminjenja in Vnebovzeta Božje Matere je post Božje Bogorodice, ki traja dva tedna, od 1. do 15. avgusta. Ta post vernike usmerja v duhovno preobrazbo in posnemanje Božje Matere. Cerkev predpisuje nekuhano hrano ob ponedeljkih, sredah in petkih. Ob torkih in četrtek je dovoljena kuhana hrana brez olja. Ob sobotah in nedeljah se sme jesti ribe in piti vino (XVI).

d) Post pred praznikom Kristusovega rojstva. Zadnji večdnevni post Pravoslavne cerkve je pred praznikom Kristusovega rojstva, od 15. 11. do 25. 12. Božični post je zimski in pomaga kristjanu, da ozavesti

zaključno dobo leta s skrivnostnim obnavljanjem enosti z Bogom in se pripravi na Kristusovo rojstvo. Pravila božičnega posta so enaka pravilom apostolskega (XVII).

4.2.2 Enodnevni posti

Enodnevni posti spodbujajo vernike k deleženju pri postu, trpljenju in smrti Gospoda in njegovih svetnikov. Enodnevni letni posti so na dan Gospodovega povišanja (14. 9.), na dan obglavljenja sv. Janeza Krstnika (29. 8.) in na predvečer Gospodovega razglašanja (6. 1.). Tedenski enodnevni posti so ob sredah, v spomin na izročitev Jezusa Kristusa v trpljenje in smrt, in ob petkih, v spomin na njegovo trpljenje in smrt. Ta post je navzoč v Cerkvi od njenega začetka (*Constitutions of the Holy Apostles* 2009, 69). Pravoslavna cerkev zelo spoštuje popolni evharistični post pred obhajanjem evharistije oz. prejemom svetega obhajila (Schmemmann 1974, 50–52).³

Sklep

Spoznali smo, da je temeljni namen posta v obeh Cerkvah precej podoben. Namene bi lahko strnili v naslednje točke:

- 1) Prvenstveni namen posta je vernikovo posvečenje in zedinjene z Bogom.
- 2) Verniku omogoča živo udeležnost v življenju, trpljenju, smrti in vstajenju Jezusa Kristusa in njegovih svetih. Jezus sam je naročil, da se bodo njegovi učenci postili, ko Ženina ne bo med njimi (Lk 5,35).
- 4) Post izraža pričakovanje Gospodovega ponovnega prihoda in pripravlja vernike na globlje obhajanje praznikov. Omogoča jim, da se lahko v večji meri deležni milosti in veselja pri obhajanju praznikov.
- 5) Post je sredstvo, ki pomaga verniku na poti nenehnega spreobračanja in očiščevanja od vsega, kar mu onemogoča, da bi mogel v polnosti živeti in delovati v ljubezni do Boga in bližnjih.
- 6) Post mora biti vedno povezan tudi z molitvijo in dobrimi deli.
- 7) Post je del spokornosti, ki naj bi jo kristjani vedno udeležali tako sami zase kot tudi v občestveni povezanosti.

³ Ta post je navzoč tudi v Katoliški cerkvi (*Sveto obhajilo* 1975, 13).

- 8) Skupnostni post ima večjo vrednost kot posameznikov, saj izraža občestveno razsežnost Cerkve.
- 9) Ni dovolj le telesni post, temveč mora biti ta vedno povezan z duhovnim postom.

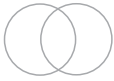
Kot smo lahko videli, so ti nameni posta vidni že od začetka Cerkve, saj temeljijo na nauku Svetega pisma Stare in Nove zaveze ter na izročilu apostolov. V Katoliški cerkvi se je do sedaj post precej okrnil, vsaj glede pozornosti na telesni post. V Pravoslavni cerkvi pa je ostalo zelo navzoče in živo izročilo apostolov in prvih stoletij Cerkve.

Jezuit Théotokos (2003, 34–36) in pravoslavni teolog Schmemmann (2011) trdita, da je post v Katoliški cerkvi postal preveč juridična in disciplinska stvar in je tako zgubil svojo duhovno moč. Z našo raziskavo težko potrdimo to, toda zelo jasno smo lahko videli, da Pravoslavna cerkev še vedno daje velik poudarek telesnemu postu in ima zelo različne poste skozi vse leto, tako večdnevne kot enodnevne; pozna pa tudi štiri stopnje posta. Z vsemi temi posti veliko bolj jasno pokaže, da resničnega posta ni mogoče živeti le na duhovni ravni, temveč da mora biti vedno vključeno tudi telo, razen če to onemogoča telesno stanje vernika. Vsekakor se je post v Katoliški cerkvi skrčil precej na »odpoved od« (Cantalamesa 2002), zato lahko katoličani v nauku in spodbudah Pravoslavne cerkve bolj jasno vidijo povezanost treh temeljev krščanskega življenja in duhovnosti, ki so nakazani že v Stari zavezi: molitev, post in miloščina oz. dela ljubezni (Schmemmann 1974, 93–105; Solovjov 2000, 60–74; Brjančaninov 2008, 386–393).

V današnjem času mnogi izven obeh Cerkva in drugih religij poudarjajo velik terapevtski pomen telesnega posta, še posebej kot nenadomestljivo sredstvo osvobajanja od raznih uničujočih razvad in odvisnosti ter sredstvo doseganja celovitega življenja. Resnično je mnogim težko razumeti, da tega ne vidijo mnogi kristjani. Pred obema Cerkvama je zato velika naloga, da še bolj spodbujajo svoje vernike pri odkrivanju pomembnosti telesnega posta, ki je povezan z molitvijo in deli ljubezni, za osebno in občestveno duhovno prenavo in rast. Pri tem lahko veliko pripomorejo tudi teologi obeh Cerkva s svojimi raziskavami o pomenu posta za človekovo telesno, duševno, duhovno življenje.

Reference

- Cantalamesa, Raniero.** 2002. Fasting, Prayer, Charity for the Gift of Peace. 23. januarja. [Http://www.ewtn.com/library/SPIRIT/FASTING.HTM](http://www.ewtn.com/library/SPIRIT/FASTING.HTM) (pridobljeno 18. oktobra 2014).
- Constitutions of the Holy Apostles.** VIII. 2009. [Http://www.newadvent.org/fathers/07158.htm](http://www.newadvent.org/fathers/07158.htm) (pridobljeno 10. oktobra 2014).
- Deboljski, Grigorije S.** 1996. *Dani bogoslužnja (knjiga o postu) pravoslavne soborne istočne Cerkve.* [Http://www.svetosavlje.org/biblioteka/VelikiPost/Knjigaopostu/Lat_KNJIGAPOSTU01.htm](http://www.svetosavlje.org/biblioteka/VelikiPost/Knjigaopostu/Lat_KNJIGAPOSTU01.htm) (pridobljeno 11. oktober 2014).
- Didache. Nauk dvanaajsterih apostolov.** 1973. Ljubljana: Beseda evangelija.
- Katekizem Katoliške cerkve.** 2008. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Koncilski odloki.** 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Leon Veliki.** 1966. *L'osservanza cristiana.* Alba: Paoline.
- Osredkar, Mari Jože.** 2006. Post v verstvih ali čemu se postijo verniki? *Tretji dan* 35 (3–4): 64–77.
- Pavel VI.** 1966. *Apostolic constitution Paenitemini*, 17. februarja. [Http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19660217_paenitemini_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19660217_paenitemini_en.html) (pridobljeno 9. oktober 2014).
- Peter Krizolog.** 1996. *Sermoni I.* Milano: Biblioteca Ambrosiana; Roma: Città Nuova.
- Pravilo svetega Benedikta.** 1981. Stična: Cistercijanski samostan.
- Rimski misal.** 1992. Ljubljana: Slovenska škofovska liturgična komisija.
- Schmemmann, Alexander.** 1974. *Great Lent. Journey to Pascha.* New York: St Vladimir's Seminary Press.
- . 2011. *Great Lent: A School of Repentance.* [Http://www.gutenberg.org/files/36415/36415-h/36415-h.htm](http://www.gutenberg.org/files/36415/36415-h/36415-h.htm) (pridobljeno 23. aprila 2014).
- Solovjov Sergejevič, Vladimir.** 2000. *Duhovne osnove življenja.* Ljubljana: SKAM.
- Sorč, Ciril.** 2006. »Kadar pa se ti postiš ...«. Krščanski pogled na post. *Tretji dan* 35 (3–4): 39–47.
- Sveti Ignjatije Brjančaninov.** 2008. *Enciklopedija pravoslavnog duhovnog života*, 2. izd. Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невского: Београд.
- Sveto obhajilo in češčenje evharistične skrivnosti izven maše.** 1975. Ljubljana: Slovenska škofovska liturgična komisija.
- Tertulijan.** 2014. On fasting. [Http://www.earlychristianwritings.com/text/tertullian33.html](http://www.earlychristianwritings.com/text/tertullian33.html) (pridobljeno 9. oktobra 2014).
- Théotokos, Ilboudo Jean de la.** 2003. *Il digiuno cristiano. La Chiesa d'Africa riscopre il digiuno.* Roma: [s. n.].
- Vita e detti dei Padri del Deserto, I.** 1990. Roma: Città Nuova.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.



Jan Dominik Bogataj

Consensus Patrum kot temelj za reševanje vprašanja *Filioque* Od *Pisma Marinu* Maksima Spoznavalca do *Notule* Roberta Grossetesta

Consensus Patrum as the Basis for Solving the Filioque Question

From the Letter to Marinus by Maximus the Confessor to the Notula by Robert Grosseteste

Povzetek: Klasično patristično, trinitarično in ekumensko teološko vprašanje glede izhajanja Svetega Duha, t. i. vprašanje *Filioque*, pomeni izziv za današnjo teologijo: kako misliti edinost v različnosti, saj glede skrivnosti notranjega življenja Trojice ne moremo nikoli z gotovostjo doseči jasnosti. Maksim Spoznavalec s svojim delom *Pismo Marinu* ter Robert Grosseteste s svojo *Notulo* predstavljata dva izvorna primera odkrivanja soglasja cerkvenih očetov glede *Filioque*. Maksim lucidno uvidi distinkcijo med grškima pojmovoma *ἐκπορεύεσθαι* in *προϊέναι* ter s tem poda izviren hermenevtični ključ. Grosseteste pa s svojo dialektično metodo vzbuja prepričanje o temeljnem soglasju očetov. T. i. *consensus Patrum* se tako pokaže onkraj jezikoslovnih in formalnih razlik ter pomeni globinski uvid v delo Svetega Duha.

Ključne besede: consensus Patrum, *Filioque*, *proienai*, *ekporeuesthai*, *procedere*, ekumenizem, Maksim Spoznavalec, Robert Grosseteste

Summary: *The classical patristic, trinitarian and ecumenical theological question about proceeding of the Holy Spirit, the Filioque question, represents a challenge for the contemporary theology: how to think unity inside diversity. It deals with the mystery of inner life in the Trinity, which is never completely clear. Maximus the Confessor in his Letter to Marinus and Robert Grosseteste with his Notula represent two original approaches of revealing the consensus among the Church Fathers about Filioque. Maximus lucidly comprehends the distinction between Greek concepts ἐκπορεύεσθαι and προϊέναι and so proposes a unique hermeneutical key. On the other hand, the dialectical method of Grosseteste creates a conviction about a profound consensus among the Church Fathers. Consensus Patrum reveals itself beyond linguistic and formal distinctions and signifies a deep insight into the work of the Holy Spirit.*

Key words: *consensus Patrum, Filioque, proienai, ekporeuesthai, procedere, ecumenism, Maximus the Confessor, Robert Grosseteste*

Uvod

Notoričnega in klasičnega vprašanja glede *Filioque* na področju ekumenskega dialoga ne moremo razumeti, kaj šele reševati, brez temeljitega poznavanja zgodovine in razvoja teologije, ki ima svoje izvore že v prvih stoletjih krščanstva (Habets 2015). Zato je potrebno iti *ad fontes* patrističnega bogastva organske misli, ki dovoljuje in vključuje drugačnost, a v sebi nosi globok zaklad edinosti; *ad fontes* cerkvenih očetov, ki sestavljajo *depositum fidei*. Tam se nam odkriva presenetljiva edinost tudi glede vprašanja izhajanja Sveta Duha, ki že stoletja močno vznemirja teologe.

V tej študiji želim pokazati, kako sta dva popolnoma različna avtorja, iz različnih obdobj in kultur – Maksim Spoznavalec in Robert Grosseteste –, izrazila podobno ugotovitev: cerkveni očetje predstavljajo soglasje v nauku tudi glede *Filioque*. Maksimovo delo na področju ekumenske in trinitarične teologije imajo nekateri avtorji celo za višek uvida v to soglasje očetov ter za najboljši primer odgovora na današnje soočanje in premoščanje vprašanja *Filioque*. (Sicienski 2005; 2007; 2010; Allen 2015) Na drugi strani pa odkrivamo zelo podoben uvid v delu Roberta Grossetesta, ki nekaj stoletij kasneje zatrdi enako, vendar z drugačno metodo in pristopom (McEvoy 1975).

To soglasje ni le golo posnemanje in povzemanje misli izpred stoletij oz. irenično sintetiziranje in shematiziranje različnih besedil. G. Florovski pravi, da je za neopatristično sintezo potrebna t. i. ustvarjalna vrnitev, ki združuje patristična besedila s sodobnim razvojem misli in razumevanja. Zato naša naloga ni le povzemanje oz. polaganje naših rešitev v usta cerkvenih očetov, temveč pravi, da je »le *consensus Patrum* obvezujoč. Avtoriteta očetov pa ni *dictatus papae*. Očetje so le vodiči in priče, nič več. Avtoriteta je njihov pogled, ne strogo njihove besede.« (Sauvé 2010, 70) Potrebno je torej doumeti *sensus* njihove misli, jo postaviti v *con-textus*, da bi lahko odkrili pravi *consensus*.

Vprašanje si tako zastavljamo z dveh strani, saj vsaka po svoje vpliva na drugo; po eni strani prevprašujemo teoretsko vlogo avtoritete cerkvenih očetov ter nasploh vprašanje obstoja njihovega soglasja v nauku, po drugi strani pa se bomo dotaknili tudi same vsebine trinitarične in ekumenske teologije, katere osrednje odprto vprašanje še vedno ostaja *Filioque*.

1. *Unanimus consensus Patrum*

V prvih stoletjih krščanstva se je hkrati z avtoriteto sinodalnosti oblikovala tudi avtoriteta cerkvenih očetov na področju teologije. Koncilski očetje ter razlagalci, škofje in teologi, ki so sestavljali *communio fidei*, so postali teološke avtoritete. Sčasoma se je na svetopisemskih temeljih iz razumevanja apostolskega učenja v Cerкви razvilo t. i. enodušno soglasje očetov (*unanimus consensus Patrum*).

Vincencij iz Lérinsa je že v 5. stoletju postavil tri kriterije za katoliškost nauka: »V Katoliški cerkvi je potrebno z vso pazljivostjo ohranjati to, kar *povsod, vedno in vsi verujejo*. To je namreč resnično katoliško, kot že samo ime in pomen nakazujeta, saj vse zaobjema v celoti. Tega načela se moramo docela držati, če sledimo splošnosti, starodavnosti, soglasju.« (*Commonitorium* 2.6)¹

Prava vera je torej tisto, kar »povsod, vedno in vsi verujejo«. To pa pomeni, da je med verujočimi določeno soglasje. Avguštin uporabi izraz *consensus omnium fidelium*, ki poudarja prav vlogo verujočih, nekakšen *sensus fidelium*, kot ga imenuje drugi vatikanski koncil (LG 12). Poudarek je torej na skupnem čutu, na soglasju združenih v eni veri.

Kasneje se znotraj cerkvenega učiteljstva izoblikuje formulacija *unanimus consensus Patrum*, ki se uporablja v prvi vrsti za soglasje glede interpretacije Svetega pisma ter iz tega izhajajočega nauka in teološkega učenja. Omembo tega izraza najdemo v več dokumentih cerkvenega učiteljstva; v drugem odloku četrtega zasedanja tridentinskega koncila² ter na prvem vatikanskem koncilu.³ Drugi vatikanski koncil sicer ne

¹ »In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*; hoc est etenim vere proprieque catholicum quod ipsa vis nominis ratioque declarat quae omnia fere universaliter comprehendit. Sed hoc ita demum fiet si sequamur universitatem antiquitatem consensionem.«

² DS 1507: »Pretere ad coercenda petulantia ingenia decernit, ut nemo, suae prudentia innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, Sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum, aut etiam contra *unanimum consensum Patrum*, ipsam Scripturam Sacram interpretari audeat, etiamsi huiusmodi interpretationes nullo umquam tempore in lucem edendae forent.«

³ DS 3007: »Quoniam vero, quae sancta Tridentina Synodus de interpretatione divinae Scripturae ad coercenda petulantia ingenia salubriter decrevit, a quibusdam

uporabi istega izraza, vendar v odloku o duhovniški vzgoji spodbudi prav tako k odkrivanju cerkvenih očetov Vzhoda in Zahoda.

»Dogmatična teologija naj bo tako urejena, da se najprej navajajo biblične misli, potem *delež vzhodnih in zahodnih očetov pri zvestem podajanju in razlaganju posameznih razodetih resnic*, nato pa naj se razloži še nadaljnja zgodovina dogme z upoštevanjem njenega odnosa do splošno cerkvene zgodovine.« (DV 16)⁴

Koncipiranje določila *consensus Patrum* in določanje vloge patrističnih avtoritet je znotraj Katoliške cerkve zaznamovano s tremi osnovnimi značilnostmi (Radcliff 2013, 12–19). Najprej (*a*) je soglasje pojmovano numerično, kvantitativno. Posamezni cerkveni oče se sicer lahko v določenem primeru moti, vendar pa so, vzeti kot celota, avtoritativni in celo nezmotljivi (Quantin 1996, 960). Nadalje (*b*) je katoliško pojmovanje soglasja očetov ključno zaznamovano z Avguštinom, ki je nekako cerkveni oče *par excellence*. Kasneje pa je sholastika postavila še en filter do cerkvenih očetov, saj jih je gledala in interpretirala bolj ali manj skozi dela Tomaža Akvinskega. Katoliška teologija (*c*) pa gleda na soglasje tudi kot na stalen razvoj. Zlasti v 20. stol.⁵ se je dogodil napredek osvoboditve iz ozke sholastične miselnosti, ko se je vsa tradicija začela razumevati kontekstualno in zgodovinsko, kar je pomenilo širše razumevanje *consensus-a*.

Tako globlje razumljen *consensus Patrum*, ki je sad poglobljenega študija cerkvenih očetov, predstavlja osnovo za pravo vero (*regula fidei, theologia in oratione recta*), pa tudi za iskanje skupnih temeljev z drugimi krščanskimi skupnostmi in premoščanje razlik. Poti in metodologije do tega

hominibus prave exponuntur, Nos idem decretum renovantes hanc illius mentem esse declaramus, ut in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra *unanimum consensum Patrum* ipsam Scripturam sacram interpretari.«

⁴ »Theologia dogmatica ita disponatur ut ipsa themata biblica primum proponantur; quid *Patres Ecclesiae Orientis et Occidentis ad singulas Revelationis veritates* fideliter transmittendas et enucleandas contulerint necnon ulterior dogmatis historia – considerata quoque ipsius relatione ad generalem Ecclesiae historiam – alumnis aperiat.«

⁵ Prim. *Nouvelle Théologie* itd.

soglasja pa so zelo različne. Dva primera – Maksim Spoznavalec in Robert Grosseteste – predstavljata morda diametralno različna pristopa, a vendar oba odkrivata presenetljivo enako soglasje cerkvenih očetov.

2. Maksim Spoznavalec

Poseben pečat graditelja mostov med zahodnim in vzhodnim delom krščanstva je pustil bizantinski menih in velik teolog sv. Maksim Spoznavalec (580–662). Kot odličen poznavalec cerkvenih očetov, saj je bil verjetno največji teolog svojega časa na Vzhodu, je skušal kot erudit povezovati dve različni tradiciji. S svojim življenjem in spisi je prav v zadnjih desetletjih⁶ ponovno postal konstanten izziv tudi za zahodno, kot je že ves čas za pravoslavno teologijo. Poseben ekumenski pomen ima njegova misel za prevpraševanje vloge papeža ter za področje trinitarične teologije glede vprašanja *filioque* (Allen 2015, 548).

2.1 Patristično ozadje Maksimove trinitarične teologije

Hermenevtično ozadje njegove teološke misli o Trojici moramo iskati v zavedanju, da so njegovi naslovniki poznali trinitarično vero koncilov in velikih očetov (Bazilij Veliki, Gregor Nazianski, Ciril Aleksandrijski) in zato pri njem ne najdemo dogmatičnih traktatov, kot so npr. *De Deo uno*, *De Deo trino*, *De Trinitate*. Ni imel potrebe po metafizičnih spekulacijah in prav zato moramo njegova dela brati v luči njegovega temeljnega teološkega programa: poboženje (θέωσις) človeštva v Kristusu. Bolj kot na razumevanje notranjega življenja Trojice se Maksim osredotoča na kristjanovo deleženje Božjega življenja, ki se je razodelo, ko je Beseda postala meso oz. z njegovimi besedami: »Z utelešenjem nas Božja beseda uči teologije.« (*Opuscula exegetica duo*, CCG 23,32)⁷ Ostaja trdno utemeljen v skrivnosti utelešenja in ravno zato sodi med tiste grške očete, ki so zagovarjali neločljivo povezanost med notranjim Božjim življenjem (θεολογία) ter Božjim razodevanjem (οἰκονομία). V tej luči npr. govori o Trojici kot arhetipu človeškega uma (νοῦς), razuma (λόγος) ter

⁶ Na Zahodu je prelom pomenil Hans Urs von Balthasar, ko je leta 1941 izdal knjigo *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus* ter vzbudil veliko akademskega zanimanja. Gl. Sherwood, Polycarp. 1964. Survey of Recent Work on Maximus the Confessor. *Traditio* 20: 428–437; Louth, Andrew. 1998. Recent Research on St. Maximus the Confessor: A Survey. *St. Vladimir's Theological Quarterly* 42: 67–84.

⁷ »Θεολογίαν μὲν γὰρ διδάσκει σαρκούμενος ὁ τοῦ θεοῦ Λόγος.«

duha (ψυχῆ); o triadični strukturi človeške duše; o utelešenju Besede, ki omogoči človeku sprejeti paradoks Trojice. (*Ambigua* 7.10) Z besedami kasnejše teologije bi lahko rekli, da Maksim stoji na stališču, da »ne more obstajati *analogia entis* (analogija bitja) brez *analogia fidei* (analogija vere)« (Sicienski 2007, 196). Trinitaričnost njegove misli je trdno utemeljena v asketski tradiciji in bogato povzema izročilo Evagrija Pontskega, Dionizija Pseudo-Areopagita, Makarija Velikega, Diadoha Fotijskega idr. (Lopez 2014, 77–135).

Tako mišljenje ni izvirno Maksimovo, temveč je bilo že veliko prej utemeljeno v tradiciji Kapadočanov, posebno Gregorja Nazianskega.⁸ Posebna značilnost grške patristične misli je v tem, da nobena izmed Božjih hipostaz ne more obstajati sama na sebi, tj. da so vedno v odnosu z drugima. Sicienski (2007) ugotavlja, da je v središču Maksimove trinitarične misli dejstvo, da »izhajanje Duha iz Očeta predpostavlja obstoj Sina, s katerim je Oče v večnem odnosu« (199–203). To pomeni, da ni mogoče govoriti o izhajanju Svetega Duha iz Očeta, ki bi bilo izolirano od Sina. To izrazi z zelo znanim besedilom: »Sveti Duh neizrekljivo izhaja bistveno iz Očeta po njegovem rojenem Sinu.« (*Quaestiones ad Thalassium* 63)⁹ Maksim torej razlikuje med t. i. trininitarično razvrstitvijo (τάξις), ki Svetega Duha postavlja na tretjo mesto znotraj Trojice zaradi izhajanja iz Očeta po Sinu, ter hipostatičnim izvorom, ki ga Sveti Duh prejema od Očeta.

Oče ostaja edino počelo hipostaze Svetega Duha, vendar pa Duh umeva Očetovo rojevanje Sina ter zato izhaja iz Očeta preko Sina, ko razodeva njuno skupno naravo (Sicienski 2007, 203). Prav tako stališče Maksim izrazi v Pismu Marinu z vso jasnostjo.

2.2 Pismo Marinu

Pismo je datirano v leto 645 oz. 646, malo pred Maksimovim potovanjem v Rim.¹⁰ Papež Teodor I. (642–649) je grajal konstantinopelskega

⁸ Odlično je to predstavljeno pri: Berthold, George. 1982. The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor. V: Heinzer, Felix in Christoph Schönborn, ur. *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 Septembre 1980*. Fribourg-en-Suisse: Editions Universitaires.

⁹ »ὡς ἐκ τοῦ Πατρὸς οὐσιωδῶς δι' Ἰοῦ γεννηθέντος ἀφράστος ἐκπορευόμενον«

¹⁰ Glede Maksimovega avtorstva pisma je bilo kar nekaj polemik, vendar ostaja prevladujoče mnenje, ki z veliko gotovostjo izvor pripisuje njemu. Gl. Sicienski, A.

patriarha Pira zaradi monoteletizma, kar je sprožilo kar nekaj polemik. Maksim pa nato piše duhovniku Marinu na Ciper z namenom, da bi ubranil pravi nauk zoper herezijo monoteletizma, ob čemer omeni tudi problem *Filioque*.

»Zares so možje iz Kraljice mest (tj. iz Konstantinopla) napadli sinodalno pismo sedanjega Najsvetejšega papeža; ne vseh poglavij, temveč le dve. Eno, ki se nanaša na teologijo, pravi: 'Sveti Duh izhaja iz Sina.' Drugo se nanaša na Božje utelešenje.

Najprej so (Rimljani) podali soglasno rabo rimskih očetov ter tudi Cirila Aleksandrijskega in njegovo delo o Janezovem evangeliju.

Oni (tj. Rimljani) so bili obtoženi stvari, ki jih ne bi smeli biti. Tisti (tj. Bizantinci) pa so bili vsekakor pravično obtoženi (monoteletizma), česar se niti ne branijo.

Iz tega (tj. del cerkvenih očetov) so (Rimljani) dokazali, da oni ne smatrajo Sina za počelo Duha, ker vedo, da je Oče edino počelo Sina in Duha; enega po rojevanju, drugega po izhajanju. Vendar pa oba razodevata, da sta odposlana od Očeta, da sta združenega bistva ter nesprenmenljivo blizu.

Po tvojem naročilu sem prosil Rimljane, da bi v izogib nerazumevanju prevedli, kar oni zahtevajo. Ker pa je praksa pisanja in pošiljanja pisem bila že uporabljena, ne vem, če bodo odgovorili. Še več, morda ne bodo mogli izraziti svoje ideje z enako natančnostjo v drugem jeziku, kot bi jo lahko v maternem jeziku; prav tako kot mi ne moremo.« (*Opusculum* 10)¹¹

Edward. 2007. The Authenticity of Maximus the Confessor's Letter to Marinus: The Argument from Theological Consistency. *Vigiliae Christianae* 61.2: 189–227.

¹¹ »Ἀμέλει τοι γοῦν τῶν τοῦ νῦν ἁγιοτάτου, Πάπα συνοδικῶν, οὐκ ἐν τοσοῦτοις, ὅσοις γεγράφατε, κεφαλαίως, οἱ τῆς βασιλίδος τῶν πόλεων ἐπελάβοντο. δυοὶ δὲ μόνοις, ὧν, τὸ μὲν ὑπάρχει περὶ θεολογίας, ὅτι τέ φησὶν εἶπεν, Ἐκπορεύεσθαι καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον' τὸ δὲ ἄλλο, περὶ τῆς θείας σαρκώσεως.

Καὶ τὸ μὲν πρῶτον, συμφῶνους παρήγαγον χρήσεις τῶν Ῥωμαίων Πατέρων: ἔτι γε μὴν καὶ Κυρίλλου Ἀλεξανόρειας, ἐκ τῆς πονηθείσης αὐτῷ εἰ; τὸν εὐαγγελιστὴν ἅγιον Ἰωάννην ἱεράς πραγματείας.

Οὗτοι μὲν οὖν ταῦτα, περὶ ὧν οὐκ εὐλογως ἐωεκλήθησαν. ἐκεῖνοι δὲ περὶ ὧν καὶ μάλα δικαίως, οὐδεμία μέχρι καὶ νῦν πεποιήνται τῆν ἀπολογία.

Ἐξ ὧν, οὐκ αἰτίαν τὸν Υἱὸν ποιοῦντας τοῦ Πνεύματος, σφᾶς αὐτοὺς ἀπέδειξαν μίαν γὰρ ἴσασιν Υἱοῦ καὶ Πνεύματος τὸν Πατέρα αἰτίαν. τοῦ μὲν κατὰ τὴν γέννησιν.

Maksim se v pismu najprej sklicuje na soglasje latinskih očetov, ki naj bi zagovarjali *procedere ex Filio* ali *per Filium*. Že Tertulijan v 2. stoletju je zapisal »od Očeta po Sinu (*a Patre per Filium*)« (*Adversus Praxeam* 4,1),¹² Ambrož pa »izhaja od Očeta in od Sina (*procedit a Patre et a Filio*)« (*De Spiritu Sancto* 1,11.120). Poseben pomen imata Hilarij in Avguštin. Zanju je značilno, da ni mogoče najti popolnega zagovora *Filioque*, saj že Hilarij daje edinstveno mesto Očetu pri izhajanju Svetega Duha. Avguštin pa prav tako, kljub temu da zagovarja Svetega Duha kot medsebojno ljubezen med Očetom in Sinom (*»nec Patris est solius nec Filii solius sed amborum«*) (*De Trinitate* 15,17,27), priznava prvenstvo Očetu, ko pravi, da Sveti Duh prvenstveno izhaja iz Očeta (*»procedit principaliter«*) (*De Trinitate* 15,17,29).

Poleg latinskih očetov pa Maksim omenja tudi grške, posebej Cirila Aleksandrijskega, med katerimi je bilo zelo razširjeno priznavanje, da Sveti Duh izhaja »po Sinu« (*διὰ τοῦ Υἱοῦ*). Bazilij Veliki omenja »po Edinorojenem« (*διὰ τοῦ Μονογενοῦς*) (*De Spiritu Sancto* 18,47), Ciril pa zoper subordinacionizem »izhaja iz Očeta in Sina« (*πρόεισι δὲ καὶ ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ*) (*Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate* 34). Tukaj že lahko vidimo terminološko distinkcijo, ki bo postala ključna za Maksimovo razumevanje izhajanja Svetega Duha ter za njegovo predlagano rešitev. Grški izraz *προϊέναι* označuje izhajanje obeh, Sina in Duha, medtem ko izraz *ἐκπορεύεσθαι* označuje samo hipostatično izhajanje Svetega Duha iz Očeta. Maksim torej odkrije, da se je z latinskim prevodom dogodila netočnost, saj se je povečini prevajalo oba grška glagola, po pomenu tako različna, z enim glagolom *procedere*. To je sedaj tudi uradno stališče Katoliške cerkve, ki je v izjavi Papeškega sveta za pospeševanje edinosti med kristjani (1995) povzelo prav to Maksimovo razlago:

τοῦ δὲ κατὰ τὴν ἐκπόρευσιν ἀλλ' ἵνα τὸ δι' αὐτοῦ προϊέναι δηλώσωσι καὶ ταύτη τὸ συναφὲς τῆς οὐσίας καὶ ἀπαράλλακτον παραστήσωσι.

Μεθερμηγεύειν δὲ τὰ οἰκεῖα, τοῦ τὰς ὑποκλοπὰς χάριν διαφθγεῖν τῶν ὑποπιπτόντων κατὰ τὴν ὑμετέραν κέλευσιν, παρκάλεσα τοὺς Ῥωμαίους, Πλὴν ἔθους κεκρακηχότος οὕτω ποιεῖν καὶ στέλλειν, οὐκ οἶδα τυχόν εἰ πιεσθεῖεν. Ἄλλως τε καὶ τοῦ μὴ οὕτως δύνασθαι διακριβοῦν ἐν ἄλλῃ λέξει τε καὶ φωνῇ τὸν ἑαυτῶν νοῦν ὡσπερ ἐν τῇ ἰδίᾳ καὶ θρειαμένη, καθάπερ οὖν καὶ ἡμᾶς ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς τὸν ἡμέτερον.»

¹² »Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit quia Spiritum non aliunde puto, quam a Patre per Filium.«

»Sv. Maksim Spoznavalec je v pismu povezal skupaj dva pristopa: kapadoškega ter latinsko-aleksandrijskega o večnem izvoru Duha. Oče je edino počelo brez počela (*αἰτία*) Sina in Duha; Oče in Sin pa sta konsubstancialni vir izhajanja (*προϊέναι*) istega Duha. Po Maksimovo *Filioque* torej ne zadeva *ἐκπορεύσεις* Duha iz Očeta, kot vira Trojice, temveč označuje *προϊέναι* Duha iz Očeta in Sina ter izključuje vsakršno subordinacionistično razlago Očetove monarhije.«

Maksim torej s terminološkim razlikovanjem pokaže na temeljni *consensus Patrum*, ki pa je bil zaradi nedoslednega prevajanja in jezikovnih pregrad prezrt. Ugotovi, da latinski in grški cerkveni očetje govorijo o monarhiji Očeta, ki je edino počelo Sina in Duha, hkrati pa soglašajo tudi o tem, da Duh vključuje Očetov odnos do Sina. S tem torej pokaže, da so razlike v izrazu vere zgolj jezikoslovne (Siecinski 2007, 217).

3. Robert Grosseteste

Do zelo podobnega zaključka pride nekaj stoletij kasneje iz latinske kulture izhajajoči angleški škof Robert Grosseteste (1168–1253). Tudi on napravi ogromno eruditsko in ekumensko delo, saj s prevajanjem in komentiranjem izvirnih del cerkvenih očetov, predvsem grških, predstavlja pomembno avtoriteto za ekumenski dialog, posebno glede vprašanja *Filioque* (McEvoy 1975; 2000; Lewis 1996; Špelič 2016). Pozna sicer tudi dela Maksima Spoznavalca, saj prevede njegov *Prolog* in *Sholia* k delom Pseudo Dionizija Areopagita (Thompson 2013, 51–52).

Na koncu svojega prevoda Janeza Damaščana, naslovljenega *Sanctus*, je dodal tudi kratko opombo, ki je postala znana ravno zaradi svojega ekumenskega značaja. *Notula super Epistolam Johannis Damasceni De Hymno Trisagio* (Thompson 2013, 51–52) je postala znana zahvaljujoč Janezu Dunsu Skotu, ki jo je našel ter navedel v svojem delu *Ordinatio*:

»O tem vprašanju Grki pravijo, da se ne strinjajo z Latinci, kakor nakazuje avtoriteta Damaščana. Vendar pa glede tega nesoglasja lincolnski (škof Robert Grosseteste, op. prev.) pravi (v opombi na koncu pisma *De trisagio*): ‘Grško stališče je, da je Sveti Duh Sinov Duh, vendar pa ne izhaja iz Sina, temveč le iz Očeta po Sinu. To stališče se zdi nasprotno našemu, saj trdimo, da Sveti Duh izhaja iz Očeta in Sina. Vendar pa; če bi dva modra moža – en Grk in

drugi Latinec –, oba prava iskalca resnice in ne lastnega mnenja, zgolj zato, ker je njegovo, želela preiskati to nesoglasje, bi sčasoma obema postalo jasno, da to nesoglasje ni resnično, temveč zgolj besedno. Drugače so sámi Grki ali pa mi Latinci, resnični heretiki. Toda kdo si upa obtožiti avtorje, kot so Janez Damaščan, blaženi Bazilij (Veliki), Gregor Teolog (Nazianski), Gregor iz Nise, Ciril (Aleksandrijski) in podobne grške očete, da so heretiki? Kdo bo imel za heretika blaženega Hieronima, Avgušтина, Hilarija in podobne latinske (očete)? Očitno je res, da pod nesoglasnimi trditvami ni nasprotujočih si trditev svetnikov. Na različne načine je povedano (kot tukaj *njegov*, in tam *iz tega* ali pa *iz njega* in *od njega*), morda z mnogo nasprotnimi trditvami. Če pa razumemo bolj subtilno in razločno, trditve niso v nesoglasju.¹³ (*Ordinatio 1*, dist. II, q. 1,9)

Podoben argumentacijski princip Grosseteste uporabi v komentarju k delu *De Divinis Nominibus* Dionizija Areopagita, kjer razlaga, da so prevajalci včasih grški besedi *ἀγαθόν* in *καλόν* prevedli z latinskim *bonum*; nekateri pa tudi pravilno, in sicer kot *bonum* in *pulchrum*. Nato razpravo prenese na problem *filioque*:

»Bralec naj se varuje sopomenk, ki so izražene, kot da bi imele zgolj en pomen, kot npr.: ‘od nekoga’, ‘po komem’, ‘v komem’ ipd. Drugače se bo zapletal v vprašanja, ki jih sam ne more razrešiti in

¹³ »In ista questione dicuntur graeci discordare a latinis, sicut videntur auctoritates Damasceni sonare. Sed de ista discordia dicit Lincolniensis (in notula quadam super finem epistolae De trisagio) quod: ‘Sententia graecorum est quod Spiritus Sanctus est Spiritus Filii, sed non procedens a Filio sed a solo Patre, per Filium tamen; et videtur haec sententia contraria nostrae, qua dicimus Spiritum Sanctum a Patre et Filio procedere. Sed forte, si duo sapientes – unus graecus et alter latinus – uterque verus amator veritatis et non propriae dictionis, unde propria est, de hac visa contrarietate disquirent, pateret utrique tandem ipsam contrarietatem non esse veraciter realem, sicut est vocalis; alioquin vel ipsi graeci vel nos latini vere sumus haeretici. Sed quis audet hunc auctorem, scilicet Ioannem Damascenum, et beatos Basilius, Gregorium Theologum et Gregorium Nyssenum, Cyrillum, et consimiles Patres graecos, haeticos arguere? Quis utique arguet haeticum iterum beatos Hieronymum, Augustinum et Hilarium, et consimiles latinos? Verisimile ergo est quod non subest dictis verbis contrariis contrariorum sanctorum sententia: multipliciter enim dicitur (sicut hic ‘huius’, ita hic ‘ex hoc’ vel ‘illo’, vel ‘ab illo’), qua multiplicitate forte subtilius intellecta et distincta, pateret contrariorum verborum non discors sententia.’«

bo napravil veliko napak. Kot ima 'v nekom' več pomenov (nekateri avtorji pravijo, da devet, oz. drugi pravijo, da še več), tako imajo tudi 'in nekoga' in 'po nekom' ter drugi podobni izrazi več pomenov. Nepoznavanje teh dejstev je prevaralo dobre učenjake, da je zunanji izraz nesoglasen in vodi do protislovja med seboj. Če pa bi razložili dvoumnosti, ne bi bilo nasprotja, kot bi razlaga izraza 'iz njega' odstranila nesoglasje med grškim naukom, da Sveti Duh izhaja zgolj iz Očeta, ter latinskim naukom, kjer Sveti Duh izhaja iz Očeta in Sina.«¹⁴

Grossetestov ireničen pristop je temeljitejši kot pristop *Sentenc*¹⁵ Petra Lombardskega, ki je služil bolj za zanikanje grškega nauka, kot za iskanje resničnega soglasja (McEvoy 1975, 48–49). Med teologi 13. stoletja je bilo do določene mere že razvito prepričanje, da se grška in latinska teološka tradicija v resnici strinjata, da pa je problem le jezikoven. Vendar pa je Grossetestov pristop izviren (53), saj preko resničnega poznavanja izvirkov in grškega jezika zmore odkriti prevajalske napake ter meje jezika. Res je sicer, da Grosseteste ni imel namena izbrisati *Filioque* kot nekaj, kar nima mesta v trinitarični teologiji, nauku in tradiciji; želel pa je po drugi strani iskreno razumeti grško misel. S tem, ko izkaže zupanje, da bi dva modra moža, ki sta iskrena iskalca resnice, prišla do soglasja, poda izviren ekumenski pristop ter predvsem globoko vero in prepričanje v *consensus Patrum*. Radikalna metoda *reductio ad absurdum*, ki postavi bodisi eno bodisi drugo stran krščanstva v herezijo, ima močan učinek prebujanja zavedanja edinosti. Ne uporablja silogizmov, distinkcij oz. metode svojega časa, temveč uporabi dialektično orodje vpra-

¹⁴ Komentar k drugemu poglavju *De Divinis Nominibus*; rokopis iz Firenc *Laurenziana Plut. XIII, dext. 3*, f. 30c-31a.: »Caveat autem lector ne omonime dicta sumat quasi dicta univoce, utpote haec, 'ex aliquo', 'per aliquem', 'in aliquo' et similia; alioquin incidet in questiones sibi inexplicabiles, et in errores multos. Sicut enim 'in aliquo' multis modis dicitur, ix [sic!] enim modis dicitur secundum aliquos, et secundum alios etiam pluribus quam novem, sic 'ex aliquo' et 'per aliquem' et si (f. 31a) milia multis modis dicuntur, cuius rei ignorancia decipit peritos, et forma verborum quasi conpugna[n]tes et adinvicem contradicentes facit, inter quos tamen explanata equivocatione nulla esset controversia; sicut forte explanata equivocatione huius, 'ex quo', nulla esset controversia inter Graecos dicentes Spiritum Sanctum procedere a patre solo, et Latinos dicentes Spiritum procedere ex Patre et Filio.«

¹⁵ Naslov drugega poglavja prve knjige: *De convenientia Latinorum et Graecorum in sensu, et differentia in verbis*.

šanja (*questio*) nasproti razširjenemu razlaganju (*expositio*). Grosseteste s svojo »opombo« (*Notula*) predstavlja dokaj neznan primerek izvirne in iskrive srednjeveške misli, ki ni ujeta v zunanjo formalnost, temveč išče notranjo skladnost, dialektično preseganje ter izraža sposobnost uvida v soglasje različnih misli.

4. Sklep

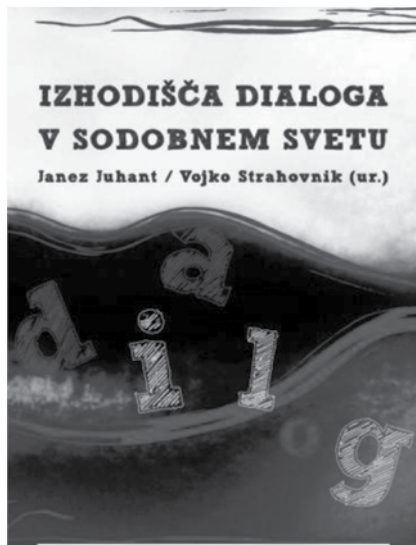
Priznati je treba, da cerkveni očetje – ne grški ne latinski – kot celota ne predstavljajo jasnega in enoumnega odgovora glede nauka o *Filioque*. Še celo sami pravoslavni teologi – npr. V. Lossky in J. Zizioulas – si med seboj niso enotni (Papanikolaou 1998, 148; Zizioulas). Verjetno ta ne-enotnost izvira že iz biblične nejasnosti glede skrivnosti Trojice (Sicienski 2010, 33). Ravno zato imamo že več stoletij bogate teološke disputacije, ki nosijo v sebi nemir iskanja, nezmožnost izražanja največje skrivnosti. Hitro trčimo ob meje jezika in razuma. Morda pa je prav ta pot vedno globljega iskanja soglasja med navidez nasprotnimi stališči tista, ki pelje do gotovosti.

To učita tudi velika učenjaka Maksim Spoznavalec in Robert Grosseteste. Vsak v svojem časovnem obdobju, kulturnem krogu in vsak s svojo obliko iskanja sta vendar oba prišla v tem iskanju zelo blizu.

Razlog, zakaj se očetje včasih zdijo v medsebojnem nasprotju, morda lahko iščemo tudi v tem, da niso vsa in celotna besedila vedno pisana z namenom izražanja nauka. Pomembno je tudi sprožati misel, postavljati hipoteze; iti preko *forma verborum*, da bi se nam razkrilo tisto temeljno soglasje, ki ga navdihuje Duh, tisti *consensus Patrum*, ki je sad razodevanja skrivnostnega notranjega življenja Trojice v srcih in misli mnogih.

Reference

- Allen, Pauline, ur.** 2015. *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press.
- Habets, Myk, ur.** 2015. *Ecumenical Perspectives on the Filioque for the 21st Century*. London: Bloomsbury.
- Lewis, Neil.** 1996. Robert Grosseteste and the Church Fathers. V: Irena Backus, ur. *The Reception of the Church fathers in the West, 197–229*. Leiden; New York; Köln: Brill.
- Lopez, Eric Leigh.** 2014. *Maximus the Confessor & the Trinity – The Early Works*. Durham: Durham University.
- McEvoy, James.** 1975. Robert Grosseteste and the Reunion of the Church. *Collectanea Franciscana* 45: 39–84.
- . 2000. *Robert Grosseteste*. New York: Oxford University Press.
- Papanikolaou, Aristotle.** 1998. *Apophaticism v. ontology: A study of Vladimir Lossky and John Zizioulas*. Chicago, Illinois: University of Chicago.
- Quantin, Jean-Louis.** 1996. The Fathers in Seventeenth Century Roman Catholic Theology. V: Irena Backus, ur. *The Reception of the Church fathers in the West, 951–960*. Leiden; New York; Köln: Brill.
- Radcliff, Jason Robert.** 2013. *T. F. Torrance and the Consensus Patrum: A Reformed, Evangelical, and Ecumenical Reconstruction of the Church Fathers*. Edinburgh: Edinburgh University.
- Sauvé, Ross Joseph.** 2010. *Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky: An Exploration, Comparison and Demonstration of their Unique Approaches to the Neoplatonistic Synthesis*. Durham: Durham University.
- Siecienski, A. Edward.** 2005. *The use of Maximus the Confessor's writing on the filioque at the Council of Ferrara-Florence (1438–1439)*. New York: Fordham University.
- . 2007. The Authenticity of Maximus the Confessor's Letter to Marinus: The Argument from Theological Consistency. *Vigiliae Christianae* 61.2: 189–227.
- . 2010. *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*. New York: Oxford University Press.
- Špelič, Miran in Jan Dominik Bogataj.** 2016. Patristična recepcija pri Robertu Grossetestu: primer transcendentalij v komentarjih k delom Dionizija Areopagita. Prispevek na mednarodnem znanstvenem simpoziju *Franjevački velikani – Robert Grosseteste v Zagrebu*, 14. 5. 2016.
- Thomson, S. Harrison.** 2013. *The Writings of Robert Grosseteste: Bishop of Lincoln 1235–1253*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zizioulas, John.** One Single Source: An Orthodox Response to the Clarification on the Filioque. <http://agrino.org/cyberdesert/zizioulas.htm> (pridobljeno 30. julija 2016).



Janez Juhant in Vojko Strahovnik, ur.

Izhodišča dialoga v sodobnem svetu

Sodobno družbo zaznamujejo vedno globlji konflikti, izguba zaupanja, globalna odvisnost, umanjkanje sočutja, instrumentalizem, krhkost nekaterih individualnih identitet in prevlada izbranih kolektivnih identitet ter odsotnost dialošкости in pristnega odnosa. Če je pristen dialog (pristna bližina) nujna podlaga za solidarno in sočutno družbo, ki naj bo hkrati usmerjena v prihodnost, potem je potrebno priznanje naše odvisnosti od drugega ter naše odprtosti za drugega. Avtorji si v pričujoči knjigi zastavljajo s tem povezana vprašanja o izhodiščih, značilnostih in pogojih pristnega in odprtega dialoga v multikulturni družbi, kjer se ni mogoče sklicevati zgolj na okvire lastne tradicije, in o tem, kje so nosilci dialoga ter medkulturnosti. Tema dialoga je obravnavana s filozofskega, antropološkega, teološkega, pedagoškega in sociološkega vidika. Knjiga prinaša nove poglede na teme dialošкости, filozofije intersubjektivnosti, enotnosti in razlike, strpnosti, svetovnega etosa, komunitarizma, preseganja moralnega nestrinjanja med kulturami, medverskega ter medreligijskega dialoga idr.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 144 str. ISBN 978-961-6844-19-2. 12 EUR

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; e-naslov: frs@teof.uni-lj.si



Jasmina Kristovič

Po verskem prepričanju različni, a enaki v trpljenju in bolečini, ljubezni in sreči Mešani pari in relacijska družinska terapija

*Under a Different Religious Belief Equal in Suffering and Pain, Love and Happiness
Mixed Couples and Relational Family Therapy*

Povzetek: Prispevek osvetljuje problematiko mešanih parov in družin na področju družinske dinamike, verskega življenja, vzgoje in partnerstva. Število mešanih zakonov v svetovnem merilu narašča, kar predstavlja za stroko (družinske terapevte, svetovalce, duhovnike) nov izziv, kako pomagati parom, ki iščejo pomoč. O položaju družine že leta 2014 spregovori sinodalno poročilo, ki ga je papež Frančišek vključil v *Cerkveni dokument 152, Radost ljubezni*: »V zvestobi Kristusovemu nauku motrimo položaj današnjih družin v vsej njegovi kompleksnosti, njegove svetle in temne plati. [...] Današnje antropološko-kulturne spremembe vplivajo na vse vidike življenja in zahtevajo analitičen in vsestranski pristop.« (19)

Najpogostejše težave mešanih parov in družin so: sprejemanje drugačnosti, vpliv primarne družine, verska vzgoja ter vključitev v že obstoječe cerkvene skupnosti. Podrobneje bom predstavila partnersko in zakonsko problematiko. V nadaljevanju bom opozorila na problematiko mešanih parov pri nas in drugod po svetu.

Izvorna družina in medosebni odnosi znotraj nje predstavljajo pomembno vlogo za vsak par ali družino. Mešani pari in družine se pogosto sami ne znajdejo, hkrati pa se srečujejo z občutkom nerazumljenosti, izdajstvom in občutkom krivde znotraj izvorne družine. Svetovne raziskave kažejo, da se mešani pari najpogosteje srečujejo s težavami ob rojstvu prvega otroka glede vere in vzgoje. Model relacijske družinske terapije je za mešane pare in družine s tovrstno problematiko še posebej primeren, ker na posameznika gleda v okviru družine in probleme rešuje celostno.

Ključne besede: mešani pari in zakoni, partnerski odnosi in relacijska družinska terapija

¹ Pod pojmom »mešani pari« so mišljeni mešani zakoni med kristjani različnih cerkva in skupnosti.

Summary: *This paper highlights the issues of mixed couples and families with regard to family dynamics, religious life, education and partnership. The number of mixed marriages is growing globally, which represents a new challenge for professionals (family therapists, counsellors, clergy, etc.) providing help to couples seeking help. Already in 2014, a synodal report that Pope Francis included in the Church document 152, Joy of Love, speaks about the situation of families: »In fidelity to Christ's teachings we ponder the situation of today's families, in all complexity, in bright and dark sides. (...) Today's anthropological-cultural changes affect all aspects of life and require analytical and comprehensive approach.«¹ (19)*

The most common problems of mixed couples and families are acceptance of differences, the impact of the primary family, religious education, and integration into existing church communities. In this paper, partnership issues will be presented. Further on, we will draw attention to the problems of mixed couples in our country and around the world.

The primary family and interpersonal relationships within it play an important role for any couple or family. Mixed couples and families are often faced with a sense of misunderstanding, rejection and guilt. Various studies show that mixed couples frequently face problems at the birth of their first child regarding religion and education. The relational model of family therapy for mixed couples and families with problems of this kind is particularly suitable because an individual is treated as a part of the family.

Key words: *mixed pairs and marriages, partnership relations and relational family therapy*

Uvod

Beseda ekumenizem je grškega izvora; »oikoumene« pomeni ves vesoljni svet (Verbinc 1974). Ekumensko gibanje naj bi združilo kristjane z vsega sveta. Stanko Janežič² razlaga ekumenizem kot »prizadevanje za popolnejšo edinost med kristjani« (1986, 64). Spremembe v družbi so vodile v spremembe v religiji in v poroke mešanih parov znotraj krščanskih Cerkva. Najpomembnejši preobrat na področju ekumenizma je prinesel drugi vatikanski koncil, ki je spodbujal povezovanje z nekato-liškimi Cerkvami. Kljub danes precej urejenemu področju ekumenizma se mešani pari pogosto srečujejo s težavami, ki jih prinašajo razlike v veroizpovedi. Težave se najbolj kažejo na področju sprejemanja različnosti, vzgoji, verski praksi in sprejemanju različnosti ter drugačnosti v veri. V nadaljevanju bom izpostavila pomembnost primarnih/izvornih

¹ Under the concept of mixed couples are meant mixed marriages between Christians of different churches and communities.

² Stanko Janežič si je zelo prizadeval za uveljavitev ekumenskega gibanja. V ta namen je leta 1970 začel s sodelavci izdajati ekumenski zbornik. Od 1971 do 1986 je bil član ekumenske komisije ŠKJ, od 1970 do smrti pa tudi član Slovenskega ekumenskega sveta.

družinskih odnosov pri oblikovanju odnosov z drugimi ter najpogostejše težave, s katerimi se soočajo mešani pari.

1. Pomembnost primarnih družinskih odnosov pri oblikovanju odnosov z drugimi

Vsak človek je bitje odnosa in prav primarni odnosi so tisti, ki človeka najgloblje zaznamujejo. Oblikovati in vzpostavljati se začnejo že od spočetja naprej (mati – otrok). V prvih letih otrokovega življenja se oblikuje stil navezanosti, ki je pomemben dejavnik pri vzpostavljanju odnosov z drugimi in izbiri partnerja. Vzdušja, odnosi in izkušnje iz primarne družine spremljajo posameznika skozi vse življenje in so pomemben dejavnik pri oblikovanju odnosov z drugimi. Vendar to ne pomeni, da posameznik ne more preseči slabih izkušenj, da bi lahko živel drugače, ampak lahko vzpostavlja nove odnose do neke mere neodvisno in distancirano od primarnih odnosov. Noben človek ni v polnosti zaznamovan z izkušnjami tako močno, da ne bi mogel biti boljši, drugačen in preseči negativnih predpostavk svoje izvorne družine. Hkrati pa noben človek ni obvarovan, da ga primarni odnosi ne bi mogli negativno zaznamovati in v njem sprožiti spiralo negativnih oblik vedenja.

Strokovnjaki in njihove raziskave kažejo, da je najbolj problematično področje sodobnega človeka področje medosebnih odnosov. Človek je v temelju najprej in predvsem bitje odnosa. Že od spočetja naprej in kasneje v odraščanju ga odnosi najgloblje zaznamujejo in določajo. Ti primarni odnosi predstavljajo izhodišče za vse nadaljnje odnose: odnos do bližnjih, vere, narave, sveta, družbe in partnerja (Kristovič 2014, 44–48). Preko odnosa s starši otrok razvije vzorec za vzpostavljanje vseh ostalih odnosov (Schore 2003). Prav preko odnosov in v sprejemanju drugih se razvidneje kaže, kdo, kaj in kakšni smo. V odnosih se najbolj razgali človekovo bistvo. Zato lahko rečemo, da so odnosi glavni pokazatelj kvalitete našega življenja. Odnos do sočloveka zavzema na področju odnosov posebno mesto (Kristovič 2014).

Predpogoj, da človek vstopa v pristne in iskrene odnose z drugimi, je iskren odnos s samim seboj in sprejemanje samega sebe v celoti. Pogosto pa problematični odnos do samega sebe in do drugih izvira že iz otroštva in predstavlja vir vseh strahov in anksioznosti, ki posameznika močno zaznamujejo v odrasli dobi. Zato je na tem mestu potrebno

poudariti, kako zelo pomembni so odnosi, ki se oblikujejo v primarni družini, za celotno posameznikovo življenje in odnose, ki jih oblikuje (Gostečnik 2010, 248–249). Družina kot primarna celica predstavlja najpomembnejši prostor, kjer se oblikuje navezanost in pristni odnosi.

Erikson (1994) je že leta 1963 zagovarjal teorijo o medsebojnih odnosih, v kateri trdi, da je pogoj za razvoj intimnega odnosa vsakega posameznika močan čut za sebe. Raziskave, ki so bile narejene v preteklosti, kažejo, da se posamezniki, ki imajo manj razvit čut za lastno identiteto, pogosto soočajo s težavami pri oblikovanju intimnih odnosov (131).

Iz tega torej tudi sledi naslednje: bolj, ko so ljudje v sebi negotovi, bolj potrebujejo ljubezen in spoštovanje; zato je tudi jasno, da se bodo nagibali k ljudem, ki so jim to sposobni nuditi; večje ko je samozaupanje, manj potrebujejo izrečeno potrditev, sprejetost in ljubezen, ampak bodo to skušali doseči vzajemno. Zato bodo verjetno tudi pri izbiri partnerja veliko bolj pazljivi in bo pri njih bolj malo verjetnosti, da se bodo zaljubili v vsakega, ki jim bo nudil ljubezen na prvi pogled (133–134).

Na zaljubljenost in izbiro partnerja zelo vpliva tip navezanosti, ki se oblikuje v otroštvu znotraj primarne družine, in zato predstavlja model, s katerim vstopamo v vse ostale odnose. Odnose, vzdušja in čutenja iz primarne družine otrok ponotranji in ga spremljajo celo življenje. Navezanost, ki se ustvari med otrok-mati-oče, je model, iz katerega gradi lastni čustven svet in osebno identiteto. Na podlagi odnosa iz primarne družine oziroma oblike navezanosti si ljudje kasneje izbirajo partnerje in tesne prijatelje.

Navezanost predstavlja osnovno obliko jaza, ki nastaja in se oblikuje v odnosu otrok-mati-oče. V primarnem odnosu se oblikuje osnutek otrokovega dojemanja sveta in sebe. Oblika navezanosti predstavlja obliko čustvene vezi (Bowlby 1982). Bowlby (1982) in Ainsworthova (1985) sta navezanost opredelila na podlagi stika z bližnjimi osebami iz zgodnjih otroških let. Ainsworthova (1985) je kasneje teoretičnim predpostavkam, ki jih je zasnoval Bowlby (1982), dodala empirični del, v katerem opredeljuje tri tipe navezanosti pri otrocih: tip varne navezanosti, tip tesnobne ambivalentne navezanosti in tip izogibalne navezanosti.

Za odrasle varno navezane posameznike je značilno, da nimajo težav pri emocionalnem zblíževanju z drugimi. Ti odnosi predstavljajo vza-

jemno soodvisnost in ne predstavljajo grožnje. Pri teh partnerjih gre za funkcionalno regulacijo afekta, kar pomeni, da so drug do drugega sočutni, konflikte sprejemajo kot del odnosa in jih tudi funkcionalno rešujejo. Znajo poskrbeti zase in za druge, kar jim predstavlja nekaj samoumevnega. Sposobni so razločevati, od kod prihajajo določeni »mo-teči« dejavniki, ali so del njih ali pa je nekaj, kar prihaja od zunaj. Varno navezani posamezniki se v odrasli dobi počutijo spoštovane in vredne ljubezni. Anksiozno-ambivalentno navezani druge dojemajo kot zadržane in odvisne od njih. V partnerskem odnosu se pogosto bojijo, da jih partner nima dovolj rad ali pa da jih bo zapustil. Odrasli s tem stilom navezanosti imajo velika pričakovanja, predvsem kar se tiče bližine in intimite. V partnerskem odnosu se počutijo utesnjeno in ustvarjajo površinske odnose. Velikokrat pride do razdora odnosa, vendar se vedno znova vračajo k istemu partnerju. Imajo nizko samozavest in so zelo ljubosumni. Izogibajoče navezani se izogibajo navezanosti in so pogosto osamljeni in izolirani. Počutijo se neugodno, če se znajdejo v emocionalnem odnosu. Za njih je zelo pomembno, da vsaj na zunaj delujejo neodvisno in samozadostno. V odnosu so nesproščeni, ker drugim zelo težko zaupajo. Posamezniki z izogibajočim tipom navezanosti se pogosto ločijo in zapuščajo partnerski odnos, kar pa jim ne predstavlja nič pretresljivega. Večji del življenja preživijo sami, ker ne zmorejo dati toliko bližine, kot jo partnerski odnos zahteva (Gostečnik 2010, 118–125).

Stil navezanosti ne vpliva samo na izbiro partnerja in na partnerski odnos, ampak je *način življenja*. Povezanost, sodelovanje, sočutnost, odzivnost in prilagodljivost med partnerjema je bistvenega pomena za zakonski in družinski odnos ter za način, kako smo naravnani na pomembne življenjske situacije.

2. Ekumenizem – mešani pari in njihovo življenje

Ko govorimo o mešanih parih, imamo pred očmi zakonske zveze, kjer zakonca prihajata iz različnih krščanskih skupnosti. Govorimo o porokah/zvezah, kjer partnerja ne delita enakega verskega prepričanja in pripadnosti. Ti pari so že pred poroko pogosto postavljeni pred težka in pomembna vprašanja: V kateri cerkvi se poročiti? V kateri veri vzgajati otroke? Kako združiti verske običaje? Kako ohranjati versko prakso? Ali biti prisoten pri verski praksi drugega? Ali poznajo pomembne poudarke partnerjeve vere? Kaj narediti, če primarna družina ne podpira

mešane poroke? To so vprašanja, s katerimi se ukvarjajo primarne družine in ne samo bodoči zakonci. Priprava na zakon za mešane pare in zakonske skupine za mešane pare predstavljajo pomemben »pripomoček« za lažje soočanje s pomembnimi življenjskimi vprašanji.

Različne raziskave iz tujine poročajo, da se število mešanih porok giblje okrog 40 odstotkov (Champlin 2002). Strokovnjaki (Cavan 1970) opozarjajo, da v mešanih parih prepogosto vidimo samo negativne stvari oziroma ovire, s katerimi se mešani pari morajo soočiti, ne vidimo pa priložnosti za edinost in obogatitev vernikov krščanskih Cerkva.

Primer dobre prakse (Heffern 2009) sta zakonca Schweitzer iz Amerike – sta mešani par in sta poročena 18 let. Po poroki sta se želela vključiti v zakonsko skupino, vendar ni obstajala nobena za mešane pare (takrat je bila situacija v tujini podobna, kot je trenutno v Sloveniji). Odločila sta se, da sama ustanovita zakonsko skupino za mešane pare. Na prvo srečanje je prišel samo en par, po trinajstih letih prihaja na skupino več kot 75 parov. Ta primer in ostala dobra praksa iz tujine kaže, da so takšna in podobna srečanja pod strokovnim vodstvom tudi za mešane pare enako pomembna – na nekaterih področjih celo bolj, kot za pare iste veroizpovedi. Zato so ključnega pomena podporne skupine, kjer mešanim parom nudijo pomoč za premostitev najpogostejših težav.

2.1 Najpogostejše težave mešanih parov

Mešani pari so pred poroko in po poroki zaradi verskih razlik postavljeni pred določena pomembna vprašanja, odločitve in kompromise. Najpogostejše težave, s katerimi se srečujejo mešani pari, so: sprejemanje drugačnosti, vpliv primarne družine, partnerski odnos, verska vzgoja, versko življenje.

Komunikacija, primarni odnosi in osebna naravnost so ključnega pomena za reševanje ovir. Primarna družina je osnovna in temeljna celica, kjer se posameznik uči sprejemati drugačnost in vzpostavljati odnos do drugega (Schore 2003). Primarni odnosi posameznika tudi kasneje v odraščanju najgloblje določajo in predstavljajo izhodišče za vse nadaljnje odnose – odnos do partnerja, vere in družbe (Gostečnik 2010). Vendar je ključnega pomena posameznikova naravnost v prihodnost in njegove zavestne odločitve ter zavedanje lastne odgovornosti za svoje

življenje. Zato je ključnega pomena, da se vodi celostni pristop pri reševanju težav in pri podpori za mešane pare.

Kot poudarja Kristovič (2014), logoterapevtski antropološki nazor gleda na človeka kot na bitje, ki je med seboj neločljivo sestavljeno iz treh razsežnosti: telesne, duševne in duhovne razsežnosti. To pomeni, da so razsežnosti človeške eksistence med sabo neločljive in soodvisne druga od druge. Na telesno razsežnost človek nima bistvenega vpliva. Določajo jo fizični, kemični in biološki procesi. Duševno ali psihično razsežnost (npr. razum, spomin, čustva, instinkt, percepcija, značaj in karakter) pogojuje dednost in okolje. Preko duševne in telesne razsežnosti človek navzven izraža svoj notranji svet (Kristovič 2014, 42–43). Najvišja razsežnost je duhovna razsežnost oz. noogena dimenzija, kot jo imenuje Frankl (2005). Pomembno je poudariti, da ni mišljena samo religiozna duhovnost, ampak gre za širši pojem. Duhovna razsežnost določa bistvo oz. duhovno vsebino človeka. Duhovna razsežnost ni pogojena z dednostjo ali okoljem, ampak jo določajo posameznikove duhovne odločitve (Kristovič 2014, 44). Najznačilnejši označbi duhovne razsežnosti sta dimenzija svobode in odgovornosti. Svoboda človeku omogoča, da sam odloča o svoji usodi. Pomeni, da v moči osebne svobode sprejema odločitve in za te odločitve nosi polno odgovornost. Svoboda nam daje možnost odločitve, obenem pa tudi odgovornost za posledice naših svobodnih dejanj. Prav zaradi tega je svoboda po eni strani velik dar, po drugi strani pa tudi breme. Človek je vedno odgovoren za svoja dejanja in odločitve. Še več, odgovoren je tudi za ne-odločitve oz. za stvari in dejanja, ki bi jih moral narediti, ampak jih iz različnih vzrokov ne naredi. Tretja značilnost duhovne razsežnosti je samotranscendenco (samopreseganje). Samotranscendenco oziroma samopreseganje razumemo iz dveh vidikov. V prvem gre za to, da človek presega samega sebe v določenih danostih in pogojenostih (telesna, duševna, preteklost, vzgoja, nagoni, goni). Pomeni, da je posameznik v moči svoje duhovne razsežnosti zmožen presepati svojo telesno ali duševno razsežnost kot posledico dednosti in dejavnikov okolja. Drugi vidik samotranscendence je v tem, da človek samega sebe presega v tem, da je intencionalno naravnano na drugo osebo (iti preko sebe k drugemu) ali na neko nalogo, mišljeno v najširšem smislu. Gre za to, da je človek usmerjen v nekaj ali nekoga, kar ni on sam. Edino bitje, ki je sposobno samotranscendence, je človek. Tako vidimo, da je vrhunec samotranscendence medčloveški

odnos, kajti človek samega sebe najbolj presega ravno v odnosu z drugim (Frankl 2005, 24–29; Kristovič 2014, 44–48).

Ko govorimo o odnosih, je ob tem še posebej pomembno zavedanje, da imajo odnosi svoje temelje in utemeljenost v duhovni razsežnosti, ki se vrednoti, v kolikor se, le kvalitativno – in ne kvantitativno. Dostojanstvo in človeškost se najbolj uresničujeta preko medosebnega odnosa, zato lahko zatrdimo, da je človek bitje odnosa in so odnosi tisto, kar vsakega posameznika v temelju najgloblje določa. Vrhunec medosebnega odnosa pa je ljubezen, kajti ravno ljubezen pomeni največjo preseganje samega sebe (Kristovič 2014).

Vzpostavitev medosebnega odnosa z drugimi ni nekaj, kar nam je dano samo po sebi. To še posebej velja, kadar govorimo o partnerskem odnosu, kjer odnos raste, se razvija in nastaja. Težave, s katerimi se srečujejo mešani pari, niso samo v različnosti vere, ampak tudi v sprejemanju drugačnosti, spoštovanju, komunikaciji in v odnosu do sebe ter drugega.

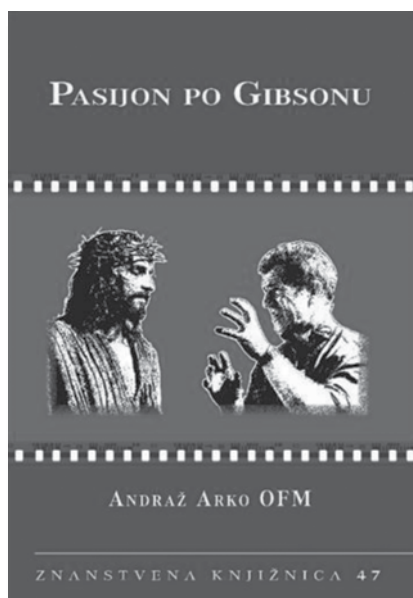
Sklep

Najbolj problematično področje sodobnega človeka so ravno medosebni odnosi. Na področju ekumenizma predstavljajo mešani pari pomembno področje sprejemanja drugačnosti in drugega znotraj medosebnih odnosov. Razvoj in delo na področju mešanih parov je ključnega pomena za ekumenizem tako pri nas kot v tujini.

Način dela v tujini (ZDA) lahko strokovnjakom služi kot dober pripomoček za razvoj celostnih programov za mešane pare v slovenskem prostoru. Glede na to, da se relacijska družinska terapija v temelju osredotoča na razreševanje odnosov iz primarne družine in na zakonske ter družinske odnose, bi lahko bil model še posebej primeren za reševanje težav, s katerimi se srečujejo mešani pari in njihovi družinski člani. O globljem razumevanju zakona in družine, o njenih zahtevah in pozivih govori tudi Janez Pavel II. (1981), ki pravi, da mora delovanje Cerkve voditi h globljemu razumevanju neizčrpane skrivnosti zakona in družine.

Reference

- Ainsworth, Mary.** 1985. Attachment Across the Life Span. *Bulletin of the New York Academy of Medicine* 61: 792–812.
- Bowlby, John.** 1982. Attachment and Loss: Retrospect and Prospect. *American Journal of Orthopsychiatry* 52(4): 664–678.
- Cavan Shonle, Ruth.** 1970. Concepts and Terminology in Interreligious Marriage. *Journal for the Scientific Study of Religion* 9(3): 311–320.
- Champlin, Joseph M.** 2002. *Together for Life*. Notre Dame: Ave Maria Press.
- Erikson, H. Erik.** 1994. *Identity and the life cycle*. London: Reissued.
- Frankl, Viktor E.** 2005. *Človek pred vprašanjem o smislu*. Ljubljana: Pasadena.
- Gostečnik, Christian.** 2010. *Neprodurna skrivnost intime*. Ljubljana: Založba Brat Francišek in Franciščanski družinski inštitut.
- Heffern, Rich.** 2009. *Ecumenism in interchurch marriage*. <https://www.ncronline.org/news/ecumenism-interchurch-marriage> (pridobljeno 15. oktobra 2014).
- Janežič, Stanko.** 1986. *Ekumenski leksikon*. Celje: Mohorjeva družba.
- Kristovič, Sebastjan.** 2014. *Reševanje krize smisla sodobnega človeka*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Schore, N. Allan.** 2003. *Affect Regulation and the Repair of the Self*. New York: W. W. Norton & Company.



Andraž Arko

Pasijon po Gibsonu

Kristusov pasijon režiserja Mela Gibsona je vnesel v kinematografijo nekaj povsem novega. Njegova moč izvira iz umeščenosti v ikonografsko tradicijo likovnega in filmskega ustvarjanja ter tudi siceršnje vpetosti in naslonitve na cerkveno upodabljalno in dramsko umetnost. Ne le, da s tem film zaobjame širok diapazon krščanske umetnosti in kulture, ampak se skuša čimbolj vključiti vanjo. Bistveno pa je, da v samem jedru ostaja zvest teologiji in katoliški tradiciji, predvsem pa svetopisemskim poročilom o pasijonu.

Ljubljana: Brat Frančišek, Teološka fakulteta, 2016. 272 str.

ISBN 978-961-6873-39-0 (Brat Frančišek)

ISBN 978-961-6844-46-8 (Teološka fakulteta), 13 EUR

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; e-naslov: frs@teof.uni-lj.si



Metoda Kemperl

Značilnosti romanj v 17. in 18. stoletju na Slovenskem

The Significance of Pilgrimage and its Dynamics Through Centuries in Slovenia

Povzetek: Prispevek obravnava značilnosti krščanskega romanja v 17. in 18. stoletju na Slovenskem. Najprej so verniki obiskovali kraje Kristusovega trpljenja in grobov zgodnjih mučencev, saj so verjeli, da imajo relikvije posebno moč. Tako so se kmalu oblikovali trije najpomembnejši krščanski romarski centri: Rim, Jeruzalem in Santiago de Compostela. Vse so že v srednjem veku obiskovali tudi Slovenci. Romali so posamezno ali v skupini, cilj pa je bil dušni blagor in priprava na nebesa. Tak način romanj je za nekaj časa prekinila reformacija. Protireformatorji pa so v romanju in romarskih procesijah videli pomembno sredstvo za utrjevanje vere, zato so oživljali stara in gradili nova romarska središča. V vsaki župniji so zapovedali po več romarskih procesij letno, cilj pa so bile bližnje cerkve, dosegljive v nekaj urah ali kvečjemu v nekaj dneh. V teh krajih so verniki iskali vedno večjo pomoč v tuzemskih nadlogah in težavah, prosili za ozdravljanje in pomoč pri življenjskih odločitvah. Večdnevna romanja je prepovedoval že goriški nadškof Karel Mihael Attems v drugi četrtini 18. stoletja, a marsikje se njegovih navodil niso držali. Leta 1771 je procesije, pri katerih je treba prenočevati, prepovedal ljubljanski škof Leopold Petazzi, leto kasneje pa tudi država. Z dvornim dekretom leta 1783 so bile ukinjene procesije, bratovščine in veliko praznikov, dekret leta 1784 pa je predvideval zaprtje vseh romarskih cerkva. Kljub temu romanja niso povsem prenehala in so se nadaljevala v 19. stoletju, a mnoge romarske cerkve so v tem stoletju izgubile romarski status in so ostale do današnjih dni pozabljene.

Ključne besede: romanja, romarske cerkve, protireformacija, procesije

Summary: *The paper examines the characteristics of Christian pilgrimages in Slovenia in the 17th and 18th centuries. Initially, believers visited places of Christ's Passion and graves of the first martyrs because they believed that the relics possessed special power. Thus, the three most important Christian pilgrimage centres were formed: Rome, Jerusalem and Santiago de Compostela. Already in the Middle Ages, these were important pilgrimage sites visited also by Slovenes. Pilgrims travelled*

alone or in groups, and the aim of a pilgrimage was to achieve spiritual well-being and prepare oneself for heaven. This type of pilgrimage was temporarily interrupted by the Reformation. However, the Counter-Reformists saw the pilgrimages and pilgrim processions as an important instrument of strengthening the faith, thus they revived old pilgrimage centres and built new ones. In each parish, several pilgrim processions were held every year; their destinations were nearby churches a couple of hours' or at most couple of days' walk away. In these places of pilgrimage, believers increasingly sought assistance in overcoming their worldly worries and problems, and asked for healing and help in making life choices. Several days' pilgrimages were banned as early as the second quarter of the 18th century by Karel Mihael Attems, the Archbishop of Gorica, but his instructions were disregarded in many places. In 1771, pilgrim processions that lasted for more than one day were banned by the then Bishop of Ljubljana Leopold Petazzi, and a year later also by the state. The 1783 royal decree abolished processions, brotherhoods and many holidays, and the 1784 decree provided for the closure of all pilgrimage churches. Nevertheless, pilgrimages did not cease completely, but continued in the 19th century. However, many churches lost their role as pilgrimage centres and have remained forgotten ever since.

Key words: *pilgrimage, pilgrim churches, Counter-Reformation, pilgrim processions*

Uvod

V krščanstvu so se romanja začela že zelo zgodaj. Najprej so verniki obiskovali kraje Kristusovega trpljenja in grobove zgodnjih mučencev, saj so verjeli, da imajo relikvije posebno moč. Tako so se kmalu oblikovali trije najpomembnejši krščanski romarski centri Rim, Jeruzalem in Santiago de Compostela. Vse so že v srednjem veku obiskovali tudi Slovenci. V srednjem veku je bilo med Slovenci priljubljeno tudi romanje v Kelmorajn (torej k relikvijam v Köln, Aachen in Trier) vsakih sedem let. Romalo se je posamezno ali v skupini, cilj pa je bil dušni blagor in priprava na nebesa. Tak način romanj v tudi več mesecev oddaljene kraje je prekinila reformacija. Pri nas je bil najbolj glasen nasprotnik romanj Primož Trubar. V 17. stoletju pa so romanja doživela nov razmah, sezidanih je bila cela vrsta novih romarskih cerkva. Nikoli prej ne pozneje romanja niso bila tako množična kot ravno v obdobju od ok. 1630 do ok. 1770. V tem času so se romanja preoblikovala tako formalno kot vsebinsko. Značilnosti novoveških romanj lahko dobro raziščemo, ker imamo za to obdobje že dokaj dobro ohranjene arhivske vire.

1. Metodologija raziskovanja romanja v 17. in 18. stoletju

Arhivske vire za raziskovanja romanj v tem obdobju lahko razdelimo na vsaj šest sklopov.

1.1 Župnijske matrikule ali opravilniki

Najpomembnejši in najbolj verodostojen vir so župnijske matrikule oz. opravilniki. Matrikula je neke vrste liturgični koledar, kamor so župniki zapisovali, katere naloge so na določen dan v letu v župniji morali opraviti, torej tudi vse romarske procesije. Tega niso pisali vsako leto posebej, ampak je ta raspored, ki so ga napisali v 17. ali 18. stoletju, veljal do jožefinskih reform in še dlje, saj so nove matrikule večinoma nastale v začetku 19. stoletja.¹ Za slovenski prostor se jih je iz tega obdobja ohranilo sto šestnajst. Večinoma so hranjene v Nadškofijskem arhivu v Ljubljani, za župnijo Stara Loka in Kostel se hranita v župnijskih arhivih, za župnijo Sv. Peter pri Mariboru (Malečnik) pa v Nadškofijskem arhivu v Mariboru. Sedem se jih je ohranilo za področje Koroške, in sicer za župniji Črna na Koroškem (dve) in Slovenj Gradec ter vikariate Razbor pri Slovenj Gradcu, Sv. Danijel pri Pliberku (Šentanel, dve) in Šentilj pod Turjakom; šest za območje Notranjske, in sicer za župnije Logatec (tri), Kostel, Vrhnika in vikariata Rovte nad Vrhniko in Sv. Vid - Žilce; petnajst za območje Dolenjske, in sicer za župnije Bučka, Dobovec, Ig, Kostanjevica, Planina pri Sevnici, Svibno, Šentjernej (tri), Šentlovrenc, Javorje pri Litiji, Studenec, Velika Štanga, Šmartno pri Litiji ter Velike Lašče in za območje Štajerske triindvajset, in sicer za župnije Gornji Grad, Mozirje, Pilštanj, Podsreda, Prebold, Solčava, Sv. Vid pri Planini, Šentilj pod Turjakom, Šentjanž na Vinski gori, Škale (dve), Trbovlje (dve), Vransko, Žusem in vikariate Ljubno pri Mozirju, Motnik (tri), Rečica, Sv. Jurij ob Taboru in Sv. Martin pod Šalekom. Ohranjene so tudi matrikule za koroške župnije, ki so danes na avstrijski strani, a so v 18. stoletju spadale pod ljubljansko škofijo: Lipa (Lindt), Dvor (Cranzenhoffen), Kostanje (Kostenberg), Skočidol (Gottestal), Loč (Loitsch), Beljak (Villach), Domačale (Damtshach), Sv. Rupert pri Beljaku (St. Ruprecht), Vrba ob jezeru (Velden am see), Loka (Augsdorf), Studenec (Prindl), Sv. Janez na Peci (S. Joannis in Vinetis) in Šmihel v Podjunji (S. Michaelis in Valle Junonia), vendar pa nobena od teh župnij

¹ Prva sta novoveške matrikule kot zgodovinski vir uporabila Ivan Lavrenčič in Avguštín Stegenšek v topografijah cerkljanske župnije in gornjegrajskega okraja (Lavrenčič 1890; Stegenšek 1905), kot kulturnozgodovinski vir pa je najbolj predstavljena oz. uporabljena matrikula župnije Šmartno v Tuhinjski dolini (Kemperl 2001, 86–95).

ni organizirala procesij na Kranjsko. Ohranjeni sta tudi dve matrikuli za župnijo Bela peč, ki je danes v Italiji.²

Največ matrikul se je ohranilo prav z območja današnje Gorenjske, in sicer petdeset. Od petinštiridesetih takratnih župnij je ohranjenih matrikul kar za štiriindvajset župnij in štiri vikariate. Tako dobimo podatke iz matrikul za župnije Bled, Bohinjska Bistrica, Cerklje (tri),³ Dol pri Ljubljani, Dobrova (dve),⁴ Ihan, Jesenice, Kamnik (dve), Komenda (dve), Kranjska Gora, Krašnja (dve), Mengeš, Moravče (dve), Mošnje, Naklo (dve), Podbrezje, Polhov Gradec (dve), Poljane, Preddvor, Radovljica, Selca, Sora, Stara Loka (dve), Šentvid, Šmartno pod Šmarno goro, Vodice (pet)⁵ in Zasip ter za vikariate oziroma podružnice Besnica, Brezovica,⁶ Dolsko, Ljubljana-Črnuče,⁷ Šmartno v Tuhinjski dolini (tri) in Zg. Tuhinj (dve).⁸

Matrikule se po videzu in vsebini zelo razlikujejo. Nekatere obsegajo tudi do okrog sto strani in so vezane v usnje (na primer matrikula kamniške župnije), druge pa le nekaj listov. Temu primerna je tudi vsebina. Nekateri župniki so svoja opravila na dolgo in široko razlagali, drugi so zapisali le najpomembnejše.

1.2 Župnijske in samostanske kronike, popisi čudežev in bratovščinske knjige

Drug vir so župnijske in samostanske kronike, knjige oz. popisi čudežev in bratovščinske vpisne knjige. Za obravnavani čas je kronik ohranjenih zelo malo. Večina jih je bila napisanih v 19. stoletju za nazaj, zato je to manj verodostojen vir. Popisi čudežev so zanimivi, ker nam povedo, koliko čudodelnih ozdravljenj se je ob neki kultni podobi ali relikvijah

² Kakšna od matrikul se gotovo še skriva v župnijskih arhivih, ki jih hranijo v Nadškofjskem arhivu v Mariboru, ker gradivo še ni povsem urejeno.

³ Podatke iz matrikule za leto 1645 je črpal Ivan Lavrenčič (Lavrenčič 1890, 16, 17).

⁴ Matrikula je objavljena v transkripciji in prevodu v Visočnik 2015a, 618–648 ter tudi predstavljena (Visočnik 2015b, 131–150).

⁵ Podatke iz ene od teh, ki jo je leta 1777 napisal Josip Voglar, je črpal Josip Novak (Novak 1928, 94–110).

⁶ Podatke iz te je delno črpal Josip Novak (Novak 1907, 882–887).

⁷ Objavljena v Visočnik 2013.

⁸ Podatki iz večine naštetih matrikul so bili uporabljeni v raziskavi o gorenjskih romarskih cerkvah (Kemperl 2011).

zgodilo, in iz kje vse so ljudje prihajali po pomoč. Prav tako so ti popisi dober vir za preučevanje bolezni, ki so v tistem času pestile ljudi. Torej nam največ povedo o vzrokih, zakaj so ljudje romali na določen kraj. Na Sladki gori so med drugim na freskah upodobljeni tudi čudeži, ki so se zgodili na priprošnje sladkogorske Matere Božje. Ker so čudeži oštevilčeni, domnevamo, da je obstajala knjižica z razlago teh čudežev (Zupanič Slavec 2004, 120–128). Zelo priljubljen je bil Marijin kip na Ljubnem na Gorenjskem. Tam se je ohranil popis približno dvestotih čudežev, ki so se zgodili med letoma 1757 in 1758 (Kemperl 2011, 222). Zelo nadrobno pa o čudežih, katerim so botrovale relikvije sv. Urbana, ki jih od leta 1753 hranijo v župnijski cerkvi v Komendi, izvemo iz popisa, ki je ohranjen v Nadškofijskem arhivu v Ljubljani. Ljudje naj bi ozdraveli že, ko so relikvije potovale iz Rima na Kranjsko, in sicer v Anconi, Trstu in Senožečah, pozneje pa seveda v komendski cerkvi (186–187).⁹ Nekaj let prej, natančneje leta 1748, naj bi se čudeži začeli dogajati ob kipu sv. Peregrina na Brdu pri Lukovici. Do leta 1754 naj bi bilo ozdravljenih kar 140. Temu popisu čudežev so dodane še pesmi, ki so jih romarji peli svetniku v čast (Smolik 1963, 32–33; Höfler 1975, 77–78; Kemperl 2011, 143–145). V Nadškofijskem arhivu hranijo še popis triindevetdesetih čudežnih dogodkov, ki so se zgodili med letoma 1668 in 1776 na Dobrovi pri Ljubljani (Kemperl 2011, 158),¹⁰ popis čudodelnih dogodkov ob češčenju sv. Kozme in Damjana v Krki na Dolenjskem pa se hrani še v župnijskem arhivu.¹¹

⁹ Največ ozdravljenih v Komendi je bilo iz Bleda, Cerkelj, Dobropolja, Dola pri Ljubljani, Gornjega Grada, Iga, Jesenic, Kamnika, Krašnje, Križ, Ljubljane, Mengša, Moravč, Mošenj, Nakla, Preddvora, Radovljice, Smlednika, Sore, Šentvida, Šmartina v Tuhinjski dolini, Šmartna pod Šmarno goro, Tržiča, Velesovega, Vodic in Vranskega.

¹⁰ Največ čudežno ozdravljenih je bilo iz Polhovega Gradca, Šentvida, Sore, Brezovice, Preserja, Iga, Šmarja, Ljubljane, Stare Loke, Mengša, Šmartina pri Kranju, Podbrezja, Šenčurja, Kamnika, Komende, Cerkelj, Ihana, Vodic, Krašnje, Jesenic, Dola, Črnuč, Gamelj, Moravč, Velike Štange, Novega mesta, Vrhnike, Gornjega Grada, Lipoglava, Šmartina pri Stični, Kresnic, pa tudi s Hrvaške ter z Goriške.

¹¹ ŽA Krka, Liber hic continens gratias o SS Cosmae et Damiano oblatas incipiendo anno 1757.

1.3 Tiskane propagandne knjižice

Čudeži so opisani tudi v tretjem sklopu virov. Tega sestavljajo tiskane propagandne knjižice. Te vsebinsko ponavadi obsegajo opis milostne podobe, kraja in čudežnih uslišanj, navodila, kako in kdaj lahko vernik dobi odpustke, ter litanije, molitve in pesmi, ki naj se jih moli in poje na čast svetniku. Ohranjena je knjižica za cerkev sv. Lucije v Dražgošah, ki jo je leta 1750 izdal Luka Pušar (Kemperl 2011, 52, 165–166), tri izdaje (1734, 1739, 1743) za cerkev sv. Jošta nad Kranjem (53, 262) in za cerkev na Brdu pri Lukovici iz leta 1757 (Smolik 1963, 32–33). Gotovo najuspešnejše tiskane knjižice pa so bile tiste, ki jih je v nemškem, italijanskem, francoskem in latinskem jeziku natisnil Ahacij Stržinar in so med letoma 1729 in 1758 izšle v Gradcu, Pragi, Trnavi, Benetkah, Linzu in na Dunaju (Kemperl in Vidmar 2014, 156). Popis Marijinih milostnih podob na Kranjskem izpod peresa Janeza Gregorja Dolničarja iz leta 1691 pa je ostal v rokopisu (Kemperl 2011, 8–9).

1.4 Drugi tiskani viri

Četrty sklop virov so drugi sočasni tiskani viri, kot je *Slava vojvodine Kranjske* Janeza Vajkarda Valvasorja iz leta 1689. Tu so v poglavju o cerkvah in župnijah pri romarskih posebej omenjene milostne podobe, procesije, čudeži in druge zanimive dejavnosti ob teh cerkvah (Valvasor 1689).

1.5 Tiskane romarske podobice

Zelo obsežen je peti sklop virov, to so tiskane romarske podobice. Največje zbirke podobice imajo v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani, Semeniški knjižnici, Grafičnem kabinetu Narodnega muzeja in Slovenskem verskem muzeju v Stični. Najkvalitetnejše iz umetnostnozgodovinskega stališča je obdelala Maja Lozar Štamcar (Lozar 1986; 1989; 1990). Na podobicah je običajno upodobitev cerkve in milostne podobe ter napis o podobi in kraju češčenja.

1.6 Ljudske romarske pesmi in likovne upodobitve

Pri raziskovanju romanj moramo vzeti v obzir še dva tipa virov, ki pa nista tako zanesljiva. To so ljudske romarske pesmi in sočasne likovne upodobitve romanj in votivne podobe. Ljudske romarske pesmi so zbirali in objavljali Franc Kramar, Zmaga Kumer in Marijan Smolik (Kra-

mar 1926; Kumer 1981; Kumer 1988; Smolik 1963, 27, 32–33, 41). Pri teh pesmih pa je treba biti pazljiv, ker se jim največkrat ne da določiti časa nastanka. Zato ne moremo z gotovostjo vedeti, ali so bile v rabi že v 17. in 18. stoletju. Prav tako so pri ugotavljanju romarskega statusa neke cerkve nezanesljive votivne podobe, saj ena votivna slika še ne pomeni, da je bila cerkev množično obiskovana in da so jo obiskovale procesije iz drugih župnij.

2. Značilnosti romanja v 17. in 18. stoletju na Slovenskem

Za romarsko je v 17. in 18. stoletju veljala tista cerkev, v katero so organizirano romali ljudje iz drugih župnij, torej tista, za katero v arhivskih virih, zlasti v župnijskih matrikulah, najdemo termin »concursum populice« ali »itur processionaliter« ali »itur cum vexillis«. Torej je bil romarski tisti kraj, kamor so pogosto prihajali ljudje, in sicer posamezno in v skupinah v določenem času ali vse leto iz bližnjih in tudi zelo oddaljenih krajev, in kjer so opravljali posebno pobožnost v čast Bogu, Mariji ali svetniku oziroma izvajali določen kult.

Po obdobju reformacije, ki je bilo izrazito nenaklonjeno romanjem in češčenju milostnih podob (Rajšp 1990, 27–31), so protireformatorski škofi, ki so jim pomagali redovi, zlasti jezuiti in kapucini, v romanju in romarskih procesijah prepoznali pomembno sredstvo za utrjevanje vere, zato so oživljali stara in gradili nova romarska središča. V vsaki župniji so zapovedali po več romarskih procesij letno, cilj pa so bile bližnje cerkve, dosegljive v nekaj urah ali kvečjemu v nekaj dneh. V teh krajih so verniki v nasprotju s srednjeveškimi romanji iskali vedno večjo pomoč v tuzemskih nadlogah in težavah, prosili za ozdravljenje in pomoč pri življenjskih odločitvah. V tem času so začeli prevladovati konkretni osebni motivi, kar se kaže v bogastvu votivnih slik. Ljudje so se že doma zaobljubili določenemu svetniku, nato pa so, če so bili uslišani, poromali v njegovo cerkev z votivnim darom (podobo, svečo, voščenim darom, dragocenim predmetom). Protireformacijo je resno podprl Ferdinand, poznejši cesar Ferdinand II. Po uveljavitvi njegovega odloka leta 1626, po katerem so morali vsi nekatoliški plemiči zapustiti njegove dedne dežele, pa so prizadevanja podprli tudi plemiči, ki so ostali. Konvertiti so prav z gradnjami cerkva in postavljanjem oltarjev kazali, da pripadajo »pravi« veri. Najslavnejši spreobrnjenci na Kranjskem so bili knezi Eggenbergi, kranjski deželni glavarji, katerih najpomembnejši ustanovi na

Slovenskem sta diskalceatski samostan v Ljubljani in romarska cerkev sv. Trojice nad Vrhniko (Kemperl 2007; 2012, 25–28).

Pri nastanku baročnega romanja ni bil pomemben le religiozni, temveč tudi ekonomski dejavnik. Romarji denarja niso več nosili v oddaljene kraje, temveč so ga puščali v cerkvah znotraj škofije. Romarski centri so s prodajo romarskih in zdravilnih podob, medaljonov za polaganje na obolelo mesto, svetinjic, kovancev, medalj, kopij milostnih podob, rožnih vencev in drugih devocionalij in sakramentalij razvili pravo romarsko industrijo. Zaradi tega so si romarske cerkve na svojih ozemljih želeli in jih tudi postavljali vsi škofje in predstojniki samostanov, ki so za glavne donatorje teh gradenj pridobivali bogate plemiče. Ti so s financiranjem sprva hoteli pokazati, da so zares spreobrnjeni in dobri katoličani, pozneje pa so donacije postale znamenje prestiža. Pobudo za gradnjo novih romarskih cerkva so v 18. stoletju prevzeli lokalni župniki, saj si je vsakdo izmed njih želel, da bi se v skupini njegovih podružničnih cerkva znašla vsaj ena romarska. Tudi te je gmotno podpiralo lokalno plemstvo ali meščanstvo. K pobožnosti je na primer vabil šmarški župnik Matej Vrečer, ki je dal med letoma 1745 in 1753 iz Šmarja proti Sv. Roku postaviti kalvarijske kapele, še prej pa je temeljito obnovil in polepšal Rokovo cerkev (Kemperl 2016). Uspešen je bil tudi Simon Vačavnik, župnik na Sv. Joštu pri Kranju. Med letoma 1735 in 1740 povečani cerkvi je dal leta 1750 prizidati svete stopnice, zaradi česar naj bi na goro prišlo tudi do 55.000 vernikov letno. V Slovenski Bistrici je bil župnik Maks Lederer tisti, ki je dal pobudo za postavitev romarske cerkve sv. Jožefa, v Lembergu pa župnik Janez Mikec, ki je cerkev sv. Marjete prezidal v Mariji posvečeno romarsko cerkev. Ena najlepših poznobaročnih romarskih cerkva je nastala šele v šestdesetih letih 18. stoletja. Postavil jo je komendski župnik Peter Pavel Glavar v Tunjicah (Kemperl 2012, 33).

Nove romarske cerkve so rasle kot gobe po dežju, kolikšna pa je bila njihova obiskanost, pričajo podatki, da je sleherna župnija poleg običajnih individualnih romanj organizirala približno deset do petnajst romarskih procesij, ki so se vsako leto zvrstile v času od maja do septembra in katerih so se morali udeleževati vsi za to sposobni župljani. Iz matrikul je razvidno, da so župnije na leto priredile zelo različno število procesij. Največ (petnajst) romarskih procesij so imeli v Komendi in Moravčah, najmanj (štiri) pa v blejski župniji. Romarske procesije so prirejali tudi

mestni sveti, na primer v Kranju, kjer so vabili kar k šestindvajsetim procesijam, in cehovska združenja. Kamniški krojači so se na primer 22. junija v procesiji odpravili na Homec, kamniški čevljarji in usnarji na praznik sv. Aleša v Moste, istega dne pa so imeli v Cerkljah shod izdelovalci platna. Iz matrikul se je dalo ugotoviti, da je bilo v omenjenem obdobju samo na Gorenjskem z Ljubljano kar 93 romarskih cerkva (Kemperl 2011, 135–200).

Prva romanja v letu so se začela po veliki noči, končala pa so se oktobra, po navadi po prazniku Rožnovenske Matere Božje. Procesija je bila ponavadi pri maši objavljena že dan ali dva prej, mežnarji pa so odšli po hišah zbirat miloščino. Del miloščine so dali voditelju procesije, ki je bil največkrat eden od kaplanov, ostalo pa cerkvi, h kateri so romali, in njenim mežnarjem. Kaplan je bil zavezan, da je imel na romarskem kraju mašo in pridigo. Na dan procesije se je ljudstvo zbralo pri župnijski cerkvi, kjer je bila po navadi maša in spodbudni nagovor. Določene župnije so se k procesijam zbirale tudi pri podružničnih cerkvah, na primer komendska župnija pri cerkvi v Mostah, radovljiška v Begunjah. Po blagoslovu so voditelj, ki je bil še posebej praznje oblečen, in nekateri drugi odličniki zajahali konje, drugi so dvignili procesijske križe in bandera. Znotraj procesije so bili verniki razdeljeni v skupine, ki so se od drugih ločile po banderih. Tako so se grupirali posebej moški, ženske, cehi, uradniki, plemstvo, med temi so starejši sledili mlajšim. Vmes je bila skupina z bobni in trobentami, ki je spremljala slavnostno petje med hojo. Predstavniki cehov so v rokah držali prižgane bratovščinske sveče in bandera, posebej izbrani so nosili križe. Velikokrat so procesije imele s seboj tudi kopijo tiste Marijine podobe, kamor so šli. Večje procesije so imele vozove, na katerih so peljali votivne darove, bandera, pa tudi bolnike in oslabele. Med hojo v bolj oddaljene kraje so se verniki ponavadi razšli. Ponovno so se sešli ob znamenjih ali cerkvah, kjer so imeli med potjo bogoslužje ali pridige. Ko so prišli do točke, kjer se je ciljna cerkev prvič videla, so imeli spet postanek s pridigo. Nato so se ponovno zbrali pred cerkvijo, kamor so vstopili v procesiji z banderi in svečami. V bolj oddaljene kraje so šli že dan ali dva prej, in sicer tako, da so se v romarski cerkvi udeležili večernic s pridigo, ki so bile po navadi okrog petih, tisti pa, ki so hoteli dobiti odpustek, so se tudi spovedali in naslednji dan prejeli obhajilo. Nato so nekateri noč prebedeli v molitvi in petju ob spremljavi orgel, drugi so prenočili v ta namen postavljenih

lesenih romarskih hišah okrog cerkve. Zgodaj zjutraj je bila pridiga in maša, ki so se je udeležili tisti, ki so prišli dan prej. Okrog desetih je bila druga maša za tiste, ki so prišli tisti dan. Romarji so med drugimi opravili šli okrog oltarja z milostno podobo ali pa so poljubljali in se dotikali izpostavljenih relikvij. Spovedani in spokorjeni so dobili odpustek, kar je bil tudi glavni motiv romanja, če romar ni prišel prosit za točno določeno stvar. Na poti v romarsko cerkev so se romarji ustavljali ali imeli maše v cerkvah, ki so bile ob poti. Na poti na Šmarno goro so se ustavljali na Skaručni; v Ljubnem ali Hujah pa so se udeležili bogoslužja romarji, ki so šli na Blejski otok. Prav gotovo je bila znamenita selška procesija, ki so jo vsakih sedem let organizirali v Novo Štifo pri Gornjem Gradu (izmenično na Sveto goro nad Gorico). Romarji so se na pot odpravili v četrtek zjutraj. Ustavili so se pri Sv. Jožefu na Hujah pri Kranju in zvečer dospeli do cerkve sv. Primoža nad Kamnikom, kjer so prenočili. Naslednji dan zvečer so prišli v Novo Štifo, kjer so se udeležili slovesnosti. Enako so storili naslednji dan. Ko so se vračali, so obiskali Šmarno goro, na binkoštno nedeljo pa Marijino cerkev v Crngrobu. Druga znamenita procesija v Novo Štifo pri Gornjem Gradu je šla iz Zagorja ob Savi in Svibnega (prirejajo jo še danes). Na pot so krenili 13. avgusta. Ta dan so se ustavili v Čemšeniku, zvečer so prišli na Stražo pri Radmirju. Naslednji dan so imeli mašo v gornjegrajski cerkvi, zvečer so prišli v Novo Štifo, kjer so se udeležili slovesnosti, zadnji dan romanja pa so se vračali skozi Zgornji Tuhinj, kjer so ponovno imeli mašo (Kemperl 2011, 38–39).

Župnije so organizirale procesije tudi zaradi zaobljube v določeni stiski ali v zahvalo za že prejeto pomoč. Najpogostejši motivi za skupinske zaobljube so bili lakota, požar, toča, kuga in vojne. Tako je komendska župnija od leta 1712 naprej prirejala zaobljubno procesijo za varovanje polj, namenjeno na Homec. Zaobljubne župnijske procesije so organizirali letno, na vsakih nekaj let ali pa izmenično. Cerkljanska župnija je šla na binkošti ali na Šmarno goro, v Crngrob ali Kokro, na praznik Marije Snežne pa izmenično v Velesovo, na Bled in v Novo Štifo. Na isti dan, ki je bil eden najbolj priljubljenih za obiskovanje Marijinih romarskih središč, so Mengšani hodili izmenično v Novo Štifo, Crngrob in na Šmarno goro, Moravčani v Novo Štifo, na Uršljo goro ali Višarje, Vodičani pa v Novo Štifo ali na Blejski otok. Na veliki šmaren je šla sorška župnija na Dobrovo ali v Polje, zasipska pa na Savo, Blejski otok

ali v Lesce. Poljane so na praznik sv. Ahaca organizirale procesijo v Polje ali na Šmarno goro in Sv. Primoža nad Kamnikom. Stara Loka je na dan obiskovanja eno leto poromala v Polje, drugo leto pa na Bled. (Kemperl 2011, 40–41)

3. Prepoved romanj

Večdnevna romanja je začel prepovedovati že goriški nadškof Karel Mihael Attems (1711–1774) v tretji četrtini 18. stoletja, a marsikje se njegovih navodil niso držali (Ožinger 1991, 31–32). Leta 1771 je procesije, pri katerih je treba prenočevati, prepovedal ljubljanski škof Leopold Petazzi. Odredil je, naj romarji izberejo bližnje kraje. Tako so na primer namesto na Blejski otok šli romarji iz Šmartina pri Kranju na Breg pri Kranju. O prepovedih procesij govorijo komendska, moravska in vodiška matrikula, a po vseh župnijah prepovedi niso upoštevali. Zato je bil škof prisiljen prepovedati posamezne procesije, kot na primer iz Zasipa v Sebenje (Kemperl 2011, 42).

Čas vladanja Jožefa II. romanjem sploh ni bil naklonjen. Z dvornim dekretom leta 1783 so bile ukinjene procesije, bratovščine in veliko praznikov, dekret leta 1784 pa je predvideval zaprtje vseh romarskih cerkva. Takrat je otoška cerkev na Bledu le za las ušla zaprtju. Romarske cerkve so pred zaprtjem reševali tudi tako, da so jih spreminjali v župnijske. Tako se je, na primer, zgodilo s cerkvama na Sladki gori in v Tunjicah (35). Kljub temu nekatera romanja niso povsem prenehala in so se nadaljevala v 19. stoletju. A mnoge romarske cerkve so v tem stoletju izgubile romarski status in so ostale do današnjih dni pozabljene. Hkrati pa so se pojavili novi centri, ki so obiskovani še danes, kot na primer vseslovenske Brezje.

Reference

- Höfler, Janez.** 1975. *Slovenska cerkvena pesem v 18. stoletju. Tipološki prikaz njenega glasbenega stavka*, SAZU Razprave IX/2 1. Razreda. Ljubljana: SAZU.
- Kemperl, Metoda.** 2001. Paglovčeva matrikula iz leta 1732. V: Marjeta Humar, ur. *Paglovčev zbornik*, 86–95. Kamnik: Občina.
- . 2007. Cerkevni ustanovi knezov Eggenbergov v 17. stoletju na Kranjskem. *Zbornik za umetnostno zgodovino*, n. v. 43: 105–136.
- . 2011. *Romanja in romarske cerkve 17. in 18. stoletja na Slovenskem: Gorenjska z Ljubljano*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

- . 2012. *Arhitekturna tipologija romarskih cerkva v 17. in 18. stoletju na Slovenskem*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kemperl, Metoda in Luka Vidmar.** 2014. *Barok na Slovenskem: Sakralni prostori*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kemperl, Metoda.** 2015. Marijina cerkev na Dobrovi kot romarsko središče. V: France M. Dolinar, ur. *Marija v leščevju: Dobrova pri Ljubljani*, 389–400. Ljubljana: Salve.
- . 2016. *Matej Vrečer: dubovnik, matematik, urar*. Šmarje pri Jelšah: Knjižnica, Muzej baroka.
- Kramar, Franc.** 1926. Kako in kje sem nabiral slovenske narodne pesmi. *Cerkevni glasbenik* 49: 103.
- Kumer, Zmaga.** 1981. *Slovenske ljudske pesmi. Pripovedne pesmi 2*. Ljubljana: Slovenska Matica.
- . 1988. *Lepa si, roža Marija. Zbirka slovenskih ljudskih pesmi o Mariji*. Celje: Mohorjeva družba.
- Laurenčič, Ivan.** 1890. *Zgodovina cerkljanske fare*. Ljubljana: Katoliška tiskarna.
- Lozar Štamcar, Maja.** 1986. Božjepotne grafične podobice v 18. stoletju na Slovenskem. Diplomski naloga. Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.
- . 1989. Božjepotne grafične podobice v drugi polovici 18. stoletja na Slovenskem. V: Jasna Horvat, ur. *Slovinci v letu 1789*, 121–125. Ljubljana: Narodni muzej.
- . 1990. Prispevek k preučevanju božjepotnih grafičnih podob v 18. stoletju na Slovenskem. *Zbornik za umetnostno zgodovino*, n. v. 26: 57–84.
- Novak, Josip.** 1907. Zgodovina brezoviške župnije. *Zgodovinski zbornik: Priloga k škofjskemu listu* 54–63: 854–1010.
- . 1928. *Šmarna gora*. Ljubljana: Cerkev Matere Božje na Šmarni gori.
- Ožinger, Anton.** 1991. *Vizitacije Savinjskega arhidiaconata goriške nadškofije 1751–1773. Atti delle visite pastorali nell' Archidiaconato di valle Sannia 1751–1773. Die Berichte der Pastoralvisitationen im Archidiaconat von Sauren 1751–1773*. Gorizia: Istituto di storia sociale e religiosa.
- Rajšp, Vincenc.** 1990. Romanja. V: Branko Marušič, ur. *Sveta Gora 1539–1989*, 26–34. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.
- Smolik, Marijan.** 1963. *Popis virov za zgodovino slovenske cerkvene nabožne pesmi*. Ljubljana: samozaložba.
- Stegenšek, Avguštin.** 1905. *Dekanija Gornjegrajska, Cerkevni spomeniki lavantinske škofije I*. Maribor: samozaložba.
- Valvasor, Johann Weichard.** 1689. *Die Ehre des Hertzogthums Crain*. Laibach, Nürnberg: Wolfgang Moritz Endter.
- Visočnik, Julijana.** 2013. *Matricula*. V: France M. Dolinar, ur. *Tam čez Savo, na Črnučah: sto petdeset let župnije Ljubljana Črnuče*, 346–370. Ljubljana: Družina.
- . 2014. Začetki župnije Prečna. V: Stane Granda, ur. *Straža. Kraj topline, zelenja in modrine*, 423–442. Straža: Občina.
- . 2015a. *Matricula sive Directorium parochialis Ecclesiae Beatae Mariae Virginis in Dobrova*. V: France M. Dolinar, ur. *Marija v leščevju. Dobrova pri Ljubljani*, 618–648. Ljubljana: Salve.
- . 2015b. *Matricula Dobrove kot zgodovinski vir*. V: France M. Dolinar, ur. *Marija v leščevju. Dobrova pri Ljubljani*, 131–150. Ljubljana: Salve.
- Zupanič Slavec, Zvonka.** 2004. *Votivno slikarstvo z medicinsko tematiko v sladkogorski cerkvi*. V: Rok Metličar, ur. *Skeriti biser: zbornik župnije Sladka Gora*, 120–128. Sladka Gora: Župnijski urad.



Ivan Janez Štuhec

Islam in islamizem

Islam and Islamism

Povzetek: Avtor najprej predstavi aktivnosti na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, Enota Maribor, v akademskem letu 2015, ki so se dogajale kot odgovor in izziv na migrantsko krizo. V nadaljevanju pa predstavi islam in islamizem. Pokaže na potrebnost razlikovanja in na zgodovinski kontekst razvoja sodobnega džihadizma.

Ključne besede: islam, islamizem, religija, krščanstvo, sekularna družba, demokracija, pluralizem, pravna država

Summary: *The author presents the activities at the Faculty of Theology of the University of Ljubljana, the Maribor Unit, in the academic year 2015, which happened as a response to the migrant crisis. He also presents Islam and Islamism. He justifies the need to differentiate between the two and to know the historical context of the development of the modern jihadism.*

Key words: *Islam, Islamism, religion, Christianity, secular society, democracy, pluralism, rule of law*

Uvod

Nemška fundacija Konrad Adenauer Stiftung je leta 2015 v svoji redni publikaciji *Die Politische Meinung* izdala posebno številko, namenjeno diagnozi, kontekstu in posledicam, ki jih prinaša islam v Evropo, še posebej v Nemčijo. Gre za uradno študijsko gradivo, ki ga fundacija pripravlja za politike krščansko demokratske usmeritve, zato je toliko bolj zagonetno, na podlagi katerih informacij je delovala Angela Merkel. Ta publikacija je izšla spomladi (marec/april) leta 2015, ko Evropa še ni

bila pod pritiskom migrantskega vala preko balkanske poti. Ta je sledil v pozni pomladi in poletju, vrhunec pa je dosegel v jeseni istega leta. V jeseni, od septembra naprej, je Nemčija, oz. Angela Merkel zagovarjala politiko »wir werden schaffen« (mi bomo zmogli), namreč sprejeti in integrirati migrante v evropsko družbo. Kot vemo, se je tej politiki najprej uprla Madžarska, za njo Višegrajska skupina držav in od vsega začetka je bila do te politike kritična stranka CSU na Bavarskem, vedno bolj pa tudi politiki v Avstriji. Migrantski val v Evropo je sprožil razprave o vlogi islama kot religije in njegove umestitve v evropski prostor. V Sloveniji so te razprave dodatno aktualizirane z gradnjo prve džamije na slovenskih tleh, v središču Ljubljane, s pomočjo kapitala iz držav, ki podpirajo islamiste.

Omenjeni dogodki so bili spodbuda za okroglo mizo z naslovom *Ali se je v Evropi zgodil trk civilizacij?* Okrogla miza se je odvila na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, Enoti v Mariboru, v prostorih Andreanuma 20. januarja 2016, na njej pa so sodelovali dr. Anja Zalta, sociologinja, dr. Marjana Harcet, teologinja in religiologinja, ter dr. Drago Ocvirk, teolog in religiolog. Na omizju je tekla razprava predvsem v smeri razlikovanja med islamom kot religijo, ki je tudi nenasilna, in islamom kot političnim in kulturnim pojavom, ki vsebuje elemente nasilnega družbenega delovanja. Udeleženci so pokazali na problem krščanstva, ki v svoji zgodovini tudi ni bilo vedno miroljubno. Zaključno sporočilo omizja je izzvenelo v duhu potrebe in nujnosti dialoga med religijami in razlikovanja med pojavi, ki se sicer sklicujejo na Boga, a z njim nimajo nobene zveze, in pojavi, ki se tega problema zavedajo. Udeleženci so bili mnenja, da ne moremo govoriti o trku civilizacij, kot je to sugeriral naslov omizja.

Ker na omenjeni okrogli mizi ni bilo možno sodelovanje nekoga iz islamske skupnosti v Sloveniji, je Teološka fakulteta, Enota v Mariboru, skupaj z Zavodom Antona Martina Slomška (ZAMS) organizirala pogovor s slovenskim muftijem, Neđahom Grabosom. Avtor članka je dne 15. marca 2016 v dvorani ZAMS-a vodil pogovor z g. Garbosom. V tem pogovoru se je mufti distanciral od militantnih oblik islama, opozoril na dejstvo, da so tudi muslimani žrtve tega ekstremizma, pozval k dialogu med muslimani in kristjani, ki na prostoru nekdanje Jugoslavije že stoletja sobivajo. Obenem je svaril pred dajanjem legitimitete ekstremnim skupinam tudi v Sloveniji, tako islamističnim kot civilno družbe-

nim. Izrazil pripravljenost za odprt dialog med religijami, ki lahko na ta način prispevajo k družbeni razelektritvi v času, kot je migrantska kriza.

Naj na rob teh dogodkov dodam opombo, ki je pomembna za razumevanje stališča Katoliške cerkve do islama. Kot tajnik sinode Cerkve na Slovenskem sem imel vpogled v pripombe, ki jih je Kongregacija za nauk vere (takrat pod vodstvom kardinala Ratzingerja) dala na zaključni dokument. Med vsebinskimi pripombami je bila ena sama bistvena: dodajte dialog z islamom. To smo tudi storili in tako v točki 83, v kateri je govora o dialogu z drugače verujočimi, zapisali: »V tem smislu moramo podpirati pobude, namenjene ustvarjanju dialoških mostov s precej številno muslimansko skupnostjo, ki živi v Sloveniji.«

V pričujoči razpravi želim predstaviti razlike med islamom in islamizmom, da bi tako prispeval k razjasnitvi pojava, ki smo mu priče danes v svetu, ko se zaradi ekstremističnega islamizma v isti koš meče vse muslimane.

1. Islam ni islamizem

Islam predstavlja poleg religije tudi svetovni nazor, pravni red in gospodarski način razmišljanja oziroma celovit pogled na svet in življenje. Ob najbolj znanih dveh smereh islama, sunitske in šiitske, obstajajo različne pravne šole in svetovnonazorske opredelitve. Zato je islam potrebno razumeti v vsej njegovi različnosti in pestrosti ter večplastnosti.

Kot v vseh svetih knjigah, tudi v Svetem pismu, lahko najdemo osnove, ki opravičujejo nasilje. Kdor trdi, da v Koranu ni takšnih mest, ni pošten. Ko pogledamo v islamsko zgodovino z ozirom na to, kako so si razlagali Koran in do kakšnih odločitev so prihajali, lahko ugotovimo, da obstajajo razlike pri sklicevanju na razodetje. Pri interpretaciji je zato pomembno, da islamski avtorji ne vztrajajo pri tezi, da islamistično nasilje nima svojih temeljev v Koranu. Veliko bolj koristno bi bilo, če bi vstopali v razpravo, v kateri bi se distancirali od islamističnih razlag Korana, ki opravičujejo nasilje. Muslimani bi lahko zelo samozavestno poudarjali, da večina od 1,6 milijarde muslimanov na svetu ni teroristov in nasilnežev in da v to kategorijo spada manj kot en odstotek vseh muslimanov.

Vsekakor pa je problem islama, da ne pozna enotne, za vse muslimane zakonite oblasti. Različne smeri se ravnajo po svoji lastni tradiciji, kar otežuje dialog in zaupanje, da sogovornik res tako misli, oziroma da gre za uradno stališče vodstva. Med glavnimi sunitскими šolami so: hanafiti, malikiti, šafiti in hanbaliti. Polovica sunitov po vsem svetu sledi hanafitski pravni šoli. Muslimani, ki živijo v Evropi, večinsko pripadajo tej šoli, ki uporablja analogno metodo pri razlagi Korana.

Poleg teh pa so tudi bolj radikalne smeri, kot je zahiriya, posebno stroga šola, ki sicer nima resnega vpliva. Poleg nje je ibadiya, ki prevladuje v Omanu. Sicer pa prevladujeta dve šiitski šoli, ki se delita na: džafarija in zaidiya.

Kot primer islamske zakonodaje, ki ilustrira različnost šol, navedimo nekaj konkretnih primerov: v džafarijski islamistični tradiciji, ki je prisotna v Iraku in Iranu, je homoseksualnost podvržena smrtni kazni, ker je to po njihovem v nasprotju z Božjim zakonom. Majhna hanbalitska šola, ki je prisotna v Saudski Arabiji in je pod močnim vplivom vahabitov, kaznuje prešuštvo s kamenjanjem. Sicer bolj liberalna turška zakonodaja priporoča ženskam, da so pokrite z ruto, da živijo čisto življenje in so zveste matere. Ob teh in drugih primerih se upravičeno postavlja vprašanje, ali je to sprejemljivo za evropski pravni red? V evropskem kontekstu bi o teh vprašanih morala potekati odprta in kritična razprava z muslimani. Zakaj bi bili muslimani manj izpostavljeni kritičnim vprašanjem in obravnavanju kot druge religije? Kje je meja med kritičnostjo in islamofobijo? Kako v prihodnje urediti evropsko družbo, da bo ostala demokratična, pluralna in varuh človekovih pravic? To so vprašanja, ki se na novo odpirajo in zahtevajo nov premislek. Zanimiv avtor, ki išče odgovore na ta vprašanja in ki sam živi v multikulturnem in multireligijskem Sarajevu, je frančiškan Luka Marković, ki je v svoji knjigi *Evropa na raskrižju* zelo dobro opozoril na nevarnosti, ki pretijo Evropi zaradi socialnih razlik, in na možnosti, ki jih razviti svet ima, da ohrani svoje judovsko-krščanske in razsvetljske vrednote.

Islam je star več kot 1400 let, sodobni islamizem pa 100 let. Po mnenju številnih zgodovinarjev je islamizem nastal na podlagi soočenja z modernim zahodnim svetom. Za mnoge muslimane je bil čas kolonializacije čas ponižanja. To pa je spodbudilo številna vprašanja o njihovi identiteti. Kljub islamski moči kalifatov in imperijev, ki so imeli pod

oblastjo polovico takratnega sveta, se je po 17. stoletju islamska moč slabila. Številne dele sveta, ki so jih imeli pod oblastjo muslimani, so zavzeli zahodni kolonialisti. Nekateri muslimani so bili ob tem prepričani, da se je to začelo dogajati zaradi tega, ker so se muslimani prilagodili zahodnim življenjskim vzorcem. Kolonialna doba je seveda imela ambivalentne učinke, od popolnoma odklonilnega stališča do kolonialistov do prilagoditve njim in njihovi kulturni hegemoniji. Prva reakcija ni bil upor zoper kolonialiste, ampak odkrivanje lastne identitete. Tako so v drugi polovici 19. stoletja začele nastajati radikalnejše islamske skupine, ki so se deklarirale za čiste in izvirne skupine, katerih merilo mora postati prvotni islam. Tako so se v Indiji, ki jo je obvladovala Velika Britanija, ustanovili deobandi, katerih verska šola je imela za cilj zaščito svojih učencev pred zahodnjaškimi vplivi. Zato so prisegali na strog puritanski islam.

Tudi v Egiptu se je na tamkajšnji univerzi Al-Azhar oblikovala skupina mladih izobražencev, ki je zagovarjala vrnitev k izvornemu islamu iz časa Mohameda in njegovih zvestih naslednikov (salafov). Iz te ideje sta nastali dve gibanji: salafisti in deobandi. Obe skupini sta nasprotovali zahodno evropskim vrednotam. Na začetku nista bili politični, še manj pa revolucionarni. To se je spremenilo v prvi polovici 20. stol., ko so se v Egiptu formirali muslimanski bratje, bolj natančno leta 1928. Njihov utemeljitelj je bil Hassan Al-Banna (1906–1949). Izviral je iz območja v Egiptu, ki so ga v času njegove mladosti nadzorovali Britanci in Nemci. Bil je potomec pobožnih muslimanskih staršev. Že kot mladenič je zavračal vpliv zahodnih družb na islam, saj jih je imel za destruktivne. V svoji avtobiografiji je zapisal: »Po prvi svetovni vojni in v času mojega študija v Kairu je Egipt preplaval ateizem in uživaštvo. V imenu individualne in intelektualne svobode se uničuje morala in religija, a nič ne kaže, da bi komu uspelo ta tok zaustaviti.« (Die Politische Meinung 2015, 22)

Kot odgovor na to situacijo Banna začne ustanavljati muslimanske šole, bolnice, dobrodelna in poklicna združenja. Vse življenje naj bo prežeto z islamom. Njegova osrednja ideja je: islam je odgovor.

Ta ideja je naletela na plodna tla in je imela 10 let po ustanovitvi v Egiptu že pol milijona pristašev. 20 let za tem so se njeni zagovorniki razširili po vsem arabskem svetu. Cilj ni bil samo v tem, da se konča

kolonialna doba arabskih držav, ampak v preprečitvi in odstranitvi sekularnega pravnega reda in v uvajanju islamske šarie. To pomeni, da je muslimansko bratstvo iz religiozne in duhovne dimenzije prešlo na politično raven.

Do velike notranje konfrontacije v Egiptu pride leta 1950 (na oblast pridejo Naser in svobodni oficirji). Nehru, Nasser in Tito so ustanovili neuvrščene države. Nasser je bil proti kolonizaciji, vendar številnim muslimanskim bratom ni bil »simpatičen«. Kmalu se je izkazalo, da jih ne potrebuje za izvajanje oblasti in do islamistov se je pričel obnašati zelo sovražno. Med številnimi muslimanskimi intelektualci je bil tudi Sayyid Qutb (1906–1966), ki je bil tako kot Al-Banna učitelj in je zagovarjal njegove teze in stališča. Miroljubne oblike šarie je pričel spreminjati v militantno vojaško obliko. Sayyid je med drugim zapisal: »Naše celotno družbeno okolje, ideje in prepričanja ljudi, njihova tradicija in kultura, njihova pravila in zakoni, vse to je podobno poganskemu jahili (ignorantstvu). Samo kdor Božjo suverenost razume kot absolutno, 100 % in jo sprejema brez zadržkov, samo tak se lahko ima za muslimana. Majhna skupnost pravih muslimanov se nahaja v konfliktu s celotno družbo. Ta konflikt je potrebno preživeti z vsemi sredstvi in džihad pomeni predvsem oborožen spopad, ki je nujno sredstvo, da se lahko uveljavi Božja vladavina.« (Die Politische Meinung 2015, 23)

Leta 1966 je Nasser dal Sayyida obesiti. Vendar njegove knjige, ki jih je napisal v zaporu, veljajo za klasična dela sodobnih džihadistov. Številni, ki jih je Nasser preganjal, so našli zavetje v Saudski Arabiji. Njihove ideje so tam naletele na plodna tla in so jih pričeli uveljavljati. Tako je prišlo do saudsko-arabskega vahabizma. Saudski vahabizem se sklicuje na svojega utemeljitelja Mohameda Al-Wahhabija, ki je živel od leta 1703 do 1792. Vahabitom ne gre samo za uveljavljanje izvirnega islama in za sklicevanje na svoje najbolj pobožne predhodnike, ampak zagovarjajo sovrašтво do vsake oblike nevere, politeizma in vsega inovativnega v religiji. Za njih je pomembno razlikovati med verniki in neverniki, in to velja za vse religije. Vahabiti so naredili vse, da so nauk Quthsa in njegovih pristašev spravili na univerzo v Medini, kjer so te nauke širili. Predstavili so celo politični program. Ta predstavlja neko sliko popolne družbe, ki bi jo dosegli s pomočjo revolucije. Tako so džihadisti in salafisti kombinacija med teorijami Quthsa, revolucionarnih teorij in vahabističnih teorij. Iz teh povezav so nastali začetki Al-Kaide z voditeljem

Osamo Bin Ladnom, ko so se leta 1979 med sabo povezale različne skupine iz različnih držav v afganistanski krizi (23–25).

2. Kaj pomeni džihad?

Po 11. septembru se beseda pogosto uporablja kot sinonim za sveto vojno. Dejstvo je, da islamski ekstremisti v imenu tega pojma počnejo grozodejstva.

Kako se džihad razume v islamski tradiciji? Arabskega pojma ni mogoče razumeti zgolj pod vidikom oboroženega boja. Samostalniška oblika je izpeljana iz glagola *jahad*, ki pomeni prizadevati si, naprezati se, stremeti, bojevati. Temeljni pomen pojma se torej nanaša na to, da si je vredno prizadevati za hvalevreden cilj v religioznem smislu. To pomeni v boju proti osebnim slabostim in nemoralnim skušnjavam, kakor tudi v prizadevanju za dobrobit islama in muslimanske skupnosti (*umma*). V spisih islamskih pravnikov v klasičnem obdobju islama pa dejansko najdemo osrednji poudarek na oboroženem spopadu proti nevernikom in s tem povezanimi pravili za bojevanje.

Pri tem je potrebno upoštevati kontekst, v katerem je pojem džihad nastal. Pred-muslimanski rodovi na arabskem polotoku so imeli vojno za legitimno, če ni bilo mogoče doseči mirovnega sporazuma. Tudi Mohamed se je vojskoval, vendar pojma džihad zelo verjetno sam ni uporabljal. V Koranu je govora še o *qital*, tj. boju (proti nevernikom), in v dejanskih bojih se pogosteje uporablja ta beseda. V času po prerokovi smrti pa sta oba pojma dokaj povezana.

Poleg Korana najdemo koncept bojevanja tudi v *Haditbe*, to je v ustnem izročilu o Mohamedovem življenju. To predstavlja podlago za besedila o džihadu. Tako najdemo razlikovanje med velikim in malim džihadom. Prvi je boj proti moralnim slabostim, drugi pa proti nevernikom. V osmem stoletju so nastali spisi, ki se posvečajo samo tej problematiki. Koncem osmega stoletja tako nastane prva bolj natančna opredelitev tega vprašanja. Do tega je prišlo v času, ko je obstajala še dokaj enotna islamistična oblika države, ko je bila islamska država v ekspanziji in ko so se muslimani srečevali z vedno novimi kulturami in religijami. V tem kontekstu je veljalo prepričanje, da je potrebno islamsko državo čim bolj razširiti in čim več ljudi spraviti pod islamsko ureditev, vendar brez siljenja v islamsko vero. Po teh teoretičnih razlagah je ekspanzivni dži-

had kolektivna dolžnost, pri čemer se predpostavlja, da obstaja pravno legitimen voditelj, ki boj organizira.

Ko so se osvajalski pohodi muslimanov umirili, se je uveljavilo pravno razumevanje džihada, na podlagi katerega naj bi kalif vsaj enkrat na leto dovolil vpad na tuje ozemlje, da bi tako ostali zvesti bistvu ideje o džihadu. Džihad pa postane tudi dolžnost posameznika v primeru, ko kalif določene osebe izbere, da se morajo udeležiti vpadov, ali če se kdo zaobljubi, da se bo boril zoper nevernike. Džihad je obvezen za vse, ki so sposobni za bojevanje v primeru, če je ozemlje, na katerem živijo, napadeno s strani sovražnikov. V tem primeru lahko govorimo o defenzivnem džihadu. Proti nevernikom naj bi se ne bojevalo v primeru, če so ti pripravljeni spoštovati islam in se podrediti plačevanju predpisanih dajatev.

Pri vojskovanju bi se moralo upoštevati sledeče. Otroci in ženske ne bi smeli biti ubiti, prav tako ne stari, bolni, prizadeti, kmetje in menihi. Ujeti moški pa smejo biti obsojeni na smrt, ubiti, poslani v suženjstvo ali odkupljeni.

Po desetem stoletju razpade enotna islamska država in s tem pride do različnih razlag džihada. Predvsem se to spremeni v okoljih, kjer muslimani ostanejo prisotni na ozemlju, ki pride pod drugo oblast.

3. Hermenevtika džihadizma danes

Gre za moderni pojav, ki se opira na tradicijo. Temelj je položil utemeljitelj hanbalitske pravne šole Ahmad b. Hanbal (+ 855). To tradicijo nadaljuje Ibn Taymiyya (umrl 1328). Živi v času mongolskih vdorov, zato zagovarja, da se je proti Mongolom potrebno boriti, kajti ti so k islamu pristopili samo navidezno, v bistvu pa so neverniki. Taymiyya je imel vpliv na Mohameda b. Abd al Wahhaba (+ 1792), ki velja za utemeljitelja vahabizma v Saudski Arabiji do danes. Ta je bil mnenja, da se je družba njegovega časa oddaljila od islama. Na to tradicijo se sklicujejo sodobni salafisti in džihadisti, ki trdijo, da so prve tri generacije po Mohamedovi smrti edini verodostojni nasledniki preroka in njegovega nauka.

Razumeti sodobni džihadizem izven islamske tradicije je zavajanje. Dejstvo je, da se sami razumejo kot edini pravi muslimani. Seveda pa se njihova razlaga razlikuje od njihovih prednikov. Sodobni džihadisti so

pogosto samoooklicani teološki razlagalci, ki ne razpolagajo z nobenim globljim vedenjem o razlagah islamske tradicije ali te razlage celo zavračajo. Zagovorniki sodobnega džihadizma, ki so po pravilu tesno povezani s politično oblastjo v posameznih državah, svojo konkretno situacijo primerjajo neposredno z besedili iz preteklosti. Stavki iz Korana so pogosto iztrgani iz konteksta in poljubno citirani.

Pri legitimiranju svojega početja se sklicujejo na defenzivno argumentacijo proti imperialističnemu zahodu. Prvič v zgodovini pa je uspelo džihadistom ustanoviti islamsko državo (2014) v severni Siriji in severnem Iraku. Ta skupina džihadistov kljub svojim grozodejstvom predstavlja manjšino med muslimani. Njihovo sklicevanje na Mohameda je potrebno razumeti v kontekstu dveh faz razodetja, ki ga je imel Mohamed. V času med 610–622, ko je živel v Meki kot manjšina, ki je bila ogrožena od večine, in v času po odhodu iz Meke v Medino leta 622, ko mu je uspelo ustvariti islamsko skupnost. S tem je postavil temelje islamski družbi v nadaljnjih stoletjih. V Koranu iz mekanskega obdobja najdemo etična navodila. V medinskem obdobju pa najdemo tudi besedila, ki govorijo o boju proti nasprotnikom. Prav na slednje obdobje se sklicujejo džihadisti in primerjajo Mohamedov čas s svojim (Die Politische Meinung 2015, 31–35).

V Nemčiji imajo dokaj natančen pregled o džihadistih na njihovem ozemlju. Okrog 600 Nemcev je odšlo v Sirijo ali severni Irak. O 378 osebah obstajajo natančne informacije: 89 % je moških in 11 % žensk, starosti med 15 in 30 let. Največjo skupino predstavlja starost med 21 in 25. Več kot polovica jih je bila rojenih v Nemčiji. Spreobrnjencev je 12 %. 1/3 je zaključila določeno šolanje; 41 % je gimnazijcev; 31 % ima realno šolo; 23 % poklicno šolo. 73 % jih je bilo v procesu izobraževanja, ko so odpotovali. Večina se je radikalizirala v manj kot treh letih. Radikalizacija je posledica prijateljskih zvez, kontakta s salafističnimi mošejami in manipulacij z islamističnimi idejami na internetu. Večino od teh lahko opredelimo kot religijske analfabete. Nekateri od teh, ki so odšli, so bili tudi v kazenskih postopkih zaradi drog, nasilja in drugih deliktov. Od vseh, ki so odpotovali iz Nemčije, naj bi se jih 1/3 vrnila. Med temi je trideset takšnih, ki so izkušeni v bojevanju. Ti predstavljajo teroristično nevarnost za Nemčijo. Nekateri so tudi po vrnitvi travmatizirani in so v psihološki obdelavi. Redki pa sodelujejo z varnostnimi službami. V bojih v Siriji in Iraku naj bi jih umrlo okrog 40. Ti podatki

veljajo do začetka leta 2015. Razumljivo, da so se do danes spremenili. Pokažejo pa določene trende, ki so prej v porastu kot v upadanju (51).

Sklep

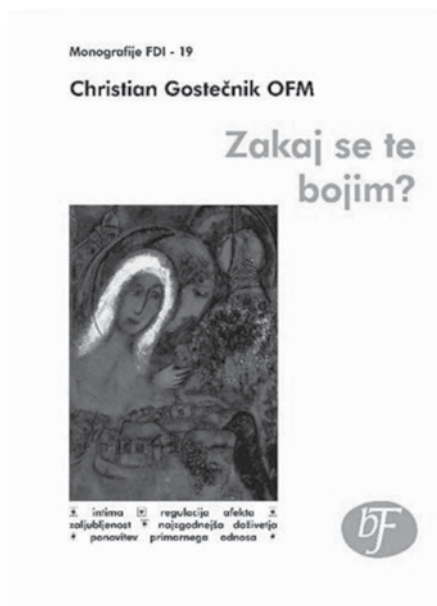
Kristjane moti, če nas razlagalci zgodovine iz sekularnega kulturnega konteksta še vedno vidijo kot križarske bojevnike ali inkvizicijske eksekutorje. Najprej zaradi tega, ker se ta zgodovinski pojav ne razume v njemu lastnem zgodovinskem kontekstu, in drugič zato, ker aktualne generacije nimajo s to preteklostjo nobene zveze. Podobno lahko rečemo, da muslimane upravičeno moti, če se jih vse izenačuje z islamskim ekstremizmom džihadističnega tipa. S strani nemuslimanov je zato upravičeno pričakovati, da znajo razlikovati med različnimi pojavi. S strani muslimanov pa hkrati smemo pričakovati, da se dosledno in vztrajno ogradijo od vsake oblike nasilnega islamizma.

V tem pogledu je zanimiva formulacija muslimanskega novinarja Mehmeta Ata, ki je v *Frankfurter Allgemeine Zeitung* izpisal pet tez za nemški islam: nemški islam mora biti nemško govoreč, mora sprejeti svoboden in toleranten način mišljenja, spoštovati mora posebno nemško zgodovino. Muslimani se ne smejo sramovati diskusije o nemškem islamu. Kdor ima nemško državljanstvo, ali državljanstvo katere koli druge EU članice in spoštuje svobodni in demokratični družbeni red, brez dvoma spada v EU (Nemčijo) (20).

V sekularni pravni državi to ne bi smel biti problem, saj je v taki državi odločilna zvestoba ustavi in ne religiji. Prav slednje je morda najtrši oreh, ki ga islam znotraj svojih skupnosti ni strl. Tudi krščanske Cerkve imajo s tem določene težave, tako protestantske kot katoliške, da o ortodoksnih ne govorimo. Potrebna so bila stoletja, da smo dojeli in razumeli, kako razlikovati religijo od politične oblasti in kako njeno mesto najti znotraj sodobne družbe. V tranzicijskih družbah imamo s tem specifične probleme, saj smo v procesu vračanja religije v družbo. Migrantski val pa nas sili k hitremu odločanju o vprašanih, za katera smo menili, da niso pomembna in da so stvar privatnosti. Vse kaže, da prav migranti vračajo religijo v središče družbenega življenja in družbenih problemov. Pogoj za razumno reševanje teh vprašanj pa je poznavanje religij in razlikovanje med njihovim resničnim jedrom in stranpotmi – ali celo popolnem popačenju religije in s tem Boga samega.

Reference:

- Die Politische Meinung.** 2015. *Islamismus und Islam*. Osnabrück: Fromm.
- Khoury, Adel Theodor.** 2005. *Die Weltreligionen und die Ethik*. Freiburg: Herder.
- Kuppers, Arnd in Peter Schallenberg.** 2016. Flucht, Migration, Integration. *Kirche und Gesellschaft* 426.
- Manemann, Jürgen.** 2016. »Wir lieben den Tod« – Dschihadismus und Nihilismus. *Kirche und Gesellschaft* 430.
- Markovič, Luka.** 2016. *Europa na raskrižju*. Sarajevo; Zagreb: Svjetlo riječi.
- Muckel, Stefan.** 2000. Der Islam unter dem Grundgesetz. *Kirche und Gesellschaft* 273.
- Plenarni zbor Cerkev na Slovenskem.** 2002. *Izoberi življenje. Sklepní dokument*. Ljubljana: Družina.
- Uhle, Arne.** 2008. Das Staatskirchenrecht und der Islam. *Kirche und Gesellschaft* 354.



Christian Gostečnik
Zakaj se te bojim?

Partnerski odnos je najznamenitejša arena intimne, v kateri se lahko razrešujejo prvinska občutja, vzpostavljena v odnosu s starši v najzgodnejši mladosti. V zaljubljenosti se te vsebine iz mladosti z vso strastnostjo in milino, z vso bolečino in grenkobo prebudijo na novo, in sicer z namenom, da bi jih tokrat razrešili, za kar pa se morata partnerja zavestno odločiti.

Ljubljana: Brat Frančišek, Teološka fakulteta, Frančiškanski družinski inštitut, 2016. 419 str.

ISBN 978-961-6873-42-0, 18 EUR

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si



Aleš Maver

Samorastniški armenski kristjani Komentar k skupni izjavi njegove svetosti papeža Frančiška in njegove svetosti Karekina II. v Ečmiadzinu v Republiki Armeniji

Self-sown Armenian Christians

Commentary to the Common Declaration of his Holiness Francis and his Holiness Karekin II at Holy Etchmiadzin, Republic of Armenia

Nastanek in razvoj Armenske apostolske Cerkve, ki je v letošnjem juniju gostila rimskega škofa Frančiška na svojem sedežu v Ečmiadzinu, se izmika običajnim shemam cerkvene zgodovine. Mirno jo lahko razglasimo za enega bolj samoniklih pojavov med živo paleto krščanskih cerkvenih skupnosti. Njeno preživetje v matični domovini Armencev in v armenski diaspori bi bilo moč sočasno razglasiti za dokajšen čudež, saj je glavnino svoje preteklosti preživela v obnebjju državnih tvorb, ki so prednost dajale drugačnim verskim kultom ali – kot v primeru Sovjetov – kar borbenemu ateizmu. Zaradi tega je zgodovina Armenske cerkve preprejena z mučeništvom, ki je doseglo svoj vrh v genocidu nad Armenci med prvo svetovno vojno. In če je uspelo načrtovalcem Osmanskega imperija zgolj kot države turškega naroda skrajno zredčiti armensko navzočnost v zgodovinski zahodni Armeniji, je spričo sovjetske okupacije, ki je leta 1921 uničila mlado armensko neodvisno republiko, skoraj dve desetletji grozil konec organiziranega cerkvenega življenja tudi v vzhodni Armeniji, kjer sta sicer preživela armenski jezik in narodnost, edini otoček svobodnega izpovedovanja krščanske vere

v njeni armenski obliki pa je ob diaspori ostal Bližnji vzhod s težiščem v Libanonu. Obnova armenske neodvisnosti v vzhodni Armeniji leta 1991 je nato omogočila Cerkvi nesluten razcvet, seveda združen s podobnimi pastmi kot drugod na prostoru nekdanjega sovjetskega imperija.

I

A pojdemo po vrsti. Za razumevanje zgodbe armenskega krščanstva je skoraj nujna njena prostorska umestitev, ne le zato, ker je prav geografija gorate matice odločilno prispevala k preživetju in današnji živosti armenske oblike krščanstva (kot odločno zatrdi Jenkins 2013, 318). Omenjena zgodba se namreč na štirih »prizoriščih«, (i) v tako imenovani Veliki ali vzhodni Armeniji, ki v glavnem sovпада z današnjo samostojno Armenijo, skupaj s priveskom v eksklavi Gorski Karabah; (ii) v tako imenovani Mali ali zahodni Armeniji v Anatoliji v Turčiji, ki je bila prizorišče genocida nad Armenci; (iii) v Levantu, predvsem v Libanonu, Siriji, Egiptu in v Jeruzalemu; (iv) in slednjič v Kilikiji na jugovzhodu Turčije, od koder so Armenci prav tako praktično izginili na začetku 20. stoletja. Že večkrat je bila omenjena armenska diaspora, v kateri danes živi nekako polovica vseh armenskih kristjanov in katere glavni težišči sta ZDA in v Evropi Francija. Omembe vredna je mimo tega navzočnost armenskih kristjanov v Iranu s težiščem v Isfahanu. Tja so jih zanesli preseljevalni ukrepi perzijskih vladarjev v začetku 17. stoletja. Temu zemljepisnemu štirikotniku v grobem ustreza današnja struktura Armenske apostolske cerkve. Na njenem čelu je katolik(os) v Ečmiadzinu v Armeniji, ki ima častno prvenstvo med vsemi štirimi najvišjimi dostojanstveniki v tej Cerkvi. Katolik je približna ustreznica siceršnjemu naslovu patriarh v drugih vzhodnih Cerkvah, armenska raba pa pri tem posnema rabo svoje stare vzornice in konkurentke, Cerkve Vzhoda (»nestorijancev«). Naslov katolika nosi sicer tudi patriarh Gruzijske cerkve, vendar ta sodi med tako imenovane Kalcedonske Cerkve. V svetem Ečmiadzinu oziroma v mestu, ki se je nekoč imenovalo in se sedaj ponovno imenuje Vagaršapat, je imel svoj sedež že sv. Gregor Prosvetitelj, utemeljitelj armenskega državnega cerkvenstva, katolik pa se je tja po kilikijski medigri vrnil v štiridesetih letih 15. stoletja. A omenjena vrnitev ni odpravila ostalih treh osamosvojenih jurisdikcij in dejansko je katolik »maternegega sedeža« zadolžen predvsem za armenske

vernike doma v Armeniji in na območju nekdanje Sovjetske zveze, kjer jih je zlasti veliko v Gruziji, Rusiji in Ukrajini.

Drugi po pomenu v hierarhiji Armenske cerkve je tako katolik katolikata velike kilikijske hiše, ki je imel svoj zgodovinski sedež na jugovzhodu Turčije, po genocidu pa se je preselil v Antelijo blizu Bejruta v Libanonu. Ob levantinskih Armencih so v njegovi domeni predvsem Armenci v diaspori. Poleg obeh katolikov predstavljata vrh armenske hierarhije še patriarha v Konstantinoplu (Istanbulu) in Jeruzalemu, ki sta se pod vplivom političnih razmer od katolikata osamosvojila po 1453 oziroma že leta 1311 (Pinggéra 2011, 59). Medtem ko jeruzalemskega patriarha povezujemo predvsem z armensko četrtjo v vzhodnem delu Jeruzalema, je imel konstantinopelski vse do genocida pod seboj veliko število armenskih kristjanov na območju današnje Turčije. Njihovo število je do danes kajpak upadlo na uradnih nekaj deset tisoč. Obstajal je, in to vse od 1113 do 1895, uradno celo do 1916, še katolikat s sedežem na otoku Ahtamar (Akdamar) na jezeru Van v današnji vzhodni Turčiji (Tamcke 2007, 30), a si pravzaprav ni pridobil večjega pomena.

Že v okviru tega uvoda velja omeniti, da so že v srednjem veku obstajali nekateri poskusi združitve Armenske cerkve z Rimsko, a so se v glavnem izjalovili ob pereči zahtevi zahodnjakov po priznanju papeževega primata (Nersessian 2008, 26). Končno je do unije najprej prišlo v prvi polovici 17. stoletja med Armenci v takratni poljsko-litovski državi s težiščem v Lvivu v vzhodni Galiciji, kjer je še zdaj uradno sedež armenskokatoliškega nadškofa, čeprav je nadškofija nezasedena vse od sovjetske okupacije vzhodne Galicije leta 1939. Pomembnejša je zato vzpostavitev armenskokatoliškega patriarhata leta 1742, ki ima danes sedež v samostanu Bzomar v Libanonskem gorovju (Feulner 2012, 111). Drugače kot med tako imenovanimi nestorijanskimi kristjani je delež armenskih kristjanov, ki pripadajo Uniatski cerkvi, sorazmerno majhen, četudi naj bi njihovo število predvsem v Armeniji po uradnih podatkih po osamosvojitvi Armenije precej naraščalo.

II

Podobno zapleteno kot zemljepisni okvir in struktura Armenske cerkve je vprašanje njenih začetkov in njene teološko-zgodovinske umestitve. Tukaj se je treba vrniti k že izraženemu mnenju o samoniklosti krščan-

stva v Armeniji. Seveda pa slednje ni nastalo iz nič. Že z imenom Cerkev zase reklamira apostolski izvor, pri čemer se sklicuje na to, da sta krščanstvo med govorcami (znova zelo samosvoje) indoevropske armenščine širila apostola Tadej in Jernej. Tudi zaradi tega so armenski kristjani zavračali v svojih očeh pokroviteljske pozive denimo Leona XIII., naj priznajo njegovo prvenstvo (Nersessian 2008, 26), in očitno so imeli sestavljavci skupne izjave papeža in katolika omenjeno pred očmi, ko so navedena apostola postavili v isto vrsto s Petrom in Pavlom, na avtoriteto katerih svoj apostolski izvor opira rimski sedež. Četudi je sv. Jernej kot apostol Armenije prvič zanesljivo omenjen šele v 7. stoletju, vsaj sklicevanje na njegovega kolega Tadeja kaže, da bi prvi krščanski impulzi utegnili v gorato kavkaško deželo priti iz sirskega prostora (Pinggéra 2011, 51). Nekaj teže podmeni o apostolskem izvoru krščanstva v teh zemljepisnih širinah navsezadnje daje Tertulijan, ko na začetku 3. stoletja o Armencih govori kot o pričah binkoštnega dogodka (Nersessian 2008, 25). Prvega po imenu znanega škofa z armenskega območja, Meruzanesa, pa kot naslovnika pisma aleksandrijskega škofa Dionizija iz druge polovice 3. stoletja navaja Evzebij iz Cezareje (Pinggéra 2011, 51), pri čemer ni jasno, ali je treba njegovo škofijo iskati v vzhodni ali zahodni Armeniji (k slednjemu se nagiba Nersessian 2008, 25).

Politični položaj armenske državne tvorbe pod vladavino dinastije Arsaqidov na prepihu med rimsko in perzijsko velesilo je končno narekoval tudi pihanje cerkvenih vetrov. Če lahko za obdobje do leta 298, ko je Armenija za slabo stoletje postala rimski vazal, predpostavimo prevladujoči misijonski vpliv Cerkve v Edesi, je po omenjenem mejniku vidno naraščanje vpliva zahodnejšega grškega krščanstva, zlasti iz Cezareje v Kapadokiji (Feulner 2012, 108). Z njo je povezano tudi skoraj mitično povzdignjenje krščanstva v državno vero.

Do tega naj bi po mnenju vplivnih sodobnih raziskovalcev sicer prišlo nekaj pozneje, kot so včasih mislili, in sicer leta 314. Odločen za datiranje prelomnice je sicer odgovor na vprašanje, kdaj je armenski prestol zasedel Tiridat III., možakar v vlogi nekakšnega armenskega Konstantina (Nersessian 2008, 23–24). Vsekakor pa je krščanstvo postala državna vera precej prej kot v rimski državi. Sočasno lahko sklepamo, da je šlo pri njegovem vzponu v Armeniji še precej bolj kot v rimski soseščini za uvajanje »od vrha«. Zanj je bil ob nekdanjem zagretem nasprotniku kristjanov Tiridatu, ki naj bi celo sledil Dioklecijanovi liniji, najzasluž-

nejši že omenjeni Gregor Prosvetitelj, ki je škofovsko posvečenje kot še nekaj njegovih naslednikov (naslednjih sto in več let so prihajali iz njegove družine) prejel v kapadokijski Cezareji. Težave s ponotranjenjem krščanstva pri vojaško naravnani in nepismeni armenski eliti je najslikoviteje opisal Favst Pesnik (425–486) v drugi polovici 5. stoletja. Zelo jasno izstopijo v njegovem opisu podobnosti s težavami z uveljavljanjem krščanskega miselnega blaga pri podobno naravnani aristokraciji na evropskem zahodu v zgodnjem srednjem veku (Brown 2013, 276–279).

V zvezi s tem velja izpostaviti še eno izrazito posebnost armenskega krščanstva. Krščanska kultura ni zgolj nadaljevanje bogate pisne dediščine starejših, kot v primeru asirskega ali koptskega krščanstva, ki sta za svoje potrebe udomačila aramejsko in egiptovsko dediščino. Krščanski voditelji so morali armensko literaturo (s pisavo vred) šele ustvariti, saj je pred tem obstajala zgolj v ustni obliki. Ključno ime ob tem dosežku je Mesrop Maštoc, ki naj bi leta 406 izumil do danes rabljeni armenski črkopis (Wilken 2012, 230–231). Njegov izum ni pomenil le revolucije za armensko bogoslužje, ki so ga dotlej obhajali v aramejščini ali grščini (Feulner 2012, 109), marveč je prišlo do prave eksplozije prevodne dejavnosti. Njen sad je bila predstavitev v armenščino domala celotnega kanona grških in sirskih cerkvenih očetov (za natančen seznam gl. Nersessian 2008, 29–30). Nekatera besedila, denimo prvi del Evzebijeve *Kronike* ali nekatere eksegetske razprave Hezihija iz Jeruzalema, so se ohranila samo v armenščini.

Samoniklost in posebnost armenskega krščanstva potrjuje ravno tako njegovo ravnanje v času velikih kristoloških sporov 5. stoletja. Težko je verjeti, da bi vojaška armenska družba za ta vprašanja kazala podobno zanimanje kot grško govoreči rimski vzhod. Armenski škofje so vsekakor precej nevpadljivo sledili toku prvih štirih za ekumenske razglašanih koncilov (Pinggéra 2011, 54), pri čemer se je njihov dolgoletni katolik Šahak (387–438) po efeškem koncilu celo odrekel svojemu nekdanjemu navdušenju nad Teodorjem iz Mopsuestije (Wilken 2012, 233). Tako je odločilna vloga za temeljno preusmeritev armenskega krščanstva pripadla spremenljivim političnim razmeram.

Leta 428 so Perzijci v svojem delu Armenije, ki je bila od leta 387 štiripetinsko v njihovi domeni, odpravili zadnje ostanke armenske držav-

nosti pod domačimi vladarji. Nadoblast perzijskih kraljev sama po sebi ni vzbujala odpora, toliko ostreje pa se je del armenskega plemstva v začetku petdesetih let 5. stoletja odzval na zahtevo, naj svojo lojalnost Perzijcem pokažejo še s sprejemom njihove, zoroastrske, vere. Aristokrati pod vodstvom Vartana Mamikonjana so bili leta 451 sicer poraženi in kar 1036 naj bi jih padlo, a po več kot treh desetletjih so perzijski vladarji popustili in svojim armenskim podanikom pustili versko svobodo (Brown 2013, 278). Čas boja za ohranitev krščanstva v Armeniji je prinesel dve za prihodnost odločilni naključji. Armenski cerkveni voditelji so zaradi domačih težav »izpustili« cerkveni zbor v Kalcedonu leta 451, medtem ko so Perzijci poskušali armenske kristjane pred sklenitvijo kompromisa podrediti jurisdikciji katolikov vzhodnosirske »nestorijanske« Cerkve, ki je predstavljala večino kristjanov v perzijski državi (Wilken 2012, 233).

Odsotnost v Kalcedonu in nasprotovanje vplivu Vzhodnosirske cerkve sta privedli do tega, da sta se, ko so se armenski kristjani kristološkim vprašanjem sploh lahko posvetili, sinodi leta 505/6 in še odločneje leta 555 v Dvinu v vzhodni Armeniji, kjer je bil tedaj sedež civilne in cerkvene uprave, odločili za sprejem monofizitske različice krščanstva in za zavrnitev nauka o dveh Kristusovih naravah (Pinggéra 2011, 54–55). Kot tretje naključje je na njihovo odločitev, pri kateri so kasneje sicer vedno vztrajali, vplivalo dejstvo, da je v Vzhodnorimskem cesarstvu v času prve dvinske sinode veljal *Henotikon* cesarja Zenona, s katerim je hotel iti naproti monofizitski večini v vzhodnih pokrajinah svoje domene (Wilken 2012, 234). Pod zahodnosirskim (»jakobitskim«) vplivom je monofizitska teologija armenskih kristjanov sčasoma pridobila nekatere poteze tako imenovega julijanstva. Po nauku slednjega je imel Kristus že ob človeškem rojstvu nestrohljivo telo (Pinggéra 2011, 55). Nasploh je ostala Armenska apostolska cerkev v svoji zgodovini s Sirsko ortodokсно cerkvijo (»jakobiti«) najbolj povezana.

III

Če je bila Armenska cerkev vzpostavljena od »zgoraj«, kot državna Cerkev, je v naslednjih stoletjih postala izrazita »ljudska Cerkev«. Kjer so živeli Armenci, je bila z njimi armenska različica krščanstva. Zunanji okvir, v katerem so živeli v matičnih pokrajinah, je bil sicer vse od 7. do 19. stoletja v glavnem zaznamovan s prevlado islama. Arabci, Seldžuki,

Osmani in Perzijci so bili med najpomembnejšimi gospodarji obeh Armenij. Časovni obočji armenske državnosti so bili redki. Za armensko cerkveno zgodovino je bil nedvomno najpomembnejši kilikijski, ki se je pod dinastijo Rubenidov v 12. stoletju izoblikoval na območju, na katerega so se številni Armenci zatekli pred pritiskom Seldžukov. Takrat so bili s preselitvijo katolika iz Armenije položeni temelji za današnjo dvojnost med ečmiadzinskim in kilikijskim katolikatom (Feulner 2012, 110). Ta »Mala Armenija« je nekaj časa gojila intenzivne stike s križarskimi državami na Bližnjem vzhodu. V tem obdobju ne koreninijo samo prvi poskusi združitve z Rimsko cerkvijo, med katerimi se je posebej angažiral nadškof v Pavlovem Tarzu, Nerzes iz Lambrona (Pinggéra 2011, 57), temveč tudi trajnejši latinski vplivi na armensko liturgijo. Slednja se od ostalih vzhodnih med drugim loči po uporabi nekvašenega kruha, pristopnih molitvah ob začetku evharistične daritve ali zadnjem evangeliju, kot ga pozna današnja izredna oblika rimskega mašnega obreda. Armenci razen tega vinu pri liturgiji ne primešajo vode (Feulner 2012, 119sl.). Leta 1375, več kot osemdeset let po padcu zadnje križarske postojanke, je bilo konec armenske samostojnosti v Kilikiji.

Težavno sobivanje z muslimani je veliko Armencev v vseh obdobjih prisililo, da so se izselili daleč stran od matične domovine. Tako so cerkvena občestva Armenske apostolske cerkve nastajala od severne Evrope do jugovzhodne Azije (Pinggéra 2011, 58–59).

Delno olajšanje za Armence je predstavljala ruska priključitev perzijskih kanatov Erevan in Nahičevan leta 1828, pri čemer je prvi pokrival večji del današnje Armenije, in potem ob koncu sedemdesetih let 19. stoletja še osmanskega Karsa, dobršnega dela osmanske zahodne Armenije. Čeprav si je ruska carska oblast precej podredila Armensko cerkev, je ni kot Gruzijske preprosto priključila Ruski (Pinggéra 2011, 60), kar vpliva na še današnji veliko pozitivnejši odnos Armencev do Rusije, čeprav mu je v novejšem času odločilne poudarke dalo dejstvo, da je Rusija tako rekoč edini armenski zaveznik v vprašanju eksklave Gorski Karabah.

Najhujšo nočno moro so nato prinesle posledice mladoturške revolucije v Osmanskem cesarstvu, ko se je porodila zamisel o tej večnarodni državi zgolj kot državi turškega naroda. Posameznim pokolom od leta 1895 je sledil genocid od leta 1915 naprej, v katerem naj bi po približnih podatkih umrlo 1,5 milijona ljudi (Feulner 2012, 112; Tamcke 2007, 31).

Genocid je po eni strani izbrisal armensko navzočnost v zahodni Armeniji in po drugi strani postal žalosten povzetek mučeniške zgodovine armenskih kristjanov. Ustvaril je tudi novo veliko diasporo na Bližnjem vzhodu, saj so se preživeli Armenci iz Turčije v glavnem zatekli v Sirijo, Libanon in Egipt. V Siriji so vsaj do zadnje državljanske vojne predstavljali najpomembnejšo krščansko skupnost, v Libanonu pripada članom Armenske apostolske cerkve še vedno pet in armenskim katoličanom en sedež v libanonskem parlamentu. Kot že rečeno, se je v Libanon umaknil tudi kilikijski katolik.

Genocid ni bil konec trpljenja Armenske cerkve v dvajsetem stoletju. Seveda ni bilo misliti na vzpostavitev armenske države, kot jo je skiciral neuresničeni mirovni sporazum z Osmani v pariškem predmestju Sèvres leta 1920, pritiska sovjetskih boljševikov pa ni vzdržala niti vzpostavljena armenska država v vzhodni Armeniji. Najprej je združena z gruzijskimi in azerbajdžanskimi sosedi pristala v okviru Zakavkajske sovjetske socialistične republike, od leta 1936 pa je bila samostojna sovjetska republika. Za armenske kristjane je bil to čas neusmiljenega preganjanja, med katerim je bil ubit emčiadzinski katolik, ečimiadzinsko svetišče pa več let zaprto. Razmere so se nekoliko izboljšale predvsem v času dolgoletnega vodenja Armenske cerkve Vazhena I. (1955–1994). Ta je doživel tudi burni konec osemdesetih let, ko je po katastrofalnem potresu leta 1988 oživelo prizadevanje za armensko samostojnost, a so se številnim izgnanim Armencem v zgodovini pridružili Armenci iz Azerbajdžana, zlasti iz prestolnice Baku. V z Armenci naseljeni azerbajdžanski enklavi Gorski Karabah je nastala armenska paradržava, ki še danes bremeni odnose z Azerbajdžanom in Turčijo, medtem ko je spor zanjo Armenijo krepko potisnil v rusko naročje. Armenska apostolska cerkev je doživela nesluten razcvet in uživa velik ugled v družbi, seveda pa je stalen problem njena navezanost na državno oblast, kar jo povezuje z večino vzhodnih Cerkva.

IV

Prisrčni odnosi med Armensko apostolsko cerkvijo in Katoliško cerkvijo v zadnjem obdobju, vidni iz toplega sprejema papeža Frančiška v Armeniji junija letos (kar je bilo v precejšnjem nasprotju z mlačnim sprejemom v sosednji Gruziji) in tudi iz vsebine skupne izjave katolika Karekina II. in papeža, imajo več vzrokov. Eden je gotovo ta, da do

prave »ločitve« med Cerkvama pravzaprav nikoli ni prišlo, ker je Cerkev v Armeniji zrasla kot nekak samorastnik daleč od središč takratnega krščanstva. Stiki z Latinci v križarskih časih so sicer vzbujali tako odobravanje kot nasprotovanje med armenskimi krščanskimi voditelji (in so navsezadnje pustili trajne sledi v armenski liturgiji). Tudi Armenska katoliška cerkev za svojo starejšo in večjo sestro ni predstavljala hudega trna v peti. Zato niti ne preseneča, da je skupna izjava katolika in patriarha sploh ne omenja. Obe Cerkvi namreč delita zavezanost armenski kulturi in zgodovini in tudi pripadniki večje med njima recimo priznavajo zasluge za ohranjanje te dediščine katoliškemu armenskemu redu mehitaristov s pomembnima samostanoma v Benetkah in na Dunaju (Pinggéra 2011, 58).

Povsem drugače je to v primeru Ruske pravoslavne in Ukrajinske grkokatoliške cerkve. Prva je namreč hkrati z zahtevo po obnovi fiktivne »edinosti« s priključitvijo slednje, ki v takšni obliki ni nikdar obstajala, po drugi svetovni vojni sočasno služila za orodje načrtom sovjetskih komunističnih oblastnikov in rusifikaciji. Z vidika te težke zgodovinske dediščine lahko pritrdimo oceni vodilnega mlajšega strokovnjaka za pravoslavje pri nas Simona Malmenvalla (2016), da je formulacija o unitatstvu v skupni izjavi iz Havane »zgodovinski kompromis«, čeprav je razumljiva tudi slaba volja ukrajinskih grkokatolikov nad splošnim tonom izjave. V primeru armenskega krščanstva v odnosu do katoličanov podobnih zgodovinskih zamer, kot rečeno, ni.

Pomembno je k otoplitvi slednjič prispevalo odločno načelno stališče že papeža Janeza Pavla II., navedeno v izjavi, in še posebej papeža Frančiška, do vprašanja genocida nad Armenci. Tu je bilo ključno bogoslužje v Petrovi cerkvi v Rimu 12. aprila 2015, med katerim so se papež in ves armenski cerkveni ter državni vrh spomnili stoletnice genocida. Pač pa je v izjavi dokaj previdna omemba vprašanja Gorskega karabaha, kjer se Sveti sedež kajpak ne more postaviti izrazito na armensko stran.

Mnogo poudarkov v izjavi je enakih kot v izjavi Frančiška in patriarha Kirila iz Havane. Gre za opozorilo na trpljenje kristjanov na Bližnjem vzhodu, izražanje priznanja razvoju in možnostim za razcvet Armenske cerkve v Armeniji, podčrtana so skupna stališča do vloge družine v družbi. Glede na več kot tisoč petsto let izkušnje mučeništva pri armenskih kristjanih, ki je v genocidu in sovjetskem protikrščanskem terorju

doseglo nove žalostne vrhunce, je prav pričevanje mučencev pomembna tema besedila. Iz nje izvirajoči poudarek na »ekumenizmu krvi« pa vodi k ugotovitvi, zadnje čase izpostavljeni ob vseh papeževih ekumenskih prizadevanjih, da je tistega, kar kristjane družijo, neprimerno več od razlik. Ker so, kot je bilo videti, tovrstne razlike v primeru Armenske apostolske cerkve sad ločenega zgodovinskega razvoja in velikokrat celo zgodovinskega naključja, je ta ugotovitev še posebej umestna.

Skupna izjava njegove svetosti papeža Frančiška in njegove svetosti Karekina II. v Ečmiadzinu v Republiki Armeniji

Midva, papež Frančišek in Karekin II., katolikos vseh Armencev, povzdigujeva svoje misli in svoji srci v zahvali Vsemogočnemu za trajno in vedno večjo bližino v veri in ljubezni med Armensko apostolsko cerkvijo in Katoliško cerkvijo v njunem skupnem pričevanju za evangelijsko oznanilo v svetu, ki ga trgajo spori in ki si želi utehe in upanja. Hvaliva presveto Trojico, Očeta, Sina in Svetega Duha, da nama je dovolila to srečanje v svetopisemski deželi ob gori Ararat, ki se vzpenja, kakor da bi nas hotela spomniti, da bo Bog vedno naše varstvo in upanje. V duhu se rada spominjava, da je leta 2001, ob 1700. obletnici razglasitve krščanstva za armensko vero, sveti Janez Pavel II. obiskal Armenijo in bil priča nove strani prisrčnih in bratskih odnosov med Armensko apostolsko cerkvijo in Katoliško cerkvijo. Hvaležna sva za milost, da sva bila skupaj pri slovesnem bogoslužju v baziliki svetega Petra v Rimu, 12. aprila 2015. Tedaj sva se zavezala, da se bova upirala vsaki obliki diskriminacije in nasilja. Obudila sva spomin na žrtve tistega poboja, ki ga je Skupna izjava njegove svetosti Janeza Pavla II. in njegove svetosti Karekina II. označila kot »uničenje milijona in pol armenskih kristjanov, ki ga na splošno opredeljujejo kot prvi genocid 20. stoletja« (27. september 2001).

Hvaliva Gospoda za dejstvo, da je krščanska vera danes ponovno odločilna resničnost v Armeniji in da Armenska cerkev nadaljuje svoje poslanstvo v duhu bratstva in sodelovanja med Cerkvami ter podpira vernike pri graditvi sveta solidarnosti, pravičnosti in miru.

Na žalost pa smo priče neizmerno tragedije, ki se dogaja pred našimi očmi: neštete nedolžne osebe so ubite, izgnane ali prisiljene v boleč in negotov odhod iz domovine zaradi narodnih, političnih in verskih sporov na Bližnjem vzhodu in drugih krajih sveta. Zaradi tega so narodne in verske manjšine postale predmet preganjanj in okrutnih ravnanj; na žalost je takšno trpljenje zaradi verske pripadnosti posta-

lo vsakodnevna resničnost. Mučenci pripadajo vsem Cerkvam, njihovo trpljenje je »ekumenizem krvi«, ki presega zgodovinske ločitve med kristjani in vse nas kliče k prizadevanju za vidno edinost med Kristusovimi učenci. Na priprošnji svetih apostolov Petra in Pavla, Tadeja in Jerneja skupaj moliva za spremembo srca v vseh tistih, ki zagrešijo takšne zločine, in v tistih, ki so zmožni ustaviti nasilje. Poglavarje narodov prosiva, naj prislubnejo prošnji milijonov ljudi, ki hrepeneče pričakujejo mir in pravičnost na svetu, ki prosijo za spoštovanje tistih pravic, ki jim jih je podelil Bog, in ki nujno potrebujejo kruba, ne orožja. Na žalost doživljamo preganjanje vere in verskih vrednost na fundamentalističen način, s katerim opravičujejo širjenje sovraštva, diskriminacije in nasilja. Opravičevanje takšnih zločinov na temelju verskih idej je nesprejemljivo, ker »Bog ni Bog nereda, ampak miru« (1 Kor 14,33). Poleg tega je spoštovanje verskih razlik nujen pogoj za mirno sobivanje različnih narodnih in verskih skupnosti. Prav zato, ker smo kristjani, smo poklicani, da iščemo in uveljavljamo poti sprave in miru. Ob tem izraža tudi svoje upanje za mirno rešitev vprašanj, ki se tičejo Gorskega karabaha.

Jezus je učil svoje učence: »Bil sem lačen in ste mi dali jesti, bil sem žejen in ste mi dali piti, bil sem tujec in ste me sprejeli, bil sem nag in ste me oblekli, bil sem bolan in ste me obiskali, bil sem v ječi in ste prišli k meni.« (Mt 25,35-36) Ob teh Jezusovih besedah prosiva vernike naših Cerkev, naj odprejo svoja srca in svoje roke žrtvam vojne in terorizma, beguncem in njihovim družinam. Na kocki je sam smisel naše človečnosti, naše solidarnosti, sočutja in velikodušnosti, ki ga moremo izraziti ustrezno samo z neposredno in dejansko porabo virov. Prižnavava, da je bilo vse to že storjeno, a poudarjava, da se še veliko več zahteva od odgovornih v politiki in od mednarodne skupnosti, zato da bi zagotovili pravico vseh ljudi do življenja v miru in varnosti, da bi podprli pravno državo, da bi zavarovali verske in narodne manjšine, da bi se borili proti trgovanju in tihotapstvu z ljudmi.

Sekularizacija obsežnih področij družbe ter odtujevanje družbe od duhovnega in Božjega neizogibno privede do razčlovečenega in materialističnega gledanja na človeka in družino. V tem pogledu sva zaskrbljena zaradi krize družine v mnogih deželah. Armenska apostolska cerkev in Katoliška cerkev imata isti pogled na družino, utemeljeno na zakonski zvezi, ki je dejanje zastonske in zveste ljubezni med mošcem in ženo.

Z veseljem potrjujeva, da sva kljub obstoječim ločitvam med kristjani, jasneje doumela, da je veliko več tega, kar nas združuje, kakor tistega, kar nas ločuje. To je trden temelj, na katerem se bo razodevala edinost Kristusove Cerkev po Gospodovih besedah: »Da bi bili vsi eno.« (Jn 17,21) V preteklih desetletjih so odnosi med

Armensko apostolsko cerkevijo in Katoliško cerkevijo uspešno vstopili v novo obdobje, ki ga krepijo naše vzajemne molitve in naše skupno zavzemanje za premagovanje sedanjih izzivov. Danes sva prepričana o ključni pomembnosti, da razvijamo te odnose, se lotevamo globokega in odločnejšega sodelovanja ne samo na teološkem področju, ampak tudi v molitvi in dejavnem sodelovanju na ravni krajevnih skupnosti, da bi dosegli polno občestvo in dejanske izraze edinosti. Svoje vernike spodbujava, naj složno delajo za uveljavljanje krščanskih vrednot v družbi in naj učinkovito prispevajo k izgradnji družbe v pravičnosti, miru in človeški solidarnosti. Pred nami je oprta pot sprave in bratstva. Sveti Dub, ki nas vodi v popolno resnico (Jn 16,13), naj podpira vsako pristno prizadevanje za graditev mostov ljubezni in občestva med nami.

Iz Ečmiadzina vabiva vse naše vernike, da se nama pridružijo v molitvi, kakor je molil sveti Narzes: »Veličastni Gospod, sprejmi ponižne prošnje svojih služabnikov in dobrohotno usliši naše molitve na priprošnje svete Božje Matere, svetega Janeza Krstnika, svetega Štefana prvega mučenca, svetega Gregorija Razsvetljalca, svetih apostolov, prerokov, Božjih svetnikov, mučencev, očakov, puščavnikov, devic in vseh svojih svetnikov v nebesih in na zemlji. Tebi, nedeljiva Sveta Trojica, bodi slava in čast na vekov veke. Amen.«

Sveti Ečmiadzin, 26. junija 2016

Njegova svetost Francišek in njegova svetost Karekin II.

Reference

Brown, Peter. 2013. *The Rise of Western Christianity. Triumph and Diversity, A. D. 200–1000. Tenth Anniversary Revised Edition.* Malden; Oxford; Chichester: Wiley-Blackwell.

Feulner, Hans-Jürgen. 2012. Der armenische Ritus. V: B. J. Groen in C. Gastgeber, ur. *Die Liturgie der Ostkirche. Ein Führer zu Gottesdienst und Glaubensleben der orthodoxen und orientalischen Kirchen*, 105–132. Freiburg; Basel; Wien: Herder.

Jenkins, Philip. 2013. *Das Goldene Zeitalter des Christentums. Die vergessene Geschichte der größten Weltreligion.* Freiburg; Basel; Wien: Herder.

Malmenvall, Simon. 2016. Stoletja katoliško-pravoslavnihi spopadov in sklenitev miru na komunističnem otoku. *Delo*, 24. september. Dostopno na: <http://www.times.si/stoletja-katoliško-pravoslavnihi-spopadov-in-sklenitev-miru-na-komunističnem-otoku--129e-a5166bafaf5a48daa6c7e326247d6e1788dd.html> (pridobljeno 30. 10. 2016).

(Iz italijansčine prevedel Anton Štrukelj)
Nersessian, Vrcj Nerses. 2008. Armenian Christianity. V: K. Parry, ur. *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, 23–46. Malden; Oxford; Chichester: Blackwell.

Pinggéra, Karl. 2011. Die Armenisch-Apostolische Kirche. V: C. Lange in K. Pinggéra, ur. *Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte*, 51–62. Darmstadt: WBG.

Tamcke, Martin. 2007. *Das orthodoxe Christentum.* München: C. H. Beck.

Wilken, Robert Louis. 2012. *The First Thousand Years. A Global History of Christianity.* New Haven-London: Yale University Press.



Bogdan Dolenc

Slovenija in Rusija povezani v molitvenem spominu na žrtve prve svetovne vojne

Slovenia and Russia Connected in a Prayer in Memory of Victims of World War I.

Ekumensko srečanje in pogovor med tremi metropoliti

Zadnji julijski vikend 2016 je bil v Sloveniji v znamenju visokega političnega in cerkvenega obiska iz Rusije. Tokrat se je slovesnosti v ruski kapelici pod Vršičem udeležil predsednik Ruske federacije Vladimir Putin, spremljajočo rusko cerkveno delegacijo pa je vodil metropolit Volokolamski Ilarion, predsednik Oddelka za zunanje cerkvene zadeve pri Moskovskem patriarhatu. Glede na močno navzočnost vernikov Srbske pravoslavne cerkve v Sloveniji je bil na spominske slovesnosti povabljen tudi zagrebško-ljubljanski metropolit Porfirije Perić. Spoštljiv molitveni spomin je veljal tistim ruskim in ukrajinskim vojnim ujetnikom, ki so pred sto leti – med divjanjem prve svetovne vojne – izgubili življenja pod snežnim plazom pri gradnji ceste čez prelaz Vršič.

Metropolit Ilarion je skupaj z delegacijo Ruske pravoslavne cerkve prispele v Slovenijo že v četrtek, 28. julija, naslednji dan je obiskal apostolskega nuncija v Sloveniji, nadškofa dr. Juliusza Janusza. Ob tej priložnosti mu je podaril zgoščenko s posnetki svojih sakralnih skladb, saj je med drugim odličen skladatelj cerkvene glasbe. Ogledal si je ljubljansko stolnico sv. Nikolaja, svetnika, ki ga Ruska cerkev zelo časti pod imenom sv. Nikolaj Čudodelnik. Sledil je obisk v srbski pravoslavni cerkvi sv. Cirila in Metoda v Tivoliju. Njihovi verniki in duhovniki so mu izrazili dobrodošlico z običajnim »mnogoletijem« – liturgičnim pozdravom in voščilom, ki velja škofu – ter s slovesnim zvonjenjem vseh zvonov.

Ljubljanski nadškof in metropolit msgr. Stanislav Zore je želel, da se tako pomemben obisk dveh pravoslavnih metropolitov ne bi omejil le na prijateljske in vljudnostne geste, ampak bi imel tudi ekumensko vsebino in sporočilo. Zato ju je povabil k medkrščanskemu ali ekumenskemu srečanju in pogovoru, ki je potekal v »dvorani prednikov« v ljubljanskem nadškofijskem domu. Metropolita Ilariona so spremljali protodiakon Vladimir Nazarkin, jerodiakon Nikolaj Ono in Aleksander Eršov iz Rusije, metropolita Porfirja Perića pa duhovnik Aleksandar Obradović, župnik v Ljubljani. Ob nadškofu Zoretu so bili člani Slovenskega ekumenskega sveta: celjski škof Stanislav Lipovšek, Bogdan Dolenc, Anton Štrukelj, Vinko Škafar in Maksimilijan Matjaž. Tajnik Sveta Bogdan Dolenc je pogovor uvedel z mislijo: »Z današnjim bratskim pogovorom med tremi metropolitimi, ki se srečujete tukaj v Sloveniji, na stičišču treh svetov, slovanskega, germanskega in romanskega, želimo skromno nadaljevati tisti dialog, ki sta ga 12. februarja letos (2016) v Havani na Kubi srečno začela ruski patriarh Kiril in papež Frančišek. Danes se torej dialog širi in podaljšuje v 'dialog' – dialog ljubezni in resnice.«

Omenjeno srečanje na Kubi je bilo izpolnitev stoletnih pričakovanj in je klicalo po tem, da se nadaljuje v vrsti srečanj na nižji ravni. Patriarh Kiril je po srečanju in po podpisu skupne izjave rekel: »Dve uri sva se pogovarjala v odprtem pogovoru, v polni odgovornosti do naših Cerkva, našega vernega ljudstva, prihodnosti krščanstva in človeške civilizacije. Vsebinsko bogat pogovor nama je dal priložnost, da sva poslušala in razumela mnenje drug drugega.« Papež Frančišek pa je dodal: »Pogovarjala sva se kot brata ... Prepričana sva, da smo na poti edinosti.« Nekaj podobnega smo doživeli tudi ob ekumenskem pogovoru v ljubljanskem škofijskem domu.

Pogovor med tremi metropolitimi je tekel najprej o miru, o tej tako dragoceni in krhki vrednoti, ki pa je vendarle pogoj preživetja človeštva in smo zanjo odgovorni tudi kristjani. Zunanji povod letošnjega srečanja je bil spomin na dogodke v času prve svetovne vojne. Vojne izvirajo iz sovraštva ter sejejo sovraštvo in delitve. Božja previdnost pa lahko napravi, da iz nesrečnih dogodkov zrastejo nove vezi in prijateljstva med narodi. To se je zgodilo in se dogaja ob spominjanju na trpljenje in smrtne žrtve med ruskimi vojnimi ujetniki pod Vrščem.

Ekumenski pogovor ni mogel mimo pereče begunske krize in preganjanja kristjanov na Bližnjem vzhodu in v Afriki. Med begunci, ki preplavljajo Evropo, je veliko kristjanov, ki so zaradi vojne in preganjanja izgnani iz celih vasi in mest. Velika skrb glede prihodnosti človeštva je nadalje povezana z vprašanji ekologije in odgovornosti do stvarstva. Pravoslavna duhovnost in teologija krepita čut odgovornosti za ohranjanje neokrnjenega stvarstva. Papež Francišek pa je našo odgovornost za Božje stvarstvo obsežno utemeljil v okrožnici *Hvaljen, moj Gospod* (2014).

Pomembno področje ekumenskega sodelovanja je tudi družina. Njena podoba se marsikje postavlja pod vprašaj. Tudi v tej točki so se sogovorniki zedinili v skupni misli in zavzemanju za to, da se ne bi zameglil ideal krščanske družine in zakona. Na koncu so metropolitni namenili hvaležno misel svetima bratoma Cirilu in Metodu, ki sta bila apostola še nerazdeljene cerkve in vez med krščanskim Vzhodom in Zahodom.

Metropolit Stanislav Zore je visoke pravoslavne goste nagovoril z besedami: »Poleg vere v Jezusa Kristusa nas povezujejo še druge stvari. Srečujemo se v svetem letu usmiljenja, ki pred nas postavlja zahtevo po duhovnih in telesnih delih usmiljenja. Ruska kapelica pod Vršičem, ki je bila zgrajena v spomin na umrle ruske vojake, je priča pietetnega in krščanskega odnosa do pokojnih. Mrtve pokopavati je eno od del usmiljenja, ki je močno poudarjeno v Svetem pismu, v Tobitovi knjigi. Na misel mi prihaja nesmrtni stavek Antigone, ki je ob mrtvem bratu nasilnemu kralju rekla: 'Ne da sovražim, da ljubim, sem na svetu.' Tako nas krščanski odnos do rajnih in spomin nanje počlovečuje. Na poseben način nas povezuje tudi delo vzhodnokrščanskega središča in založbe Življenje z Bogom v Bruslju. Ustanovila ga je gospa Irina Mihajlovna Posnova (u. 1997), z njo pa sta rodovitno in predano sodelovala duhovnika naše nadškofije Anton Ilc in Karel Kozina. O njihovem delu ste napisali: 'Za vse tiste, ki so hodili v cerkev v času, ko je bilo v Sovjetski zvezi izdajanje verske literature prepovedano, so bili molitveniki in Sve-ta pisma, objavljeni v Bruslju, velik blagoslov.'«

Nadškof Zore se je sogovornikov metropolitov spomnil s čestitko, saj sta nedavno praznovala rojstna dneva – Ilarion petdesetletnico, Porfirij pa pet let več. Ilarionu je v spomin na to srečanje podaril repliko prstana Božjega služabnika, ljubljanskega nadškofa Antona Vovka, in ob tem povedal: »Komunisti so ga zažgali, ko je šel blagoslavljat orgle na eno od

župnij. Ni sicer umrl, je pa vse življenje nosil posledice tega nasilja. Tako smo danes združeni tudi v ekumenizmu krvi, ki naše brate in sestre mučence povezuje v trpljenju in smrti za Kristusa.«

Trije metropoliti so po srečanju podpisali skupno ekumensko izjavo, ki jo objavljamo v nadaljevanju.

Maša za pokojne v Kranjski Gori in »panihida« v ruski kapelici

Petkovo popoldne je bilo namenjeno protokolarnemu dogodku na gradu Strmol, kjer je zunanji minister Karl Erjavec gostil oba pravoslavna metropolita in njuni delegaciji. Zvečer se je prizorišče slovesnosti in srečanj prestavilo v Kranjsko Goro. Večerno sveto mašo je za ponesrečene ruske in ukrajinske vojne ujetnike v župnijski cerkvi Marije Vnebovzete daroval ljubljanski nadškof metropolit Stanislav Zore, pri oltarju so se mu pridružili apostolski nuncij v Sloveniji nadškof dr. Juliusz Janusz, celjski škof dr. Stanislav Lipovšek, prof. dr. Anton Štrukelj in domači župnik Janez Šimenc, navzoči pa so bili tudi že omenjeni visoki predstavniki Ruske in Srbske pravoslavne cerkve.

Nadškof Zore je v uvodu v mašo dejal, da se »spominjamo in molimo za blaženi pokoj ruskih vojnih ujetnikov, ki jih je pred sto leti, 8. marca 1916, zasul snežni plaz pri gradnji ceste na Vršič. Ob tej tragediji pripadnikov ruskega naroda smo hvaležni za vse pobude, ki so bile v teh letih storjene, da so rajni dobili primerno spominsko obeležje in je ta kraj bolečega in tragičnega spomina postal kraj molitve in srečanja med predstavniki ruskega in slovenskega naroda in še posebej kraj srečanja med predstavniki Ruske pravoslavne cerkve in predstavniki Katoliške cerkve in krščanskih Cerkva, ki delujejo v Sloveniji.«

Škof Lipovšek je v govoru med mašo najprej opozoril, kako je pomembno, da »kristjani v moči naše skupne vere utiramo pota vedno popolnejše edinosti in ljubezni, ki je srčna želja in zapoved našega Gospoda Jezusa Kristusa in razpoznavno znamenje njegovih učencev«. K temu je veliko pripomogel drugi vatikanski koncil z odlokom o ekumenizmu. Nato je omenil številne ekumenske pobude in dejanja na svetovni in slovenski ravni, ki so izpričali in potrdili ekumensko usmerjenost Katoliške cerkve v samem središču Rimu, po svetu in v Sloveniji – od zgodovinskega srečanja med papežem Pavlom VI. in carigrajskim patriarhom Atenagoro 6. januarja 1964 v Jeruzalemu do prav

tako že omenjenega zgodovinskega srečanja med papežem in patriarhom v Havani. Posebej je poudaril, kaj vse je bilo na ekumenski ravni narejeno v Sloveniji in kako zelo je »pomembna ekumenska razsežnost krščanskega življenja«. Ruski pravoslavni cerkvi je izrazil priznanje za njeno prizadevanje, da se obvaruje in ohrani krščanska podoba družine. Opozoril je, da bi morali kristjani danes »več narediti za trpeče brate in sestre po svetu«. Nazadnje je Marijo Vnebovzeto prosil, da bi to »srečanje bratskih cerkva obrodilo bogate sadove«.

Pred mašo sta na prostoru pred cerkvijo Mešani pevski zbor Odmev iz Kranjske Gore pod vodstvom zborovodje Matjaža Megliča in Moskovski sinodalni zbor pod vodstvom Alekseja Puzakova zapela vrsto narodnih in cerkvenih pesmi; zbor iz Moskve tudi hvalnico Gospodu, ki jo je zložil metropolit Ilarion.

Naslednji dan, v soboto 30. julija, je metropolit Ilarion vodil spominsko in bogoslužno slovesnost ali »panihido«, tj. pravoslavno molitev za umrle, pri ruski kapelici sv. Vladimirja pod Vršičem. Tudi tu so bili poleg številnih predstavnikov našega javnega življenja navzoči cerkveni predstavniki: oba metropolita, Zore in Perić, nuncij Janusz ter škof Lipovšek, glavni gost in govornik pa je bil ruski predsednik Vladimir Putin. Na tem mestu objavljamo še pomenljiv nagovor, ki ga je ob koncu molitev za umrle imel metropolit Ilarion Alfejev:

»Dragi bratje in sestre! Stojimo na posebnem kraju, ki je posvečen spominu na smrt ruskih ujetnikov, na mestu, ki je postal kraj vsakoletnega romanja tisočev Slovencev, Rusov in vseh tistih, ki jim je drag spomin na umrle. Naš Gospod Jezus Kristus je rekel: 'Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da dá življenje za svoje brate (dobesedno: prijatelje).' (Jn 15,13) Slovenci so vedno bili in vedno bodo za Ruse bratje, kakor so bili in bodo za Ruse bratje vsi slovanski narodi in vsi narodi Evrope. Številne države Evrope so posejane s kostmi ruskih vojakov in so bile okrvavljene z njihovo krvjo. Ni naključje, da v glavnem mestu Bolgarije stoji spomenik ruskemu carju, v glavnem mestu Srbije pa je bil nedavno postavljen spomenik drugemu ruskemu carju. Tudi ni naključje, da po mnogih evropskih mestih stojijo spomeniki ruskim in sovjetskim vojakom. Danes bomo takšen spomenik odkrili tudi v prestolnici Slovenije. Ruski ujetniki, ki so umrli na tem kraju, so

prav tako dali življenje za svoje brate. In tisti, ki so ostali živi – na kaj so najprej in predvsem pomislili? Najprej so se spomnili na Boga in na sv. Vladimirja, krstitelja Rusije. Z lastnimi rokami so postavili to kapelo. Slovenski narod že sto let globoko spoštuje ta sveti kraj in skrbi za to kapelo. V imenu Ruske pravoslavne cerkve in v imenu njegove svetosti ruskega patriarha Kirila bi se rad zahvalil vsem Slovencem. Naj se nikoli ne ponovijo tragedije, ki so se odigrale pred sto leti in ki so uničile brezštevna človeška življenja. Naj sonce miru sije nad našima državama in nad vso našo evropsko celino. Naj Gospod Bog blagoslavlja naša naroda. Gospod naj vas vse varuje!»

Stoto obletnico postavitve ruske kapelice so Slovenci in Rusi počastili tudi z drugimi slovesnostmi in prireditvami. V nedeljo, 31. julija dopoldne je potekala v srbski pravoslavni cerkvi sv. Cirila in Metoda v Ljubljani »Božja liturgija«, zvečer pa je imel v Moskovski sinodalni zbor v cerkvi Marijinega oznanjenja v Ljubljani koncert ruskih duhovnih in cerkvenih pesmi. Zvrstile so se še nekatere druge prireditve v okviru dni ruske kulture v Sloveniji. Predsednik Vladimir Putin je v soboto proti večeru na ljubljanskih Žalah odkril spomenik ruskim in sovjetskim žrtvam v Sloveniji v času obeh svetovnih vojn. Spomenik so po ruskih načrtih izdelali v podjetju Marmor Hotavlje. Spominski prostor oblikuje zaokrožena skupina osmih masivnih kamnitih stebrov, ki se proti središču dvigujejo do višine štirih metrov in pol in na svojem vrhu nosijo skupino žerjavov v letu k domačemu gnezdu; s tem spomenik v prisposodbi povezuje padle Ruse s Slovenijo.

Skupna izjava predstavnikov Ruske pravoslavne cerkve, Srbske pravoslavne cerkve in Katoliške cerkve ob ekumenskem obisku v Sloveniji: *Da bi Evropa obranila svojo dušo*

Julijsko spominsko slanje pri ruski kapelici pod Vrščem nudi vsako leto priložnost, da se spoštljiv molitveni spomin na mrtve ruske ujetnike poveže z ekumenskim srečanjem predstavnikov Pravoslavne cerkve in Katoliške cerkve. Kraj trpljenja in smrti sredi slovenskih planin v času prve svetovne vojne je v zadnjih letih postal kraj molitve in bratskih srečanj med narodi in krščanskimi Cerkvami. Vojne so sejale sovraštvo in delitve, Božja dobrot pa je napravila, da so iz tragičnih dogodkov zrastle nove vezi in prijateljstvo med narodoma, ki se vsako leto krepi ob rusko-slovenskih srečanjih.

Delegacijo Ruske pravoslavne cerkve letos vodi metropolit Volokolamski Ilarion, predsednik Oddelka za zunanje cerkvene zadeve pri Moskovskem patriarhatu. V sklopu njegovega obiska v Sloveniji so potekali vsebinsko bogati medkrščanski razgovori, kateri so sodelovali še Zagrebško-ljubljanski metropolit Porfirije z delegacijo Srbske pravoslavne cerkve in ljubljanski nadškof metropolit msgr. Stanislav Zore s sodelavci ter celjski škof Stanislav Lipovšek kot predsednik Slovenskega ekumenskega sveta.

Rdeča nit vseh pogovorov so bile nekatere teme, o katerih sta govorila papež Frančišek in Kiril, patriarh Moskve in cele Rusije, med srečanjem, ki je potekalo 12. februarja letos na Kubi. Govorili smo o vprašanjih, ki skrbijo in vznemirjajo današnje človeštvo in s tem tudi kristjane na Vzhodu in Zahodu. Krščanske Cerkve nosijo v sebi velikanski potencial miru in sprave in se čutijo soodgovorne za mir, saj nas vse zavezuje Jezusova beseda: »Blagor tistim, ki delajo za mir, ker bodo postali Božji otroci.« (Mt 5,9)

Misel o miru nas je vodila k misli o naši skupni odgovornosti za stvarstvo (naravo), ki ga je Stvarnik zaupal vsemu človeštvu, da bi ga »obdelovalo in varovalo« (1 Mz 2,15). Kristjani smo dolžni napraviti vse, da bi se z obzorja človeštva umaknila grožnja »uničenja sveta in možnost nove svetovne vojne« (Skupna izjava papeža Frančiška in Kirila, patriarha Moskve in vse Rusije, št. 11).

Ne moremo križem rok opazovati, kako Evropa pozablja na svoje krščanske korenine in tone v vse večje razkristjanjenje. Edini smo v misli, da se morajo kristjani vseh krščanskih Cerkva »združiti pri skupnem pričevanju za Kristusa in za evangelij, da bo Evropa obranila svojo dušo«, ki jo že dva tisoč let oblikuje krščansko izročilo (Skupna izjava, št. 16).

Evropa doživlja val beguncev, ki mu ni videti konca. Med begunci je veliko kristjanov z Bližnjega vzhoda, ki jih je vojna pregnala iz njihovih vasi, mest in pokrajin. Skupaj s papežem in patriarhom se sprašujemo, ali bo svet mirno gledal, kako bo krščanstvo povsem uničeno v pokrajinah, kjer se je najprej začelo širiti in kjer se je obranilo skozi dva tisoč let?

V teku pogovorov smo se dotaknili vprašanja družine. Pravoslavnim in katoličanom je skupno pojmovanje družine, ki je utemeljena na skupnosti enega moža in ene žene s ciljem izpolnitve Božjega naročila o rojstvu in vzgoji potomcev (1 Mz 1,28). Vrednoti očetovstva in materinstva sta za nas nedotakljivi.

Spomnili smo se tudi naših tisočletnih skupnih korenin in skupne dubovne dediščine. Leta 2013 je minilo 1150 let, odkar sta sveta brata Ciril in Metod iz Carigra-

da na Velikomoravsko prinesla luč evangelija in pismenstva. Služila sta v času, ko kristjani Vzhoda in Zaboda še niso bili razdeljeni in tudi zato ostajata vez med Vzhodom in Zabodom. Po pravici ju imenujemo apostola Slovanov, zavetnika Evrope in priprošnjaka za edinost kristjanov.

Medkrščanske pogovore smo povezali z obiskom ljubljanske stolnice ter srbske pravoslavne cerkve v Tivoliju.

V molitvi h Kristusu, k Božji materi Mariji in k zavetnikom cerkva, ki jih častita obe Cerkvi – svetemu Nikolaju Čudodelniku in svetima bratoma Cirilu in Metodu –, smo prosili za Božjo pomoč pri reševanju skupnih nalog in preseganju izzivov, ki stojijo pred kristjani.

Ljubljana, 29. julija 2016

Metropolit Volokolamski Ilarion, predsednik Oddelka za zunanje cerkvene zadeve pri Moskovskem Patriarhatu; metropolit Zagrebško-ljubljanski Porfirije; ljubljanski nadškof metropolit msgr. Stanislav Zore OFM



Vinko Škafar

Assisi 2016, 30. obletnica prvega molitvenega srečanja za mir

Assisi 2016, 30th Anniversary of First Assisi Peace Meeting.

Ob 30. obletnici prvega medverstvenega molitvenega srečanja za mir v Assisiju, ki je bilo leta 1986, so se v Assisiju letos ponovno zbrali predstavniki krščanskih Cerkev in velikih svetovnih verstev, da bi razmišljali o izzivih današnjega časa in vlogi verstev ter molili za mir na svetu. V tem prispevku bom najprej predstavil razmišljanje kardinala Pietra Parolinija, papeževega najožjega sodelavca, o moči molitve za mir in nato potek medverstvenega in molitvenega srečanja v Assisiju od 18. do 20. septembra 2016 z razmišljanjem papeža Frančiška med ekumensko molitvijo za mir, njegov nagovor predstavnikom vseh verstev in dokument *Poziv k miru*, ki so ga podpisali prisotni predstavniki verstev.¹

Moč molitve, ki je leta 1986 združila razkosani svet

V pripravi na 30. obletnico prvega molitvenega asiškega srečanja za mir, ki je potekalo na pobudo papeža Janeza Pavla II. leta 1986 v Assisiju, je italijanski dnevnik *Corriere della sera* 18. septembra 2016 objavil razmišljanje vatikanskega državnega tajnika, kardinala Pietra Parolina, z naslovom *Moč molitve*.

Po Parolinijevih besedah je bilo molitveno srečanje predstavnikov krščanskih Cerkev in predstavnikov velikih verstev v Assisiju 27. oktobra 1986 edinstven dogodek, ki je podrl zid pesimizma in vdanosti v usodo

¹ Slovenski prevod razmišljanj in govorov ter *Poziv k miru* je vzet iz slovenske oddaje Radia Vatikan, objavljene na spletnem naslovu; http://sl.radiovaticana.va/news/2016/09/20/pape%C5%BE_v_assisiju_verjamemo_v_bлаго_in_pon%C5%BEno_mo%C4%8D_molitve/1259515 (pridobljeno 16. novembra 2016).

v svetu, ki je bil še vedno razdeljen z železno zaveso in kjer je bila vojna, čeprav v mnogih situacijah hladna, neizogibna spremljevalka vsakodnevnega življenja ljudi. Janez Pavel II. je s tem, ko je v Assisi povabil voditelje velikih svetovnih verstev, da bi molili za mir, odprl pot večje vneme in nove moči v prizadevanju verstev za doseg tega velikega cilja. Tisti zgodovinski dan in duh, ki je izšel iz njega, po besedah kardinala Parolina, govorita ne samo o miru, ampak tudi o enosti človeštva.

Kljub temu da je bilo srečanje v Assisiju leta 1986 izredna novost, pa je šlo za t. i. sad »večletnega časa dialoga«. Dialoga, ki se je razvijal preko vsega 20. stoletja, ki je bilo po eni strani polno upanj in obenem ogromnega trpljenja. V tem strašnem stoletju, v katerem so po nedavnih ocenah vojne terjale 180 milijonov žrtev, je nekaj zbližalo vernike. Nikoli prej v zgodovini namreč ni potekalo toliko pogovorov in srečanj med pripadniki različnih verstev kakor prav v drugi polovici prejšnjega stoletja.

Vatikanski državni tajnik je zapisal, da so bili pred 30 leti v Assisiju svetovni verstveni voditelji skupaj pred svetom in skupaj v molitvi kakor ustvarjalci miru. Ni šlo zgolj za še en obred, ampak za skupen izraz zaupanja v duhovne moči ter v posebno moč molitve, ki je brez sinkretističnih mešanic, a spoštuje različnost. Pri tem kardinal Parolin navede besede, ki jih je Janez Pavel II. izrekel v zaključnem nagovoru na trgu pred baziliko sv. Frančiška: »Morda v zgodovini človeštva še nikoli prej ni bila vsem tako očitna notranja vez med avtentično versko držo in veliko dobrino miru ... molitev je že sama v sebi dejanje, vendar pa to ne pomeni, da si nam ni potrebno prizadevati za dejanja v službi miru.« V temelje vseh verskih tradicij je zapisana vrednota miru. Le-ta je temelj pobude v Assisiju in pomaga premagati mnoge razdalje, včasih celo pre-pade, med različnimi svetovi.

Kardinal spomni, da živimo v času, v katerem pripadniki različnih verstev ali narodnosti živijo bolj skupaj. Gre za izkušnjo priseljevanja, s katero se sooča Evropa, pa tudi za novo povezanost med vzhodom in zahodom, severom ter jugom. Poleg tega pa gre po njegovem mnenju tudi za izziv virtualnega sveta, v katerem se vedno bolj stopa v stik z vsemi; tudi v tem svetu se živi vedno bolj skupaj, kar pomeni srečevati tiste, ki so drugačni od mene. Končno gre za izziv sveta, v katerem se vidi vse in v katerem se vedno bolj vidi bogastvo peščice ljudi in revšči-

na mnogih, kakor nas pogosto spominja papež Frančišek. Sobivanje pa ni vedno enostavno, poudari kardinal Parolin v svojem razmišljanju ter doda, da prevelike razlike in preširoka obzorja, ki jih predstavlja mondalizacija, vodijo do zaskrbljujočih pojavov, katerim smo priča: neodgovorni individualizmi, obrambni tribalizmi, novi fundamentalizmi in terorizem.

Srečanje v Assisiju pred 30 leti je odprlo pot, na kateri mora vsako verstvo opustiti vsakršno fundamentalistično skušnjavo. Vstopiti mora v dialog, pri katerem gre za potrpežljivo umetnost poslušanja in razumevanja drugega, prepoznavanja človeških in duhovnih potez drugega. Umetnost sobivanja, ki je tako potrebna v naši današnji raznoliki družbi, izvira iz verskih tradicij, ki so zmožne dialoga. Gre za zrelost kultur, oseb, skupin; za nenehno prizadevanje za mir v ožjem in širšem smislu.

Pri tem vatikanski državni tajnik poudari, da nas Sveto pismo spominja, da je Jezus »naš mir«. Enako pravi tudi nauk papežev 20. stoletja, vse do papeža Frančiška. Verstva nimajo politične moči, da bi uveljavile mir, vendar s tem, ko notranje spreminjajo človeka in ga vabijo, da bi se oddaljil od zla, vernike vodijo k držbi miru v srcu. Vsaka religija ima svojo pot, vendar pa imajo vse odločilno odgovornost pri sobivanju. Pri tem kardinal Parolin spomni, da je potreben pogum in vera pripadnikov različnih verstev. Prepričan je, da je potrebno z moralno močjo, dialogom in s sočutjem porušiti mnoge zidove, ki danes ločujejo.

Mednarodno in medverstveno srečanje za mir na svetu

Tridesetletnica prvega mednarodnega in medverstvenega srečanja za mir na svetu, ki se je neuradno začela v nedeljo, 18. septembra 2016, in končala 20. septembra z molitvijo, je imela naslov *Žeja po miru: verstva in kulture v dialogu*, kot je predlagala Skupnost sv. Egidija, ki je pobudnik srečanj.

Asiški škof Domenico Sorrentino, ki je 18. septembra v zgornji cerkvi bazilike sv. Frančiška Asiškega vodil nedeljsko evharistično bogoslužje, je povabil navzoče, da bi po zgledu sv. Frančiška iskali prisrčen dialog z verniki ter si tudi preko molitve prizadevali graditi mir. Popoldan istega dne je Matteo Zuppi, bolonjski nadškof, med mašo v baziliki sv. Marije Angelske poudaril, da so dnevi v Assisiju »dnevi dialoga ter mirne, ven-

dar močne, ganljive in vztrajne molitve«, da bi odgovorili na žejo tolikih narodov po miru.

Na popoldanski otvoritveni slovesnosti, 19. septembra, ko je bilo prisotnih preko 500 verskih voditeljev, predstavnikov političnega in kulturnega življenja ter na tisoče udeležencev, ki so že prispeli v Assisi, je udeležence pozdravil Sergio Mattarella, predsednik Italije, ki je poudaril, da lahko dialog med verstvi, med verniki in neverniki ter dialog med kulturami naredi bistveno več, kot se zdi. Po njegovih besedah gre »pri boju z ekstremističnim nasiljem tudi za kulturni boj. Kultura more torej prevladati nad ekstremizmom.«

Navzoče je nagovoril tudi carigrajski ekumenski patriarh Bartolomej I., ki je poudaril, da je za izgradnjo miru osrednjega pomena dialog, za kar pa je potrebna »notranja sprememba, ki se tako širi, da postane globalna. Potrebno je notranje spreobrnjenje, sprememba v politikah in vedenju. To je edina pot za prekinitev nasilja in krivice.« Dodal je še, da je ohranjanje miru in varovanje našega planeta možno le preko kulture dialoga.

Med govorniki na otvoritveni slovesnosti je bil tudi Andrea Riccardi, ustanovitelj Skupnosti sv. Egidija, ki je skupaj s škofijo Assisi in manjšimi brati minoriti organizirala molitveno srečanje za mir. Spomnil je na zgodovinsko srečanje, ki je pred 30 leti na istem kraju potekalo na pobudo Janeza Pavla II. Poudaril je, da se je takrat spoznalo, kako potrebno je moliti za mir in kako pomembno je, da vsi molimo za mir – vsak glede na lastno identiteto in v iskanju resnice.

Dominique Lebrun, nadškof iz Rouena, je spomnil na mučeništvo duhovnika Hamela. Le-to po njegovem mnenju ne predstavlja »zastave, dvignjene za boj in obsojanje, ampak veselje v zahvali za dar duhovnika, ki je daroval svoje življenje kakor Kristus.«

Udeležence mednarodnega srečanja za mir v Assisiju so nagovorili tudi poljski filozof Zygmunt Bauman, Mohammad Sammak, politični svetovalec velikega muftija v Libanonu, rabin Avraham Steimberg, ter Domenico Pompilli, katoliški škof Rietija, ki je v Assisi prinesel glas žrtev potresa, ki je prejšnji mesec prizadel Italijo. Sammak je spomnil na besede papeža Frančiška, ko je dejal, da nobena religija ni zločinska, vendar

pa v vseh religijah obstajajo zločinci. Po njegovem mnenju je s tem sveti oče postal duhovni voditelj za vse človeštvo.

Papež Frančišek na molitvenem srečanju za mir v Assisiju

Že v nedeljo, 18. septembra je papež Frančišek med opoldansko molitvijo spomnil na torkovo romanje v Assisi in povabil vernike po vsem svetu, da bi se v torek vsi združili v molitvi za mir: »Vsakdo naj si vzame čas, kolikor lahko, da bi molil za mir. Ves svet, združen.«

V torek 20. septembra pa se papež, kot romar miru, pridruži udeležencem asiškega molitvenega srečanja. V Svetem asiškem samostanu (Sacro convento) so papeža pričakali kustos samostana p. Mauro Gambetti, carigrajski ekumenski patriarh Bartolomej I., canterburyjski nadškof Justin Welby, sirsko-pravoslavni patriarh Antiohije Efrem II., predstavnika muslimanov in judovstva ter voditelj japonske budistične tradicije tendai. Vsi skupaj so odšli na samostansko dvorišče, kjer so bili že zbrani tudi drugi predstavniki Cerkva in svetovnih verstev ter umbrijski škofje. Po pozdravu je sledilo skupno kosilo v obednici Svetega samostana. Obeda se je udeležilo tudi nekaj žrtev vojne. Predsednik Skupnosti sv. Egidija, Marco Impagliazzo, je med kosilom spomnil na 25. obletnico izvolitve patriarha Bartolomeja I. Po kosilu se je papež še posamično srečal z ekumenskim patriarhom, predstavnikom muslimanov, nadškofom Justinom Welbyjem, patriarhom Efremom II. in predstavnikom judovstva.

Ob 16. uri so predstavniki nekrščanskih verstev na različnih krajih po mestu začeli molitev za mir na svetu. V spodnji cerkvi bazilike sv. Frančiška pa je potekala ekumenska molitev kristjanov, med katero so spregovorili različni predstavniki Cerkva, med njimi tudi papež Frančišek.

Meditacija papeža Frančiška med ekumensko molitvijo za mir

Pred križanim Jezusom tudi za nas odmevajo njegove besede: »Žejen sem.« (Jn 19,28) Žeja, še bolj od lakote, je osnovna potreba človeškega bitja, a predstavlja tudi skrajno revščino. Motrimo tako skrivnost Boga Najvišjega, ki je po usmiljenju postal ubog med ljudmi.

Po čem žeja Gospoda? Seveda po vodi, za življenje bistvenem elementu. Predusem pa ga žeja po ljubezni, nič manj bistvenem elementu za življenje. Žeja ga, da bi nam

podaril živo vodo svoje ljubezni, a da bi tudi prejel našo ljubezen. Prerok Jeremija je izrazil zadovoljstvo Boga nad našo ljubeznijo: »Tebi v prid se spominjam predanosti tvoje mladosti, ljubezni tvoje zaročne dobe ...« (Jer 2,2) Glas pa je dal tudi Božjemu trpljenju, kadar je človek, nehvaležen, zapustil ljubezen, kadar – zdi se, da tudi danes pravi Gospod – »zapustili so mene, studenec žive vode, in si skopali kapnice, razpokane kapnice, ki ne držijo vode« (Jer 2,13). To je drama »otopelega srca«, nepovrnjene ljubezni, drama, ki se ponavlja v evangeliju, kadar na Jezusovo žejo človek odgovori s kisom, ki je pokvarjeno vino. Kakor je preroško tožil psalmist: »V moji žěji so me napajali s kisom.« (Ps 69,22)

»Ljubezen ni ljubljena«: po nekaterih pripovedih je bila to tista stvarnost, ki je vznemirjala svetega Frančiška Asiškega. On se iz ljubezni do trpečega Gospoda ni sramoval na glas jokati in tožiti. To isto stvarnost moramo imeti v srcu, ko premišljujemo križanega Boga, žejnega ljubezni. Mati Terezija iz Kalkute je želela, da je v kapeli vsake njene skupnosti blizu križa napisano: »Žejen sem.« Gasiti žejo Jezusove ljubezni na križu s služenjem najrevnejšim med revnimi je bil njen odgovor. Gospod se namreč odžejja z našo sočutno ljubeznijo, potolažen je, kadar se v njegovem imenu sklonimo nad revščino drugih. Na sodni dan bo »bлагословljene« imenoval tiste, ki so dali piti žejnemu, ki so ponudili konkretno ljubezen tistemu, ki je bil v stiski. »Kar koli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili.« (Mt 25,40)

Jezusove besede nas pozivajo, zahtevajo sprejemanje v srcu in odgovor z življenjem. V njegovem »žejen sem« lahko slišimo glas trpečih, skriti krik nedolžnih malih, ki se jim zakriva luč tega sveta, žalostna prošnja revnih in najbolj potrebnih miru. Za mir rotijo žrtve vojn, ki onesnažujejo narode s sovraštvom in zemljo z orožjem; za mir rotijo naši bratje in sestre, ki živijo pod nevarnostjo bombardiranj ali so prisiljeni zapustiti domove in se podati proti neznanemu brez vsake stvari. Vsi ti so bratje in sestre Križanega, mali njegovega kraljestva, ranjeni in ožgani udje njegovega mesa. Žejni so. A pogosto se jim daje, kakor Jezusu, grenak kis zavračanja. Kdo jih posluša? Koga skrbi, da bi se jim odgovorilo? Prevečkrat naletijo na oglušujočo tišino brezbriznosti, na egoizem naveličanega, na hlad tistega, ki zaduši njihov krik po pomoči s preprostim preklopom televizijskega kanala.

Pred križanim Kristusom, »Božjo močjo in modrostjo« (1 Kor 1,24), smo kristjani poklicani premišljevali skrivnost neljubljene Ljubezni in na svet zlivati usmiljenje. Na križu, drevesu življenja, je bilo zlo spremenjeno v dobro; tudi mi, Kristusovi učenci, smo poklicani biti »drevesa življenja«, ki vpijajo onesnaženost z brezbriznostjo in svetu vračajo kisik ljubezni. Iz Kristusove strani na križu je pritekla voda,

simbol Duba, ki daje življenje (Jn 19,34); tako iz nas, njegovih častilcev, izvira sočutje do vseh žejnih danes.

Kakor Mariji pod križem naj nam Gospod podeli, da bomo združeni z Njim in blizu trpečemu. S približevanjem tistim, ki danes živijo kakor Križani, in z zajemanjem moči za ljubezen iz Križanega V stalega bosta še bolj rasla harmonija in občestvo med nami. »Kajti On je naš mir« (Ef 2,14), On, ki je prišel oznaniti mir tistim, ki so blizu in ki so daleč (Ef 2,17). Naj nas vse varuje v ljubezni in nas zbere v enosti, da bomo postali to, kar je želel, »da bi bili vsi eno« (Jn 17,21).

Papežev govor ob zaključni slovesnosti na trgu pred baziliko sv. Frančiška

Po ekumenski molitvi kristjanov v spodnji cerkvi bazilike sv. Frančiška Asiškega in molitvah predstavnikov nekrščanskih verstev po drugih krajih Assisija je bila zaključna slovesnost predstavnikov vseh verstev na trgu pred baziliko sv. Frančiška. Najprej so spregovorili različni pričevalci in predstavniki navzočih verstev, nato papež Frančišek:

»Blagor tistim, ki delajo za mir.« (Mt 5,9) Mnogi med vami so prehodili dolgo pot, da so prispeli na ta blagoslovljen kraj. Iti ven, podati se na pot, biti skupaj, prizadevati si za mir: to niso le telesni gibi, temveč predvsem gibi duha, so konkretni duhovni odgovori, da bi premagali zaprtosti in se odprli za Boga in za brate. To od nas zahteva Bog, ki nas spodbuja k soočenju z veliko boleznijo našega časa: brezbriznostjo. Ta je virus, ki broji, nas naredi brezdelne in neobčutljive; je bolezen, ki načne samo središče vernosti in povzroči novo zelo žalostno poganstvo: poganstvo brezbriznosti.

Ne smemo ostati brezbrizni. Svet danes čuti silno žejo po miru. V mnogih državah se trpi zaradi vojn, pogosto pozabljenih, a ki so vedno povod za trpljenje in revščino. Nočemo, da bi te tragedije padle v pozabo. Skupaj želimo dati glas vsem trpečim, vsem, ki so brez glasu in ki jih nihče ne posluša. Ti dobro vedo, pogosto boljše kakor mogočniki, da v vojni ni nobene prihodnosti in da nasilje orožja uniči veselje življenja.²

² Papež Frančišek je spomnil na svoj obisk na Lezbosu, kjer sta z ekumenskim patriarhom Bartolomejem v očeh beguncev videla bolečino vojne in tesnobo ljudstev, žejnih miru. Spomnil je na družine, katerih življenje je bilo razdejano; na otroke, ki v življenju ne poznajo drugega kakor nasilje; na ostarele, prisiljene, da zapustijo svoje dežele: vsi ti čutijo silno žejo po miru.

Mi nimamo orožja. Verjamemo pa v blago in ponižno moč molitve. Na današnji dan je želja po miru postala prošnja k Bogu, da bi se vojne, terorizem in nasilje prenehali. Mir, za katerega prosimo iz Assisija, ni navaden protest proti vojni, niti ni rezultat pogajanj, političnih kompromisov ali ekonomskega barantanja. Je rezultat molitve, kakor je dejal sv. Janez Pavel II. leta 1986. V Bogu, ki je izvir občestva, iščemo »bistro vodo miru«, katerega je človeštvo željno: ne more namreč privreti iz puščav ponosa ali pristranskih interesov, iz sušnih pokrajin dobička za vsako ceno in trgovine z orožjem.

Naše verstvene tradicije so različne. Toda razlika za nas ni povod za spor, polemiko ali bladno ločitev. Danes nismo molili drug proti drugemu, kakor se je včasih žal zgodilo v zgodovini. Sv. Janez Pavel II. je pred tridesetimi leti dejal, kako je takrat morda, kakor nikoli prej v zgodovini človeštva, postala vsem jasna neločljiva vez med pristno verstveno držo in veliko blaginjo miru. Ko hodimo naprej po tej poti, ki se je začela v Assisiju, kjer se obranja živ spomin na tistega Božjega človeka miru, ki je bil sv. Frančišek, združeni skupaj ponovno potrjujemo, da je, kedor uporabljia verstvo za hujskanje k nasilju, v protislovju z njegovim najpristnejšim in najglobljim navdihom, in da nobena oblika nasilja ne predstavlja resnične narave verstva. Nasprotno, kot je – prav tako v Assisiju leta 2011 – dejal zaslužni papež Benedikt XVI., je njegovo »potvarjanje in prispeva k njegovemu uničenju«. Ne utrudimo se ponavljati, da ime Boga ne more nikoli upravičiti nasilja. Edinole mir je svet, edinole mir je svet, in ne vojna!

Danes smo prosili za sveti dar miru. Molili smo za »mobilizacijo vesti«, da bi branili sakralnost človeškega življenja, da bi spodbujali mir med narodi in varovali stvarstvo, naš skupni dom. Molitev in konkretno sodelovanje pomagata, da ne ostanemo zaprti v logike spora in da zavrnemo uporniške drže nekoga, ki zna le protestirati in se jeziti. Molitev in želja po sodelovanju zavezujeta k resničnemu miru, ne navideznemu: ne k mirnosti nekoga, ki se izogiba težavam in se obrača na drugo stran, če ne gre za njegove interese; ne k cinizmu tistega, ki si umije roke nad problemi, ki niso njegovi; ne k virtualnemu pristopu nekoga, ki vse in vsakogar sodi preko tipkovnice računalnika, ne da bi odprl oči za potrebe bratov in si umazal roke za tistega, ki je v stiski. Naša pot je poglobiti se v situacije in dati prvo mesto tistim, ki trpijo; privzeti spore in jih ozdraviti od znotraj; dosledno hoditi po poteh dobrega, zavračati bližnjice zla; z Božjo pomočjo in z dobro voljo potrpežljivo lotiti se procesov miru.

Mir, nit upanja, ki zemljo povezuje z nebom, tako preprosta in težka beseda istočasno. Mir pomeni »odpuščanje«, ki se kot sad spreobrnjenja in molitve rodi iz not-

ranjosti in ki v imenu Boga omogoči ozdravljenje ran preteklosti. Mir pomeni »sprejemanje«, razpoložljivost za dialog, preseganje zaprtosti, ki niso strategije varnosti, ampak so mostovi nad praznino. Mir pomeni »sodelovanje«, resnično in konkretno izmenjavo z drugim, ki predstavlja dar in ne problema, brata, s katerim je treba poskusiti zgraditi boljši svet. Mir pomeni »vzgojo«: klic, da bi se vsak dan učili težke umetnosti občestva, da bi osvojili kulturo srečanja, ko bi vest očistili vsake skušnjave nasilja in otrplosti, ki so v nasprotju z Božjim imenom in človekovim dostojanstvom.

Mi, ki smo tukaj, skupaj in v miru, verjamemo in upamo v bratski svet. Želimo si, da bi se moški in ženske različnih verstev povsod združili in bi ustvarili slogo, zlasti kjer so spori. Naša prihodnost je živeti skupaj. Zato smo poklicani osvoboditi se težkih bremen nezaupljivosti, fundamentalizmov in sovraštva. Verniki naj bodo graditelji miru v prošnji k Bogu in v delovanju za človeka! Mi, kot verstveni voditelji, smo zavezani biti trdni mostovi dialoga, ustvarjalni mirovni posredniki. Obračamo se tudi na vse, ki imajo najvišje odgovornosti v služenju narodom, na narodne voditelje, da se ne bi utrudili iskati in spodbujati poti miru, gledajoč onstran pristranskih in trenutnih interesov: naj Božji poziv vestem, krik po miru revežev in dobra pričakovanja mladih generacij ne ostanejo neuslišani. Sv. Janez Pavel II. je pred tridesetimi leti v Assisiju dejal: »Mir je gradbišče, odprto za vse, ne samo za strokovnjake, modrece in stratege. Mir je univerzalna odgovornost.«

Bratje in sestre, prevzemimo to odgovornost, potrdimo naš »da«, da bi bili skupaj graditelji miru, katere želi Bog in katerih je človeštvo žejno.

Besedilo Poziva k miru

Na koncu sklepne slovesnosti, za papeževim govorom, je bil prebran *Poziv k miru*, ki je bil pozneje izročen otrokom različnih narodnosti.

Moški in ženske različnih verstev smo se kot romarji zbrali v mestu svetega Frančiška. Tu so se leta 1986 na povabilo papeža Janeza Pavla II. zbrali verski predstavniki z vsega sveta, prvič na tako obiskan in slovesen način, da bi potrdili neločljivo vez med veliko dobrino miru in pristno verstveno držo. S tistim zgodovinskim dogodkom se je začelo dolgo romanje, ki se je dotaknilo mnogih mest po svetu in s tem vključilo mnoge vernike v dialog in molitev za mir; združilo je brez pomešanosti, dalo življenje trdnim medverstvenim prijateljstvom in prispevalo k ugasnitvi nemalo konfliktov. To je duh, ki nas razvneha: uresničiti srečanje v dialogu, zoperstaviti se vsaki obliki nasilja in zlorabi vere za upravičevanje vojne in terorizma. In vendar, v preteklih letih so bili mnogi narodi boleče ranjeni z vojno. Ni bilo vedno prepoz-

nano, da vojna slabša svet in zapušča dediščino bolečine in sovraštva. Z vojno so vsi poraženci, tudi njeni zmagovalci.

Svojo molitev smo obrnili na Boga, da bi svetu podaril mir. Prižnavamo potrebo po stalni molitvi za mir, kajti molitev varuje svet in ga razsvetljuje. Mir je ime Boga. Kdor kliče ime Boga za upravičevanje terorizma, nasilja in vojne, ne hodi po Njegovi poti: vojna v imenu verstva postane vojna s samim verstvom. S trdnim prepričanjem torej poudarjamo, da nasilje in terorizem nasprotujeta pravemu verstvenemu duhu.

Prisluhnili smo glasu revnih, otrok, mladih generacij, ženske ter mnogih bratov in sester, ki trpijo zaradi vojne. Z njimi odločno trdimo: ne vojni! Naj ne ostane neslišan krik bolečine mnogih nedolžnih. Prosimo odgovorne državnike, da bi se ustavili povodi za vojne: poblep po moči in denarju, lakomnost tistih, ki trgujejo z orožjem, strankarski interesi, maščevanja zaradi preteklosti. Poveča naj se konkretno prizadevanje za odstranitev vzrokov, ki botrujejo konfliktom: razmere revščine, krivice in neenakosti, izkoriščanje in zaničevanje človeškega življenja.

Naj se končno začne nov čas, v katerem bo globalizirani svet postal ena družina narodov. Udejanja naj se odgovornost za gradnjo resničnega miru, ki bo pozorna na pristne potrebe oseb in narodov, ki bo preprečila konflikte s sodelovanjem, ki bo premagala sovraštva in preseгла pregrade s srečanjem in z dialogom. Nič ni izgubljeno, ko se dejansko prakticira dialog. Nič ni nemogoče, če se v molitvi obračamo na Boga. Vsi so lahko graditelji miru; iz Assisija s prepričanostjo obnavljamo svoje zavzemanje, da to bomo, z Božjo pomočjo in skupaj z vsemi moškimi in ženskami dobre volje.

Za konec

Letošnje medverstveno molitveno srečanje za mir v Assisiju je dalo novo potrditev, da je molitev tista moč, ki lahko in mora povezovati vse Cerkve in vsa svetovna verstva pri ohranjanju miru. Hkrati je to srečanje izziv tudi za nas v Sloveniji, da se povežemo in da vsaj enkrat na leto predstavniki Cerkev in nekrščanskih verstev v Duhu Assisija organizirano molimo za mir.

Navodila sodelavcem

Besedilo, ki ga avtor¹ pošlje na elektronski naslov revije *Edinost in dialog*, je besedilo, ki še **ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku**. Besedilo je treba poslati v elektronski obliki na naslov glavnega in odgovornega urednika (maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si) oz. na naslov revije (edinost-dialog@teof.uni-lj.si). Objave v reviji se ne honorirajo.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora biti prispevek anonimen (tj. brez navedbe avtorja). Avtor poleg anonimnega prispevka pošlje prijavo oziroma spremni list, na katerem navede ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije.

1. Vrsta in velikost pisave

Besedilo naj bo urejeno z urejevalnikom besedila Microsoft Word (za okolje Windows) v pisavi Times New Roman brez dodatnih slogovnih določil. Velikost pisave naj bo 12 pt, razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Za besede, zapisane v grščini ali hebrejščini, je treba uporabiti pisavo *SBL Greek/SBL Hebrew* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Society of Biblical Literature) ali *Bwtransb* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Bible Works). Črke hebrejske abecede se v transkripciji zapišejo, kot sledi: ׀, **b**, **g**, **d**, **h**, **w**, **z**, **h**, **t**, **y**, **k**, **l**, **m**, **n**, **s**, **c**, **p**, **s**, **q**, **r**, **s**, **š**, **t**. Črke *Begadkephat* se pišejo: b, g, d, k, p, t.

2. Povzetek, ključne besede, obseg

Besedilo znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**. Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke. Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Obseg izvirnega in preglednega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine 20.000 znakov (vključno s presledki); poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Slikovni material (in/ali tabele) mora biti poslan ločeno (v formatih JPG ali TIF), v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodi.

Slog besedila mora ustrezati znanstvenemu nivoju, besedilo mora biti pred oddajo **jezikovno pregledano (lektorirano)**. **Opombe** morajo biti pisane enotno kot **sprotne opombe pod črto**.

3. Navajanje

Način navajanja mora biti v skladu z metodologijo znanstvenega dela na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Priimek avtorja, leto izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek leto, stran), npr. (Žust 2007, 109). Na isti način navajamo citate iz periodičnih publikacij. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (priimek in priimek leto, stran), npr. (Škafar in Nežič 1998, 33). Pri več kot treh

¹ Izraz avtor je napisan v moški slovnični obliki in je uporabljen kot nevtralen za ženske in moške.

avtorjih uporabimo obliko (priimek idr. leto, stran) ali (priimek et al. leto, stran), npr. (Sorč et al. 2003, 21). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko po potrebi tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje* 1916, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo leto in stran. Npr.: »Kakor je zapisal Avguštin Lah (2000, 57) [...]«. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji, npr. (Škafar 1998, 16; Lah 2003, 73). Če v istem odstavku ali poglavju neprekinjeno navajamo isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju pa v oklepajih navajamo le še številko strani. Izpuščene dele znotraj navedka označujemo z [...]. Okrajšave »prim.« ne uporabljamo.

3.1 Postavljanje referenc/sklicev

Pri **citatih** stoji ločilo

- **za referenco**, če referenca označuje del povedi:

Nastopi brez vsake utemeljitve, nenadoma in brez obrazložitve, ko Ezra izve, da se »izraelsko ljudstvo še ni ločilo od ljudstev dežel, kajti izmed njihovih hčerá so jemali žene zase in za svoje sinove ter oskrunili sveti zarod z ljudstvi dežel« (Ezr 9,1-2).

- **pred referenco** (referenca sama je brez ločila), če referenca označuje eno poved ali več povedi:

Tobit začne moliti z besedami: »Pravičen si (δικαιος), Gospod, in pravična so vsa tvoja dela in vse tvoje poti so usmiljenje (ἐλεημοσύνη) in resnica (ἀλήθεια).« (Tob 3,2)

... R. A. Werline zapiše:

»While Deuteronomy explicitly states that the people must repent, it contains no penitential prayer, nor does it direct the people to offer a penitential prayer in order to enact repentance.« (1998, 11–12)

Pri **parafrazah** stoji ločilo

- **pred referenco**, če referenca označuje celoten odstavek oz. več povedi:

Z razmahom ideje individualnih človekovih pravic in temeljnih svoboščin, izrazito v času po drugi svetovni vojni, avtonomija verskih organizacij ponovno pridobiva pomen v političnem, ekonomskem in pravnem ustroju družbe. Izključne pristojnosti na področju članstva, upravljanja premoženja in vodenja organizacije, izvzem od splošno veljavnih predpisov države in možnost uporabe religiozno zaznamovanih norm vedenja in ravnanja so v današnjem času univerzalno priznani elementi kolektivnega vidika individualno zagotovljene pravice do svobode vesti oziroma veroizpovedi. (Šturm 2010, 444–457; 122–139)

- **za referenco**, če referenca označuje eno samo poved:

V večini so razlike, drugačnosti predvsem med Pravoslavno in Katoliško cerkvijo v manjšini in v temelju premagljivega (Janežič 2006, 94).

Marija, Jezusova mati, in Elizabeta, mati Janeza Krstnika, sta se, denimo, povezali v nosečnosti in v medsebojni pomoči v zanju novem, veselem in presenetljivem ter zato ranljivem položaju (Lk 1,31-56).

Za citiranje cerkvenih dokumentov, *Zakonika cerkvenega prava (ZCP)*, *Katekizma Katoliške cerkve (KKC)* in drugih standardnih besedil, ki jih obravnavamo kot vire, uporabljamo ustaljene okrajšave (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* 1992). Kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi.

3.2 Citiranje Svetega pisma

Za navajanje Svetega pisma se uporabljajo standardne krajšave svetopisemskih knjig (glej: *Sveto pismo Nova zaveza in Psalmi: jeruzalemska izdaja*. 2010. Ljubljana: Družina, Teološka fakulteta).² Za okrajšave (in druge kratice) v tujem jeziku se avtor ravna po priročniku *The SBL Handbook of Style*.

Pri navajanju svetopisemskih besedil se med vrsticami uporablja vezaj (-), med poglavji pa pomišljaj (-):

2 Mz 20,17 Mr 4,35	ena vrstica
Ezk 11,22-25 Jn 1,2-3	več neprekinjenih vrstic v istem poglavju
2 Mz 24,3.7 Mt 5,1.5.7	več prekinjenih vrstic v istem poglavju
Jer 7,1-5; 12,5-6 Jn 1,2-3; 4,2-6	več neprekinjenih vrstic v različnih poglavjih
Mih 2 Apd 12	eno poglavje
5 Mz 32-34 Mr 3-6	več neprekinjenih poglavij
5 Mz 4,44-28,68 Mr 3,1-4,45	več neprekinjenih poglavij z vrsticami

² Okrajšave (nekaterih) svetopisemskih izdaj; SSP = Slovenski standardni prevod; SPJ = Jeruzalemska izdaja; EKU = Ekumenski prevod (iz leta 1974); CHR = Chraskov prevod (iz leta 1914); MAR = Mariborska izdaja (1959-1961); DAL = Dalmatinov prevod (1584).

4. Seznam referenc oz. literature

Prispevek ima **na koncu seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela se navajajo v obliki: Priimek, ime. Leto. *Naslov*. Kraj: založba.

En avtor:

Lah, Avguštin. 2001. *Skrivnost troedinega Boga*. Maribor: Teološka fakulteta.

— — —. 2008. *V znamenju osebe: poskus trinitarične antropologije*. Ljubljana: Družina.

Dva avtorja:

Rode, Franc, in Anton Stres. 1977. *Kriterij krščanstva v pluralistični družbi*. Tinje: Dom prosvete.

Trije avtorji:

Sajama, Seppo, Matti Kamppinen in Simo Vihjanen. 1994. *Misel in smisel: uvod v fenomenologijo*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Članke iz revij se navaja v obliki: Priimek, ime. Leto. Naslov članka. *Ime publikacije* letnik: prva—zadnja stran.

Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpustanje. *Bogoslovni vestnik* 51: 270–285.

Sorč, Ciril. 2004. Trinitarično pojmovanje osebe. *Tretji dan* 33 (julij–september): 25–33.

Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu Teološke fakultete.

Oblikovanje naslovnice

Krog je od nekdaj pomemben del simbolne govornice verstev in modroslovja od babilonskih, keltskih, orientalskih tja do židovskih in krščanskih izročil. Pomemben je tudi v islamu. Simbol kroga je mnogoplasten – od popolnosti, večnosti do edinosti kozmičnih razsežnosti.

Prekrivanje dveh krogov so v filozofiji poimenovali diada – simbolizira princip dvojnosti oziroma drugačnosti, ločitev od prvobitne celosti in hrepenenje po ponovni stopitvi v celost. Na ta paradoks so opozorili že Grki. Medtem ko se diada ločuje od enosti, njeni nasprotni poli spominjajo na svoj izvor ter se medsebojno privlačijo, tako se ponovno stopijo in dosežejo enost. Diada ločuje in združuje, odbija in privlači, razdružuje ter se ponovno približuje. Hkrati ponazarja dinamiko biblično-krščanskih kreativnih odnosov z dimenzijo trojnosti. Zato se zdi primeren simbol za revijo z dialoško problematiko.

Peter Požauko, oblikovalec

Instructions for contributors

The text submitted by the author¹ to the e-mail address of the journal *Unity and Dialogue* has **not yet been published or submitted for review elsewhere**. The text must be sent in electronic form to the address of the Editor in Chief (maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si) or the address of the journal (edinstost-dialog@teof.uni-lj.si). No fees shall be paid for the articles published in the journal.

Since **the peer review is anonymous**, the article must be sent anonymously (i.e. without indicating the author). In addition to the anonymous article, the author shall also send the application or the cover sheet with their name and surname, title of the article, key biographic data, and the statement that the text has not yet been published or submitted for review elsewhere. The application form is available on the website of the journal.

1. Font type and size

The text should be edited in Microsoft Word (for Windows), using the font Times New Roman without any styles. The font size should be 12 pt., line spacing 1.5, and footnotes 10 pt.

For words written in Greek or Hebrew, the font *SBL Greek/SBL Hebrews* should be used (available, with detailed instructions, on the website of the Society of Biblical Literature) or *Bwtransb* (available, with detailed instructions, on the website Bible Works). In transcription, the letters of the Hebrew alphabet are written as follows: ׀, b, g, d, h, w, z, h, t, y, k, l, m, n, s, c, p, s, q, r, s, s, t. The letters *Begadkephat* are written as follows: b, g, d, k, p, t.

2. Abstract, keywords, scope

The text of the scientific article must comprise the **abstract** and the **keywords**. The maximum length of the abstract should be 160 words or 800 characters. The abstract should present the exact definition of the topic of the article, methodology, and conclusions. The title of the article must be concise and unambiguous, and not longer than 100 characters.

As a rule, the length of the article should not exceed 20,000 characters (including spaces); reports should not be longer than 10,000 characters, and the length of book reviews should not exceed 8,000 characters. Any graphic material (and/or tables) must be sent separately (in JPG or TIF formats) with an indication of its position in the text. The style of the text must correspond to the scientific level, and prior to submission the text must be **language-edited (proofread)**. **Notes** must always be included as **footnotes**.

3. References

References must be provided in accordance with the methodology of scientific work at the Faculty of Theology, University of Ljubljana. The surname of the author, the

¹ The term 'author' used in the masculine grammatical form shall refer neutrally to both men and women.

year of the publication, and page(s) are inserted after the quote in the form (surname, year, page(s)), e.g. (Žust 2007, 109). The citations from periodic publications are written in the same manner. If there are two authors, the citation is written in the form (surname and surname year, page), e.g. (Škafar and Nežič 1998, 33). If there are more than three authors, we use the form (surname et al. year, page), e.g. (Sorč et al. 2003, 21). If no author is indicated, we use the title instead of the surname and abbreviate it, if necessary. If the last name is already mentioned in the quotation, it shall be omitted in the quote and we only indicate the year and page(s). If there are several works cited in the same brackets, these shall be separated by semicolons. If the same work is being cited throughout the same paragraph or chapter, we indicate the reference in its entirety only once, and thereafter only the page number is indicated in brackets. We do not use abbreviation cf.

3.1 Form of references

In **citations**, the punctuation is placed

- **after the reference**, if it refers to part of the sentence;
- **in front of the reference** (the reference itself has no punctuation), if it refers to an entire sentence or several sentences;

In **paraphrases**, the punctuation is placed

- **after the reference**, if it refers to a single sentence;
- **in front of the reference**, if it refers to several sentences.

When citing church documents, *Code of Canon Law* (CCL), *Catechism of the Catholic Church* (CCC) and other standard texts used as sources, we use standard abbreviations (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* 1992). Abbreviations of domestic texts, collections, and lexicons are used, if they are generally known and recognized. Abbreviations of journals are in italics, while abbreviations of lexicons or monographs are indicated in an upright font.

3.2. Citing the Holy Bible

For the abbreviations (and other acronyms) in a foreign language, the author uses *The SBL Handbook of Style*.

When quoting biblical texts, a hyphen (-) is used between the lines and a dash (–) between the chapters.

4. List of references/literature

At the end of the article a list of references or literature is included. Literary works are listed in the following form: Surname, Name. Year. *Title*. Location: Publisher.

Journals articles are listed in the following form: Surname, Name. Year. Title of the article. *Name of publication* year: first-last page.

Edinost in dialog

je znanstvena revija *Inštituta Stanka Janežiča za ekumensko teologijo in medreligijski dialog* Teološke fakultete Univerze v Ljubljani z recenzijou.

Revija je nova serija revij: *Kraljestvo božje* (letnik 1 (1924) do 15 (1941) in 16 (1957) do 24 (1968)) ter *V edinosti* (letnik 25 (1970) do 67 (2012)). Revija *Edinost in dialog*, letnik 68, je izšla leta 2013.

V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 1818. Izhaja enkrat letno v dvojni številki. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja ekumenizma in medverskega dialoga, vezane na svetovne religije, s poudarkom na krščanskih verstvih, judovstvu in islamu. Izjemoma objavlja prevode iz drugih revij. Objavlja v slovenskem, srbskem, hrvaškem, angleškem in nemškem jeziku. Povzetki so vedno v slovenskem in angleškem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov revije *Edinost in dialog*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano v objavo na noben drug naslov in bo v tej reviji objavljeno prvič. Podrobnejša navodila avtorjem so objavljena v vsaki številki. Objave v reviji *Edinost in dialog* se ne honorirajo. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom enega leta. Rokopis in obrazec za prijavo prispevka, objavljen na spletni strani, je treba poslati v elektronski obliki na naslov: edinost-dialog@teof.uni-lj.si.

Unity and Dialogue

is a scientific journal of the Institute for Ecumenical and Inter-religious Dialogue at the Faculty of Theology of University of Ljubljana with recension.

The journal is a new series of journals: Kraljestvo božje year 1 (1924) to 15 (1941); year 16 (1957) to 24 (1968); and V edinosti 25 (1970) to 67 (2012). Unity and Dialogue, year 68, was issued in 2013.

In the media registry records kept by the Ministry of Culture, it is entered under sequence number 1818. It is published once a year as a double issue. It publishes original and reviewed scientific articles and contributions in the field of ecumenism and inter-religious dialogue related to world religions, with an emphasis on Christian religions, Judaism, and Islam. It exceptionally publishes translations from other journals. It publishes in Slovenian, Serbian, English, and German. Abstracts are always provided in Slovenian and English. A manuscript sent by a co-worker to the address of the journal Edinost in dialog is a text which has not been sent at the same time or earlier to any other address and is to be published in the journal for the first time. Detailed instructions to authors are provided in each issue. Published works in the Edinost in dialog are not paid for with a fee. Published works on the web site follow with a time lag of one year. Manuscripts and contribution applications should be sent in electronic form to the following address: edinost-dialog@teof.uni-lj.si.



Univerza v Ljubljani
Teološka fakulteta, Enota v Mariboru

Inštitut Stanka Janežiča
za ekumensko teologijo in medreligijski dialog