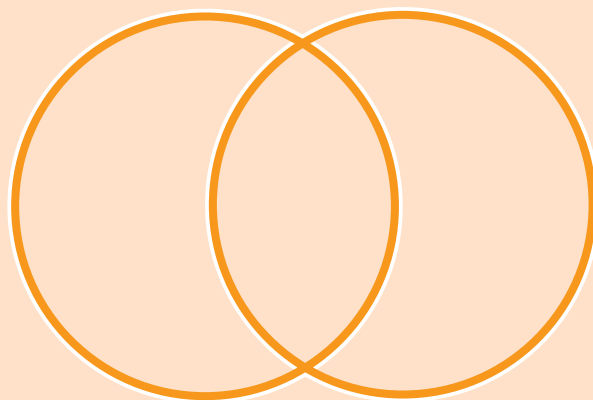


ISSN 2335-4127
UDK 27-675(05)

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* **77**
Številka *Number* **2**
Maribor **2022**

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 dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog

Faculty of Theology, University of Ljubljana, Maribor Unit, Stanko Janežič Institute of Dogmatic, Fundamental and Ecumenical Theology and of Religiology and Dialogue

Glavni in odgovorni urednik
Editor in Chief

Samo Skralovnik

Uredniški odbor
Editorial Board

Hans-Ferdinand Angel (Gradec, Avstrija), Nikolaos Asproulis (Volos, Grčija), Theodor Dieter (Strasbourg, Francija), Bogdan Dolenc, Jörg Ernesti (Augsburg, Nemčija), Stanko Gerjolj, Riccardo Di Giuseppe (Toulouse, Francija), Nedžad Grabus, Michael Howlett (Waterford, Irska), Stanko Jambrek (Zagreb, Hrvaška), Marko Jesenšek, Anton Konečny (Košice, Slovaška), Edvard Kovač, Fanika Krajnc-Vrečko, Avguštin Lah, Ivan Macut (Split, Hrvaška), Simon Malmenvall, Maksimilijan Matjaž, Tonči Matulić (Zagreb, Hrvaška), Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Mateja Pevec Rozman, Stanislav Slatinek, Marija Stanonik, Vinko Škafar, Janez Ivan Štuhec, Marjan Turnšek, Vladimir Vukasinić (Beograd, Srbija), Juraj Zečević (Zagreb, Hrvaška)

Lektoriranje *Language Editing*

Aleksandra Kocmut

Korekture *Proofreading*

Aleksandra Kocmut, Aljaž Krajnc, Samo Skralovnik

Oblikovanje *Cover Design*

Peter Požauko

Prelom *Prepress*

Robert Rošker

Naslov uredništva *Address*

Edinost in dialog/*Unity and Dialogue*
Slomškov trg 20, SI-2000 Maribor

E-pošta *E-mail*

edinost-dialog@teof.uni-lj.si

Spletna stran *Web Site*

www.teof.uni-lj.si/zaloznistvo/edinost-in-dialog

Indeksiranost *Indexation*

Atla RDB (Atla Religion Database)
DOAJ (Directory of Open Access Journals)
ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities)
IxTheo (Index Theologicus)
RTA (Religious and Theological Abstracts)
Scopus

Obvestilo o avtorskih pravicah
Copyright Notice



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

Except when otherwise noted, articles in the journal Unity and Dialogue are published under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0 International).

Tisk *Printing*

Salve, d. o. o.

Naklada *Number of Copies*

300

Letna naročnina
Annual Subscription

Za Slovenijo: 10 EUR
Za tujino: 20 EUR

Transakcijski račun
Bank Account Number

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* **77**

Številka *Number* **2**

Maribor **2022**



Univerza v Ljubljani
Teološka fakulteta, Enota v Mariboru

Inštitut Stanka Janežiča
za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog

TEMA *THEME***Vpliv religije na politiko in javno življenje***The Influence of Religion on Politics and Public Life***UVOD** *INTRODUCTION*

MARI JOŽE OSREDKAR 11

Vera ne izginja, le politika se spreminja*Faith is not Disappearing, only Politics is Changing***TEMATSKE RAZPRAVE** *THEMATIC ARTICLES*

NIK TRONTELJ 15

Ločenost Cerkve in države v Evropi: zgodovina in sedanji trenutek*Separation of Church and State in Europe: History and Present Moment*

IGOR BAHOVEC 29

O viziji in delovanju za evropsko združevanje: od Roberta Schumana do papeža Franciška*On Vision and Action for European Integration: From Robert Schuman to Pope Francis*

IVAN JANEZ ŠTUHEC 47

Razvoj in navzočnost družbenega nauka Cerkve v 20. stoletju in v Sloveniji*The Development and Presence of the Social Doctrine of the Church in the 20th Century, and in Slovenia*

JAN DOMINIK BOGATAJ 73

Colat alius Deum, alius Iovem*: Tertulijan, verska svoboda (*libertas religionis*) in verski pluralizemColat alius Deum, alius Iovem: Tertullian, Freedom of Religion (libertas religionis) and Religious Pluralism*

HIKMET KARČIČ 89

The Relationship Between Religion and Politics in the Middle East*Odnos med religijo in politiko na Bližnjem vzhodu*

NEJC KREVS 99

Vpliv judovstva na sionizem in moč izraelskih ortodoksnih judovskih strank*Influence of Judaism on Zionism and the Power of Israeli Orthodox Jewish Political Parties*

BENJAMIN LÜLIK	107
Herem תְּרַם in pojmovanje svete vojne v tradicionalnem judovstvu <i>Herem תְּרַם and the Concept of Holy War in Traditional Judaism</i>	
ALJAŽ KRAJNC	135
Legenda o Aleksandru: primer sirske apokaliptične literature ob zori islama <i>The Alexander Legend: An Example of Syriac Apocalyptic Literature in the Dawn of Islam</i>	
KASRA AKHAVAN AZARI AND MARI JOŽE OSREDKAR	165
Islamic Theocracy of Shia Twelvers in Iran <i>Islamska teokracija šiitskih dvanajstnikov v Iranu</i>	
DOMINIK JANEZ HERLE IN MATJAŽ KLEMENČIČ	183
Umeščanje Katoliške cerkve v ameriško družbo od ustanovitve apostolske prefektуре Baltimore leta 1784 do prve svetovne vojne <i>Relation of the American Catholic Church to the Institutions of American Society from the Establishment of the Apostolic Prefecture of Baltimore in 1784 to the First World War</i>	
NETEMATSKE RAZPRAVE NON-THEMATIC ARTICLES	
IVAN MACUT	213
Carta ecumenica (Charta Oecumenica): Percezione cattolica dei temi teologici e pastorali <i>Charta Oecumenica: Catholic Perception of Theological and Pastoral Issues</i> <i>Charta Oecumenica: katoliški pogled na teološka in pastoralna vprašanja</i>	
MOJCA RAMŠAK	225
Spiritual Care of Religious Communities and Believers in Slovenian Hospitals <i>Duhovna oskrba verskih skupnosti in vernikov v slovenskih bolnišnicah</i>	
JAN DOMINIK BOGATAJ	247
O novem slovenskem prevodu Božje liturgije <i>On the New Slovenian Translation of the Divine Liturgy</i>	
SAMO SKRALOVNIK	265
Tobit's Penitential Prayer <i>Tobitova spokorna molitev</i>	



POROČILI *REPORTS*

VINKO ŠKAFAR	293
Papež Frančišek na Cipru in v Grčiji <i>Pope Francis in Cyprus and Greece</i>	
VINKO ŠKAFAR	311
Govori papeža Frančiška na sedmem kongresu voditeljev svetovnih in tradicionalnih verstev. Dialog religij za mir <i>Speeches of Pope Francis at the Seventh Congress of Leaders of World and Traditional Religions. Dialogue of Religions for Peace</i>	



Kasra AKHAVAN AZARI

mag. sodne prakse in islamskega prava *MA in Jurisprudence and Islamic Law*
 doktorski študent *PhD student*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 Kakhavanazari@gmail.com

Igor BAHOVEC

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 igor.bahovec@teof.uni-lj.si

Jan Dominik BOGATAJ

mag. teologije *MA in Theology*
 študent patrologije *Student of Patrology*
 Institutum Patristicum Augustinianum
 Via Paolo VI 25, IT-00193 Roma
 jan.bogataj@teof.uni-lj.si

Matjaž CELARC

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

Roman GLOBOKAR

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

Nedžad GRABUS

prof. dr. *PhD, Prof.*
 Fakulteta za islamske vede *Faculty of Islamic Sciences*
 Univerza v Sarajevu *University of Sarajevo*
 Čemerlina 54, BA-71000 Sarajevo
 ngrabus@gmail.com



Dominik Janez HERLE

mag. teologije *MA in Theology*
 doktorski študent Ameriških študij *PhD Student of American Studies*
 Filozofska fakulteta *Faculty of Arts*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Aškerčeva c. 2, SI-1000 Ljubljana
 dominikherle@hotmail.com

Janez JUHANT

prof. dr. v pokoju *PhD, Prof. Emer.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 janez.juhant@guest.arnes.si

Hikmet KARČIĆ

dr. *PhD*
 Inštitut za raziskovanje zločinov *Institute for Research of Crimes*
 zoper človečnost in mednarodno pravo *against Humanity and International Law*
 Univerza v Sarajevu *University of Sarajevo*
 Aleja Bosne Srebrene bb., 71000 Sarajevo
 karcichikmet@gmail.com

Matjaž KLEMENČIČ

prof. dr. *PhD, Prof.*
 Filozofska fakulteta *Faculty of Arts*
 Univerza v Mariboru *University of Maribor*
 Koroška c. 160, SI-2000 Maribor
 matjaz.klemencic@um.si

Bogdan KOLAR

prof. dr. v pokoju *PhD, Prof. Emer.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 bogdan.kolar@teof.uni-lj.si

Aljaž KRAJNC

mag. arab. in isl. študijev *MA in Arabic and Islamic Studies*
 mladi raziskovalec *Junior Researcher*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 aljaz.krajnc@teof.uni-lj.si



Nejc KREVS

dipl. teol. in rel. študij *BA in Theological and Religious Studies*
 novinar in televizijski poročevalec *journalist and TV reporter*
 Radiotelevizija Slovenija *Radio-Television Slovenia*
 Kolodvorska ul.2, SI-1000 Ljubljana
 nejc.krevs@rtvslo.si

Benjamin LÜLIK

dipl. teol. in rel. študij *BA in Theological and Religious Studies*
 študent Religiozije in Etike *Student of Religious Studies and Ethics*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 banjo.imam@gmail.com

Ivan MACUT

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Splitu *University of Split*
 Ul. Zrinsko Frankopanska 19, HR-21000 Split
 ivanmacut@libero.it

Simon MALMENVALL

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 Fakulteta za pravo in poslovne vede *Faculty of Law and Business Studies*
 Katoliški inštitut *Catholic Institute*
 Krekov trg 1, SI-1000 Ljubljana
 simon.malmenvall@teof.uni-lj.si

Aleš MAVER

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*
 Filozofska fakulteta *Faculty of Arts*
 Univerza v Mariboru *University of Maribor*
 Koroška c. 160, SI-2000 Maribor
 ales.maver@um.si

Cecilija OBLONŠEK

asist. dr. *PhD, Assist.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 cecilija.oblonsek@teof.uni-lj.si



Mari Jože OSREDKAR

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

Mojca RAMŠAK

prof. dr. *PhD, Prof.*
 Filozofska fakulteta *Faculty of Arts*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Zavetiška ul. 5, SI-1000 Ljubljana
 Medicinska fakulteta *Faculty of Medicine*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Zaloška c. 7a, SI-1000 Ljubljana
 Fakulteta za kemijo in *Faculty of Chemistry and*
 kemijsko tehnologijo *Chemical Technology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Večna pot 113, SI-1000 Ljubljana
 mojca.ramsak@guest.ramsak.si

Samo SKRALOVNIK

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 samo.skralovnik@teof.uni-lj.si

Anton STRES

prof. dr. v pokoju *PhD, Prof. Emer.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 anton.stres@guest.arnes.si

Vinko ŠKAFAR

izr. prof. dr. v pokoju *PhD, Assoc. Prof. Emer.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 vinko.skafar@rkc.si



Anton ŠTRUKELJ

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

Ivan ŠTUHEC

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

Alan TEDEŠKO

asist. dr. *PhD, Assist.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 alan.tedesko@teof.uni-lj.si

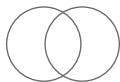
Nik TRONTELJ

asist. dr. *PhD, Assist.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 nik.trontelj@teof.uni-lj.si

Sebastijan VALENTAN

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 sebastijan.valentan@teof.uni-lj.si





Mari Jože Osredkar

Vera ne izginja, le politika se spreminja

Faith is not Disappearing, only Politics is Changing

Marksistično-leninistični ateizem je religijo imenoval »opij za ljudstvo«. V obravnavanju razrednega boja je bil Karl Heinrich Marx še bolj grob v svojem pisanju in je obtožil religijo, da zatira ljudi. Sigmund Freud pa je religijo enačil z »iluzijo«, s čimer je izrazil svoje prepričanje, da Boga ni. Učitelji komunistične ideologije so zato v religiji prepoznali nekaj slabega za razvoj družbe in so se trudili, da bi onemogočili njen vpliv na ljudstvo. Hkrati pa so bili prepričani in napovedovali, da bo religija z napredkom znanosti preprosto izginila. Od te napovedi je minilo že skoraj 200 let, toda zgodilo se je nekaj obratnega. Komunistična ideologija je propadla oz. v nekaterih državah še najdemo fragmente »tovarišev«, ki so to zgolj po imenu, religija pa je tudi v tretjem tisočletju zakoreninjena v človeški družbi in ne kaže nobenih znakov umiranja. Komunistični ideologi so se popolnoma zmotili v svojih analizah in napovedih. Njihov problem je bil, da niso razumeli, kaj je religija oz. kaj je bistvo religije. Ateist namreč, pa četudi se profesionalno ukvarja s proučevanjem verstev, fenomena religije ne more razumeti v polnosti, ker nima izkušnje vere. Kdor namreč ne uvidi, da religije obstajajo zaradi vere, torej človekovega iskanja presežnosti in Presežnosti, resnično ne more razmišljati drugače od Marxa. In zato živi v popolni zmoti. Če bi Krištofu Kolumbu nekdo razlagal, da bodo v prihodnosti ljudje iz Evrope v Ameriko v nekaj urah prileteli po zraku, bi pomorščak te ideje zagotovo razglasil za utopijo. Danes pa izkušamo hitrost letalskih prevozov in se nam ta način potovanja zdi sam po sebi umeven. Na podoben način ateist ne uvidi, da religije obstajajo zaradi vere, ki je eden od konstitutivnih elementov človekovega bivanja. Vera kot sposobnost prepoznavanja prisotnosti D/drugega v njegovi odsotnosti,

kar je v bistvu sposobnost simbolnega mišljenja, je ustvarila človeka in vera ga ohranja v bivanju. Ker je človek veroval od začetka človeštva in ker bo obstal, dokler bo »iskal Presežno«, je religija vedno obstajala in ne bo izginila do konca sveta. Statistični podatki v letu 2015 kažejo, da je bilo 85 % svetovne populacije versko aktivne. Velika večina ljudi je v preteklosti verovala, danes ni nič drugače in dokler bo obstajal človek, bo tako. Kakor človek za telesno preživetje potrebuje zrak, tako za duhovno preživetje potrebuje vero.

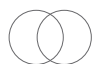
V Sloveniji imamo čedalje več verskih skupnosti in verskih objektov. Sprehajalec po ljubljanskih ulicah lahko v naši prestolnici poleg množice katoliških, evangeličanske in srbske pravoslavne cerkve opazi tudi elegantno islamsko džamijo, mormonsko kapelo, Center Hare Krišna, na spletnih straneh Ministrstva za kulturo RS pa najdemo seznam skoraj 60 različnih verskih skupnosti. Vera ima v slovenski družbi še vedno velik pomen oz. religija ni izgubila vpliva na ljudi tretjega tisočletja. V širšem kontekstu Evrope bi se površnemu opazovalcu res lahko zazdelo, da verske vrednote izginjajo iz javnega življenja. Ampak v bistvu smo v času preнове verskega življenja. Vera ne izginja, samo izraža se na drugačen način, kot se je v preteklosti. Ker se namreč način življenja spreminja, se spreminja tudi verska praksa. Moderni človek izraža svojo vero na drugačen način, kot so to počeli njegovi očetje in stari starši. To opazamo v katoliški in evangeličanski cerkvi, in z enako gotovostjo religiologi potrjujejo to dejstvo tudi za muslimane. Da, verska praksa se spreminja, vera pa ostaja, zato je religija tudi danes pomemben element v slovenski družbi.

Človek je v svojem bistvu namreč *Homo religiosus*, je iskalec tega, kar ga presega, preprosto rečeno, je iskalec Boga. Ker tovrstni iskalci ne morejo, da ne bi bili povezani in v občestvu izpovedovali svoje vere, je religija pomemben element vsake človeške družbe. Verovati namreč ne pomeni zgolj moliti v samoti ali v svetišču sodelovati pri verskem obredu. Vera se izraža na vseh področjih življenja, vera je način življenja ali pa ni vera. Verski nauk usmerja človeka predvsem pri najpomembnejših vprašanih življenja in mu pomaga preživeti in živeti v polnosti. Tudi pri organizaciji družbe. Kot smo že dejali, mnogi tega ne razumejo in tudi ne morejo razumeti, ker nimajo izkušnje vere. V nasprotju z njimi pa mnogi znanstveniki, s katerimi mi delimo svoje mnenje, v religiji vidijo najboljši dokaz, ki nam ga je podaril Bog, za svoj obstoj. Za Avguščina je religija »nemir srca«,



Rudolf Otto pa je verovanje opisal kot občutek strah vzbujajočega in zanj skoval izraz »numinozno«. Emil Durkheim, začetnik moderne sociologije, je menil, da religija opravlja bistveno nalogo v družbi. Ker je religija v družbi zelo vplivna, je politika nikakor ne more ignorirati. V družbah na primitivni stopnji razvoja sta si poglavar plemena in vrač stala z ramo ob rami, v srednjem veku poznamo cesaropapizem in papocesarizem na starem kontinentu in danes ni nič drugače. Vsekakor pa je blagor naroda v veliki meri odvisen prav od razmerja med politiko in religijo.

Uredništvo revije *Edinost in dialog* se je odločilo, da v svoji publikaciji predstavi mesto religije v nekaj sodobnih državah. V Združenih državah Amerike imajo verske skupnosti drugačne pogoje opravljanja svojega poslanstva kot v Evropi, različen je položaj islamskih skupnosti v arabskem svetu; še največ pestrosti pa najdemo v Evropi. Na starem kontinentu imamo primere državnih Cerkva, kjer je verska dejavnost financirana iz državnega proračuna, na drugi strani pa primere, kjer bi politika na različne načine rada onemogočila versko dejavnost oz. versko prakso izločila iz javnega življenja. Ta številka revije prinaša predstavitev islamske teokratične ureditve v Iranu, oris razmerja med religijo in politiko v državah severne Afrike po t. i. arabski pomladi, Turčijo kot primer ureditve, kjer se od evropske demokracije politično vodstvo vrača k šeriatskemu pravu, predstavlja pa tudi položaj Katoliške cerkve v Združenih državah Amerike ter načelo ločenosti Cerkve od države, na katerem temelji ureditev večine evropskih držav. Morda je prav, da se ustavimo pri načelu »ločenosti države od Cerkve« oz. »od verskih skupnosti«, kot je danes pravilneje reči. Čeprav se politiki različnih držav pri svojem vladanju sklicujejo na isto načelo, ki je v praksi uveljavljeno od francoske revolucije dalje, ga v različnih državah različno interpretirajo. V Sloveniji politični levi pol besedo »ločenost« pogosto zamenjuje z izrazom »izločenost«. Imajo skušnjava, da bi vernost, predvsem katoliško, popolnoma izrinili iz javnega življenja. Po eni strani očitajo Cerkvi, da ne plačuje davkov, po drugi strani pa se jim zdi popolnoma nesprejemljivo, da bi bila Katoliška cerkev deležna sredstev iz državnega proračuna. To je popolnoma v skladu s propadlo ideologijo vladanja, ki smo ga bili deležni do osamosvojitve Slovenije. Ne preseneča nas, da želijo »ponosni nasledniki Komunistične partije« s to miselnostjo nadaljevati. Toda taka miselnost je v nasprotju s sodobnimi civilizacijskimi normami. Politika ne more imeti polnih ust lepih besed o svobodi in pravičnosti, po drugi strani pa izločati iz javnosti vsega, kar



»diši« po veri. Zato lahko rečemo, da je v sodobni slovenski družbi načelo ločitve politike od religije na neki način na preizkušnji. Pravzaprav šele prihaja čas, da slovenska politika opredeli to načelo in da ji postane jasno, kakšno mesto dopustiti verskim skupnostim in njihovim naukom. Namen naše predstavitve različnih primerov sobivanja politike in religije v nekaterih državah sveta je ponuditi bralcem vpogled v pomembnost in pestrost problematike razmerja med religijo in politiko v sodobnem svetu. Vsekakor pa bodo lahko razširili svoje znanje o problematiki tudi tisti, ki odločajo, kakšen odnos bo politika imela do religije v Sloveniji.

Življenje se spreminja, tega dejstva se zavedamo vsi, ki izkušamo spremembe zadnjih desetletij na različnih področjih. Spomnimo se, kako smo pred letom 1990 živeli brez mobilnikov, brez računalnikov in interneta. Zaradi podnebnih sprememb ni več zasneženih ulic v zimskih mesecih, vrtičkarji in kmetovalci lahko pobirajo zelenjavo večkrat na leto tudi v naših krajih. Zaradi demografskih sprememb je čedalje več starejših, šole se zapirajo, gospodarstvo pa rešujejo priseljenci iz drugih dežel, ki so s seboj prinesli nove kulture, drugačne načine oblačenja, prehranjevanja in tudi drugačen način verovanja. Slovenska družba se je v zadnjih desetletjih zelo spremenila. Tudi politika se v Sloveniji spreminja. Boleč je sicer čedalje močnejši razkol med desno in levo političnimi usmerjenimi voditelji slovenskega naroda. Upamo, da je to prehodna stopnja zorenja demokracije. Vsekakor se mora spremeniti tudi odnos med politiko in religijo. Slovenska politika mora spoznati, da je vera in z njo povezana religija konstruktivni element vsake družbe, tudi slovenske. Tematski blok te številke *Edinost in dialog* prinaša prav to sporočilo.





Nik Trontelj

Ločenost Cerkve in države v Evropi: zgodovina in sedanji trenutek

*Separation of Church and State in Europe:
History and Present Moment*

Izvleček: Članek predstavi pomen načela ločenosti Cerkve in države v evropskem okviru. Krščanski nauk pozna razlikovanje med posvetno in duhovno sfero. V evropski družbi je taka delitev sprejeta, a so se skozi zgodovino pojavljala vprašanja o pravem razmerju med Cerkvijo in državo. Cerkev in država sta redko živeli v mirnem sožitju in pogosto je prihajalo do poseganja države na področje Cerkve in obratno. Pravilno razumevanje ločenosti verskih skupnosti in države pomeni, da duhovni voditelji ne smejo nastopati kot državniški voditelji ter da državni voditelji ne smejo izražati mnenj o duhovnih in moralnih zadevah. Cerkev in država si morata skupaj prizadevati za blaginjo in napredek celotne skupnosti in posameznika.

Ključne besede: država in Cerkev, ločitev Cerkve in države, Evropa, religija, verska svoboda

Abstract: *The article presents the meaning of the principle of separation of Church and state in the European context. Christian teaching distinguishes between the secular and the spiritual sphere. In European society, such a division is accepted, but questions about the correct relationship between the Church and the state have been arising throughout history. The Church and the state seldom lived in a peaceful coexistence, and the state often interfered with the Church and vice versa. The correct understanding of the separation of Church and state means that spiritual leaders should not act as state leaders and that state leaders should not express their opinions on spiritual and moral matters. Church and state must work together for the welfare and progress of both the entire community and the individual.*

Keywords: *state and Church, separation of Church and state, Europe, religion, freedom of religion*

Uvod

Načelo ločenosti države in verskih skupnosti je v Evropi danes bolj ali manj sprejeta civilizacijska pridobitev, ki jo določa tudi 7. člen *Ustave Republike Slovenije*. Če je načelo dosledno in pravilno upoštevano, pomeni avtonomnost državne oblasti in obenem zagotavlja svobodno delovanje verskih

skupnosti ter priznavanje pristojnosti obeh ustanov, države in verske skupnosti, za njuno urejanje zadev na političnem (država) in duhovnem področju (verska skupnost). Omenjeno ustavno načelo v Evropi sprejemajo državne oblasti in posamezne verske skupnosti. V preteklosti pa ni bilo vedno tako. Nekoč sta namreč politična oblast in Cerkev v Evropi tekmovali za družbeno prevlado in sta se pogosto polaščali politične in duhovne oblasti, ki sta ju hoteli zliti v eno. V nekaterih neevropskih (in tudi evropskih) okoljih še danes ne poznajo ločenosti med laično in duhovno sfero ter religija usmerja celotno javno življenje, tako denimo v hindujskih ali zlasti islamskih deželah, kjer religijski pravni sistem zapoveduje način življenja na vseh področjih in kjer laična sfera po izvirnem verskem prepričanju sploh ne obstaja (Osredkar 2021, 12). Na drugi strani je lahko razdelitev javnega življenja na laično in religiozno področje v Evropi dozorela tudi zaradi temeljnega prepričanja kristjanov – ki so pomembno sooblikovali evropsko civilizacijo – da duhovna oblast ni istovetna z zemeljsko oblastjo in zato njuna enovitost ni možna niti potrebna. V prispevku bomo predstavili krščanski pogled na delitev politične in duhovne oblasti in pokazali zgodovinsko ozadje odnosov med državnimi oblastmi in Katoliško cerkvijo v evropskem prostoru, kjer je bila Cerkev dolga stoletja na različne načine zvezana s svetno oblastjo, v zadnjih stoletjih pa je zgodovinski razvoj privedel do njune upravne ločenosti, ki danes Cerkvi prinaša nove izzive in možnosti delovanja.

1 Krščansko razumevanje oblasti

Krščanski teološki in družbeni nauk o izvoru oblasti in njenem izvajanju je utemeljen v besedah Jezusa Kristusa: »Dajte torej cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega.« (Mt 22,21b) Oblast je glede na svetopisemski vir temeljno razdeljena na posvetno in duhovno območje. To pomeni, da ima država na svojem področju pomembno vlogo, ko skrbi za red in mir. Jezus v tem smislu priznava cesarjeve pravice do urejanja javnega življenja in pričakuje pokornost državljanov v zadevah, ki služijo skupnim koristim državljanov. Na drugi strani pa je državna oblast omejena z božjo duhovno oblastjo, ki preprečuje državni oblasti, da bi se postavila na mesto Boga in kršila njegove zapovedi (Rode 1981, 246). Delokrog, izvajanje in domet obeh oblasti je torej različen. Državna oblast ureja skupno življenje človeških skupnosti v danem zgodovinskem trenutku, duhovna



oblast pa presega časnost zemeljskih političnih sistemov in je usmerjena k človekovemu uresničenju v perspektivi večnosti, čeprav je za doseganje človekovega duhovnega smisla bistveno njegovo delovanje že na tem svetu. V tem oziru se politična in duhovna oblast prepletata, saj skrbita za isto ljudstvo, a ima vsaka svoje področje delovanja. Krščansko razumevanje dveh oblasti nazorno opiše dr. Lambert Ehrlich v skripti *Etika* (NŠAL, skripta Etika, 3, 1937):¹ »Tako je Bog izročil skrb za človeški rod dvema oblastema, namreč cerkveni in državni; prvo je postavil za božje, drugo pa za svetne zadeve. Vsaka je v svojem redu najvišje; vsaka ima določene meje; [...] vsaka je kakor očrtana s krogom, v katerem se svobodno giblje.« Potem nadaljuje: »Ker pa imata obe oblasti iste podložnike, se more zgoditi, da spada ena ter ista zadeva v pristojnost in v podsodnost obeh [...]. Zato je moral Bog, ki je obe oblasti postavil, v svoji veliki previdnosti ravnanje obeh primerno in pravilno urediti.« Iz tega izhajajo pomembni zaključki: obstajata politična in duhovna oblast; obe oblasti sta postavljeni po božji volji; obe sta avtonomni in na svojih področjih delujeta svobodno; v nekaterih primerih obe oblasti urejata isto vprašanje.

Čeprav kristjan temeljno pripada nebeškemu kraljestvu, mora vselej spoštovati zemeljsko oblast in ji biti pokoren (Rim 13,1-7), saj politična oblast za svoj obstoj upravičeno zahteva poslušnost in sodelovanje državljanov, ki so vsi deležni njene skrbi in zaščite. Krščansko razodetje ne nasprotuje državni ureditvi in človeku celo naroča poslušnost politični oblasti. To pomeni, da duhovna oblast vernika ne odteguje izpolnjevanju državnih zakonov, ampak ga vedno vzgaja za zvestega in dobrega državljana. Seveda to ne pomeni, da krščanstvo podpira politično oblast, ki človeka zatira in preganja ter deluje proti njegovemu dostojanstvu. Nasprotno, krščansko razumevanje božjega izvora državne oblasti izhaja iz dejstva človeka kot družbenega bitja, ki v skladu z božjim načrtom živi v skupnosti in oblikuje vodstvene službe za urejenost svojega življenja in vzpostavitev okolja varnosti in blaginje, kar omogoča razvijanje človeške osebnosti. Zato je vsakokratni vladar zavezan moralnim zahtevam pravičnosti in skupne blaginje, in le taka oblast je legitimna oblast (Stres 1995, 1011–1012). Glede na politično oblast, ki zagotavlja temeljne življenjske pogoje za mirno

1 Skripta nima pripisane letnice, a najverjetneje spada v leto 1937, ko je dr. Ehrlich na Teološki fakulteti v Ljubljani predaval predmet Etika.



sobivanje človeških skupnosti, pa duhovna oblast seže dlje, ko človeka vodi in spodbuja k višjim ciljem njegovega bitja, kot so prizadevanje za lastno uresničitev, iskanje smisla in izpolnjevanje božjih zakonov.

2 Odnos med Cerkvijo in državo v zgodovini

Kljub jasnemu krščanskemu nauku o razlikovanju svetne in duhovne oblasti je v zgodovini Cerkve zaradi poseganja ene ali druge oblasti na področje zunaj njunih pristojnosti nemalokrat prihajalo do kršitev načelne delitve oblasti na dva pola. V praksi sta se oblasti pogosto združili v eno in zabrisali ločnico med svetnim in duhovnim ter državnim in cerkvenim. Katoliška cerkev in država sta bili vsaj do konca 18. stoletja tesno povezani, čeprav marsikdaj tudi nasprotni, in »malo je bilo obdobj, ko sta Cerkev in država živeli v mirnem sožitju« (Rode 1981, 240). Od ustanovitve Cerkve so se skozi vso zgodovino pojavljala vprašanja o njenem razmerju do države in obratno.

Prva tri stoletja obstoja Cerkve so bila zanjo v razmerju do države najtežja. Politika rimskega cesarstva je tedaj kristjane preganjala, krščanska vera pa je bila v cesarstvu uradno prepovedana. Višek negativnega odnosa rimske države do krščanstva beležimo v 1. in 2. stoletju, ko so bile krščanske skupnosti osumljene družbene skupine brez vsakršne pravne zaščite in je bilo že samo izpovedovanje vere vredno smrtne kazni. Za izrek smrtne kazni pripadnikom krščanskih skupnosti ni bil potreben poseben zakon ali obtožba protidržavnega delovanja, ampak zgolj priznanje posameznika, da je kristjan (Bratož 2007, 424). Preganjanju je botrovalo dejstvo, da so kristjani odklanjali nekatere sestavine poganske družbe, ki niso bile skladne z njihovo vero. Čeprav so se kristjani prištevali k zvestim državljanom rimske države, njenih zahtev niso sprejemali brez kritike in niso bili pripravljeni žrtvovati svojih verskih prepričanj v sklepanju kompromisov (Rode 1981, 249). V 3. stoletju se je položaj kristjanov v družbi izboljšal, ko je rimska oblast v praksi njihov obstoj tolerirala, čeprav je stara prepoved krščanstva ostala v veljavi (Bratož 2007, 444).

S povečevanjem števila kristjanov in širjenjem krščanske vere kristjani niso bili zadovoljni s svojim brezpravnim položajem in dejansko toleranco, ki so jo uživali v državi. Moč Cerkve se je krepila in kristjani so želeli



uresničiti dolgotrajno prepričanje, da mora rimsko cesarstvo postati krščansko (Rode 1981, 255). Z milanskim ediktom, ki ga je leta 313 izdal cesar Konstantin in je kristjanom prinesel svobodo ter enakopravnost z drugimi verstvi v cesarstvu, se je začelo novo poglavje v zgodovini odnosov med Cerkvijo in državo. Zaradi razširjenosti in družbene moči Cerkve, je podeljena verska svoboda kmalu prerasla v privilegiranost Cerkve nad drugimi verstvi. V 4. stoletju je cesar Konstantin svojo državno politiko združil s cerkvenimi interesi, a je svojo podporo Cerkvi izkoristil za prevlado nad njenim delovanjem in začel kot za protiuslugo za cerkvene privilegije posegati v njene notranje zadeve. Tudi drugi cesarji, ki so vladali za Konstantinom, so želeli izvajati oblast nad življenjem Cerkve. Tako že v pozni antiki prvič zasledimo pojav cezaropapizma, tj. težnje državne oblasti po izvajanju oblasti tudi v notranjecerkvenih zadevah, kot so izbira papeža in škofov in sklicevanje cerkvenih zborov, kjer so cerkveni predstavniki obravnavali pomembna teološka in družbena vprašanja. Pojav se je v različnih oblikah v zgodovini večkrat ponovil. Pritisk državnih vladarjev na delovanje Cerkve se je okreпил z dekretom cesarja Teodozija, ki je krščanstvo ob koncu 4. stoletja razglasil za državno vero. Ko je Cerkev s Teodozijevo določbo pridobila državno zaščito in družbeno moč, so krščanski vladarji začeli preganjati predstavnike drugih verstev in miselnih nazorov v cesarstvu, vključno z judi, pogani in manihejci. Krščanstvo se je od preganjane vere razvilo v vero, ki je preganjala svoje tekmece (Blackford 2012, 25). Zvezanost s politično oblastjo se je za Cerkev že tedaj izkazala kot napačna pot. Zato je papež Gelazij v 5. stoletju poudaril obstoj dveh oblasti z ločnimi pristojnostmi, kjer državna oblast ureja politične zadeve, duhovna pa verske. To je bil neposredni odziv Cerkve na poseganje posvetne oblasti v cerkveno delovanje (Gomes 2009, 203). Tako je najvišji cerkveni predstavnik že ob začetku srednjega veka izjavil, da ima država pristojnosti na svetnem področju, kjer skrbi za blaginjo ljudi, Cerkev pa je odgovorna za področje vere in morale, kar je Cerkev od tedaj vedno poudarjala (Stres 1998, 13). Kljub Gelazijevemu nauku je v prihodnjih stoletjih prevladala miselnost o obstoju ene oblasti, ki se le po svoji službi deli na svetno in duhovno, a obe delujeta z roko v roki za doseganje istih ciljev. Takšno ureditev so sprejemali tudi predstavniki Cerkve. Nosilec oblasti je bil svetni vladar, ki je bil branitelj Cerkve in Kristusov namestnik, cerkvena oblast pa je pri državnih ciljih sodelovala z molitvijo in izkazovanjem podpore ter uživala mnoge posvetne privilegije. Primer take ureditve je bila v 8.



in 9. stoletju vladavina Karla Velikega, ki je od papeža Leona III. pričakoval, da bo molil za državne vojaške podvige (Benedik 1982, 37–38).

Cezaropapizem se je znova očitno pojavil v 10. stoletju, ko je cesar Oton I. uvedel laično investituro v rimsko-nemškem cesarstvu in si pridobil popolno svetno in duhovno oblast. Sodeloval je pri imenovanju papeža in škofov ter jim podeljeval ugodnosti in državne službe. Z uvajanjem laične investiture je tako prešlo v odvisnost od svetne oblasti tudi duhovno poslanstvo Cerkve. Državna oblast je želela z imenovanji posameznikov v visoke cerkvene službe pridobiti oblast nad Cerkvijo in omejiti njen vpliv na državne zadeve (de Beaufort in van Schie 2012, 1). Takemu načinu poseganja državne oblasti so nasprotovali visoki predstavniki Cerkve. Nejasno razmerje med državo in Cerkvijo v rimsko-nemškem cesarstvu sta leta 1122 pravno rešila papež Kalist II. in cesar Henrik V., ki sta podpisala konkordat v Wormsu. Pri tem je šlo za nov način reševanja odnosov med Cerkvijo in državo, in sicer za dogovorni način usklajevanja in razmejitve pristojnosti obeh institucij, ki je utrjen z medsebojno pogodbo (Košir 1995, 415). Vendar so tudi v preostanku srednjega veka ponovno sledila obdobja kršenja pristojnosti obeh oblasti. S tem ko se je Cerkev s podpisom omenjenega konkordata osvobodila primeža državne oblasti in se je v 13. stoletju pod papežem Inocencem III. okrepila moč papeške države, nekateri papeži niso bili več zadovoljni samo z osamosvojitvijo Cerkve od državnih spon, ampak so si želeli pridobiti politično prevlado nad državami tudi v posvetnih zadevah. Papež Bonifacij VIII. je v začetku 14. stoletja v buli *Unam sanctam* učil, da mora biti svetna oblast podrejena duhovni oblasti in da Cerkev vlada na duhovnem in svetnem področju (Trenc-Frelj 1998, 164.179). Vsekakor Cerkev s takimi zahtevami ni uspela in si je nakopala usodno nasprotovanje francoskega kralja. V času avignonskega papeštva so višji predstavniki Cerkve zaradi posvetnega načina življenja in političnih teženj izgubljali ugled (Holzer 1995, 192–193.200; Trenc-Frelj 1998, 180–181).

Laičnost države, kot jo poznamo danes, se je razvila na Zahodu in je zlasti francoski pojav (Benedik 1982, 36). Francoski kralji so v poznem srednjem veku in na pragu zgodnjega novega veka s pomočjo nekaterih krščanskih mislecev filozofsko utemeljevali popolno avtonomijo države od Cerkve. V praksi je sicer to znova vodilo do želje po kraljevem odločanju v zadevah Cerkve, kot je kraljeva pravica do sklicevanja narodnih cerkvenih zborov



ter nadziranja dela nuncija in škofov ipd. V ozadju je bila želja kraljev po omejitvi papeške moči in podreditvi krajevne Cerkve državnim oblastim (39). Taki motivi so leta 1789 končno privedli do francoske revolucije (40), ki je v Evropi končala zgodovinsko tekmovanje med Cerkvijo in posvetno družbo z razglasitvijo načela ločitve Cerkve in države (Osredkar 2021, 12) ter vzpostavila t. i. civilno družbo. Novoveškemu evropskemu načelu ločenosti Cerkve in države so botrovali tudi filozofski razlogi. Kulturni izvir načela ločenosti Cerkve in države v evropskem prostoru je racionalnost v dojemljanju stvarstva in »profanacija sveta« (Stres 2002, 13), ki ne dopušča več religioznega vpliva v družbenem življenju. Ideali francoske revolucije so se razširili po drugih evropskih deželah, zato lahko rečemo, da je bila v Evropi (v nasprotju z ZDA) ločitev med Cerkvijo in državo izpeljana iz protiverskih in antiklerikalnih razlogov, ne iz spoštovanja do religije in njenih dejavnosti (13–14). Prav ob koncu 18. stoletja pride z jožefinskimi reformami še do enega izmed vrhuncev vtikanja države v cerkvene zadeve, ko cesar po svoji presoji ukinja samostane glede na koristnost njihove karizme in predpisuje oblike bogoslužnih opravil. Do stvarnega ločevanja Cerkve in države je ne glede na prizadevanja francoske revolucije prišlo šele v drugi polovici 19. stoletja, ko se je končala papeška država (Košir 1995, 413) in se je vloga papeža dokončno omejila na duhovno področje.

Bežen pogled v zgodovino kaže na stalno napetost v odnosih med Cerkvijo in državo. Možno je ugotoviti, da je svetna oblast pri uresničevanju političnih ciljev pogosto posegala na duhovno področje in si želela s podreditvijo Cerkve povečati moč. Na drugi strani je Cerkev zvezanost z državo zaradi različnih koristi v nekaterih obdobjih rada sprejemala, čeprav se je vedno znova izkazalo, da škoduje njenemu osnovnemu poslanstvu.

3 Odnos med Cerkvijo in državo danes

Zdaj se moramo ozreti na sedanje stanje v odnosih med Cerkvijo in državo. Govorimo o sodobnosti, kot se je oblikovala v zadnjih desetletjih, zlasti po razpadu povojnih totalitarnih režimov in demokratičnih družbenih spremembah.



Ustave evropskih držav poznajo načelo ločenosti države in verskih skupnosti, ki pomeni, da država od svojih državljanov ne zahteva določene verske pripadnosti. Načelo ločenosti vzpostavlja laičnost države, ki ni vezana na nobeno versko skupnost, a verskim skupnostim zagotavlja avtonomijo na verskem področju. Čeprav država verskih skupnosti ne sme odrivati na rob družbe, se v svojem uveljavljanju načela ločenosti v evropskem prostoru pogosto zgodi, da je glas krščanstva v družbenem življenju nezaželen in naj bi vera spadala le na področje zasebnosti, kar vodi v sekularizem, ki omejuje svobodo verskih skupnosti (Osredkar 2013, 466). Katoliška cerkev danes podpira versko svobodo ter ločenost verskih skupnosti in države in zase ne zahteva nobenih privilegijev, upravičeno pa pričakuje svobodno delovanje v družbi. Drugi vatikanski cerkveni zbor je poudaril, da Cerkev zase ne zahteva pristojnosti v vseh območjih življenja, ampak se omejuje na tista področja, ki so neposredno povezana z moralnimi in religioznimi vrednotami (Stres 2002, 14). To je bila velika novost v katoliškem družbenem nauku, saj je papež Pij IX. v svojem *Syllabusu* še leta 1864 versko svobodo in ločenost Cerkve od države obsodil kot zmoto (Gomes 2009, 206). Danes pa Cerkev zaradi poudarjenega spoštovanja človeške osebe in njegove vesti postavlja v ospredje njegove pravice do svobodne izbire verskega življenja. Svojo vlogo razume predvsem v sodelovanju z državo pri doseganju skupnega dobrega, ki se tiče vseh državljanov, tj. varovanje človekovih pravic.

Zadnji papeži priznavajo načelo ločenosti države in Cerkve. Tako, denimo, Janez Pavel II. v okrožnici *Centesimus Annus* [*Ob stoletnici*] leta 1991 piše, da Cerkev želi s svetom skrbeti za človeka in njegov razvoj ter ga spremljati skozi življenje (Valenčič 1992, 55). Cerkev svoje družbeno delovanje utemeljuje s humanizmom, ki izhaja iz samega razodetja, da se je namreč Bog v Kristusu približal človeku in se z njim poistovetil (57). Cerkvi torej ni vseeno za človeka, zato želi zanj delovati. Za uresničevanje poslanstva Cerkve, ki je v služanju človeku znotraj vsakokratne kulture, morajo biti verska stališča v javnosti slišana, saj imajo državljeni pravico, da sprejemajo duhovno delovanje, s katerim jim Cerkev prihaja naproti (Stres 2002, 14). Papež Benedikt XVI. v okrožnici *Caritas in veritate* [*Ljubezen v resnici*] leta 2009 zato zapiše, da krščanska vera in druga verstva lahko prispevajo k razvoju družbe in človeka, le če Bog dobi mesto tudi v javnem življenju (56). Odrekanje pravice do javnega izpovedovanja vere in seznanjanja javnosti z verskimi resnicami, ki ga uvaja laicizem, ima negativne



posledice za resničen razvoj, saj ovira srečevanje med ljudmi in njihovo skupno sodelovanje za napredek človeštva (56). Cerkev si torej želi plodnega sodelovanja z državo in vsaka demokratična država bi morala biti zainteresirana, da bi religija skupaj z drugimi skupinami humanistično in demokratično mislečih ljudi v njej krepila moralni vpliv in državi izgrajevala moralno osnovo (Stres 1998, 25). Religija lahko s svojim lastnim duhovnim bogastvom kaže alternativno pot v sodobnem družbenem življenju (Klun 2020, 291). Čim večji je prispevek neke verske skupnosti k skupnemu blagru, bolj bi se je država morala veseliti in ji ponuditi svojo podporo (Petkovšek 2007, 20).

Zagotavljanje verske svobode in avtonomnosti verskih skupnosti je odvisno od tega, kako jih posamezna država obravnava in kakšno je njihovo mesto v družbi. Odnos države do verskih skupnosti lahko pozitivno ali negativno vpliva na podobo verskih skupnosti v družbi (Valentan 2019, 256). Glede na pravno ureditev so se v Evropi uveljavili trije sistemi v odnosu med državo in verskimi skupnostmi, ki so odvisni od zgodovinskega in kulturnega ozadja neke države (257–263): sistem državne religije (država in verska skupnost sta tesno povezani, saj se država v svoji ustavi sklicuje na verske temelje neke verske skupnosti); sistem stroge ločitve (laična in nevtralna država nima sklenjenih bilateralnih odnosov z verskimi skupnostmi); sistem kooperacije (odnos med državo in verskimi skupnostmi poteka na ravni konkordatov ali drugih sporazumov, čeprav ostaja v veljavi ločitev med državo in verskimi skupnostmi, ki ohranjata pravno avtonomijo, a sodelujeta za skupno dobro). V zadnji sistem sodelovanja lahko uvrstimo tudi Slovenijo. Čeprav ima Cerkev v Sloveniji urejen pravni položaj in je izenačena z drugimi registriranimi verskimi skupnostmi, goji vsaj tiha pričakovanja, da ji bo država ob upoštevanju njene zgodovinske vloge v razvoju slovenskega naroda, kot jo v preambuli izraža *Sporazum med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih* (SRSSSPV), zaradi statusa največje in »avtohtone« verske skupnosti v njenih potrebah prisluhnila po načelu relativne enakosti. Načelo enakosti verskih skupnosti namreč ni v tem, da država zagotovi vsem verskim skupnostim povsem enake pravice, ampak jim zagotovi tisto, kar jim gre (Košir 1995, 422). Seveda pri taki presoji ne gre za vrednostno, ampak zgodovinsko-socialno sodbo (422).



Kakšna je prihodnost odnosov med Cerkvijo in državo v našem prostoru? Značilnosti sodobne pluralne evropske družbe Cerkvi nalagajo izzive, da razmišlja o svojem poslanstvu v svetu in položaju znotraj demokratičnih držav. Cerkev bo svoje delo opravljala v pričevanjskem duhu in dialogu s svetom in drugimi verskimi skupnostmi. Glede na to, da je Cerkev v svojem jedru dialoška, je sposobna in celo poklicana sodelovati pri skupnih družbenih vprašanjih neke državne skupnosti ter se konkretno vključiti v dogajanje za razvoj kulture (Zulehner 1996, 7–9). Cerkev mora krepiti svoje poslanstvo graditve miru in bratstva v svetu, zlasti v iskrenem eku-menskem in medverskem dialogu, saj je skupna osnova ogromne večine pripadnikov religij želja po sožitju in sodelovanju, ki edino zagotavlja bolj polno življenje (Ocvirk 2016, 43). Tako bo delo Cerkve prepričljivo in jo bo tudi država raje upoštevala in vabila k sodelovanju (Maier 2003, 164). Pot Cerkve v našem času kaže papež Frančišek, ki se je v papeški dvorani Clementina teden po svoji izvolitvi srečal s predstavniki nekatoliških Cerkev in nekrščanskih verstev ter se zavzel za skupen nastop za pravičnost in mir v svetu (Voa news 2013). V podobnem slogu leta 2013 uradno piše v okrožnici *Evangelii gaudium* [Veselje evangelija], kjer pravi, da Cerkev opravlja svoje evangelizacijsko poslanstvo, ko vodi dialog z državo, družbo in drugimi verstvi, saj želi v pogovoru prispevati k razvoju človeka in blaginji v družbi na temelju vere in svoje dvatisočletne življenjske izkušnje. Zaveda se, da Cerkev nima odgovorov na vsa posamezna vprašanja, a želi v sodelovanju z državo spremljati predloge, ki najbolj prispevajo k dostojanstvu osebe (2014, 238–241).

Sklep

Ločitev Cerkve in države je bila pomembna pridobitev novoveškega političnega razvoja. Načelo ločenosti verskih skupnosti in države pomeni, da duhovni voditelji ne smejo nastopati kot državniški voditelji, obratno pa velja, da izražanje mnenj o duhovnih ali moralnih stvareh ni pristojnost državnih voditeljev. Splošno sprejeto načelo ločitve Cerkve in države pa ne sme voditi k medsebojni osamitvi in prekinitvi odnosov, ampak mora zagotavljati medsebojno spoštovanje njunih pristojnosti in spodbujati k medsebojnemu sodelovanju v korist skupne blaginje (Petkovšek 2007, 20). Pogled v zgodovino odnosov med Cerkvijo in državo pokaže pogosto prepletenost cerkvene in politične oblasti. Z neločljivostjo državne



in cerkvene oblasti se je krepila moč države, ki je duhovno moč Cerkve uporabila za doseganje svojih koristi, na drugi strani pa se je tako krepil vpliv Cerkve na javno življenje, ko je krščanska morala urejala vsa področja človekovega javnega in zasebnega življenja. Kljub temu v Evropi nismo nikdar opustili temeljnega razlikovanja med duhovnim in svetnim, ki izhaja iz starodavne krščanske ideje o dveh oblasteh. Politična oblast skrbi za urejenost družbenega življenja, predstavniki verskih skupnosti pa so poklicani k vrednotenju življenja neke skupnosti in skrbi za duhovni razvoj človeka. Katoliška cerkev danes od države ne želi prejemati nobenih posebnih ugodnosti, pričakuje pa, da bo lahko tudi glede družbenih vprašanj svobodno izražala svoje verske poglede ter tako prispevala k oblikovanju in uresničevanju skupnih vrednot v dobrobit celotne skupnosti in posameznika.



Kratici

NŠAL Nadškofijski arhiv Ljubljana
 SRSSSPV *Sporazum med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih*

Reference

Arhivski vir

NŠAL, Lambert Ehrlich: Etika [skripta], 1937.
 Misijoni, fasc. 12, Apologetika, etika.

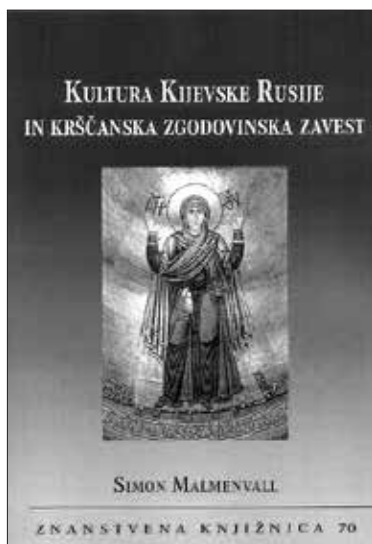
Druge reference

- Benedik, Metod.** 1982. Pojav laicizma. *Bogoslovni vestnik* 41/1: 35–44.
- Blackford, Russell.** 2012. *Freedom of religion and the secular state*. Blackwell Public Philosophy 11. Malden: Wiley-Blackwell.
- Bratož, Rajko.** 2007. *Rimska zgodovina 1*. Zbirka Zgodovinskega časopisa 33. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije; Študentska založba; Filozofska fakulteta UL.
- De Beaufort, Fleur, in Patrick van Schie.** 2012. Liberalism and the Neutral State. V: Fleur de Beaufort in Patrick van Schie, ur. *Separation of church and state in Europe*, 1–3. Bruselj: European Liberal Forum.
- Frančišek.** 2014. *Veselje evangelija [Evangelii gaudium]*. Cerkveni dokumenti 140. Ljubljana: Družina.
- Gomes, Evaldo Xavier.** 2009. Church–state relations from a Catholic perspective: general considerations on Nicolas Sarkozy's new concept of Laïcité positive. *Journal of Catholic Legal Studies* 48/2: 201–218.
- Holzer, Josef.** 1995. *Zgodovina Cerkve v stotih slikah*. Prevedel France M. Dolinar. Ljubljana: Družina.
- Klun, Branko.** 2020. Rezilienca in resonanca: V iskanju nove drže do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80/2: 281–292. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/klun>.
- Košir, Borut.** 1995. Odnosi med Cerkvijo in državo: znamenje urejenosti ali neurejenosti neke sodobne demokratične družbe. *Bogoslovni vestnik* 55/4: 413–426.
- Benedikt XVI.** 2009. *Okrožnica Ljubezen v resnici*. Cerkevni dokumenti 127. Prevedel Pavel Peter Bratina. Ljubljana: Družina.
- Maier, Hans.** 2003. Cerkev in država v bodoči Evropi. *Communio* 13/2: 154–166.
- Ocvirk, Drago Karl.** 2016. Razpetost religij med možnostma mirotvornega in nasilnega delovanja. *Edinost in dialog* 71/1–2: 27–47.
- Osredkar, Mari Jože.** 2013. Sekularizacija – samomor religije? *Bogoslovni vestnik* 73/3: 463–470.
- . 2021. Šeriat in avtonomija Afganistana. *Slovenski čas* 137: 12.
- Petkovšek, Robert.** 2007. Cerkev in država. *Demokracija*, 5. 7.
- Rode, Franc.** 1981. Cerkev in država v prvih stoletjih. *Bogoslovni vestnik* 41/2: 240–263.
- Stres, Anton.** 1995. Država in cerkev po nauku II. vatikanskega koncila. *Teorija in praksa* 32/11–12: 1009–1022.
- . 1998. *Cerkev in država*. Zbirka Pravičnost in mir. Ljubljana: Družina.



- . 2002. Razmerje med državo in Cerkvijo: teološki in politično-filozofski vidik. V: Alenka Šelih in Janko Pleterski, ur. *Država in cerkev: izbrani zgodovinski in pravni vidiki*, 13–15. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Zakon o ratifikaciji Sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih.** 2004. *Uradni list Republike Slovenije*, št. 4/2004.
- Trenc-Frelj, Irena, ur.** 1998. *Kronika krščanstva*. Prevedla Nada Voglar in Dušan Voglar. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Valenčič, Rafko.** 1992. Centesimus Annus – Ob stoletnici: okrožnica Janeza Pavla II. *Mohorjev koledar 1992*, 55–57.
- Valentan, Sebastijan.** 2019. Dojemanje pravice do svobode veroizpovedi v sodobni evropski družbi in državno religijsko pravo v Sloveniji. *Edinost in dialog* 74/1: 253–267. <https://doi.org/10.34291/edinost/74/valentan>.
- Voa News.** 2013. Pope Urges All Religions to Unite for Peace, Justice. 20. 3. Voa News. <https://www.voanews.com/a/pope-justice/1625457.html> (pridobljeno 15. 9. 2022).
- Zulehner, Paul M.** 1996. *Cerkev v pokomunističnih družbah*. Prevedel Bogdan Dolenc. Ljubljana: Družina.





Znanstvena knjižnica 70

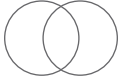
Simon Malmenvall

Kultura Kijevske Rusije

Monografija spada v okvir kulturno-idejne zgodovine in historične teologije. Gre za prvo celovito osvetlitev oblikovanja krščanske kulture Kijevske Rusije (najstarejše vzhodoslovanske državne tvorbe, ki je obstajala med 10. in 13. stoletjem) v slovenskem znanstvenem prostoru. Pri tem je posebna pozornost namenjena proučitvi zgodovinske zvesti (kot zgodovine odrešenja) takratne staroruske posvetne in cerkvene elite v času neposredno po uradnem sprejetju krščanske vere. Poglavitni del monografije se posveča štirim zgodovinsko-religijskim narativnim virom, sestavljenim med sredino 11. in sredino 12. stoletja: pridigi Beseda o postavi in milosti, letopisu Pripoved o minulih letih, hagiografiji Branje o Borisu in Glebu in topopisu Življenje in romanje Danijela.

Ljubljana: TEOF, 2019. 313 str.
ISBN 978-961-6844-82-6, 11 €

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



Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 2. 10. 2022; Sprejeto Accepted: 23. 11. 2022

UDK UDC: 27:061.1EU

DOI: 10.34291/Edinost/77/02/Bahovec

© 2022 Bahovec CC BY 4.0

Igor Bahovec

O viziji in delovanju za evropsko združevanje: od Roberta Schumana do papeža Frančiška

*On Vision and Action for European Integration:
From Robert Schuman to Pope Francis*

Izvleček: Po drugi svetovni vojni je bila Evropa pred vprašanjem, kakšno prihodnost bo izbrala. Pet let po koncu vojne je Robert Schuman predlagal deklaracijo, ki je odprla pot evropskim integracijam: nastala je Evropska skupnost, kasneje preimenovana v Evropsko unijo. V prispevku predstavimo okoliščine nastanka Schumanove deklaracije in vizijo, ki je njega in druge ustanovne očete usmerjala pri delovanju za – politično gledano – povsem nov način povezanosti evropskih držav.

Izmed ustanovnih očetov Evropske skupnosti so bili trije, Robert Schuman, Konrad Adenauer in Alcide de Gasperi, močno verni kristjani. V prispevku pokažemo njihovo razumevanje odnosa med demokracijo, evropskimi integracijami in krščanstvom. Po Schumanu evropske institucije potrebujejo duha, Evropa potrebuje dušo. Kaj to pomeni in kako to, da so bili na ta vidik pozorni le nekateri kasnejših evropskih političnih voditeljev? V zadnjem delu članka obravnavamo prizadevanja papeža Frančiška, da bi Evropa ne le postala prostor miru in ekonomske razvitosti, ampak bi okrepila bistvo svoje identitete, krepila ustvarjalnost in prepoznavala svojo odgovornost do lastnih narodov in državljanov ter odgovornost za druge v globalno povezanem svetu. Vrsta govorov papeža Frančiška o Evropi, med njimi v evropskem parlamentu, po eni strani kaže bližino viziji Schumana in ustanovnih očetov Evropske unije, po drugi pa usmerja pogled v sedanost in prihodnost.

Ključne besede: Robert Schuman, ustanovni očetje Evropske skupnosti, krščanstvo, demokracija, papež Frančišek, Evropska unija

Abstract: *After the Second World War, Europe faced the question of what kind of political future to choose. Exactly five years after the end of the war, Robert Schuman proposed a declaration that opened the way for European integration: the European Community, later renamed the European Union, was created. This paper presents the circumstances of the creation of the Schuman Declaration and the vision that led him and other founding fathers to the realization of a completely new way of connecting European states.*

Three of the founding fathers of the European Community, Robert Schuman, Konrad Adenauer and Alcide de Gasperi, were devout Christians. In the paper, we show their understanding of the relationship between democracy, European integration and Christianity.

According to Schuman, European institutions need a spirit, Europe needs a soul. What does this mean and how is it that only a few of the later European political leaders paid attention to this aspect?

The last part of the article regards the efforts of Pope Francis to make Europe a place of peace and economic development, and furthermore, to strengthen the essence of its identity, encourage creativity and recognize its responsibility to its own nations and citizens, as well as responsibility to others in a globally connected world. The series of speeches by Pope Francis on Europe, including in the European Parliament, shows his closeness to the vision of Schuman and the founding fathers of the European Union on the one hand, and on the other hand, he directs attention to the present and the future.

Keywords: Robert Schuman, founding fathers of the European Community, Christianity, democracy, Pope Francis, European Union

Uvod

Evropska unija temelji na političnem razvoju po koncu druge svetovne vojne, ko so »ustanovitelji Evrope« vodili proces evropske integracije. Politično ključni korak procesa je Schumanova deklaracija, predstavljena 9. maja 1950. Kakšna vizija in politična odločitev sta vodili francoskega zunanjega ministra Roberta Schumana, da je sprejel tvegano pot in pet let po koncu druge svetovne vojne ponudil enakopravno sodelovanje med Francijo in Nemčijo ter odprtost za druge evropske demokracije?

Schumanova deklaracija ni bila le odločitev za skupno visoko oblast nad proizvodnjo premoga in jekla, ampak je izraz prizadevanj za zagotovitev trajnega miru in preprečitev možnosti izbruha nove velike evropske vojne. Vizija in delo Roberta Schumana, »očeta Evrope«, temelji na ideji spravljene, združene in močne Evrope. Zanj je gospodarsko, vojaško in politično sodelovanje povezano z globljimi vprašanji miru in sprave, solidarnosti med narodi in skupne kulturne identitete.

Uresničitev Schumanove deklaracije je uspela, ker so stopili skupaj voditelji različnih držav, ljudje različnih pogledov na svet, in ker so bile okoliščine tedanjega časa taki rešitvi naklonjene. Sprejel jo je velik del javnosti. A kot bomo pokazali, vsi niso bili za tako pot. Zdi pa se, da verjetno nikoli prej ni bil čas tako primeren za ustanovitev naddržavne oblasti nad ključnimi dejavniki ekonomije (tedaj premog in jeklo), kajti po katastrofi dveh svetovnih vojn in veliki nevarnosti širjenja komunizma je bila Evropa v dovolj veliki meri odprta novi drugačni viziji razvoja kot je prevladovala v predhodnih stoletjih. Pri tem je imelo krščanstvo zelo veliko vlogo. Trije izmed



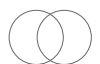
ustanovnih očetov, Schuman, Adenauer in de Gasperi so bili krščanski demokrati z močno osebno vero. Za evropsko združevanje so delovali različni krščansko krogi, ne le iz katoliške in glavnih protestantskih Cerkva, ampak tudi evangelijski kristjani. Glede slednjih je Fountain (2013, 71–76) pokazal na nenadomestljiv prispevek Buchmana, gibanja »Moral Re-Armament« in srečanj v švicarski vasi Caux. Skratka, ne gre za individualno pot ampak skupno prizadevanje in občutljivost za kulturo dialoga in kulturo srečanja, kjer so imeli pomembno vlogo ljudje, verni in neverni.

Schumanova vizija Evrope je vizija kulturne skupnosti v najvišjem pomenu besede. V svoji kratki knjigi *Za Evropo* je zapisal, da mora Evropa imeti dušo, zavedanje svoje zgodovinske sorodnosti ter svoje sedanje in prihodnje odgovornosti ter politično odločenost v službi enega samega človeškega ideala. Prepričan je bil, da samo z razvojem evropskih institucij ne bo prišlo do prave evropske integracije. Potrebna je drugačna pot: »institucije morajo slediti poti duha.«

Več kot sedemdeset let pozneje sta Evropska unija in celotna Evropa v zahtevnem in težkem obdobju. Razlike v razumevanju prihodnjega razvoja so v zadnjem obdobju tako velike, da se marsikdo sprašuje o samem pomenu evropske integracije. Obenem se vse bolj postavljajo vprašanja skupne evropske identitete, skupnih evropskih vrednot, »duše« Evrope ipd. Vojna v Ukrajini je sicer na po eni strani povezala države EU v pomoči napadeni državi, vendar se zdi, da vprašanja »duše« Evrope ostajajo podobno neodgovorjena.

Zdi se nam, da na te izzive ne moremo odgovoriti brez sinergije več dejavnikov. Med dejavniki je najprej treba omeniti živ spomin na zgodovino, predvsem na navdih in delovanje ustanovnih očetov pri delu za Evropo kot skupni dom Evropejcev. Drugi dejavnik je vsaj delen vpogled v delovanje teh, ki so bili v desetletjih kasneje poleg institucionalnih in ekonomsko-političnih vsebin Evropske skupnosti pozorni na temo duše Evrope. Tretji je sedanji čas, pri tem pa bomo pozorni predvsem na delovanje papeža Frančiška, ki je imel o Evropi več govorov, od evropskega parlamenta do konference Ponovno premisliti Evropo.

Dejansko se ti vidiki dopolnjujejo, saj Evropa potrebuje »transfuzijo spomina«: spomina kot navdiha, referenčne točke za presojanje sedanjosti in žive



sile za iskanje rešitev. Potreben je dialog med sedanjostjo in preteklostjo, upoštevanje zgodovinskega spomina in priznavanje dejstev sedanjosti. Primeren odnos do spomina pomeni tudi celjenje ran preteklosti.

Poznavanje Schumanovega delovanja lahko pomaga odgovoriti na vprašanja sodobne Evrope tudi zato, ker daje upanje in pogum, da težka situacija ni nujno brezizhodna.

1 Robert Schuman, »oče Evrope«: vizija in delovanje

Schumanova deklaracija, ki je bila predstavljena 9. maja 1950, je ključen korak v razvoju evropskih integracij, ki so privedle do Evropske unije. Tri minute, potrebne za branje deklaracije, so radikalno spremenile politični razvoj Evrope. Deklaracija je po eni strani novost, celo radikalna novost v zgodovini politike, po drugi pa je nastala v kontekstu širših iskanj primerne razvoja Evrope.

O razvoju Evrope, utemeljenem na enakovrednem povezovanju evropskih držav, so pred drugo svetovno vojno in po njej razmišljali misleci in politiki različnih političnih in idejnih usmeritev. Ferruta (2001) je v *Evropsko antologijo* poleg Schumana med drugim vključil besedila oziroma govore Federal Uniona (1940), italijanskih antifašistov Altiera Spinellija in Ernesta Rossija, avtorjev Ventotenskega manifesta (1941), Luigija Einaudija (1947), predsednika povojne Italije, akterjev Haaškega kongresa (1948), nizozemskega člana Zveze evropskih federalistov Hendrika Brugmansa, Jeana Monneta (1952–1955), Konrada Adenauerja (1952) in papeža Pija XII (1953). Fountain (2017, 60–61) posebej omenja tudi lorda Actona, Alberta Einsteina, Arnolda Toynbeeja in Panevropsko gibanje.

Zanimiv je Churchillov (2001, 91) razmislek kmalu po porazu na britanskih volitvah 20. septembra 1946 v Zürichu. Prepričan je bil, da bi lahko Evropa v prihodnje živela »v miru, varnosti in svobodi«, le če oblikuje neke vrste združene države Evrope. Prvi korak »mora biti sodelovanje med Francijo in Nemčijo«, s čimer bi Francija spet »pridobila moralno vodstvo Evrope«. Kako je prišel do takega predloga? Po Churchillu bi Evropa morala prekiniti s »sovrastvi in maščevanji, ki izvirajo iz preteklih krivic«. Na neki način bi morali narediti »dejanja vere ter pomilostitve vseh zločinov in norosti



preteklosti«. To ne pomeni izgube spomina, ampak iskanje novega toka v razvoju zgodovine.

Toda eno je pisati in objavljati razprave, govore in deklaracije, drugo pa je oblikovati konkreten politični načrt, prevzeti odgovornost in voditi daljši družbeni proces. To je naredil francoski zunanji minister Robert Schuman.

Menimo, da procesa, ki je privedel do deklaracije, ne moremo dobro razumeti brez poznavanja osebne poti Roberta Schumana.

1.1 Schumanovo otroštvo, mladost in politično delovanje do konca druge svetovne vojne

Robert Schuman je bil človek »meje«, zato je dobro poznal francosko in nemško družbo, kulturo in zgodovino. Rodil se je 29. junija 1886 v mestu Luxembourg. Njegov oče Jean Pierre Schuman (1838–1900) je bil francoski kmet, rojen v regiji Moselle v Loreni. Nemški državljani je postal, ko sta bili Alzacija in Lorena po francosko-pruski vojni leta 1870 priključeni Nemčiji. Odločil se je, da se bo naselil v Luksemburgu. Njegova mati je bila Luksemburžanka Eugénie Duren (1864–1911). Schuman je enako kot njegov oče Loreno vse življenje doživljal kot svojo prvo identiteto. Oče mu je umrl, ko je bil star 14 let, mati 11 let kasneje.

Od očeta in mame je prejel nekatere vsebine, ki so pomembne za njegovo kasnejše delo za evropsko povezovanje: domoljubje, pristno krščansko vero, odgovornost do drugih, še posebej do ljudi v stiski, spoštovanje drugih kultur in narodov. Rad je imel umetnost in lepoto. Že od mladosti je govoril tri jezike (luksemburško, francosko in nemško), naučil pa se je latinščine, grščine in angleščine. François Roth poudarja:

[Schuman] je živel v območju, kjer se romanska in germanska kultura med seboj razlikujeta, se druga z drugo spopadata ali ignorirata, vendar se tudi srečujeta, se povezujeta in bogatita druga drugo. On je bil eden tistih, ki so ju znali povezati in združiti tako, da so iz vsakega vzeli najboljše. (2008, 10)

Po šolanju in študiju v Franciji in Nemčiji je postal pravnik v Metz. Ko sta po prvi vojni Alzacija in Lorena spet postali del Francije, je bil leta 1919



izvoljen v francosko skupščino. V povojnem obdobju si je prizadeval, da bi interese Alzacije in Lorene uskladal z interesi Pariza. Skušal je ohraniti prednosti zakonodaje, ki je veljala med nemško aneksijo: bila je veliko naprednejša in bolj ugodna za pokrajini kot francoska politika (npr. dvojezičnost v šolah in na sodiščih, le zmerna uporaba francoskega sekularizma).

Po besedah Pricea (1999) je bil *Lex Schuman* do tedaj »največji akt pravnega združevanja. [...] Omogočil je spoštovanje lokalnih tradicij in povezanost z metropolitansko Francijo.« S tem je pokazal, da mora država v svojem pravnem redu upoštevati regionalne kulturne in družbene posebnosti (subsidiarnost). Ta uspeh je pomemben, kajti kot piše Price, je bila »ista pravna filozofija kasneje uporabljena pri ustanovitvi Evropske skupnosti«.

Med vojno ga je zaprl gestapo, a ga niso poslali v koncentracijsko taborišče, ampak je zaradi posredovanja nemškega *Reichskommissarja* Bürknerja pristal v hišnem priporu v Neustadtu v Porenju. Da bi ga pridobili na svojo stran, so mu dovolili celo omejeno nadzorovano gibanje (Fountain 2017, 54–56); skrivaj se je tudi srečeval z nekaterimi ljudmi iz nemškega odporiškega gibanja. Ko je nekako pridobil podatke o nemških žrtvah, je Schuman prišel do zaključka, da Nemčija ne more dobiti vojne. Po pobegu je bil tudi prvi, ki je posredoval podatke o nemškem genocidu nad Judi. Kljub temu pa je, kar je izjemno pomembno, že med vojno premišljeval o spravljenem odnosu z Nemčijo. Kot je v spominih zapisal Georges Ditsch, s katerim se je lahko pogovarjal v priporu, je v pogovorih izražal potrebo, da bo treba po porazu Nemčije najti pot, da se država vključi v svobodni svet. Poiskati bo treba »vzrok za vojne in najti način, ki bo onemogočal takšne spopade. Rešitev bo le v Evropska zveza ...« (Audisio in Chiara 2013, 19). Po pobegu, ko se je skrival, je pogosto razpravljal o tem, da naj bi Evropska zveza sprejela vse, ki se »navdihujejo ob demokratičnih metodah«, zgrajena pa bo na »enakosti, bratstvu, spoštovanju različnosti, skupne koristi pa bodo morale prevladovati nad sebičnostjo posameznih držav« (23).

1.2 Schumanova deklaracija in pot k evropski skupnosti

Schuman je o neke vrste francosko-nemški spravi kot pogoju trajnega miru v Evropi razmišljal že pred drugo svetovno vojno in med njo (Audisio in Chiara 2013, 19–20). Vprašanje pa je bilo, kako sprožiti proces.



Zanimivo – vir procesa je postalo sporno vprašanje glede proizvodnje premoga in jekla v stičišču Francije, Nemčije, Luksemburga in Belgije. Schumanov načrt je predvidel ustanovitev skupne naddržavne visoke oblasti nad proizvodnjo, s čimer bi izboljšali gospodarski razvoj vseh članic povezave in hkrati preprečili, da bi v prihodnje med njimi prišlo do vojne (Schuman 2003, 99–105). Dejansko je šlo za več: Schuman je ekonomijo in politiko »uporabil« kot pot za spravo med narodi, najprej med zmagovalko Francijo in poraženo Nemčijo. Pomislimo: to je bilo pet let po koncu velike vojne!

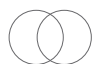
Schuman se je zavedal političnega tveganja, ki ga je nosila deklaracija. Zato o pripravi in vsebini ni vnaprej vedela ničesar niti večina vlade niti parlament niti javnost; francoska vlada »je bila seznanjena in ga je sprejela v petih dneh«. Za načrt je tik pred sprejetjem dal načelno soglasje nemški kancler Adenauer, z njim pa so bile »24 ur pred uradno objavo« seznanjene britanska, italijanska, ameriška vlada ter vlade držav Beneluksa.

Po Schumanovih besedah »je bilo presenečenje vsesplošno«. Česa takega ni nihče pričakoval, zlasti ne od Francije. Razumljivo so bili odzivi na predlog, o katerem je Schuman (2003, 103) zapisal, da so »lansirali bombo«, različni. Nekateri so ga pozdravljali – denimo *Le Monde* ga je imenoval »revolucionarni predlog«. Mnogi so mu nasprotovali: v Franciji so bili proti tako komunisti kot pristaši De Gaulla (Fountain 2017, 44.63). Vseeno je predlog uspel in evropska integracija se je nadaljevala.

Po analizah Krijtenburgove (2012), Fountaina (2017) in Dominga (2020) gre sklepati, da je temeljna ideja načrta Schumanova, pri oblikovanju besedila pa je imel odločilno vlogo v pripravljalni skupini Jean Monnet. Za uspeh pa so zaslužni mnogi, ki so mislili in delovali v isto smer, najprej vsi ustanovni očetje Evrope.

Glede na pomen tedanjih dogajanj preseneča, da o ustanovnih očetih danes v Evropi mnogi ne vedo skoraj nič. Daleč od tega smo, da bi bil spomin na njihovo vizijo in delovanje integralni del izobraževanja.

Pri Schumanovem delovanju za Evropo sta pomembna dva vidika njegove osebne identitete. Bil je človek meje, a meje (državne, kulturne, etnične ...) je videl kot priložnost srečanja, povezanosti in dialoga. Bil je velik patriot,



hkrati pa je bil zoper vsak nacionalizem ali šovinizem. Pričeval in prizadeval si je za razvoj »dvojnega patriotizma«: imeti hkrati dve domovini, denimo francosko in evropsko.

Podobno so delovali drugi ustanovni očetje Evrope, zlasti de Gasperi in Adenauer (Audisio in Chiara 2013). K temu je pripomoglo njihovo podobno razumevanje krščanstva. Po eni strani so zavračali desničarstvo in nacionalizem, po drugi so bili proti internacionalizmu (npr. internacionalizmu komunizma). Omenimo, da je de Gasperi imel težave, ko je nasprotoval iniciativi za povezavo italijanske Cerkve in desničarske stranke (127). Nacionalno državo so videli kot anahronizem, naddržavno povezanost pa kot način politične prihodnosti, v katerem je prostor za povezanost v skupnem in ohranjanje enkratnosti različnih držav.

Schuman je imel izjemen uvid v kulturo in zgodovino držav in narodov. Njegova predstavitev odnosa Francije, Nemčije in Anglije do evropskih povezav v knjigi *Za Evropo* (2003, 15–24.51–77) presega tedanji čas. Njegova pronicljivost glede Anglije pojasni mnoge izmed razlogov, ki so desetletja kasneje vodili k brexitu.

1.3 Ustanovni očetje Evrope, demokracija in krščanstvo

Nekateri ustanovni očetje Evrope, zagotovo Schuman, de Gasperi in Adenauer, so navdih za politično delovanje črpali tudi v krščanstvu. Poglejmo si nekatere vidike, kjer je vpliv krščanstva prepoznaven.

1) Družbeni nauk Cerkve: zdi se, da so omenjeni ustanovni očetje sledili usmeritvam družbenega učenja (Rimskokatoliške) cerkve. Temeljni poudarki – dostojanstvo človeka, solidarnost, skupno dobro, subsidiarnost – niso vidni le v njihovem političnem delovanju, ampak so nekateri postali del pravnih vidikov EU (denimo solidarnost in subsidiarnost).

2) Vidik skupnostnih vezi med ljudmi, narodi, državami: ustanovni očetje so poudarjali skupnostne vezi med ljudmi, narodi, državami in v Evropi. Skupnost v njihovem pomenu ni vzvišena ali izključujoča kolektivnost (ideoloških kolektivizmov od nacionalizma in rasizma do fašizma, nacizma in komunizma) niti ni skupnost, ki je samoreferenčna in se ne ozira na potrebe drugih. Nasprotno, pristnost skupnosti se izraža v dejavnem



sodelovanju in solidarnosti navznoter in navzven. Zanimivo, da Schuman poudarja tudi odgovornost Evrope do Afrike – solidarnost torej vključuje tudi odgovornost za svet.

Dejanska enakovrednost ljudi po Schumanu ne more izhajati iz individualizma in racionalne ideje, ampak iz upoštevanja pripadanju različnim skupnostim od družine, soseske, prostovoljnih združenj do narodov, držav, religij.

3) Povezanost krščanstva in politike se kaže pri razumevanju človeka, demokracije in identitete političnih skupnosti. Schuman (2003, 38) temelje sodobnih demokracij prej kot v antičnem grškem svetu, kjer je demokracija vključevala le svobodne ljudi, prepoznava v krščanstvu. Pravi, da mu demokracija dolguje svoj obstoj. »Rodila se je tistega dne, ko je bil človek poklican, da v svojem življenju na tem svetu uresniči dostojanstvo človeške osebe«, denimo kot spoštovanje človekovih pravic in individualne svobode ter »uresničenje bratske ljubezni v odnosu do vseh. Nikoli pred Kristusom niso bile izražene podobne ideje.«

Zgodovina kaže, da so bila potrebna stoletja za uresničitev te temeljne ideje. V teh stoletjih so bile tudi v krščanstvu mnoge stranpoti.

4) Zdi se, da je bila lahko navdih in pomembna referenčna točka za tak razvoj evropskih povezav tudi zgodovinska izkušnja krščanstva v Evropi. Krščanstvo je na eni strani povezovalo narode Evrope, na drugi pa ohranjalo in ustvarjalo narodno različne kulture. Gre za povezanost, ki gradi na edinosti v različnosti oziroma na povezanosti v raznolikosti narodov in kultur.

5) Schuman je vedno zagovarjal demokracijo, čeprav je izkusil tako njeno moč kot omejitve in šibkosti. O tem, kako tesno je demokracijo povezoval s krščanstvom, govorijo tudi njegove besede: »Skupaj z Bergsonom sklepam, da je 'demokracija evangeljske narave, saj je njeno gibalno ljubezen'.« (2003, 45). Zanj bi bila protikrščanska demokracija le parodija (karikatura), »ki bi padla ali v tiranijo ali v anarhijo«. Danes so taka stališča vsaj nenavadna, če že ne vprašljiva. Vendar je treba priznati, da razvoj sodobne demokracije poudarja individualizem, nima pa »vzvodov« za primeren odgovor na kulturo indiferentnosti (brezbrižnosti do drugega). Poudarjanje



svobode »od nečesa« vodi k fragmentaciji in družbi tveganja – zato ne preseneča, da nekateri iščejo trdnost v nasprotnih usmeritvah: poenotenju vse do različnih fundamentalizmov. Ti dve drži (liberalnega) individualizma in kolektivne identitete (populistične, nacionalistične, levo ali desno ideološke) človeka reducirata. Koliko je to povezano z odsotnostjo razmisleka o povezanosti demokracije in ljubezni, je vprašanje, ki bi zahtevalo daljši odgovor. V splošnem pa je mogoče reči, da demokracija, zlasti kot se kaže v zadnjem obdobju, deluje predvsem na interesih zase in presečiščih interesov.

2 Evropsko združevanje in duša Evrope

Po Schumanu je eno ključnih vprašanj evropskih povezav vidik odnosa med družbenimi institucijami in duhom, kajti le primeren odnos med njima vodi k dobremu razvoju. »Nikakor ni mogoče prevečkrat poudariti, da evropske enotnosti ne bodo ustvarile edino in predvsem evropske institucije: ustanovitvi teh bo sledila pot duha.« (2003, 39) Po prvem desetletju obstoja evropskih institucij (Skupnost za premog in jeklo, Euratom in svobodni trg s svobodnim pretokom blaga, kapitala in ljudi) je zapisal, da institucije »globoko in nepovratno spreminjajo odnose med pridruženimi državami«. Države vse bolj postajajo del nove celote. Vendar taka »celota ne bo mogla in ne bo smela biti le gospodarski in tehnični podvig. Potrebna ji bo duša, zavest o zgodovinskih sorodnostih ter sedanjih in prihodnih odgovornostih, politična volja za služenje istemu človeškemu idealu.« (50)

Zanimivo, da je že Schuman prepoznal resno težavo birokracije. Poudarjal je: »Evropska integracija se mora, splošno gledano, izogibati zmot nacionalnih demokracij, zlasti zmot čezmerne birokracije in tehnokracije. [...] Okostenelost administracije je prva nevarnost, ki ogroža nacionalne urade.« Del rešitve tega problema je po njem v tem, da »je treba prebivalstvu omogočiti, da bo prek posebej izvoljenih predstavnikov lahko spremljalo in pomagalo razvoju institucij« (2003, 90–91).

Vključevanje vseh, aktivno državljanstvo, močno avtonomno organiziranje ljudi v prostovoljna združenja so tako poleg izobraževanja in kulture temeljne kategorije graditve nove Evrope.



Perkinsonova (2004, 108) poudarja Schumanovo držo, da se države povezujejo, če imajo zavest o nečem skupnem; nujni del tega je spomin: spomin na skupno pot, ki potrebuje »spravo src in duš«, spravo duha. Podobno Domingo (2019, 12) glede graditve duše Evrope izpostavi vidik upoštevanja »različnosti njenih tradicij in inspiracij« oziroma potrebo po spravljnosti povezanosti in različnosti. Razmislek ni daleč od enega vodilnih principov avtorjev sodobnega družbenega komunitarizma: v pristni skupnosti je treba razvijati soglasje glede jedrnih vrednot, glede drugega pa je treba zavarovati in podpirati različnost (Bahovec 2005).

Podobno kot je Schuman poudarjal pomen duha, je Monnet poudarjal pomen kulture. Njemu pripisujejo stavek, da bi, če bi še enkrat začel z Evropo, začel s kulturo.

Kultura seveda ni le umetnost in znanost, vključuje način življenja, navade neke skupine, jezik, simbole in širše komunikacijo, vrednote in usmeritev kulture. Kultura in duša neke skupnosti sta povezani (nista pa enaki); lahko bi rekli, da je globinska plast kulture eden ključnih elementov duše neke skupnosti. Govoriti o duši torej ni nekaj, kar bi bilo izven življenjske izkušnje, nasprotno, gre za globino kulture.

Mnogi njuni nasledniki so ubrali drugačno pot. Pri evropskem povezovanju je prevladoval vidik graditve institucij. Izmed voditeljev Evropske komisije sta bila na vidik »duše Evrope« pozorna francoski socialist Jacques Delors (Fountain 2013, 90–93) in italijanski demokristjan Romano Prodi. Vendar sta menila, da to vprašanje ostaja neodgovorjeno.

Po Prodiu (2002, 23) »vse bolj kaže, da je iskanje evropske 'duše' glavno vprašanje, ki se tiče prihodnosti našega kontinenta. Mi načrtujemo pot prihodnosti za naše institucije [...] vendar nima nihče predstave, kako naj se ponovno zgradi duša Evrope.« Po Prodiu je to po eni strani znak slabosti, po drugi pa sreča. »Ne obstaja namreč dominantna kultura in ni filozofa, misleca ali 'ustvarjalca mišljenja', na katerega se lahko sklicujemo na ravni celine.« Tako stanje vključuje nevarnost, da bi šle evropska kultura in vrednote po isti poti kot evropska finančna tržišča. Rešitev vidi



v »pravem dialogu o tem, kako zgraditi našo skupno/skupnostno prihodnost« (24).¹ Zanimivo, da Prodi z Evropo povezuje tudi vprašanje posameznega naroda: meni, da v sedanjosti narod ne more rešiti težav svojega spomina brez drugih narodov, brez Evrope.

Z našega vidika temeljni problem ni toliko v tem, da smo Evropejci v tem procesu zastali, ampak da tega vprašanja skoraj ne naslovimo. S tem prezremo sporočilo ustanovnih očetov in mnogih drugih. Pomenljiv je razmislek Vaclava Havla (1998, 18–20), ki je izkusil osvoboditev od komunizma, a je bil prepričan, da Evropa po demokratični revoluciji potrebuje revolucijo duha. Po Havlu poskusi reševanja ključnih problemov zahodnega sveta zaradi odsotnosti pravega duha ostajajo na pol poti. Začeti bi bilo treba pri glavi: »Globoko sem prepričan, da je edina možnost sprememba na področju duha, na področju človekove vesti, v dejanskem človekovem odnosu do sveta. Ni dovolj, da izumljamo nove stroje, nove predpise ali nove ustanove«, treba je prepoznati porazno »pomanjkanje odgovornosti pred svetom in odgovornosti za svet« in se s tem soočiti. Havel (1998, 18–20) se vpraša, ali ni pravi razlog takega stanja logična posledica modernega pojmovanja sveta, »pojmovanja, ki se ne vprašuje o smislu bivanja in zanika vsako metafiziko ali celo lastne metafizične korenine«.

V govoru v Evropskem parlamentu 8. marca 1994 pa je izpostavil nujen pogoj, da državljani ne bodo Evropske unije razumeli kot »anonimno birokratsko pošast, ki želi omejiti ali celo zanikati njihovo avtonomijo«. Treba je z dejanji pokazati, da gre za »nov tip človeške skupnosti, ki dejansko pomembno razširi njihovo svobodo«.

Skoraj tri desetletja kasneje se zdi, da glede tega nismo veliko napredovali. Ideje, ki so vodile temeljne korake ustanavljanja Evropske skupnosti in so po Havlu ključne za primeren razvoj Evrope, praktično ostajajo zunaj javnega prostora. Da komajda dosežajo šolski prostor, ni le izkušnja Slovenije – Fountain (2019) je opazil, da so bile odsotne pri izobraževanju njegovih otrok tako na Nizozemskem kot v Angliji. Podobno jasno na to

1 O dialogu in dialoški za razumevanje človeka kot osebe, kar je po krščanstvu temelj človekovega dostojanstva in povezanosti ljudi, prim. Pevec Rozman (2021).



velikokrat opozarja papež Frančišek, ko govori o tem, da Evropa potrebuje »transfuzijo spomina«.

Vseeno je vredno iskati pobude, ki gredo v tej smeri. Na konferenci v evropskem letu medkulturnega dialoga je Adam Michnik (2008, 91) poudaril, da je Evropa pred izzivom posebne vrste: ali je mogoče biti »hkrati patriot lastnega naroda in širše skupnosti, se pravi takšne, kot je [...] Evropska unija. Ne vem, ali je mogoče, vem pa, da je treba.« Pri tem vidi poseben poudarek na spominu in očiščenju spomina. Zaradi mnogih sporov in vojn v preteklosti in sedanjosti ima po Michniku »vsakdo precej na vesti, zato smo dolžni razmišljati o odpuščanju in spravi, vendar ne za ceno ponarejanja spomina« (90).

3 Papež Frančišek o Evropi in evropskih povezavah

Tema Evropa in evropsko povezovanje je papežu Frančišku blizu. V tem nadaljuje prizadevanja predhodnih papežev in različnih drugih akterjev različnih krščanskih Cerkva, kot smo na kratko že omenili. Posebej bi radi opozorili na prizadevanja papeža Janeza Pavla II., ki je kot Poljak osebno izkusil komunizem in boleče povojne delitve v Evropi.

Vendar pa se zdi, da je papežu iz Argentine evropsko vprašanje uspelo zajeti z neko novo svežino in celovitim pogledom, ki opogumlja.

Papež Frančišek je imel v prvih letih papeževanja o tem več odmevnih srečanj in govorov. Omenimo njegove govore v Evropskem parlamentu in Svetu Evrope (25. 11. 2014), ob podelitvi nagrade Karla Velikega (6. 5. 2015), voditeljem vlad in predsednikom držav ob šestdesetletnici Rimske pogodbe (24. 3. 2017) in na konferenci Ponovno razmisliti Evropo (oktobra 2017) v Vatikanu.

Veliko poudarkov papeža Frančiška je podobnih omenjenim. Pogosto opozarja na nujnost pravilnega odnosa do spomina na ustanovni čas in spodbuja, da »živimo opogumljajoče sanje ustanovnih očetov Evrope« (2017). Živimo sicer v obdobju »izgube spomina«, a brez njega ni mogoče ohranjati in živeti lastne identitete, nič manj pa ni pomemben za sožitje z drugimi. Isto misel je izrazil ob prejemu nagrade Karla Velikega. Evropa



potrebuje »transfuzijo spomina« (citira Elie Wiesela), da bi nas »navdih iz preteklosti usposobil za pogumno soočenje z multipolarno stvarnostjo sodobnosti in da bi odločno sprejeli izziv 'posodabljanja' evropske ideje« (Frančišek 2016, 156).

O pomenu spomina se velja ozreti na njegove misli, izražene ob 200-letnici Argentine. Posebej opozori, da spomin sam po sebi ni nujno dober: dober je, ko je usmerjen v prihodnost. Spomin je slab, če je zaprt v preteklost ali če se »podvrže razumu« in tako »postane rodovitna prst za vse vrste fundamentalizmov« (Frančišek 2016, 71). Spomin, ki deluje v skupno dobro, je del »trojčka«, ki ga tvorijo *spomin na lastne korenine* (ta spomin je nujen za identiteto), *pogum glede prihodnosti* (brez poguma se narodi uklonijo silam, ki vladajo) in *dojetje stvarnosti sedanjosti* (brez tega se narod razdrobi in vidi le posamične koristi) (72–73). Pri tem dodaja, da se »stvarnost bolje dojame z obrobja kakor iz središča«.

Glede elementov spomina na izvor in potek razvoja Evrope in Evropske unije poudarja, da so se korenine narodov in Evrope »skozi stoletja utrjevale s stalnim vključevanjem in mešanjem novih, raznolikih kultur [...] Identiteta Evrope je in je vedno bila dinamična in multikulturna.« (2016, 157) Sposobnost povezovanja je povezana s zmožnostjo razvoja kulture dialoga in kulture srečanja – različnost, ko prihaja do resničnega dialoga, postane vir bogastva. Razvidno je, da papež ne govori o strpnosti, dopuščanju, ampak dejavnem srečanju. Težava Evrope, pa ne le Evrope, so ideologije – kajti ti načini mišljenja in življenja krčijo širino in globino človečnosti. Papež (158) spodbuja, da bi Evropa zavrnila oziroma premagala »skušnjavo vračanja k enostranskim paradigmam in oblikam 'ideološke kolonizacije'« ter znova odkrila »širino evropskega duha, ki se je razvijal ob srečavanju civilizacij in narodov«. Po papežu je »duša Evrope širša od sedanjih meja Evropske unije in je zato poklicana, da postane zgled novih sintez in dialoga. Pravi obraz Evrope se ne kaže v konfrontaciji, ampak v bogastvu različnih kultur in v lepoti njene zavezanosti k odprtosti.«

Spomin, identiteta, dialog in srečanje, kultura – to so poudarki, ki po papežu opogumljajo razvoj Evrope, ki se zdi kot postaran kontinent. Prav kultura je vidik, ki ga papež vedno znova poudarja: njegovi poudarki denimo niso le dialog ampak kultura dialoga, podobno kultura srečanja, kultura bližine. Zakaj tak poudarek na kulturi? Dobro se je spomniti, da tudi vera živi



v kulturi, o čemer med drugim govori inkulturacija. Zdi se, da je poseben poudarek na kulturi povezan s teologijo, ki je papežu verjetno najbližja: teologijo ljudstva oziroma teologijo kulture. Poleg posebne pozornosti do ubogih in žive vere ljudstva je tretja izmed osrednjih pozornosti ali stebrov kulturnozgodovinske analize (Luciani 2017).

Osrednji poudarek papeža, o katerem vedno znova govori na različne načine, je nedvomno dostojanstvo človeka kot osebe in pripadnika skupnosti. Ljudje kot osebe niso racionalni posamezniki, so ljudje z obrazi, zgodbo življenja, zgodovino, spominom, kulturo, so vključeni v različne skupine. Mnogim ljudem je pomemben odnos do presežnosti, Boga. Kaj pomeni sprejeti drugega kot osebo? »Priznati, da so drugi osebe, pomeni, da vrednotimo to, kar nas povezuje z njimi. Biti oseba nas povezuje z drugimi; s tem postanemo *skupnost*.« (Frančiček 2017) Po papežu je skupnost »največje zdravilo za vse vrste individualizma, tipične za sedanji čas«. Prevladujoči koncept svobode na Zahodu je »pravica, da nas pustijo same«, proste vezi z drugimi.

Skupaj z osebo in skupnostjo gredo poudarki za srečanje in vključenost, ustvarjalnost, odnos do stvarstva, razvoj in mir. Posebej spodbuja tudi politično delovanje kristjanov. Seveda ni vseeno, kakšno je to delovanje. Prej smo podali krščanske vire delovanja Schumana, a dobro je poudariti: to je bilo povsem drugačno od krščanske politike maršala Petaina. Papež poudarja, da je politika najvišja oblika ljubezni do bližnjega – vpeljati skuša izraza družbena ljubezen in politična ljubezen (2020), torej delovanje za dostojanstvo slehernega človeka, kjer imajo prednost skupno dobro, solidarnost in subsidiarnost, vključevanje vseh, posebna pozornost do ubogim ni le neposredna pomoč – gre za to, da se jim prisluhne in v javnost avtentično posreduje njihov glas, ter deluje tako, da sčasoma s svojim delom zaslužijo za življenje sebe in svojih družin. To nedvoumno izrazijo njegove besede: »Kristjani so poklicani, da politiki povrnejo dostojanstvo in da na politiko gledajo kot na vzvišeno služenje skupnemu dobremu, in ne kot na platformo za oblast.« (2017)

Na srečanju z mladimi političnega bratstva skupnosti Chemin Neuf 16. maja 2022 je podal osrednje tri točke, ki po njem oblikujejo tako politiko: srečanje, premislek in delovanje. Glede srečanja poudarja brezpogojno sprejemanje in spoštovanje drugega, njegove osebe, »spremembo pogleda



na drugega«. Brez te spremembe v srcu »se politika pogosto spremeni v nasilno soočenje«, kjer se skuša uveljaviti »zmaga lastnih posebnih interesov, in ne skupno dobro«. Premislek je pot resničnega dialoga, v ospredju ima skupno dobro in skuša videti celovito, zato vključuje posebno skrb za uboge, stvarstvo, najbolj ranljive. Kratko rečeno: papež je podal vizijo politike, ki izhaja iz štirih načel, ki so tudi sicer njegov prepoznavni slog (že v Argentini). To so: 1) celota je nad delom, 2) resničnost (realnost) je pomembnejša od idej, 3) edinost prevladuje nad konfliktom, 4) čas je pomembnejši kot prostor (zato spodbujati procese, ne posedovati prostora). To so tudi vodila za druga področja življenja, vključno s pastoralnim delovanjem.

Zaključimo z njegovimi besedami o vlogi kristjanov v politiki v Evropi na srečanju Ponovno premisliti Evropo (2017): »Avtor *Pisma Diogenu* je poudaril, da 'to, kar je duša telesu, so kristjani za svet'. V našem času so kristjani poklicani k pozitivni Evropi in k obnovitvi njenega zavedanja, ne s posedovanjem prostorov, ampak z generiranjem procesov, ki bodo zmogli prebuditi novo energijo v družbi. To je točno to, kar je naredil sveti Benedikt.« V skromni votlini je Benedikt videl onstran tedanjega časa ter spodbudil proces, ki je skozi čas omogočil Evropi razvoj.

Sklep

»Evropa se išče«, je ob zaključku knjige *Za Evropo* zapisal Robert Schuman pred skoraj šestdesetimi leti (2003 [1963], 123). »Še nikoli ni bila tako blizu cilja. Bog daj, da ne bi zamudila odločilnega trenutka svoje usode, zadnje priložnosti za svojo rešitev.«

Te besede so stvarne – opozarjajo na nevarnost, a so hkrati besede upanje za Evropo. Menimo, da ne opisujejo le tedanjega časa, ampak tudi sodobnost.

Družba in kultura sta se sicer spremenili in nekateri izzivi so drugačni. Vojna v Ukrajini je Evropo postavila pred največji izziv, kako doseči mir po drugi svetovni vojni. Morda se je dobro spomniti besed Schumanove deklaracije iz leta 1950, pet let po koncu vojne morije. »Svetovnega miru ni mogoče ohraniti brez ustvarjalnih prizadevanj, sorazmernih



z nevarnostmi, ki ga ogrožajo.« Kako si je želeti, da bi imeli pogum ter iskali in našli ustvarjalni odgovor, sorazmeren nevarnostim, ki ogrožajo mir v našem času.

Zdi se nam, da bi nas lahko temeljna vizija in pogum, s katerim so jo politično udejanjili, okreplila in spodbudila k stvarnemu delovanju danes. Pri tem bo večjo skrb kot v preteklosti treba posvetiti pozornosti duši Evrope, kajti tu se kaže velik primanjkljaj. Kristjani imajo pri tem posebno nalogo, kajti če sledimo Schumanu in drugim, je krščanstvo tista sila, ki ima v središču skupno dobro vseh. Tako krščanstvo nagovarja tudi druge. Sociolog Bauman (2017, 164–167), ključni avtor tekoče moderne, ki celovito poveže sodobno stanje negotovosti in hitrega spreminjanja, fragmentacije in družbe tveganja, je denimo v drži papeža prepoznaval upanje za Evropo. Zanimivo, nagovarjajo ga njegov občutek za stisko človeka in družbe, vključevanje vseh in vsakogar, »prostor solidarnosti«, pot dialoga (tudi kot pot ustvarjanja novega), obljuba miru.

Zdi se, da je vizija ustanovnih očetov evropskega povezovanja povezana s krščanstvom, ki si ne prizadeva za privilegije zase, ampak iz krščanstva izrazi vsebine, dobre za vse ljudi in družbo. Samo krščanstvo, zvesto evangeljskemu razodetju o človeku, je lahko sol in kvas v politiki in najširšem družbeno-kulturnem prostoru.



Reference

- Audisio, Giuseppe, in Alberto Chiara.** 2013 [1999]. *Utemeljitelji združene Evrope*. Ljubljana: Salve.
- Bahovec, Igor.** 2005. *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni*. Ljubljana: Sophia.
- . 2017. Robert Schuman in Evropa: delovanje iz vizije. V: Jeff Fountain. *Globoko ukoreninjen: Evropska vizija Roberta Schumana*, 177–195. Ljubljana: Družina.
- Bauman, Zygmunt.** 2017. *Retrotopia*. Cambridge: Polity.
- Churchill, Winston.** 2001 [1946]. Znova moramo ustvariti evropsko družino (1946). V: U. Ferruta, ur. *Evropska antologija*, 89–91. Gorica: Laboratorio Europeo, Združenje za politično kulturo.
- Domingo, Rafael.** 2020. Robert Schuman and the process of European integration. V: R. Domingo in J. Witte Jr., ur. *Christianity and Global Law*, 178–193. London: Routledge.
- Ferruta, Ugo, ur.** 2001. *Evropska antologija*. Gorica: Laboratorio Europeo, Združenje za politično kulturo.
- Fountain, Jeff.** 2017. *Globoko ukoreninjen: Evropska vizija Roberta Schumana*. Ljubljana: Družina.
- Frančišek.** 2016. *Narod, ki ga je treba zgraditi: razmišljanja papeža Frančiška o pripadnosti narodu in državi*. Ljubljana: Družina.
- . 2017. Address of His Holiness Pope Francis to the Commission of the Bishops' Conferences of the European Community [Govor na konferenci (Re)Thinking Europe – a Christian Contribution to the Future of the European Project]. Vatican. 28. 10. https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2017/october/documents/papa-francesco_20171028_conferenza-comece.html (pridobljeno 20. 1. 2022).
- . 2020. *Vsi smo bratje (Fratelli tutti): o bratstvu in družbenem prijateljstvu*. Ljubljana: Družina.
- . 2022. Address of his Holiness Pope Francis to Members of the 'political fraternity' of the 'Chemin Neuf' community. Vatican. 16. 5. <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2022/may/documents/20220516-chemin-neuf.html> (pridobljeno 2. 9. 2022).
- Havel, Václav.** 1998. Vera v svetu. *Ampak: do-datek Nove revije* 199–200: 18–21.
- Krijtenburg, Margriet.** 2012. *Schuman's Europe: His Frame of Reference*. Leiden: Leiden University.
- Luciani, Rafael.** 2017. *Pope Francis and the Theology of the People*. Maryknoll: Orbis Books.
- Michnik, Adam.** 2008. Evropa med identiteto in univerzalizmom. V: Dean Komel in Mira Miladinović Zalaznik, ur. *Obrazi Evrope: Evropa, svet in humanost v 21. stoletju: dialog v kulturi – dialog med kulturami*, 87–92. Ljubljana: Inštitut Nove revije.
- Perkins, Mary Ann.** 2004. *Christendom and European Identity*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Pevec Rozman, Mateja.** 2021. Oseba in dialog: medsebojnost (»das Zwischen«) kot ontološki temelj dialoga pri Martinu Bubru. *Edinost in dialog* 76/2: 15–32. <https://doi.org/10.34291/edinost/76/02/pevec>.
- Prodi, Romano.** 2002 [1999]. *Moja Evropa*. Beograd: BMG.
- Price, David Heilbron.** 2004. Schuman biography: chronology. Schuman info. <https://www.schuman.info/bio-details.htm> (pridobljeno 25. 9. 2022).
- Roth, François.** 2008. *Robert Schuman: du Lorrain des Frontiers au père de L'Europe [Robert Schuman: from Lorrain des Frontiers to the Father of Europe]*. Pariz: Fayard. Navaja Krijtenburg (2012, 25).
- Schuman, Robert.** 2003 [1963]. *Za Evropo*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 2010. *For Europe*. Pariz: Nagel.





Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 4. 10. 2022; Sprejeto Accepted: 28. 11. 2022
UDK UDC: 27-72-444:316.47"19"
DOI: 10.34291/Edinost/77/02/Stuhec
© 2022 Štuhec CC BY 4.0

Ivan Janez Štuhec

Razvoj in navzočnost družbenega nauka Cerkve v 20. stoletju in v Sloveniji

*The Development and Presence of the Social Doctrine
of the Church in the 20th Century, and in Slovenia*

Izleček: Ta razprava ponuja zgodovinski pregled navzočnosti Katoliške cerkve v družbenem in političnem življenju od prve socialne okrožnice *Rerum novarum* do danes s posebnim ozirom na slovenske razmere. Iz samega opredeljevanja družbenega nauka Cerkve kot posebne teološke discipline, je razvidno, da gre za področje, ki je podvrženo zgodovinskim spremembam, kot je to predstavljeno v prvem poglavju te razprave. Različnost pogledov na razmerje vera : družba in politika je imelo ustrezen odmev v slovenskem družbenem življenju. Med obema vojnama je bil slovenski prostor popolnoma primerljiv s sosednjimi, predvsem zahodnoevropskimi državami, kar zadeva aktivno vlogo kristjanov v družbi. Ključno vlogo pri tem so igrale osebnosti, kot so Janez Evangelist Krek, Andrej Gosar in Edvard Kocbek, katerih družbeno aktivno vlogo predstavimo v drugem in tretjem poglavju. S komunistično revolucijo med drugo svetovno vojno in po njej se je ta proces in razvoj blokiral za pol stoletja, kar predstavimo v četrtem poglavju. Po drugem vatikanskem koncilu je družbeni nauk Cerkve doživel pomembne spremembe, ki so se dokaj dobro udomačile v slovenskem kontekstu. Pritisk laicistične in sekularistične kulture je v slovenskem okolju izredno močan, tako da slovenska družba in država na relaciji vera–razum, laična–krščanska kultura, verapolitika in Cerkev–država pomembno zaostajata za drugimi evropskimi državami. Vizija Katoliške cerkve je glede navzočnosti kristjanov v sodobni družbi dokaj jasna in se je na novo izoblikovala pod zadnjimi papeži, s čimer zaključimo to razpravo.

Ključne besede: družbeni nauk Cerkve, družba, država, socializem, komunizem, liberalizem, skupno dobro, politika, razum, svoboda, Krek, Gosar, Kocbek, laičnost, kultura, sekularizacija

Abstract: *The article provides a historical overview of the presence of the Catholic Church in social and political life from the first encyclical Rerum Novarum until today, with particular reference to the Slovenian geographical space. From the very definition of the Church's social doctrine as a special theological discipline, it is clear that this sphere of research has been subject to historical changes, as presented in the first chapter of this articles. The diversity of views on the relationship between religion, society and politics has resonated visibly across Slovenian social circles. Between the two world wars, Slovenia was wholly comparable to the neighboring, especially Western European countries in terms of the Slovenians' active role as Christians in the society. The most important actors in this were Janez Evangelist Krek, Andrej Gosar and Edvard Kocbek, whose socially active role is presented in the following two chapters. The progress of this process was blocked for half a century with the communist revolution in the period during and after the second world war, which is presented in the*

fourth chapter. After the Second Vatican Council, the Church's social doctrine was subject to some significant changes, and Slovenians adapted to them fairly well. Due to the powerful pressures exerted by the laicist and secularist culture in the Slovenian environment, both society and the state lag significantly behind other European countries in terms of relations between faith and reason, between the laymen and the Christian culture, between the church and the state. The Catholic Church's vision of the presence of Christians in modern society is relatively clear and has been reshaped under the last few popes, which is the subject of the final chapter of the article.

Keywords: *social doctrine of the Church, society, state, socialism, communism, liberalism, common good, politics, reason, freedom, Krek, Gosar, Kocbek, secularism, culture, secularization*

Uvod

Ali lahko po več kot sto letih razvoja postopoma nastajajoče in danes samostojne teološke vede, ki se največkrat imenuje »Družbeni nauk Cerkve« (DNC), z veliko natančnostjo povemo, kaj ta veda vsebuje? Pojemovna razgibanost, ki je značilna za to področje, že sama po sebi govori o določenih težavah. Vse se je začelo z zaostrovanjem socialnega vprašanja v industrijski dobi v drugi polovici 19. stoletja. Takrat sta se znašla v konfliktu delo in kapital, ki se vse do danes nista pomirila. V tistem času je večinsko kmečko prebivalstvo postopoma začelo iskati kruh v nastajajočih industrijskih središčih, in tako je prišlo do urbanizacije, ki danes tudi v Sloveniji predstavlja bivanjski prostor večine prebivalstva. Kasneje se je konflikt dela in kapitala spremenil v konflikt družbenih sistemov, ki sta ga simbolizirala socialistično-komunistična in liberalno-kapitalistična usmeritev. Danes je ta konflikt na globalni ravni med revnimi in bogatimi, med multinacionalkami in državami, med novimi tvorbami političnega imperializma z različnimi predznaki, ki mu ni videti konca.

Cerkev se je čutila poklicano, da razvije vmesni sistem, tretjo pot, pot sprave med delom in kapitalom oziroma delavci ter lastniki in upravljavci kapitala. Pri tem ni imela najbolj srečne roke, a hkrati je prav okrožnica *O novih stvarih (Rerum novarum)* pomenila vrnitev Cerkve kot kompetentnega sogovornika v družbeno razpravo. Konec devetnajstega stoletja se razvije politični katolicizem, ki ima svoje globoke korenine že v Avguštinovem času, a v novih okoliščinah nastajajočega parlamentarizma dobi strankarsko-politično obliko organiziranosti, na čelu katere so pogosto kleriki. Kulturni boj postane tudi politični boj in klerikalizem je pojav, zaradi katerega še danes govorimo o ločitvi duhov, saj je, zgodovinsko gledano, zarezal veliko globlje kakor zgolj na ravni družbenopolitičnega



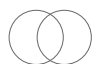
delovanja in upravljanja države. V slovenskih razmerah so se duhovi radikalno ločevali v okoliščinah okupacije in vsiljene revolucije pod vodstvom komunistične internacionale v času med drugo svetovno vojno in po njej. »Politični katolicizem« je končal v izgnanstvu ali v stotinah »Hudih jam« po vsej deželi.

Ko govorimo o DNC, gre za vprašanja, ki zadevajo tako njegovo filozofsko kot teološko utemeljitev. Gre za vprašanje odnosa med odrešenjskim oznanilom in urejanjem našega tosvetnega bivanja, za vprašanje odnosa med vero in razumom, vero in politiko, vero in oblastjo, za vprašanje odnosa med državo in Cerkvijo oz. verskimi skupnostmi. Ne nazadnje gre danes za vprašanje umeščanja krščanstva v sekularizirani, pluralni, demokratični in laični prostor. Teh in drugih vprašanj se loteva DNC, ki je samo izvleček večstoletnega, tisočletnega odnosa med evangelijem in družbo. Pri tem ne moremo mimo zgodovinske refleksije in tudi ne mimo ovrednotenja tega, kar določa naš čas in prostor – Slovenijo v evropskem in globalnem kontekstu. Katoliška cerkev ima na tem področju pester, dinamičen in zanimiv razvoj.

1 Družbeni nauk Cerkve in njegov dinamični razvoj

Giovanni Filoramo v svoji knjigi *La Chiesa e le sfide della modernità* glede na obdobje pred drugim vatikanskim koncilom ugotavlja, da se je DNC vse do petdesetih let dvajsetega stoletja razumel kot sredstvo za krščansko ponovno osvojitve (*riconquista*) družbe. Šlo je za restavratorsko utopijo, ki se je zgledovala po idealni krščanski srednjeveški družbi. Ta ideja je dobila svojo pojmovno zvezo v pojmu »novo krščanstvo«, utemeljenem na teoriji o naravnem zakonu in Božjem razodetju, kot ga oznanja Cerkev. Za krščanske laike je to pomenilo, da se morajo angažirati na družbenem in političnem polju, da bi pokristjanili strukture in institucije družbe, s tem pa olajšali in omogočili poslanstvo Cerkve, ki je primarno v prinašanju Božjega odrešenja ljudem. Pri tem je šlo za deduktivni model, ki je iz naravnega zakona in razodetja hotel izpeljati »krščansko družbo« kot »tretjo pot«, ki je predstavljala alternativo drugim obstoječim ideološkim modelom.

Drugi, induktivni model se je razvil po okrožnici Janeza XXIII. *Mati in učiteljica* (*Mater et magistra*, 1961). Ta okrožnica predlaga tri pomembne



metodološke korake: videti, presojati in delovati. To metodo je prevzel papež Pavel VI. v Apostolskem pismu *Ob osemdesetletnici (Octogesima adveniens, 1971)*, v katerem pričakuje, da bodo krščanske skupnosti v različnih delih sveta analizirale lastno družbeno stanje v luči evangelija, uporabile ustrezne principe za razmislek, ustvarile merila za presojo s pomočjo družbenega nauka Cerkve ter končno izoblikovale izbire in prizadevanja za družbeno preobrazbo s pomočjo Svetega Duha, v občestvu s škofi in v dialogu z drugimi krščanskimi brati in sestrami ter ljudmi dobre volje (Filoramo 2007, 12–13).

Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi *Libertatis conscientia* (22. 3. 1986) opredeli družbeni nauk Cerkve takole:

Cerkveni socialni nauk se je porodil iz srečanja evangeljskega sporočila in njegovih zahtev, povzetih v najvišji zapovedi ljubezni do Boga in do bližnjega ter v pravičnosti, s problemi, ki izhajajo iz življenja družbe. Razvil se je kot nauk na podlagi uporabe zakladov človeške modrosti in znanosti o človeku; nanaša se na etični vidik tega življenja in upošteva strokovne tehnične vidike problemov, vendar vedno tako, da jih presoja z moralnega zornega kota. Ta nauk je usmerjen k delovanju in se razvija vzporedno s spreminjajočimi se zgodovinskimi razmerami. Zato so v njem poleg vedno veljavnih načel tudi prigradne, spremenljive sodbe. Ne sestavlja zaprtega sistema, marveč ostaja vedno odprt za nova vprašanja, ki se nenehno pojavljajo; nujno potreben mu je prispevek vsakovrstnih darov in karizem, izkušenj in usposobljenosti. Kot porok človekovega dostojanstva Cerkve s svojim socialnim naukom nudi skupek načel refleksije in kriterijev za presojanje kakor tudi smernic za konkretno delovanje, da bi prišlo do globokih sprememb, ki jih zahteva stanje bede in krivice, in sicer tako, da bo v resnični blagor ljudi. (LC 72)

Zadnja dva papeža na prelomu tisočletja sta temu vprašanju namenila kar veliko pozornosti. Janez Pavel II. v okrožnici *O skrbi za socialno vprašane (Sollicitudo rei socialis, 1987)* pravi, da

socialni nauk Cerkve ni neka »tretja pot« med tako imenovanim liberalnim kapitalizmom in marksističnim kolektivizmom in tudi



ne alternativa drugim, manj radikalnim rešitvam: je izvirni nauk z lastnim značajem. Tudi ni ideologija, temveč pozorna formulacija dosežkov, pridobljenih na osnovi razmišljanja o zapletenih stvarnostih človekovega bivanja v družbi in v mednarodnem okvirju, razmišljanja v luči vere in cerkvenega izročila. Njegov glavni namen je razložiti in pojasniti te stvarnosti, ko ugotavlja, ali so v skladu ali pa v nasprotju s smernicami evangeljskega nauka o človeku in njegovem zemeljskem in onstranskem poklicu. Zato tega nauka ne gre prištevati k ideologiji, temveč k teologiji, in sicer k moralni teologiji. (SRS 41; prevedel I. J. Š.)

Osrednji poudarek Janeza Pavla II. v družbenih dokumentih je na obrambi transcendentalne razsežnosti človekove osebe.

Benedikt XVI. pa v svoji okrožnici *Bog je ljubezen* (*Deus caritas est*, 2007) DNC pravi, da

družbeni nauk Cerkev noče Cerkvi zagotoviti oblasti nad državo, tudi noče vsiljevati pogledov in načinov razmišljanja, ki spadajo k veri, tistim, ki nimajo iste vere. Družbeni nauk Cerkev želi preprosto prispevati k očiščenju razuma in pomagati, da moremo to, kar je pravilno, tu in sedaj spoznati in nato tudi uresničiti. (DCE 28)

DNC torej izhaja s stališča razuma in naravnega prava, tj. iz tega, kar je v skladu s splošno človeško naravo oziroma njegovo univerzalnostjo. Obenem se zaveda, da ni naloga Cerkev, naj ta nauk sama politično uveljavi; želi pa služiti oblikovanju vesti na področju politike in prispevati k temu, da raste spoznanje za prave zahteve pravičnosti in hkrati tudi pripravljenost delovati v skladu z njimi, tudi če to nasprotuje obstoječim osebnim interesom. To pa pomeni: »Graditev pravične družbene in državne ureditve, po kateri vsakemu pripada svoje, je osnovna naloga, ki si jo mora zastaviti vsaka generacija znova.« (DCE 28)

V obeh zadnjih opredelitvah vidimo najprej, da gre za negativno opredelitev, kaj vse DNC ni: ni tretja pot, ni ideologija, ni alternativa kateremukoli družbenemu sistemu in tudi ni poskus, kako prevzeti oblast v državi ali vsiliti svoje družbene koncepte drugače mislečim ljudem. Na neki način



per viam negationis cerkveno učiteljstvo demantira samo sebe, saj je v preteklosti DNC vse to dejansko bil. Ali drugače rečeno, gre za področje, na katerem cerkveno učiteljstvo ni nezmotljivo, zato je podvrženo kulturnim in političnim spremembam, ki narekujejo tudi različne vsebinske in metodološke poudarke, ko gre za družbena vprašanja.

Kaj pa potem je DNC? Racionalna refleksija družbene situacije v luči vere v Jezusa Kristusa in cerkvenega izročila, ki naj motivira kristjane za prizadevanje na polju večje pravičnosti in miru. To pa je mogoče s strani Cerkve dosegati na način, da z vzgojo in izobraževanjem oblikuje vest in kulturo posameznikov, ki naj po lastni presoji vstopajo v prizadevanje za večjo družbeno pravičnost in mir na svetu. Ali kakor pravi *Doktrinalno navodilo o nekaterih vprašanjih, ki zadevajo udejstvovanje in vedenje katoličanov v političnem življenju*, Kongregacije za nauk vere iz leta 2002: Posledica nauka drugega vatikanskega koncila je, da se

krščanski laiki dejansko ne morejo odreči udeležbi v politiki, torej mnogovrstnim oblikam gospodarskega, družbenega, pravnega, administrativnega in kulturnega delovanja, namenjenega organskemu in institucionaliziranemu doseganju skupnega dobrega, kar vključuje uveljavljanje in obrambo dobrin, kot so javni red in mir, svoboda in enakost, spoštovanje človekovega življenja in okolja, pravičnost, solidarnost itd.

Politična svoboda ni in ne more biti utemeljena na relativistični ideji, da so vsa pojmovanja o človekovem dobrem enako resnična in enako vredna, ampak je utemeljena na dejstvu, da politične dejavnosti od primera do primera merijo v zelo konkretno uresničitev resničnega človeškega in družbenega dobrega v dobro opredeljenem zgodovinskem, zemljepisnem, ekonomskem, tehnološkem in kulturnem zgodovinskem okolju ... ter da so moralno sprejemljiva. (Kongregacija za verski nauk 2003, 3)

DNC je torej etični in moralni vidik odrešenjske zgodovine, ki služi za motivacijo pri presojanju (motrenju) družbenih razmer, pri iskanju rešitev in pri družbenem delovanju ali akciji (KDNC, 72–86).

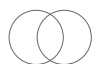


V tem duhu papež Frančišek v knjigi *Mein Leben, mein Weg* v odgovoru na novinarsko vprašanje, kako naj se opredeljuje Cerkev do družbenih vprašanj, da ji ne bo očitana politizacija, odgovori:

Mislim, da je najbližje temu, kar bi rad povedal, beseda »strankokracija«. Gre za to, da se ne vmešavamo v strankarsko politiko, ampak v Politiko z veliko začetnico, ki izhaja iz desetih božjih zapovedi in evangelijev. Kritika nespoštovanja človekovih pravic, izkoriščanja ljudi in njihovega izključevanja v družbi, pomanjkanje možnosti za vzgojo ali slaba oskrba s hrano so stvari, ki jih ne gre enačiti s strankarsko politiko. Če poimenujemo krivice s pravim imenom, nam nekateri očitajo, da se gremo politiko. Jaz odgovarjam: da, mi se gremo politiko v pravem pomenu, v duhu evangelija, ne pa strankarske politike. Povsem nekaj drugega pa je, če nekdo začne propagirati politiko ene stranke. (2013, 93)

Pri tem razlikovanju se zdi, da je v ozadju papeževega gledanja na politiko znano razlikovanje Bartolomea Sorge, italijanskega jezuita, ki govori o politiki z malo in veliko začetnico (2006, 50).

Krščansko oznanilo, ki ima tudi družbene posledice, pa ni in ne sme postati ideologija. Krščanska družbena etika je del teologije, ki je odprta v svet, v družbo, ki na družbene probleme in vprašanja išče smeri odgovora tudi v Svetem pismu, a ne samo v njem. Drugi vatikanski koncil govori o »znamenjih časa« in o »avtonomiji zemeljskih stvarnosti«. Ko imamo opraviti z družbo, imamo pred očmi prav ti dve dejstvi: znamenja in njihovo avtonomnost. Povedano drugače, družbeno, socialno, tosvetno življenje ima svoje zakonitosti, ki jih raziskujejo družbene, humanistične in tudi naravoslovne vede. Teologija tako nujno vstopa v interdisciplinarni dialog in vidi svoj prispevek predvsem v tem, da na podlagi preteklih izkušenj človekovega življenja v družbi, ki ga je svetopisemski človek razumel v luči vere v enega Boga stvarnika, odrešenika in zveličarja, duhovno poglobi in etično osvetli položaj človeka v sodobni družbi. DNC ni normativna veda in to že nekaj časa ne želi biti. Poudarek na etični in moralni dimenziji izpostavi veliko bolj kot v preteklosti teološke uvide, ki so relevantni tudi za družbeno življenje, kjer pa se kristjan srečuje z različnimi svetovnonazorskimi in religioznimi prepričanji, zato je pomembno, kako se družba etično utemeljuje, s tem pa tudi racionalno. Teologija kot veda, ki proučuje



vprašanje Boga in človeka, ima moralne implikacije, ki jih lahko preverjamo vizavi občečloveških družbenih spoznanj in na ta način ostajamo v odprtem dialogu s celotnim človeštvom. Vsaka družba pa na lasten racionalen ali tudi iracionalen način utemeljuje svoje temelje, ki so ali niso sprejemljivi z vidika evangelija.

2 Družbenopolitični aktivizem v Sloveniji v 20. stoletju

2.1 Janez Evangelist Krek – oče slovenske krščanskosocialne politike

Kar sta za politični katolicizem v Avstriji predstavljala moralni teolog Franz M. Schindler in teolog Ignaz Seipel, za nastanek in razvoj krščanskosocialne stranke ali za nemško socialno misel in prakso škof Wilhelm E. Ketteler in v Avstriji Karl von Vogelsang, je za slovenske razmere predstavljal Janez Evangelist Krek.

Dr. Janez Evangelist Krek je oče slovenske socialne misli in dela. Rodil se je 27. novembra 1865 pri Sv. Gregorju na Dolenjskem. Krek je bil glavni nosilec krščanskosocialnih idej in glavni organizator kmečkega in delavskega krščansko socialnega gibanja na Slovenskem.

Bil je neumoren in vztrajen organizator, ljudski govornik, človek širokih konceptov, poln simpatij in ljubezni do malega človeka, njegovega trpljenja in njegovih potreb. [...] Vsa nesreča in zlo med ljudmi izvira iz kapitalizma, v katerem je zaradi napačne svobode izginila krščanska ljubezen in pravičnost ter je prevladal egoizem. [...] Eni imajo vse, drugi nič. To pa je krivično. [...] Rešitev iz kapitalizma je [...] videl v organizaciji po stanovih (kmečke, obrtniške, delavske organizacije), v skupnem delovanju »kmečkega, obrtnega in delavskega stanu« in v združništvu »kot sredstvu za podružbljanje proizvodjalnih sredstev«. Zasebno lastnino je sicer imel za naravno [...] in je pri tem trdil, da ni nujno, da bi morale biti vse v zasebni lastnini, niti ne, da bi moral imeti vsakdo zasebno lastnino. [...] Po krščanskih naukih, je trdil, »nobena stvar ni tako posameznega človeka, da ne bi bila hkrati vseh; celo človeštvo ima pravico do vsega, nihče ne sme tako rabiti svoje stvari, da bi s tem škodoval



drugim«. [...] Krek je videl »edino pomoč bolnemu človeku« le v krščanstvu, zato je zavračal marksizem in socialno demokracijo zaradi njenega materializma. [...] Popolnoma je zanikal in odklanjal razredni boj, odklanjal boj delavskega razreda za oblast, češ da je razredni boj nenaraven, naravna pa je sloga med razredi na temelju krščanske ljubezni in pravičnosti. (Sluga 1979, 562–565)

Težišče svojega delovanja je Krek videl na podeželju. Z zadružništvom je hotel kmeta osamosvojiti in ga rešiti iz objema kapitalizma, ki ga je uničeval. Da bi kmet dobil ugoden kredit in se s tem iztrgal iz rok vaških oderuhov in buržoazije, s tem pa bi omogočil naprednejši način obdelave in se kot proizvajalec in potrošnik osvobodil izkoriščanja, je Krek od 1894 naprej ustanavljal posojilnice in hranilnice – t. i. rajfajznovke, ki jih je kasneje na Kranjskem združil v Zvezo kranjskih hranilnic, dalje kmetijske, strojne, živinorejske, mlekarske in nabavno-prodajne zadruga. S tem je sprožil široko dejavnost samopomoči med kmeti, ki so bili ogroženi zaradi kapitalističnega razvoja, s tem pa tudi novo dobo razvoja slovenskega zadružništva. Vse zadruga je kasneje povezal v Gospodarsko zvezo, ki se je leta 1903 razdelila v Zadružno zvezo in v Gospodarsko zvezo. Slednja je bila dejansko osrednja zadruga, ki je zalagala vse v Zadružni zvezi organizirane zadruga in od njih kupovala proizvode. Do 1910 je bilo v teh osrednjih ustanovah združenih že okrog 560 zadrug iz vseh slovenskih dežel. Za vzgojo zadružnih delavcev so na Krekovo pobudo v Ljubljani ustanovili zadružno šolo, ki je bila ena prvih v Evropi.

Med delavstvom je Krek začel svoje politično delo l. 1894, v času živahnega delovanja socialne demokracije. Ustanavljal je politična in izobraževalna društva ter začel izdajati list Glasnik (1894–1899) z geslom »Krščanski delavci, združite se!« [...] Naslednje leto je na prvem shodu delegatov društev Krek izdelal Socialni načrt slovenskih delovnih stanov, program krščansko socialnega gibanja, ki je dobivalo značaj samostojnega političnega gibanja. V njem je Krek orisal program socialne reforme, ki je temeljila na solidarnosti družbenih razredov v nasprotju z razrednim bojem. (Sluga 1979, 565)

Po zaslugi J. E. Kreka je samo med letoma 1892 in 1905 nastalo 481 hranilnic in posojilnic. Te so predstavljale osnovo za nastajanje kulturnih



in političnih slovenskih organizacij. V času, ko je v monarhiji predsednikoval Eduard Taaffe (1879–1893), se je zmanjšal germanizacijski pritisk na slovenske dežele, kar je omogočalo določen kulturnopolitični razvoj in nastavljanje slovenskih županov in deželnih glavarjev. Razvila se je slovenska publicistika, ki je bila razdeljena med liberalce in klerikalce. Posebno vlogo je pri tej delitvi duhov odigrala revija Rimski katolik, ki jo je urejal primorski bogoslovni profesor in kasneje škof na otoku Krku Anton Mahnič (1850–1920), izrazit predstavnik neosholastične teološke misli na Slovenskem. Po eni strani je bil Mahnič glasnik novega, družbeno angažiranega katolicizma pod vplivom papeža Leona XIII., po drugi strani pa je z napačnim razumevanjem dogme o papeževi nezmotljivosti močno vplival na dobesedno razumevanje papeških dokumentov v svetnih zadevah. Še posebej problematično se je to pokazalo na področju estetike. Na strani liberalnega tabora pa sta odigrala pomembno vlogo politik Ivan Hribar (1851–1941) in pisatelj ter politik Ivan Tavčar (1851–1923) (Granda 2008, 215–233).

Krek se je zavedal, da je duhovni in gmotni napredek naroda odvisen predvsem od sposobnosti, da se organizira. Kamor je prišel, so nastale pod njegovim vplivom številne kulturne, gospodarske, politične in izobraževalne organizacije. Ko je bil na Dunaju v Avguštinaju, se je srečal s tamkajšnjim krščanskosocialnim gibanjem pod Vogelsangovim vodstvom, kar mu je omogočilo, da si je pripravil načrt za prihodnjo gospodarsko, politično in izobraževalno organizacijo Slovencev. Prva organizacija te vrste je Slovensko katoliško delavsko društvo, ustanovljeno leta 1894, ki se je širilo v takratne industrijske centre. Društvo je na prvem shodu delavskih zaupnikov 13. oktobra 1895 sprejelo Socialni načrt slovenskih delovnih stanov, ki ga je Krek objavil v svoji knjigi *Črne bukve kmečkega stanu*. V tem načrtu se zahteva splošna in enaka volilna pravica, za katero se je Krek zavzel kot prvi duhovnik v monarhiji.

Društvu delavcev je sledilo Katoliško društvo za delavke, Delavsko konsumno društvo, Slovensko delavsko stavbno društvo, ki je pod Krekovim vodstvom zgradilo 103 delavske hiše. Ker je delavsko društvo veljalo za politično, je Krek ustanovil za mlade Poučno-zabavno društvo, ki velja za prvo slovensko katoliško izobraževalno društvo. Posamezna delavska društva so se združila leta 1897 v Slovensko krščansko-socialno delavsko zvezo. Ta se je kmalu spremenila v centralo nepolitičnih izobraževalnih društev



kot Slovenska krščansko-socialna zveza. Delavsko organizacijo je Krek kasneje dopolnil z ustanovitvijo Jugoslovanske strokovne zveze.

Hkrati je Krek organiziral tudi kmečko prebivalstvo. Leta 1895 se je v Ljubljani ustanovila Zveza kranjskih posojilnic. Leta 1898 se je ustanovila Gospodarska zveza, ki je postala centrala vsega katoliškega združništva na Kranjskem, Krek pa je bil njen vodja od leta 1902 naprej.

Za vodenje zadrug je Krek 1908 leta v Ljubljani ustanovil Zadružno šolo, ki je bila prva te vrste šol v Avstriji in za darmstatsko druga v Evropi. Njegova zasluga je tudi ustanovitev Slovenske trgovske šole (1908), Gospodarske šole (1913), gospodinjske šole pri uršulinkah v Ljubljani in uvedba gospodinjskih tečajev po deželi.

Krek je bil politično dejaven kot državni poslanec na Dunaju v mandatu 1897–1900 in od 1907 do smrti (1917). Bil je član proračunskega, obrtnega in socialnopolitičnega odseka. Sodobnik Šuklje je o Kreku izrekel laskavo oceno: »Smelo trdim, da med mnogimi talenti, ki jih je takrat še imela avstrijska poslanska zbornica, ne najdem, izvzemši vodjo avstrijske socialne demokracije dr. Viktorja Adlerja in zgodovinsko prikazen Tomaža Masaryka, nikogar, ki bi ga mogel postaviti v isto vrsto s Krekom!« (Gašparič 2018, 123)

Po volitvah leta 1907 v državni zbor – na podlagi splošne in enake volilne pravice – je imel Krek 5. julija 1907 govor, v katerem je zagovarjal demokratizacijo celotnega javnega življenja.

5. jul. 1907 je obširno razpravljal o splošni volivni pravici za dež. zборе. Vsebina govora bi se dala kratko označiti v stavkih: Demokratizirajmo vse javno življenje! Demokracija bo zbudila speče upravne talente med ljudstvom, jih pritegnila k delu za splošni blagor (= k politiki) in tako pomnožila gmotno in duševno blagostanje narodovo. Če se hočemo sami vladati, moramo vzgojiti dovolj ljudi, ki bodo znali delati pri samoupravah. Naravna posledica razvitega demokratizma mora biti parlamentarizacija vlade, tako da bo vlada res samo izvršilni odbor parlamenta. V narodnem oziru bo privedla demokracija do tega, da se bo upravljal



vsak narod po možeh iz svoje srede v najnižjih in najvišjih službah.
(Dolenec 2013)

Novembra 1907 leta je bil na Dunaju katoliški shod, na katerem je Karl Lueger zahteval rekristjanizacijo vseučilišč, češ da so ta gnezdo brezverstva in revolucionarnih teorij. Nato je v parlamentu Masaryk sprožil razpravo o svobodi znanosti (3.–5. dec. 1907), ki se je je udeležil tudi Krek tako, da je odprl vprašanje ločitve cerkve in države. V slovenskih teoloških krogih je sprožil burno debato na to temo. (Gašparič 2018, 123–124)

Njegovo delo je tudi majniška deklaracija z dne 30. maja 1917, ki je zahtevala združitev južnoslovanskih narodov pod monarhijo (Bister 1992, 176; Janežič in Juhant 1998, 106). V zadnjih mesecih svojega življenja se je kot parlamentarec udeleževal zlasti v odseku za preskrbo beguncev (Kolar 1998, 117–130). Koliko je storil Krek za begunce, je med drugim razvidno tudi iz tega, da so begunci iz vseh krajev Primorske sklenili, da bodo po vrnitvi domov vsi kraji Kreka imenovali za častnega občana (Marušič 1998, 108–116).

Krek je bil od leta 1901 do smrti član Kranjskega deželnega zbora. V njem je deloval kot predstavnik Slovenske ljudske stranke, ki je bila ustanovljena leta 1905 s preimenovanjem iz Katoliške narodne stranke. Kot predsednik Slovenske ljudske stranke (1908–14) je zahteval jezikovno in upravno avtonomijo. Njegov politični program pa je bil jasno izražen ob aneksiji Bosne in Hercegovine k monarhiji, ko je dejal: »Deželni zbor pozdravlja aneksijo Bosne in Hercegovine v trdni nadeji, da je s tem izvršen prvi korak k združenju vseh južnih Slovanov naše monarhije v državnopravno samostojen organizem pod žezlom habsburške dinastije.«

Uspehov ni pričakoval preko noči, ampak od vztrajnega, poštenega dela, kajti »v politiki je prva stvar potrpežljivost« (v govoru dne 9. okt. 1913).
(Dolenec 2013)

Ob Krekovem gigantskem delu je treba omeniti katoliške shode, ki jih zgodovinar Stane Granda na prelomu med 19. in 20. stoletjem vidi kot ključne promotorje družbenega nauka Cerkve.



Za slovensko katoliško politično gibanje je bil izjemno pomemben po vseavstrijskem zgledu organiziran I. slovenski katoliški shod, ki so mu do prve svetovne vojne sledili še trije, po njej pa eden. Na teh politično-verskih manifestacijah je bil osrednja oseba ljubljanski škof dr. Anton Bonaventura Jeglič (1850–1937). Na njih so predstavili krščanski socialni nauk za vse družbene plasti ali stanove in na podlagi papeške enciklike *Rerum novarum* iz leta 1891 zavzeli načelna stališča do vseh družbenih in zlasti kulturnih vprašanj. (2008, 234)

2.2 Kritično ovrednotenje Krekove misli

Krekova smrt leta 1917 in vse obletnice, ki so sledile, so ponujale vedno nove možnosti in priložnosti, da pogledamo na tega nesporno pomembnega protagonista slovenskega narodnega, socialnega in političnega ter duhovnega življenja na nov in z vsakokratno razdaljo podkrepjen način. O Krekovih zaslugah za reševanje kmečkega in delavskega vprašanja v času nastajanja industrijske družbe ni treba dvomiti ali jih dokazovati (Lukan 1992, 7–17). Krek je razumel prelomno obdobje, ki ga je doživljal takratni slovenski človek, po eni strani kot ogroženost agrarne kulture in po drugi strani kot novost t. i. delavskega vprašanja ter z njim povezano industrializacijo, novo urbanizacijo in novo družbeno strukturiranje. V navzkrižju različnih ideologij, ki so ponujale vsaka svojo parcialno rešitev – liberalni kapitalizem v navezi s tujimi lastniki predvsem z idejo profita in izkoriščanja delovne sile; marksistični materializem z idejo razrednega boja in odpravo zasebne lastnine ter njenim podržavljanjem – se je Krek za razliko od obeh močno oprl na tradicionalni neosholastični cerkveni nauk, ki je področje družbenega življenja postavljal v kontekst naravno-pravne tradicije, tomističnega izvora, viden kot razodeti nauk Cerkve, za katerim stoji nesporna avtoriteta papežev. Z zgodovinsko razdaljo je prav, da kritično pogledamo na te Krekove predpostavke in na njihov kasnejši razvoj ter aktualno stanje.

O Krekovi vlogi pri reševanju slovenskega nacionalnega vprašanja v takratni avstro-ogrski monarhiji so in bodo veliko povedali zgodovinarji. Tu so mnenja lahko različna. Tako Ruda Jurčec že leta 1935 kakor France Bučar v svoji knjigi *Rojstvo države* problematizirata enačenje slovenstva s katolištvom (Bučar 2007, 66). Krek je v svojem času brez dvoma doživljal



navzkrižno situacijo, ko je po eni strani habsburška dediščina v avstrijski monarhiji katolištvu zagotavljala stabilnost in privilegij, medtem pa je bila na drugi strani velikonemška ideologija v tesni spregi s kapitalom in liberalnimi idejami, zoper katere se je Krek ves čas boril. Iskanje izhoda iz te situacije je imelo več možnosti. Eden najboljših poznavalcev zgodovine Slovenske ljudske stranke (SLS), Srb dr. Momčilo Zečević, je reševanje slovenskega nacionalnega vprašanja do leta 1917 pri SLS videl v naslednjih točkah: »1. načelno zavračanje revolucionarne rešitve jugoslovanskega vprašanja; 2. opiranje na Avstrijo in njene državne okvire; 3. hrvatsko državno pravo za temelj zedinjenja Slovencev in Hrvatov; 4. oblikovanje avtonomne jugoslovanske države na trialistični osnovi ob pomoči habsburškega žezla in pod njegovo vladavino.« (1977, 22–23) Te točke lahko razberemo tudi iz Krekovega govora 17. maja 1914 na zborovanju v Šmihelu pri Pliberku.

Krek je videl v avstro-ogrskem okviru rešitev slovenskega nacionalnega vprašanja, videl ga je tudi v združevanju s Hrvati in drugimi južnimi Slovani izven monarhije, vendar se ob tem postavi vprašanje, kakšno pojmovanje države in pravnega reda ter s tem ustave kot njenega družbenega temelja lahko prepoznamo pri Kreku in ali je to pojmovanje ustrezalo takratnim in kasnejšim pogledom in razvoju na področju družboslovja.

Tretji vidik, ki ga želimo izpostaviti, pa je vprašanje Krekovega razumevanja odnosa med Cerkvijo in državo. V njegovem času se je to razmerje začelo spreminjati. Po francoski revoluciji in z uvedbo stroge ločitve Cerkve in države v Franciji po letu 1905 se je sprožil popolnoma nov proces razumevanja tega odnosa, ki vse do našega časa buri duhove, in še vedno ni doseženo soglasje, ki bi omogočalo pravno urejeno, mirno in avtonomno sobivanje pluralnih svetovnih nazorov v kontekstu demokratične družbe, njene kulture in institucionalne neodvisnosti ter medsebojnega sodelovanja in odprtega dialoga, kot to določa Lizbonska pogodba.



3 Družbeni torzo Andreja Gosarja in razdalja do Edvarda Kocbeka

Drugi pomemben teoretik DNC na Slovenskem je bil Andrej Gosar. Gosarjev življenjski lok se pne od začetkov družbenega nauka Cerkev (*Rerum novarum*, 1891), ko je bil star štiri leta, do leta 1970, ko je umrl pri častitljivih 83 letih in še doživel izid okrožnice *Populorum progressio* (1967). V osemdesetih letih njegovega življenja je prišlo do paradigmatičnih sprememb v družbenem nauku Cerkev. Bartolomeo Sorge razdeli ta čas na obdobje katoliške ideologije (1891–1931), na obdobje novega krščanstva (1931–1958) in na obdobje dialoga (1958–1978). Gosar je aktiven predvsem v prvem obdobju, saj po drugi svetovni vojni živi od javnosti odmaknjeno življenje in tudi njegovo publicistično delo zamre.

V naši razpravi nas zanima, na kakšnih predpostavkah je Gosar gradil svoj sistem novega družbenega reda, zato se bomo osredotočili na t. i. modroslovni del njegovega prvega dela monografije *Za nov družbeni red*. Vprašanja, ki se postavljajo, gredo v smeri virov, na katerih Gosar utemeljuje svojo teorijo, in metode, ki jo uporabi za svoj po obsegu izjemen projekt. Na podlagi tega želimo iskati odgovor na vprašanje, ali nam ima Gosarjevo teoretično delo še kaj povedati in ali lahko pri njem iščemo navdih za sedanost.

Kritična presoja Gosarjeve dediščine nam lahko odgovori na vprašanje, ali je bil Andrej Gosar družbeni vizionar, teoretik, ki je po krivici zamolčan, ali pa sta ga dinamičnost novega časa in povojna izolacija – tako zanj osebno kot za njegovo družino – tako razočarala, da ni videl več pomena in smisla za nadaljevanje svojih poskusov, kako povezati družbeni nauk Cerkev in druge discipline, ki odločilno vplivajo na družbeni razvoj.

Andrej Gosar je prej kot uradni DNC prevzel idejo moderne misli in človeka kot svobodnega, družbenega in presežnega bitja. Jasno je videl, da krščanstvo nima vseh odgovorov na družbena vprašanja, zato je treba družbene reforme graditi na socioloških in gospodarskih spoznanjih. Nobenega dvoma ni, da je nasprotoval slehernim prevratniškim idejam družbenih sprememb in je zagovarjal evolutivno pot. S svojim teoretičnim delom *Za nov družbeni red* je ostal na pol poti med krščansko ideologijo kot družbenim redom t. i. tretje poti in krščanstvom kot soljo zemlje



in kvasom sveta. Verjetno sta ga na teoretični ravni k temu prisilili dve stvari: stališče cerkvenega učiteljstva o družbenih vprašanjih, ki so se v tistem času interpretirala v ključu nezmotljivega nauka, in vsesplošna ideja o drugačnem družbenem redu kot sistemu, ki potrebuje ideologijo. Uvidel je avtonomijo zemeljskih stvarnosti, ni pa uvidel, da nastajajoče nazorsko pluralne družbe ni mogoče več utemeljevati na krščanstvu kot skupni duhovni in religiozni platformi.

Če je Gosar po eni strani izdelal svoj družbeni sistem, pa ga dejansko ni skušal uveljavljati kot ideologijo. V tem smislu sta si bila s Kocbekom različna. Kocbek ni nikoli imel ambicije, da bi izdelal svojo družbeno ideologijo, kar pa ne pomeni, da ni deloval in se odločal veliko bolj ideološko kot Gosar. Gosar je nekakšen družbeni torzo, ostal je vmes med vsemi ideološkimi križišči svojega časa. Nobene pomembne družbene skupine mu ni uspelo pridobiti na svojo stran, posledično pa je to pomenilo osamo. Če je Gosar na ravni teorije izdelal tudi svojo ideologijo, pa na ravni življenjske prakse svoje teorije ni skušal uveljaviti s pomočjo političnih sredstev ali celo s pomočjo državnih institucij. Kot vemo iz njegovega življenja, tudi časa druge svetovne vojne in revolucije ter v njej OF ni prepoznal kot priložnost za družbene spremembe. Tudi v tem oziru je drugačen kot Kocbek, ki prav v OF vidi »sanjsko« družbeno možnost in priložnost.

Gosar se je tudi dobro zavedal, da družbe ni mogoče spreminjati, izboljšati in delati za skupno blaginjo brez upoštevanja realnega družbenega stanja, socioloških in gospodarskih zakonitosti. V tem smislu mu je uradna doktrina katoliška Cerkve sledila šele po drugem vatikanskem koncilu z *Gaudium et spes*. Kljub svoji daljnovidnosti pa ostaja ujet v naravno-pravne in načelne predpostavke DNC, ki so se legitimirali z razodetjem, čeprav ni nujno, da bi jih videli v njihovi nadčasovni in presežni dimenziji. Vprašanje odnosa med razodetjem in umnim človeškim spoznanjem na področju družbene misli tako ostane nerešeno ne glede na dejstvo, da Gosar dejansko uvaja avtonomijo zemeljskih stvarnosti, kot je to kasneje poimenoval drugi vatikanski koncil. Gosar ostane na sredi poti med katoliško ideologijo in novim krščanstvom, ki ni imelo več ambicije v pokristjanjenju družbenega reda, ampak v evangelizaciji, ki do vsake družbene oblike ohranja eshatološko distanco in preroško kritičnost.



4 Blokada in razvoj DNC po drugi svetovni vojni

Na praktično politični ravni se je družbeni nauk Cerkve pred drugo svetovno vojno uresničeval po eni strani v okviru Slovenske ljudske stranke, ki je bila pod nespornim vodstvom duhovnika dr. Antona Korošca,¹ na drugi strani pa med mlajšo generacijo pod vodstvom književnika in romanista Edvarda Kocbeka, ki se je navdihovala pri francoskem eksistencializmu in personalizmu ter je med drugo svetovno vojno praktično operativno sodelovala s komunisti v okviru OF. To sodelovanje se je končalo s tragičnimi posledicami za mnoge dobromisleče kristjane, ki so se med vojno borili proti okupacijskim silam, ne da bi vedeli, da so instrumentalizirani za izvajanje komunistične revolucije. Komunistično nasilje v začetku vojne, ko sta bila Hitler in Stalin še zaveznika, je povzročilo več stotin likvidacij pomembnih političnih osebnosti na Slovenskem. Naj omenimo samo profesorja na Teološki fakulteti Lamberta Ehrlicha² in bana Natlačena. Med vojno je prišlo do polarizacije med kristjani, ki so šli za Kocbekom v sodelovanje s komunisti, in kristjani, ki so se uprli komunističnemu nasilju in ustanovili svoje obrambne enote. Po vojni so komunisti izvensodno pobili več kot deset tisoč svojih rojakov. Danes se na teritoriju Slovenije odkrivajo množični grobovi. Evidentiranih je več kot 700 grobišč.

Komunistična revolucija je preprečila nadaljnji razvoj družbenega nauka Cerkve v Sloveniji. V emigraciji je to bogato dediščino nadaljeval dr. Marko Kremžar, ki je z družbenim naukom Cerkve uspešno povezal sodobne ekonomske teorije. Kremžar je tudi bil zadnji predsednik Slovenske ljudske stranke v zdomstvu. Kot ekonomist v eni od največjih tovarn papirja v Južni Ameriki je v svojih spisih dokazoval, da je ekonomija združljiva z moralnimi usmeritvami družbenega nauka Cerkve. Med pomembnimi deli z družbeno vsebino naj omenimo *Obris družbene preosnove*, *Stebri vzajemnosti*, *Pogled naprej* in *Pot iz socializma* ter *Prevrat in spreobrnjenje*. Kremžar je morda tisti avtor, ki najbolj verodostojno nadaljuje Gosarjevo teoretično pot.

1 Za več o delu in življenju gl. Rahten 2022; Kolar 2022, 167–189.

2 Leta 2022 je izšla obsežna monografija o Lambertu Ehrlichu, preroku slovenskega naroda, izpod peresa dr. Janeza Juhanta.



V matični domovini je bila v času po drugi svetovni vojni pa vse do devetdesetih let 20. stoletja katoliška družbena misel tako rekoč prepovedana. Prvi, ki tega molka ni spoštoval, je bil duhovnik, filozof in teolog Franček Križnik (1944–1980), ki je skupaj z nekaterimi drugimi teologi in filozofi argumentirano in odločno kritiziral Titov komunistični režim – za razliko od pomožnega škofa in profesorja dogmatične teologije Vekoslava Grmiča, ki je v osemdesetih letih 20. stoletja razvijal »teologijo samoupravljanja«. Zgledoval se je po teologiji osvoboditve in skušal teološko legitimirati teorijo samoupravnega socializma, ki jo je razvil Titov ideolog, Slovenec po rodu, Edvard Kardelj v sedemdesetih letih. Grmičev poskus je ostal torzo družbene misli na Slovenskem, ki je s koncem komunistične države izgubil vso verodostojnost. V času nastanka pa ga je zelo podpirala partijska nomenklatura, saj je tako videla način, kako sebe in svojo ideologijo ohranjati na oblasti in jo utrjevati v zavesti ljudi. Dejansko se je nadaljevala OF-politika, ki ji je podlegel Kocbek.

Teoretično in najbolj sistematično pa je vprašanje religije in marksističnega družbenega modela v komunistični Jugoslaviji raziskal Anton Stres v svoji disertaciji z naslovom *Jugoslovanski marksizem in religija* in podnaslovom *Razvoj povojne jugoslovanske marksistične teorije religije* (1979). Ne glede na vse nazorske razlike, na katere je Stres opozoril v svoji raziskavi, je to zaključil z mislijo, da namesto ukinjanja enega ali drugega nazora raje zagotovimo njun vzajemni obstoj. »Potem bi si namesto podreditve in postopne izključitve rajši prizadevali za enakopravno sodelovanje drugega z drugim ob odkritem in praktično prepričljivem prizadevanju obojestranske pravice do TRAJNEGA, ne pa samo začasnega, prehodnega obstoja.« (Stres 1979, 209)

Po letu 1990 se je katoliška družbena misel začela obnavljati in je doživela številne nove publikacije. Vprašanje razumevanja naravnega zakona kot temelja družbenega nauka Cerkev ni imelo kontroverznega pomena, saj je bilo po drugem vatikanskem koncilu jasno, da Cerkev spoštuje avtonomijo zemeljskih stvarnosti, da razlaga znamenja časa in da je zagovornica človekovih pravic, še posebej pravice do svobode veroizpovedi, ki je bila v postkomunistični državi posebej aktualna.

Po letu 1990 se je katoliška družbena misel začela obnavljati in je doživela številne nove publikacije. Poleg zbranih dokumentov DNC, ki sta jih zbrala



in izdala dr. Rafko Valenčič in dr. Janez Juhant, so v slovenskem jeziku dostopni tudi *Kompendij družbenega nauka Cerkve* ter prevodi vseh novejših okrožnic. Za slednje gre zahvala upokojenemu prof. dr. Rafku Valenčiču.

Družbeni nauk Cerkve se je v poosamosvojitvenem obdobju (od leta 1990 naprej) na praktični ravni uresničeval predvsem skozi pogajanja z državo o verski svobodi in položaju Cerkva oz. verskih skupnosti v novi, demokratični in pluralni državi. Z razvojem Karitasa in njegovih ter drugih podobnih socialnih ustanov, kot so komune za odvisnike od drog, varstvene ustanove za osebe s posebnimi potrebami, domovi za starejše in vzgojno-izobraževalne ustanove, predstavljajo novo navzočnost Cerkve v sodobni družbi. Za sodelavce Karitasa se je na Teološki fakulteti v akademskem letu 2015/16 začel izvajati enoletni program specializacije z elementi družbenega nauka Cerkve. Na teoretični ravni je nastalo več publikacij v razponu od strogo znanstvenih do strokovnih in poljudno strokovnih. Prvo pregledno delo družbenega nauka Cerkve je izšlo leta 1991 izpod peresa dr. Antona Stresa. Avtor pričujočega dela in dr. Stres sta skupaj organizirala izobraževanje laikov v okviru programa, imenovanega *Rerum novarum*, ki se je kasneje preimenoval v *Socialno akademijo* in še danes deluje kot civilno družbena izobraževalna institucija na tem področju.³

3 Stres je prav tako avtor pregledne politične filozofije *Svoboda in pravičnost* (1996). Upokojeni prof. filozofije na Teološki fakulteti dr. Janez Juhant je avtor več del s področja socialne filozofije: *Krekovo berilo* (1989); *Idejni spopad: Slovenci in moderna* (2009); *Idejni spopad 2: katoličani in revolucija* (2010). Leta 1995 je izšel žepni leksikon družbenih in socialnih pojmov družbenega nauka Cerkve, ki so ga napisali trije avtorji na avstrijskem Koroškem (dr. Edeltraud Buchberger, dr. Walter Suk in mag. Vinko Ošlak). Pravnik in nekdanji ustavni sodnik dr. Lovro Šturm je s sodelavci izdal knjigo *Sveto in svetno* (2004), v kateri obravnava pravne vidike verske svobode. V letih 2004–2007 je nastal *Leksikon krščanske etike* pod vodstvom avtorja tega članka, v katerem je deset daljših gesel s področja DNC. Strokovne in poljudne izdaje knjig istega avtorja so si sledile od leta 2002, ko so izšli komentarji v različnih slovenskih revijah in časopisih pod naslovom *Družbene presoje*. Leta 2005 je izšla knjiga *Cerkev sveta in prekleto*, ki obravnava umestitev Cerkve v sodobno slovensko družbo, istega leta razprave in komentarji pod naslovom *Smer – osvobodjena dežela* in leta 2012 knjiga predavanj in komentarjev *Veter v meglji*, leta 2017 pa razprave in komentarji pod naslovom *Slovenija brez Patrie in Zvonov*.



5 Laična in krščanska kultura

Vprašanje medkulturnega dialoga v demokratični in pluralni družbi na poseben način zadeva odnos med liberalno-laično in krščansko kulturo. Obe kulturi stojita pred podobnimi vprašanji sodobnega človeštva, npr. genski inženiring, mirovna prizadevanja, brezposelnost, nove oblike suženjstva in migracije, okolijska problematika itd. Za laično kulturo je razum absolutna kategorija oziroma je dogma laicizma. Za krščansko kulturo pa je razum od Boga ustvarjeni dar, ki je odprt za transcendenco. Za laično kulturo je zgodovina dogajanje, katere pomen določa človek. Zato tisto, kar presega razum in zgodovino, za laično kulturo ni pomembno niti zanimivo. Tako ne obstaja nobena absolutna resničnost, tudi človek ne, ne njegova vest, življenje in dostojanstvo. Svoboda torej ni nič drugega kakor zadovoljevati svoje želje, interese in potrebe z edino mejo, ki je svoboda drugega.

Za krščansko pojmovanje razuma pa je to božji dar, ki ima sposobnost odkrivanja tega, kar v stvarstvu obstaja, in s tem spoznava resnico, ki je presežna. Hkrati pa s svojim razumom človek ustvarjalno sodeluje pri ustvarjanju pogojev človeškega bivanja. Svoboda je sinonim za odgovornost v odnosu do etičnih norm, ki presegajo vest posameznikov. Zgodovina ni slučaj, ampak je podoba, ki jo Bog uresničuje v svoji previdnosti s pomočjo človeka in njegovega svobodnega ter inteligentnega sodelovanja. Zgodovina je res minljiva in spremenljiva, vendar obstajajo tudi absolutne in nespremenljive resnice, ki dajejo pomen in kontinuiteto spremenljivim dogodkom človeške zgodovine.

Ti dve različni gledanji na temeljna vprašanja našega življenja sta povzročili dolgo zgodovino konfliktov med obema kulturama. Na eni strani so kristjani z veliko zamudo razumeli, kaj pomeni spoštovanje človekove vesti in njegove svobode, kaj je toleranca in svoboda misli, vesti, govora, tiska, kaj je svoboda vseh veroizpovedi v odnosu do države in da nekatere druge vrednote laične kulture niso proti evangeliju. Na drugi strani pa predstavniki laične kulture večkrat uporabljajo znanost in svobodo v ideološke namene, da bi tako lahko zanikali religiozno resničnost.

Samo odprt dialog med znanostmi in teologijo lahko preseže ta konflikt. Seveda pa to ni niti lahko niti vse, kar stoji na poti obeh kultur. Ne smemo



pozabiti, da bo evangelij vedno naletel na odpor in nasprotovanje. *Gaudium et spes* v sklepu posebej poudarja, da je Cerkev zaradi svojega poslanstva poklicana k dialogu z vsemi. V mariborski stolnici je papež Janez Pavel II. kulturnikom med drugim dejal: »Sedanje ozračje tesnobe in nezaupanja v smisel življenja ter očitna zbežanost evropske kulture nam narekuje, da si ustvarimo nov pogled na razmerje med krščanstvom in kulturo, med vero in razumom. Obnovljeni dialog med kulturo in krščanstvom bo koristil obema, predvsem pa človeku, željnemu bolj pristnega in bolj polnega življenja.« (1996, 43)

Bartolomeo Sorge pa vidi možnosti za srečevanje med laično in krščansko kulturo na nekaterih konkretnih področjih, ki zadevajo sodobno človeštvo: potrebna je skupna presoja o človekovi telesnosti (področje medicine, genetike) brez zdrsa v materializem; skupno priznanje vloge razuma in njegove pomembnosti brez racionalizma; sprejetje pluralizma brez predpostavke agnosticizma in skepticizma; priznavanje laičnosti družbe brez laicizma in avtonomnosti zemeljskih stvarnosti brez zapadanja v znanstveni partikularizem (Sorge 2006, 124–126).

6 Civilizacija ljubezni

Sodobni predlog Cerkve, ki je teoretično obdelan v njenem družbenem nauku, predlaga kot svojo vizijo reševanja človeških vprašanj znotraj demokratične in pluralne družbe t. i. civilizacijo ljubezni. Ta predlog vidi kot priložnost, ki ni politični družbeni sistem, ampak jo sestavljajo principi, kriteriji presojanja in operativni usmerjevalci delovanja. Civilizacija ljubezni tako povzema celotno dediščino evangelija pod kulturno-etičnim vidikom. Predlog Cerkve zadeva vse vernike in vse tiste, ki vidijo sozvočje med človekovimi pravicami in načeli družbenega nauka Cerkve. Primarno versko poslanstvo Cerkve je ne odvezuje od družbene ponudbe in njene navzočnosti v družbi. Ta družbeni predlog Cerkve je navzoč na dva načina: po laikih predvsem na socialnem in političnem področju, po predstavnikih Cerkve in cerkvenega občestva pa na drugačen način v sodobni družbi, kot smo bili vajeni. Vernik je poklican, da v svojem življenju uresniči sintezo med vero in osebno zgodovino, med vero in kulturo, med vero in politiko, med vero in svojim poklicem, med vero in družino itd. Prav tako pa je naloga Cerkve, da je navzoča v svetu kot tista, ki živi sintezo med nebom



in zemljo, med kontemplacijo in akcijo, med zvestobo Bogu in zvestobo človeku, Besedo in življenjem, med evangelizacijo in prizadevanji za človeka, med ljubeznijo do Boga in do najbolj ubogih.

Civilizacija ljubezni naj bi tako ustvarjala kulturo, ki je navdihnjena od krščanstva. Gre za novi način družbene navzočnosti Cerkev in laikov v tem prehodnem obdobju zgodovine. Če se prizna kulturna, moralna in duhovna kriza sodobnega človeka, je dolžnost Cerkev, da svojo navzočnost zastavi tam, kjer ta kriza obstaja. To pomeni, da je naloga Cerkev predvsem v prizadevanju za verske in etične vrednote. Pobuda za takšno ali drugačno navzočnost Cerkev v družbi bi morala prihajati od vernikov, in ne od hierarhije. Predvsem pa je na podlagi stališč cerkvenega učiteljstva samega jasno, da je družbeni prostor Cerkev na področju politične kulture, ne pa politične prakse. K temu pa spadajo vse dejavnosti socialnega pomena, prostovoljno delo in tista področja, ki so kulturno in versko motivirana v sferi civilne družbe, ne pa s strani političnih strank ali državnih ustanov. V tem smislu Cerkev vstopa v politično življenje in jo tudi politika zanima oziroma jo mora zanimati, saj je tudi ona eden od pomembnih dejavnikov za oblikovanje politične kulture.

Njeno mesto pa ni in ne more biti v politični praksi, ki sledi politični kulturi. Politična praksa v strankarskem življenju je stvar laikov, ki organizirajo in ustanavljajo politično življenje in delujejo po lastni strategiji za doseg legitimnih ciljev. Politično delovanje s pozicije civilne družbe omogoča tako vernikom kot vodstvu Cerkev, da se kritično opredeljujejo do tiste politične prakse, ki jih tako ali drugače tudi zadeva. Škofje in duhovniki so poklicani, da skrbijo za edinost v Kristusu, zato je prav, da so na distanci do političnih strank in njihovih ideologij. Hkrati pa jih to ne odvezuje od moralnega presojanja političnih programov in politične prakse. Politika zadeva naše skupno življenje, ki se ureja po takih in drugačnih kriterijih. V to življenje spada tudi človekova presežna, religiozna narava, ki mora imeti jasno opredeljeno svoje javno mesto. Cerkev so po svojem vodstvu varuhi vere v javnosti. V to pristojnost spada tudi skrb za svobodno versko delovanje na področju sociale, vzgoje, izobrazbe, kulture, kar pa potrebuje tudi določene materialne pogoje.

Zakaj Cerkev tudi spodbuja vernike, da se politično angažirajo? V *Posinodalni apostolski spodbudi o krščanskih laikih* papež eksplicitno



poziva kristjane, da aktivno stopijo na politično polje kljub nevarnosti zlorabe ali biti zlorabljeni.⁴ Prvi razlog, zakaj Cerkev spodbuja vernike k političnemu delovanju, je, da Cerkev z verniki in vsemi ljudmi doživlja radosti in stiske vsakdanjega življenja. Te pa so vedno usodno povezane z vprašanjem človekove presežnosti, s tem pa vere in smisla življenja. Da smo priča določeni duhovni in moralni krizi sodobnega sveta, je dejstvo. In Cerkev naj bi se temu izogibala ali pa se delala, kot da ni problemov, ki jih je treba reševati. Tako lahko govorimo najprej o antropoloških in zatem o zgodovinskih razlogih za politično angažiranje kristjanov.

Druga vrsta razlogov pa je teološke narave, saj je sodelovanje za bolj človeško družbo sestavni del njenega verskega poslanstva, njenega misijonskega poslanstva. Sorge tako govori o socialno politični izbiri Cerkve in o religiozni izbiri. Prva pomeni navzočnost Cerkve preko vernikov na vseh ravneh družbe, druga pa pomeni njeno notranje občestveno življenje. Ti dve izbiri pa se dopolnjujeta in ne predstavljata kakršnekoli alternative. Vsaka evangelizacija vpliva na humanizacijo in vsaka humanizacija ima posledice za evangelizacijo. Evangelizacija ni samo v eksplicitnem oznanjevanju odrešenjskega sporočila. Hkrati ko evangelij razsvetljuje vest in zavest ljudi, sporoča ljudem sredstva in moč, ki izhajajo iz etično-religiozne narave in ki usmerjajo časovne odločitve v kulturi, sociali, ekonomiji in politiki. S tem pa je dan doprinos za bolj človeško življenje in pravičnejšo družbo. Božja beseda se inkulturira v vrednote, v mišljenje, v govorico, v držo vsakega posameznika in ljudstva. Svobodno sprejeta Beseda lahko tako vpliva na institucije družbe in države preko političnega posredovanja. Politično delovanje je tudi z vidika koncila razumljeno kot najvišja oblika ljubezni, saj je za kristjana to področje služenja skupnemu dobremu (GS 75) (Sorge 2006, 100–102).

4 »Za krščansko navdihnjenje častnega reda v že izrečenem smislu služenja osebi in družbi se krščanski laiki dejansko ne morejo odreči udeležbi v 'politiki', torej mnogovrstnim oblikam gospodarskega, družbenega, pravnega, administrativnega in kulturnega delovanja, namenjenega organskemu in institucionaliziranemu doseganju skupnega dobrega. Sinodalni očetje so ponovno zatrdili, da imajo vsi in vsak posebej pravico in dolžnost soudeležbe v politiki, v vsej različnosti in dopolnjevanju oblik, ravnih, dolžnosti in odgovornosti. Očitki stremušva, malikovanja oblasti, sebičnosti in korupcije, ki so jih neredko deležni oblastniki, poslanci v parlamentu, vladajoči razredi, politične stranke, kakor tudi razširjeno mnenje, da je nujno moralno nevarna, niti najmanj ne opravičujejo kristjanov, da bi skeptično zavračali javno delovanje.« (PASOKL, 42)



S to svojo vizijo Cerkev vstopa v sodobni svet, ki ga vsaj v zahodni družbi, katere del je tudi slovenska družba, močno zaznamuje sekularizacija (Štuhec 2012, 55–70). Slednja pa predstavlja poseben pastoralni izziv, ki v veliki meri postavlja pod vprašaj skozi stoletja nastale in utečene prakse cerkvenega delovanja in struktur. Papež Frančišek pogosto opozarja, da je treba določene tradicionalne oblike navzočnosti cerkve v svetu opustiti in jih na ustvarjalni način nadomestiti.

Glede tega je zelo zanimiv in aktualen poudarek češkega duhovnika Halíka pri izobraževanju novih škofov v Rimu jeseni 2022. V svoji zadnji, 32. točki je dejal:

Prihodnost Cerkve je v veliki meri odvisna od njene sposobnosti komuniciranja s to skupino »neopredeljenih«, zlasti z iskalci duhovnosti. Formacija kandidatov za duhovniške in druge pastoralne službe v Cerkvi je še vedno osredotočena predvsem na skrb za farane (tradicionalne vernike) oziroma na poslanstvo, da bi naraščalo število vernikov. Komuniciranje z »neopredeljenimi« pa zahteva povsem drugačen pristop. Avantgarda na tem področju je tako imenovana »kategorialna pastoral« – bolnišnični kaplani, vojaški kaplani, zaporniški kaplani. V teh ustanovah so »za vse«. Njihova služba je duhovno spremljanje. Temelji na prepričanju, da ima življenje vsakega duhovno razsežnost, iskanje smisla. Iskanje smisla svojega življenja ali določene življenjske situacije je še posebej pomembno v t. i. mejnih situacijah. Toda ali ne živimo danes vsi v »mejnih situaciji«, v situaciji globoke spremembe? (Halík 2022)

Med kategorialno pastoralo lahko in moramo uvrstiti vse oblike pastore na področju vzgoje in izobraževanja, od vrtcev do univerz. Prav tako pa bi morali nameniti posebno pozornost vsem oblikam kulturnega delovanja, saj je evangelizacija vedno tudi inkulturacija.



Kratice

DCE	Benedikt XVI. 2006 [<i>Deus caritas est</i>]
DNC	Družbeni nauk Cerkve
KDNC	<i>Kompendij družbenega nauka Cerkve</i> 2007
KKC	<i>Katekizem katoliške Cerkve</i> 1993
LC	Janez Pavel II. 1986 [<i>Libertas conscientia</i>]
MM	Janez XXIII. 1994 [<i>Mater et magistra</i>]
OA	Pavel VI. 1994a [<i>Octogesima adveniens</i>]
PASOKL	Janez Pavel II. 1989 [<i>Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih</i>]
PP	Pavel VI. 1994b [<i>Populorum progressio</i>]
RN	Leon XIII. 1994 [<i>Rerum novarum</i>]
SRS	Janez Pavel II. 1994 [<i>Sollicitudo rei socialis</i>]

Reference

Cerkveni dokumenti

- Benedikt XVI.** 2006. *Deus caritas est* [Bog je ljubezen]. Ljubljana: Družina.
- Janez Pavel II.** 1986. *Libertas conscientia* [Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi]. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- . 1989. *Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih*. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- . 1994. *Sollicitudo rei socialis* [O skrbi za socialno vprašanje]. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1996. *Govori v Sloveniji*. Cerkveni dokumenti 64. Ljubljana: Družina.
- Janez XXIII.** 1994. *Mater et magistra* [Mati in učiteljica]. Celje: Mohorjeva družba.
- Katekizem Katoliške cerkve.** 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca
- Kompendij družbenega nauka Cerkve.** 2007. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za nauk vere.** 2003. *Doktrinalno navodilo o nekaterih vprašanjih, ki zadevajo udejstvovanje in vedenje katolčanov v političnem življenju*. Ljubljana: Družina.
- Leon XIII.** 1994. *Rerum novarum* [Nove stvari]. Celje: Mohorjeva družba.
- Pavel VI.** 1994a. *Octogesima adveniens* [Ob osemdesetletnici]. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1994b. *Populorum progressio* [O delu za razvoj narodov]. Celje: Mohorjeva družba.

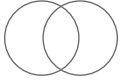
Sekundarni viri

- Bister, J. Feliks.** 1992. *Anton Korošec, državno zborski poslanec na Dunaju*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Bučar, France.** 1997. Javna tribuna o ustavnih spremembah. V: *Slovenska kronika XX. stoletja: 1941–1995*. Ljubljana: Nova revija.
- . 2007. *Rojstvo države*. Radovljica: Didakta.
- Dolenec, Ivan.** 2013. Krek, Janez Evangelist (1865–1917). *Slovenska biografija*. Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU. <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi302887/#slovenski-biografski-leksikon> (3. 6. 2016). Izvirna objava: Franc Ksaver Lukman et al., ur. *Slovenski biografski leksikon*. Zv. 4. Kocen–Lužar.



- Ljubljana: Zadrúžna gospodarska banka, 1932
- Filoramo, Giovanni.** 2007. *La Chiesa e le sfide della modernità*. Bari: Editori Lateraza.
- Francišek.** 2013. *Mein Leben mein Weg: El Jesuita*. Freiburg: Herder.
- Gašparič, J.** 2018. Državnozborski poslanec Janez Evangelist Krek. V: Matjaž Ambrožič, ur. *Janez Evangelist Krek – sto let pozneje (1917–2017)*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Granda, Stane.** 2008. *Mala zgodovina Slovenije*. Celje: Mohorjeva družba.
- Halík, Tomáš.** 2022. Predavanje mons. Tomáša Halíka na seminarju za škofe v Rimu, 14. 9. 2022. Škofija Celje. <https://skofija-celje.si/predavanje-mons-tomasa-halika-na-seminarju-za-skofe-v-rimu-14-9-2022/> (pridobljeno 29. 9. 2022).
- Janežič, Stanko, in Janez Juhant, ur.** 1998. *Janez Evangelist Krek (1865–1917)*. Maribor: Slomškova založba.
- Juhant, Janez, in Rafko Valenčič.** 1994. *Družbeni nauk Cerkve*. Celje: Mohorjeva družba.
- Jurčec, Ruda.** 1935. *Krek*. Ljubljana: Založba Hram.
- Kolar, Bogdan.** 1998. Krek in slovenski izseljenci. V: Janežič in Juhant 1998, 117–130.
- Kolar, Bogdan.** 2022. O dr. Antonu Korošču (1872–1940) – duhovniku Lavantinske škofije. *Edinost in dialog* 77/1: 167–189. <https://doi.org/10.34291/edinost/77/01/kolar>.
- Lukan, Walter.** 1992. Janez Ev. Krek – biografski in bibliografski pregled. V: *Krekov simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba.
- Marušič, Branko.** 1998. Krek na Primorskem. V: Janežič in Juhant 1998, 108–116.
- Rahten, Andrej.** 2022. *Anton Korošec, slovenski državnik kraljevine Jugoslavije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Sluga, Meta, ur.** 1979. *Zgodovina Slovencev*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Sorge, Bartolomeo.** 1994. *Kristjani in politika*. Ljubljana: Dravlje.
- . 2006. *Intruduzione alla dottrina sociale della Chiesa*. Brescia: Queriniana.
- Stres, Anton.** 1979. *Jugoslovanski marksizem in religija*. Ljubljana.
- Štuhec, Ivan.** 2012. Sekularizacija kot priložnost za novo evangelizacijo. *Bogoslovni vestnik* 72/1: 55–70.
- Zečević, Momčilo.** 1977. *Slovenska ljudska stranka in jugoslovansko zedinjenje*. Maribor: Založba Obzorja.





Izvirni znanstveni članek *Original scientific paper (1.01)*
Besedilo prejeto *Received: 22. 10. 2022; Sprejeto Accepted: 28. 11. 2022*
UDK UDC: 27-67-423.4Tertulijan
DOI: 10.34291/Edinost/77/02/Bogataj
© 2022 Bogataj CC BY 4.0

Jan Dominik Bogataj

Colat alius Deum, alius Iovem: Tertulijan, verska svoboda (libertas religionis) in verski pluralizem

*Colat alius Deum, alius Iovem: Tertullian,
Freedom of Religion (libertas religionis)
and Religious Pluralism*

Izveček: Avtor v prispevku analizira Tertulijanovo inovativno sintagmo »verska svoboda« (*libertas religionis*) z več perspektiv, ko predstavi zgodovinski in literarni kontekst, znotraj katerega je kartažanski mislec lahko skoval to idejo. V drugem delu študije, ki je posvečena kritičnemu premisleku o razmerju med versko svobodo in verskim pluralizmom v Tertulijanovi optiki, postane jasno, da ob nastanku načela verske svobode ob koncu 2. stoletja v severni Afriki vsaj pri kartažanskem učitelju ni govora o kakšnem verskem indiferentizmu. Tertulijan namreč drugim religijam nameni največjo, pavlinski podobno koncesijo zgolj v tem, da priznava, da tudi druge religije po naravi, četudi nezavedno, že častijo enega pravega Boga, Boga kristjanov. Po Tertulijanovem prepričanju je namreč že vsaka človeška duša po naravi krščanska, vendar tega prepričanja ni mogoče enačiti z načelnim sprejemanjem verskega pluralizma v smislu indiferentizma.

Ključne besede: religiologija, primerjalno veroslovje, verski indiferentizem, medreligijski dialog, poganstvo, krščanstvo

Abstract: *This paper analyses Tertullian's innovative syntagm "religious freedom" (libertas religionis) from several perspectives, presenting the historical and literary context that enabled the Carthaginian thinker to coin this idea. In the second part of the study, which is devoted to a critical reflection on the relationship between religious freedom and religious pluralism in Tertullian's optic, it becomes clear that when the principle of religious freedom emerged at the end of the 2nd century in North Africa, at least in the case of the Carthaginian teacher, there was no talk of any religious indifferentism. Tertullian makes the greatest Pauline-like concession to other religions in merely recognising that other religions, even if unconsciously, already worship the one true God, the God of the Christians. For Tertullian believes that every human soul is already Christian by nature, but this belief cannot be equated with a principled acceptance of religious pluralism in the sense of indifferentism.*

Keywords: *religious studies, comparative religion, religious indifferentism, interreligious dialogue, paganism, Christianity*

Uvod¹

Nedavno odkritje o (ne)posrednem vplivu Tertulijanove misli na glavnega avtorja *Deklaracije o neodvisnosti ZDA*, razsvetljenca Thomasa Jeffersona – kar je pred tremi leti priobčil priznani cerkveni zgodovinar Robert L. Wilken (2019), ki je odkril, da je imel tretji ameriški predsednik v svoji osebni knjižnici Tertulijanovo delo *Apologetik* in da si je v njem podčrtal Kartažanove izvirne odlomke o verski svobodi – ponovno odpira pogosto spregledano dejstvo, da je bil kartažanski katehet ob koncu 2. stoletja dejansko pionir teoretske in praktične utemeljitve prepričanja, ki je stoletja pozneje postalo znano kot načelo verske svobode.² Wilken v svoji sicer bolj esejistično obarvani knjigi prepričljivo pokaže, zakaj vzpona verske svobode ne smemo razumeti zgolj kot poraza krščanskih idej, kar velja za nekakšen splošno sprejet zgodovinski nauk, sploh v smislu razsvetljenstva, ki naj bi kristjanom vsililo versko svobodo, in opozori na manj znano dejstvo, da je bilo ravno krščanstvo – predvsem v svojih začetkih, še preden je privedlo do verske svobode (311: Galerijev tolerančni edikt; 313: Konstantinov milanski edikt) in prevlade krščanstva (Teodozijevega politika) – tisto, ki je prvo gojilo misel o verski svobodi (Tertulijan in Laktancij).

Čeprav je Tertulijan, ki velja tudi za iznajditelja same sintagme »verska svoboda« (*libertas religionis*), osrednja osebnost Wilkenove knjige, saj avtor z njim dokazuje, da ima ideja o verski svobodi jasne krščanske temelje, se v svoji transverzalni študiji pretežno ukvarja z razsvetljensko recepcijo teh idej (Škamperle 2020), analizo Tertulijanovega zgodovinskega konteksta in njegovih del pa odpravi dokaj na hitro (Wilken 2019, 7–23). Ker so dosežanje študije tega vprašanja pri Tertulijanu relativno redke (Bélanger 1985; Stroumsa 1998; Minnerath 1999; Datrino 2007; Atkins 2020), se nakazuje potreba po natančnem filološkem branju Tertulijanovih besedil (po t. i. metodi *close reading*), s čimer bi lahko prišli do globljega razumevanja njegovih idej in prepričanj o verski svobodi. Ta podlaga omogoča drugi del

1 Prispavek je nastal v okviru raziskovalnega programa št. P6-0262 (»Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga«), ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

2 Za nekaj aktualnih obravnav načela verske svobode in njenega omejevanja gl. Strehovec 2020; Valentan 2020; Kolarič 2021.



študije, posvečen kritičnemu premisleku o razmerju med versko svobodo in verskim pluralizmom v Tertulijanovi optiki.

1 Tertulijan in verska svoboda (*libertas religionis*)

Ni naključje, da prav Tertulijan sega v začetke teoretskega razmisleka o verski svobodi, saj se je kot najbolj znamenit latinski apologet proslavil ravno z zagovorom krščanske vere v odnosu do rimske oblasti in rimske uradne poganske religije (Chapot 2003). Za rimsko družbo je bilo značilno, da je bila religija – v vseh svojih pojavnih oblikah – zadeva družbe kot celote, zato so bili Rimljani do drugih, tujih religioznih kultov zelo zadržani, saj so rušili enotnost in povezanost družbe. S pojavom krščanstva se je religiozna sfera v rimskem imperiju spremenila še veliko bolj kot takrat, ko je v objem cesarstva prišla tudi Palestina in s tem nujno tudi judovske skupnosti in njihove diaspore. Krščanstvo se je za razliko od drugih tujih kultov vztrajno izogibalo rimskega poganskega obredja, zato so rimski pisci to novonastalo versko skupnost imenovali *superstitio*, praznoverje (Plinij, *Pismo cesarju Trajanu* [Ep. 10.97]). Ker so zaradi nasprotovanja češčenju uradnih državnih bogov cesarji oz. posamezni krajevni uradniki (prokonzuli) kristjane začeli zapirati, jim soditi in jih kaznovati, so se že pred polovico 2. stoletja pojavili številni krščanski razumniki, ki so se s svojimi spisi, največkrat naslovljenimi na cesarja, krščanstvu postavili v bran – te avtorje danes imenujemo apologeti.³

Tertulijan (ok. 150–ok. 220), eminenten predstavnik porajajočega se severnoafriškega krščanstva, med njimi nastopa kot prvi kristjan, ki je pisal v latinščini. Apologetski spisi zoper nevernike predstavljajo zgodnje Tertulijanovo obdobje po njegovem spreobrnjenju (ok. leta 195).⁴ V njih odsevajo nasprotja med krščanstvom in poganstvom. Kratko delo *Ad martyras* (*Mučencem*) je najzgodnejša latinska spodbuda mučencem:

3 Za izbor nekaterih njihovih najpomembnejših besedil gl. *Logos v obrambo resnice: izbrani spisi zgodnjih krščanskih apologetov*. Ur. Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba, 1998.

4 Spomladi 2023 je načrtovan izid poslovenjenega izbora Tertulijanovih apologetskih, polemičnih in katehetskih spisov (Ljubljana: KUD Logos; Teološka fakulteta UL). Izmed prvih bodo slovenskim bralcem na voljo vsi razen *Ad nationes*. V tem članku navajamo prevode iz te izdaje; že pred drugo svetovno vojno sta jih pripravila dr. Franc Ksaver Lukman in Franc Omerza, zdaj pa bodo izšli v posodobljeni različici, za katero je poskrbel podpisani.



Tertulijan v njej opogumlja tiste, ki bodo pretrpeli smrt zaradi zvestobe krščanski veri, s tem da jih spominja na minljivost tega življenja. Spisa *Ad nationes (Poganom)* in *Apologeticum (Apologetik)* tvorita celoto: prvi, krajši, ki je poln eruditskih in sramotilnih podrobnosti iz rimske folklore, je nastal kot osnutek za drugega. Poznavanje grške apologetske tradicije (del Justina, Tacijana, Atenagora, Teofila Antiohijskega in Melitona Sardskega), predhodne grške krščanske teološke tradicije (Irenej Lyonski), rimske kulture in religije ter različnih poganskih filozofskih tradicij, je Tertulijanu omogočilo, da je oblikoval obrambo krščanstva na način, da je napadel svoje poganske sodobnike. Izvirnost tertulijanovske apologetike je predvsem v živahnem in ostrem slogu: v nasprotju z do poganske kulture spravljivejšimi grškimi apologeti se *Apologetik*, sicer tudi Tertulijanov najpomembnejši spis, izkaže za mojstrsko delo antične krščanske apologetike, ki s svojim neprizanesljivim, rezkim tonom zarisuje ostro identitetno ločnico med mladim krščanstvom in prevladujočo pogansko kulturo. V odprtem pismu *Ad Scapulam (Skapulju)* se Tertulijan obrne na tedanjega prokonzula Afrike in ostro izpostavlja njegovo samovoljno nasprotovanje krščanstvu, še posebej spričo domnevne naklonjenosti, ki so jo cesar Septimij Sever, njegovi sinovi in na splošno tedanji rimski dvor gojili do krščanske vere. Med apologetske spise spada še kratko delo *De testimonio animae (O pričevanju duše)*, ki predstavlja vsebinsko dopolnilo *Apologetika*: v njem Tertulijan na podlagi stoiške filozofije zatrjuje, da človeška duša, če je ne dušijo predsodki in laži, že po naravi pozna Boga in zanj pričuje.

1.1 ***Libertas religionis*: teološka utemeljitev pojma verske svobode**

Tertulijan je delo *Apologetik* – v skladu s klasično kronologijo njegovih del – napisal leta 197 kot odgovor na preganjanja kristjanov, ki sicer v drugih zgodovinskih virih niso izpričana, kot tudi ne ime rimskega prokonzula. Kartažanovo sicer tudi retorično mojstrsko napisano delo je odgovor na očitke njegovih sodobnikov, ki so krščanstvu odrekli pravico obstoja, trdili, da kristjani opravljajo skrivnostne obrede, ali pa se spotikali nad tem, da kristjani ne častijo rimskih bogov in jim ne darujejo.

Kot odgovor na te očitke je Tertulijan oblikoval premeten zagovor, v katerem se je skliceval na popolnoma legitimno možnost obstoja različnih religioznih praks, kot zapiše v slovitem odlomku (Waltzing 1931, 182–183):



Naj eden časti Boga, drug Jupitra (*colat alius Deum, alius Iovem*); naj eden proseč izteguje roke proti nebu, drug k oltarju Fides;⁵ naj eden moleč šteje oblake, kakor mislite, drug pa strop; naj eden posvečuje svojemu Bogu svojo dušo, drug pa kozlovsko! (*Apologetik* 24.5)

V štiridelnem kolonu s pomočjo paralelizmov ustvari binarno napetost, v kateri je prvi člen vedno značilen za kristjane in torej ovrednoten pozitivno, drugi pa velja za pogane, ko s tipično tertulijanovsko ironijo razkrinkava banalnost tradicionalne pobožnosti, za katero je značilna pozunanjenost. V drugem paralelizmu je omenjen oltar boginje Fides (Fides Publica oz. Fides Publica Populi Romani), ki je bila na Kapitolskem griču že v času Sabinca Numa Pompilija (671 pr. Kr.). V tretjem paralelizmu Tertulijan navede opazko, da so pogani kristjane (in jude) smešili, češ da so pri svoji molitvi zaradi kvišku dvignjenih rok videti, kakor da štejejo oblake; pri tem srečamo ironičen pripomenek, da pogani na drugi strani štejejo predele na tempeljskem stropu. Tudi četrti paralelizem ni brez te značilne ironije: kristjani svojemu Bogu darujejo svojo dušo, pogani pa svojemu bogu kozlovsko dušo, kar je najverjetneje namig na javne daritve živali.

Navedeni odlomek avtor še stopnjuje z drugim, še slavnjšim delom, v katerem se iz obrambne držе prelevi v ostrega napadalca:

Pazite namreč, da ne bo k očitku brezbožnosti (*irreligiositatis elogiium*) pripomogel tudi odvzem svobode bogočastja in prepoved izbiranja božanstva (*adimere libertatem religionis et interdicere optione divinitatis*), tako da ne bom smel častiti, kogar hočem, marveč bom prisiljen častiti, kogar nočem. Nihče pa noče, da ga kdo nerad časti, niti človek ne. (*Apologetik* 24.6)

Tertulijan očitek brezbožnosti (*irreligiositas*) poganov zoper kristjane spretno obrne svojim nasprotnikom v obraz, ko tudi nasprotovanje svobodi veroizpovedi imenuje brezbožnost, ki je hujša od malikovanja.

5 Že v času Sabinca Numa Pompilija (671 pr. Kr.) je bil na Kapitolskem griču postavljen oltar boginji Fides (Fides Publica oz. Fides Publica Populi Romani).



V tem odlomku srečamo prvo uporabo besedne zveze »verska svoboda« (*libertas religionis*) v zgodovini zahodne civilizacije nasploh; grška kultura ni poznala enakovredne ustreznice.⁶ Tertulijanova kreativnost in inovativnost pri kovanju izraza *libertas religionis* se izkaže še bolj jasno že ob zgolj bežnem pregledu prisotnosti te sintagme v vsej latiniteti od začetkov antike do 20. stoletja.⁷ Tertulijan tu stoji na začetku kot tisti, ki je ob koncu 2. stoletja izraz prvi skoval in ga enkrat uporabil, nato pa to sintagmo najdemo šele stoletja pozneje, ko se sporadično pojavlja v besedilih papeža Aleksandra III. (12. stol., ena pojavitev), angleškega misleca Johna Wycliffa (14. stol., dve pojavitvi), nizozemskega humanista Erazma Rotterdamskega (16. stol., ena pojavitev), začetnika reformacije Martina Lutera (16. stol., ena pojavitev), španskega jezuita Juana Ginésa de Sepúlveda (16. stol., ena pojavitev), francoskega filozofa Reneja Descartesa (17. stol., ena pojavitev) – kar 22-krat pa izraz nastopi v dokumentih drugega vatikanskega koncila.

Z uporabo izraza *libertas* Tertulijan poudarja resnico, da so ljudje moralni akterji, ki so sposobni delovati na podlagi svojih prepričanj: v človeku obstaja samoupravno področje brez zunanjih omejitev, ta prostor je treba spoštovati. Kartažanov ostri argument je osredičen na naravo verskega prepričanja, medtem ko je bila za Rimljane sporna praksa, in ne vera; zanimalo jih je, kaj kristjani počnejo (ali ne počnejo) v javnosti. Koncept verske svobode, kot ga razume in izoblikuje Tertulijan, se pravi pravica do izbire božanstva (*optio divinitatis*), v katero nekdo verjame, je izrazito komunitaren, in ne individualističen, saj je nastal v okolju, kjer je bila religija razumljena predvsem kot skupna zadeva, stvar širše družbe. (Wilson 2019, 11–13)

Javna praksa je bila torej prvotni katalizator krščanskega argumenta za versko svobodo. Tertulijan svoje ideje o verski svobodi in človeški naravi ni izpeljal iz poganske misli, ki bi se ji to načelo zdelo nerazumljivo, temveč iz krščanskega razumevanja človeške osebe. Bog je človeka ustvaril po svoji podobi in mu dal odgovornost, da se odloči, ali mu bo sledil ali ne. Vsak človek se mora prostovoljno odločiti zase in za to nositi posledice. Poleg tega Nova zaveza govori o dvojni identiteti kristjanov, ki so dolžni zvestobo

6 Za podrobno obravnavo pojma *religio* gl. članek M. Sachota (1985), ki se posveča tudi Tertulijanovemu pojmovanju (1985, 111–116).

7 Za raziskavo je bil uporabljen korpus latinskih besedil, ki ga zajema podatkovna baza Library of Latin Texts (LLT - BREPOLIS). V vseh sklonih se besedna zveza *libertas religionis* pojavi le tridesetkrat.



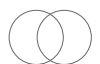
tako Bogu kot oblasti, v čemer so se razlikovali od poganov, pri katerih sta bila ta dva vidika tesno povezana. Dolžnosti do cesarja za kristjane niso mogle prevladati nad dolžnostmi do Boga in država se ni imela pravice vmešavati v odnos med verniki in Kristusom. »Bogu se je treba pokoravati bolj kot ljudem!« (Apd 5,29) S tem je povezana tudi ideja vesti, ki je prišla v krščansko misel iz Pavlove trditve, da čeprav pogani nimajo judovske postave, je postava zapisana v njihovih srcih in njihova vest priča o tem ter obtožuje ali opravičuje njihova dejanja (Rim 2,15) (Wilken 2019, 16–18). Tertulijan je tako lahko zatrdil, da kristjani ne morejo sodelovati pri rimskih verskih obredih zaradi vesti. Šele svoboda vesti omogoča svobodo, ki je potrebna za izpolnjevanje Božjih zapovedi. Atkins je nedavno (2020) opozoril še na en teoretski vidik Tertulijanovega razumevanja verske svobode, in sicer verska svoboda kot odsotnost gospodovanja (*non-dominance*): svoboda v tem smislu zahteva, da človek ni podvržen samovoljni volji drugega.

Pomembno je poudariti že prej omenjeno teološko utemeljitev načela verske svobode: Tertulijanov argument v tem odlomku ne temelji na ideji pravice, ki bi jo priznala država, temveč je posledica volje bogov, da jih je treba pravilno častiti. Ne gre za pravno zaščito posameznika pred versko prisilo – namesto tega kartažanski mislec postavlja retorično vprašanje, ali bo češčeno bitje želelo biti češčeno brez svobodne volje. Zato je preganjanje ali odvzem verske svobode neke vrste svetoskrunstvo ali brezboštvo (*irreligiositas*), ne pa spodbuda k pravi religiji (Leppin 2017, 226–227).

1.2 Razširitev načela na druga verstva

V nadaljevanju odstavka Tertulijan še stopnjuje svojo argumentacijo in dokazuje, kako je načelo verske svobode pravzaprav že sprejeto pri Rimljanih, saj so v skupni kulturni panteon sprejeta številna božanstva, ki izvirno niso rimska oz. obča (Waltzing 1931, 183–185):

In zato je tudi Egipčanom dovoljeno tako praznovanje, da razglašajo ptiče in štirinoge živali za svete in smrtno kaznujejo človeka, ki takega boga ubije. Celotna vsaka provinca in vsako mesto ima svojega boga, denimo Sirija Atargatido, Arabija Dusaresa, Norik Belena, Afrika Celesto, Mavretanija svoje kraljiče. Naštel sem, menim, rimske province, toda njih bogovi niso rimski; kajti v Rimu



jih ne častijo bolj kot tistih, ki uživajo po Italiji le krajevno češčenje, denimo Delventinus v Kasinu, Vizidianus v Narniji, Anharija v Askulu, Nortia pri Volsinijih, Valentija pri Okrikulih, Hostija pri Sutrijih – Juno je pri Faliskih na čast očeta Kurisa dobila celo primetek. (*Apologetik* 24.7–8)

To eruditsko naštevanje božanstev, ki so navzoča zgolj v rimskih provincah ali le po posameznih italijanskih krajih, Tertulijan utemeljuje s pomočjo Varonovega spisa *Antiquitates rerum divinarum* (Plinij, *Naravoslovje* 2.8.5sl.). S tem seznamom kartažanski učitelj uradni rimski družbi pravzaprav očita veliko nedoslednost, v skladu s katero velja načelna verska svoboda za vse mogoče kulte, ki jih je tedanji politeizem pač eklektično vsaj toleriral, razen za kristjane.

Samo nam pa ni dovoljeno imeti svojega bogočastja (*religio*)! Žalimo Rimljane in nimajo nas za Rimljane, ker ne častimo rimskega boga. Še dobro, da obstaja Bog vseh; njegovi smo vsi, ali hočemo ali nočemo. Toda pri vas velja pravica častiti karkoli razen pravega Boga, kakor da bi on ne bil Bog vseh, kateremu vsi pripadamo [*magis omnium (deus) sit, cui omnes sumus*]. (*Apologetik* 24.9–10)

Tu srečamo odsev enega osrednjih Tertulijanovih teoloških (oz. religioloških) načel v *Apologetiku*, in sicer, da je krščanska vera pravzaprav pripoznanje Boga, ki je splošno znan vsem. V tej prizmi lahko drugje tudi zatrdi, da je človeka duša po naravi krščanska (*Apologetik* 17.6: *anima naturaliter christiana*). Za sklicevanjem na pravico do verske svobode oz. do svobode veroizpovedi se pravzaprav razkriva Tertulijanov strogi monoteizem, ki je tuj vsakemu verskemu pluralizmu, če je ta razumljen v relativističnem oz. indiferentističnem smislu.

2 Tertulijan in verski pluralizem oz. indiferentizem

Za razumevanje zahtevnega odnosa med zagovarjanjem načela verske svobode in nasprotovanjem eklektičnemu verskemu pluralizmu (Mozzilo 1997, 60) je treba analizirati še en ključen Tertulijanov odlomek, in sicer iz njegovega kratkega apologetskega dela *Skapulu* (Rüpke 2014). Na nov poskus preganjanja kristjanov, ki ga je ukazal Skapula, rimski



prokonzul v severni Afriki, je v odgovor Tertulijan napisal kratek traktat, v katerem je trdil, da bogovi ne želijo daritev od tistih, ki tega nočejo. Čeprav različna prepričanja ali različne verske prakse po Tertulijanovo ne škodujejo drugim članom družbe, je zaradi pomanjkanja notranjega, osebnega prepričanja tovrstna verska praksa vseeno prazna.

Mi častimo enega Boga, ki ga vsi po naravi poznate, ki se ob njegovem blisku in gromu tresete, ki se njegovih dobrot veselite. Vi imate še druge za bogove, za katere mi vemo, da so demoni. (*Skapulu* 2.1)

Tertulijan znova na začetku poudari, da obstaja le en pravi Bog, to je krščanski Bog, ki pa je po naravi znan vsem ljudem oz. se vsem daje spoznati. Tu gre za krščanski ekskluzivizem in univerzalizem, ki se je postavil po robu poganskemu eklektičnemu »pluralizmu«. A to teološko nasprotovanje tovrstnemu verskemu pluralizmu je pri Tertulijanu postavljeno ob bok načelu verske svobode, ki je utemeljeno na krščanski antropologiji, torej na svobodi vsakega posameznika.

Sicer pa ima vsakdo človeško pravico in naravno zmožnost (*humanam iuris et naturalis potestatis*) častiti, kar se mu zdi; češčenje (*religio*) enega božanstva drugemu niti ne škoduje niti ne koristi. Vendar pa siljenje k češčenju ne spada k češčenju: le-to se mora prevzeti svobodno, ne prisiljeno, saj se tudi daritve terjajo le od svobodnega duha. Četudi bi nas torej vi prisilili k daritvam, bi svojim bogovom ne storili nikakršne usluge, zakaj od ljudi, ki se upirajo, ne bodo želeli daritve, razen če so prepirljivi; Bog pa ni prepirljivec. On, ki je pravi Bog, deli vse, kar je v njegovi oblasti, v enaki meri brezbožnežem in svojim (Mt 5,45); iz tega razloga je tudi odredil večno sodbo nad hvaležnimi in nehvaležnimi. (*Skapulu* 2.2-3)

Če je sklepna misel o Bogu, ki deli vsem, tako brezbožnim kot svojim vernim, teološka utemeljitev za sočasno ohranjanje enega Boga, ki daje vsem življenje, Tertulijan v začetku navedenega odlomka postavi dve filozofski načeli, s katerima utemelji svobodo veroizpovedi: *humanum ius* (človeška pravica) in *naturalis potestas* (naravna zmožnost). Pri prvem pojmu ne gre za »pravico« v sodobnem pravnem pomenu besede, kot so tiste v Splošni deklaraciji o človeških pravicah ali kot da bi imel državljani nekatere pravice



vizavi državi, marveč gre v primeru rimskega pojmovanja koncepta *ius* bolj za pravi red, za pravilen splošni ustroj stvari. Kot razlaga druga sintagma, *naturalis potestas*, gre za nekaj naravno vrojenega človeku. Ne gre za naravno pravico kot tako, katere pojmovanje se razvije šele v srednjem veku oz. med reformacijo, marveč za moralni in teološki predpogoj, dan ob rojstvu, da lahko nekdo svobodno izbira veroizpoved. (Wilken 2019, 13–14)

2.1 Krščanski *specificum*

Ob vseh zanimivih uvidih Wilknovi razlagi uide, da gre tu za zagovor verske svobode, ne pa verskega pluralizma kot takega v teološkem smislu, saj je jasno, da Tertulijan kot pravo vero priznava le krščanstvo, poganski veri oz. politeizmu pa se pogosto z vso privoščljivostjo ironično posmehuje (*Apologetik* 24.5).

V naslednjem odlomku zavrne očitek glede izdaje rimske religije (Waltzing 1931, 180; Zilling 2004, 123–124), kar je bilo kristjanom pogosto vrženo pod nos, in zatrdi, da rimski bogovi pravzaprav niso pravi bogovi in posledično rimska religija ni prava religija, kristjani pa zato ne morejo biti obsojeni zločina zoper religijo:

Vse to njihovo priznanje, ko zanikajo, da so oni bogovi, in pravi-
jo, da ni boga poleg enega, ki mu mi služimo, je zadosti močno,
da ovrže obtožbo glede tega, kako žalimo javno in predvsem rim-
sko bogočastje (*laesae publicae et maxime Romanae religionis*).
Kajti če ni zagotovo, da obstajajo bogovi, tudi bogočastje (*religio*)
ne obstaja zagotovo; če bogočastje ne obstaja, ker ni gotov obstoj
bogov, tudi ni gotovo, da mi žalimo bogočastje. (*Apologetik* 24.1)

V zvestobi svojemu apologetskemu slogu, s katerim krščanstvu zagovarja pravico obstoja, je njegova strategija tudi misijonarska: v odnosu do poganov je pogostoma dovolj odprt, da na sledi za apostolom Pavlom – prim. Apd 17,23: »Kar vi častite, ne da bi poznali, vam jaz oznanjam« – oznanja enega Boga, ki ga morajo pripadniki drugih religioznih prepričanj le pripoznati. Tako stori tudi v slovitim 17. poglavju *Apologetika*:



Kar častimo, je en Bog (*quod colimus deus unus est*), ki je z besedo, s katero je ukazal, z modrostjo, s katero je uredil, z močjo, s katero je mogel, vso to zgradbo z vso opremo prvin, teles in duhov iz nič naredil v okras svojemu veličastvu. (17.1)

O, pričevanje duše, ki je po naravi krščanska (*o testimonium animae naturaliter christianae*)! Še več. Ko duša izgovarja besede, ki se nanašajo na Boga, se ne ozira proti Kapitolu, marveč proti nebu. Ve namreč, kje prebiva živi Bog; od njega in od tam je duša prišla. (17.6)

Vendar je še bolj ključna ost, ki jo Tertulijan usmeri zoper verski indiferentizem, pravzaprav specifična diferenca krščanstva ali, bolje rečeno, temeljna razlika, zaradi katere je krščanstvo v odnosu do drugih religij edinstveno in izključno: Božji Sin, Kristus. Na eminenten način se v 21. poglavju *Apologetika* posveti ravno vprašanju, kako združiti nauk o Kristusovi božanski naravi in monoteizmu. V eni izmed najbolj konciznih izjav tega poglavja, ki ji ne manjka slikovitosti, zapiše:

Zatrjujemo, javno zatrjujemo, in ko nas mučite, razmesarjeni in s krvjo oblitni glasno kličemo: »Boga častimo po Kristusu.« Imejte ga za človeka, toda Bog hoče, da ga po njem in v njem spoznamo in častimo. (21.25)

Kristus je za Tertulijana *specificum* krščanstva, *unicum*, saj ga je Bog postavil, da Boga po njem spoznavamo. Ob tovrstnih mislih potemtakem odpade vsakršna interpretacija Tertulijanovega zagovarjanja verske svobode v smislu verskega pluralizma oz. indiferentizma. Kot je pokazala že obravnavana omenjenega ključnega odlomka, *Apologetik* 24.5–6, se Tertulijanova strategija najprej brani pred očitki rimskih sodobnikov glede krščanstva kot *religio illicita*, obenem pa v nasprotju s tradicionalnimi kulturi rimske religije ne dojema kot še ene legitimne religije, marveč kot zmotno religijo (Stroumsa 1998, 176). V zagovor (krščanskemu) monoteizmu⁸ predstavi

8 Osborn ga na sledi J. Lortza (Das Christentum als Monotheismus in den Apologeten des zweiten Jahrhunderts. V: A. M., ur. Koeniger, *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der Byzantinische Literatur*. Bonn, 1922) imenuje »selective monotheism (die monotheistische Auswahl)« (1997, 86).



argument na podlagi splošnega prepričanja, da je tudi cesar, najvišji (*princeps*), lahko zgolj eden – analogno po njegovem drži tudi glede Boga (*Apologetik* 24.4).

Sklep

Papež Frančišek je 4. februarja 2021 skupaj z velikim imamom najprestižnejše muslimanske univerze, Ahmedom Al Tayebom, podpisal dokument *O človeškem bratstvu za sobivanje in mir v svetu*, v katerem je največ prahu dvignil naslednji odlomek, ki ne le utemeljuje versko svobodo oz. svobodo veroizpovedi, ampak celo Božji volji pripisuje pluralnost religij:

Svoboda je pravica vsakogar: vsakdo ima pravico do svobode veroizpovedi, misli, izražanja in delovanja. Množičnost in različnost v religijah (it. *il pluralismo e le diversità di religione*), barvah, spolu, rasah in jezikih so mojstrska božja volja, s katero je Bog ustvaril človeška bitja. Ta božja modrost je tista, iz katere izhaja pravica do svobode veroizpovedi in svobode do tega, da smo drugačni. Zato je treba obsoditi način, ko so ljudje prisiljeni, da se pridružijo določeni religiji ali kulturi, pa tudi to, da se vsiljuje neki način življenja, ki ga drugi ne sprejemajo. (Frančišek in Tayyib 2020, 12)

Kot gre dogmatično pravilnost zaradi navedenega kontroverznega načela o množičnosti religij, ki naj bi nastala po Božji volji, bržkone presojati iz konteksta nastanka te izjave – iskanje dialoga oz. stičnih točk z drugače verujočim islamom – je tudi za razumevanje Tertulijana treba dojeti njegov konkretni zgodovinski kontekst. Kartažanski učitelj je v času ostrega – četudi zgolj občasnega – preganjanja trdil, da mora Rim kristjanom dovoliti, da živijo svojo vero, saj je verska svoboda bistvena sestavina človeške narave. V svojem *Apologetiku* je trdil, da vera izhaja iz notranjega prepričanja in da različna prepričanja vodijo k čaščenju različnih bogov – pri čemer pa o kakšni misli glede tega, da so različne religije enakovredne, ni nobenega sledu. (Verjetno bi Tertulijan lahko podpisal samo prvi del te izjave, in sicer tistega o svobodi veroizpovedi, medtem ko glede ideje o verskem



pluralizmu po Božji volji ne bi štedil svojega dobro nabrušenega jezika.)⁹ V času, ko je krščanstvo veljalo za *religio illicita*, je bilo treba vztrajati pri načelu verske svobode (predvsem Tertulijan in v manjši meri Laktancij), kar pa se je v nekaj stoletjih, ko je krščanstvo postalo državna vera, tudi spremenilo: ko so kristjani nadzorovali državo, ideala verske svobode pogosto niso izpolnili. Kljub temu lahko zaključimo, da verska svoboda ni pojem, ki bi bil tuj krščanski misli, nasprotno: njeno mesto kot stebra zahodne civilizacije je v veliki meri posledica zgodnjekrščanskih virov, obenem pa je – predvsem s Tertulijanove pozicije – ne moremo razumeti kot verski indiferentizem oz. eklektični pluralizem.

9 Prim. Bogataj 2016; 2019; Osredkar 2019; Halil 2022.



Reference

- Atkins, Jed W.** 2020. Tertullian on »The Freedom of Religion«. *Polis* 37/1: 145–175.
- Bélanger, Rodrigue.** 1985. Le plaidoyer de Tertullien pour la liberté religieuse. *Studies in Religion [Sciences Religieuses]* 14: 281–291.
- Bogataj, Jan Dominik.** 2019. Byzantine Theology and Islam: Paul of Antioch's Irenic Approach. *Edinost in dialog* 74/2: 195–210. <https://doi.org/10.34291/edinost/74/02/bogataj>.
- . 2016. »Skrb za dušo« domovine ali razprava o korelaciji med intimo in družbenostjo. V: Aleš Maver, ur. *Slovenija 2041: prispevki o viziji razvoja slovenske države*, 11–25. Ljubljana: Družina.
- Chapot, Frédéric.** 2003. La liberté du chrétien dans l'apologétique et l'hagiographie antiques: *Statim christiana libertate prorumpens (Pass. Mart. Abitinae, 7)*. *Ktèma* 28: 71–82.
- Dattrino, Lorenzo.** 2007. La liberté religieuse dans l'*Ad Scapulam* de Tertullien. *Lateranum N. S.* 73/2: 357–377.
- Francišek, in Ahmad Tayyib.** 2020. *Dokument o človeškem bratstvu*. CD Nova serija 34. Ljubljana: Družina.
- Halil, Hüseyin.** 2022. A Humanistic and Naturalistic Approach to the Dialogue Between Heavenly Monotheistic Religions. *Edinost in dialog* 77/1: 45–81. <https://doi.org/10.34291/edinost/77/01/halil>.
- Kolarič, Boštjan.** 2021. Pravna opredelitev zatiranja verske svobode in nasilja nad verskimi skupnostmi. *Bogoslovni vestnik* 81/1: 149–161. <https://doi.org/10.34291/bv2021/01/kolaric>.
- Leppin, Hartmut.** 2017. Le christianisme et la découverte de la liberté religieuse. V: Tanja Itgenshorst in Philippe Le Doze, ur. *La norme sous la République et le Haut-Empire romains*, 217–237. Scripta antiqua 96. Bordeaux; Pessac: Ausonius Éditions.
- Minnerath, Roland.** 1999. Tertullien précurseur du droit à la liberté de religion. V: Gérard Guyon, ur. *Moyen Âge chrétien et Antiquité*, 33–43. Pariz: L'Harmattan.
- Mozzilo, Luigi.** 1997. *Dio e stato nel »tribunale« di Tertulliano*. Neapelj: Luciano Editore.
- Osredkar, Mari Jože.** 2019. Katoliški temelji medreligijskega dialoga. *Edinost in dialog* 74/2: 87–97. <https://doi.org/10.34291/edinost/74/02/osredkar2>.
- Rüpke, Jörg.** 2014. Religious Pluralism and the Roman Empire. V: Jörg Rüpke, ur. *From Jupiter to Christ: On the History of Religion in the Roman Imperial Period*, 184–209. Oxford: Oxford University Press.
- Sachot, Maurice.** 1985. Comment le christianisme est-il devenu *religio*? *Revue de sciences religieuses* 59: 95–118.
- Strehovec, Tadej.** 2020. Institucionalna religijska rezilientnost v času pandemije koronavirusa v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 80/2: 395–401. <https://doi.org/10.34291/bv2020/02/strehovec>.
- Stroumsa, Guy Gedaliahu.** 1998. Tertullian on Idolatry and the Limits of Tolerance. V: Graham N. Stanton in Guy Gedaliahu Stroumsa, ur. *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, 173–184. Cambridge: University Press.
- Škamperle, Igor.** 2020. Nikolaj Kuzanski in njegov spis *O verskem miru in slogi*. *Edinost in dialog* 75/1: 181–193. <https://doi.org/10.34291/edinost/75/skamperle>.
- Valentan, Sebastijan.** 2020. Primerjalnopravni vidik omejitve verske svobode in aktualnost primerov med pandemijo COVID-19. *Bogoslovni vestnik* 80/3: 609–622. <https://doi.org/10.34291/bv2020/03/valentan>.
- Waltzing, Jean Pierre.** 1931. *Tertullien – Apologetique: Commentaire analytique, grammatical et historique*. Pariz: Les belles lettres.



Wilken, Robert Louis. 2019. *Liberty in the Things of God: The Christian Origins of Religious Freedom*. New Haven: Yale University Press.

Zilling, Henrike Maria. 2004. *Tertullian: Untertan Gottes und des Kaisers*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.





Znanstvena knjižnica 69

Roman Globokar

Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi

Monografija predstavi vpliv digitalnih medijev na celosten razvoj otrok in mladih. Izpostavi poudarke sodobne kulture (hitre spremembe, provizoričnost, globalnost, virtualnost itd.) in predlaga vrednote, ki naj bi jih spodbujala šola digitalne dobe (samospoštovanje, čustvena vzgoja, kritično mišljenje, kreativnost, skupnost). Del celostne vzgoje je tudi poznavanje religij, zato avtor zagovarja uvedbo nekonfesionalnega religijskega pouka za vse učence v slovenskih javnih šolah. Ob koncu predstavi rezultate dveh obsežnih raziskav o katoliškem šolstvu pri nas.

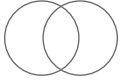
Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 247 str.

ISBN 978-961-6844-74-1, 10 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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



Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 19. 9. 2022; Sprejeto Accepted: 5. 12. 2022

UDK UDC: 27:28:32(5-15)

DOI: 10.34291/Edinost/77/02/Karčic

© 2022 Karčič CC BY 4.0

Hikmet Karčič

The Relationship Between Religion and Politics in the Middle East

Odnos med religijo in politiko na Bližnjem vzhodu

Abstract: The aim of this paper is to address the issues dealing with politics and religion in the Middle East, focusing on secularism vs. Islamism; the aftermath of the Arab Spring, and the Shia and Sunni split, as key themes for the purpose. Via analysis of the complexity of the Middle East, the Secular-Islamist Conflict, the Arab Spring and its outcomes, the article explains how the Arab Spring hardened the traditionally fluid relationship between the politics and Islam. It argues that Islam has never actually left the political realm, as there is still political contestation about the role of Islam in public life. The paper then deals with the complexity of the Shia and Sunni relationship and the split between the two, giving the explanation for such occurrences on the three levels – doctrine, legitimacy, and power.

Keywords: politics, religion, Middle East, secularism, Islamism, Arab Spring

Izvleček: Cilj tega članka je nasloviti izzive pri razumevanju religije in politike na Bližnjem vzhodu s poudarkom na dinamiki med sekularizmom in islamizmom, posledicah arabske pomladi ter razdeljenosti med šiiti in suniti kot ključnih temah. Skozi analizo kompleksnosti Bližnjega vzhoda, konflikta med sekularizmom in islamizmom ter arabske pomladi in njenih posledic članek pojasnjuje, kako je arabska pomlad utrdila odnos med politiko in islamom, ki je bil tradicionalno fluidnejši. V članku trdim, da islam v resnici nikoli ni zapustil politične sfere in da še vedno obstaja politično nestrinjanje glede vloge islama v javnem življenju. Nato članek obravnava kompleksnost odnosov med šiiti in suniti ter delitev med njimi, ki jih pojasnjuje na treh ravneh: v odnosu do doktrine, legitimacije ter moči.

Ključne besede: politika, vera, Bližnji vzhod, sekularizem, islamizem, arabska pomlad

Introduction

The purpose of this overview is to present the broad issues central to the relationship between politics and religion in the Middle East. The complexity of these issues, as well as the vastness of the region under study, means that this work cannot do justice to the many studies already dealing with this subject, nor fully embrace its regional diversity. Rather than

trying to cover all of this, the following takes a birds-eye view and focuses on several key themes: secularism vs. Islamism; the aftermath of the Arab Spring, and finally, the Shia and Sunni split. Fundamental to all of these are questions of power.

Key to understanding the region is the interplay between power, religion, and secularism. Whilst the majority of the populace across the Middle East profess their faith as and practice Islam, secularism is (according to data published by the Arab Barometer in the Economist in 2017) on the rise (Economist 2017; Akyol 2019). In popular lexicon, an *Islamist* is a fundamentalist, an extremist. A more simplistic definition, as per the Cambridge definition, which we employ here, simply defines an Islamist as someone who has a strong belief that Islam should influence politics (*Cambridge Dictionary*, s.v. »Islamist«).

The idea of political Islam is certainly not new. Over the years, the definition of what constitutes »political Islam« has been debated endlessly. It should be underlined that this is a term heavily contested and manipulated by far-right movements in Europe. We're settling for a basic outline: »...[A]ny interpretation of Islam that serves as a basis for political identity and action.« (Voll and Sonn 2019)

This can be refined to suit the contemporary situation however:

[T]he movements representing modern political mobilization in the name of Islam, a trend that emerged in the late 20th century. Political Islam is a distinctive aspect of a broader 20th-century development [...] in which Muslims worldwide seek to strengthen their understanding of and commitment to their religion. (Voll and Sonn 2019)

1 The Middle East and the secular-Islamist conflict

Since the Middle East is a region which emerged from the confines of colonialism, many of the regimes that replaced the previous colonialists were strongly nationalistic, even leaning to the political left. They were rarely outright atheistic, however, rather maintaining a complex relationship with



their religious citizens, actively using religion to define their national communities. Kemal Ataturk, Gamal Nasser, Anwar Sadat and Hosni Mubarak, Saddam Hussein, and Tunisia's Habib Bourghiba were all leaders of secular regimes, whilst current Tunisian president, Kais Saied, recently stated (during Ramadan, no less):

Islam is the religion of the people, not the religion of the state [...] We don't pray or fast because the first article of the constitution says so, but by divine commandment. The state is an entity that resembles a corporation; its religion has no significance. Our relationship is with Allah, not with those that claim to be the sole institution responsible for worshipping God. (Bar'el 2022)

Broadly speaking then, Islamists are those who seek to see increased presence of Islam in the political sphere, whilst secularists are those who range from atheists to those who still believe, but have no wish to see Islam 'entering' the political space. The question for contemporary regimes is how to profit from this divide and maintain power.

Political leaders across the Middle East are themselves often more secular or pragmatic than they are religious, so often the conflict has been between the state themselves and the Islamist organizations. States have often limited Islamic organizations' freedom of action, as in Egypt, Algeria and Morocco, through heavy restrictions on religious discourse, appointment of imams, administration of mosques and religious education to avoid dissenting voices, as in Tunisia. It hasn't always been a one-way street however. The sheer weight of the general populace's love for and adherence to their faith meant that more often than not, compromises had to be reached.

The 21st century has found the Middle East younger and more educated than ever, with over two-thirds of region's population under the age of 35 (Bjerde 2020) and ready for change. Amidst the younger faithful, there are large groups of Muslims who consider Islamist ideology to be excessively dogmatic and its organizational structures too rigid. Many choose to practice religion outside the oversight of the official religious establishment, thus undermining the authority of these institutions, which have a long tradition of making deals with the regimes, challenging their authority too.



Nowhere is this more evident than in the rise of the Gulf States, led by what a recent *Economist* article defined as »Secular Despots« (The Economist 2017; Dabashi 2017). Dubai, Abu Dhabi, and Riyadh are not regular urban centres but are rather at the core of an experiment that seeks to build a global national identity – away from the structures of religion.

Central to this drive towards what is perceived as a more secular, however not more liberal or more democratic Middle East, are the so-called religious reforms taking place across Saudi Arabia. Mohammed bin Salman's (MbS) forceful drive for modernization represents one of the strategies through which he seeks to centralize power under his sole authority. His elimination of alternative centres of power and authority encompasses the entire country.

The strategic weight of the Arab state system now rests in the Gulf. Abu Dhabi, Riyadh, and Doha are the capitals in control of Arab politics – and their outlook is far more (but not completely) secular than of those who came before (Azami 2021).

2 The Arab Spring: The failure of political Islam?

The Arab Spring of 2011 grew out of the decades-long complex interplay between secularists and Islamists. The failure of these regimes awoke a general desire for something different: Islamist government. However, the effects of the Arab Spring have outlasted the Islamists it promoted. What remains is an increasingly divided Middle East as the Arab Spring provided physical, ontological and epistemological challenges that have yet to be resolved.

The rise of »political Islam« began in response to the crushing military defeats inflicted on the Arab countries by Israeli forces in 1967. These defeats marked the start of an Islamic revival, the ideological roots of which began with the formation of Islamist groups, the most important of whom were the Muslim Brotherhood (MB), created by Hassan al-Banna in Egypt in 1928. The movement's rapid growth and popular appeal was, due to its presentation of Islam as a complete system that offered an alternative to the westernization, secularization and materialism



that now threatened Muslim societies, led by increasingly sclerotic and corrupt elites (Sinanović 2012). The MB extended beyond Egypt and formed an expanding number of religious, welfare and educational institutions and facilities, laying the foundation of a large network that sustained the MB through difficult years of brutal suppression by successive regimes, through to 2011. The Arab Spring of 2011 however, saw it emerge from the political penumbra to take the centre stage.

On December 17, 2010, Mohamed Bouazizi, a street-vendor self-immolated as a protest against police harassment. This sparked off a chain of revolutionary events that saw the old, entrenched political orders across the Arab world, characterized by their corruption and poor governance, crumble dramatically and violently. A new order emerged. The results of the 2011 (relatively) free elections confirmed that in the Arab world, there was strong public support for political Islam.

Political Islam and its leading Islamists had already seen periods in power in Sudan in 1989, Algeria in 1990, Egypt in 2005, and the Palestinian territories in 2006. In 2011 however, there was a radical desire for something new. New Islamist parties emerged, and those already extant, consolidated their positions. In Tunisia, in 2011, Ennahda won the greatest plurality of parliamentary seats. That same year, in Egypt, the Muslim Brotherhood and several Salafist parties together accounted for two-thirds of the Legislative Assembly. In Morocco, the victory of the Justice and Development Party in the 2011 elections led to the appointment of the country's first Islamist prime minister. In Jordan and Morocco, Islamist political actors gained new levels of importance. This growth suddenly meant Islamist parties could reign, reversing their previous stance of »participation, not domination« which they had long used to assure rivals and regimes that they simply wanted a seat at the table, but not to establish theocratic orders.

Islamists were now benefiting from their former exclusion and/or persecution by ousted leaders, as the political search for strong alternatives to the old regimes encouraged people to support faith-based parties. In the public imagination, religion became the trademark of movements that challenged authoritarian rulers. These religious groups' defiant stance brought them popularity that was further augmented by their charity and



social work, evidence that religious movements were best able to provide relief for social and economic ills.

This image – combined with access to foreign funds – gave the Islamists an advantage in the ensuing elections. Meanwhile, liberal and secular parties lost ground for not opposing the former leaders strongly enough, and they too were embroiled in corruption and political intrigue.

But as quickly as they rose, the Islamist parties fell. Egypt's Muslim Brotherhood formed a political party – and won a parliamentary plurality and then the presidency. This last achievement was radically reversed. Additional friction between the Islamist and non-Islamist factors was also visible in the constitution-making process. (Jermanová 2020) Between 2012 and 2013, the government collapsed after a military coup. This pattern extended across the region, and the revolutions driving the Arab Spring petered out. What has remained is violence and instability. In a recent *Washington Post* article, one Esraa Eltaweel, 28, partially paralyzed after a bullet fired by security forces sliced through her abdomen and chipped her spine during a protest in Cairo in 2014 claimed: »We didn't achieve anything we aimed for. Things got worse [...] We believed we could change the system. But it is so rotten that it can't be changed.« (Sly 2021)

What is the relationship between politics and Islam in the region in the aftermath of the Arab Spring? From Turkey to Morocco, using religion in the service of the nation-state has brought familiar complications, as most Islamists simply mimicked their predecessors, the secularist bourgeoisie, rather than bringing a deeper, epistemological revolution. The Turkish experience under Erdogan's Justice and Development Party is a good example. The party's social justice slogan never materialized in a form of Islam sensitivity to environmental justice issues or workers' rights; instead, it has become a right-wing populism with a new oligarchic elite of its own. (Öztürk and Baser 2022)

The results of the Arab Spring have been felt much more deeply by those outside the sphere of politics. A recent Council on Foreign Relations report noted that the Arab Spring brought about a worsening in democratic progress, standards of living and internet and press freedom; youth unemployment; corruption, and especially in displacement. The only



positive impact, according to the report, was in the freedom of women. (Robinson and Merrow 2020)

The impact the Arab Spring has had on the relationship between religion and politics in the Middle East has been to harden what has always been a traditionally fluid relationship. Islam has hardly left the political realm, however. While Islamist parties and electoral politics experienced a general regional collapse, there is still political contestation about the role of Islam in public life. This contestation does not take the form of electoral competition, but has rather moved into different realms, some of them clearly defined and others amorphous, but none of them irrelevant.

3 The Shia – Sunni struggle

In stark contrast to the more liberal, modernizing approach of the Gulf states, Iran, the world's most powerful Shia state, remains a firmly Islamist theocracy (with democratic elements, it must be noted). Politically, Iran's adherence to the Shia branch of Islam has often set it at odds with its Sunni neighbours, especially since the region was divided by colonialists.

From the very beginning, three things have characterized the split between Shiite and Sunni Muslims: doctrine, legitimacy, and power. All are connected. Doctrine confers legitimacy, legitimacy confers power, religious and political (though this split might seem artificial). In the political struggles that have often marred the region, that order has been reversed.

Before examining the role this issue plays in the relationship between religion and politics, it is important to remember that large Shia populations are found in many countries other than Iran, where they, for the most part, have lived peacefully alongside their Sunni co-religionists. In Iraq and Bahrain, they constitute a majority, in Lebanon a plurality, whilst in Syria, Bashar Al-Assad draws his support from the ruling Alawite clan, who practice a heterodox form of Shia Islam. Shi'ites are present in many other countries as sizeable minorities.

What makes the relationship between the two sects pertinent, is once again their relationship to regional politics, and by politics we mean power.



For example, while Iran aims to protect the Shi'a faith around the world, it ultimately benefits socioeconomically as long as it maintains the role as a quasi-beacon or a leader for Shi'a Muslims. In turn, the same can be said for Saudi Arabia, which serves as the leading Sunni majority state. With Iran and Saudi Arabia currently conducting proxy wars in places like Yemen, Lebanon, and Syria, relations between the two are solely indirect. The more prominent and current case of the three is that of Yemen, where the Iranians support the Houthi Shi'a rebels, and the Saudis the fractured Yemeni governance. Yemen serves as a contemporary, ongoing example of the political rivalry that has been incorrectly deemed religious sectarianism, for it serves as more of a battleground for regional supremacy. Having used the essence of religion in order to mask political agendas, both states are left in a zero-sum game.

Political hegemony and the extension of the Saudi or Iranian sphere of influence in the Middle East takes priority in each country's respective foreign policies. Shi'a and Sunni leaders see political potential in exploiting this divide, willing to take advantage of anxieties on the ground to defend their rule and protect their interests. There is no true effort amongst leaders to close the divide, heal the wounds, and put forth a shared vision of an inclusive future, as the aforementioned history suggests. (Nasr 2006; Mabon 2013)

Conclusion

The three issues laid out in the introduction which are key to understanding the relationship between politics and religion in the Middle East, are, more deeply, concerned with merely one issue: power.

The push and pull between secularism (and/or modernism) and Islamists advocating the establishment of a political Islam has been inherently concerned, especially since 2011, with access to power. As indicated, the region's political leadership have sought to exploit societal cleavages, pitting secular citizens against more religious ones. More often than not, these political elites, with all the economic and power-related privileges that came with their status, were far from conservatively religious themselves. Pulling in the opposite direction, towards the establishment of an Islamic



polity, were the region's Islamists who finally thought their moment had come in 2011/2012. Following decades of oppression and poverty, protesters and voters chose the Islamists, who were, by and large, unprepared for power, politically inexperienced and facing relatively intact state apparatuses that had traditionally served the previous masters. Whilst this generation of Islamists might have failed, it would be a mistake to say their ideals are no longer relevant or wanted. In the meantime, however, more secular leaderships seem to have returned to power, and Islamist groups are once again, marginalized.

Alongside this, the political aims of the respective Sunni and Shi'ite groups, led by the regional forces, Saudi Arabia and Iran respectively, were based on the cleft between the two sects, providing them with weapons. These political aims are currently being realized via proxy wars – and thousands have died as a result.

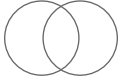
Balancing the relationship between secularists, Islamists and power is precisely that, an ongoing balancing act without any permanent solution. In 2011, the balance tipped briefly in favour of the Islamists, but that experiment was short-lived. Nor does the ongoing conflict between Saudi Arabia and Iran have any end in sight. The relationship between politics (power) and religion will continue to be fluid, characterized by expediency and pragmatism more often than faith. We should not be surprised if, at some point, the secularist drive collapses and the pendulum of power and popular sentiment swings back towards Islamism. The harder the secularists push, the greater the reaction will be.



References

- Akyol, Mustafa.** 2019. A New Secularism Is Appearing in Islam. *The New York Times*. 23. 9. <https://www.arabbarometer.org/media-news/a-new-secularism-is-appearing-in-islam/> (accessed 12/9/2022).
- Bar'el, Zvi.** 2022. Tunisia's Secular Dictatorship. *Ha'aretz*. 13. 6. <https://www.haaretz.com/news/middle-east/2022-06-13/ty-article/tunisia-secular-dictatorship/00000181-5902-d1b2-a99d-7f2ff81d0000> (accessed 12/9/2022).
- Bjerde, Anna.** 2020. Fulfilling the aspirations of MENA's youth. *World Bank Blog*. 13. 1. <https://blogs.worldbank.org/arabvoices/fulfilling-aspirations-menas-youth#:~:text=An%20assessment%20of%20the%20state,incl%20those%20with%20tertiary%20degrees> (accessed 12/9/2022).
- Dbashi, Hamid.** 2017. Secular despots – coming soon to an Arab state near you. *Al Jazeera*. 11. 6. <https://www.aljazeera.com/opinions/2017/11/6/secular-despots-coming-soon-to-an-arab-state-near-you> (accessed 12/9/2022).
- Jermanová, T.** 2020. Before constitution-making: the struggle for constitution-making design in post-revolutionary Egypt. *Acta Polit* 55: 648–669.
- Mabon, Simon.** 2013. *Saudi Arabia and Iran: Power and Rivalry in the Middle East*. London: I.B. Tauris.
- Nasr, Vali.** 2006. *The Shia Revival: How Conflicts Within Islam Will Shape the Future*. New York: Norton.
- Öztürk, Ahmet Erdi, and Bahar Baser.** 2022. The transnational politics of religion: Turkey's Diyanet, Islamic communities and beyond. *Turkish Studies* 23/5: 701–721.
- Robinson, Kali, and Will Merrow.** 2020. The Arab Spring at Ten Years: What's the Legacy of the Uprisings? *Council on Foreign Relations*. 3. 12. <https://www.cfr.org/article/arab-spring-ten-years-whats-legacy-uprisings> (accessed 12/9/2022).
- Sinanović, Ermin.** 2012. Islamic Revival as Development: Discourses on Islam, Modernity, and Democracy since the 1950s. *Politics, Religion & Ideology* 13/1: 3–24.
- Sly, Liz.** 2021. The unfinished business of the Arab Spring. *Washington Post*. 24. 1. <https://www.washingtonpost.com/world/interactive/2021/arab-spring-10-year-anniversary-lost-decade/> (accessed 12/9/2022).
- The Economist.** 2017. Despots are pushing the Arab world to become more secular. 2. 11. <https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2017/11/02/despots-are-pushing-the-arab-world-to-become-more-secular> (accessed 12/9/2022).
- . 2019. Arabs are losing faith in religious parties and leaders. 5. 12. https://www.economist.com/graphic-detail/2019/12/05/arabs-are-losing-faith-in-religious-parties-and-leaders?fbclid=IwAR30Wut0Fm7cRGCURTWg_xwiYk1oXJGIVci9WG9n6GjYUssl0qAgVTsfoI (accessed 12/9/2022).
- Voll, John O., and Tamara Sonn.** 2019. *Political Islam: Oxford Bibliographies*. New York: Oxford University Press. <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0063.xml> (accessed 12/9/2022).





Nejc Krevs

Vpliv judovstva na sionizem in moč izraelskih ortodoksnih judovskih strank

Influence of Judaism on Zionism and the Power of Israeli Orthodox Jewish Political Parties

Izveček: V prispevku orisujem pomen judovstva za obstoj in razvoj ideologije sionizma, ki je ključno pripomogla k nastanku sodobne države Izrael. Judovsko nacionalno gibanje je slone-lo na neposredni relaciji med narodom, religijo in zemljo. Brez judovske verske podlage tako izrazito politično udejstvovanje sionistov ne bi bilo mogoče. Svoje ideje so sprva razvijali v Evropi, leta 1948 pa so se njihove sanje dokončno uresničile v deželi Siona in Jeruzalema. V nadaljevanju predstavljam tudi politični vpliv pravovernih strank v Izraelu. Njihov vpliv ni zanemarljiv, zlasti ko govorimo o dveh strankah: Združeno judovstvo v Tori (UTJ) in Šas. Gre za stranki (ultra)pravovernih Judov z različnim političnim ozadjem, vendar vselej z željo po sodelovanju v vladni koaliciji desnih strank, ki jo je v zadnjih letih vodil premier in voditelj stranke Likud Benjamin Netanjahu. Z osvetlitvijo vpliva verskih strank bom nakazal tudi širši družbenopolitični pomen pravovernih Judov v Izraelu. Njihovo število se iz leta v leto povečuje, kar vpliva tudi na razmerja moči v 120-članskem parlamentu knesetu.

Ključne besede: sionizem, vpliv judovstva na sionizem, Izrael, verske stranke v judovski državi, pravoverni Judje

Abstract: *The article outlines the importance of Judaism for the existence and development of the ideology of Zionism, which played a key role in the creation of modern state of Israel. The Jewish national movement was based on the direct relationship between nation, religion and land. Without Judaism, such a vivid political involvement of the Zionists would not have been possible. They initially developed their ideas in Europe, and in 1948, their dreams came true in the land of Zion and Jerusalem. The article also presents the political influence of religious orthodox parties in Israel. These have strong power, especially the following two parties: UTJ (United Torah Judaism) and Shas. They are both parties of Orthodox Jews from different political background, but always with desire to participate in the right wing government, which in recent years has been led by the Prime Minister and leader of party Likud, Mr. Benjamin Netanyahu. By shedding light on the influence of religious parties, the paper also indicates the wide socio-political significance of Orthodox Jews in Israel. Their number is increasing year by year, which also affects the balance of power in the 120-member parliament, the Knesset.*

Keywords: *Zionism, the influence of Judaism on Zionism, Israel, religious parties in the Jewish state, Orthodox Jews*

Uvod

V 19. stoletju so evropski narodi stremeli k lastnemu nacionalnemu preporodu in k popolni politični ter vojaški neodvisnosti. Nobena izjema ni bil niti razkropljeni judovski narod, ki je na vzhodu Evrope doživljal materialne stiske in pomanjkanje, na zahodu pa vzpon odkritega antisemitizma. V Evropi je po takratnih ocenah judovskih založb in združenj živelo okoli 10 milijonov Judov. Ti so imeli različne poglede na reševanje judovskih tegob, zato sta nastala dva tabora: sionisti in diasporisti. Sionisti s Theodorjem Herzlom na čelu so zagovarjali pravico judovskega naroda do vzpostavitve judovske države. (Lappin-Eppel 2019, 21) Diasporisti, na čelu katerih je bil ustanovitelj judovskega avtonomizma, ruski Jud Simon Dubnov, pa so si želeli le nekakšne kulturne avtonomije v diaspori. (Myers 2017, 18) Obe ideologiji sta sloneli na zametkih judovske identitete, ki je izhajala iz religioznih predpostavk.

Sionizem je sprva iskal pragmatične rešitve za konkretne probleme judovskega naroda. To pomeni, da je bila primarna ideja sionizma preživetje Judov. S podporo judovskega tiska (časniki Ha-Šakar, Ha-Magid, Ha-Meliz in Razsvet) so se že v začetku 19. stoletja, sprva v vzhodni Evropi (Poljska, Rusija, Romunija, Litva), začela ustanavljati različna judovska gibanja. Ta so privabljala judovske množice in so imela za svoj cilj nacionalni preporod ter vrnitev Judov v njihovo domovino Erec Izrael ali takratno pokrajino Palestino. (Ferfila 1993, 39) Čeprav je treba priznati, da so sionisti sprva iskali cilje po rešitvi Judov v nacionalističnih idejah, in ne v nekakšni obnovitvi duhovnih in tradicionalnih vezi, pa sionizem kot tak ni nikoli izključeval judovskega verskega izročila.

Sionizem ni antireligiozen. Pozna notranjo vez, ki povezuje judovski narod in judovsko religijo; ve, da prvega ni mogoče misliti brez drugega, kakor tudi drugega ni mogoče misliti brez prvega. (Birnbaum 2019, 159)

Vpliv judovstva na politični sionizem

Izraz sionizem (po griču Sion v Jeruzalemu) je prvič uporabil mislec Nathan Birnbaum in še danes ostaja ideološko jedro države Izrael. Sionisti



so izhajali iz bibličnih izhodišč, ki jih je ponujalo judovstvo samo, saj v judovstvu ne moremo govoriti o ločenosti med narodom in religijo. Gre za enotnost med tema dvema pojmomoma. Božje zapovedi so bile Judom po njihovem verovanju razodete na gori Sinaj. Obenem je Bog izraelskemu ljudstvu obljubil Erec Izrael kot domovino, zato judovstvo v svojem bistvu opredeljuje povezanost med vero, narodom in zemljo. (Lappin-Eppel 2019, 11) Tega pri vzpostavljanju svoje doktrine niso mogli zanemariti sionistični voditelji, ki so se s tem namenom velikokrat obračali k judovskim svetim knjigam.

Če si Jud, bodi v celoti – to je resnična beseda osvoboditve in odrešitve. Bodi Jud s telesom in dušo, z lastnino in krvjo, z glavo in srcem, z nacionalnim ponosom in stremljenjem po obnovitvi lastne države v deželi prednikov. (Rulf 2019, 122)

Sam vzpon sionističnih idej je sočasno sovpadal z verskimi pričakovanji, ki so jih v 19. stoletju imeli Judje. Bil je to čas pričakovanj Mesije oziroma Odrešenika, ko naj bi po eshatoloških pričakovanjih svet dosegel konec časov in dokončno odrešitev. Tudi s tega teološkega vidika je sionski grič v Jeruzalemu predstavljal transcendenten kraj, ki bi ga ob koncu časov dočakal judovski narod.

V samem začetku je med ortodoksnimi Judi sionizem trčil na velik odpor, saj so pravoverni Judje verjeli (in še vedno verjamejo) v možnost prihoda Mesije le z zglednim življenjem po Postavi, vrnitev v Sveto deželo pa kot teološko dimenzijo svojega hrepenenja. Kljub temu so grozote predvsem 20. stoletja na krilih antisemitizma privedle do pogromov in holokavsta. To je mnoge pravoverne Jude prepričalo za pot v Palestino. Ne smemo pa niti zanemariti dejstva, da pokrajine Palestine ali Svete dežele v toku zgodovine Judje niso nikoli povsem zapustili. Po padcu drugega templja leta 70 so se nekateri Judje iz pokrajine preselili v diasporo, drugi so v takratni Judeji ostali. Leta 1880 so Judje samo v Jeruzalemu predstavljali več kot polovico od skupno 30.000 prebivalcev mesta. (Lappin-Eppel 2019, 12) Vsekakor je mogoče sklepati, da sionisti niso povsem upoštevali vseh teoloških dimenzij judovstva, nikakor pa niso judovstva izključili, temveč ga z vztrajnim trudom po ohranitvi judovske identitete, kulture in narodnosti smiselno umestili v kontekst svoje ideologije.



Moč ortodoksnih verskih strank v Izraelu

Sionizem je svoje (samo)uresničenje dosegel 14. maja 1948, ko so Judje po koncu britanskega mandata v Palestini razglasili neodvisno državo Izrael. Dejanje simbolizira začetek razvoja izraelske politike, ki so jo zaznamovali različni sionistični tokovi, od socialističnih, religioznih do nacionalističnih. Sprva so sicer dominirali sekularni socialistični voditelji. Sionistična aktivnost je bila tako dokončno preusmerjena v novonastali Izrael, ki je takrat štel okoli 650.000 ljudi. Številke so iz leta v leto rasle, saj so se v državo priseljevali Judje s celotnega sveta. Že od prvih volitev (1949) in vstopa v levosredinsko vlado prvega premierja Davida Ben Guriona so verske (ortodoksne) stranke nakazale pomembno vlogo, ki jo v izraelski politiki ohranjajo vse do današnjih dni. Kot je razvidno iz poročil izraelskega parlamenta kneseta, so na prvih volitvah, kjer je bila 87-odstotna volilna udeležba, 4 verske stranke, združene v zavezništvo Združene verske fronte (Agudat Yisrael, Hapoel HaMizrachi, Mizrachi, Poalei Agudat Yisrael), dobile 16 poslanskih sedežev v 120-članski skupščini (parlament je ime dobil po Veliki skupščini iz časov antičnega Izraela). Predstavniki ortodoksnega judovstva, ki so se povezali v skupni ortodoksni tabor, so že v prvi in drugi izraelski (socialistični) vladi izbojevali določene pravice, ki zajemajo neposredno volilno telo pravovernih Judov. Verska avtonomija je segala v izobraževalni sistem (ješive), prišlo je do (stalne) preložitve služenja vojaškega roka za ortodoksne Jude, veljala so pravila šabata in kašruta ter določene rabinske pristojnosti nad osebnimi zadevami, kot je poroka.¹ (Malach 2019) Vse izbojevane politične igre pravovernih Judov so bile odraz moči ortodoksne tradicije, ki je segala v čas pred nastankom države Izrael. Leta 1912 je v Katovicah na Poljskem nastalo ultraortodoksno združenje Agudat Yisrael (Zveza Izraela), ki je združevalo evropske pravoverne Jude. Sprva so ostro nasprotovali sionizmu, a so z vzponom nacističnega terorja vse bolj razumeli pomen ustanovitve države Izrael. Do vrha otoplitve odnosov s sionisti je prišlo na dan izraelske neodvisnosti, saj je bil rabin Levine kot predstavnik ortodoksnega kroga med podpisniki deklaracije o neodvisnosti.

1 Za več o poroki in sklepanju zveze v tradicionalnem judovstvu gl. Saje 2021, 203–217.



Po hitri politični uveljavitvi in izbojevanem nizu verske avtonomije je del (pravo)vernih Judov, na čelu s stranko Agudat Yisrael, leta 1952 zapustil levičarsko koalicijo. Leta 1956 je bila ustanovljena desnosedinska stranka Mafdal ali Nacionalna verska stranka, ki je predstavljala interese konservativnih, nacionalnih pa tudi pravovernih Judov ter novih judovskih priseljencev. Stranka je sodelovala tako z levimi kot z desnimi vladami vse do leta 1992.

Ultraortodoksni Agudat Yisrael pa je po 25 letih opozicije v vladno koalicijo znova stopil leta 1977, ko je Izrael dobil prvo desno vlado pod vodstvom Menahema Begina. Desnica je s finančno podporo okrepila ortodoksni sektor, sprejeta pa je bila tudi verska zakonodaja. (Institute for Israeli Democracy 2022a) V osemdesetih letih doživi ortodoksni politični tabor shizmo, saj se med pripadniki sefardskih krogov krepi nezadovoljstvo ob družbeni in politični dominanci Judov Aškenazov. Aškenazi so judovska verska in etnična skupnost, ki izvira iz Srednje in Vzhodne Evrope, Sefardi pa z Iberskega polotoka (tudi Italije, Balkana in od drugod). Sefardski volivci v stranki Agudat Yisrael skoraj nikoli niso imeli političnega kandidata, zato so stranko zapustili in ustanovili nacionalno sefardsko ortodoksno stranko, imenovano Šas. Tako imenovani »Varuhi Sefardov« so že na volitvah 1984 osvojili 4 sedeže. (Institute for Israeli Democracy 2022b) Največ pa je stranka dosegla leta 1999, ko so osvojili 17 sedežev v knesetu in se pridružili levosredinski koaliciji pod vodstvom Ehuda Baraka.

Tudi znotraj verskih aškenaških političnih krogov je prihajalo do delitev in ponovnih združevanj. Leta 1992 so ortodoksni Aškenazi nastopili pod imenom Združeno judovstvo v Tori (UTJ) in osvojili 4 poslanske sedeže, navaja poročilo kneseta. Vse do danes UTJ zastopa interese konservativnih judovskih skupnosti ortodoksnih Judov ali Haredov. V Izraelu jih živi nekaj več kot milijon. (Malech 2019) Nobena od dominantnih verskih strank, ne UTJ ne Šas, ki v zadnjem obdobju na volitvah prejmeta 7 oziroma 9 poslanskih sedežev, pa nima večje konkurence med manjšimi ortodoksnimi strankami.

Stranki sta si tekmici in partnerici, saj obe ohranjata verski značaj Izraela. V zadnjem času se pridružujeta desnemu bloku strank pod vodstvom Benjamina Netanjahuja in njegove stranke Likud. Poudariti velja, da so interese verskih ortodoksnih skupin v izraelskem političnem prostoru



predstavljale tudi druge verske stranke (Mejmad, Noam, Judovski dom, Nacionalno združenje), vendar nikoli s tako jasno in izrazito določenim volilnim telesom kot stranki UTJ in Šas.

Sklep

Judovstvo je kot religija pustilo pečat v zgodovini judovske politike. Brez verskega naboja ne bi mogli govoriti o sodobni judovski demokraciji, zato je aktualna vpetost religije v sodobni družbeni in kulturni prostor pomembna. Vsekakor je vpliv verskih (ortodoksnih) strank v judovski državi zelo močan, utegne pa se še povečati zaradi demografskega prirastka med haredskimi skupnostmi. Na vsaka štiri leta je tako pričakovati, da bo stranka UTJ pridobila dodatni sedež. To pomeni, da bi do leta 2034 v knesetu imela 11 poslancev. Stranka Šas stavi na svojo odprtost do volilnega telesa, saj so njeni volivci tudi neortodoksni Judje. Pretežno gre za tradicionalne Jude sefardskih in mizraških korenin. Pozicija osrednjih dveh ortodoksnih verskih strank je tako po tradiciji utrjena in kaže na svetlo prihodnost v izraelski politiki. To malo manj osrečuje volilno telo levega in sredinskega spektra 9-milijonske parlamentarne demokracije. Glavni očitki moderne izraelske družbe letijo prav na izbrjane privilegije ortodoksnih Judov: nesluženje vojaškega roka, avtonomija v izobraževalnem sistemu in močna finančna podprtost s strani države. Judovska država tako ostaja razpeta med majhnimi svetovi, ki jih na eni strani ponazarjajo gospodarski razcvet, liberalna družbena odprtost in sekularizacija ter žlahtni nacionalizem, konservativnost in močan verski pridih na drugi strani. Vse to v imenu edine demokracije na Bližnjem vzhodu, ki v 75. letu obstoja kljubuje različnim političnim, vojaškim, kulturnim in verskim izzivom.



Kratika

UTJ Združeno judovstvo v Tori

Reference

- Ferfila, Bogomil.** 1993. *Sionizem in Izrael*. Ljubljana: Založba Didakta.
- Gilad, Malach.** 2019. Ultra-Orthodox Political Parties in Israel-Past, Present, Future. Institute for Israeli Democracy. <https://en.idi.org.il/articles/25892> (pridobljeno 20. 9. 2022).
- Institute for Israeli Democracy.** 2022a. United Torah Judaism. <https://en.idi.org.il/israeli-elections-and-parties/parties/united-torah-judaism/> (pridobljeno 21. 9. 2022).
- . 2022b. Shas. <https://en.idi.org.il/israeli-elections-and-parties/parties/shas/> (pridobljeno 21. 9. 2022).
- Jelinčič Boeta, Klemen.** 2010. *Uvod v judovstvo*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Marek, Miha.** 2019. *Judovska država: Temeljni dokumenti političnega sionizma*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Myers, David N.** 2017. *Jewish history: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Saje, Andrej.** 2021. Sklepanje zakonske zveze v tradicionalnem judovstvu. *Edinost in dialog* 76/1: 203–217. <https://doi.org/10.34291/edinost/76/saje>.





Znanstvena knjižnica 68

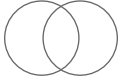
Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

Vračanje religije v postmodernem kontekstu

Zbornik želi pokazati, da religija ni izginila iz filozofije, kot so napovedovali nekateri razsvetljenski misleci, temveč se vanjo vrača in jo na novo vzemirja. Sicer je to vračanje raznoliko in pogosto nekonvencionalno, vendar pa to ne zmanjšuje njegovega pomena in s tem potrebe po dialogu med postmoderno filozofijo in teologijo.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 137 str.
ISBN 978-961-6844-73-4, 9 €

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



Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 29. 9. 2022; Sprejeto Accepted: 4. 10. 2022
UDK UDC: 26:27-242.4-768
DOI: 10.34291/Edinost/77/02/Lulik
© 2022 Lulik CC BY 4.0

Benjamin Lulik

Herem **הָרֵם** in pojmovanje svete vojne v tradicionalnem judovstvu

*Herem **הָרֵם** and the Concept of Holy War
in Traditional Judaism*

Izveček: Judovstvo v svojih tradicionalnih izrazih, ki so zajeti v Tori in Talmudu, pozna koncept svete vojne, ki ga označuje na poseben način: kot vojno uničenja pod Božjo zakletvijo – *herem*. Toda že v odlomkih Peteroknjžja je mogoče zaznati, da »heremska« sveta vojna ni razumljena statično, ampak gre skozi razvoj: od genocidne vojne proti malikovalskim ljudstvom na primeru 4 Mz 21 do vojne z omejitvami v 5 Mz 20. Poseben preobrat ponudijo preroška besedila, ki koncept *herema* postavijo kot ogledalo za moralni propad bibličnega Izraela (Jer 25,8-14). Rabinsko judovstvo Mišne in Talmuda na podlagi omenjenih svetopisemskih besedil nato opusti vojaško rabo pojma *herem* in ga razume v pomenu duhovne discipline, ki zadeva izključitev brezbožnih elementov iz skupnosti. Poleg tega uvede tipologijo, ki je v grobem razdeljena na zapovedano in izbirno vojno. Večinsko mnenje rabinov omeji zapovedano ali obvezno vojno na Jozuetovo vojno. Dodatna rabinska omejitev je t. i. Trojna zaobljuba, v kateri se Judje zavežejo, da ne bodo na silo pospeševali ustanovitve samostojne politične entitete. Razlog za tovrstno »ogrado« je tudi v katastrofalnih neuspehih judovsko-rimskih vojn. Izročilo ponovno interpretira Mojzes Majmonid, ki razlaga zapovedano vojno čedalje bolj v kontekstu duhovnega boja in prenove judovske vere. Vojno sicer vidi kot potencialno sredstvo za obrambo judovskega naroda, a nikoli ne v smislu spreobračanja ali napadalne ekspanzije. Na podlagi teh tradicionalnih razumevanj lahko postavimo tezo, da judovstvo ne dovoljuje t. i. svete vojne in se zato izogiba militantnemu nasilju, upravičenemu z božanskim ukazom.

Ključne besede: *herem*, sveta vojna, judovstvo, Izrael, Talmud, Mišna, Tora, Peteroknjžje, Majmonid

Abstract: *Judaism, in its traditional expressions, which are contained in the Torah and Talmud, knows the concept of holy war, which it characterizes in a special way: as a war of destruction under God's oath – herem. But even the passages of the Pentateuch enable to perceive that the 'heremic' holy war is not understood statically but goes through a development: from the genocidal war against the idolatrous peoples in the example of Numbers 21:2-3, to a war with certain limitations in Deuteronomy 20. A special twist is offered by the prophetic texts, which place the concept of herem as a mirror for the moral collapse of biblical Israel (Jeremiah 25:8-14). The Rabbinic Judaism of the Mishnah and Talmud, on the basis of the aforementioned biblical texts, then abandons the military use of the term herem and understands it in the sense of spiritual discipline, which concerns the exclusion of ungodly elements from the community. In addition, Talmud introduces a typology that is roughly*

divided into commanded and optional war. The majority opinion of the rabbis limits the commanded or obligatory war to Joshua's war. An additional rabbinic restriction is the so-called Three Oaths, in which Jews promise not to forcibly establish an independent political entity. The reason for this kind of 'enclosure' is also in the catastrophic failures of the Jewish-Roman wars. The tradition is reinterpreted by Moses Maimonides, who interprets the commanded war more and more in the context of spiritual struggle and renewal of the Jewish faith. He does see war as a potential means of defending the Jewish nation, but never in the sense of conversion or expansion. Based on these traditional understandings, we can postulate that Judaism does not allow so-called holy war and therefore avoids militant violence justified by divine command.

Keywords: herem, holy war, Judaism, Israel, Talmud, Mishnah, Torah, Pentateuch, Maimonides

Uvod

V tem prispevku odgovarjamo na vprašanje svete vojne v tradicionalnem judovstvu. Ali tradicionalno judovstvo, kot ga predstavljata Mišna in Talmud, ki črpata iz Tore, pozna koncept svete vojne? Ali je tovrstna vojna dovoljena in celo nekaj, k čemur se spodbuja? Naša temeljna teza gre v smer, da judovstvo vsekakor pozna konceptualne značilnosti tega, kar lahko pojmuje kot sveta vojna. V tem oziru izstopa svetopisemski pogled na vojno, temelječ na zakletvi ali sveti prepovedi v sklopu hebrejskega izraza *herem* (הֶרֶם). Toda rabinsko judovstvo je razumevanje tega pojma omejilo na specifične zgodovinske okoliščine in zato danes ne služi več kot model za vojskovanje v judovstvu. Naša teza torej sledi tradicionalnemu nauku o vojni, kot so ga razvili judovski učenjaki antike in srednjega veka.

Namen tega prispevka je tako predstaviti osnovne tradicionalne poteze: kako judovstvo kot takšno pojmuje (sveto) vojno? Za to tradicionalno razumevanje sta bistvenega pomena dve knjigi, ali bolje rečeno, dve zbirki svetih besedil. Prvo je hebrejsko Sveto pismo – Tanak, v katerem so ključni odlomki glede vojaške doktrine zajeti v Peti Mojzesovi knjigi in so del t. i. zapisane Postave – Tore. Drugi temeljni tekst za razumevanje našega vprašanja je Mišna oziroma njena razširitev – Talmud, ki je t. i. ustna postava in podaja razlago Tore ter s tem tudi razlago vojno obarvanih odlomkov Peteroknjžja. Oboje skupaj, tako pisna postava Tore kot kodificirana ustna postava Talmuda, tvori celoto judovskega nauka in zakonov pod imenom *halaka*. Zatorej bosta Peteroknjžje (še posebej Devteronomij) in Talmud naš *vir* za predstavitev judovskega razvoja ideje o sveti vojni. V povezavi z Devteronomijem si bomo tudi nekoliko pobližje pogledali



vojno uničenja nad malikovalskimi ljudstvi pod izrazom *herem*, pri čemer bomo uporabili še nekatera kritična dognanja sodobne eksegeze.

Naj poudarimo, da se zavedamo kompleksnosti tematike in si ne domišljamo, da lahko judovsko pojmovanje vojne v celoti obdelamo v enem prispevku. Niti ni namen našega besedila podati izčrpne sociološke, filozofske in zgodovinske analize problematike vojne. Osredotočamo se samo na temeljna besedila judovske religije in pri tem puščamo odprto in nedotaknjeno marsikatero kontroverzno vprašanje, ki je tako pogosto povezano s politično situacijo moderne države Izrael in njenega palestinskega prebivalstva. Toda kljub našim omejitvam lahko na podlagi prej omenjenih religioznih besedil s precejšnjo mero gotovosti (ki seveda dopušča tudi utemeljene dvome) zatrdimo, da je sveta vojna vsaj težko združljiva, če ne celo nezdružljiva z judovsko vero.

Ob tem si še dovolimo kratko pojasnitev termina »sveta vojna«. Zavedamo se, da tovrstnega pojma ni mogoče najti v tradicionalnih religioznih spisih in zares lahko marsikomu povzroči upravičene pomisleke. Kljub temu menimo, da je iz čisto praktičnih (in nepolitičnih) ozirov možno pod tem pojmom razpravljati o vprašanju nasilja na religiozni osnovi. Reuven Firestone v svoji izčrpni študiji, na katero se močno opiramo, zagovarja, da je uporaba pojma »sveta vojna« upravičena v religiološkem kontekstu, saj označuje pojav, ki je prisoten v vseh treh monoteističnih religijah, čeprav ni eksplicitno poimenovan na tak način. Sveta vojna zato pomeni naslednje: »organizirano množično nasilje, ki je usmerjeno proti nasprotnim skupnostim in osnovano na tem, kar se razume kot božje dovoljenje ali nadnaravna avtoriteta. To je najbolj temeljna definicija svete vojne: vojna, ki je upravičena z božansko avtoriteto.« (2012, 9)¹ Tej splošni definiciji sledimo tudi mi.

1 V izvirniku: »Organized mass violence directed against rival communities based on what is considered to be God's approval or authority. This is the most fundamental definition of holy war: war that is justified by divine authority.«



1 Sveta vojna v Devteronomiju (5 Mz 20,16-18)

Hebrejskemu Svetemu pismu vojna ni neznanka. Vojaški spopadi so del pripovedi pomembnih svetopisemskih oseb, kot so Mojzes, Jozue, Gideon, David itd. Peteroknjižje, ki služi kot poglobitveno vodilo judovskega življenja in nudi monoteistični temelj krščanstvu in islamu, spregovori tudi o vojni. Še posebej pomemben svetopisemski vir za judovsko razmišljanje o vojni so besedila v Devteronomiju (5 Mz 1,6-8; 2,25-37; 3,1-22; 6,10-12; 7,1; 9,1-3; 11,23-25; 20,1-18; 29,6-8; 31,3-6). Razlagalci pogosto izpostavljajo 7. in 20. poglavje Devteronomija, kjer je mogoče opaziti zametke bolj sistematične obravnave vprašanja vojne in vojskovanja (Firestone 2012, 31). Za razumevanje judovskega pojmovanja vojne je torej ključnega pomena, da si поблиže ogledamo te odlomke. Dobesedno branje ne bo dovolj, kajti že rabini Mišne in Talmuda so vedeli, da študij Tore terja subtilne interpretativne prijeme. Tej poti sledi tudi sodobna eksegeza, ki uporablja zgodovinsko-kritično metodo. Toda sprva se osredotočimo na svetopisemske odlomke in njihovo kanonično sporočilo, na podlagi katerih bomo izluščili osnovne poteze bibličnega pojmovanja vojne.

O čem točno govorijo navedeni odlomki? Že takoj je dobro poudariti, da se Devteronomij manj osredotoča na podajanje teoretskih okvirjev, ki bi začrtali pogoje za moralno dopustno vojno, in se namesto tega bolj usmerja v pojavno konkretnost vojne: kakšna so pravila vojskovanja; komu se je dovoljeno vojskovati, kako je treba ravnati s sovražnikom in njegovo lastnino – torej kaj je v vojni dopustno in kaj ne. V modernem pravniskem jeziku bi lahko trdili, da Devteronomij (in preostalo Sveto pismo) razčišča je predvsem vprašanje *jus in bello* in manj *jus ad bellum* (Solomon 2005, 295). Teorija t. i. pravične vojne, je zasluga krščanskih avtorjev, kot sta Avguštin in Akvinski, ki se sicer opirata tudi na hebrejsko Sveto pismo, a pri tem uporabljata filozofski diskurz, ki je avtorjem Devteronomija tuj, kar v precejšnji meri velja tudi za poznejšo misel rabinskega judovstva.²

2 Tako Sveto pismo kot talmudska izvajanja glede vprašanja vojne ne iščejo etičnih kriterijev, s katerimi bi podajali moralno dopustne razloge za vojno, ki zadostijo filozofskim tezam o pravičnosti. Sicer je res, da je tovrsten teoretski pristop o pravični vojni bil prvotno razvit znotraj krščanske misli. Toda krščanski razlagalci pravične vojne, med njimi tudi veliki učitelji Cerkve, do grško-rimskega tipa filozofske spekulacije večinoma niso imeli toliko zadržkov kot judovski – rabinski razlagalci. Akvinski je recimo v filozofiji videl preddverje in pomočnico vere. Rabini so ubrali drugačen pristop: njihov prvi in edini namen je, da hočejo razbrati, kaj postava kot taka zapoveduje glede vojne v kontekstu razodete Božje pravičnosti. Zdi se, da je med obema pristopoma glede vprašanja vojne možno opaziti



Peta Mojzesova knjiga predstavi svoj izhodiščni pogled na vojno tako (5 Mz 7,1-6):

Ko te Gospod, tvoj Bog, pripelje v deželo, v katero greš, da jo vzameš v last, in pred teboj prežene mnoge narode: Hetejce, Girgašéjce, Amoréjce, Kánaance, Perizéjce, Hivéjce in Jebusejce, sedem narodov, številnejših in močnejših od tebe, in ti jih Gospod, tvoj Bog, izroči in jih boš premagal, jih odločno pokončaj z zakletvijo! Ne sklepaj z njimi zaveze, ne prizanašaj jim in ne stopaj v svaštvo z njimi: svoje hčere ne dajaj njegovemu sinu in njegove hčere ne jemlji za svojega sina! Kajti to bi tvojega sina odvrnilo od hoje za menoj in bi služili drugim bogovom; tedaj bi se vnela Gospodova jeza proti vam in bi vas hitro pokončal. Temveč tako ravnajte z njimi: podrite njihove oltarje, razbijte spominske kamne, posekajte svete kole in v ognju sežgite njihove rezane podobe! Kajti sveto ljudstvo si Gospodu, svojemu Bogu; Gospod, tvoj Bog, te je izbral, da boš ljudstvo njegove osebne lastnine izmed vseh ljudstev, ki so na površju zemlje.

Glede na odlomek je Izrael dobil zapoved, da morajo s silo osvojiti od Boga obljubljeni deželo.³ Povrhu jim je Bog še dal vedeti, da je tamkajšnje prebivalstvo pod zakletvijo ali prepovedjo – *herem* (הָרֵם) – kar pomeni, da morajo brez milosti pokončati narode, ki so tam živeli: Hetejce, Girgašéjce, Amoréjce, Kánaance, Perizéjce, Hivéjce in Jebusejce. Z njimi niso smeli skleniti nobenih pogodb in odrejeno jim je bilo, da uničijo tudi vse podobe in svetišča kanaanskih božanstev. Na ta način bo Izrael pokazal poslušnost enemu in edinemu Bogu in ohranil sveto zavezo (5 Mz 7,6). Sedem zakletih narodov ima tudi močno simbolno vrednost, saj sedem označuje dokončnost in dovršenost.⁴ Izrael je moral popolnoma izbrisati ne samo

nesoizmerljivost, in primerjava ter možna premostitev obeh sta področje, ki ni še dovolj raziskano in presega domet tega članka, ki je osredotočen predvsem na tradicionalno rabinsko misel.

3 Pod »Izrael« mislimo izključno na biblični Izrael, in ne na moderno državo Izrael, ustanovljeno leta 1948.

4 Kako točno so sploh živeli ti narodi? Razen hetitske civilizacije, ki je prišla v Kanaan iz Anatolije, je o drugih ljudstvih zgolj malo znanega. Arheološki in zgodovinski podatki so skopi, vsekakor pa drži to, da so omenjena ljudstva živela na zgoščenih urbanih območjih, zaščitenih z obzidji, s katerih so izvajala nadzor nad okoliškim podeželjem. Med urbanih centri moči in kmetijskim podeželjem je obstajala vzajemna odvisnost. Mestne države so zagotavljale podeželju varnost pred nasilnimi vdori, podeželje pa je zagotavljalo mestnim državam hrano in delovno silo. Zaradi te visoko razvite



politično in vojaško moč teh narodov, ampak njihovo celotno kulturo, skupaj z religijo, kajti v zaveznem odnosu ni mesta za kompromise z lažnimi božanstvi poganških narodov⁵ (7,9-11).

Drugi odlomek, ki prikazuje biblični pogled na pravila vojskovanja, je zajet v 5 Mz 20,1-20. Njegovo sporočilo lahko na kratko povzamemo v naslednjih točkah (Craigie 1976, 255):

1) Vojskovati se je dovoljeno samo tistim posameznikom, ki posedujejo primerne duševne in duhovne dispozicije, še posebej v obliki poguma in vere. Toda primeren karakter in vera nista edini zahtevi. Pričakuje se namreč, da oseba ni vezana na nobeno lastnino, ki bi jo ovirala pri predanosti vojaški službi. Tako recimo naj ne gre v vojsko nekdo, ki je pravkar zgradil novo hišo ali zasadil vinograd. Zadržek za služenje vojske je lahko tudi zaroka ali status mladoporočenca⁶ (20,1-9; 24,5).

2) Preden se gre v obleganje mesta, je prebivalstvu treba ponuditi možnost mirne predaje v zameno za služenje tlake ali plačevanja tributa. Če mesto to zavrne, ga je dovoljeno osvojiti in pobiti vse moške. Žensk, otrok in živine ni dovoljeno pobiti, dovoljeno pa jih je zaslužniti oziroma se jih polastiti. Prav tako vsake druge lastnine.

civilizacijske ureditve se postavlja vprašanje, kako je v resnici »begunskemu« Izraelu sploh uspelo premagati ta ekonomsko in vojaško močnejša ljudstva. Zgodovinarji so pri tem razvili več hipotez, od tiste, ki se drži biblične pripovedi o vojaški osvojitvi, do mirne naselitve v senci propada, ki je zaznamoval mestne države pozne bronaste dobe (Coogan 2001, 94).

- 5) Malo je znano tudi o vojaški strategiji, taktiki, oborožitvi in opremi bibličnega Izraela. Sveto pismo je o vojnogodovinskih podrobnostih precej skopo, zato ima arheologija toliko več dela. Vsekakor drži, da je Izrael v bojevanju posnemal tuja ljudstva in se zgledoval po tedanjih velikih civilizacijah Egipta in Mezopotamije. Tako so si med drugim prizadevali za aktivno manevrsko vojskovanje in za uporabo elementa presenečenja, pri čemer je bila ključna implementacija bojnih vozov. Primer uspešne uporabe manevrskega vojskovanja, s katerimi so presenetili in obkolili sovražno vojsko, so Izraelove vojne proti Filistejcem pod vodstvom kralja Davida (2 Sam 5,17-25). Kot dandanes je tudi takrat bila za vojaški uspeh ključna komunikacija med vojaškimi enotami. Za ta namen so uporabljali sle in posebne zvočne signale, ki so jih dobili s pihanjem v rog - *šofar*. Po koncu Salamonove vladavine leta 931 pr. Kr. je izraelsko vojaško moč usodno oslabil razdelitev kraljestva na dve ločeni entiteti: severni del (Izrael) in južni del (Juda). Vojne so postajale čedalje bolj obrambne narave in tudi čedalje bolj obupane, saj sta obe kraljestvi na koncu klonili pod močjo Asirije in Babilona. (De Vaux 2022, 222-223)

- 6) Mož je bil prost služenja vojske in javnih del za čas enega leta po poroki (5 Mz 24,5).

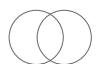


3) Izrecno je prepovedano za potrebe obleganja posekati tista drevesa, ki dajejo hrano. V primerjavi z ostalimi pravili je to edinstveno za Izrael. Kajti za vojske Egipta in Bližnjevzhodnih kultur je bila običajna praksa, da so za potrebe obleganj posekali in izkoristili vse, kar je raslo in bilo na voljo.

4) Podobno kot v 7. poglavju Devteronomija so tudi tu navedena imena sedmih v Kanaanu živečih ljudstev, ki se morajo pokončati pod zapovedjo *herema*. Kot razlog je podana grožnja padca v običaje in vero kanaanskih kultov, ki so bili nasprotni pravi izraelski veri v enega Boga. Če Izrael ne uniči poganskih ljudstev vključno z njihovo religijo, bo odpadel od svoje vere in ne bo deležen obljubljenе dežele (5 Mz 16–18).

Tora torej sporoča, da je Kanaan res cilj Izraelovih prizadevanj, a tudi ta visoki cilj je podrejen še višjemu smotru, ki zadeva zavezni odnos med Bogom in Izraelom. Izpostavljeno je, da Bog ni naklonjen Izraelu zaradi njegove moči, ampak zaradi nemoči (5 Mz 7,7). Obstoj in blagostanje Izraela je odvisno od poslušnosti Bogu, ki je sklenil z Izraelom zavezo, temelječo na ljubezni (5 Mz 7,9–11). Če bo Izrael ljubil Gospoda in mu ljubezen izkazoval z uresničevanjem zapovedi, potem ga bo Bog reševal vseh nevarnosti in mu pustil obdržati kanaansko deželo. V tem oziru je tudi izpolnjevanje od Boga danih pravil vojskovanja znamenje poslušnosti in potrditve ljubezni med izvoljenim ljudstvom in Tistim, ki jih je izvolil. Vrhunski simbol te predanosti in Božjega pooblastila je zgodnja biblična praksa izraelskih vojsk, da so v boj nosile skrinjo zaveze (Joz 6).

Boljše razumevanje omenjenih odlomkov je med eksegeti tesno povezano z datacijo nastanka Devteronomija. Le redki so danes mnenja, da ga je napisal Mojzes. Bolj ali manj prepričljivi poskusi datiranja obsegajo čas od Jozueta do babilonskega izgnanstva (od okoli 1300 do 539 pr. Kr.). Na tem mestu ne moremo podati argumentov za različne datacije, vsekakor pa lahko trdimo, da je Devteronomij nastal po Mojzesovi smrti. Kaj to pomeni za razumevanje devteronomičnih pravil vojskovanja? Precej gotova je teza, da so bila pravila napisana v retrospektivi Izraelovega prihoda v Kanaan. Omenili smo že, da nam zgodovinopisje in arheologija ne dopuščata niti tega, da bi lahko z gotovostjo trdili, da se je ta naselitev zgodila nasilno, kot rezultat od Boga potrjene vojaške kampanje.



Nedvomno pa so poznejši izraelski rodovi, ki so napisali in uredili Toro, verjeli v božansko legitimnost osvojitve kanaanske dežele (Carson, France, Motyer in Wenham 2000, 198).

Toda tudi vera v svetost vojne je bila že v osnovi precej omejena na specifične vidike pravil, ki jih podaja Tora. Videli smo namreč, da je vojna na temelju Božje zakletve usmerjena na samo sedem omenjenih narodov. To niti ni tako zelo presenetljivo, če pogledamo splošno podobo judovstva. Kajti ena od izrazitih značilnosti judovske vere je ta, da nima misijonarske narave, kar je značilno za celotno zgodovino hebrejskega ljudstva. Izrael se nikoli ni vojskoval z namenom, da bi druge narode spreobrnil v svojo vero. Kot pojasnjuje Firestone, je prej veljalo prav nasprotno; Izrael si je z vojskovanjem prizadeval, da bi se izoliral od preostalih ljudstev in tako ohranil čistost religije (2012, 34).

V tem oziru so bile Izraelove vojne prvenstveno usmerjene navznoter; dovolj mu je relativno majhno geografsko področje, da na njem predano živi svojo vero. Pojmovanje svete vojne kot sredstva za širjenje prave vere je fenomen, ki ni značilen za judovstvo, ampak ga – ne brez zadrege ali sramu – poznata drugi dve abrahamski religiji: krščanstvo in islam. To seveda ne pomeni, da se Izrael nikoli ni boril v religioznem kontekstu. Kot pojasnjuje De Vaux, je bilo za vojne staroveških kultur običajno, da so imele božansko legitimnost, in Izrael ni bil nobena izjema; sprva so bile vojne tesno povezane z duhovniškim kultom in nato s preroškim posredovanjem Božjega razodetja (De Vaux 2022, 227). Sicer je res, da je vojna tudi takrat bila podaljšano sredstvo politike, a s to značilnostjo, da staroveški svet ni poznal modernega sekularističnega ločevanja države in religije. Zato so vse Izraelove vojne bile zaznamovane z vero, a kot rečeno, nikoli z motivom širjenja Izraelove vere. Religiozno obarvanost vojne, ki sicer ni prozelitska, lahko razberemo na vsaj tri načine (Firestone 2012, 30):

1) Bog je tisti, ki se v vojni bojuje na strani svojega ljudstva, kar je vidno že v dogodku Eksodusa, ko Bog preko Mojzesa utopi egiptovsko vojsko. Bog se bori za Izrael in ta se bori z njim in z njegovo pomočjo.

2) Tako zmaga kot poraz sta izraz Božje volje, ali drugače rečeno, slabe volje Boga v primeru poraza, ko Bog kaznuje svoj narod



zaradi njegove pomanjkljive vere. Primer tega je babilonska osvojitve Jeruzalema leta 586 pr. Kr. in posledično izgnanstvo, kar je po besedah prerokov Božja kazen za verski in moralni propad Izraela.

3) Izrael se ni boril samo z Bogom, ampak posredno tudi za Boga v pomenu, ki presega zgolj materialne razloge za vojno, kot je plen, teritorij itd., in ima pred seboj ohranitev neomadeževane vere v Boga in njegovo pravičnost.

Toda Sveto pismo nam tudi kaže, da ni bila vsaka vojna enako zaznamovana s svetim. Povrhu je mogoče zaslediti biblični razvoj pojmovanja svete vojne, ki postaja čedalje manj stvar prakse in čedalje bolj stvar »ideala« (De Vaux 2022, 192). Prav tako je mogoče opaziti, da se motivacija za vojno počasi premika iz religiozne sfere v posvetno (231). Vojskovanja pod ukazom Božje zakletve – *herema* – ni mogoče zaslediti v vojnah izraelskih kraljev, kot sta David in Salomon. Zato lahko morda govorimo o sveti vojni v oziru na njene različne stopnje: od stopnje *herema*, kjer je sveta vojna ne samo zapovedana, ampak tudi neizogibna in totalna, do pragmatičnih vojn Salomona, kjer so primarni teritorialni in politični interesi, religiozni motivi pa šele sekundarni. Vojskovanje na temelju *herema* se torej kaže kot posebna oblika vojne, ki predpostavlja posebno intenziteto dojemanja svetega. *Herem* namreč nekako štrli iz splošne podobe vojn hebrejskega naroda in uspelo nam je že nakazati njegovo povezavo s pravo, nemalikovalsko vero.

Vendar pa nas ne neha presenečati z ostrino in močjo, ki bega modernega bralca: zakaj Bog na določeni točki zgodovine reče Izraelu, da mora uničiti specifične narode, ker so ti padli pod najhujšo obliko obsodbe? Kako lahko Bog pogojuje svojo naklonjenost z izvajanjem genocida? Te teološke in moralne dileme ne moremo razrešiti z enoznačnim odgovorom, saj dejansko spada pod širšo problematiko hkratnega obstoja zla in dobrega – teodiceje. Lahko pa morda s pomočjo sodobne hermenevtike nekoliko osvetlimo globlje razloge in sentimente, ki so v ozadju teh perečih trditev. Kot bomo pozneje videli, so sami srednjeveški judovski rabini glede sveto-pisemskega vprašanja vojne načrtali razlago, ki gre v isto smer distanciranja od svete vojne kot moderna eksegeza.



Ob vseh teh begajočih vprašanjih je mogoče zaznati, da je *herem* tako teološki in moralni problem kot tudi pomenski ključ za boljše razumevanje judovskega pogleda na sveto vojno. Zato se bomo v nadaljevanju nekoliko podrobneje in bolj sistematično posvetili temu enigmatičnemu pojmu.

2 *Herem* kot genocid ali izraz svetosti?

Kot smo že omenili, beseda *herem* (חֵרֵם) pomeni zakletev, in tako je tudi prevedena v slovenskem standardnem prevodu Svetega pisma. Drugi možen prevod je 'prepoved'. Benovitz (2020, 70) pojasnjuje, da se *herem* v hebrejskem Svetem pismu uporablja v dveh pomenih: prvi je »*herem* kot posebna vrsta zaobljube ali zaprisege, ki ima posvečevalno funkcijo in je ni mogoče razveljaviti«. Tovrstno pojmovanje lahko najdemo v Levitikih. Drugi svetopisemski pomen, ki smo ga že videli in je za našo tezo bolj pomemben, je *herem* kot sveta vojna proti nejudovskim narodom.

Ob vsem tem je pomenljiv izvorni pomen *herema*. Predizraelska, semitska raba korena *h-r-m* označuje 'sveto', torej tisto, kar ni namenjeno za vsakdanjo rabo (Benovitz 2020, 71). To dejstvo nam še bolj oteži razumevanje *herema*, saj razlagalci niso enotnega mnenja, kako je v hebrejščini semitski pomen *herema* kot svetega prešel v pomen uničevanja malikovalskih sovražnikov. Morda lahko semantično razdaljo vsaj nekoliko zmanjšamo tako, da predpostavimo obstoj skupnega imenovalca, s katerim se strinja večina eksegetov. Za skoraj vsa biblična razumevanja *herema* je namreč značilno, da predpostavljajo skupnost, ki vrši *herem* na način predanosti in zaobljube Bogu. Gre torej za »občestveno daritev Gospodu« (72).⁷

Kako torej avtorji oziroma uredniki Devteronomija gledajo na sveto vojno v kontekstu *herema*? Sodobni razlagalci se strinjajo, da je bil njihov namen reinterpretacija prejšnjih besedil Tore, kar namiguje grško

7 Izjema od občestvenega pojmovanja *herema* je svetostna postava, ki razume *herem* v individualnem kontekstu, kot dejanje posameznika, ki z zakletvijo posveti nekoga ali nekaj. Kdor pade pod zakletev, mora biti usmrčen (3 Mz 27,28; 4 Mz 18,14). To nam lahko namiguje, da Levitik ni eksplicitno zavračal žrtvovanja ljudi (Benovitz 2020, 87). Glede tega se bolje izjasni devteronomistična postava, ki tovrstno obliko daritve eksplicitno in kategorično prepove skupaj z okultnimi praksami, kot sta magija in vedeževanje (5 Mz 18,10). Če velja dokumentarna teza, da je duhovniški vir najmlajši, potem lahko vidimo v svetostni postavi Levitika poskuse harmonizacije *herema*, ki hoče združiti tako občestveni kot individualni vidik (Benovitz 2020, 107).



poimenovanje – »Drugi zakon« ali »Ponovitev zakona«. Ta ponovna razlaga je potekala tako, da je kot izhodišče vzela izrazito kulturno razumevanje judovstva, kar je nato reformirala tako, da je misteriozni privlačnosti vere dodala močno socialno komponento. Na ta način je nujno prišlo do manjše ali večje desakralizacije številnih praks, ki jih zapoveduje Tora (McKenzie 1992, 2025–2026). Eden izmed takih primerov je desetina. Svetostna postava Levitika gleda na desetino v sakralnem pomenu, kot tisto, kar je posvečeno Gospodu in torej pripade duhovniškemu rodu za izvajanje kulturne prakse, medtem ko devteronomistična postava desetino izvzema iz kulturnih okvirjev, saj ostane v lasti prvotnega lastnika (3 Mz 27,30-33; 5 Mz 14,22-27).

Na ta način je tudi lažje razumeti prehod od *herema* kot svetega daru Bogu do *herema* kot zapovedi vojaškega uničenja. Drugo sicer ne razveljavi prvega, a ga postavi v družbeni kontekst. Misterij sakralnega, ki se lahko v najradikalnejši obliki izraža tudi kot žrtvovanje ljudi, je preoblikovan. Prizadevanje posameznikov postane prizadevanje skupnosti in kulturna žrtvovanja ljudi postanejo žrtvovanja skupnosti, a z novimi omejitvami, kot smo že videli v Devteronomiju. Malikovalske narode je treba uničiti skupaj z njihovimi maliki, a samo tiste, ki so specifično določeni, in z ohranitvijo njihove lastnine za potrebe plena. V starejših, nedevteronomističnih besedilih Tore pa je *heremsko* vojskovanje manj regulirano in dejansko vodi v popolno uničenje vsega, kar je tudi videno v smislu radikalne žrtve Bogu (4 Mz 21,2-3). Devteronomistični *herem* je tako že do določene mere »racionaliziran«: poudarek svete *heremske* vojne je v uničenju malikovalstva kot škodljive ideje in prakse pokvarjenih narodov (McKenzie 1992, 2028). Toda živino in pridelke je brezpredmetno uničevati, prav tako mesta. Tovrstni zadržek, ki mu je pridružena idejna in socialna komponenta, devteronomistična postava predstavi v 5 Mz 6,10-15.

Herem kot zakletev nas zato lahko zavede, če ne predpostavimo njegovega občestvenega predznaka. *Herem* je v svojem bistvu občestvena predanost Bogu in skupnost izraža svojo zvestobo tako, da se bori proti malikovalstvu. V tem oziru zakletev torej primarno ne služi pokončanju nasprotnikov, ampak je izraz zelo intenzivne pripadnosti Bogu, kar bi sicer moderni, ateistični človek nedvomno lahko označil za fanatizem. Toda s tem bi zgrešil bistveno karakteristiko *herema*, ki je prvenstveno zasnovan kot prizadevanje za ljubečo zvestobo Bogu. Iz tega razloga nam zato



tudi ne more biti več nenavadno, da hkrati obstaja pojmovanje dobrega in ljubečega Gospoda, ki odpušča, ter strogega in neizprosnega Boga, ki zahteva uničenje ljudstev. Oboje zahteva vero, in vera je na neki način udejanjanje absolutne zvestobe, ki pokriva tako »svetle« kot »senčne« stvari.

Kljub temu bi se radi izognili razlagam *herema*, ki gredo v smer pretirane metaforičnosti. Pojavlja se skušnjava, da bi ta kompleksni pojem razumeli kot gledanje poznejših avtorjev na dogodke iz pradavnine, v katere sicer verjamejo, da so se zares zgodili, a jih za potrebe sedanjosti ovijejo v plašč alegoričnega jezika. Zahtevni biblični izrazi so potem bolj moralističnega značaja in prebavljivi za bralce ali poslušalce, ki se nahajajo v drugačni kulturni in družbeni realnosti kot zgodovinski liki. Toda vprašanje je, koliko je tak pristop korekten do izvirnika in njegovih snovalcev.

Morda je namesto metaforičnih poskusov bolj primerna zgodovinsko-kritična metoda, ki jo predlagajo številni razlagalci, med njimi Moshe Weinfeld. Predpostavlja, da so že sami redaktorji Devteronomija videli *herem* kot nekaj, kar je bolj teoretskega kot praktičnega značaja in služi bolj v pomenu ideala in manj v pomenu legalne obveze. Če je namreč bil Devteronomij dokončno oblikovan v času babilonskega izgnanstva, potem Izrael ni imel več v posesti kanaanske dežele, kaj šele vojaške in politične moči. V tem ranljivem položaju je bilo za Izrael bolj ključno, da se ukvarja z vprašanjem identitete kot pa s pravili vojskovanja. Tematiko identitete lahko navežemo tudi na Izrael kot lik peteroknjižnih pripovedi. Ko Jozue skupaj s svojim ljudstvom stoji pred pragom obljubljenе dežele in dobi od Boga zapovedano sveto vojno uničenja, je prav tako ranljiv in brezdomen. *Herem* mu omogoči vzpostavitev identitete, ki tiči v pravi veri. Slednja je v najodličnejši obliki priznanje odvisnosti od Boga in izpoved na zavezi temelječe zvestobe. Tako se vzpostavlja podoba *herema* kot moralne in duhovne zmage tistih, ki so politični, ekonomski in vojaški poraženci. Moralni in duhovni zmagovalci pa so prav zaradi zaveznega odnosa; v njem Izraelu ne preostane drugega, kot da se zgleduje po Božji pravičnosti in živi življenje v skladu s Postavo. (Weinfeld 1972, 167)

Prav ta Božja pravičnost, ki ne dopušča, da bi bila postava zlorabljena in omadeževana, je začetek in konec *heremskega* vojskovanja. Izgnanski Izrael gleda hrepeneče na svoje prednike, ki so se skupaj z Bogom bojevali za ohranitev čistosti svoje vere, in upa, da bo Bog spet obnovil vero Izraela



in njegovo mesto v obljubljeni deželi. S tem se nam tako poleg občestvene daritve izrisuje še en vidik *herema*, ki je povezan z Božjo pravičnostjo. Pravično in Bogu všečno je bilo premagati malikovalske narode in njihovo žrtev pokloniti Bogu kot daritev skupnosti.⁸

Naj še omenimo, da so v Bibliji preroki tisti, ki dopolnijo razumevanje vojaškega *herema* in izvedejo pomenljiv preobrat. Tako na primer Jeremija prerokuje svojim rojakom, ki niso hoteli zapustiti poti moralne in duhovne degeneriranosti:

Zato tako govori Gospod nad vojskami: Ker niste poslušali mojih besed, glejte, pošljem po vse rodove s severa, govori Gospod, in po babilonskega kralja Nebukadnezarja, svojega služabnika. Pripeljem jih nad to deželo in nad njene prebivalce in nad vse te narode naokrog. Pokončam jih z zakletvijo [*herem*] in jih naredim za grozo, v zasmeh in večno opustošenje. (Jer 25,8-9)

Jeremija s tem stori skorajda subverzijo starih pojmov *herema* in sveti vojni, v kateri so pokončana malikovalska kanaanska ljudstva, poda novo, bolj duhovno-etično dimenzijo. Zdaj je Izrael tisti, ki je postal malikovalsko ljudstvo, in sam Bog pooblasti poganske narode, da izvedejo nad Izraelom najbolj uničevalno obliko svete vojne pod močjo zakletve. To nam kaže zanimiv biblični razvoj *herema*: začne se s semitskim pojmovanjem misterioznosti svetega, nadaljuje se z darujočo se občestveno zaobljubo svetemu, dobi vojaški izraz svete vojne, ki postane radikalni boj proti malikovalstvu, in se zaključí z opozorilom, da sveta vojna lahko zadene tudi tiste, ki mislijo, da so sveti.

Izrael se je v času Jeremije namreč boril proti babilonski invaziji pod vtisom, da je nepremagljiv, saj se borijo za Boga, za njegov najsvetejši tempelj, in nič ni bolj svetega od tega. Toda prerok jih naravnost šokira, ko jim razodene, da je ta vtis napačen: zdaj je nesveti, poganski babilonski kralj Nebukadnezar na strani Boga in bojuje sveto vojno proti Izraelu, čeprav

8 Kot pojasnjuje Niditch, so bili devteronomistični redaktorji vneti podporniki nesojene reforme kralja Jošije in so zatorej v *heremu* poleg daritve videli tudi »sredstvo za izkoreninjenje tistih elementov, za katere so verjeli, da so nečiste in grešne silnice, ki škodujejo trdnemu in čistemu odnosu med Izraelom in Bogom« (1995, 56).



bo tudi on na koncu uničen. Ta preroški preobrat je izjemno pomemben in dodaja devteronomističnim regulacijam še novo omejitev, ki preprečuje ideološko zlorabo *herema*. Sveto pismo ne dopušča, da bi svetostni *herem* postal univerzalno vodilo judovskih vojn, ki je veljavno, kadarkoli se zazdi, da tujci ogrožajo blagostanje in vero Izraela.

Tovrstno smer interpretacije ubere in dalje razvija tudi rabinsko judovstvo. Tako veliki razlagalci babilonskega Talmuda – Geonimi – vidijo *herem* samo še kot pravnoformalno dejanje izobčenja, kar je zelo podobno krščanskemu pojmovanju izobčenja pod izrazom anatema (Benovitz 2020, 106). Ohranjeni so torej biblični pomeni *herema* kot prepovedi in daritve, opuščeno pa je militaristično pojmovanje. *Herem* je v rabinskem judovstvu Mišne in Talmuda sicer še vedno ukrep za čistost vere. Toda namesto vojne za versko integriteto skupnosti postane *herem* izključno pravniški ukrep izobčenja versko kompromitiranega posameznika iz skupnosti. Ker za rabinsko judovstvo po uničenju templja leta 70 *herem* več ni merodajna oblika (svete) vojne, je to treba opredeliti nekoliko drugače in z drugimi pojmi ter koncepti, kot bomo videli v naslednjem poglavju.

3 Rabinska tipologija vojne v Mišni in Talmudu

Judovsko distanciranje od skrajnih oblik na religiji osnovane vojne ni bilo naključje niti ne arbitrarna odločitev rabinov. Rabinsko judovstvo je bilo primorano razmisliti o *neheremskih* možnostih razumevanja vojne zaradi izkušnje katastrofalnih vojaških porazov ob koncu 1. stoletja in v začetku 2. stoletja po Kr., ko je rimsko cesarstvo izbrisalo zadnje ostanke Izraelove politične enovitosti in avtonomije. Takšno brezdomno stanje, brez lastne vojaške in politične moči, je bilo v marsičem hujše od babilonskega izgnanstva in je trajalo skoraj dve tisočletji, do vzpostavitve moderne države Izrael v letu 1948.

Razvoj judovskih pogledov na vojno ni bil vedno enostranski in enoznačen, kot smo že zasluhtili pri razlagah bibličnega *herema*. Lahko bi morda trdili, da je Izrael vsaj dvakrat hotel obuditi ideale Mojzesovih knjig in skladno z devteronomističnimi pravili nameraval enkrat za vselej odstraniti vse grožnje – verske, ideološke in vojaške. Tovrstna poskusa sta bila maka-bejski upor proti helenističnemu selevkidskemu imperiju (167–141 pr. Kr.)



in judovsko-rimske vojne (66–135 po Kr.).⁹ Prvi primer je bil izjemno uspešen in je prinesel preporod judovstva, kar še dandanes odmeva v prazniku hanuka, ko se Judje spominjajo ponovne posvetitve jeruzalemskega templja, ki ga pred tem oskrunil sinkretistično navdihnjeni kralj Antioh IV. Epifan. Drugi primer je bil, kot rečeno, katastrofalen in je negativno zaznamoval celotno prihodnost judovstva.

Čeprav sta bili obe vojni časovno oddaljeni in sta bila nasprotnika dva različna imperija, je med obema spopadoma vendarle obstajala povezava, kajti udeleženci bojev proti rimski nadoblasti so se zagotovo zgledovali po zmagoviti makabejski vojni zoper represijo helenističnih vladarjev (Firestone 2012, 37). Velika zmaga njihovih prednikov jim je vlivala navdih in upe, da lahko tudi oni premagajo aktualne tlačitelje judovske vere in načina življenja. In res so delovali rabini, ki so verjeli, da ima vojna proti Rimljanom legitimnost Božjega ukaza, kar je bilo še podkrepljeno z vero v mesijo, ki bo osvobodil Izrael izpod jarma poganskih oblasti. Najbolj znan je primer znamenitega rabina Akive, ki je verjel, da je eden izmed njegovih učencev z imenom Simon Bar Kokhba ta napovedani mesija. Upi niso bili popolnoma neosnovani, saj je Bar Kokhbi res uspelo premagati rimske enote v Palestini in si priboriti samostojnost Judeje. Zmaga mu je celo prinesla častitljivi naziv »Nasi« – Knez. Toda samostojnost je trajala zgolj tri leta, saj je cesar Hadrijan zbral mogočno vojsko, sestavljeno iz šestih legij, in z njo premagal Bar Kokhbo. To je bila zadnja rimsko-judovska vojna in razočaranje je bilo sorazmerno s tragično izkušnjo poraza, ki je stal vsaj pol milijona judovskih življenj in je mnoge preživele potisnil v revščino, izgnanstvo ter celo v suženjstvo.

Preživeli judovski učenjaki so bili prisiljeni v ponovno evalvacijo celotne judovske vere, ritualov, identitete in tudi pomena vojne. Jeruzalemski tempelj kot osrednja in povezovalna točka vseh Judov je bil namreč dokončno uničen že v prvi rimski vojni, in skupaj z njim je izginil tudi družbeni razred duhovnikov, ki je vodil vse segmente judovske kulture. Voditeljsko praznino so zapolnili nasledniki farizejskega tipa judovstva – rabini, ki so podali nove poglede in usmeritve stare vere, združene v obsežnem korpusu

9 Poglavitni zgodovinski vir za makabejski upor je zlasti Prva knjiga Makabejcev. Pomemben vir za prvo judovsko-rimsko vojno je Jožef Flavij in njegovo delo *Judovska vojna*. O uporu Bar Kokhbe so pisali Dio Cassius, Evzebij Cezarejski in Jeruzalemski Talmud.



Mišne in Talmuda.¹⁰ Slednja sta dobila tak pomen in status, kot ga ima Nova zaveza za kristjane ali hadisi za muslimane. Kako točno je torej rabinsko judovstvo podalo razlago vojne, ki od 2. stoletja naprej zaradi očitnih vojaških in političnih porazov ni mogla več biti pojmovana v radikalni religiozni obliki *heremskega* tipa svete vojne? Judje si preprosto niso mogli več privoščiti nove svete vojne.

V kontekstu te izgube politično-vojaške moči so rabini v Mišni izrisali dva koncepta, ki pojasnjujeta mesto vojne. Prvi koncept je tipološki in definira dve obliki vojne: *milhemet hova* in *milhemet rašut*. Prvo lahko v slovenščino prevedemo kot »zapovedana« ali »obvezna vojna«, drugo pa kot »izbirna« ali »neobvezna vojna«. Nekateri razlagalci pod tretji tip vojne postavljajo preventivno vojno, saj glede nje ni konsenza, ali spada pod zapovedano ali izbirno vojno (Solomon 2005, 298). Drugi koncept je povezan z motivi, ki so odvisni od obljube, da Judje ne bodo več skušali po lastni odločitvi nasilno osvojiti Svete dežele, ampak bodo tovrstno odločitev prepustili Bogu. Oba koncepta si oglejmo nekoliko поближе s pomočjo angleškega prevoda Mišne in Talmuda, začenši s tipološkim konceptom.

O tipologiji vojne spregovori Babilonski Talmud tako:

Rava said: With respect to the wars that Joshua waged to conquer Eretz Yisrael, all agree that they were obligatory. With respect to the wars waged by the House of King David for the sake of territorial expansion, all agree that they were elective wars. When they disagree, it is with regard to preventative wars that are waged to reduce the gentiles so that they will not come and wage war against them. One Sage, Rabbi Yehuda, called this type of war a mitzva, and one Sage, the Rabbis, called it an elective war. There is a practical difference between these opinions with respect to the principle: One who is engaged in a mitzva is exempt from performing

10 Mišna je nastala zaradi potrebe po zapisu ustne postave. Njen urednik je bil Juda ha-Nasi na začetku 3. stoletja, ki skupaj s sodelavci spada k t. i. Tanaitom. V naslednjih stoletjih so rabini spisali obsežne komentarje na Mišno. Eden od takih komentarjev je Gemara; ustvarila ga je generacija rabinov z imenom Amora'im (4. in 5. stoletje) in je skupaj z Mišno ter preostalimi komentarji združen v Talmud. Izoblikovala sta se dva Talmuda: Jeruzalemski in Babilonski. Zadnji je obsežnejši in ima večjo avtoriteto. Babilonski Talmud odraža ime babilonskih judovskih akademij, ki so uredile in spisale ustno postavo med 3. in 6. stoletjem. Jezik sta hebrejščina in aramejščina.



another mitzva. According to Rabbi Yehuda, one fighting in this kind of war is exempt from performing another mitzva. (Babilonski Talmud, *Sotah* 44b)

Babilonski Talmud navaja Ravo, amoraimskega učenjaka iz 4. stoletja, ki pojasnjuje, da obstaja soglasje o zavezujoči naravi Jozuetove osvojitve dežele Izrael. Devteronomistična zapoved o na *heremu* temelječi sveti vojni proti kanaanskim narodom je tako bila obvezujoča in od Boga dana ter hkrati kronološko omejena na Jozuetovo vojaško operacijo. Poleg tega se rabini babilonskega Talmuda večinoma strinjajo, da Davidove vojne za namen širitve kraljestva spadajo pod izbirni ali neobvezni tip vojne. Obstaja pa ne povsem razrešen problem preventivne vojne, ki je ofenzivna vojna, s katero se prepreči nasprotniku, da bi prvi izvedel napad, in se mu na ta način odvzame iniciativa.¹¹

Znameniti učenjak in redaktor Mišne rabi Jehuda (Juda ha-Nasi) je trdil, da preventivna vojna spada pod tip zapovedane vojne, toda drugi rabini so mu oporekali in trdili, da ima preventivna vojna status izbirne vojne. Razlog, da je Jehuda postavil preventivno vojno v kategorijo zapovedi, je predvsem povezan s specifičnim razumevanjem *mitzvota* – zapovedi. Kot razlaga rabin Hartman, *mitzvot* glede na postavlo nima nujno značilnosti kantovskega kategoričnega imperativa, ampak je v njem mogoče zaznati pridih kontingentnosti. Eden od primerov te specifike je nošnja *tzitzita*,¹² ki je zapovedan samo v primeru, ko Jud nosi obleko s štirimi koti. Zaradi

11 Tipičen moderni primer preventivnega napada je bila šestdnevna vojna leta 1967, ko je IDF uničil vojaške enote arabske koalicije in zasedel Sinajski polotok, Gazo, celoten Jeruzalem in Zahodni breg. Po mnenju izraelskih oblasti je ta vojna preprečila egiptovske načrte za osvojitve države Izrael. Egipt je tovrstne načrte zanikal in obtožil državo Izrael, da je izvedla neupravičeno agresijo. Za naš prispevek ni pomembno ugotavljati, kaj je resnična zgodovina tega dogodka. Je pa šestdnevna vojna lahko dober primer etične problematičnosti preventivne vojne, kar še sami rabini posredno priznavajo, ko se ne morejo popolnoma sporazumeti o tipu tovrstne vojne: ali je zapovedana, obvezujoča ali izbirna? Napadalna vojna iz obrambnih razlogov je zagotovo vsaj logično protislovna: kako je lahko bela vrtnica hkrati rdeča? Kako je lahko neka vojna napadalna in obrambna? Pri tem velja dodati, da glede vprašanja preventivne vojne ni konsenza niti med moralnimi filozofi, ki črpajo iz teorije o pravični vojni. Nekateri so mnenja, da je v zelo redkih primerih mogoče upravičiti preventivno vojno, če je slednja odgovor na zaresno in dokazljivo grožnjo in ni samo rezultat praznega strahu. Spet drugi so mnenja, da preventivna vojna v nobenem primeru ne more biti moralno upravičena, saj mdr. krši etično načelo sorazmernosti. Kot vidimo, rabini obravnavajo isti problem, a večinoma z drugačne plati, ki ni filozofsko-spekulativna, ampak legalno-praktična. (Dipert 2006, 32–33)

12 Tzitzit je nekakšen čopek na obleki ali »cof«, ki ga Judje nosijo z namenom spominjanja Božjih zapovedi (4 Mz 15,37–41; 5 Mz 22,12).



te pogojnosti je možno poleg obvezujoče vojne – *milhemet hova* – razbrati še kategorijo zapovedane vojne – *milhemet mitzvoh* (Hartman 2022).

Milhemet hova lahko torej razumemo kot postavljeno nekoliko višje v redu postave, nad tipom *mitzvota* ali zapovedane vojne (ker niso vse zapovedi obvezujoče). Jehuda sicer v Babilonskem Talmudu nikjer ne omenja, katera vojna je obvezujoča. Pojasnjuje pa Jeruzalemski Talmud naslednje:

Rebbi Joḥanan said, usage is between them; Rebbi Jehudah called a war of choice a war of obligation. »But in a war of duty everybody goes out, even a groom from his room and a bride from her bridal chamber.« Rav Ḥisda said, they disagree. The rabbis say, a war of obligation was the war of David. A war of duty was the war of Joshua. Rebbi Jehudah called it a war of obligation if we went out against them; a war of duty if they attacked us. It is written: »King Asa proclaimed in all of Jehudah, nobody is free.« What means »nobody is free«? Rebbi Simon and the rabbis. Rebbi Simon said, nobody is free to return home even for one hour. But the rabbis say, there is no exemption for a scholar, son of a scholar. (Jeruzalemski Talmud, *Sotah* 8,10)

Vidimo torej, da Jehuda v Jeruzalemskem Talmudu zagovarja, da je obrambna vojna Izraela tista, ki ima status najvišje obveze. V primerjavi z Babilonskim Talmudom je zanimivo tudi, da vidi Davidove ekspanzionistične vojne pod vidikom zapovedi. Ampak kot smo že omenili, to gledanje Babilonski Talmud zavrača, saj vidi samo Jozuetovo *heremsko* vojno v pomenu zapovedi in obveze. Jeruzalemski Talmud predvideva tudi univerzalno služenje vojske za vse moške brez izjeme in tako odpravi odlok v Devteronomiju, da je mladoporočenim moškim dovoljeno ostati doma (5 Mz 24,5).

Glede na razumevanja Jehude je Izraelovo izvajanje preventivne vojne izpolnjevanje zapovedi – *mitzvota* – in v tem pomenu je tudi bolj jasna trditev Babilonskega Talmuda: »One who is engaged in a mitzva is exempt from performing another mitzva.« (*Sota* 44b) Izvajanje preventivne vojne torej zadosti zavezanosti postavi in zato že v osnovi ne more kršiti kakršnekoli druge zapovedi. Toda še vedno nima obvezujočega statusa: je zapoved kontingentnega značaja. V tem se loči od obrambne vojne, ki je stvar



kategorične in implicitne dolžnosti, medtem ko se Izrael lahko prosto odloči za preventivni napad na drugo ljudstvo, lahko pa tudi ne. Ampak ko se odloči za preventivno vojno, izpolnjuje zapoved, ki je enakovredna drugim zapovedim, vojna izbirnega tipa pa nima značaja zapovedi in tako ne »odveže« od izvajanja kakšne druge zapovedi. Toda kot rečeno, tudi zapovedana vojna ni popolnoma obvezna. Taka je glede na Jehudo in Jeruzalemski Talmud samo obrambna vojna in Jozuetova vojna.

Razlike med zapovedano in obvezujočo vojno se morda zdijo precej malenkostne. In po mnenju rabina Hartmana, ki se opira na misel slovitega srednjeveškega rabina Rashija, je praktična razlika med zapovedano in obvezno vojno res tako majhna, da lahko obe pojmujejo skupaj (Hartman 2022). Poudariti je treba tudi to, da večina talmudskih rabinov preventivno vojno uvršča med izbirno vojno, in zato je stališče Jehude manj pomembno, kajti v primeru nestrinjanja med rabini *halaka* sledi principu mnenja večine. Po drugi strani pa tudi Jehuda posredno omili pomen zapovedane vojne (Firestone 2012, 87–88). Kajti če ima preventivna vojna status zapovedi in lahko nekako pokrije izvajanje kakšne druge zapovedi, potem velja tudi obratno: izpolnjevanje neke druge zapovedi pokrije izvajanje preventivne vojne. Jehuda, ki je med vsemi talmudskimi rabini morda še najbližje »svetemu« pojmovanju vojne, to postavi na podlago, kjer je ofenzivna vojna kontingentnega – *mitzvot* značaja. Vidi pa obrambno vojno kot popolnoma obvezujočo in jo s tem pridruži devteronomistični obvezi osvojitve Kanaana. Če se torej opiramo na Jehudo, lahko opazimo približevanje obrambne vojne k sveti vojni pod uničujočo zakletvijo *herema*. Ampak kot omenjeno, večina rabinov babilonskega Talmuda to zavrača in soglašajo, da je bila obvezujoča samo Jozuetova *heremska* vojna. Niti obrambna vojna ne more biti pojmovana kot sveta ali obvezujoča vojna. Vsaj direktno ne, v pomenu dobesedne izpolnitve Božjega ukaza.

Rabinski učenjaki na ta način niso ukinili avtoritete Devteronomija ali relativizirali pomena Tore kot take. Kajti ena od poglobitvenih značilnosti judovske misli je prav sposobnost vedno novega osmišljanja in razvijanja določil Tore. Na ta način ostaja postava aktualna in relevantna za sodobni čas. Niti najbolj eminentni snovalci Mišne in Talmuda se niso imeli za revolucionarje, ki radikalno spreminjajo tradicionalni nauk, ampak so sebe videli kot ponižne kopače v zakladu Božjega razodetja. Zatorej ni bilo nič pohujšljivega v rabinski spremembi pojmovanja svete vojne. Slednje



je bilo življenjski proces odzivanja na spremenjene družbene in politične okoliščine Izraela po uničenju jeruzalemskega templja. Če so hoteli, da devteronomistična zapoved uničenja Kanaanskih ljudstev ostane relevantna, so jo morali videti kot obvezujočo zapoved. Ampak ker so se hkrati zavedali, da zdravorazumska presoja sedanjega časa ne dopušča uporabe svete vojne, vsaj ne take v *heremski* obliki, so tovrstno zapoved videli kot specifično za čas, ki je minil, ter kot ideal neokrnjene vere.

Na delu torej ni nobena izredna »mentalna akrobacija«, ampak običajna pot rabinskega judovstva talmudskega obdobja, ki postavlja ogrado ustne postave okrog vrta pisne postave Svetega pisma.¹³ Seveda so obstajale tudi izjeme in vsak učenjak ni postavljajl ograde na enak način, kot smo videli na primeru Jehuda ha-Nasija, ki vidi obrambno vojno na isti ravni kot Jozuetovo sveto vojno. Ampak na podlagi celote lahko sklenemo, da so bili ti glasovi v posttempeljskem judovstvu izjema, ki potrjuje pravilo oziroma potrjuje dve pravili ali koncepta.

V prvem konceptu, ki zadeva talmudsko tipologijo vojn, je pojmovanje svete vojne tako zamejeno, da v praktičnem smislu ni mogoče govoriti, da judovstvo od 1. stoletja naprej predvideva uporabo od Boga avtorizirane vojne. Drugi koncept, ki postavi še eno ogrado pred militaristično navdahnjenim ekscesom verskega zanosa, je povezan z obljubo Izraela, ki jo Mišna opredeljuje pod izrazom Tri zaobljube (*Ketubot* 111a). Prva zaobljuba je, da si Judje ne bodo pridobili obljubljenе dežele z nasilno invazijo, ampak po mirni poti in postopoma. Druga obljuba je, da se Judje ne bodo nasilno upirali »narodom sveta«. Tretja obljuba pa zadeva narode sveta, ki jih Bog poziva naj ne preganjajo Judov.¹⁴ Te obljube imajo močan simbolni pomen, saj sporočajo, da niso Judje tisti, ki se bodo

13 Kot pojasnjujejo *Izreki očetov*: »Mojzes je prejel Postavo s Sinaja in jo izročil Jozuetu, Jozue starešinam, starešine prerokom, preroki pa so jo izročili možem velike shodnice. Ti so povedali tri nauke: Bodite preudarni pri razsojanju. Poskrbite za veliko učencev. Napravljajte ograjo okrog Postave.« (*Pirkei Avot* 1,1)

14 »The Gemara explains: That verse is necessary for that which was taught by Rabbi Yosei, son of Rabbi Hanina, who said: Why are these three oaths (Song of Songs 2:7, 3:5, 8:4) needed? One, so that the Jews should not ascend to Eretz Yisrael as a wall, but little by little. And another one, that the Holy One, Blessed be He, adjured the Jews that they should not rebel against the rule of the nations of the world. And the last one is that the Holy One, Blessed be He, adjured the nations of the world that they should not subjugate the Jews excessively.« (*Ketubot* 111a: 4)



prisvajali Obljubljeno deželo, ampak je celotna zadeva odvisna od Božje volje. Rabinski razlagalci so to razumevanje naslonili na verz iz Visoke pesmi 2,7:

Rotim vas, hčere jeruzalemske, pri gazelah ali poljskih srnah: Ne budite in ne motite ljubezni, dokler se veseli!

Talmudski rabini so videli v tej vrstici metaforo Izraela (jeruzalemske hčere), ki naj ne vsiljuje svoje volje Gospodu. »Ljubezen, ki se veseli«, je lahko tudi prispodoba za pričakovanje prihoda mesije, ki bo vzpostavil mesijansko kraljestvo na Zemlji, v katerem bo združil vse Jude in med narodi bo zavladal mir – nihče ne bo več poskušal uničiti izvoljenega ljudstva. Zaobljuba torej pušča Bogu, da realizira ponovno ustanovitev samostojne izraelske skupnosti, in Judje ne morejo imeti sebe na nobeni točki za dovolj vredne, da bi se na lastno pobudo lotili uresničevanja najsvetejše obljube. Kot smo že videli, je bil zgodovinski razlog za takšno obljubo v neuspehih »mesijanskih« poskusih Bar Kokhbovih uporov. Rabinsko judovstvo se je odločilo, da se Izrael ne bo več igral s svojo usodo, ampak bo to prepustil izključno Bogu. Sam bo vztrajal edino v doslednem izpolnjevanju Postave in Bog bo Izraelovo poslušnost zapovedim nagradil s tem, da tuji narodi ne bodo »pretirano« preganjali Judov. Po mnenju rabinov je namreč izvor vse nesreče v neposlušnosti Postavi. Talmud pojasnjuje, da je implikacija Izraelove obljube, da ne bo »motil ljubezni«, tudi v tem, da Judje ne smejo težiti k masovnim selitvam iz izgnanstva nazaj v obljubljeni *Eretz Ysrael*. Dovoljene pa so individualne migracije v omejenem številu. Firestone celo trdi, da Talmud zavrača tudi vsakršne revolucije, vstaje ali militantni aktivizem za namen realizacije Gospodovih obljub (Firestone 2012, 292).¹⁵

Talmudska tipologija vojn in Trojna obljuba zatorej ne dopuščajo več možnosti svete vojne oziroma jo omejujejo na tako ozke in specifične kriterije,

15 Omenimo, da je moderno gibanje za ustanovitev samostojne judovske države projekt iz 19. stoletja, ki ga poznamo pod pojmom sionizem, katerega duhovni oče je bil avstro-ogrski Jud Theodor Herzl. Ta je vzpostavil sionizem kot sekularni projekt, primarno osnovan na nacionalističnih in političnih težnjah. Tovrstna podlaga je nedvomno problematična za talmudsko razumevanje Treh obljub. Zato je dandanes religiozni sionizem tisti, ki si prizadeva združiti politično-nacionalistično dejstvo judovske države s talmudskim gledanjem, ki razume ustanovitev popolnega, mesijanskega Izraela kot možnost, ki je izključno v domeni Gospoda. Ultraortodoksni Haredi ali hasidski Judje te poskuse zavračajo in vidijo v nacionalističnih težnjah nevarnost sekularizma, ki hoče zadušiti vero kot temeljno identiteto Juda. Na ta način se strogo držijo talmudske smeri, ki ne predvideva modernih ideoloških iniciativ.



da praktična izvedba ni mogoča. Nekoliko drugače razume vojno Mojzes Majmonid, ki je verjetno eden od najpomembnejših srednjeveških judovskih mislecev. Za nas je relevanten, ker vidi obrambno vojno v pomenu zapovedane vojne in se s tem približa talmudskemu gledanju Jehuda Kneza. Poleg tega pa doda talmudskemu razumevanju zanimivo interpretacijo, ki bi jo lahko označili kot nekakšno duhovno poglobitev, kar si bomo ogledali v nadaljevanju.

4 Majmonidov komentar v besedilu *Kralji in vojne*

Mojzes Majmonid (1138–1204), s polnim imenom Rabi Mojzes ben Majmon,¹⁶ velja za enega najeminentnejših judovskih pravnikov, filozofov in razlagalcev Tore. Njegovo največje delo je *Mišna Tora*, zbirka judovskih religioznih zakonov, ki jo je osnoval kot povzetek in sintezo talmudskega nauka.¹⁷ Zadnji del te knjige se imenuje *Zakoni kraljev in vojn* ali krajše *Kralji in vojne*¹⁸ ter predstavlja pomemben vir judovskega pojmovanja vojne. Majmonid je namreč med srednjeveškimi judovskimi avtorji tisti, ki se je najbolj pozorno posvetil temu vprašanju (Firestone 2012, 18).

Majmonid v marsičem nadaljuje talmudski nauk o vojni; tako na primer ohrani tipološki okvir zapovedane in izbirne vojne. Uvede pa tudi nekaj novosti glede na Babilonski Talmud. Ta namreč obrambne vojne ne uvršča pod zapovedano ali obvezno vojno, medtem ko Majmonid stori prav to in je s tem bližje Jehudi v jeruzalemskem Talmudu, ki vidi obrambno vojno kot obvezujočo. Toda verjetno je bolj pomembna druga Majmonidova razlaga, ki se ločuje tako od Babilonskega kot od Jeruzalemskega Talmuda. Majmonid vidi *heremsko* vojno proti sedmim kanaanskim narodom kot zapovedano in kronološko neomejeno. Tu se oddalji od Talmuda, ki pojmuje vojno proti sedmim narodom v kronološki povezanosti in zamejenosti z Jozuetovim osvajanjem Kanaana. Tako Majmonid tovrstno zgodovinsko

16 Znan tudi pod akronimom Rambam.

17 Za zahodni krščanski svet je verjetno najpomembnejše Majmonidovo delo *The Guide for the Perplexed*. V njem se ukvarja z razmerjem med filozofijo in judovsko teologijo, pri čemer se dotakne veliko vprašanj, ki presegajo zgolj specifike judovstva, na primer filozofskega vprašanja »stvarjenja iz nič«. Poznal in navajal ga je tudi Tomaž Akvinski, in sicer pod imenom Rabi Mojzes.

18 *Hilchot Melachim Umilhamoteyhem* (angl. *Kings and Wars*).



ogrado odpravi, kar nas morda lahko navda z zaskrbljenostjo. Mar hoče Majmonid iz *heremske* zapovedi ponovno obuditi sveto vojno proti narodom drugačne vere? Nikakor ne. Ampak sprva si oglejmo izhodiščno tezo Majmonida, ki zadeva kraljevski pogoj:

A priori, the king does not go to fight other than a War of Mitzvoh (Mandatory War). What is a War of Mitzvoh? This is the war against the Seven Nations or the war against Amalek or any war to assuage Israel of a persecutor. After this, he may fight Discretionary Wars which are those wars he conducts against the other nations in order to enlarge the borders of Israel, and increase his renown and reputation. He does not need to obtain permission from the Court to engage in a War of Mitzvoh but he may, at any time, on his own, compel the people to go out to war. However, he requires the authorization of the Court of Seventy-One to take the people with him go out to fight a Discretionary War. (Majmonid 2022, 5,1-2)

Vidimo torej, da Majmonid postavi pogoj za vsakršno Izraelovo vojno, ki se nahaja v kraljevski oblasti. Izrael torej lahko gre v vojno samo pod kraljem, in tudi slednji ima omejeno oblast. Da lahko gre v neobvezno, izbirno vojno, potrebuje pooblastilo zbora enainsedemdesetih starešin.¹⁹ Dovoljenja ne potrebuje, če gre v obrambno vojno ali v vojno proti sedmim kanaanskim ljudstvom.

Toda problem nastane, ker Judje v času Majmonida niso imeli ne kralja ne visokega zbora enainsedemdesetih.²⁰ Prav tako ni bilo več ne duha ne sluha o obstoju poimenskih sedmih narodov Kanaana. Zakaj bi torej tovrstno razglabljanje sploh bilo relevantno? Tega se bržkone zaveda tudi Majmonid, ki napravi zanimiv zasuk v tradicionalnem pojmovanju svete vojne:

19 Zbor ali svet enainsedemdesetih je Majmonid prevzel iz Mišne (*Sanhedrin* 1,6), ki se naslanja na Toro (4 Mz 35,24-25).

20 Na kralja je vezana tudi podoba Mesije. Majmonid vidi mesijo kot kralja, ki bo vzpostavil mir na svetu in združil vse Jude v sveto kraljestvo, ki ne bo več ogroženo od nobenih drugih kraljestev. Majmonid v duhu Mišne in Talmuda poudarja, da samo Gospod ve, kdo bo ta mesijanski kralj in kdaj bo nastopil čas rešitve.



It is a Positive Commandment to obliterate Amalek, as it says, »erase the memory of Amalek« (5 Mz 28,19). It is a Positive Commandment to perpetually remember their wicked deeds and their ambush in order to arouse our enmity against them, as it says, »remember what Amalek did to you« (25,17). By Tradition we have learned that »remember« means by speech, »do not forget« (25,19) – in one's heart; for it is forbidden to forget their enmity and hatred. (Majmonid 2022, 5,5)

Kot vidimo, se zanimiv zasuk nahaja v Majmonidovi izenačitvi devteronomistične *heremske* zapovedi s 613 najpomembnejšimi zapovedi Postave (*mitzvot*).²¹ Zaradi tega za Majmonida tudi ni nobena ovira, če sedem narodov ne obstaja več. Ker Tora povzdigne tovrstno zapoved na pozitivni *mitzvot*, jo premesti iz kronološke pogojenosti na področje svetega in univerzalnega. Dejanje, ki se potaplja v to brezmejnost zapovedi Tore, je spominjanje. Kajti za zavest Juda verjetno ni večjega dejanja, kot je spominjanje del, ki jih Gospod storil Izraelu in jih je predal Izraelu, da jih vrši v konkretnem življenju. Spominjanje torej ni zgolj kognitivna kvaliteta človeškega uma, ampak je ponotranjenje Gospodove volje in prizadevanje za svetost in pravičnost.

V tem ni nobene nostalgичne zazrtosti v preteklost, ampak je zgodovina tista, ki postaja sedanja izkušnja Božje ljubezni: »Spominjaj se, da si bil suženj v egiptovski deželi in te je Gospod, tvoj Bog, od tam izpeljal z močno roko in z iztegnjenim laktom!« (5 Mz 5,15) Prav tako spomin ne pomeni maščevanja. Nikjer ni zatrjeno, da je zdaj, ko sedmih narodov ni več, treba iztrebiti njihove daljne potomce (kdorkoli že to so). Kajti Majmonid vidi v »izbrisanju Amalekovega spomina« predvsem boj proti malikovanju in nemoralnosti (Firestone 2012, 122). Na tej točki se torej poveže z modernimi eksegetskimi razlagami, ki smo jih že predstavili.

Kljub temu ne moremo zaključiti, da Majmonid pojmuje vojno proti sedmim narodom izključno in edino v simbolnem pomenu, kot sam pojasni:

21 Mišna je v Tori izluščila 613 zapovedi. Od teh jih je 365 negativnih (imajo značaj prepovedi) in 248 pozitivnih (*Makkot* 23b,18).



War is not conducted against anyone in the world until they are first offered peace (and refuse it), whether this is a Discretionary War or a War of Mitzvoh, as it says, »when you come close to the city to fight with it, you shall call to it to make peace« (5 Mz 20,10). If they make peace and accept the Seven Commandments incumbent upon the Sons of Noah (Gentiles), none of them are killed, but they must pay us tribute, as it says, »and they shall be for you a tributary, and they shall serve you«. (Majmonid 2022, 6,4)

Majmonid tako ne izključuje možnosti zapovedanega vojskovanja proti narodom, ki ogrožajo izraelsko kraljestvo. Toda v duhu predhodne talmudske tradicije potrdi gledanje, da mora vsaka vojna imeti za prvenstveni cilj boj proti neveri in nemoralnosti, a ne v znamenju spreobračanja. Podobno kot Talmud tudi Majmonid ne dopušča nasilnega spreobračanja z ognjem in mečem. Dovolj je že, da poganski narodi sprejmejo sedem zapovedi, ki jih je podal očak Noe in veljajo za vse narode na svetu. Te zapovedi so nakazane že v peteroknjižni zgodbi o Noetu, a jih bolj eksplicitno podaja babilonski Talmud.²² Za naš namen naj samo omenimo, da Noetove zapovedi zadevajo prepoved malikovanja,²³ bogokletja, umora, nečistovanja, kraje, uživanja živih živali in zahtevajo vzpostavitev pravičnih sodišč. Majmonid tako do določene mere zaostri pojmovanje zapovedane vojne in jo spet nekoliko bolj približa *heremski* sveti vojni. Toda do nje še vedno ohrani razdaljo, saj za razliko od brezpogojnega devteronomističnega ukaza iztrebljenja Majmonid dopušča mirno razrešitev pod dvema pogojema: sprejetje univerzalnih etičnih standardov (Noetovih sedmih zapovedi) in plačilo tributa. Na ta način še vedno ohrani razdaljo do legitimiziranja svete vojne v pomenu, ki je povezan z genocidom ali prozelitizmom. Temeljna besedila rabinskega judovstva tako ne dopuščajo prostora za verski ekstremizem.

22 *Sanhedrin* 56a in 56b.

23 Prepoved malikovanja je verjetno točka, ki postavlja pod vprašaj univerzalnost talmudskih sedmih zapovedi. Meri namreč predvsem na kristjane in muslimane, ki kot sorodni monoteisti poznajo koncept malikovanja, še posebej v pomenu radikalnega zavračanje vere v enega Boga. Za talmudsko judovstvo ta lokalna omejenost ni bila problem, saj sta njihov najmočnejši stik z drugimi verstvi predstavljala prav omenjena monoteizma. Preprosto ni bilo potrebe razlagati zapovedi v oziru do (na primer) hinduizma, s katerim velika večina Judov ni imela tesnejših stikov (Silverstein 2015).



Sklep

Naš sprehod skozi Sveto pismo in Talmud nam je pokazal razvoj judovskega pojmovanja sveta vojne, ki ga lahko na kratko povzamemo tako:

1. Izhodiščna svetopisemskega besedila poznajo in sprejemajo koncept svete vojne, čeprav ga označijo na drugačen način: kot vojno uničenja pod Božjo zakletvijo – *herem*, usmerjeno proti malikovalskim ljudstvom.
2. Že v peteroknjižnih odlomkih je mogoče zaznati, da »heremska« sveta vojna ni razumljena statično, ampak gre skozi postopen razvoj: od totalne, genocidne vojne na primeru 4 Mz 21,2-3 do vojne z nekaterimi omejitvami v 5 Mz 20. Poseben preobrat ponudijo preroška besedila, ki *herem* postavijo kot ogledalo za moralni in duhovni propad bibličnega Izraela (Jer 25,8-14).
3. Rabinsko judovstvo Mišne in Talmuda opusti vojaško rabo *herema* in na podlagi različnih svetopisemskih vojn uvede tipologijo, ki je v grobem razdeljena na zapovedano in izbirno vojno. Večinsko mnenje rabinov zgodovinsko omeji zapovedano oziroma obvezno vojno na Jozuetovo vojno.
4. Dodatna rabinska omejitvev je t. i. Trojna obljuba, v kateri se Judje zavežejo, da ne bodo na silo pospeševali ustanovitve samostojne etnične entitete. Razlog za tovrstno »ogrado« je tudi v katastrofalnih neuspehih judovsko-rimskih vojn.
5. Izročilo ponovno interpretira Mojzes Majmonid, ki razlaga zapovedano vojno čedalje bolj v kontekstu duhovnega boja in prenove judovske vere. Dovoljuje sicer vojno za namen obrambe in ohranitve judovske identitete, toda podobno kot njegovi rabinski predhodniki zavrača ekspanzionistično vojno na podlagi religioznih motivov.

Seveda nas omenjene točke ne smejo zavesti na način, da se ne bi zavedali kritik znotraj samega judovstva, ki so uperjene proti tej zmerni tradicionalni razlagi vprašanja vojne. Tako naj samo omenimo, da je imel Mojzes



Majmonid močnega srednjeveškega kritika v Mojzesu Ben Nachmanu - Nahmanidu. Ta je zagovarjal aktualni pomen vojaške osvojitve Svete dežele. Po Nahmanidovem mnenju je vsaka judovska generacija zavezana, da uresničuje devteronomistično zapoved zavzetja Kanaana ne glede na to, ali ima kralja ali ne. Njegovo stališče je še danes izhodišče za pripadnike religioznega sionizma, ki hočejo obuditi paradigmo svete vojne. Po njihovem mnenju je zmerne razlage Majmonida in podobnih rabinov nepopravljivo načel holokavst. Tega bi se lahko izognili, če bi Judje bili bolj odločni pri vzpostavitvi samostojne države ne glede na Trojno obljubo (Firestone 2012, 124). Tovrstna kritika je lahko upravičena, kajti tudi zmerne rabini, med njimi eminenten Yisakhar Shlomo Taikhtel, zagovarjajo, da *halaka* ne prepoveduje ustanovitve »nemesijanske« judovske politične tvorbe (189). Toda velik problem predstavljajo moderne oblike militantnega religioznega ekstremizma, ki pogosto nasprotujejo temeljnim človekovim pravicam. Konflikti med izraelskim in palestinskim prebivalstvom postavljajo nove izzive tradicionalnim judovskim konceptom in terjajo razmislek, kako ponovno razmejiti vojno in vero brez tragičnih posledic tako za nacionalno kot versko identiteto.

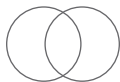
Kljub vsemu lahko zaključimo, da nudi tradicionalna judovska misel o vojni še vedno dobra izhodišča za skupno prizadevanje za mir in blaginjo med narodi. Ker vojno v marsičem desakralizira, ji tako odvzame značaj nujnosti in dopusti možnost za ploden medreligijski dialog. Poleg tega je tradicionalna zadržanost do svete vojne tudi možnost za iskanje skupnega globalnega etosa. Kajti po mnenju ortodoksnega rabina Normana Solomona »obstaja konvergenca med judovskim učenjem, sodobnimi človekovimi pravicami in mednarodnim pravom« (Solomon 2005, 295). Našo uvodno tezo smo torej obdržali: hebrejsko Sveto pismo in Talmud ne moreta biti izhodišče za versko osnovano nasilje, ampak ravno nasprotno; spodbujata nas k takim teološkim interpretacijam in religioznim praksam, ki delajo za mir, in ne za vojno.



Reference

- Benovitz, Moshe.** 2020. *Kol Nidre: Studies in the Development of Rabbinic Votive Institutions*. Brown Judaic Studies. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvzpv5pq> (pridobljeno 3. 3. 2022).
- Carson, D. A., R. T. France, J. A. Motyer in G. J. Wenham.** 2000. *New Bible Commentary: 21st Century Edition*. Leicester, England: Inter-Varsity Press.
- Coogan, Michael D.** 2001. *The Oxford History of the Biblical World*. New York, NY: Oxford University Press.
- Craigie, Peter C.** 1976. *The Book of Deuteronomy*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- De Vaux, Roland.** 2022. *Stari Izrael: Življenje in družbena ureditev*. Ljubljana: Družina.
- Dipert, Randall R.** 2006. Preventive War and the Epistemological Dimension of the Morality of War. *Journal of Military Ethics* 5/1: 32–54.
- Firestone, Reuven.** 2012. *Holy War in Judaism: The Fall and Rise of a Controversial Idea*. New York, NY: Oxford University Press.
- Hartmann, Rabbi Donniel.** 2022. Two Types of Jewish War: Judaism distinguishes between commanded wars and permitted wars. My Jewish Learning. <https://www.myjewishlearning.com/article/two-types-of-jewish-war/> (pridobljeno 3. 6. 2022).
- Majmonid, Mojzes.** 2022. Kings and Wars. V: *Mishneh Torah*. Sefaria. https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah,_Kings_and_Wars (pridobljeno 14. 3. 2022).
- McKenzie, Stephen L.** 1992. Deuteronomy, Book of. V: David Noel Freedman, ur. *The Anchor Bible Dictionary*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Niditch, Susan.** 1993. *War in the Hebrew Bible*. New York, NY: Oxford University Press.
- Silverstein, Adam J.** 2015. *The Oxford Handbook of the Abrahamic Religions*. Oxford: Oxford University Press.
- Solomon, Norman.** 2005. Judaism and the ethics of war. *International review of the Red Cross* 87: 295–309.
- Weinfeld, Moshe.** 1972. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Oxford: Oxford University Press.





Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 2. 10. 2022; Sprejeto Accepted: 12. 10. 2022
UDK UDC: 28:2-175.2
DOI: 10.34291/Edinost/77/02/Krajnc
© 2022 Krajnc CC BY 4.0

Aljaž Krajnc

Legenda o Aleksandru: primer sirske apokaliptične literature ob zori islama

The Alexander Legend: An Example of Syriac Apocalyptic Literature in the Dawn of Islam

Izvleček: Članek predstavi spis *Legenda o Aleksandru*, ki je nastal kmalu po letu 628 v kontekstu bizantinske imperialne propagande, ki si je prizadevala bizantinski imperij predstaviti kot četrto kraljestvo iz Danielove prerokbe o nasledstvu štirih kraljestev. Avtor najprej obravnava prerokbi o nasledstvu štirih kraljestev iz Danielove knjige. Drugo poglavje članka je namenjeno analizi Afrahatovega *Pokaza o vojnah* kot primera sirske politične teologije. V tretjem poglavju članka avtor oriše osnovne teze *Legende o Aleksandru*, čemur doda tudi prevode najpomembnejših odlomkov tega spisa. V zadnjem, četrtem poglavju avtor poda komentar k *Legendi o Aleksandru* in obravnava vprašanje datacije, temeljnih tez ter avtorstva *Legende o Aleksandru*. V zaključku je izpostavljena pomembnost spisa za apokaliptično literaturo tako v krščanskem kot v islamskem svetu.

Ključne besede: *Legenda o Aleksandru*, Danielova knjiga, apokaliptična literatura, bizantinski imperij, perzijski imperij, Heraklej, politika in religija, imperialna eshatologija, sirščina, islam

Abstract: *The article introduces the Syriac Alexander Legend, a text that was written in the context of the Byzantine imperial propaganda and aimed to present the Byzantine Empire as the fourth empire from Daniel's prophecy on the four kingdoms. In the first chapter, the author analyzes the prophecy on the succession of the four kingdoms contained in the Book of Daniel. The second chapter is dedicated to the analysis of Aphrahat's Demonstration on Wars, which is presented as an example of Syriac political theology. In the third chapter, the author sketches the story line of the Alexander legend and offers a Slovenian translation of the selected passages of the Alexander Legend. In the fourth chapter, a short commentary on the Alexander legend is provided. The commentary addresses the origins, basic theological concepts, and authorship of the Alexander legend. In the conclusion of the paper, the author highlights the importance of the Alexander Legend for the subsequent apocalyptic literature in the Christian as well as in the Islamic world.*

Keywords: *Alexander Legend, Book of Daniel, apocalyptic literature, Byzantine Empire, Persian Empire, Heraclius, politics and religion, imperial eschatology, Syriac language, Islam*

Uvod

Svetopisemska Danielova knjiga vsebuje prerokbo o nasledstvu štirih kraljestev, temo nasledstva štirih kraljestev pa so poznale tudi druge okoliške literature (Collins 1998, 92–98). Pozoren bralec bo ugotovil, da Danielova knjiga vsebuje dve različni verziji prerokbe o nasledstvu štirih kraljestev, pripovedi pa se razlikujeta predvsem glede odnosa do četrtega kraljestva. Krščanske in judovske skupnosti, ki so imele Danielovo knjigo za del razodetih spisov, so to napoved kasneje interpretirale na različne načine. Med drugim je bila Danielova prerokba uporabljena tudi za potrebe bizantinske imperialne ideologije, ki je hotela pokazati, da je bizantinski imperij zadnji imperij iz Danielove sheme in da je torej od Boga predvideno, da bo bizantinski imperij porazil preostale imperije. Primer take bizantinske propagandne literature je *Legenda o Aleksandru*, sirski spis, ki vsebuje napoved o končnem zmagoslavju bizantinskega imperija in je nastal le nekaj let pred obsežnimi arabskimi osvajanji, ki so za vedno spremenila politično in versko sliko bližnjevzhodne regije.

Namen članka je dvojen: po eni strani članek obravnava zgodovino recepcije pripovedi o nasledstvu štirih kraljestev iz Danielove knjige. Ta sorazmerno kratek odlomek oz. kratka odlomka sta v zgodovini interpretacije Svetega pisma dobila eminentno mesto, saj sta ponudila teološko branje nasledstva imperijev ter s tem svojevrstno teologijo političnih fenomenov, kar je zanimalo bralce skozi zgodovino. Prvi namen članka je torej predstaviti recepcijo Danielove prerokbe o nasledstvu štirih kraljestev na podlagi študije primera *Legende o Aleksandru*. Drugi namen članka je raziskati temeljne predpostavke politične teologije avtorja spisa *Legenda o Aleksandru*.



1 Danielova knjiga: nasledstvo štirih kraljestev in njegova recepcija

Danielova knjiga je edina apokaliptična knjiga, ki je vsebovana v kanonu hebrejske Biblije.¹ Knjigo lahko, sledeč jezikom, v katerih je napisana, razdelimo na tri dele: 1) Dan 1,1–2,4a: Uvod (v hebrejščini); 2) Dan 2,4b–7,28: Glavni del (v aramejščini); 3) Dan 8,1–12,13: [Poznejša] razširitev (v hebrejščini). Obstajajo tudi grški dodatki h knjigi, ki jih vsebuje kanon Pravoslavne in Katoliške cerkve. V uvodu je Daniel predstavljen kot predstavnik izraelske kraljeve hiše na dvoru kralja Nebukadnezarja v letu 586 pr. Kr., vendar so si strokovnjaki enotni, da je bila knjiga v resnici zaključena šele v prvi polovici 2. stoletju pr. Kr. (Niehr 2016, 624). To mnenje je zagovarjal že Porfirij, ki je ugotovil, da Danielova knjiga podaja točna zgodovinska dejstva le do obdobja Antioha IV. Epifana (vlada 175–164 pr. Kr.), in to mnenje je prestalo sito časa (Collins 1998, 87–88). Collins poudarja, da se Dan 7–12 definitivno nanaša na obdobje preganjanja pod Antiohom IV. Epifanom,² dopušča pa možnost, da je (aramejski) material, ki se nam je ohranil v Dan 2–6, obstajal že pred tem, v 2. stoletju pr. Kr. pa je bil integriran v Danielovo knjigo, kot jo poznamo danes (88–90).³

Danielova knjiga vsebuje dve napovedi o nasledstvu kraljestev: Dan 2 in Dan 7. Obe napovedi sta vsebovani v delu, ki je napisan v aramejščini. Če prevzamemo datacijo, ki jo predlaga Collins, je Dan 2 nastal še pred preganjanji pod Antiohom IV., medtem ko je Dan 7 treba uvrstiti v obdobje preganjanja.

Osnoven zaplet pri Nebukadnezarjevih sanjah v Dan 2 je tak: Kralj Nebukadnezar sanja sanje, ki so vznemirile njegovega duha (v. 1), in od

-
- 1 K apokaliptični zvrsti lahko sicer štejemo tudi posamezne odlomke nekaterih knjig, npr. Iz 24–27. Kot opozori Collins (1998, 43–84), Danielova knjiga ni edini primer apokaliptične literature, ki se nam je ohranil iz tistega časa. V tisti čas moramo namreč postaviti tudi nekatere dele, ki so danes vsebovani v etiopski *Henohovi knjigi*.
 - 2 Preganjanja pod Selevkidskim vladarjem Antiohom IV. Epifanom so svoj vrhunec doživela leta 167 pr. Kr., ko je prišel v Jeruzalem razglas o omejitvi verske svobode za Jude. Istega leta so grške oblasti prepovedale dnevno žrtvovanje v templju ter opravile v templju prvo pogansko daritev z zakolom svinje. Judovska reakcija na ta preganjanja je vključevala Makabejski upor, o katerem nam pripovedujeta knjigi Makabejcev. (Morkholm 1989, 286–287)
 - 3 Jezikovna razdelitev torej ni zadostna, da bi razložili strukturo Danielove knjige, saj je aramejsko gradivo v Dan 2–6 veliko zgodnejše kot aramejsko gradivo v Dan 7. Dalje je Dan 7 veliko bolj skladen s poglavji, ki sledijo temu poglavju, kot pa s poglavji, ki mu predhodijo.



čarovnikov in razlagalcev zahteva, da mu povedo, kakšne sanje je sanjal ter kaj je njihov pomen (vv. 5.8-9). Samo Daniel je sposoben kralju povedati, kakšne sanje je sanjal ter kakšen je njihov pomen, kar pa lahko naredi preko vizije (*bāḥezwā*⁴), v kateri mu je bila ponoči razkrita skrivnost (*rāzā*) (v. 19). Daniel se na vizijo odzove z besedami, ki dobro opišejo teološko sporočilo, ki ga skuša podati Dan 2,20-21:

Hvaljeno bodi Božje ime od vekov na veke,
 kajti njegovi sta modrost in moč.
 On spreminja čase in dobe,
 odstavlja kralje in postavlja kralje
 (*māha 'dē malkîn ûmāhāqēm malkîn*);
 daje modrost modrim
 in razumnost razumnim. [SSP 3]

S temi besedami pisec Danielove knjige uvede enega izmed temeljnih teologumenov Danielove knjige, tj. da Bog bdi nad političnimi premiki oz. da on »odstavlja kralje in postavlja kralje« (*māha 'dē malkîn ûmāhāqēm malkîn*) (v. 21).

Nebukadnezar je sanjal veliko podobo, ki je imela glavo iz čistega zlata, prsi in roke iz srebra, trebuh in ledja iz bron, stegna iz železa, noge pa deloma iz železa in deloma iz ila (vv. 31-33). Kamen se je utrgal iz gore ter zdrobil noge iz železa in ila, kar je imelo za posledico, da so se zdrobili tudi preostali deli podobe, kamen pa je postal velika gora ter je napolnil vso zemljo (vv. 34-35).

Daniel se nato posveti razlagi sanj: zlata glava je Nebukadnezar (v. 37), za katerim bo vstalo drugo kraljestvo (*malkû 'āḥārī*), ki bo manj mogočno od Nebukadnezarjevega⁴ in mu bo sledilo tretje kraljestvo, ki ga predstavlja bron in bo vladalo vsej zemlji (v. 39). Nato bo nastopilo četrto kraljestvo, o katerem je rečeno, da bo trdo kot železo ter bo zdrobilo vse (v. 40). To kraljestvo se bo pomešalo z drugimi človeškimi sinovi, in zatorej bo del kraljestva šibak, del pa močan (v. 42-43). V dneh tega kraljestva bo Bog

4 Čepprav besedilo ne omeni tega, je to kraljestvo skoraj zagotovo predstavljeno s prsmi in rokami iz srebra.



nebes ustanovil kraljestvo (*yaqim 'elāh šamayyā' malkū*), ki bo trajalo večno in bo razdrobilo vsa kraljestva, kakor je skala zdrobila podobo (vv. 44-45).

Collins ponudi obširno analizo besedil iz različnih religioznih tradicij tistega časa, ki izpričujejo tradicijo prerokbe o nasledstvu štirih kraljestev (1988, 92-98). Sklepamo lahko, da se Danielova knjiga nanaša na to skupno tradicijo. Glede možne identifikacije štirih kraljestev, o katerih govori Dan 2, Collins pravi, da je četrto kraljestvo zagotovo helenistično kraljestvo in da se v. 43 navezuje na neuspešno združitev med ptolemajsko in selevkidsko dinastijo (1988, 95.97).⁵ Če je prvo kraljestvo Nebukadnezarjevo babilonsko kraljestvo in je četrto kraljestvo helenistično kraljestvo, sta vmesni kraljestvi najverjetneje medijski in perzijski imperij (95; Niehr 2016, 624; Hartman in di Lella 1977, 29-42).

Dan 2 kot celota torej izpove: poganska kraljestva si bodo sledila v zaporedju štirih kraljestev: babilonsko, medijsko, perzijsko in helenistično. Helenistično kraljestvo, v obdobju katerega je živel tudi avtor teksta, se bo začelo mešati, vendar bo vseeno obstalo. Uničil ga bo nastop večnega, Božjega kraljestva, ki bo zavladovalo vsej zemlji in naredilo konec liniji štirih kraljestev. Pri tem je treba povedati, da Dan 2 ne vsebuje popolne zavrnitve legitimnosti poganskih kraljestev, ampak hoče poudariti, da bdi na nasledstvom kraljestev ter nad politično situacijo skozi zgodovino Boga, kakor to izpove Daniel v 2,20-21. Poganski vladar Nebukadnezar tako v Dan 4,31-34 izpove vero v Boga, ki ga tudi imenuje »kralj nebes« (*melek šamayyā'*). Verjetno so namreč poglavja Dan 2-6 nastala še pred preganjanjem Antioha IV. Epifana in zatorej vsebujejo benignen odnos do poganskih kraljev, ki so predstavljeni kot postavljeni od Boga. Ta poglavja torej vsebujejo razlago tega, kako lahko pogansko kraljestvo vlada nad Izraelci, ter povedo, da je tak Božji načrt in da bodo ob koncu ta kraljestva tudi razpadla, na njihovo mesto pa bo postavljeno univerzalno in večno kraljestvo.

Situacija je spremenjena v Dan 7. Zdaj je Daniel tisti, ki sanja, angel pa mu razloži pomen sanj. Poleg te razlike je besedilo v Dan 7 veliko bolj kritično do poganskih kraljestev: »poganska kraljestva niso bila več videna kot

5 Helenistično kraljestvo je torej kraljestvo, ki ga je ustanovil Aleksander Veliki in ki se je kasneje razdelilo na diadohska kraljestva. Tako ptolemajska kot selevkidska dinastija sta vladali kraljestvom, ki sta nastali po smrti Aleksandra Velikega in delitvi njegove države.



možni služabniki Boga.« (Collins 1996, 98) Besedilo moramo skoraj zagotovo datirati v čas preganjanj pod Antiohom IV. Epifanom (98). Dan 7 vsebuje opis Danielovega nočnega videnja, ki ga besedilo umesti v prvo leto vladanja babilonskega kralja Belšacarja (v. 1). Daniel v videnju najprej vidi štiri zveri, ki druga za drugo prihajajo iz razburkanega morja (vv. 2-8). Nato nastopi sodba (vv. 9-12), v kateri je zverem oblast odvzeta, dolgost življenja pa jim je dana do določene dobe (v. 12). Večna oblast je predana nekemu, ki je bil kakor Sin človekov (*bar 'ēnāš*), čigar kraljestvo ne bo uničeno (v. 13-14). Eden izmed tam stoječih Danielu ponudi razlago videnja: »Te velike zveri, ki so štiri, so štirje kralji (*malkîn*), ki se bodo vzdignili na zemlji; in sveti Najvišjega (*qaddiše 'elyônîn*) bodo dobili kraljestvo (*malkûtā'*) in kraljestvo bodo obdržali na vekomaj in na vekov veke.« (vv. 17-18) Daniel ga dalje povpraša predvsem o četrti zveri in razlagalec pove, da bo četrto kraljestvo požrlo in razdrobilo vso zemljo (v. 23). Nato bo iz tega kraljestva vstal kralj, ki bo uničeval svete Najvišjega (v. 25). S sodbo mu bo oblast odvzeta (v. 26), dana pa bo ljudstvu svetih Najvišjega (v. 27).

Ker se odlomek znova nanaša na vizijo o menjavi štirih kraljestev, je treba predpostavljati, da se nanaša na isto sosledje kraljestev. Drugače kot Dan 2 je Dan 7 veliko bolj kritičen do poganskih kraljestev, še posebej desetega kralja četrtega kraljestva, ki bo krutejši od preostalih in ga moramo najverjetneje identificirati z Antiohom IV. Epifanom (Hartman in di Lella 1977, 214), krutosti tega kralja, ki so omenjene v Dan 7,25, pa je treba najverjetneje interpretirati v povezavi s preganjanji, ki so jim bili podvrženi judje (214). Oskrunjenje templja še ni omenjeno, kar najverjetneje pomeni, da je besedilo nastalo pred letom 167 pr. Kr. (214). Temu kralju bo oblast odvzeta, zavladalo pa bo ljudstvo svetih Najvišjega, s čimer ima besedilo v mislih judovski narod ter večno judovsko kraljestvo, ki bo nastopilo.

Če si še enkrat pogledamo pripovedi o nasledstvu štirih kraljestev, lahko rečemo, da obe uporabita podobno tradicijo, ki pa jo interpretirata na drugačen način. V obeh primerih je imel pisec najverjetneje v mislih tako nasledstvo kraljestev: babilonsko, medijsko, perzijsko in helenistično (grško). V Dan 2 je to nasledstvo kraljestev sad Božjega načrta, poganski vladarji pa so interpretirani (tudi) v pozitivni luči, predvsem Nebukadnezar v Dan 4. Vendar tudi Dan 2 govori o tem, da bo na koncu nastopilo zadnje in večno kraljestvo, ki ga bo ustanovil Bog. Dan 7 je bolj kritičen do poganskih kraljestev, še posebej do četrtega, torej grškega kraljestva, saj so v



času nastanka besedila judje živeli pod preganjanji Antioha IV. Epifana. Dan 7 prevzame že znano tradicijo o nasledstvu štirih kraljestev in ponudi novo interpretacijo, ki ustreza takratnemu zgodovinskemu kontekstu; poudari namreč, da bo tudi četrto kraljestvo uničeno. Pri tem poganske kralje četrtega kraljestva predstavi v izrazito negativni luči, česar v Dan 2–6 ni zaznati.

Danielova knjiga v Dan 2 in 7 vsebuje teološko vizijo zgodovine, ki so jo bile skupnosti, ki so priznavale kanoničnost tega spisa, primorane integrirati v svoj verski sistem,⁶ oz. je bila na voljo, ko so bile te skupnosti primorane interpretirati svojo lastno zgodovinsko situacijo. Judovska in krščanska verska misel v pozni antiki se je namreč pogosto zatekala k starozaveznim zgodbam in detajlom iz teh zgodb, da je zagovarjala legitimnost svoje skupnosti.⁷

Aluzivna narava opisa nasledstva štirih kraljev v Dan 2 in 7 je dovoljevala, da so kristjani in judje lahko vedno znova odgovarjali na vprašanja o tem, o katerih štirih kraljestvih je govor v Danielovi knjigi. Hipolit Rimski je vizijo štirih kraljestev interpretiral tako, da je drugo kraljestvo identificiral s perzijskim, in ne medijskim kraljestvom, grško kraljestvo pa je postavil na tretje mesto. Tako je ostalo mesto četrtega kraljestva prosto in Hipolit je na to mesto postavil rimsko kraljestvo, ki bo ob koncu sveta uničeno. (Bracht 2021, 174.182) Herman je raziskal recepcijo sheme štirih kraljestev v judovskih rabinskih virih in ugotovil, da je bila tudi tam ta tema velikokrat uporabljena in da je bil v babilonskem okolju poudarek predvsem na vprašanju, ali bo četrto oz. končno kraljestvo Perzija ali Rim/Bizanc, saj je Babilonski Talmud nastal v kontekstu boja med Perzijci in Rimljani/Bizantinci (2021, 202).⁸

6 Brachtova v svoji razpravi o Hipolitovem komentarju k Danielu naveže na Assmannov koncept »raztezanja komunikacijske situacije« (*Zerdehnung der Kommunikationssituation*). Raztezanje komunikacijske situacije se pojavi, ko morajo verniki razložiti kanoničen spis, ki je nastal v povsem drugačnem zgodovinskem kontekstu in so ga primorani interpretirati v svojem specifičnem zgodovinskem kontekstu (2021, 169).

7 Eden izmed primerov take interpretacije je že figura Abrahama, kot je obravnavana v Novi zavezi, isto figuro pa kasneje uporabi tudi Koran (Krajnc 2021). Assmann za današnji svet pravi, da je nastal iz svetopisemske misli (Petkovšek 2022).

8 Tako Hermanov kot Brachtov prispevek sta bila objavljena v zborniku *Four Kingdom Motifs Before and Beyond Daniel* (2021), v katerem so raziskovalci različnih zgodovinskih obdobjih prispevali članke o recepciji motiva štirih kraljestev, ki ga najdemo pri Danielu.



Motiv Danielovih štirih kraljestev pa je bil uporabljen s strani še ene skupine, ki je živela v kontekstu bizantinsko-perzijskih vojn: sirskih kristjanov. Tako imamo iz začetka 7. stoletja ohranjeno t. i. *Legendo o Aleksandru* (*Neshānā dileh d-Āleksandrus bar Pilipus māqedunāyā*).⁹ Še preden pa si podrobno pogledamo vsebino in zgodovinski kontekst tega dela, bomo nekaj besed namenili sirski politični teologiji v času, preden je nastala *Legenda o Aleksandru*.

2 Kraljestva v sirski politični teologiji: primer Afrahatovega Pokaza o vojnah

Manolis Papoutsakis je svojo študijo z naslovom *Namestniško kraljevanje* (angl. *Vicarious Kingship*) začel s temi besedami:

Ideja, da zemeljski vladar deluje kot upravni predstavnik Boga v nebesih, zagotovo ni izum sirskih piscev v pozni antiki. Jasno pa je, da so znotraj krščanske tradicije sirski pesniki in homiletiki med četrtnim in šestim stoletjem – to je v obdobju, ki ga obravnava ta študija – prvi, ki uvedejo pojem ‘namestniškega kraljevanja’ v pazljivo zamišljen in konsistenten eshatološki vzorec. (2017, 1)

Naslavljanje tematike kraljestva (sir. *malkutā*) je v sirski teološki misli pristočno že od vsega začetka. Afrahat,¹⁰ eden prvih sirskih teologov, katerega dela so se nam ohranila, je o problemu kraljestva govoril v svojih *Pokazih*

9 Dobesedni prevod sirskega naslova bi se glasil »Zmagoslavje Aleksandra, sina Filipa Makedonskega«, v članku pa ga bomo prevajali kot *Legenda o Aleksandru*, saj spisu dajejo podoben naslov tudi raziskovalci, ki pišejo v drugih indoevropskih jezikih. Sirski izvirnik je uredil Ernest A. Wallis Budge v sklopu svoje izdaje *Zgodbe Aleksandra, Filipovega sina, kralja Makedoncev* (*Taš'itā d-Āleksandrus bar Pilipus malkā d-māqedunāyā*), ki je sirski prevod *Romana o Aleksandru*, dela, ki je pripisano Kalistenu, Aleksandrovedemu sodobniku in historiografu, vendar je skoraj zagotovo nastalo v začetku 3. stoletja po Kr. (Stoneman 2018). Budge je dal delu naslov »A Christian Legend Concerning Alexander«. Izdaji je dodal tudi angleški prevod v ločenem zvezku (1899b). Sirščino prečkujem po navodilih ameriške kongresne knjižnice, ki jih je pripravil Sebastian Brock (<https://www.loc.gov/catdir/cpsa/romanization/syriac.pdf>). Čeprav je Budgeova izdaja LA tiskana v vzhodnosirski pisavi, besede prečkujem, kot če bi bile zapisane v *serṯā*.

10 Afrahat (ܐܦܪܗܐܬ) – znan tudi pod imenom ‘Perzijski modrec’ (*ḥakimā pārsāyā*) – je deloval v prvi polovici 4. stoletja, najverjetneje na ozemlju perzijskega imperija. Njegova dela so se nam ohranila v obliki triindvajsetih *Pokazov* (*Tahwyātā*), ki so eno najzgodnejših ohranjenih literarnih del v sirščini. Delo je bilo že v petem stoletju prevedeno v armenščino, kasneje pa tudi v arabščino in ge’ez. (Brock 2011)



(*Tahwyātā*), natančneje v *Pokazu o vojnah* (*Tahwitā da-qrābē*).¹¹ Ta pokaz je nastal v kontekstu boja med perzijskim in rimskim imperijem, Afrahat pa je želel pokazati, da bo rimski imperij zmagal v boju. Afrahatov *Pokaz o vojnah* je zanimiv predvsem zaradi tega, ker je Afrahat najverjetneje živel na območju perzijskega imperija in je želel svoje poslušalce prepričati, da je prevlada perzijskega imperija le začasna. Za razlago dogodkov iz svoje sodobnosti uporablja teološke argumente in pri tem ponudi svojevrstno interpretacijo več svetopisemskih odlomkov.¹²

Afrahat je zaslužen za to, da v teološki diskurz vpelje pojem 'varuh kraljstva' (*nāṭar malkutā*) in s tem začne sirska teologija namestniškega kraljevanja. Po Afrahatu je namreč rimski imperij s Kristusovim prihodom dobil posebno funkcijo, saj mu je bila zaupana vloga varuha kraljstva do Kristusovega drugega prihoda:

Ob svojem prihodu je kraljestvo (*malkutā*) izročil (*ašlem*) Rimljanom, ki se imenujejo tudi »Ezavovi sinovi«. Ti Ezavovi sinovi so varuhi kraljstva (*nāṭrin malkutā*) za Tega, ki ga daje (*yāhubāh*). (*Pokaz o vojnah* 22 [PS 230.25–231.2])

Afrahat pri tem vpelje idejo o izmenjavi vlog Ezava in Jakoba, saj je Jakobu, torej judom, odvzeta oblast, dana pa je Ezavovim potomcem, tj. Rimljanom.¹³ Afrahat nasledstvo štirih kraljestev razume podobno kot Hipolit Rimski, torej kot nasledstvo babilonskega, perzijskega, grškega in rimskega imperija (*Pokaz o vojnah* 15–20). Po Afrahatu je kraljestvu Rimljanov že v Danielovi knjigi napovedano, da bo obstalo do drugega Mesijevega prihoda (*Pokaz o vojnah* 10; 13; 19),¹⁴ za varuhe kraljstva pa so bili postavljeni

11 Delo je dobilo to ime, ker je njegov del naslovljen kot 'pokaz' (ed. *tahwitā*, mn. *tahwyātā*).

12 Značilnost Afrahatove eksegeze je, da na inovativen način povezuje svetopisemske odlomke iz različnih knjig, da ponazori svoj argument. V *Pokazu o vojnah* so poleg Danielove knjige ključni 1 Mz 49,10, Apd 5,37 in 1 Kor 5,24. Za lucidno študijo Afrahatove uporabe Danielove knjige v *Pokazu o vojnah* gl. Morrison 2007. Za pregled Afrahatove uporabe svetopisemskih odlomkov v *Pokazu o vojnah* gl. Papoutsakis 2017, 36–55.

13 Rimljani so z Ezavovimi potomci povezani že v rabinskih spisih. Za jude je napoved iz 1 Mz 27,27–29 dokaz, da imajo Rimljani oz. Ezavovi potomci oblast samo začasno, podobno kot je imel Ezav pravico prvorojenstva samo začasno, kasneje pa je bila dana Jakobu. (Hacohen 2018, 73–90)

14 Afrahat nasledstvo štirih kraljestev razume podobno kot Hipolit Rimski, torej kot nasledstvo babilonskega, perzijskega, grškega in rimskega imperija.



s prvim Kristusovim prihodom. Kristus jih je za varuhe kraljestva postavil s tem, ko se je dal popisati v okviru popisa prebivalstva (*kasp rišā*), s čimer jim je zagotovil tudi svojo pomoč:

Najprej je dal kraljestvo (*yahb malkutā*) Jakobovim sinovom in jim podredil Ezavove sinove, kot je Ezavu prerokoval Izak: »Delal boš za svojega brata Jakoba.« [1 Mz 27,40] In ko niso več dobro služili kraljestvu, ga je vzel (*šaqḷāh*) Jakobovim sinovom ter ga dal (*yahbāh*) Ezavovim sinovom, dokler ne pride Ta, ki mu [kraljestvo] pripada (*man d-dileh hi*). Nato bodo dar (*paratiqi*) izročili Temu, ki ga je tudi podaril. Ne bodo ga zadržali zase. Varuh kraljestva (*nāṭar malkutā*) se bo podredil (*mešta 'bad*) Njemu, ki se mu vse podreja. Zaradi tega kraljestvo Ezavovih sinov ne bo izročeno v roke zbranih vojsk, ki želijo iti [v bitko] proti temu [kraljestvu]. Kajti kraljestvo je varovano (*metnaṭrā*) za Tega, ki ga je podaril, On pa ga tudi varoval (*mnaṭar*). Preljubi! Glede tega, o čemer sem ti pisal – da je torej kraljestvo Ezavovih sinov varovano za tistega, ki ga je [jim] podaril – ne dvomi, da to kraljestvo ne bo premagano, kajti mogočen bojevnik (*gabrā ganbārā*), ki mu je ime Jezus, bo prišel z vojsko in njegov oklep bo nosila vsa vojska kraljestva. Razmisli in uvidi, da je bil tudi v popisu prebivalstva (*b-kasp rišā*) popisan z njimi (*ktib 'amhun*). Kakor je bil v popisu prebivalstva popisan z njimi, jim bo tudi pomagal (*m 'adar*). Njegov prapor se je razširil po tej deželi, oblekli so njegov oklep in ne bodo padli v bitki. In če mi rečeš: »Zakaj so v letih prejšnjih kraljev [Perzijci] osvojili [četrto] zver in si jo podredili?« Ker upravniki in kralji, ki so bili v tistem času v kraljestvu Ezavovih sinov, niso želeli pripeljati s sabo moža, ki je bil z njimi popisan v popisu prebivalstva. Zaradi tega je bila [četrta] zver podrejena za nekaj časa. Vendar ni bila ubita. (*Pokaz o vojnah* 24 [PS 233.2–236.6])

Afrahat je sicer gradil na Danielovi shemi štirih kraljestev, vendar ponudi svojevrstno interpretacijo, ko v razlago Danielove sheme vpelje še druge svetopisemske odlomke. V odlomku, ki smo ga citirali, se Afrahat nanaša na obljubo o prvorojenstvu, ki je bila dana Jakobu, ter pove, da je Bog sklenil to obljubo spremeniti ter kraljestvo zaupati Ezavovim sinovom, saj Jakobovi sinovi niso dobro skrbeli za dobrobit kraljestva. Že rabinška eksegeza je Ezavove potomce enačila z Rimljani. Afrahat sprejme



to identifikacijo, vendar jo uporabi za argument proti judom, saj pravi, da je bilo Jakobovim sinovom, torej judom, kraljestvo odvzeto ter dano Ezavovim sinovom, tj. Rimljanom.

Kraljestvo je bilo judom odvzeto s Kristusovim prihodom. Poseben trenutek združitve Kristusa in Rimskega imperija vidi Afrahat v popisu prebivalstva, ko je bilo Kristusovo ime zapisano skupaj z Rimljani.¹⁵ Od takrat dalje je bilo za Rimljane teoretično možno, da bi se z njim tudi bojevali. Vendar tega cesarji pred Konstantinom niso naredili, in to je razlog, da so si Perzijci za nekaj časa podredili rimski imperij oz. četrto zver. Ker je Afrahat živel v kontekstu perzijskega imperija, je s tem svojim poslušalcem najverjetneje želel povedati, da je prevlada Perzijcev le začasna ter da bo z novim cesarjem Konstantinom končno zavladal rimski imperij.

Za potrebe te študije je treba izpostaviti Afrahatov pojem 'varuh kraljestva' (*nāṭar malkutā*), saj je, kot pokaže Papoutsakis, ta pojem kasneje prevzel sv. Efrem (umrl 373) (2017, 55–69), prav tako pa tudi Jakob iz Seruga (umrl 521) (39–150). Po Afrahatu so bili Rimljani postavljeni za varuhe kraljestva na zemlji. To kraljestvo bodo varovali vse do prihoda Mesije, ko mu bodo kraljestvo tudi predali. Šele takrat bo nastopilo večno kraljestvo Sina človekovega:

Zver ne bo pokončana, dokler Staroletni (*'atiq yawmātā*) ne bo sedel na svoj prestol (*kursyā*) in se mu bo približal Sin človekov (*bar 'nāšīn*) ter mu bo dana oblast (*šulṭānā*). Takrat bo zver pokončana, njeno telo pa bo izginilo. Nastopilo bo kraljestvo sina človekovega, večno kraljestvo (*malkuteh d-bar 'nāšīn malkut 'ālam*), in njegova oblast bo na vekov veke (*šulṭāneh l-dārdārin*). (*Pokaz o vojnah* 6 [PS 196.14-20])

Pomembno je predvsem poudariti, da je bil s tem rimski imperij vpeljan v eshatološko shemo, saj je rimski imperij tisti, ki bo kraljestvo varoval za Kristusa. Poleg tega bo Kristus rimskemu imperiju pomagal, saj je bil skupaj z njimi vpisan v popis prebivalstva. Rimsko kraljestvo je obenem

15 Papoutsakis omenja, da je popis prebivalstva že v času Origena pomenil neko vrsto sodelovanja med Kristusom in rimskim cesarjem (2017, 25).



četrto kraljestvo – v navezavi na Dan 7 četrta zver (*ḥayutā*) iz sheme Danielove pripovedi – kar pomeni, da bo obstalo vse do nastopa kraljestva Sina človekovega. Do takrat pa so Rimljani imenovani za varuhe kraljestva.¹⁶

V svoji študiji Papoutsakis Afrahatov *Pokaz o vojnah* postavi na začetek t. i. sirske teologije namestniškega kraljevanja. Njegovo študijo lahko razumemo tudi kot obširen pregled učinkovne zgodovine Afrahatovega *Pokaza o vojnah* oz. njegove teologije namestniškega kraljevanja. Papoutsakis pravi, da je eden izmed rezultatov njegove študije, da bo/je pokazal, da je bil sv. Efrem – verjetno najvplivnejši sirski teolog – seznanjen z Afrahatovo teologijo (2017, 36). Kasneje je to misel v svojih homilijah prevzel tudi Jakob iz Seruga, še en pomemben sirski teolog. Povsem upravičeno je torej trditi, da je Afrahat v svojem *Pokazu o vojnah* načrtoval temeljne obrise teologije namestniškega kraljevanja, ki so jo prevzeli ter na svoj način interpretirali poznejši sirski teologi, kot sta sv. Efrem in Jakob iz Seruga.

3 **Legenda o Aleksandru (*Neṣḥānā dileh d-Āleksandrus bar Pilipus māqedunāyā*): Pregled dela**

Predstavljamo temeljne vsebine LA, sledil bo komentar k delu ter umestitev dela v zgodovinski kontekst.

Spis LA se začne tako:

Zmagoslavje Aleksandra, sina Filipa Makedonskega (*neṣḥānā dileh d-Āleksandrus bar Pilipus māqedunāyā*). [O tem] kako je šel do koncev sveta (*sawpay 'ālmā*), naredil železna vrata (*tar'ā d-parzlā*) in jih zaprl pred obličjem severnega vetra, da ne bi pobegnili Huni (*Hunāyē*) ter ugrabili dežel. Od tukaj dalje [je besedilo] iz spisov v arhivih kraljev (*malkē*) Aleksandrije. (LA, 255)

Iz tega kratkega opisa je razvidno, da skuša avtor povedati, da je besedilo našel v arhivu aleksandrinskih kraljev in da gre za pristen dokument,

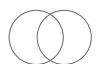
¹⁶ Sicer je treba poudariti, da Afrahat postavi jasno ločnico med zemeljskim kraljestvom in kraljestvom, ki bo nastopilo s Sinom človekovim.



ki opisuje dejanja Aleksandra Velikega. Preučevalci soglašajo, da to zagotovo ni res, saj spis jasno kaže značilnosti, da je nastal v kontekstu bizantinsko-sasanidskih vojn. Umeščanje spisa v daljno zgodovino je služilo temu, da so bralci dobili občutek, da je bila bizantinskemu imperiju zmaga napovedana že davno.

Spis poroča, kako je Aleksander, ki ga njegovi dvorjani nazivajo tudi »kralj Grkov« (*malkā d-yawnāyē*) (LA, 255), sklenil prehoditi celoten svet, da bi »videl, na čem slonijo nebesa (*šmayā*) in kaj obkroža vso stvarstvo (*britā*)« (256). Njegovi generali mu nasprotujejo, češ da mu tega ne bo uspelo videti, saj stvarstvo obkroža ocean, Aleksander pa se vseeno odloči za to, da se odpravi na pot in se sam prepriča o tem (256–257). Da gre za izrazit krščanski pogled na Aleksandra, ki je predstavljen kot pobožen kralj, je jasno iz Aleksandrove molitve pred odhodom na osvajanja:

Bog, Gospod kraljev in sodnikov (*alāhā mārā d-malkē w-dayānē*), ki vzpostavljaš kralje (*mqim ant malke*) in jim vzameš njihovo oblast (*šultānhun*). Po svojem umu sem uvidel, da si me povišal nad vse kralje. Dal si mi rogove (*qarnātā*) na glavo, da bi z njimi ranil kraljestva sveta (*malkuwātā d-‘ālmā*). Daj mi moč (*idā*) iz nebes svoje svetosti, da bo [moja] vojska (*haylā*) večja od kraljestev sveta in da jih bom osvojil ter ponižal. Poveličeval bom tvoje ime (*šmāk*), Gospod, za vedno. Tvoj spomin (*dukrānāk*) bo na vekov veke. Zapisal bom tvoje ime, o Bog, v listino (*qarṭaysā*) svojega kraljestva, da bo tebi zmeraj v spomin (*dukrānāk*). Če pride Mesija (*mšihā*), ki je Božji Sin (*breh d-alāhā*), v mojih dneh, se mu bom priklonil (*esgud*) jaz in moje vojske. In če ne pride v mojih dneh, bom – ko bom šel in osvojil kralje ter njihovo ozemlje – ta prestol (*kursyā*), ki je sedež (*qatdārā*) iz srebra, na katerem sedim, nesel ter ga postavil v Jeruzalemu (*Urišlem*). Ko bo Mesija prišel iz nebes, bo sedel na prestol mojega kraljestva (*kursay malkuty*), kajti njegovo kraljestvo (*malkuteh*) bo obstalo na veke. Sedemsto mer (*liṛē*) zlata bo darilo (*iqārā*) pred Mesijo, ko pride. In če umrem v eni izmed regij sveta ali pa če tukaj v Aleksandriji, naj bo vzeta krona mojega kraljestva (*tāgā d-malkuty*) in povzdignjena na ta sedež, ki sem ga dal Mesiji. In krone vseh kraljev, ki bodo umrli v Aleksandriji, naj bodo obešene na ta sedež iz srebra, ki sem ga dal Mesiji. (257–258)



V tej Aleksandrovi molitvi je jasno povedano, da Aleksander svoje kraljestvo pojmuje kot kraljestvo, ki ne bo uničeno in bo povišano nad vsa druga kraljestva. Aleksandrovo kraljestvo je četrto kraljestvo iz Danielove sheme štirih kraljestev in kot tako ne bo uničeno, ampak bo ono uničilo preostala kraljestva. V kontekstu bizantinsko-sasanidskih vojn to pomeni, da bo sčasoma bizantinski imperij prevladal, saj mu je usojeno vladati. Dalje odlomek vzpostavi povezavo med Mesijo ter Aleksandrovim kraljestvom, kajti Mesija bo, ko bo prišel, sedel na Aleksandrov kraljevski prestol, kamor je Aleksander naročil naj obesijo njegovo krono po tem, ko bo umrl. Odlomek implicira tudi, da se bo končni Mesijev prihod zgodil v Jeruzalemu, s čimer je Jeruzalemu pripisana posebna eshatološka vloga.¹⁷

LA se nadaljuje s pripovedjo o Aleksandrovem potovanju (258–268); Aleksander ugotovi, da ne bo mogel videti koncev nebes. S skrajnega vzhoda se usmeri proti zahodu, kjer se sreča z lokalnimi prebivalci, ki jih pestijo nevarnosti Hunov s severa. Aleksander naroči, naj njegovi možje zgradijo vrata iz železa, ki bodo varovala ljudi pred vdori Hunov. Ko Aleksander dokonča gradnjo zidu, ki bo svet varoval pred vdori Hunov, prerokuje, kaj se bo zgodilo ob koncu sveta:

Huni bodo šli ter osvojili ozemlja Rimljanov (*Rumāyē*) in Perzijcev (*Pārsāyē*). Metali bodo puščice [...]¹⁸ in vrnili se bodo ter vstopili v svojo deželo. Napisal sem tudi, da bodo na koncu osemsto šestindvajsetih let Huni šli po ozki poti, ki leži nasproti Helurāsa in od koder gre reka Tigris kot potok, ki poganja mlin. Osvojili bodo narode, odrezali bodo poti in stresli bodo zemljo, ko bodo šli. Napisal sem tudi in podučil ter prerokoval, da se bo zgodilo na koncu devetsto štiridesetih let. Drug kralj (*malkā hrinā*) [bo vstal], ko bo

17 Jeruzalem je v sirski teološki tradiciji tistega časa pomemben teološki *topos*. Po *Jami zakladov*, sirskem spisu, ki na svoj način povzame odrešenjske zgodovine od stvarjenja sveta pa do binškoiti in je nastal na koncu 6. stoletja, je bil Adam ustvarjen v Jeruzalemu in je, ko je prvič stopil na zemljo, stopil na Golgoto, kjer bo kasneje križan Jezus, prav tako pa je bil tja postavljen Adamov kraljevski prestol: »Svoji nogi je postavil na tisti kraj, kamor je bil postavljen križ našega odrešenika (*zqīpeh d-pāruqan*), kajti Adam je bil ustvarjen v Jeruzalemu. Oblečen je bil v kraljevsko oblačilo (*Ibušā d-malkutā*) in na njegovo glavo je nadel krono slave (*klilā d-tešbuhtā*). Tam je bil postavljen za kralja, duhovnika in preroka. In tam ga je Bog posedel na prestol njegove slave (*kursyā d-iqreh*). In tam mu je Bog dal oblast (*ašlṭe*) nad vsemi ustvarjeninami (*britē*).« (2,16-19) *Jama zakladov* najverjetneje gradi na sirski teološki tradiciji, po kateri je bilo že Adamu predano namestniško kraljevanje (Papoutsakis 2017, 139–189).

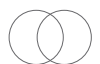
18 Tekst je poškodovan; v sirščini stoji nerazumljiva beseda ܡܠܟܐܗܝܢܐ, katere pomen ni povsem jasen.



se svet zaključil na ukaz Boga (*puqđāneh d-alāhā*), urejevalca ustvarjenin (*mdabrānā d-beryātā*).¹⁹ Ustvarjenine bodo razjezile Boga, greh se bo povečal in vladala bo jeza. Grehi ljudi se bodo povzpeli in zakrili nebesa. Gospod bo zanetil s svojim besom kraljestva, ki prebivajo znotraj [ozemlja za] temi vrati. Ko Gospod hoče pogubiti ljudi, pošlje ljudstva nad ljudstva in bojujejo se, da trepetajo (*ḥrdē*).²⁰ Gospod bo zbral kralje in njihove vojske, ki so znotraj [ozemlja za] to goro. In na njegov znak (*remzeh*) bodo vsi zbrani in bodo prišli s svojimi puščicami in meči. In stali bodo za vrati ter gledali nebesa. In klicali bodo Gospodovo ime (*šmeh d-māryā*): »Gospod, odpri nam ta vrata.« Gospod jim bo iz nebes poslal svoje znamenje. Glas nad temi vrati bo po znamenju zaklical, vrata bodo uničena in bodo padla na Gospodovo znamenje. Ne bodo odprta s ključem, ki sem ga izdelal zanje. Vojska bo šla skozi ta vrata, ki sem jih naredil. Spodnji rob [vrat] bodo uničila železna kopita konjev in jezdecev, ki bodo šli, da bi uničili deželo na povelje Gospoda. In zgornji rob bodo uničile konice puščic teh, ki bodo tekli skozi vrata in šli ven. Ko bodo Huni šli ven, kot je ukazal Bog, bodo prišla kraljestva z robov nebes (*sawpay šmayā*): Hunov, Perzijcev in Arabcev (*tayāyē*). Štiriindvajset kraljestev, ki so zapisana v tem spisu (*seprā*). Padla bodo kraljestva druga za drugim in zemlja se bo topila v krvi in iztrebkih ljudi. Zganilo se bo in prišlo bo kraljestvo Grkov (*malkutā d-yawnāyē*) in vzelo bo kladivo (*arzaptā*) iz železa v svojo desnico in kladivo iz medenine v levico. Kraljestvo Grkov bo udarilo kladivi drugo ob drugo. In kot železo, ki se tali v ognju, in kot medenina, ki vre na ognju, tako se bo talila vojska kraljestev pred kraljestvom Grkov, ki je [kraljestvo] Rimljanov (*rumāyē*). In kraljestvi Hunov in Perzijcev se bosta medsebojno uničili. Samo nekaj od tistih, ki bodo bežali v njihovo deželo, jih bo ubežalo. In tisto, kar ostane od njih, bo uničilo kraljestvo Rimljanov.

19 Tekst je tudi na tem mestu poškodovan. Budge tole sekcijo prevaja kot »And again I have written and made known and prophesied that it shall come to pass, at the conclusion of nine hundred and forty years [...] another king, when the world shall come to an end by the command of God the ruler of Creation.« (Budge 1899b, 154)

20 Spletni slovar *Comprehensive Aramaic Lexicon* je edini meni dostopen sirski slovar, ki korenu *hrd* pripisuje pomen, ki bi bil smiseln v tem kontekstu, tj. 'trepetati'. Samostalnik *hrd* bi po tem slovarju pomenil »nočno moro«. Izjemoma sem pri prečkovanju zapisal le samoglasnike, saj ta slovar na žalost ne ponudi soglasnikov.



In ven bo šlo moje kraljestvo, ki se imenuje »Hiša Aleksandra, sina Filipa Makedonskega«, in uničilo bo zemljo vse do koncev nebes. In nikogar izmed narodov (*'amē*) in izmed jezikov, ki prebivajo v stvarstvu, ne bo najti, da bi obstal pred kraljestvom Rimljanov. Jaz, Aleksander, sem to razglasil in napisal s svojo lastno roko. Nisem lagal v tem, kar sem napisal. Če ljudstva in ustvarjenine ne bodo sprejeli, da se bo to, kar sem napisal, zgodilo, in ne sprejemate moje besede, sprejmite [besedo] preroka Jeremija, ki je v svojem preroštvu že predtem pokazal na to kraljestvo. Tako je rekel v svoji knjigi: »S severa se bo odprlo zlo nad vse prebivalce zemlje.« [1,14]. Imam znak (*ātā*), ki ga je naredil Bog. Na vrhu gore, ki je za temi vrati [...] ²¹ In ko pride ven iz vrha gore, je ozek. In na drugem vrhu visi spužva, napolnjena s krvjo. In ta kri bo se spustila na vrh gore in Huni bodo prišli in podrgnili bodo svoje glave s to krvjo in pili jo bodo in se vrnili. In to pričanje (*sāhdutā*) je tja postavil Bog, da bi ljudje videli ter se bali. Kajti kot se ta kri spusti iz te spužve, tako bo prelita kri ljudstev po gorah in vrhovih. (268–271)

Potem ko Aleksander zgradi severna vrata, ki bodo zadrževala Hune vse do nastopa poslednjih časov, lokalni prebivalci perzijskemu kralju Tubarlaku povedo, kaj je naredil Aleksander, in ga nagovorijo, naj pojde ter premaga Aleksandra (271). Tubarlak zbere tako svojo vojsko kot tudi vojsko drugih kraljev; po LA naj bi zbral 82 kraljev, njegova vojska pa naj bi štela 1.130.000 mož (272). Bog pa je prišel k Aleksandru, ga posvaril in mu rekel:

Povzdignil sem te nad vsa kraljestva. Naredil sem, da rogovi iz železa rastejo na tvoji glavi, da bi z njimi ranil kraljestva zemlje (*mal-kwātā d-ar'ā*). Vame si zaupal, ko si šel v vojno ter gledal dežeje. Veliko kraljev in njihovih čet pa prihaja nadte, da bi te ubili. Kliči me, da ti bom prišel na pomoč. Kajti jaz sem Gospod in v pomoč pridem tistim, ki me kličejo. (272)

Aleksander ukaže, da preštejejo njegove čete, in ugotovi se, da ima Aleksander na voljo 316.000 mož (273). Aleksander ukaže svojim možem,

21 V sirskega izvorniku manjka nekaj besed.



naj darujejo Bogu kadilne daritve, nato pa vzame svojo krono (*tāgā*) ter vijoličasta oblačila (*argwānē*), jih položi pred Boga ter reče:

Gospod, ti imaš moč nad mojim življenjem in mojim kraljestvom. Tebi, Gospod, pripada kraljevanje (*malkutā*). Ti boš rešil svojega služabnika (*‘abdāk*) in njegov tabor pred mojimi sovražniki. (273)

Spis se nadaljuje z opisom dogodkov bitke:

Ko je Aleksander molil, so se približali kralji ter njihove vojske. Aleksander je odgovoril in rekel: »Zmaga je od Gospoda« (*d-mā-ryā (h)y zākutā*). In tabor je zaklical in rekel: »Bog, pridi nam na pomoč« (*alāhā tā l-‘udrānan*). In Aleksander je rekel: »Gospod, ki si se mi prikazal na tej zemlji, pomagaj nam.« Takrat se je prikazal Gospod, ki je prišel v kočiji (*markabtā*) Serafov. In opazovalci (*‘irē*) in angeli (*mala ‘kē*) so ga slavili ter prihajali pred Njega. In vodil je svojo vojsko nad Aleksandrov tabor. Gospod se je prikazal, stoječ na zahodu. In celoten Aleksandrov tabor je gledal proti Gospodu in Gospod je postal taboru pomočnik. In ljudstvo (*‘amā*) je bilo opolnomočeno, kajti Gospod je prišel v njihovo rešitev (*purqān-hun*). Začela se je strašljiva bitka, ko so ljudje klicali: »Ta bitka je od Gospoda, ki je prišel dol in se postavil v njej.« Gospod se je znova prikazal Aleksandru in mu rekel: »Ne boj se kraljev in njihovih vojsk, kajti glej, jaz sem teboj.« In glas Boga je šel in medtem je grmelo med njimi, dokler se niso kralji in njihove vojske tresli pred taborem Boga. Aleksander in njegove čete so ubili šestdeset kraljev in njihove čete. Ti, ki so bežali, so zbežali. In ti, ki so se razbežali, so se razbežali. Aleksander je zasegel Tubarlaka, kralja Perzijcev, vendar ga ni ubil. (273–274)

Perzijski kralj je Aleksandru daroval darove, Aleksander pa si je podredil vso Perzijo. Nato se Aleksander in Tubarlak dogovorita, da bo Perzija Aleksandru plačevala davke naslednjih petnajst let. Prav tako se kralja dogovorita, da bosta severna vrata varovali obe vojski (274–275). Čeprav se vladarja pogodita in torej Perzija ni dokončno uničena, perzijski kralj Tubarlak sprejme tako pogoje Aleksandra kot tudi prerokbo o prihodnjih dogodkih:



In pojasnili so mu, da bo ob koncu konca sveta kraljestvo Rimljanov šlo ven ter si podredilo vse kralje zemlje. In da bo ubit kralj Perzije, kjerkoli že bo, in da bosta Babilon in Asirija uničena po povelju Boga (*puqdāneh d-alāhā*). Tako je kralj Tubarlak sprejel prerokbo (*q̄sam*) in [jo] lastnoročno podpisano dal kralju Aleksandru. V spis je skupaj z Aleksandrom vstavil to, kar se bo zgodilo Perzijcem [in potrdil], da kralj in njegovi veljaki prerokujejo, da bo Perzija uničena po Rimljanih in da bodo vsa kraljestva uničena, da pa bo [kraljestvo Rimljanov] stalo in vladalo do konca časov in da bo predalo kraljestvo zemlje (*malkutā d-ar'ā*) Mesiji, ki bo prišel.

Aleksander in njegove čete so vstali ter odšli iz Perzije. Šli so po puščavi in se utaborili na gori Rimljanov. Aleksander je dal priversti kovače, ki jih je pripeljal iz Egipta, ter jim dal Bet Dmā in Bet Dušar, da bi ju obdelovali in živeli tam, niso pa bili primorani kralju dajati dajatev. Aleksander je šel gor ter se priklonil (*sgeḏ*) v Jeruzalemu. V morje je dal priversti ladje ter šel do Aleksandrije. Ko je umrl, je dal prestol svojega kraljestva (*kursāyā d-malkuteh*) iz srebra [prenesti] v Jeruzalem.

Tukaj se konča zgodba zmagoslavij ter vojn Aleksandra, kralja Grkov, sina Filipa. (275)

4 Komentar

Komentar je razdeljen na tri dele. V prvem delu bomo identificirali zgodovinsko obdobje, v katero je treba umestiti spis. Temu sledi komentar vsebine LA, ki že vključuje iskanje vzporednic z dogodki iz identificiranega obdobja nastanka spisa. Zadnji del sekcije obravnava vprašanje avtorstva spisa.

4.1 Datacija spisa

Če ne sprejmemo datacije, ki jo predlaga LA sama, tj. da izhaja iz časov Aleksandra Velikega in da je bila hranjena v arhivih aleksandrinskih kraljev (255), se takoj pojavi vprašanje po njenem dejanskem izvoru. Spis sam nam podaja dve letnici: ob koncu osemsto štiriindvajsetih let bodo Huni

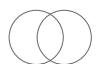


začeli svoja osvajanja (LA, 295); ob koncu devetsto štiridesetih let bo vstal drug kralj in za tem se bo svet zaključil (LA, 296). LA uporablja perzijski selevkidski koledar, ki se je po julijanskem koledarju začel prvega oktobra leta 312 pr. Kr. (Coakley 2013, 148–149). V julijanskem koledarju bi torej šlo za leto med 1. oktobrom 514 in 30. septembrom 515 v primeru selevkidskega leta 840 ter za leto med 1. oktobrom 628 in 30. septembrom 629 v primeru selevkidskega leta 940.

Kot je uvidel že Nöldeke leto 514–515 sovpada z vdorom Sabirjev v Anatolijo (van Bladel 2007, 183). Leto 628–629 sovpada s koncem bizantinsko-perzijskih vojn oz. z zmago bizantinskega cesarja nad perzijskim vladarjem. Leta 614 so namreč Perzijci osvojili Jeruzalem, leta 619 Egipt in Aleksandrijo, leta 626 pa so skupaj z Avari obkolili Jeruzalem. Temu je sledila protiofenziva cesarja Herakleja, ki je preko Armenije leta 628 napadel perzijski imperij, zmagal v bitki ter sklenil premirje. Leta 630 je Heraklej slovesno vkorakal v Jeruzalem ter vrnil relikvije sv. Križa, ki so jih ukradli Perzijci, ko so napadli Jeruzalem. (Briquel-Chatonnet in Debié 2018, 160–161)

V preučevanju apokaliptičnih spisov velja načelo, da je zadnji pravilno napovedani dogodek *terminus post quem* nastanka spisa.²² Iz zgodovinskih virov vemo, da je leta 628 cesar Heraklej premagal Perzijce, pri tem pa tudi sklenil premirje. To premirje najverjetneje doživi svoj odmev v premirju, ki ga sklene Aleksander s Tubarlakom (LA 275–276). Vse to nas pripelje do zaključka, da je leto 628 zelo verjeten *terminus post quem* LA, saj so dogodki tega leta zadnji dogodki, za katere lahko s relativno visoko stopnjo gotovosti trdimo, da jih je avtor LA poznal.

22 To načelo je, kot smo videli pri obravnavi Danielove knjige, uporabil že Porfirij, uporabljamo pa ga pri spisih, ki jih v sodobnem zgodovinskem imenujemo *vaticinia ex eventu* (db. 'napoved iz dogodka'). Značilnost takih spisov je, da napoved oz. prerokbo pripišejo spoštovani in cenjeni osebi iz preteklosti. Ta oseba pravilno napove potek zgodovine do določene točke. Zadnji pravilno napovedani dogodek je *terminus post quem* takih prerokb. *Terminus ante quem* je po navadi prvi napačno napovedan dogodek oz. zelo pomemben dogodek, ki ni omenjen in za katerega sklepamo, da ga dejanski avtor *vaticinium ex eventu* ni poznal, saj bi ga bil v nasprotnem primeru primoran vključiti v prerokbo. Za *vaticinia ex eventu* lahko torej rečemo, da nastanejo v obdobju med zadnjim pravilno napovedanim dogodkom ter prvim napačno napovedanim ali izpuščenim dogodkom. Po navadi želijo avtorji *vaticinia ex eventu* pri naslovnih doseči zaupanje s tem, da cenjena oseba iz preteklosti, ki ji je prerokovanje pripisano, do določene točke povsem pravilno napove potek zgodovine. Dejanski avtor dá s tem naslovljencu vtis, da se bodo tudi prihodnji dogodki, ki so napovedani v prerokbi, zgodili podobno, kot so se že pretekli dogodki, ki so prav tako napovedani v prerokbi. *Vaticinia ex eventu* lahko zatorej postanejo močno retorično orodje. Preko prepoznavanja temeljnih ciljev take *vaticinium ex eventu* jo lahko umestimo v zgodovinski kontekst, v katerem je nastala.



Naslednji korak pri dataciji spisa je identifikacija *terminus ante quem*. Spis pravi, da se bo konec sveta začel, potem ko bo vstal drugi kralj (*malkā ḥrinā*) in bodo izza severnih vrat vdrli Huni ter se bodo kralji zemlje spopadli med seboj. Pri tem LA sicer omenja Arabce,²³ vendar jim pripiše relativno nepomembno vlogo, kar pomeni, da je bila LA napisana pred velikimi arabskimi osvajanji, tj. preden so Arabci osvojili pomembno ozemlje na Bližnjem vzhodu, ki je pred tem pripadalo bizantinskemu imperiju. Prva večja bitka se je zgodila leta 634, že istega leta pa je v božični homiliji jeruzalemski patriarh Sofronij rekel, da zavoljo osvajanja Saracenov praznika ne more obhajati v Betlehemu, saj bi bila pot preveč nevarna. Z veliko verjetnostjo lahko rečemo, da LA ni mogla nastati prav pozno po božiču 634, saj bi pisec, ki je bil zagotovo na tekočem z dogodki v cesarstvu, tak dogodek najverjetneje vključil v prerokbo. *Terminus ante quem* je torej začetek leta 635, ko Arabci bizantinska ozemlja ogrožajo do te mere, da se patriarh Svetega mesta ne more več prosto gibati po Palestini.

4.2 Vsebinski poudarki

V prejšnji sekciji (4.1) smo časovno zamejili obdobje, v katerem je nastala LA. V tej sekciji bomo podali kratek komentar, v katerem bomo si prizadevali identificirati glavne ideje, ki jih želi avtor tega *vaticinium ex eventu* sporočiti.

Najprej spregovorimo o vlogi, ki jo ima pojem »kraljestvo« (*malkutā*) v LA. V LA je Aleksander opisan kot kralj (*malkā*) oz. kot nekdo, ki vodi kraljestvo (*malkutā*). Aleksander je opisan kot »kralj Grkov« (*malkā d-yawnāyē*) (LA, 255),²⁴ njegovo kraljestvo pa je v nadaljevanju enačeno s kraljestvom Rimljanov: »kraljestvo Grkov, ki je [kraljestvo] Rimljanov« (LA, 270). Identifikacijo kraljestva Aleksandra Velikega s kraljestvom Rimljanov lahko razumemo, šele če se zavedamo, da avtor LA gradi na Danielovi shemi nasledstva štirih kraljestev, kjer je četrti imperij zadnji imperij pred vzpostavitvijo kraljestva, ki bo trajalo večno (Dan 2). Zdi se, da se avtor

23 Imenuje jih *Tayāyē*, kar je standardni sirski izraz za 'Arabce' in nima verske konotacije. Za lucidno študijo besednjaka, ki so ga sirski pisci uporabljali, da so označili Arabce ter kasneje tudi muslimane, gl. Penn 2015, 53–101.

24 Sirska beseda, ki označuje Grke, *yawnāyē* (ed. *yawnāyā*), izhaja iz grške besede *Iōnia*, ki jo slovenimo kot Jonija.



LA naslanja predvsem na pripoved o nasledstvu kraljestev, ki jo najdemo v Dan 2, saj so tam poganska kraljestva prikazana v izrazito pozitivni luči, poganski kralj Nebukadnezar pa v Dan 4 kot pobožen vladar. Podobno je tudi Aleksander Veliki prikazan kot pobožen vladar, ki pred svojim potovanjem opravi molitev k Bogu (LA, 257–258), prav tako pa se k Bogu zateče, ko ga obkolijo sovražniki (LA, 273).

Aleksander Veliki začne svojo molitev pred osvajanji tako, da moč nad uravnavanjem nasledstva kraljestev pripiše Bogu: »Bog, Gospod kraljev in sodnikov, ki vzpostavljaš kralje (*mqim ant malkē*) ter jim vzameš njihovo oblast.« (LA, 257) Pri tem se LA skoraj zagotovo navezuje na Pešito, sirske prevod Svetega pisma, ki aramejske besede *māhāqēn malkīn* prevede z *mqim malkin* (Dan 2,21 [Pešita]).²⁵ Avtor LA želi torej povedati, da je nasledstvo oz. izmenjevanje kraljestev pod Božjim vplivom. V kontekstu Heraklejeve politične propagande bi to pomenilo, da je tudi njegovo kraljestvo oz. njegova oblast dana od Boga ter da je celo napovedana v Danielovi knjigi, ki govori o kraljestvu Aleksandra Velikega kot o zadnjem kraljestvu pred nastopom neminljivega kraljestva. Eno izmed glavnih sporočil LA je namreč, da je kraljestvo, ki ga je ustanovil Aleksander Veliki, isto kraljestvo kot to, ki ga vodi cesar Heraklej.

Hkrati je treba poudariti, da je Aleksander Veliki predstavljen kot Protoheraklej, kajti tudi Aleksander je bil boj s Perzijci in jih je premagal z Božjo pomočjo. Prav tako se je Heraklej leta 628 pogajal s perzijskim vladarjem Kavodom podobno kot pred njim že Aleksander s kraljem Tubarlakom (Reinink 2003, 153.157–158). Reinink opozori na stavek, ki ga izreče Aleksandrova vojska v LA, in sicer »Bog, pridi nam v pomoč« (*alāhā tā l'udrānan*) (LA, 273). Po Reininku (2003, 155) je treba ta stavek brati v navezavi na Heraklejeve kovance, ki so od leta 615 imeli vtisnjene latinske besede *Deus adiuta Romanis*, tj. »Bog, pomagaj Rimljanom«. Ta klic je bil dalje predpisan tudi s strani vojaškega priročnika *Strategikon* in ga je Heraklejeva vojska skoraj zagotovo uporabljala. Že v Afrahatovem *Pokazu o vojnah* je rečeno, da bo Jezus pomagal Rimljanom z vojsko (24 [PS 233.19-21]).

25 Besedilo leidenske izdaje Pešite mi je bilo dostopno preko programske opreme BibleWords 10.



Nato avtor LA omeni, da bo Božje ime zapisano v listino Aleksandrovega imperija (257). Zelo verjetno je, da se avtor pri tem nanaša na popis prebivalstva, pri katerem je bilo Jezusovo ime, ki ga Aleksander še ne pozna, zapisano v uradne dokumente imperija, ki ga je po avtorju LA ustanovil Aleksander Veliki.²⁶ S tem aktom je bilo namreč Jezusovo ime vpisano v uraden dokument Aleksandrovega imperija. Tudi ta detajl je vsebovan že v Afrahatovem *Pokazu o vojnah*, kjer Afrahat pravi, da je Jezus popisan (*ktīb*) v popisu prebivalstva *kasp rišā* (24 [PS 233.21-22]). Dalje Papoutsakis (2017, 52–53) opozori na eno izmed kitic iz Efremovega opusa *Božičnih himn*:

V dneh kralja (*malkā*), ki je popisal (*ktab*) človeštvo
v popisu prebivalstva, se je spustil naš Odrešenik (*nḥet pāruqan*)
in človeštvo vpisal (*ktab*) v knjigo življenja.
On je vpisal in oni so Ga popisali; na višavi nas je popisal,
na zemlji so popisali Njega. Slava Njegovemu imenu.

(*Božične himne* 18, 2 [Beck 1959, 91])

LA torej želi z uporabo motivov, ki so bili v sirski tradiciji dobro znani, prikazati, da je Heraklejev imperij v resnici imperij Aleksandra Velikega, ki je po pripovedi iz Dan 2 zadnji imperij, ki bo obstal na svetu, ter da je Božje ime vpisano v listino tega imperija. V luči bizantinsko-perzijskih vojn je to pomenilo, da bo Heraklejevo grško oz. rimsko kraljestvo tisto, ki bo zadnje pred nastopom končnega neminljivega kraljestva, in da ima zagotovljeno Božjo pomoč.

Reinink (2003, 163–64) opozori, da moramo takšno apologijo bizantinske politike brati tudi kot poskus cesarja Herakleja oz. njegovih privrženecv, da bi na svojo stran pridobili miafizitske kristjane, ki so živeli v bizantinskem imperiju ter zavračali kalcedonski koncil oz. učenje kalcedonskega koncila, ki je bilo v času Herakleja tudi uradno cesarjevo učenje. Miafizitski kristjani so bili že ob koncu 6. stoletja številni tudi v perzijskem imperiju. Če bi se miafizitski kristjani, ki so živeli v bizantinskem imperiju, začeli

26 Budge omenja, da v enem rokopisu manjka izraz Bog (1899a, 257). V tem rokopisu Aleksander pravi, da bo v listino svojega kraljestva zapisal ime tega, ki ga naslavlja v 2. osebi ednine in ga ne identificira neposredno z izrazom *Alāhā*.



povezovati s svojimi somišljeniki iz perzijskega cesarstva ter, še pomembneje, s perzijskim imperijem, bi to namreč lahko vodilo k ponovnemu krhanju bizantinske oblasti na Bližnjem vzhodu. S tem ko LA pravi, da bo zadnje kraljestvo, ki bo obstalo, grško kraljestvo, ki ga je ustanovil Aleksander Veliki in ga zdaj vodi Heraklej, hoče povedati, da je modro, da se miazofizitski kristjani držijo tega zadnjega kraljestva, ki je napovedano že v Dan 2.

Poleg obravnavanja tedanjih političnih tem in teološkega zagovora vsebuje LA tudi napoved eshatoloških dogodkov. V LA je zaslediti dve eshatološki napovedi: prvo je dal Aleksander vklesati na železna vrata, ki jih je zgradil (LA, 268–271); druga napoved pa je vsebovana v okviru Aleksandrovih pogajanj s perzijskim kraljem Tubarlakom (LA, 275).

Prva pripoved je dosti bolj podrobna, mestoma pa je sirski izvirnik, ki ga podaja Budge, nerazumljiv.²⁷ Ta napoved pravi, da bo Bog na zemljo poslal opustošenje preko Hunov, kajti ko »Gospod išče, da bi pogubil ljudi, pošlje ljudi nad ljudi in bojujejo se, da trepetajo« (LA, 269). Huni bodo prišli iz severnih vrat, kar bo pripeljalo do boja med kraljestvi: Huni, Perzijci in Arabci. Kraljestva se bodo med seboj uničila, in ko bodo že skoraj uničena, bo prišlo kraljestvo Grkov, tj. kraljestvo Rimljanov, ki si bo podredilo ves svet (268–271). Po tej pripovedi si bo Aleksandrovo kraljestvo, tj. kraljestvo, ki ga je v času nastanka LA vodil cesar Heraklej, pokorilo celoten svet, vse do koncev zemlje. LA Danielovo napoved o Aleksandrovem imperiju kot zadnjem imperiju vplete v eshatologijo ter jo interpretira v smislu, da bodo se zadnji dogodki zgodili, ko bo bizantinski imperij zavladal celotnemu svetu.

Prvi napovedi o eshatoloških dogodkih je na koncu dodana druga napoved (LA, 275), ki jo podpiše in potrdi tudi perzijski kralj Tubarlak. Če predpostavimo, da je LA nastala v kontekstu premirja med bizantinskim ter perzijskim imperijem, želi avtor LA s tem, ko pravi, da je perzijski kralj Tubarlak ob premirju z Aleksandrom sprejel končno rimsko zmago, povedati, da si bo kljub premirju na koncu vsa kraljestva podredil bizantinski imperij, saj je bilo to določeno že v prerokbi, dani Aleksandru Velikemu.

27 Tudi Budge sam priznava, da je mestoma tekst nerazumljiv oz. da je verjetno prihajalo do napak pri prepisovanju.



Rimsko kraljestvo bo zavladovalo še pred Mesijevim prihodom, ko pa bo Mesija prišel, bo kraljestvo izročeno njemu. Raziskovalci (Reinink 2003, 160; Shoemaker 2008) so takšno eshatologijo poimenovali 'imperialna eshatologija', saj je zanjo značilno, da ima imperij oz. neka politična tvorba eminentno mesto v eshatoloških dogodkih. Eshatologija je v LA namreč povezana z univerzalno bizantinsko oblastjo, ko si bo zadnji imperij iz Danielove prerokbe pokoril vsa kraljestva in ko bo kraljestvo zemlje oz. oblast nad zemljo predana Mesiji, ki bo prišel (LA, 275). Kot smo videli, je taka miselnost povsem v skladu s sirsko teologijo o namestniškem kraljevanju, ki jo je v kontekstu bizantinsko-perzijskih bojev uporabil že Afrahat. Že tam so namreč rimski vladarji imenovani 'varuhi kraljestva', ki bodo kraljestvo ob koncu časov predali Kristusu.

Imperialna eshatologija LA je posebej povezana z Jeruzalemom, saj je na več mestih v LA Jeruzalem imenovan kot kraj, kjer bo Mesija ob svojem prihodu sedel na Aleksandrov prestol in kamor bodo bizantinski cesarji odlagali svoje krone. Eshatološki status Jeruzalema je sicer že del starozavezne preroške apokaliptike, v kateri je veliko govora o gori Sion in Božjem kraljevanju (Ps 48,3).

4.3 Avtorstvo

Potem ko smo časovno zamejili obdobje nastanka spisa ter podali kratek pregled najpomembnejših vsebinskih poudarkov spisa, se velja vprašati o avtorju spisa ter o izvornem jeziku spisa. Kot bomo videli, sta ti vprašanji med seboj povezani. Obenem je s tema vprašanjema povezano tudi vprašanje o naslovnih tega *vaticinium ex eventu*, saj so to ljudje, ki bi jih moral spis spodbuditi k določenemu dejanju oz. reakciji.

Spis, kot ga poznamo danes, se je ohranil v sirščini. Ker je v spisu jasno zaslediti propagando bizantinskega imperija, ne moremo *a priori* izključiti možnosti, da imamo opravka s sirskim prevodom grškega izvirnika. To možnost lahko izključimo šele po podrobnejšem branju spisa.

Kot smo videli v pregledu sirske politične teologije, je bil motiv namestniškega kraljevanja že dolgo prisoten v sirske teološke diskurzu. Poleg tega je v sirske teološke tradiciji misel o tem, da je Kristusovo ime vpisano v listino rimskega imperija, izpričana že od Afrahata dalje, pozna pa jo tudi



sv. Efrem (Papoutsakis 2017, 52–53), verjetno najvplivnejši sirski teolog. Vsekakor je sirska teološka tradicija imela na voljo elemente, ki jih je uporabil pisec LA, iz česar lahko sklepamo, da je *možno* govoriti o spisu, ki je bil izvorno napisan v sirščini. Vendar je to še premalo, da bi lahko dokazali, da je spis *dejansko* sirskega porekla.

Da bi dokazali *dejanskost* sirskega porekla, se moramo vprašati o tem, koga spis v resnici nagovarja. Spis je nastal v obdobju, ko sta bizantinski in perzijski imperij sklenila premirje, in vsebuje idejo, da je to premirje le začasno ter da bo na koncu zavladal bizantinski imperij, ki bo ob koncu časov oblast predal Mesiji. Ker je spis nastal kmalu po premirju, je zelo verjetno, da je cesar Heraklej želel državljane svojega imperija prepričati, da bo bizantinski imperij zmagal ter da bi bilo za njih zaveznitvo s Perziji pogubno, saj bo Bog nad Perzijce poslal ljudstva izza severnih vrat, da jih uniči.

Kot je odlično opazil Reinink, je leta 628 Heraklej naletel na težave s sirskimi miafizitskimi kristjani, kar je privedlo do tega, da je izgnal miafizitskega patriarha iz Edese (2003, 163). Najverjetneje lahko iz tega sklepamo, da je v širšem območju v okolici Edese obstajala nevarnost, da bi se miafizitski kristjani zarotili proti bizantinskemu cesarju. Bizantinski državni aparat je bil torej primoran nekaj ukreniti v zvezi s tem in LA bi bila odličen odgovor na to nevarnost.

Glede na to, da se nam je LA ohranila v sirščini, in ne v grščini, da uporablja motive, ki so bili globoko ukoreninjeni v sirski teološki misli, in da je bil bizantinski državni aparat v času, ko je nastala LA, primoran utrditi lojalnost sirskih miafizitskih kristjanov, je možno z visoko stopnjo gotovosti trditi, da je bil spis izvorno napisan v sirščini ter da izvira iz širše okolice Edese. Avtor je najverjetneje sirski teolog, ki je bil dobro poučen v sirski teologiji in je bil blizu bizantinskemu državnemu aparatu, najverjetnejšemu »naročniku« spisa.



Sklep

Uradna politika bizantinskega imperija je na začetku 7. stoletja spodbujala interpretacijo Danielove prerokbe o nasledstvu štirih kraljestev, ki bi ji uspelo teološko utemeljiti obstoj bizantinskega imperija. Poleg tega je bizantinskemu imperiju v LA pripisana eshatološka vloga, saj bo ta imperij osvojil vso zemljo, preden bo nastopilo končno kraljestvo, ko bo zemeljsko kraljevanje predano Mesiji, ki bo vladal na bizantinskem prestolu v Jeruzalemu. LA je najverjetneje namenjena predvsem propagandi te Heraklejeve politike med sirske monofizitskimi kristjani, ki so jih hoteli po nekaj trenjih dokončno pridobiti na svojo stran ter jih odvrniti od spogledovanja s perzijskim imperijem.

Bizantinska imperialna eshatologija je bila na preizkušnji, ko se je v sklopu arabskih osvajanj v manj kot desetih letih situacija na Bližnjem vzhodu korenito spremenila. Treba je poudariti, da ta osvajanja v kontekstu bizantinske imperialne ideologije niso bila samo politični dogodki, ampak so zadevala tudi teološke temelje bizantinske imperialne ideologije, saj so pod vprašaj postavljali njeno imperialno eshatologijo. Sodoben bralec, ki bere prva poročila kristjanov o arabskih napadih, se mora nujno zavedati, da je vsaj za del uradne Bizantinske cerkve arabsko osvajanje pomenilo tudi grožnjo imperialni eshatologiji, kakor so jo poznali.

Poudariti velja tudi to, da so muslimanski Arabci, ko so v 7. stoletju osvojili praktično celotno današnjo bližnjevzhodno regijo, prevzeli kar nekaj apokaliptičnih idej od ljudstev, ki so z njimi živela na tem območju. To, da je dal 'Abd al-Malik na koncu sedmega stoletja zgraditi *Qubbat al-šahra* na tempeljskem griču v Jeruzalemu ter zgradbo okrasil s protikrščanskimi napisi, je treba mdr. interpretirati v kontekstu polemike s takratnimi krščanskimi predstavami o končnem zmagoslavju bizantinskega imperija (Reinink 2001, 229–230). 'Abd al-Malikova gesta je namreč pomenila simbolno potrditev, da je zdaj nastopila nova doba, ki jo bo zaznamoval islamski imperij.

Kasneje so bile glavne značilnosti LA prevzete v *Psevdometodijevo apokalipso*, še eno delo sirske apokaliptike, preko prevodov tega spisa, ki je bil v srednjem veku ena izmed najbolj branih apokalips, pa je bizantinska imperialna eshatologija vplivala tudi na evropski srednjeveški politični



diskurz. Glavni namen *Pseudometodijeve apokalipse*, ki je nastala v zadnjem desetletju 7. stoletja, je predvsem znova potrditi resničnost Danielove prerokbe o nasledstvu štirih kraljestev ter končno zmago bizantinskega imperija, kakor jo skicira že LA.

Končno je treba poudariti, da je LA preko svoje recepcije v *Pseudometodijevi apokalipsi* in vpliva, ki ga je bizantinska imperialna eshatologija imela na razvoj islamske misli v 7. stoletju, postala pomembno delo tudi za preučevanje odnosov med muslimani in kristjani. Zavedati se namreč moramo, da so prvi kristjani, ki so se srečevali z muslimani, te velikokrat interpretirali kot grožnjo pripovedi o krščanski zgodovini ter imperialni eshatologiji. Za prihodnost medverskih odnosov med muslimani in kristjani je nujno potrebno, da preučujemo zgodovinske okoliščine teh prvih srečanj ter da jih ne prenašamo nekritično na današnji čas, ko imamo oz. bi si morali prizadevati za drugačno razumevanje eshatologije, ki ne vključuje zmage neke krščanske politične tvorbe nad vsem preostalim svetom. Za daljnosežen razvoj medverskega dialoga med kristjani in muslimani je podoben napor kritičnega branja zgodovinskih teoloških predpostavk pri soočanju s kristjani potreben tudi na islamski strani.²⁸

28 Trenutno vlada med preučevalci zgodnjega islama trend, da se prva islamska skupnost interpretira v kontekstu »imperialne eshatologije«. Teza teh raziskovalcev, med katerimi prednjači Stephen Shoemaker, je, da je islam že od samega začetka vseboval »imperialno eshatologijo«. Shoemaker celo predpostavlja, da je Mohamed osebno vodil napad na Jeruzalem (2012), kar je v nasprotju s tradicionalno islamsko pripovedjo, po kateri je Mohamed umrl leta 632, torej šest let pred zavzetjem Jeruzalema. Shoemaker se je sicer pri tem naslanjal na analize Kevina van Bladla (2007), ki je prepričljivo pokazal, da so sledovi LA vidni tudi v Koranu. Čeprav je treba van Bladlovo analizo jemati resno, so Shoemakerjevi zaključki o »imperialni eshatologiji« kot konstitutivnem elementu Korana ter prve islamske skupnosti veliko preuranjeni. Po našem mnenju je prišlo do integracije »imperialne eshatologije« v islamski teološki diskurz šele po osvojitvah Bližnjega vzhoda oz. vzporedno z njim, vsekakor pa je ta razvoj treba uvrstiti v obdobje po smrti preroka Mohameda. Za ponazoritev tega argumenta bi bila potrebna študija, ki presega meje tega članka. Za islamske temelje medverskega dialoga gl. Grabus (2020). Pomen medverskega dialoga v Sloveniji je obravnaval Turnšek (2013).



Kratici

LA Budge 1899a [*Legenda o Aleksandru*]

PS Parisot 1984 [Patrologia Syriaca]

Reference

Primarni viri

Beck, Edmund. 1959. *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De Nativitate*. CSCO 186. Louvain: Peeters.

Budge, Ernest A. Wallis, ur. 1899a. *Neṣḥānā dīleh d-Āleksandrus bar Pilipus māqedunāyā*. V: *Taš'itā d-Āleksandrus bar Pilipus malkā d-Māqedunāyē hānaw den Rumāyē*, 255–275. Cambridge: Cambridge University Press.

---. 1899b. A Christian Legend Concerning Alexander. V: *The History of Alexander the Great*, 144–158. Cambridge: Cambridge University Press.

Parisot, Ioannes, ur. 1894. *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*. Zv 1. PS 1. Pariz: Firmin-Didot.

Su-Min, Ri, ur. 1987. *La Caverne des trésors [Jama zakladov]*. CSCO Syr. 207. Leuven: Peeters.

Sekundarni viri

BibleWorks 10. 2015. Programska oprema.

Bracht, Katharina. 2021. The Four Kingdoms of Daniel in Hippolytus's Commentary on Daniel. V: Perrin in Stuckenbruck 2021, 167–190.

Briquel-Chatonnet, Françoise, in Muriel Debié. 2018. *Le monde syriaque: Sur le routes d'un christianisme ignore*. Pariz: Les Belles Lettres.

Brock, Sebastian. 2011. Aphrahat. V: *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition*. <https://gedsh.bethmardutho.org/Aphrahat> (pridobljeno 8. 10. 2022).

Collins, John J. 1998 [1984]. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids, MI: William E. Eerdmans Publishing Company.

DīTommaso, Lorenzo. 2021. The Four Kingdoms of Daniel in the Early Mediaeval Apocalyptic Tradition. V: Perrin in Stuckenbruck 2021, 205–250.

Grabus, Nedžad. 2020. Muslimanski pogled na teološke temelje medverskega dialoga muslimanov in kristjanov. *Edinost in dialog* 75/1: 169–180. <https://doi.org/10.34291/edinost/75/grabus>.

Hacohen, Malachi Haim. 2018. *Jacob & Esau: Jewish European History Between Nation and Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hartman, Louis F., in Alexander di Lella. 1977. *The Book of Daniel: A New Translation and Commentary*. The Anchor Bible 23. Garden City, NY: Doubleday & Company Inc.

Herman, Geoffrey. 2021. Persia, Rome and the Four Kingdoms Motif in the Babylonian Talmud. V: Perrin in Stuckenbruck 2021, 191–204.

Krajnc, Aljaž. 2021. Vloga Abrahama v kopranski historiografiji. *Bogoslovni vestnik* 81/1: 75–89. <https://doi.org/10.34291/bv2021/01/krajnc>.



- Morkholm, Otto.** 1989. Antiochus IV. V: W. D. Davies in Louis Finkelstein, ur. *The Cambridge History of Judaism*. Zv. 2, 278–291. Cambridge: Cambridge University Press.
- Niehr, Herbert.** 2016 [1995]. Das Buch Daniel. V: Erich Zenger, ur. *Einleitung in das Alte Testament*, 618–629. 9. izdaja. Stuttgart: Kohlhammer.
- Penn, Michael Philip.** 2015. *Envisioning Islam: Syriac Christians and the Early Muslim World*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Perrin, Andrew B., in Loren T. Stuckenbruck, ur.** 2021. *Four Kingdom Motifs before and beyond the Book of Daniel*. Leiden: Brill.
- Petkovšek, Robert.** 2022. Eksodus – matrica razodetja. *Bogoslovni vestnik* 82/2. <https://doi.org/10.34291/bv2022/02/petkovsek>.
- Reinink, G. J.** 1985. *Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Herakleios' Kirchenpolitik*. V: C. Laga, J. A. Munitz in L. van Rompay, ur. *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert van Roey for his Seventieth Birthday*, 263–281. Leiden: Brill.
- . 2001. Early Christian Reactions to the Building of the Dome of the Rock in Jerusalem. *Xristianskij Vostok* 2/8: 227–241.
- . 2003. Alexander the Great in 7th-century Syriac 'Apocalyptic' Texts. *Byzantinorossica* 2:150–178.
- Shoemaker, Stephen.** 2012. *The Death of the Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginning of Islam*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- . 2018. *The Apocalypse of Empire: Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- . 2021. *A Prophet Has Appeared: The Rise of Islam Through Christian and Jewish Eyes*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Stoneman, Richard.** 2018. Alexander Romance. *Oxford Classical Dictionary*. 26. 2. <https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e8245> (pridobljeno 2. 9. 2022).
- Turnšek, Marjan.** 2013. Medverski dialog in (po)nov(n)a evangelizacija v Sloveniji. *Edinost in dialog* 68/1–2: 23–24.
- Van Bladel, Kevin.** 2007. The *Alexander Legend* in the Qur'ān 18:83–102. V: Gabriel Said Reynolds, ur. *The Qur'ān in Its Historical Context*, 175–203. London: Routledge.





Znanstvena knjižnica 66

Tanja Pate

Kronična bolezen v družini

Kronična bolezen pomembno poseže v vsakodnevno življenje posameznika in njegove družine. Bolezen se nepovabljen vrine pred osnovno nalogo staršev, partnerjev, sorojencev. Celotna družina se mora soočiti z izgubo možnosti, ki bi jih življenje predpostavljalo, spremeniti že vzpostavljene čustvene, miselne in vedenjske vzorce ter razviti nove, ki bodo omogočali prilagoditev na novo situacijo, nadaljnji razvoj in funkcionalnost.

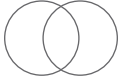
Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 112 str.

ISBN 978-961-6844-72-7, 11 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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



Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 23. 11. 2022; Sprejeto Accepted: 13. 12. 2022
UDK UDC: 28(55)
DOI: 10.34291/Edinost/77/02/Azari
© 2022 Akhavan Azari & Osredkar CC BY 4.0

Kasra Akhavan Azari and Mari Jože Osredkar

Islamic Theocracy of Shia Twelvers in Iran

Islamska teokracija šiitskih dvanajstnikov v Iranu

Abstract: The paper introduces the concept of *Velayat-e faqih* (Guardianship of the Jurist) as actual political system in Iran. The Farsi concept transfers the authority, political and religious, to the Shia clergy called ruling *faqih* (ruling jurist). It means that the religious leader (*Vali-e faqih*) is in fact the supreme leader in Iran. He gets his authority from God and he has already been appointed by the *Hidden Imam* and he would just be discovered by *Maraj-e taghlid*. Shia Islam knows a particular meaning of the concept *Velayat-e faqih*, started by Islamic Revolution in 1979. The paper presents the interpretation of the doctrine formulated by the dissident Iranian cleric Ayatollah Ruhollah Khomeini. The presentation is based on his book *Islamic Government: Governance of the Jurist*. The paper compares different views of *Velayat-e faqih* and it describes the relation of the actual Iranian understanding of *Velayat-e faqih* with traditional Shia custom and practice. This paper is written in English but it is based on the Farsi bibliography and is supported by the life experience of the political system.

Keywords: *Velayat-e faqih*, Iran, Islam, Guardianship, Shia clergy

Izleček: Članek predstavlja koncept *Velayat-e faqih* (Pravnikovo skrbništvo) kot trenutno politično ureditev v Iranu. Perzijski koncept izroča politično in versko oblast šiitskemu duhovniku, ki se imenuje vladajoči faqih (vladajoči pravnik). To pomeni, da je verski voditelj (Vali-e faqih) v resnici vrhovni voditelj v Iranu. Bog mu je dal avtoriteto in Skriti imam ga je imenoval, neposredno pa ga je odkril Maraj-e taghlid. Šiitski islam pozna poseben pomen izraza *Velayat-e faqih*, ki ga je začela islamska revolucija leta 1979. Prispevek predstavlja interpretacijo doktrine, ki jo je oblikoval disidentski iranski klerik ajatola Ruholah Homeini. Članek temelji na njegovi knjigi *Islamska vlada: vladanje pravnika, ki je bila prvič natisnjena leta 1970*. Avtorja primerjata različne poglede na *Velayat-e faqih* in opišeta razmerje sedanjega iranskega razumevanja koncepta s tradicionalnimi šiitskimi običaji in prakso. Članek je napisan v angleščini, vendar temelji na iranski bibliografiji in je podprt z življenjskimi izkušnjami političnega sistema.

Ključne besede: *Velayat-e faqih*, Iran, islam, skrbništvo, šiitska duhovščina

Introduction

The influence of religion on politics is very important in the Islamic Republic of Iran in this time. Officially, the country has a parliamentary-presidential system, but in reality, there is a theocratic system. That means that all matters are decided by Islamic clerics and that the legislation must be in accordance with the Islamic Revelation of God, written in the Koran.

The actual politics of Iran takes place in the framework of an Islamic Theocracy which was formed following the overthrow of Iran's millennia-long monarchy by the Iranian Islamic Revolution in 1979. The leader of the revolution was Ruhollah Khomeini, who lived in exile (Iraq, Turkey, France) for a little over 14 years and was not allowed to return to his homeland during the reign of the Shah. On January 16, 1979, the Shah went abroad for medical treatment and two weeks later, on February 1, 1979, Khomeini flew in from Paris and was welcomed by the Iranian people as the leader of the revolution and later as the Grand Ayatollah, i.e. the religious and political leader of the Iranian people. A referendum on creating an Islamic Republic was held in Iran on 30th and 31st of March 1979. In December of the same year, the Constitution declared that Shia Islam is Iran's state religion. In fact, 90% of Iranians associate themselves with the Shia branch of Islam. The same Constitution also combines the elements of theocracy with a presidential system. Shah's regime was replaced by theocratic totalitarianism.

The Islamic government was defined by Khomeini in his book *Hukumat-e Islami: Velayat-e faqih* (*Islamic Government: Governance of the Jurist*) which was published while Khomeini was in exile in 1970, smuggled into Iran and distributed to Khomeini's supporters. The book has been reprinted many times, included Khomeini's notion of *Velayat al-faqih* (*Governance of the Jurist*) as well as the reasoning and in his view, the necessity of it in running an Islamic state. *Velayat-e faqih* is a revolutionary political theory, which this article pays attention to.

The first chapter explains the etymology of the expression *Velayat-e faqih*. The second chapter introduces the practicing of the principle *Velayat-e faqih* after the disappearance of the last Imam. The third chapter presents Khomeini's teaching on *Velayat-e faqih*. Our presentation



refers to his book *Islamic Government: Governance of the Jurist*. Further on, the different views on *Velayat-e faqih* and the most important commentaries written by Islamic theologians in the opposition of the actual theocratic leadership of the country are displayed. The final part focuses on how *Velayat-e faqih* is implemented in practical life in Iran. In the article, we use the rules for transliterating and domesticating Persian and Arabic letters into Latin letters in accordance with the Grabus and Osredkar decision (Osredkar 2021, 86).

1 Etymological explanation of the expression *Velayat-e faqih*

For a better understanding of our topic, the meaning of the words that make up the Persian expression *Velayat-e faqih* (in Arabic is *wilayat al-faqih*) should be explained. The meaning of the Persian term *Velayat* (also spelled *vilayet*) can be expressed by different words in English language. The closest we get to the meaning is with the word »unity«, that is a joint between two things the way that nothing is between them. Two things welded together have *Velayat*. It also means »friendship« or »supervision«. The joint and connection between the ruler and the ruled means *Velayat*. In the history of Iran, this word has expressed a type of administrative division within *Safavid Iran*,¹ which functioned as a semi-autonomous province in the 18th century. At the time, there were five different semi-autonomous (*Velayat*) provinces in Iran (Matthee 2011, 143). The term for the province, that is *Velayat*, meant that the province was an inalienable part of Iran and that it was subject to the Shah of Iran. The *Velayat* was ruled by a *Vali*, that means a governor, chosen by the Shah.² *Vali* is the person who has got *Velayat* by Shah. Furthermore, the word *Velayat* did not merely mean a province, but rather expressed authority over this territory. But the governance, given to the *Vali* by Shah, in fact belonged to God and was done to the *Vali*. In short, *Velayat* is »The Guardianship« and *Vali* is »The Guardian«. *Velayat* as a juridical term signifies »being in charge, to control or govern, and to exercise authority« (Khomeini 1994a, 40; Kadivar 1998b, 21.45).

1 *Safavid Iran* was one of the greatest Iranian empires after the 7th century Muslim conquest of Persia.

2 *Shah* is a royal title that was historically used by a leading figure of Iranian monarchies.



The word *Faqih* means an Islamic jurist, an expert in Islamic jurisprudence or Islamic law. Islamic jurisprudence is the human understanding of the Sharia.³ It is Sharia expanded and developed by interpretation (*Ijtihad*) of the Quran and Sunnah by Islamic jurists (*Ulema*) and implemented by the rulings (*Fatwa*) of jurists on questions presented to them. The *faqih* is a person who has fulfilled the conditions for *Ijtihad*. From the Sunni point of view, it is generally understood that no one has reached this level,⁴ while in Twelver Shia view, each of their *Maraje*⁵ has reached this level.⁶ *Faqih* has existed in Shia Islam since the beginning of Islamic Iran. In the first period, the *Imams* are *faqih*, after *Hidden Imam*, this function belongs to *Marja-e taghlid*. A *faqih* who has all qualifications may rule and govern as infallible Imams, though he is not a descendant of the Imam. We will explain the function of *Marja-e taghlid* in more detail.

Imams in Shia Islam were the descendants of Ali, their first *Imam*, and Fatima, the Prophet's daughter and Ali's wife. Imams used to have their own share in political power and authority together with the Caliphates of Islamic governments until the 11th century. There were twelve *Imams* in Shia religion who succeeded each other consecutively and they all were vested with authority by God and were assumed infallible, the just and the most knowledgeable. The last, the twelfth *Imam* disappeared⁷ and is therefore called the *Hidden Imam* or *Imam al-Mahdi*.⁸ Twelver Shia Muslims believe that the Mahdi will return on the Judgment Day as a saviour. In the time of his absence, i.e. in the time of occultation⁹ of the *Hidden Imam*, the leader of Shia Muslims is called *Marja-e taghlid*.

3 In Muslim religion, it is believed that Sharia represents divine law as revealed in the Quran and the Sunnah, that is the teaching and practices of the prophet Muhammad.

4 No one can replace Prophet Muhammad.

5 *Marja* literally means religious reference. This is the highest level in Twelver Shia authority, the Grand Ayatollah. *Maraje* is plural of *Marja*.

6 There are three main branches of Shia Islam today: the *Zaidis*, *Ismailis* and *Ithna Asharis* (Twelvers or Imamis). The *Ithna Asharis* are the largest group and believe that Muhammad's religious leadership, spiritual authority and divine guidance were passed on to 12 of his descendants, beginning with Ali, Hassan and Hussein.

7 Shias believe the *Hidden Imam* was withdrawn into occultation by God in AD 874.

8 In Slovenian literature, the *Hidden imam* is called Mahdi.

9 Occultation of *Hidden Imam* is based on the doctrine which states that Muhammad al-Mahdi, the twelfth Imam, did not die but has been concealed by God from the humanity.



Between the words *Velaya* and *faqih* stands the letter »e«, which also has a meaning. In the Farsi language, the »e« expresses the ownership or some quality that we want to present. For example, *Sib e Bozorg* means big apple. *Khanehy e to* means your house. Based on the linguistic presentation, we can maintain that *Velayat-e faqih* means *velayat* for or from *faqih*. That is an excellent knowledge, supervision, mastery of Islamic Law.

Velayat-e faqih has been translated into English as *The Guardianship of the Jurist* in the sense of authority. *Vali-e faqih (The Guardian Jurist)* is the successor to the *Hidden Imam* and received his leadership from God and the *Hidden Imam*. In English, *Velayat* has been variously rendered as authority, guardianship, mandate governance and rulership. (Amir Arjomand 1980; Calder 1982; Enayat 1983; Rose 1983; Mottahedeh 1995; Akhavi 1996)

2 *Velayat-e faqih* between the disappearance of the last Imam and Islamic Revolution

The Twelfth Imam, The Mahdi, was born in 868 AD. His minor occultation lasted about seventy years, then he went into major occultation until now and God decides about the time of his appearance. Traditional Shia belief holds that the Mahdi will assume political and religious power in Islam upon his return. Until then, religious leaders should not get involved in politics. But »a lot of messianists believe that after centuries of hegemonic rule, Islam is corrupt and the Mahdi has to return in order to bring the authentic interpretation of Islam« (Khalaji 2008, 3). This is the reason why some Shia writers in history call on Muslims to take over because the Mahdi is »delayed«.

The concept of *Velayat-e faqih* had existed in Shia Islam for centuries. It was connected to the role of *Marja-e taghlid* in the Muslim society. It can be said that *Marja-e taghlid* is merely a religious leader who decides on belief and religious practice; he is the highest-ranking cleric, bestowed with responsibility for understanding and explaining Islamic religious jurisprudence. This is the person who substitutes *Hidden Imam* during the period of his absence and deputies him. This function has historically been applied to justify limited clerical guardianship over a small section



of the populace: those who were vulnerable and incapable of protecting their own interests, such as widows, orphans and the disabled. He used their religious influence among the Shias and harmonized and solved various problems and difficulties between Shia Muslims and the rulers. Therefore, *Marja-e taghliid* did not engage in politics. In general, we can say that the Shiite clergy, from the disappearance of the last Imam until 1979, did not engage in politics. Shiite clergy had *Velayat* just to negotiate with the political rulers; the clerics had no political power in that period. They were convinced that no legitimate Islamic government could exist during the occultation of the Twelfth Imam. But the term *Velayat-e faqih* can be found in the texts of various Iranian theologians since the disappearance of the last Imam, who called on Muslims to assume political power in the country. In 11th century AD we find the theologians such as Sheikh Mofid, Mohaghegh Kurki in the 16th century and others who brought forth *Velayat-e faqih* in its own special context. Ahmad Naraghi, in the 19th century, believed that the rulers were usurpers and the Muslims should not wait until Mahdi's appearance. As Ayatollah Khomeini acknowledged in his own work, Naraghi had also held that all the *Velayat* that the Prophet and the Imams possessed are given to the religious leaders as well (Khomeini 1994b, 64–65.114; Moussavi 1985, 41).

Those who did not subscribe to this view, e.g. Shaykh Murtada Ansari (1799–1864) and Abu al-Qasim Khu'i (1899–1992), based their rejection on the premise that such a state was among the prerogatives of the infallible Imam, thereby limiting the scope of *Velayat-e faqih* to the guardianship roles for certain infirm persons (Enayat 1983, 161–162; Kadivar 1998b, 106).

3 Khomeini's teaching of *Velayat-e faqih*

The current form of *Velayat-e faqih* is a relatively new interpretation of the doctrine *Marja-e taghliid*. It was formulated in the early 1970s by the dissident Iranian cleric Ayatollah Ruhollah Khomeini. While in exile in Iraq in the years building up to Iran's Islamic Revolution, Khomeini developed a theory of Islamic government that sought to transfer the political power of the Iranian state to the Shia *Ulema*, i.e. to the Shia clergy. Khomeini convinced the Iranians with a theological argument that there was



no difference between »before occultation«¹⁰ of the twelfth Imam's period and »after that time«. As the twelve *Imams* ruled all areas of Shia society, he demanded that even in the absence of the *Hidden Imam*, *Marja-e tagh-lid* take over the affairs of Iranian society and enforce God's Sharia law in it. As said before, *Marja-e tagh-lid* acted as peaceful mediators between the Muslims and the rulers and this was the case in Iran until 1979. Khomeini was not satisfied with *Marja-e tagh-lid* being merely a peace broker between the political leader and the people. After Islamic revolution, Ayatollah Khomeini as supreme leader changed the signification of this function. He declared that »the nature and character of Islamic law and the divine ordinances of the Shari'ah furnish additional proof of the necessity for establishing government, for they indicate that the laws were laid down for the purpose of creating a state and administering at the political, economic and cultural affairs of society« (2005, 20). In a book entitled *Islamic Government: Governance of the Jurist*, Khomeini outlined his plans for the creation of an Islamic state in Iran. He gave to the role of *faqih* much greater powers and tasks as he had had before. In fact, he justified clerical guardianship of the state. The Ayatollah claimed that God had made Islam for it to be implemented as shown by the creation of divine law (*Sharia*). Given that no one knew Islam better than the clergy, Khomeini argued, it was natural that they should rule as guardians of the state until the return of the 12th divinely ordained Shia imam (*Imam al-Mahdi* or the *Hidden Imam*). Khomeini demanded that the clerics, who know God's law best and know what is good and right, also take over the political leadership of the country. He theorized this idea as *Velayat-e faqih* in his book *Islamic Government: Governance of the Jurist*. He wrote, »it is laws and ordinances of Islam comprising this set of conditions that must be observed and practiced. Islamic government may therefore be defined as the rule of divine law over men.« (2005, 29) He continued that »no one has the right to legislate and no law may be executed except the law of the Divine Legislator« (29). When he wrote that »the law of Islam, divine command, has absolute authority over all individuals and the Islamic government« (29), he had in mind that the *Velayat* in Islam is governance, leadership and authority. In his theory, *Vali-e faqih* (The Guardian Jurist) is the successor to the *Hidden Imam* and he has got his leadership from God and

10 Mehdi was born in 868 AD.



the *Hidden Imam*. »It is established principle that ‘the *faqih*’ has authority over the ruler. If the ruler adheres to Islam, he must necessarily submit to the *faqih*, asking him about the laws and ordinances of Islam in order to implement them. This being the case, the true rulers are *fuqaha*¹¹ themselves, and rulership officially ought to be theirs, to apply to them, not to those who are obliged to follow the guidance of the *fuqaha* on account of their own ignorance of the law.« (32) He maintains that »the ruler should be foremost in knowledge of the laws and ordinances of Islam, and just in their implementation« (32). Khomeini believed that the governance of the *faqih* is nothing but the performance of a duty and if *fuqaha* (jurists) come together they could establish a government of universal justice in the world. He assumed that the Prophet and Imam Ali were the most virtuous persons, but in our time, we have the duty to uphold the government like the prophet and our Imams. He claims that the status of the Prophet and Imams is higher than *fuqaha* but he emphasizes the function of their authority. In Khomeini’s views, authority has the meaning of the government, administration, and execution of law and it is not a privilege, but a grave responsibility. »The governance of the *faqih* is a rational and extrinsic matter; it exists only as a type of appointment, like the appointment of a guardian for a minor. With respect to duty and position, there is indeed no difference between the guardian of a nation and the guardian of a minor.« (34) It is very important to notice that Islam and especially Shia is a Religion that aspires to grasp authority and governance anywhere the Muslims live and their ultimate goal is to have a state governed by Islamic *Sharia*. Here is the essence of Ayatollah Khomeini’s thought:

The fact that we are presently unable to establish a complete and comprehensive form of government does not mean that we should sit idle. Instead, we should perform to whatever extent we can, the tasks that are needed by the Muslims and that pertain to the function an Islamic Government must assume. (35)

11 Fuqaha is a plural of faqih.



Khomeini obliges the Muslims and *fuqaha* to establish their own Islamic government with different Islamic institutions to help them:

It is the duty of the Imams and the just *fuqaha* to use government institutions to execute divine law, to establish the just Islamic system, and serve mankind. Government in itself represents nothing but pain and trouble for them, but what are they to do? They have been given a duty, a mission to fulfil, the governance of the *faqih* is nothing but the performance of a duty. (37)

In the above quote, Khomeini clearly mentions that for the Muslims and *fuqaha*, this mission has been ordained by God, the Prophet and the Imams that must be fulfilled. Khomeini stresses on two points that a *faqih* must have: knowledge and justice. The guardianship of the jurist must be implemented with knowledge and justice. Islamic government is a government of *Sharia* and Khomeini asks the *fuqaha* to supervise the guardian ruler's governance and Islamic functioning. He says that »if a *faqih* acts in contradiction to the criteria of Islam (God forbid!), then he will automatically be dismissed from his post, since will have forfeited his quality of trustee« (46). He assures the Muslims and the peoples: »When an Islamic government is established, all will live with complete security under the protection of the law, and no ruler will have the right to take any step contrary to the provisions and laws of immaculate *Sharia*.« (46) Khomeini asserts that spiritual rank and privilege qualify a man for the assumption of government and social responsibilities and that is why *fuqaha* must take the authority: »the function of judge belongs exclusively to the fair *faqih*, this is a fundamental aspect of *fiqh*, which is not a matter of dispute.« (49) In the continuation, he says that *faqih* is a religious expert in the full sense of the word; and if he is fair, he can be a guardian ruler because he is the successor to the Prophet or Imam and with his qualifications, »he is the leader of the Muslims and the chief of the community. He alone may exercise the function of judge and no one else has the right to occupy the position of judgeship.« (50) It is very important to notice that *Velayat-e Faqih* turned into *Velayat-e Motlagheh Faqih* after eleven years since 1979 Revolution. *Motlagheh* means »absolute«; so we have *Velayat-e Motlagheh Faqih* from 1989 in *Islamic Constitution*. The reason of adding the word »absolute« to *Velayat-e Faqih* is giving more power and strength to the *Vali-e faqih* in his duties.



Controversy surrounds how much of the book's success came from its religiosity, and how much from the political skill and power of its author, who is generally considered to have been the undisputed leader of the Iranian Revolution. Many observers of the revolution maintain that while the book was distributed to Khomeini's core supporters in Iran, Khomeini and his aides made sure the idea of *Velayat-e faqih* was not accessible to outsiders (Abrahamian 1982, 479), knowing that groups dangerous to the revolution's success, that is secular and Islamic Modernist Iranians, were likely to be irreconcilably opposed to theocracy. »It was only when Khomeini's core supporters had consolidated their hold on power that *Velayat-e faqih* was made known to the general public and written into the country's new Islamic constitution.« (Moin 1999, 218; Dabashi 1993, 583) The book *Islamic Government: Governance of the Jurist* has been translated into several languages including French, Arabic, Turkish and Urdu. Most common English translation, considered by Hamid Dabashi to be the only reliable translation and approved by the Iranian government is that of Hamid Algar, an English-born convert to Islam, scholar of Iran and the Middle East, and supporter of Khomeini and the Islamic Revolution (Schoch Russell 2003). The translation of the Khomeini's text can be found in Algar's book *Islam and Revolution*, in a stand-alone edition published in Iran by the *Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works*. The other English edition of the book, also titled *Islamic Government*, is a stand-alone edition, translated by the U.S. government's *Joint Publications Research Service*. Algar considers this translation to be inferior to his own, to be »crude« and »unreliable« and based on Arabic translation rather than the original Persian. Algar claims this American publication »vulgar« and »sensational« because it attacks the Ayatollah Khomeini (Khomeini 1981, 25–26).

4 Different Views on *Velayat-e faqih* in the present time

Ayatollah Khomeini's political theory as *Velayat-e faqih* has some proponents and opponents. The revolutionary situation encouraged intellectuals and theologians to join the Islamic Revolution and to have their share before it was too late, and after a short time, those people understood that they should separate their ideology and path from Khomeini's. The ones who advocated Ayatollah Khomeini were completely dedicated



to *Velayat-e faqih* and *Vali-e faqih*. Outstanding theologians have always had efficient influence on the Muslims and they could always absorb them to their views and strengthen their own positions in that society. There had always been this view among the Shias that the rulers during the major occultation could not be entirely trusted. We will present some opponents to his idea.

Ayatollah Javadi Amoli who was Ayatollah Khomeini's student supported Khomeini's interpretation of *Velayat-e faqih* in the beginning, but later changed his mind, asserting that »in the continuous period of absence that occurs between two periods of infallible Imams presence involves the inability and ineffectiveness of God's commandments to the administration of humanity at all times, [...] the Islamic society, whether in the time of the presence of infallible Imam or in his absence, will continue its divine path in one or another way« (Amoli 2000, 370). Mesbah Yazdi is a proponent of Ayatollah Khomeini, but he believes *Velayat-e Faqih* does not mean that one person say whatever they want and people obey their orders, and calls that reactionary thinking. He also believes that the *Vali faqih* has the authority over the people's life, therefore, the *Vali faqih* can make the appropriate decision for the people (Yazdi 2016). Some theologians believe that Khomeini's interpretation of *Velayat-e faqih* is »blasphemy«, and Ayatollah Seyyed Abolfazal Borghei Ghomi (d. 1991) is one of these believers. Doctor Mohsen Kadivar who is a Mojtabeh and was Ayatollah Montazeri's disciple believes that *Velayat-e Faqih* is not a divine *Velayat* but only a political theory, and that *Vali-e faqih* cannot have absolute power and God has not given him *Velayat* through Imam (Kadivar 2001). We will show that the contradiction between the opponents and proponents of *Velayat-e faqih* stems from widening the meaning of words *efta*, *ghaza* and *hesbe*. Let us state their meaning and show the centre of the problem.

Efta or *fatwa* is like a »decree« expressed by the Shia *faqih*. Whenever a problem or a dispute seems unsolvable, *faqih* expresses his *fatwa* (decree) and people should act according to it. In the time of occultation, it is practical to issue decree. *Fuqaha* in Shia are unanimous on issuing decree by *fuqaha* (jurists) and are sources of emulation, and their permission is not obligatory to be appointed by the Imams. (Taherinia 2018, 1) *Ghaza* is judgment and the Shia *faqih* can solve problems by his Islamic knowledge of Sharia. It means judgment on people. *Hesbe* means »pious



deed« or »heavenly deed« which include »custody of orphans« and other people, custody of the insane, taking care of charities. *Velayate-e faqih* can be proud on the *fuqaha* different views which enabled them to show the relation of *hesbe* with *Velayate-e faqih* in their own perspectives of their time and place. The point is to prove *Velayate-e faqih* by *hesbe* and the concept of *hesbe*. Firstly, struggle and endeavor in doing good deeds without any expectation from anyone but God. Secondly, observe and control (Yaghubi 1998).

Shia theologians, the opponents of Khomeini's theory of *Velayate-e faqih*, believe that the Shia *faqih* who is a *Mojtahed* and is a *Marja*, can intervene in some matters during occultation but the *fuqaha* are not allowed to take the twelfth Imam's place of ruling because they are fallible and they are not appointed by the *Mahdi*. Khomeini, on the other hand, widens the authorities which are »hidden in three words mentioned above« and he gives explanations and interpretations on some words in *hadiths* and the Quran verses to fortify his views. He claims that some words which we used in those *hadiths* and verses have the meanings of authority and guardianship. Then he theorizes that in occultation a *faqih* can rule instead of the *Mahdi* and is appointed by the *Mahdi* and discovered by other *fuqaha*, and although he is fallible, he is the successor to the twelfth Imam. Khomeini gives to these three words the impression of »authority« and »rulership«. In fact, two different interpretations on the limits of applications of those three words become the theological and political divergence of Shia theologians: the ones who believe Shias must rule the country by a Shia *faqih*, and the opponents who believe that there is no such thing as *Velayate-e faqih* in the time of occultation according to Shia hadiths and the Qur'an verses.

Ayatollah Khomeini brought forth the theory of *Velayate-e faqih* and emphasized that *Vali-e faqih* can be a jurist who is vested with authority by God and he is appointed by the *Hidden Imam*, although he is not infallible and not an Imam. *Vali-e faqih* is discovered and found by other jurists and he is just and the most knowledgeable among them. He can rule according to Sharia in political, economic and social affairs. Many of *Maraje Taghlid* who were prominent figures such as Ayatollah Khansari, Ayatollah Borghei, Ayatollah Khomeini regarded *Velayate-e faqih* as opposing the principles of Imami Shia, hence unacceptable. In *Velayate-e faqih* or »Governance



of the jurist« the jurist is not an Imam or his descendant, he is fallible and he should have no authority in the time of occultation.

5 Shia and Authority in Iran

It is time to introduce the implement of *Velayat-e faqih* in practical life in present day Iran. It is important to know two facts. First, through the history of Shiism, Shiite authorities have had an important role in the religious, political and social thought of their communities, and they still do. They can establish their social and political views. (Nabizada and Amani 2003, 81–82) For example, after the *fatwa* of al-Sayyid Muhammad al-Mujahid, a great number of the Shias went to war against the Russians (99–100). The *fatwa* of the tobacco ban by al-Mirza al-Shirazi led to the abolishment of the British tobacco monopoly in Iran. (102) Another example is the *fatwa* of Mirza Mohammed Hassan Husseini Shirazi imposing sanctions on the use of tobacco during Qajar rule, which led to the abolition of the tobacco concession. (Rizvi 2015) Secondly, *Marja'iyya* is the most important social and religious position in the Shiite community. *Marja* is a *mujtahid* (jurist) who is followed by a number of the Shias, that is, some Shias practice their religious acts in accordance with that of *mujtahid's* jurisprudential views and pay their judicial alms to him or his representatives. To follow a religious scholar in this way is called *taghliid*. (Tabatabai 1989, 789) A *mujtahid* can be qualified as a *Marja* if he meets some requirements; the most important one is that he should be superior to other qualified *mujtahids* with regard to his scholarship in jurisprudence. Other conditions include justice, being a man, maturity, and sanity. Then, it is permissible to follow his *fatwas*, that is, to act upon his jurisprudential views. (26–27)

The Islamic revolution was a radical and pervasive change in Iranian society that aimed to overthrow the Shah and establish a new system of government based on Sharia. According to supporters of the Islamic Revolution, the dominant cause of the revolution was religion since religion was not as important for Pahlavi Dynasty. Many supporters of the Islamic Revolution like Motahari argued that modernization, secularization along with inequality and limited freedom led to the Islamic Revolution. Major reforms and upheavals were taking place in the period



leading to Iran's Islamic Revolution of 1979. The revolution erupted not for some last minute political mistake. It erupted like a volcano because of overwhelming pressures that built up over the decades deep in the bowels of Iranian society. (Abrahamian 2008, 15)

Khomeini's charismatic leadership was undoubtedly a major factor both in the revolutionary politicization of Shiism and in the success of the Islamic revolution in Iran. Khomeini's courage and unswerving determination in challenging the Shah were indeed extraordinary personal qualities that could and did generate charisma. It would, however, be wrong to conceive charisma too restrictively as the extraordinary quality of the individual to whom it is attributed. Charisma is also much in the eye of the beholder and is determined by his or her cultural sensibilities. Khomeini's embodiment of Islam, which most of his followers considered endangered, had as much to do with his charismatic appeal as did his heroic stature and resolution. (Amir Arjomand 1988, 100)

Maraje taghlid (Sources of emulation) were always intermediaries between governments and people, they were the image of patience and endurance and they were calmative and soothing to the Shias who complained and had grievances against governments. Those *fuqaha* who were intermediaries and peacemakers in political turmoils and difficulties are supposed to share the political power and take part in authority in *Velayat-e faqih*. The question arises who is going to soothe and cool down the Shias in time of riots and disturbances while all the *fuqaha* have their share in the political power and authority, and who is going to pacify the Shias and maintain their perseverance and tolerance.

Conclusion

»The scholars, no matter whether they are rationalists or traditionalists, carried the banner for Islamic ideal and seemed to fail to break the *status quo* on the matter of the people of the book.« (Halil 2022, 76) *Velayat-e faqih* is a revolutionary theory initiated in the quiet Shia doctrines in the time of occultation by a prominent Shia theologian called Imam Khomeini. Regarding Shia theology in its new definition as a theology separate from politics is wrong. *Velayat-e faqih* will deepen our knowledge about Shia



Islam, and it can be in the vanguard of Islamic sects as a revolutionary theory. This article is just about better understanding of *Velayat-e faqih* in Shia theology, but after forty-three years in Islamic republic of Iran its success or failure can be analysed and evaluated by professional experts in different fields. *Velayat-e faqih* as a revolutionary theory rooted in Shia theology was planted in the ripe and ploughed Shia land of Iran and it may erupt again in a Shia populated country at any time.



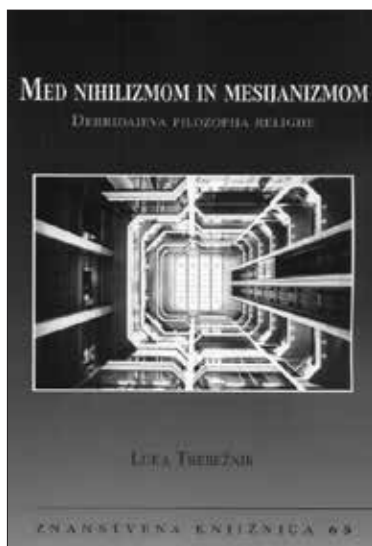
Bibliography

- Abrahamian, Ervand.** 1983. *Iran between two revolutions*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ali, Yusuf.** 2004. *The Holy Quran: Romanized Arabic Script*. India: Islamic Book Service.
- Amir Arjomand, Said.** 1989. *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. Studies in Middle Eastern History. New York: Oxford University Press.
- Dabashi, Hamid.** 1993. *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*. New York: Routledge.
- Enayat, Hamid.** 1983. Iran: Khumayni's Concept of the 'Guardianship of the Jurisconsult'. In: James P. Piscatori, ed. *Islam in the Political Process*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hairi, Abd al-Hadi.** 2008. *Tashayyu wa mashru'iyyat dar Iran*. Tehran: Amirkabir.
- Halil, Hüseyin.** 2022. A Humanistic and Naturalistic Approach to the Dialogue between Heavenly Monotheistic Religions. *Edinost in dialog* 77/1: 45–81.
- Jaefarian, Rasul.** 2007. *Tashayoe dar Iraq, Marjayat va Iran*. Tehran: Moaseseye Motaleati Tarikhi Moaseri Iran.
- Javadi Amoli, Abdullah.** 2010. *Velayat-e Faqih: Provincial Government, Faith and Justice*. Qom: Asra.
- . 2000. *Eid Valley*. Qom: Asra.
- Kadivar, Mohsen.** 1998a. *Nazariyeh-ha-ye Doulat dar Feqh-e Shi'eh*. Tehran: Nashre Ney.
- . 1998b. *Hokumate Velayie*. Tehran: Nashre Ney.
- . 2001. *Hokumate Velayie*. Tehran: Nashre Ney. <https://mkadivar.wpengine.com/wp-content/uploads/1998/11/Kadivar-Hokumat-e-Valaie.pdf> (accessed 13/7/2022).
- . 2016. Article. Kadivar.com. <https://kadivar.com/15506/> (accessed 14/7/2022).
- Kalantari, Abraham, and Mohammad Hussein Fattahian.** 2012. Imam Khomeini's innovation in the foundations of the jurisprudential theory. *Quarterly Journal of Islamic Revolution Studies* 1/1: 102–171.
- Khomeini, Seyyed Ruhollah Musavi.** 1979. *Islamic Government*. New York: Manor Books.
- . 1994a. *Velayat-e-Faqh (Hokumat-e Eslami)*. Tehran: Moassese Tanzimo Nashre Asare Imam Khomeini.
- . 1994b. *Kashf al-asrar*. Tehran: Elmīyeh Eslami.
- . 2005. *Governance of the Jurist*. Translated by Hamid Algar. Tehran: The institute for compilation and publication of Imam Khomeini's works.
- Mehdi, Khalaji.** 2008. *Apocalyptic Politics, on the Rationality of Iranian Policy*. Washington D.C.: The Washington Institute for Near East Policy. <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/apocalyptic-politics-rationality-iranian-policy> (accessed 14/7/2022).
- Matsunaga, Yasuyuki.** 2009. *Revisiting Ayatollah Khomeini's Doctrine of welayat al-Faqih (Velayat-e faqih)*. Tokyo: University of Foreign Studies.
- Mathee, Rudi.** 2011. *Persia in Crisis: Safavid Decline and the Fall of Isfahan*. London: I.B. Tauris.
- Moin, Baqer.** 1999. *Khomeini: Life of the Ayatollah*. London: I.B. Tauris.
- Mottahedeh, Roy.** 2008. *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*. S.I.: Natl Book Network.
- Moussavi, Ahmad Kazemi.** 1985. The Establishment of the Position of Marjaiyyat-i Taghliid in the Twelver-Shi'i Community. *Iranian Studies* 18/1: 35–51.
- Naqibzada, Sayyid Ahmad, and Zoram Amani.** 2003. *Naqsh-i Ruhaniyyat-i Shi'a dar piruzi-yi inqilab-i Islami*. Tehran: Markaz-i Asnad-i Inqilab-i Islami.



- Osredkar, Mari Jože, and Aljaž Kranjc.** 2021. Islamski viri ter navajanje Korana in hadisov v slovenskem jeziku. *Edinost in dialog* 76/2: 85–100.
- Rizvi, N. Zahra.** 2013. Protest and Piety in Qajar Iran, Tobacco Protest. AllIslam. <https://www.alislam.org/articles/politics-protest-and-piety-qajar-iran-n-zahra-rizvi> (accessed 14/7/2022).
- Ruhani, Sayyid Ḥamid.** 2007. *Nihdat-i Imam Khomeini*. Tehran: Muassisa-yi Chap wa Nashr-i Uruj.
- Schoch, Russell.** 2003. A conversation with Hamid Algar. Campus Watch. <https://www.meforum.org/campus-watch/8458/a-conversation-with-hamid-algar> (accessed 14/7/2022).
- Tabatabai, Yazdi, and Sayyid Muhammad Kazim.** 1989. *Al-Urwa al-wuthqa*. Second edition. Beirut: Muassisat al-A-lami li-l-Maṭbuat.
- Tabrizi Kasravi, Ahmad.** 1984. *History of The Constitution in Iran*. Tehran: Amirkabir.
- Taherinia, Ahmad.** 2017. Eftae in political Shia Jurisprudence. Ensani. <http://ensani.ir/fa/article/400938/%D9%85%D8%A7%D9%87%D-B%8C%D8%AA-%D8%A7%D9%81%D8%AA%D8%A7%D8%AF%D8%B1%D9%81%D9%82%D9%87%D8%B3%D-B%8C%D8%A7%D8%B3%DB%8C%D8%B4%D-B%8C%D8%B9%D9%87> (accessed 15/7/2022).
- Yaghubi, Abolghasem.** 1998. Article. Ensani. <http://ensani.ir/fa/article/83224/%D8%AD%D8%B3%D8%A8%D9%87%D9%88%D9%88%D9%84%D8%A7%DB%8C%D8%AA%D9%81%D9%82%DB%8C%D9%7> (accessed 15/7/2022).
- Yazdi, Mesbah.** 2016. The Official Website of Ayatollah Yazdi. <http://mesbahyazdi.org/farsi/?..lib/velayat/ch06.htm> (accessed 6/5/2016).





Znanstvena knjižnica 65

Luka Trebežnik

Med nihilizmom in mesijanizmom: Derridajeva filozofija religije

Derridaju nikakor ne gre za zavračanje obstoja resnice, temveč gre le za sporočilo, da ta nastopa preko razlike. Dekonstrukcija trdi, da ne obstaja zunaj teksta, kar pomeni, da ne obstaja večna resnica. Tako je zato, ker je sleherna resnica inkarnirana v jezik in pripoved. Ta Derridajeva stališča pa so v veliki meri nasprotna tradiciji, ki veruje, da se za tekstom nahaja trden in nesporen smisel. Izmed vsega slovstva je to najočitneje izraženo pri religijah, ki sprejemajo nadnaravni izvor svojih tekstov. Od tod sledi, da sta dekonstrukcija in teologija izvorno nerazdružljivi.

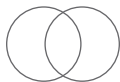
Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 264 str.

ISBN 9789616844673, 17 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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



Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 26. 8. 2022; Sprejeto Accepted: 19. 11. 2022
UDK UDC: 272/273(73)"1784/1914"
DOI: 10.34291/Edinost/77/02/Herle
© 2022 Herle & Klemenčič CC BY 4.0

Dominik Janez Herle in Matjaž Klemenčič

Umeščanje Katoliške cerkve v ameriško družbo od ustanovitve apostolske prefekture Baltimore leta 1784 do prve svetovne vojne¹

*Relation of the American Catholic Church
to the Institutions of American Society from
the Establishment of the Apostolic Prefecture
of Baltimore in 1784 to the First World War*

Izveček: V prispevku se avtorja ukvarjata z umeščanjem Katoliške cerkve v ameriško družbo od ustanovitve apostolske prefekture Baltimore leta 1784 do prve svetovne vojne. Avtorja začneta prispevek s citatom dolgoletnega direktorja Immigration History Research Centra Univerze v Minnesoti Rudolpha Veccolija, ki je zapisal, da je zgodovina Katoliške cerkve v ZDA pravzaprav zgodovina odnosa Katoliške cerkve do priseljskih skupnosti. Avtorja ugotavljata tudi, da je bil prispevek slovenskega duhovništva k razvoju struktur Katoliške cerkve v ZDA relativno velik, še zlasti na področju michiganskega gornjega polotoka in severne Minnesote. Prispevek obravnava pomembne problematike: ustanavljanje institucij Katoliške cerkve po ameriški revoluciji in njeno umeščanje v ameriško družbo do prve svetovne vojne; odnos katoliške hierarhije v ZDA in rimske kurije do amerikanizacije priseljencev in/ali ohranjanja njihovih etničnih identitet; razvoj katoliškega šolstva in odnosa Katoliške cerkve v ZDA do javnega šolstva; gibanje za amerikanizacijo Katoliške cerkve; odnos do vprašanja suženjstva ter odnosa do afroameriške skupnosti po ukinitvi suženjstva ter vprašanje odnosa Katoliške cerkve do ravnanja ameriške države s staroselci.

Ključne besede: Katoliška cerkev, priseljenci, katoliško šolstvo, afriški Američani, suženjstvo, severnoameriški Indijanci, ZDA

Abstract: *The article deals with the positioning of the Catholic Church in American society from the founding of the Apostolic Prefecture of Baltimore in 1784 to the First World War. The paper begins with a quote from Rudolph Veccoli, the longtime director of the Immigration History Research Center at the University of Minnesota, who wrote that the history of the Catholic Church in the United States is actually the history of the Catholic Church's relationship to immigrant communities. The authors also note that the contribution of the Slovenian*

1 Prispevek je nastal v okviru programa P5-0081 in projekta J5-3117.

higher clergy to the development of the structures of the Catholic Church in the USA was significant, especially in the area of Michigan's Upper Peninsula and Northern Minnesota, Iron Range. The contribution describes some of the important issues, i.e. the establishment of the institutions of the Catholic Church after the American Revolution and its placement in American society until the First World War; the attitude of the Catholic hierarchy in the USA and the role of the Roman Curia towards the Americanization of immigrants and/or the preservation of their ethnic identities; the development of Catholic education and the attitude of the Catholic Church in the USA towards the institutions of public education; the movement to Americanize the Catholic Church; its attitude to the issue of slavery and its attitude to the African-American community after the abolition of slavery, as well as the question of the attitude of the Catholic Church to the treatment of the Native Americans by the USA till the end of the 1st World War.

Keywords: Catholic Church, immigrants, Catholic education, African Americans, slavery, North American Indians, USA

Uvod

Pokojni prof. Rudolph J. Vecoli, dolgoletni direktor Immigration History Research Centra na univerzi v Minnesoti, je v reviji *Journal of Social History* daljnega leta 1966 zapisal, da je osrednja značilnost ameriške katoliške zgodovine medsebojni vpliv priseljencev in Katoliške cerkve. Zapisal je:

Trenja in prilagajanja različnih katoliških tradicij, konflikti med ameriško in tujo duhovščino, kontroverze o vlogi Cerkve pri amerikanizaciji, institucionalizirani odzivi Cerkve na potrebe revnih in izkoriščanih ter spori med katoličani in protestanti za zvestobo otrok priseljencev – to so fenomeni, ki izražajo etnično raznolikost in so bili temeljni pri oblikovanju ameriškega katolicizma. (279)

Članek se posveča zgodovini odnosov med Katoliško cerkvijo in ZDA ter zgodovini Katoliške cerkve na ozemlju današnjih ZDA v obdobju od nastanka apostolske prefektуре Baltimore leta 1784 do prve svetovne vojne. Katolištvo je sicer na redko poseljenem območju zunaj območja tedanjih angleških kolonij, ki so po revoluciji tvorile prvotne ZDA, cvetelo, vendar pa je po odkupu Louisiane 1803 in sporazumu iz Gaudalupe Hidalga 1848 (Burgan 2002; Reeves 1905, 309–324) prišlo do večjega doseljavanja protestantskega prebivalstva na to območje. Od srede petdesetih let 19. stoletja pa je prišlo tako na območja prvotnih trinajstih angleških kolonij, to je na skrajni vzhod današnjih ZDA, kakor tudi na območja srednjega zahoda ZDA pa tudi Kalifornije veliko katolikov iz srednje, vzhodne in jugovzhodne Evrope. (Gillis 2020, 67)



Velik je bil tudi prispevek posameznikov iz vrst slovenskih izseljencev k razvoju struktur Katoliške cerkve, še zlasti v Minnesoti in Michiganu. Friderik Irenej Baraga je imel vodilno vlogo med katoliškimi misijonarji na gornjem michiganskem polotoku pa tudi širše. Bil je imenovan za teritorialnega škofa škofije s sedežem v Sault St. Marie. Skrb za Indijance so mu zaupali sosednji škofje, ki niso bili večji njihovih jezikov in običajev. Škof je bil v obdobju od leta 1853 do leta 1868. (Marković 2019, 183–216) Njegova naslednika sta prav tako bila slovenska Američana Ignacij Mrak (1869–1879) in Janez Vertin (1879–1899) (Herle 2020, 162–200). Omembe vredna sta tudi škof Jakob Trobec, ki je leta 1897 postal škof v St. Cloudu v Minnesoti, umrl pa je v Brockwayu v Minnesoti leta 1921, in Janez Stariha, ki je leta 1902 postal škof v Leadu v Južni Dakoti ter se upokojil leta 1909. (Klemenčič in Šeruga 2019, 186) Ta dva škofa je papežu predlagal v imenovanje nadškof John Ireland, ki je zelo cenil slovenske duhovnike, saj so lahko pridigali v nemščini, čeprav niso bili Nemci, in so kot taki lahko pomagali pri amerikanizaciji Katoliške cerkve na področju nadškofije v St. Paulu. (O'Connell 2009, 305.348–349) V Minnesoti sta bila v obravnavanem obdobju poleg omenjenih pomembna tudi Franc Pirc in monsinjor Jožef Francišek Buh. Pirc je imel pomembno vlogo pri poučevanju sadjarstva in tudi sicer poljedelstva pri Indijancih v severni Minnesoti. (Furlan 1952) Buh pa je sodeloval pri oblikovanju škofije Duluth. V zadnjih letih svojega življenja, po smrti škofa McGolricka januarja 1918 pa do prihoda škofa McNicolasa novembra 1918, je bil Buh tudi administrator škofije Duluth. (Klemenčič 2017, 687–704)

Članek obravnava vprašanja, ki so relevantna za odnose Katoliške cerkve v ZDA do ameriške države v danem obdobju: oblikovanje struktur ameriške Katoliške cerkve v času ameriške revolucije, katoliško šolstvo v ZDA, amerikanizacija Katoliške cerkve v ZDA in sprejemanje katolikov v ameriški družbi, odnos ameriške Katoliške cerkve do suženjstva in po osvoboditvi do diskriminacije afriških Američanov vse do prve svetovne vojne ter odnos ameriške Katoliške cerkve do ameriških staroselcev.

Ob koncu 18. stoletja je bilo število katoliških cerkva in katoličanov na območju današnjih ZDA relativno majhno. Za začetek drugega obdobja so značilni ustanovitev baltimorske nadškofije, dominantnost irskih Američanov, ustanavljanje župnijskih šol, debata o suženjstvu, vpliv afriških Američanov v Katoliški cerkvi, sklepi plenarnega zbora iz Baltimora,



vpliv Katoliške cerkve na delavsko gibanje, antikatalištvo ter kontroverze v zvezi z vprašanji o amerikanizaciji Katoliške cerkve in priseljenih katoličanov.

Začetki katolištva in institucionalne Katoliške cerkve na področju današnjih ZDA segajo v obdobje pred ameriško revolucijo, ko so ozemlja na področju tedanjih angleških kolonij v prvi vrsti naseljevali protestanti iz Velike Britanije, velik del ostalih ozemelj je bil v posesti Francije, Španije in Mehike. Na ta področja se je naselilo manjše število katoličanov. Po nakupu Louisiane leta 1803 in pogodbe iz Guadalupe Hidalga so se ta ozemlja odprla predvsem za naselitev protestantov iz zahodne Evrope in Velike Britanije, kar je pomenilo, da so katoličani postali manjšina na tem področju. (Taylor 2001, 364–477) Število katoličanov na področju zahodno od Misisipija pa tudi na območju med Apalači in Misisipijem je že od začetka 19. stoletja hitro raslo zaradi priseljevanja iz Evrope (sprva iz Nemčije in Irske, v letih 1890–1914 pa zlasti Italijanov, Poljakov in pripadnikov drugih evropskih narodov, zlasti iz vzhodne, srednje in jugovzhodne Evrope, med njimi tudi Slovencev). V 19. stoletju je Katoliška cerkev vzpostavila razvit sistem škofij in župnij. Vsaka škofija je vzpostavila mrežo župnij, šol, bolnišnic, sirotišnic in drugih dobredelnih ustanov. Večina duhovnikov je prišla iz Francije in Irske. Že do leta 1900 so katoliška semenišča v ZDA vzgojila zadostno število duhovnikov za potrebe ameriških župnij. Tudi po tem letu se je priseljevanje duhovnikov oziroma študentov teologije določenih etničnih skupnosti nadaljevalo, tako da so lahko služili na etničnih župnijah določenim etničnim skupnostim. Mnoga dekleta so postala redovnice, običajno so delale kot učiteljice in medicinske sestre. Vse do leta 1908 je rimska kurija ZDA obravnavala kot misijonsko področje, za katero je bila zadolžena Kongregacija za širjenje vere. (Guilday 1921, 478–494)

V obravnavanem obdobju so bili katoličani v ZDA v veliki meri pripadniki delavskega razreda ter kmetje, nato pa je zanje značilen socialni dvig, tako da so začeli opravljati tudi poklice t. i. belih ovratnikov. S tem je povezana tudi njihova preselitev iz mestnih jeder v predmestja. (Gillis 2020, 14–40)



1 Katoliška cerkev v obdobju ameriške revolucije 1776–1783

V obdobju ameriške revolucije je v tedanjih angleških kolonijah živel 24.000 katoličanov, kar je predstavljalo slab odstotek od 2,5 milijona belcev. (Middleton 2002, 225) Eden od podpisnikov *Deklaracije o neodvisnosti* Charles Carroll (1737–1832), lastnik šestdeset tisoč hektarjev zemlje, je bil katoličan in eden najbogatejših ljudi v kolonijah. Katolicizem je bil sestavni del njegovih stremeljenj, bil pa je tudi predan ameriškemu republikanizmu. (Birzer 2010, 23)

Pred ameriško revolucijo leta 1776 so bili katoličani v tedanjih angleških kolonijah v Ameriki pod jurisdikcijo škofa apostolskega vikariata londonskega okrožja v Angliji, ki je bil eden od štirih apostolskih vikariatov, med katere so bili od leta 1688 razdeljeni katoličani v Angliji in Walesu. Katoliški duhovniki v Marylandu so 6. novembra 1783 poslali Svetemu sedežu peticijo za dovoljenje katoliškim misijonarjem v Združenih državah, da imenujejo nadrejenega, ki bi imel določena škofovska pooblastila. Papež Pij VI. je 6. junija 1784 po posredovanju ameriškega poslanika v Franciji Benjamina Franklina potrdil Johna Carrola za predstojnika misijonov v Združenih državah Amerike. Tako je imel pravico podeliti zakrament birme. Še pred imenovanjem za škofa je John Carroll podprl republikansko obliko vladavine v ZDA. Na ta način je bila vzpostavljena katoliška hierarhija v ZDA. Papež je nato 26. novembra 1784 ustanovil apostolsko prefekturo v ZDA. V Marylandu je takrat živel največ katolikov v ZDA, in tako je papež 6. novembra 1789 povzdignil apostolsko prefekturo v škofijo Baltimore. Ta škofija je bila prva na področju prvotnih 13 držav ZDA. (Shea 1888, 250–255)

John Carroll, ki so ga predlagali ameriški katoliški duhovniki, je tako postal prvi v Ameriki rojeni poglavar Katoliške cerkve v ZDA. Pri tem papeža ni motilo dejstvo, da je bil John Carroll jezuit. Potem ko je bila razglašena ameriška neodvisnost, je Carroll leta 1789 ustanovil šolo, za katero je upal, da bo vzgajala kandidate za duhovniški poklic. Carroll je ustanovil Georgetown Academy, predhodnico današnje univerze Georgetown v Washingtonu, D. C., ki je začela delovati 22. novembra 1791 na bregovih reke Potomac. Istočasno je ustanovil tudi semenišče sv. Marije v Baltimoru, ki so ga vodili duhovniki iz reda sulpicijancev. Na ta način so katoličani v ZDA dobili možnost izobraževanja lastne duhovščine in so bili tako manj



odvisni od duhovnikov, ki so bili šolani v tujini. Istočasno je tudi od tistih, ki so prišli iz Evrope, zahteval, da so obveščeni o ameriških običajih in v svoji filozofiji pripravljani na Cerkev, ki je neodvisna od države in predstavlja novo vseameriško Cerkev v ZDA. Šlo je za Cerkev, ki je nastala v versko pluralnem okolju in se je razlikovala od evropskih, kjer sta bili Cerkev in država tesno povezani. Zanimivo je, da so duhovniki po Gillisu že takrat darovali svete maše v angleščini, vendar pa se tak način bogoslužja ni obnesel in je bil v uporabi le nekaj let. (Gillis 2020, 64) Na ta način so se razlikovali od evropskih katolikov, ki so takrat darovali maše samo v latinščini. Pomembno je bilo tudi dejstvo, da so župljani financirali župnije; hkrati pa so dobili tudi pravico, da so nadzorovali finančno poslovanje župnije. (Gillis 2020, 64) Zgodovinar Jay Dolan je tako zapisal: »Do leta 1790 je prišlo do nastanka enkratne vizije [Katoliške] cerkve v Združenih državah. Republikanska percepcija je predvidevala nacionalno ameriško Cerkev, ki naj bi bila neodvisna od vseh tujih jurisdikcij in bi podpirala pluralizem in toleranco v religiji, Cerkev, v kateri bi religija temeljila na povezanosti in bi bila običajna liturgija norma, in končno Cerkev, v kateri bi demokratični duh dovolil vladanje lokalnim skupnostim.« (Gillis 2020, 64; Dolan 1985, 111) Carroll je 29. marca 1800 posvetil Williama Matthewsua za prvega katoliškega duhovnika, rojenega v britanski Ameriki, posvečenega v Ameriki (Durkin 1963).

2 Pregled splošne zgodovine Katoliške cerkve v ZDA v obdobju 19. stoletja

Število katolikov v Združenih državah Amerike se je od leta 1790, ko jih je bilo 35.000, leta 1820 povečalo na 195.000 in nato naraslo na približno 1,6 milijona leta 1850, ko so katoličani postali največja verska skupnost. Med letoma 1860 in 1890 se je število katoličanov v Združenih državah Amerike potrojilo zaradi priseljevanja in visoke rodnosti. Tako je na prelomu iz 19. v 20. stoletje živelo v Združenih državah Amerike 12 milijonov katoličanov. V prvi polovici 19. stoletja se je večina katoliških priseljencev iz Evrope priselila iz Irske in Nemčije. Število katoličanov v ZDA se je povečalo tudi zaradi že omenjenega povečanja ZDA na podlagi nakupa Louisiane in pogodbe iz Gaudalupe Hidalga. Sredi 19. stoletja se jih je precej priselilo tudi iz francoske Kanade in se naselilo v Novi Angliji. Od osemdesetih let 19. stoletja do prve svetovne vojne se je v ZDA priselilo



veliko katoličanov iz Italije, Poljske in vzhodne, srednje in jugovzhodne Evrope, med njimi tudi Slovencev. (Abramson 1973) Po letu 1911 je priselo še večje število Mehičanov, ki so se naselili na jugozahodu. Mnogi katoličani so po preselitvi prestopili v protestantsko skupnost. V obdobju od leta 1813 do 1893 pa je prestopilo v katolištvo okoli 700.000 protestantov. (Franchot 1994, XX) Po podatkih evropskega katoliškega kongresa v Liègeu v Belgiji leta 1890 naj bi se v ZDA do takrat priselilo 25 milijonov katoličanov, vendar pa je leta 1890 v ZDA živelo le 5 milijonov katoličanov. Tako naj bi po mnenju poročevalca na tem kongresu prestopilo v protestantsko skupnost okoli 20 milijonov katoličanov. (Meng 1946, 402) Resnica je sicer nekje vmes.

Problem odpada od vere med katoliškimi priseljenci v ZDA je postajal vse bolj pereč. Tako je hierarhija Katoliške cerkve 9. in 10. decembra 1890 organizirala v Luzernu v Švici sestanek katoliškega kongresa, pri čemer pa je šlo bolj za zborovanje evropskih družb sv. Rafaela. Rezultat tega sestanka je bil t. i. luzernski memorandum, ki ga je generalni sekretar nemške Družbe sv. Rafaela Paul Cahensly 16. aprila 1891 predal papežu Leonu XIII. V njem so papežu predlagali ustanovitev etničnih župnij za vsako etnično skupnost v ZDA, pri čemer so postavili še pogoj, da morajo biti njihovi župniki pripadniki iste narodnosti kot župljani, pa tudi verouk mora potekati v jeziku narodnosti. Predlagali so še ustanovitev župnijskih šol za vsako narodnost posebej in garancijo enakih pravic za vse duhovnike, ne glede na njihovo etnično pripadnost. Zavzemali so se tudi za ustanovitev katoliških bratskih podpornih organizacij in zahtevali, da naj bi bili ameriški škofje pripadniki različnih narodnosti. Ob tem so papežu tudi predlagali več spodbud pri pošiljanju misijonskih duhovnikov v ZDA ter ustanovitev podružnic Družbe sv. Rafaela v vseh evropskih državah. V Luzernu so se torej v glavnem zavzemali za izenačitev pravic župnikov etničnih župnij in župnikov teritorialnih župnij. Te zahteve so v devetdesetih letih 19. stoletja sprožile v ZDA veliko razprav, še zlasti dejstvo, da so se evropske Rafaelove družbe s svojimi zahtevami obrnile neposredno na papeža, in ne na ameriške škofe. Da to dejanje ameriškim cerkvenim oblastem ni bilo pogodu, nam kaže trditev kardinala Jamesa Gibbonsa ob umestitvi nadškofa Katzerja v Milwaukeeju, ko je govoril tudi o potrebi, naj »ameriški katoliki upoštevajo dejstvo, da so ameriški državljani in kot taki dolgujejo zvestobo le Ameriki«. V nadaljevanju govora je še omenil, da morajo »katoliki živeti v harmoniji z ameriškimi političnimi institucijami« (Meng 1946, 401–403).



Kardinalu Gibbonsu je za njegov patriotizem čestital tudi predsednik ZDA Benjamin Harrison na srečanju v Cape Mayu v New Jerseyju julija 1892. Sveti sedež na začetku ni sprejel stališča luzernskega memoranduma, je pa upošteval mnenje skupin izven irske etnične skupnosti, da bi morali pridobiti duhovščino in tudi škofe iz drugih, ne le irske skupnosti. Vendarle je trajalo vse do leta 1908, da je bil posvečen prvi poljsko-ameriški katoliški škof. (Fischer 2008, 81–82) Kljub tem ugovorom pa je ravno luzernski memorandum najbolj spodbudil gibanje, katerega rezultat je bila ustanovitev etničnih župnij v ZDA, med njimi tudi številnih slovenskih župnij. (Klemenčič 1995, 134–136)

Na ustanovitev etničnih župnij v ZDA so vplivali tudi sklepi treh sinod, ki so v letih 1852, 1866 in 1884 potekale v mestu Baltimore v Marylandu in za katere je ameriški višji in nižji duhovščini leta 1895 izrekel priznanje tudi papež Leon XIII. (Leon XIII. 1895, 460–467) Najpomembnejša med njimi je bila tretja sinoda leta 1884, na kateri so sprejeli smernice, ki veljajo še danes, in se dogovorili o izdaji t. i. *Baltimorskega katekizma*, ki je postal osnovna knjiga za katoliški verski pouk v ZDA. Na tej sinodi so potrdili zavezanost katoliških Američanov svoji domovini Ameriki. (Gillis 2020, 71) Določili so še, da mora imeti vsaka župnija svojo osnovno šolo (ustanovili naj bi jih v dveh letih od sprejetja sklepa), več pozornosti pa so posvetili tudi katoliškemu višjemu šolstvu. (Friš 1995, 69) Za poučevanje naj bi se zagotovili kompetentni učitelji, ki naj bi bili plačani [kadar bi bilo treba] iz cerkvenih dohodkov. (*Concilium Plenarium* 1853, dekret št. XIII; Cassidy 1948, 257)

Vsak duhovnik naj bi v župniji organiziral verouk in bil odgovoren za to, da mladino pouči o verskem nauku. (*Concilium Plenarium* 1853, dekret št. XII) Sinoda je poleg tega spodbujala, naj se v vsaki škofiji ustanovi semenišče, kadar pa to finančno ne bi bilo izvedljivo, naj se ustanovi semenišče za vso cerkveno provinco, kjer bi se lahko izobraževali bodoči duhovniki posamezne škofije. (*Concilium Plenarium* 1853, dekret št. XIV) Katoliški škofje so se sestali na treh sinodah v Baltimoru in vzpostavili vsedržavne politike v verskih zadevah v skladu s katoliško doktrino za ZDA. (Fanning 1907) Drugi rezultat te sinode je bila ustanovitev Katoliške univerze Amerike v Washingtonu D. C. Zanimivo je, da so v okviru univerzitetnega naselja zgradili tudi »Nacionalno svetišče«.



Naslednik papeža Leona XIII., papež Pij X. (1903–1914), je prav tako sprejel nekaj pomembnih ukrepov v zvezi z odnosom Cerkve do izseljencev. Spodbujal je ustanavljanje odborov in bratovščin pod vodstvom lokalnih škofov, ki bi pomagali izseljencem, uredil je vprašanje sklepanja zakonskih zvez in vodenja matičnih knjig za izseljence, deželam, iz katerih se je izseljevalo največ prebivalstva, pa je namenil posebna navodila. Osrednjega pomena je bila ustanovitev posebnega urada pri Konzistorialni kongregaciji, ki je imela nalogo skrbeti za priseljence katoliške veroizpovedi. (Friš 1995, 25) Urad se je zavzemal za to, da bi »poiskal in zagotovil vse za izboljšanje razmer migrantov latinskega obreda, kar se nanaša na dobrobit duš. Kar pa zadeva migrante vzhodnih obredov, je treba ohraniti pravice Kongregacije za širjenje vere. Ta kongregacija lahko v okviru svojih pristojnosti ustrezno poskrbi zanje. Posebni urad ima izključno odgovornost za migrante, ki so duhovniki.« (Marchetto 1989, 7; Pij X. 1912, 526) Vatikan je 15. avgusta 1912 izdal posebno listino o izseljevanju katoličanov v tujino in v njej pozval škofe vsega sveta, naj izdelajo natančne podatke o migracijah iz svoje škofije in v svojo škofijo. Dobljene podatke naj bi pregledala Konzistorialna kongregacija in na podlagi izsledkov pripravila navodila za duhovnike. (Friš 1995, 25)

Leta 1858 je Kongregacija za širjenje vere iz Rima (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*) z odobritvijo Pija IX. nadškofiji Baltimore z odlokom podelila »Praerogativa loci«. Ta odlok je nadškofu Baltimora dal prednost pred vsemi drugimi nadškofi Združenih držav (vendar ne kardinali) na koncilijih, zborovanjih in sestankih katerekoli vrste (*in conciliis, coetibus et comitiis quibuscumque*) ne glede na starost drugih nadškofij. (Spalding 1989) Bolj ko so se ZDA širile proti zahodu, več je bilo škofij in nadškofij. Nekatere med njimi so bile starejše, saj so jih ustanovili še v času španske prevlade na tem območju. (Catholic Hierarchy 2022)

Od začetka je iz vrst irskih Američanov izhajala večina škofov. Ti so nadzorovali večino katoliških šol in semenišč v Združenih državah. Leta 1875 je John McCloskey, ki je bil newyorški nadškof, postal prvi ameriški kardinal. (Farley 1918)



3 Katoliško šolstvo v ZDA

Pomembno vlogo pri ohranjanju katoliške vere v ZDA so odigrale katoliške župnijske šole. Zgodovino katoliškega župnijskega šolskega sistema lahko razdelimo na tri faze. V prvem obdobju je večina otrok katoliških staršev obiskovala javne šole. Spričo dejstva, da je javni šolski sistem negativno vplival na stopnjo vernosti katoliških otrok z vidika Katoliške cerkve in na splošno katoliškega prebivalstva, je v letih 1870 do 1910 katoliška hierarhija spodbujala ustanavljanje in delovanje župnijskih šol. Župnijske šole posameznih župnij so bile skoraj vse etnično homogene, tako da so, kolikor je bilo mogoče, otroci iz vrst posamezne etnične skupnosti obiskovali šole v svoji župniji. Med večjimi skupnostmi, kakršni sta bili irska in nemška, so se otroci teh skupnosti šolali skupaj, kar je tudi pozitivno vplivalo na ohranjanje njihove etnične pripadnosti. Tako je pouk potekal v izvornem jeziku priseljencev. To je bilo značilno tudi za manjše etnične skupnosti, med katere spadajo tudi slovenski Američani.

Javne osnovne šole v ZDA so postale središče amerikanizacije in patriotične vzgoje. Osnovna šola je postajala vedno bolj versko nevtralna in neopredeljena. Za katoličane ni bila problem samo protestantska usmeritev javnih osnovnih šol, ampak tudi njihova pospešena laizacija. Leta 1825 je newyorško društvo javnih šol doseglo, da so z državnim denarjem, z izjemo sirotišnic in misijonskih šol, financirali samo šole, ki niso bile povezane z nobeno versko skupnostjo. Vendar pa so na predlog guvernerja New Yorka Williama H. Sewarda z državnim denarjem podprli tudi šole, ki jih je za revne priseljske irske otroke organizirala Katoliška cerkev. Katoličani so sicer pod vodstvom newyorškega škofa Johna Hughesa na javno šolo gledali kot na rdečo kugo in sredstvo za širjenje socializma in ateizma. (Plut-Pregelj 1992, 391–407; McCluskey 1964, 65–77)

Škof Hughes je ustanovil povsem zasebni šolski sistem pod vodstvom Katoliške cerkve (Ravitch 1973, 3–80). V obdobju od srede 19. stoletja sledimo množičnemu priseljevanju katoličanov iz Evrope v ZDA. V štiridesetih in petdesetih letih 19. stoletja je zaradi krompirjeve lakote prišlo v ZDA več kot dva milijona priseljencev iz Irske, kar predstavlja polovico vseh priseljencev iz Irske v letih 1820–1930. (Killeen 2012, 186–194)



Ameriške zvezne države so pripravile zakone, namenjene uporabi šol za spodbujanje skupne ameriške kulture. Pomembno vlogo pri nasprotovanju tem idejam je odigral Frederick X. Katzer, nadškof iz Milwaukeeja v Wisconsinu, avstrijski duhovnik, ki ga je še kot študenta v ZDA pripeljal monsinjor Frančišek Buh. (Klemenčič in Šeruga 2019, 171–176) Zanimivo je, da je bil za nadškofa imenovan kljub nasprotovanju tistega dela katoliške hierarhije pod vodstvom nadškofa Johna Irelanda, ki se je zavzemal za amerikanizacijo Katoliške cerkve. Katzer se je zavzemal za ohranjanje etničnih tradicij ameriških katoličanov, pri čemer ga je podprl tudi papež Leon XIII., ki je obsodil herezijo amerikanizma v posebni encikliki *Testem benevolentiae nostrae* iz leta 1899. (O'Connell 1988, 464–465) V času svojega škofovanja je Katzer podpiral rast katoliških šol in uspešno zagovarjal ukinitve t. i. Bennettovega zakona iz leta 1890, ki je zahteval pouk v angleščini v vseh šolah v Wisconsinu. Katoliki so na zakon gledali kot na napad na župnijske šole. Katzer je podpiral razvoj etničnih župnij, zlasti nemških in poljskih v Wisconsinu. (Avella 2002, 188–190) Ta pogled je podpiral tudi newyorški nadškof Michael Corrigan, ki ga je skrbelo prilagajanje katolikov protestantski kulturi, na podlagi katerega bi naj katoliki izgubili svojo kulturo, dediščino in religijo. Pri tem je bil Corrigan tudi podpornik etničnih župnij. (O'Connell 2009, 307.328.332–333)

Bennettov zakon je sprejel kongres države Wisconsin leta 1889 in je zahteval uporabo angleščine pri pouku vseh glavnih predmetov v vseh zasebnih in javnih osnovnih in srednjih šolah. Zakonu so nasprotovali zlasti nemški katoliki in luteranci, ki so imeli veliko število župnijskih šol, v katerih je bila nemščina učni jezik. Nasprotovali so mu tudi katoliški Poljaki in nekateri Norvežani. (Hunt 1981, 69–93) Zakon je novi kongres ukinil leta 1891, potem ko so demokrati zmagali v obeh domovih kongresa Wisconsinu. (Klemenčič in Šeruga 2019, 178)

Vsekakor se je s katoliškim šolstvom v ZDA pa tudi s tamkajšnjim slovenskim katoliškim šolstvom v slovenskem prostoru najbolj izčrpno ukvarjala Leopoldina Plut Pregelj (Plut Pregelj 1992, 391–407). Ugotovila je, da izobraževanje ob industrializaciji in razvoju demokratičnega političnega sistema ne more biti več stvar posameznika. Takrat so ameriški pedagogi ugotavljali, »da bi morali izobraževati in vzgajati vse mlade v skupnih šolah na nekih univerzalnih verskih principih krščanstva, kjer poučevanje vere ne bi nasprotovalo nobeni verski skupnosti in bi hkrati bilo v skladu



z značajem ameriške republike» (McCluskey 1967, 6; Plut Pregelj 1992, 391–407). Katoliške sinode v Baltimoru so poudarjale potrebo po ločenih katoliških šolah, saj je državna šola postajala protestantska institucija, kjer so bili katoliški učenci pogosto zaničevani. (McCluskey 1964, 51–64)

Šolska politika Katoliške cerkve je ostala v bistvenih točkah nespremenjena do šestdesetih let dvajsetega stoletja. Od staršev so načelno, če je bilo le mogoče, zahtevali, da pošiljajo svoje otroke v posebne katoliške šole. Katoliška cerkev je spremenila svoje stališče do izobraževanja na drugem vatikanskem cerkvenem zboru, kjer so zahtevali, da se šola modernizira. Katoliška cerkev v ZDA ni bila enotna niti glede šolskega vprašanja niti glede organizacije in delovanja katoliških župnij. Obstajali sta dve smeri. Nadškof John Ireland iz nadškofije St. Paul (Minnesota) je zagovarjal, da se morajo katoliški priseljenci čim prej amerikanizirati. Menil je, da bi morali vsi otroci hoditi v javne šole, ki bi jih vzdrževala država. Javna šola pa naj bi upoštevala in spoštovala otroke ne glede na njihovo veroizpoved ali socialno oziroma etnično poreklo in jim hkrati dala verski pouk, ki pa ga država ne bi financirala. Predlagal je tudi praktični načrt sodelovanja med protestanti in katoličani, ki je znan kot »irski načrt«, ker so ga izvajali na Irskem, ali »Poughkeepsie plan«, ker so ga praktično uresničevali tudi v tem mestecu v ZDA. (O'Connell 1988, 294–295.298.327) Newyorški nadškof Michael Corrigan pa je menil, da mora Katoliška cerkev vzdrževati lastne institucije – od socialnih do izobraževalnih – in z njimi ohranjati katoliško vero. Zanj je bila katoliška šola bolj pomembna kot Cerkev. Zato so bili Corrigan in njegovi somišljeniki ogorčeni nad Irelandovimi stališči o šoli, ki so tudi sicer povzročila veliko hude krvi, v spor pa je posegel tudi papež. (Plut Pregelj 1992, 395; McCluskey 1964, 127–140; Fischer 2008, 78–79)

V celotnem obdobju od 1840 do 1960 se šolska politika Katoliške cerkve ni enotno izvajala.

Načelo »Vsak katoliški otrok v katoliško šolo!« ni bilo nikoli izpeljano stodostotno; tako je leta 1884 imelo lastne šole 37 odstotkov katoliških župnij. Katoliška cerkev si je prizadevala, da bi čim več otrok katoliških staršev obiskovalo župnijske šole, in je pri tem uporabljala različne vrste »moralne prisile«. Proti staršem, ki niso pošiljali svojih otrok v katoliške šole, so nekateri župniki izvajali sankcije, npr. Thomas Scully v Cambridgeportu



v državi Massachusetts, ki je na prižnici oznanjal njihova imena in jim ni delil zakramentov. Na drugi strani pa je župnik John O'Brian v East Cambridgeu, prav tako v državi Massachusetts, upal, da mu ne bo treba zgraditi župnijske šole, saj je menil, da ta ni potrebna in da so državne šole dovolj dobre. Situacijo je umiril italijanski nadškof Francesco Satolli, ki je leta 1892 obiskal ZDA kot papeški delegat na čikaški razstavi ob 400 letnici odkritja Amerike in istega leta prepovedal uvajanje kakršnihkoli sankcij proti staršem, ki so pošiljali otroke v državne šole. Na prvo mesto – pred interesi posameznih etničnih skupin – je postavil izobrazbo otrok, njihovo izobraževanje in amerikanizacijo. (Plut Pregelj 1992, 395; McCluskey 1964, 153–157; Fischer 2008, 80)

Med letoma 1880 in 1900 se je število otrok, vpisanih v katoliške osnovne šole, povečalo s 405.000 na več kot 1.230.000. (Fischer 2008, 79) Število katoliških priseljencev iz Evrope v Ameriko je močno naraščalo, posledično pa tudi število šoloobveznih otrok katoliških staršev. V letu 1800 je bilo v ZDA okoli 500.000 prebivalcev katoliške vere, leta 1880 6.143.222, leta 1920 pa že 17.735.553. Irskim in nemškimi priseljenecem, ki so množično prihajali v prvi polovici devetnajstega stoletja, so se pridružili še izseljenci katoliške vere iz srednje, vzhodne in jugovzhodne Evrope.

Sprva so bili katoliški priseljenci le revni delavci. Zaradi trdega dela pa se je njihov materialni status izboljševal. To je kasneje omogočilo tudi večjo materialno podporo Katoliški cerkvi in njenim institucijam, vključno s šolami. Ob nastajanju katoliškega šolskega sistema je bilo več šol v župnijah v mestnih središčih, kjer so se naseljevali industrijski delavci, kot pa na podeželju. Npr. v Chicagu, ki je imel največji katoliški šolski sistem v ZDA, je bilo med letoma 1890 in 1930 okoli 40 odstotkov vseh otrok v katoliških šolah. V tem obdobju so se pojavljale tendence poddržavljanja katoliškega osnovnega šolstva, proti čemur so se borili katoličani. Ostalo prebivalstvo ZDA je v državni šoli videlo nenadomestljivo sredstvo ameriškega napredka in demokracije. Tako so izvajali pravo gonjo proti zasebnim šolam, vključno s katoliškimi. Želeli so, da bi čim več otrok vključili v državno šolo. Trdili so, da katoliške osnovne šole otrok ne naučijo angleškega jezika in jih ne pripravijo za aktivno življenje v ameriški družbi. V nekaterih ameriških zveznih državah so tako sprejeli zakone, po katerih naj bi učni načrt in jezik katoliških šol kontrolirala država, npr. že omenjeni Bennettov zakon. (Plut Pregelj 1992, 396; Klemenčič in Šeruga 2019, 177; Hunt 1981)



V državi Illinois pa naj bi imel podobno vlogo Edwardov zakon, ki so ga sprejeli leta 1889. Zakon je predvideval, da morajo lokalne šolske oblasti določiti, ali katoliške šole ustrezajo pogojem, določenim v zakonu za obvezno obiskovanje osnovnih šol. Katoličani so močno nasprotovali zakonu in uspelo jim je, da je bil leta 1892 preklican. Edwardov zakon je tudi zahteval, da mora pouk v vseh šolah potekati le v angleščini. Vse do leta 1916 ni bilo nobenih omejitev glede jezika v šolah. Nato je bila raba jezika posamezne etnične skupine v šoli omejena le na jezik kot učni predmet in kot učni jezik za verouk. (Plut Pregelj 1992, 396) Pouk v ameriških katoliških šolah je tako večinoma potekal v angleščini. Po eni strani ni bilo mogoče zagotoviti učiteljic redovnic, ki bi lahko poučevale v različnih jezikih, na drugi strani pa bi naj šola pripravila učence na življenje v Ameriki, kjer je bil splošni občevelni jezik angleščina. V začetku 20. stoletja so bili katoličani izvoljeni v krajevne šolske odbore. Tako so lahko vplivali na šolsko politiko v okrožjih in posameznih državah. Nekateri so želeli doseči davčne olajšave za tiste starše, ki so pošiljali otroke v katoliške šole, a jim ni uspelo. Katoliški izseljenci so se zavzemali za katoliške šole, ki bi bolj spoštovale vrednote Starega sveta, s katerim so želeli ohraniti stik. V katoliški šoli so videli sredstvo za lažjo vključitev svojih otrok v ameriško družbo in hkrati menili, da otrokom zagotavlja potrebno emocionalno in socialno varnost. Marsikje, kjer je prevladovala ena od priseljenjskih skupnosti, so bile katoliške šole sprva dvojezične. S slovenskega etničnega ozemlja so v ZDA npr. prihajale šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja iz Maribora, ki so jih zaposlovali v katoliških šolah. (Friš 1992, 373)

Prav vse etnične skupine priseljencev, bodisi velike ali majhne, so se trudile za ohranjanje katoliške vere in etničnih značilnosti, npr. jezika in kulture. Tu so bili dejavni predvsem Poljaki. Primarna naloga katoliških šol je bila ohranjati katoliško vero in amerikanizirati priseljence. Katoliška cerkev je s svojim šolstvom predstavljala najmočnejši akulturacijski element v ameriški družbi v devetnajstem stoletju. Katoliška osnovna šola se je po vsebini in naravnosti, še posebej pri razvijanju patriotizma, močno približala javni šoli in jo pravzaprav posnemala, razlikovala pa se je od državnega po svoji katoliški vzgoji. (Plut Pregelj 1992, 398; Fischer 2008, 78–79)

V opisanih družbenih razmerah so se ustanovljale osnovne šole tudi v slovenskih župnijah po ZDA. Trdimo lahko, da so katoliške šole ustanovili



v vseh večjih slovenskih naselbinah v ZDA, vendar pa ne v vseh slovenskih župnijah. (Plut Pregelj 1992, 398–399)

4 Amerikanizacija Katoliške cerkve v ZDA in sprejemanje katolikov v ameriški družbi

Amerikanizem je ob koncu 19. in v začetku 20. stoletja predstavljal politične in religiozne nazore, ki so jih imeli nekateri ameriški katoliki in so jih pri Svetem sedežu obravnavali kot herezijo. V devetdesetih letih 19. stoletja so v Evropi nekateri člani katoliške hierarhije zaznali znake modernizma ali klasičnega liberalizma med katoliki, ki jih je papež Pij IX. obsodil že leta 1864 v encikliki *Syllabus errorum*. Kasneje so take tendence opazali tudi med mnjenji in poučevanji mnogih članov ameriške katoliške hierarhije, ki so zanikali te obtožbe. Papež Leon XIII. je te ideje ponovno obsodil v pismu kardinalu Jamesu Gibbonsu, iz česar je kasneje nastala enciklika *Testem benevolentiae nostrae*. Papež je obsojal Ameriko, kjer sta bili Cerkev in država ločeni, in pisal o svoji naklonjenosti večjim povezavam med njima po evropskem vzoru. Rezultat tega je bil, da so irski katoliki, ki so kontrolirali Katoliško cerkev v ZDA, izpričali popolno lojalnost papežu in uničevali ostanke liberalnih idej na katoliških univerzah. Šlo je tudi za napad na individualistične poglede v Ameriki. (O'Connell 2009, 368–369)

Kardinal Gibbons in mnogi drugi člani ameriške katoliške hierarhije so zanikali obtožbe. John Ireland, nadškof St. Paula v Minnesoti, je želel prilagoditi socialne in religiozne vrednote ameriške Katoliške cerkve verski svobodi, ločitvi Cerkve in države, sodelovanju z nekatoliki in participaciji laikov pri odločitvah Cerkve. Mnogi njegovi pogledi so bili implicitno obsojeni v omenjeni encikliki papeža Leona XIII. kot herezija in amerikanizem. (O'Connell 2009, 371)

Ameriški katoličani so bili tudi veliko bolj od evropskih udeleženi v zbiranju sredstev za gradnjo in vzdrževanje cerkvenih stavb in duhovnikov, saj jih ni financirala država. Zato so bili ameriški katoliški laiki tudi bolj kot evropski katoličani udeleženi pri upravljanju župnij. (Klemenčič 1995, 138–177)



Irski katoličani so imeli vidno vlogo tudi pri oblikovanju ameriškega delavskega gibanja. Večina katoličanov je bila do prve svetovne vojne nekvalificiranih ali delno kvalificiranih delavcev, Irci pa so svoj močan občutek solidarnosti izkoristili za oblikovanje baze v sindikatih in v lokalni politiki demokratske stranke. Do leta 1910 je bila tretjina vodstva delavskega gibanja v ZDA irskih ameriških katolikov, aktivno pa so bili vključeni tudi nemški ameriški katoličani. (Wald in Calhoun-Brown 2018, 225–248)

Nekatera protipriseljska in nativistična gibanja, kot je »Know Nothing«² (*Know Nothing Party*), so bila tudi protikatoliška. Protikatolištvo so vodili protestantski duhovniki, ki so katoličane označili za neameriške »papiste«, nesposobne svobodne misli brez papeževe odobritve in tako nesposobne za aktivno državljanstvo ZDA. S temi obtožbami so prenehali, potem ko so katoličani dokazali svoje aktivno državljanstvo s služenjem v ameriški državljanski vojni na strani severa.

Običajno so katoličani zagovarjali konservativna stališča do spolnega vedenja ter liberalna stališča do socialnih vprašanj. Sveti sedež je menil, da je amerikanizem herezija, sestavljena iz preveč teološkega liberalizma in pripravljena sprejeti ameriško politiko ločitve Cerkve in države. Vatikanska hierarhija je menila, da zagovarjajo takšno herezijo irski katoliški voditelji v Združenih državah, kot so Isaac Hecker in škofje John Keane, John Ireland in John Lancaster Spalding, pa tudi reviji *Catholic World* in *Ave Maria*. Obtožbe so prišle od nemško-ameriških škofov, ki so bili nezadovoljni zaradi naraščajoče irske prevlade v Cerkvi. (Buff 2008)

2 Gibanje oziroma stranka Know-Nothing, ki se je kasneje preimenovala v American Party, je bila ameriško politično gibanje, ki je svoj razcvet doživelo v petdesetih letih 19. stoletja. Gibanje je zrastle iz močnega protipriseljskega ter protikatoliškega nagnjenja, ki se je začelo kazati desetletje prej. Naraščajoče število priseljencev (predvsem Nemcev na srednjevzhodnem delu Združenih držav ter Ircev na vzhodnem delu Združenih držav) naj bi predstavljalo ekonomsko ter varnostno grožnjo protestantskim Američanom, ki so bili rojeni na območju Združenih držav. Tako je leta 1849 v New Yorku nastal skrivni red, imenovan Star-Spangled Banner, ki je imel svoje lože v skoraj vseh večjih ameriških mestih. Gibanje je dobilo ime po tem, da so njegovi člani na vprašanje o nativistični organizaciji odgovorili, da o njej ne vedo nič (*know nothing*). Gibanje si je kot politična entiteta prizadevalo za omejitev priseljevanja, za izključitev priseljencev iz volilnega sistema, da priseljenci v Združenih državah ne bi zasedali javnih služb in bi morali prebivati v Združenih državah 21 let, če bi želeli postati ameriški državljani. Gibanje je doseglo svoj vrh leta 1855, ko je imelo v Kongresu 43 svojih predstavnikov, vendar pa je že naslednje leto prenehalo delovati. (*Encyclopedia Britannica* 2022)



V zvezi s tem je papež izdal encikliko, v kateri je teoretično obsodil amerikanizem. Papež Leon XIII. je v *Longinqua oceani* (1895, »Wide Expanse of the Ocean«) ameriško katoliško cerkveno hierarhijo posvaril, naj ne izvažata svojega edinstvenega sistema ločevanja Cerkve in države. Obžaloval je, da sta v ZDA Cerkev in država ločeni. Zapisal je, da si želi tesnejših odnosov med Katoliško cerkvijo in ameriško državo. Ameriški katoliki so s sovražnostjo gledali na ameriško civilizacijo zlasti po špansko-ameriški vojni leta 1898, ki je končala špansko prevlado nad Kubo; ZDA pa so prevzele Portoriko in Filipine. »Ta čudovita mala vojna«, kot jo je imenoval državni sekretar John Hay, je bila s stališča mnogih ameriških katoličanov triumf anglosaškega protestantizma nad evropsko katoliško nacijo. (Fischer 2008, 80–81) Papež Leon XIII. je v pastoralnem pismu *Testem benevolentiae nostrae* (1899, »Priče naše dobrohotnosti«) kardinala Jamesa Gibbonsa obtožil določenih oblik amerikanizma. Vendar ga ni direktno obsodil, čeprav je tovrstne značilnosti amerikanizma štel za nesprejemljive. Mnogi voditelji poljskega nacionalističnega gibanja v ZDA so bili laiki, ki so verjeli, da močna poljska identiteta poljskih Američanov ne diskvalificira kot dobre Američane. Na ta način so prišli v spor s katoliškimi verskimi voditelji, ki so poudarjali dobre strani prilagajanja v okviru Katoliške cerkve. Široka paleta načinov, na katere so priseljenci ustvarjali verska občestva, je pomenila dejanski triumf katoliškega amerikanizma. (Fischer 2008, 83)

V odgovoru papežu je Gibbons zanikal, da bi ameriški katoličani zagovarjali katero od obojanih stališč. Posledice izjav papeža Leona XIII. so pomenile dejanski konec amerikanističnega gibanja v okviru Katoliške cerkve in omejile dejavnosti ameriških progresivnih katolikov. Irski katoličani so vse bolj izkazovali svojo popolno zvestobo papežu in sledovi liberalne misli na katoliških univerzah so bili zatrti. V bistvu je šlo za kulturni konflikt, saj so bili konservativni Evropejci vznemirjeni predvsem zaradi močnih napadov na Katoliško cerkev v Nemčiji, Franciji in drugih državah ter niso cenili aktivnega individualizma, samozavesti in optimizma ameriške Katoliške cerkve. V resnici so bili irski katoliški laiki globoko vpleteni v ameriško politiko, vendar so se škofje in duhovniki še naprej distancirali od politike. Res pa je, da je bil npr. nadškof John Ireland aktiven tudi na političnem področju. Po političnem prepričanju je bil republikanec in je imel tesne stike s politiki v Minnesoti in v Washingtonu, D. C. Med škofovanjem je bil v zelo dobrih odnosih z vsemi štirimi republikanskimi predsedniki, predvsem s Theodorjem Rooseveltom, ki ga je večkrat gostil v Beli hiši.



Ireland je bil tudi zagovornik protialkoholnega gibanja, kar je pozitivno vplivalo na amerikanizacijo priseljencev – med njimi je sprožil protialkoholno kampanjo. (O'Connell 1988, 395; Gillis 2020, 72–74.53–82; Buff 2008)

5 Odnos Katoliške cerkve v ZDA do suženjstva in po osvoboditvi do diskriminacije afriških Američanov vse do prve svetovne vojne

Katoliška cerkev v ZDA je spoštovala ameriško zakonodajo glede suženjstva. V Marylandu in Louisiani, ki sta dovoljevala suženjstvo, je živel precejšnje število katolikov. Prvi baltimorski in ameriški škof John Carroll je imel dva temnopolta služabnika – enega svobodnega in enega sužnja. Jezuitski red je imel v lasti veliko sužnjev, ki so delali na kmetijah njihovega reda. Potem ko so ugotovili, da njihove posesti prinašajo večji dobiček, če jih oddajo kmetom najemnikom, namesto da bi na njih delali sužnji, so jezuiti leta 1837 začeli razprodajati svoje sužnje. Leta 1839 je papež Gregor XVI. izdal bulo *In supremo apostolatus*, v kateri je obsodil suženjstvo. Bula je imela politične posledice za katoliške skupnosti v suženjskih državah, zlasti v Marylandu. Škof Charlestona John England je kljub zasebnemu nasprotovanju suženjstvu razlagal, da bula *In supremo apostolatus* pomeni le obsodbo trgovanja s sužnji na debelo v nasprotju z lastništvom sužnjev posameznikov. (Curran 2012)

Leta 1852, to je trinajst let pred koncem državljanske vojne, ki je tudi legalno končala suženjstvo v celotnih ZDA, so ameriški škofje sklicali v Baltimoru prvo plenarno sinodo. Na njej so med drugim priporočali molitve za posameznike v suženjstvu. (Curran 2012) Baltimorski nadškof Francis Kenrick, ki je bil rojen na Irskem, je na tej sinodi sicer izpostavil vprašanje sužnjev v Ameriki, vendar pa je ugotovil, da je »takšno stanje zakonito in se ne sme nič poskušati v nasprotju z zakoni« (Kenrick 1842).

Kot je bilo že omenjeno, se je papež v buli sicer zavzel za prenehanje trgovanja s sužnji. Hkrati je obsodil »rasno suženjstvo«. V buli je zapisal: »Z apostolsko oblastjo v Gospodu zveste kristjane opozarjamo in brezpogojno strogo opominjamo, naj si ne upa nihče v prihodnosti neupravičeno obremenjevati, oropati premoženja ali zaslužniti Indijance, afriške Američane ali druga sorodna ljudstva.« (Panzer 1996)



Ameriška Cerkev je še naprej z dejanji, če ne v javnem diskurzu, podpirala sužnjelastniške interese. Nekateri ameriški škofje so bilo *In supremo apostolatus* napačno razlagali, da obsoja samo trgovino s sužnji, in ne suženjstva samega. Že omenjeni škof John England iz Charlestona je napisal več pisem državnemu sekretarju Johnu Forsythu pod predsednikom Van Burenom, v katerih je pojasnil, da papež v buli *In supremo apostolatus* ni obsodil suženjstva, temveč le trgovino s sužnji. (Panzer 1996)

Eden odkritih kritikov suženjstva je bil nadškof John Baptist Purcell iz Cincinnatija v Ohio. V uvodniku *Catholic Telegrapha* je Purcell 3. septembra leta 1863 zapisal, da je greh, če imamo milijone ljudi v fizičnih in duhovnih verigah. 22. aprila istega leta je ta časopis obsodil suženjstvo na ta način, da je zahteval upoštevanje doktrine enotnosti človeškega rodu kot temeljne doktrine krščanstva in da se zato nadaljevanje suženjstva ne more na noben način upravičevati. 9. septembra istega leta pa so v istem časopisu zapisali, da sta znak plemenitosti in podobnost Bogu značilnost vsake duše. To posledično zahteva enakost, enakopravnost in usodno zaznamuje prihodnost človeštva. Zanimivo je, da je nadškof John Baptist Purcell s svojimi stališči izzval kritiko med katoliškimi škofi v ZDA. (Craycraft 2020)

Med državljansko vojno so ameriški škofje še naprej dovolili sužnjelastnikom prejemanje obhajila. Nekateri, kot je bil nekdanji duhovnik Charles Chiniquy, so trdili, da papež Pij IX. podpira konfederacijo in da je ameriška državljanska vojna zarota Vatikana proti Združenim državam Amerike. Katoličani na severu so podpirali severne države v boju zoper konfederacijo. Skoraj 150.000 irskih katoličanov se je borilo na severnjaški strani – mnogi v slavni Irski brigadi. Omeniti velja tudi približno 40.000 nemških katoliških in 5000 poljskih katoliških priseljencev, ki so se prav tako borili na strani severa. Katoličani so odigrali vidno vlogo med častniki severnjaških armad, vključno z več kot petdesetimi generali in pol ducata admiralov. Med vojaki, ki so se borili v vrstah severnjaških armad, je bilo na stotine duhovnikov, ki so služili vojakom, in katoliških redovnic, ki so pomagale kot medicinske sestre in pomožne delavke. Po vojni, oktobra 1866, sta se predsednik ZDA Andrew Johnson in župan Washingtona udeležila zaključne seje plenarnega zbora v Baltimoru ter se poklonila vlogi katoličanov v državljanski vojni in vse večji prisotnosti katoličanov v ZDA. (Summers 2011; O'Connell 1988)



Prebivalstvo juga Združenih držav je bilo večinoma protestantske vere. Posledično je večina afriških sužnjev sprejela vero svojih gospodarjev, ko so sprejeli krščanstvo. Nekateri med njimi so postali katoličani, zlasti v Louisiani, kjer so bili tudi gospodarji deloma katoličani. Francoski *Code Noir*, ki je urejal položaj sužnjev v kolonialni družbi pred ameriško revolucijo, je zagotavljal pravice sužnjev do krsta, verske vzgoje, obhajila in poroke. V katoliški župnijski cerkvi v New Orleansu so svobodni beli Američani molili skupaj s temnopoltimi. Značilne za Louisiano so bile redovne skupnosti, ki so vključevale pretežno temnopolte, vključno z redovnicami Svete družine, katerih red je bil ustanovljen leta 1842. Med številnimi zgodovinsko večinskimi temnopoltimi župnijami naj omeniva cerkev svetega Avgušтина v okrožju Tremé. Katherine Drexel je kasneje v Louisiani v New Orleansu ustanovila univerzo Xavier, ki je bila edina visokošolska institucija v ZDA, namenjena pretežno afriškim Američanom. Leta 2000 je bila Katherine Drexel razglašena za svetnico. (Sharps 1994, 123; Gillis 2020, 71–72)

Določila španskega *Black Coda* za louisiansko kolonijo iz leta 1789 so zahtevala, da naj bodo vsi katoliki krščeni in poučevani v katoliški veri ne glede na raso in status. V oktobru 1790 so sestre karmeličanke iz Baltimora ustanovile kmetijo in samostan v Porto Tobaccu v Marylandu, kjer so ohranile večje število sužnjev, ki so jih poučevale v veri. V južni Maryland so prišle 10. julija 1790 na povabilo nadškofa Johna Carolla in se preselile v Baltimore 13. septembra 1831. Predstavljale so prvo skupino katoliških redovnic na ozemlju prvotnih angleških kolonij. (Sharps 1994, 121–122)

9. julija 1793 so begunci, katoliki iz San Dominga (kasnejši Haiti), prispeli v Baltimore v Marylandu. Versko so jih oskrbovali sulpicijanci, ki so delovali v semenišču svete Marije. Leta 1791 so ustanovili prvo katoliško semenišče v ZDA. Sulpicijanec Louis William DuBourg je začel leta 1794 črnske otroke poučevati verouk. Nato so organizirali svete maše za črnce v sulpicijanski kapeli, ki je bila do leta 1836 v kleti (Chapel Basse). Leta 1824 je duhovnik Charles Nerinckx neuspešno skušal organizirati prvi črnski oddelek loretskih sester v Lorettu v Kentuckyku. (Sharps 1994, 122; Gillis 2020, 32.65)

Leta 1829 je bila posvečena kapela svetega Avgušтина na Isle Brevelle (Louisiana), ki je predstavljala prvo katoliško zgradbo, zgrajeno pod vodstvom nebelcev (dveh kreolskih bratov). Kapela je bila zgrajena leta 1803



(tega leta so Združene države kupile Louisiano) za območje Cane River. Leta 1856 pa je bila priznana župnija Isle Brevelle. 2. julija leta 1829 je bil ustanovljen red sester oblatinj Božje previdnosti, prva skupnost črnskih sester oblatinj v ZDA. Leta 1836 so francosko govoreči begunci s Haitija začeli uporabljati kapelo sester oblatinj v Baltimoru v Marylandu, ki se je leta 1857 razvila v kapelo blaženega Petra Klaverja ter cerkev svetega Frančiška Ksaverja, ki je bila kupljena 10. oktobra 1863 in posvečena 21. februarja 1864. Na ta način je postala prva stalna črnska župnija v ZDA. (Sharps 1994, 122; Fischer 2008, 53)

21. maja 1836 je južnokarolinski škof John England, ko je bil apostolski delegat v republiki Haiti od leta 1833 do 1837, postal prvi ameriški škof, ki je posvetil črnskega duhovnika, Georgea Paddingtona, mulata iz Port-au-Princea na Haitiju, ki je študiral v semenišču Petion-Ville v Veliki Britaniji. (Sharps 1994, 123)

Leta 1842 sta Henriette DeLille (1813–1862) in Juliette Guadin (1808–1897) iz reda svete Družine ustanovili skupnost afroameriških redovnic. (Sharps 1994, 123; Fischer 2008, 52)

1. junija 1854 je bil James Augustine Healy (1830–1900) posvečen za duhovnika v Parizu v Franciji. Bil je prvi črnški katoliški duhovnik irsko-mulatskega porekla v Združenih državah. 15. decembra 1858 je bil njegov brat Alexander Sherwood Healy (1836–1875) posvečen za duhovnika v Rimu. Postal je spovednik škofa Johna H. Williamsa iz Bostona na drugem plenarnem zboru v Baltimoru leta 1866 in na prvem vatikanskem koncilu med letoma 1868 in 1870. 3. septembra 1864 je bil jezuit Patrick Francis Healy (1834–1910) iz iste družine posvečen za duhovnika v Belgiji. (Sharps 1994, 123)

22. oktobra 1866 so na drugi sinodi v Baltimoru razpravljali o katoliški evangelizaciji med črncci in o ustanovitvi ločenih črnških katoliških župnij, pri čemer so odločitev prepustili vsakemu škofu posebej. (Sharps 1994, 123–124) Leta 1866 je baltimorski nadškof Martin J. Spalding sklical drugi plenarni zbor v Baltimoru. Ukvarjal se je tudi z vprašanjem naraščajočih potreb po verski oskrbi za nekdanje sužnje. Prisotni škofje so ostali razdeljeni glede vprašanja ločenih župnij za afroameriške katoličane. Leta 1889 je Daniel Rudd, nekdanji suženj in novinar iz Ohia, organiziral nacionalni



črnski katoliški kongres, prvo vseameriško organizacijo afroameriških katoliških laikov. Kongres se je sestal v Washingtonu, D. C., in razpravljaj o vprašanjih, kot so izobraževanje, usposabljanje za delo in »potreba po družinskih vrlinah«. (Spalding 1969, 337–357)

V drugi polovici 19. stoletja so ustanovili večje število katoliških župnij za afriške Američane (Sharps 1994). Na drugi sinodi v Baltimoru so ustanovili komisijo za katoliške misijone med črnici in Indijanci (Sharps 1994, 124–125).

Leta 1886 je bila ustanovljena prva katoliška bratska podporna organizacija Vitezi sv. Janeza z društvi za črnce. Istega leta je Daniel Rudd (1854–1933), ki je bil rojen v suženjstvu, v Springfieldu v Ohiu začel izdajati prvi afroameriški časopis *American Catholic Tribune*.

Časopis se je sprva imenoval *Ohio State Tribune*. Leta 1887 se je časopis preselil v Cincinnati v Ohio, leta 1894 pa v Detroit v Michiganu. Tega leta je Rudd prenehal izdajati ta časopis. 24. aprila leta 1886 je bil v suženjstvu rojeni Augustus Tolton posvečen za duhovnika v Rimu. Gre za prvega črnkega duhovnika iz ZDA, saj sta bila oba starša črnska sužnja. (Sharps 1994, 125; Kantowicz 2006, 24)

Leta 1888 je papež Leon XIII. izdal encikliko zoper suženjstvo in pozval katoliške misijonarje v Afriki, naj spodbudijo katoliško antisuženjsko gibanje v Afriki. Avgusta 1888 so misijonarji iz Mill Hilla ustanovili semenišče sv. Jožefa v Baltimoru, ki so ga leta 1930 preselili v Washington, da bi vzgojili misijonarje, ki bi služili črnski skupnosti. Leta 1889 so ustanovili Epiphany Apostolic College v Walbrooku v Marylandu, ki se je leta 1925 preselil v Newburg v New Yorku kot pripravljalni kolidž za univerzo. Tudi leta 1889 so misijonarji iz Mill Hilla začeli izdajati časopis *The Colored Harvest* (ki so ga leta 1960 preimenovali v *The Josephite Harvest*). Od 1. do 4. januarja 1889 je bil v Washingtonu, D. C., prvi katoliški kongres afroameriških laikov. Njegovi organizatorji so istega leta pomagali tudi pri organizaciji prvega večinsko belega katoliškega kongresa. Črnski katoliški kongresi so bili v različnih krajih ZDA skoraj vsako leto. (Sharps 1994)

Leta 1891 je že omenjena Katharine Drexel iz Filadelfije (Pensilvanija) ustanovila red sester Najsvetejšega zakramenta za Indijance in črnce.



Drexlova je leta 1915 v New Orleansu ustanovila univerzo Xavier, prvo rimskokatoliško univerzo za afriške Američane v ZDA. (Sharps 1994, 125–126; Gillis 2020, 71)

19. decembra 1891 je bil Charles Randolph Uncles (1859–1933) posvečen za duhovnika v Baltimoru. Bil je prvi afriški Američan, ki je študiral v ZDA in bil posvečen v duhovnika v ZDA (postal je misijonar reda iz Mill Hilla ter leta 1893 ustanovitelj reda ameriških jožefincev). (Sharps 1994, 126)

8. junija 1910 je bil v St. Paulu v Minnesoti posvečen Stephen Louis Theobald (1874–1932), prvi afriški Američan, ki je bil posvečen znotraj Združenih držav kot škofijski duhovnik. Leta 1913 je bila ustanovljena katoliška družba za Afroameričane v Memphisu v Tennesseeju – vitezi Svetega Jezusovega imena. (Sharps 1994, 127; Gillis 2020, 71)

V Katoliški cerkvi v ZDA niso imeli enotnega stališča do suženjstva v ZDA niti do prve svetovne vojne. Katoliška cerkev ni uveljavila enotnih stališč do rasne diskriminacije nasploh. Skupaj s katoliško hierarhijo si je prizadevala za vključitev afriških Američanov v Cerkev. Že v tem obdobju so začeli vključevati afriške Američane med duhovnike. Obstajali so tudi poskusi šolstva, ki bi vključevali afriške Američane, oz. ekskluzivne šole za afriške Američane.

6 Odnos Katoliške cerkve v ZDA do ameriških staroselcev

Indijanci so sprejemali katoliško vero na področju današnjih Združenih držav že nekaj stoletij pred ustanovitvijo prve katoliške škofije Baltimore leta 1789. Misijonarji so namreč oznanjali evangelij Indijancem na področjih, kjer so danes zvezne države Južna Karolina, Florida in Nova Mehika, že od leta 1539. (Slama 2021)

Že od leta 1769 so se z Indijanci v Kaliforniji srečevali katoliški misijonarji. Do začetka 19. stoletja so frančiškani in drugi redovniki v Kaliforniji svoje misijone izvajali pod špansko oblastjo. (Smyth 1899) Junípero Serra je v Kaliforniji ustanovil vrsto misijonov, ki so postali pomembne gospodarske, politične in verske institucije. (Hackel 2013). Ti misijoni so se ukvarjali tudi s poljedelstvom in govedorejo. Tako so, podobno kot Baraga in njegovi



nasledniki in sodelavci nekoliko kasneje v Michiganu, spodbujali in omogočili nov način življenja in stalno naselitev indijanskih plemen Kalifornije. (Marković 2017, 147–166) Kopenske poti so bile vzpostavljene iz Nove Mehike, kar je omogočilo kolonizacijo in ustanovitev današnjega San Diega z mnogimi misijoni, začeni z misijonom San Diego de Alcalá (1760), nato so ustanovili tudi San Carlos Borromeo de Carmelo v Carmel-by-the-Sea v Kaliforniji (1770), San Francisco (misijon Dolores) v San Franciscu (1776), misijon San Luis Obispo v San Luis Obispu (1772), misijon Santa Clara v Santa Clari (1777), Senora Reina de Los Angeles Asistencia v Los Angelesu (1784), Santa Barbara pri Santa Barbari (1786), San Juan Bautista v kraju San Juan Bautista (1797). (Fischer 2008, 21)

Med Indijanci je deloval tudi že omenjeni slovenski misijonar Irenej Friderik Baraga, ki je v letih 1831 in 1868 pripomogel k dolgotrajnejši ohranitvi plemen Otava in Očipve na območjih današnjih zveznih držav Minnesota, Wisconsin in Michigan. Baragovo delovanje za fizično in duhovno ohranjanje Indijancev in njihovega načina življenja se je izkazalo za pomembno predvsem v obdobju sistematičnega izseljevanja indijanskih plemen na območja zahodno od Misisipija, ki je postalo najbolj množično v času obeh predsedniških mandatov Andrewa Jacksona. Leta 1830 je bil namreč sprejet *Indian Removal Act of 1830* (*Zakon o izselitvi Indijancev iz leta 1830*), ki mu katoliška hierarhija ni bila naklonjena. Po tem zakonu so do leta 1835 izselili z rodovitnih območij južnih držav v sušne prerije Oklahome okoli 100.000 severnoameriških Indijancev. (Klemenčič, Maver 2017, 85; Marković 2019, 70–75) Friderik Baraga si je pet let prizadeval za to, da bi njegov misijon L'Anse ostal še naprej na isti lokaciji, in tako se je odločil za nakup tega zemljišča. (Seelye 2017, 16) Rezervat ostaja na tem področju vse do današnjih dni. Baraga je navdušil številne slovenske duhovnike in študente teologije, da so šli po njegovi poti in postali misijonarji med severnoameriškimi Indijanci. (Marković 2019, 131; Šmitek 1986, 129)

Eden takih misijonarjev je bil Oton Skola, ki je 3. novembra 1853 prišel do reke Oconto (pri Green Bayu) ter deloval med plemenom Menomine. Skola se je sprva z njimi pogovarjal v očipvejskem jeziku, saj je bil podoben njihovem jeziku. Nujne in uporabne besede je tako iz očipvejščine prenesel Menominom, in ti jih še danes uporabljajo. Oton Skola je za to pleme dal zgraditi majhno cerkev, v kateri so peli indijanske in cerkvene pesmi ter



obhajali bogoslužje. Med 27. novembrom 1853 in 30. aprilom 1854 je Skola krstil 132 Indijancev tega plemena. (Vidmar in Štavbar 2020, 39.41.43–44) Prihod slovenskega misijonarja Jožefa Frančiška Buha ter njegovih učencev povezuje misijonarsko obdobje zgodovine Slovencev v ZDA s kasnejšim množičnim priseljevanjem Slovencev v ZDA pa tudi z ustvarjanjem slovenskih naselbin. (Klemenčič in Šeruga 2019, 167; Klemenčič in Maver 2017; Klemenčič 2017, 687–704)

Poleg Barage in njegovih učencev bi lahko našli še veliko primerov katoliških misijonarjev med ameriškimi Indijanci. Tako so npr. iz škofije v St. Louisu v Misuriju poslali proti zahodu jezuita Pierra Jeana de Smeta. Tega so Indijanci zahodno od Misisipija z veseljem sprejeli. Tako je de Smet ustanovil celo vrsto misijonov, v katerih so delovali številni duhovniki in redovnice. Tako kot Baraga je tudi on posredoval v sporih med indijanskimi plemeni. Leta 1851 je nagovoril 10.000 Indijancev iz desetih plemen na zborovanju v Horse Creek Valleyju v bližini Fort Laramieja v današnjem Wyomingu. S tem se je zavzemal za mir. Sodeloval je tudi pri mirovnem poskusu s poglavarjem plemena Sjuksov Sedečim Bikom. Pri tem je prišlo do mirovnega sporazuma, ki so ga kasneje ZDA prekršile, saj so na področju odkrili ogromne zaloge zlata. Tako je prišlo že po njegovi smrti do znamenitega spopada v Black Hillsu, v katerem so ubili generala Georgea Armstronga Custerja. Duhovnik de Smet je umrl 23. maja 1873. Prepotoval je več kot 20.000 kilometrov, da bi duhovno oskrboval ameriške Indijance. Tik pred smrtjo je v razgovoru z oregonskim nadškofom Blanchetom opozoril na zaskrbljujočo politiko ameriške vlade do katoliških misijonov. Nadškof Blanchet je odposlal duhovnika Jeana Baptista Abrahama Brouileta v Baltimore, da bi o tem problemu odnosa ameriške vlade razpravljal z baltimorskim nadškofom Jamesom Rooseveltom Bayleyjem. Nadškof ga je nato poslal v Washington, D. C., kjer je predsednik Ulysses S. Grant izvajal novo politiko miru za Indijance, na podlagi katere naj bi vse indijanske misijone nadzorovale protestantske skupine. (Bunson 2009)

V odgovor na to so ameriški škofje ustanovili Biro za katoliške indijanske misijone, ki je imel prvi sestanek 17. marca 1873. Namen sestanka je bil obraniti katoliške pravice do duhovne oskrbe ameriških katoliških Indijancev in varnosti katoliških misijonov. Katoliški voditelji so spregovorili v obrambo katoliških misij v senatu Združenih držav in do leta 1882



je bila Grantova »politika miru« premagana. Prominentni katoliki so bili nato udeleženi v delu zveznega biroja indijanskih misij, vključno s pranečakom Napoleona Bonaparta Charlesom Josephom Bonapartom ter kardinalom Jamesom Gibbonsom iz Baltimora. (Bunson 2009)

V 19. in 20. stoletju je zvezna vlada skušala podrediti Indijance ter jih naseliti v zahodnem delu Združenih držav. Pri tem je sodelovala tudi Katoliška cerkev, saj je hotela, da bi bila na ameriških tleh povsod dobro uveljavljena. Tako so mnogi katoliški škofje in duhovniki sodelovali z vladnimi uslužbenci ter tudi s protestanti pri prisilni asimilaciji Indijancev. (Cossen 2019)

O tem, da Katoliška cerkev ostaja blizu Indijancem, priča tudi kanonizacija prve indijanske svetnice Kateri Tekakwithe. Kateri Tekakwitha oz. »lilija Mohavkov« je bila rojena leta 1656 v mohavški vasi Ossernenon (današnja država New York) očetu Irokezu ter krščanski materi iz plemena Algonquin. V krščanstvo se je spreobrnila leta 1676 po zaslugi jezuita Jamesa de Lambervilleja ter tako dobila ime Kateri:

Kot najstnica je navezala stik z misijonarji in se kljub nasprotovanju svojega klana ter predhodno dogovorjene poroke odločila, da postane katoličanka. Potem ko je bila pri starosti dvajsetih let krščena, je odšla živeti v katoliško indijansko naselbino na področju današnje Kanade. Tam je delala z bolnimi, naredila obljubo devištva ter pričela z vajami samoodpovedi, kar je v zimskem času vključevalo večurne molitve na prostem ter na kolenih. (Otterman 2012)

Kateri Tekakwithe je živela zgledno krščansko življenje in leta 1680 po krajši bolezni umrla. Leta 1980 je bila razglašena za blaženo, leta 2012 pa za svetnico. (Fischer 2008, 12) Časopis *The New York Times* je o postopku njene kanonizacije zapisal:

Leta 1880 so se katoličani s peticijo obrnili na Sveti sedež, da bi Kateri razglasil za svetnico. Sto let kasneje je Sveti sedež potrdil prvi čudež, ki se je zgodil na njeno priprošnjo. Prejšnje leto je Sveti sedež priznal njeno pomoč pri ozdravitvi ameriškoindijanskega dečka iz države Washington, ki je trpel zaradi infekcije, povezane z mesno jedjo. To je bil drugi čudež, ki je bil potreben za njeno kanonizacijo. (Otterman 2012)



Reference

- Abramson, Harold J.** 1973. *Ethnic Diversity in Catholic America*. New York: John Wiley & Sons.
- Avella, Steven M.** 2002. *In the Richness of the Earth: A History of the Archdiocese of Milwaukee, 1843–1958*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press.
- Birzer, Bradley J.** 2010. *American Cicero: The Life of Charles Carroll*. Wilmington, Delaware: Intercollegiate Studies Institute.
- Buff, Rachel, ur.** 2008. *Immigrant Rights in the Shadows of Citizenship*. New York: New York University Press.
- Bugan, Michael.** 2002. *The Louisiana Purchase*. Minneapolis, Minnesota: Compass Point Books.
- Bunson, Margaret.** 2009. The Church and the Native Americans, Catholic Answers. Catholic Answers. 1. 4. <https://www.catholic.com/magazine/print-edition/the-church-and-the-native-americans> (pridobljeno 17. 8. 2022).
- Cassidy, Francis P.** 1948. Catholic Education in the Third Plenary Council of Baltimore (I). *The Catholic Historical Review* 34: 257–305.
- Catholic Hierarchy.** 2022. <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dbalt.html> (pridobljeno 5. 11. 2022).
- Concilium Plenarium totius Americae Septentrionalis Foederatae, Baltimori habitum anno 1852.** 1853. Baltimore: J. Murphy.
- Cossen, William S.** 2019. The Catholic Church's shameful history of Native American abuses. *The Washington Post*. 20. 1. <https://www.washingtonpost.com/outlook/2019/01/20/catholic-churchs-shameful-history-native-american-abuses/> (pridobljeno 16. 8. 2022).
- Craycraft, Kenneth.** 2020. A Closer Look: The Purcell Brothers, abolition and the Catholic Telegraph. *The Catholic Telegraph*. 12. 11. <https://www.thecatholic-telegraph.com/purcell-brothers-abolition-and-the-catholic-telegraph/70302> (pridobljeno 18. 4. 2022).
- Curran, Robert Emmett.** 2012. *Shaping American Catholicism: Maryland and New York, 1805–1915*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Dolan, Jay.** 1985. *The American Catholic Experience*. Doubleday & Company: Golden City, New York.
- Durkin, Joseph.** 1963. *William Matthews: Priest and Citizen*. New York: Benziger Brothers.
- Fanning, William.** 1907. Plenary Councils of Baltimore. V: *Catholic Encyclopedia*. Zv. 2. New York: Robert Appleton Company.
- Farley, John.** 1918. *The Life of John, Cardinal McCloskey, First Prince of the Church in America, 1810–1885*. New York: Longmans, Green Co.
- Fischer, James T.** 2008. *Communion of Immigrants: A History of Catholics in America*. New York: Oxford University Press.
- Franchot, John.** 1994. *Roads to Rome: The Antebellum Protestant Encounter with Catholicism*. Berkeley: Los Angeles/London: University of California Press.
- Friš, Darko.** 1992. Delovanje šolskih sester kongregacije sv. Frančiška Asiškega – Kristusa kralja v ZDA med letoma 1909 in 1915. *Dve domovini* 2–3: 371–389.
- . 1995. *Ameriški Slovenci in katoliška Cerkev 1871–1924*. Celovec; Ljubljana; Dunaj: Mohorjeva založba.
- Furlan, William P.** 1952. *In Charity Unfeigned: The Life of Father Francis Xavier Pierz*. St. Cloud, Minnesota: St. Anthony Guild Press.
- Gillis, Chester.** 2020. *Roman Catholicism in America*. New York: Columbia University Press.
- Guilday, Peter.** 1921. The Sacred Congregation de Propaganda Fide (1622–1922). *The Catholic Historical Review* 6/4: 478–494.
- Hackel, Steven W.** 2013. *Junipero Serra: California's Founding Father*. New York: Hill and Wang.



- Herle, Dominik Janez.** 2020. *Pregled zgodovine slovenske skupnosti v Calumetu, Michigan.* Ljubljana: Združenje slovenska izseljenska matica.
- Hunt, Thomas C.** 1981. The Bennett Law of 1890: Focus of Conflict between Church and State. *Journal of Church and State* 23/1: 69–93.
- Kantowicz, Edward R.** 2006. *The Archdiocese of Chicago A Journey of Faith.* Singapore: Booklink.
- Kenrick, Francis.** 1842. *Theologica Moralis.* Philadelphia: Apud Eugenium Cummiskey.
- Killeen, Richard.** 2012. *A Brief History of Ireland Land People History.* Philadelphia, London: Robinson Running Press.
- Klemenčič, Matjaž, in Aleš Maver.** 2017. *Izbrana poglavja iz zgodovine selitev od začetkov do danes.* Mednarodna knjižna zbirka Zora. Maribor: Univerzitetna založba Univerze v Mariboru.
- Klemenčič, Matjaž, in Tadej Šeruga.** 2019. *Pregled zgodovine slovenske skupnosti v Elyju, Minnesota.* Mednarodna knjižna zbirka Zora. Maribor: Univerzitetna založba Univerze v Mariboru.
- Klemenčič, Matjaž.** 1995. *Slovenes of Cleveland: the Creation of a New Nation and a New World Community Slovenia and the Slovenes of Cleveland, Ohio.* Novo mesto: Dolenjska založba/Ljubljana: Scientific Institute of the Faculty of Arts.
- . 2017. Jožef Frančišek Buh – misijonar, župnik in organizator med slovenskimi priseljenci v Minnesoti. *Bogoslovni vestnik* 77/3–4: 687–704.
- Encyclopedia Britannica.** 2022. Know-Nothing Party. <https://www.britannica.com/topic/Know-Nothing-party> (pridobljeno 22. 5. 2022).
- Leon XIII.** 1895. *Codicis iuris canonici fontes cura Emi Petri Card. Gasparri editi, Volumen III., Romani Pontifaces, Leo XIII., ep. Longiqua oceani, 6. ian. 1895.* Rim: Sveti sedež.
- Marchetto, Ezio.** 1989. The Catholic Church and the Phenomenon of Migration: An Overview. V: *CMS Occasional Papers.* New York: Center for Migration Studies.
- Marković, Irena.** 2017. *Irenej Friderik Baraga: misijonar in škof med Otavci in Očipvejci.* Celovec: Mohorjeva založba.
- McCluskey, Neil Gerard.** 1964. *Catholic Education in America: A Documentary History.* New York: Teachers College.
- Meng, John J.** 1946. Cahenslyism: The First Stage, 1883–1891. *The Catholic Historical Review* 31/4: 389–413.
- Middleton, Richard.** 2003. *Colonial America.* Oxford: Blackwell Publishing.
- O'Connell, Marvin R.** 1988. *John Ireland and the American Catholic Church.* St. Paul: Minnesota Historical Society Press.
- . 2009. *Pilgrims to the Northland: The Archdiocese of St. Paul 1840–1962.* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Otterman, Sharon.** 2012. Complex Emotions Over First American Indian Saint. *The New York Times.* 24. 7. <https://www.nytimes.com/2012/07/25/nyregion/complex-emotions-as-kateritekakwitha-is-named-a-saint.html> (pridobljeno 17. 8. 2022).
- Panzer, Joel S.** 1996. *The Popes and Slavery.* Staten Island, New York: Alba House.
- Pij X.** 1912. *Motu proprio. De catholicorum in exteris regionibus emigratione, Cum omnes catholicos.* 15. 8. *AAS* 4: 526–527.
- Plut Pregelj, Leopoldina.** 1992. Katoliški šolski sistem v Združenih državah Amerike in ustanavljanje osnovnih šol pri slovenskih župnijah (1895–1941). *Dve domovini: razprave o izseljenstvu* 2–3: 391–407.
- Ravitch, Diane.** 1973. *The Great School Wars: New York City, 1805–1973.* New York: Basic Books.
- Reeves, Jesse S.** 1905. The Treaty of Guadalupe-Hidalgo. *The American Historical Review* 10/2: 309–324.
- Seelye Jr., James E.** 2017. *Slovenes in Michigan.* East Lansing, Michigan: Michigan State University Press.



- Sharps, Ronald L.** 1994. Black Catholics in the United States: A Historical Chronology. *US Catholic Historian* 12/1: 119–141.
- Shea, John Gilmary.** 1888. *The Life and Times of the most Rev. John Carroll, Bishop and the First Archbishop of Baltimore*. Zv. 2. *History of the Catholic Church in the United States*. New York: John G. Shea.
- Slama, Joe.** 2021. »We were the first ones«: the faith of Native American Catholics. *The Pillar*. 4. 10. <https://www.pillar catholic.com/p/we-were-the-first-ones-the-faith> (pridobljeno 16. 8. 2022).
- Smyth, Eugene Leslie.** 1899. *The Missions of California*. Chicago: Alexander Belford & Co.
- Spalding, David.** 1969. The Negro Catholic Congresses, 1889–1894. *The Catholic Historical Review* 55/3: 337–357.
- Spalding, Thomas W.** 1989. *The Premier See: A History of the Archdiocese of Baltimore, 1789–1989*. Charles Village, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Summers, Mark.** 2011. Onward catholic soldiers: The Catholic Church During the American Civil War. *Religion and Liberty* 21/4. <https://www.acton.org/onward-catholicsoldiers-catholic-church-during-american-civil-war> (pridobljeno 14. 4. 2022).
- Šmitek, Zmago.** 1986. *Klic daljnih svetov*. Ljubljana: Založba Borec.
- Taylor, Alan.** 2001. *American Colonies*. New York: Viking.
- Vecoli, Rudolph.** 1966. Prelates and Peasants, Italian Immigrants and the Catholic Church. *Journal of Social History* 2/3: 279.
- Vidmar, John P., in Simona Štavbar.** 2020. *They Followed Him to America: Slovenian Missionaries to the Upper Midwest*. Lemont, Illinois: St. Mary's Retreat House.
- Wald, Kenneth D., in Allison Calhoun-Brown.** 2018. *Religion and Politics in the United States*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.





Znanstvena knjižnica 64

Matjaž Ambrožič (ur.)

Janez Evangelist Krek – sto let pozneje (1917–2017)

Kaj ima Krek danes povedati svojim rojakom, ki so z dosego lastne države vzeli usodo povsem v svoje roke in si lahko svoj danes in jutri oblikujejo sami, čeprav v povezanosti z drugimi evropskimi narodi, pa vendarle brez potrebe, da bi odgovorne za neuspehe iskali drugod? Odgovore na tako zastavljena vprašanja je skušala najti skupna dobrih poznavalcev Krekove misli in njegovega življenja, časa, v katerem je Krek deloval, in družbe, ki jo je sooblikoval, a tudi oblikovalcev sedanjega trenutka slovenske zgodovine.

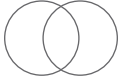
Ljubljana: TEOF, 2018.

ISBN 9789616844611, 15 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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



Ivan Macut

Carta ecumenica (Charta Oecumenica): Percezione cattolica dei temi teologici e pastorali

Charta Oecumenica: Catholic Perception of Theological and Pastoral Issues

Charta Oecumenica: katoliški pogled na teološka in pastoralna vprašanja

Sommario: Con l'introduzione e la conclusione, l'articolo è suddiviso in sette parti in cui vengono presentati alcuni temi teologici e pastorali della *Carta ecumenica* e gli insegnamenti di papa Francesco e di altri papi su di essi. La prima parte tratta del tema Trinità e unità visibile. La seconda parte pone l'accento sugli argomenti ecumenicamente molto importanti, cioè riconoscimento del Battesimo e dell'Eucaristia. La terza parte parla dei matrimoni misti. Quarta e quinta parte parlano sui temi annuncio comune e purificazione della memoria. Sesta parte ribadisce i temi riconoscimento dei doni e preghiera reciproca. La settima parte, mostra argomenti sui migranti e il mondo creato. La conclusione sottolinea che i temi della *Carta ecumenica* del 2001 sono ancora attuali. Con i suoi documenti e discorsi, Papa Francesco tocca tutti i temi citati nella *Carta*. Tutto questo ci dice che anche oggi la *Carta ecumenica* è un documento importante per le Chiese in Europa.

Parole chiave: *Carta ecumenica*; ecumenismo; Chiesa cattolica; Chiese in Europa; Papa Francesco; Teologia Pastorale

Abstract: *With an introduction and conclusion, the article is divided into seven parts in which some theological and pastoral themes of the Ecumenical Charter and the teachings of Pope Francis and other popes on them are presented. The first part deals with the theme Trinity and visible unity. The second part emphasises the ecumenically very important topics, namely recognition of Baptism and the Eucharist. The third part speaks on mixed marriages. Fourth and fifth parts speak on the topics of common proclamation and purification of memory. Sixth part reiterates the themes recognition of gifts and mutual prayer. The seventh part deals with topics on migrants and the created world. The conclusion emphasises that the themes Charta Oecumenica of the 2001 are still relevant today. With his documents and speeches, Pope Francis touches on all the themes mentioned in the Charta. All this tells us that even today the Charta Oecumenica is an important document for the Churches in Europe.*

Keywords: Charta Oecumenica; *ecumenism*; *Catholic Church*; *Churches in Europe*; *Pope Francis*; *Pastoral Theology*

Izleček: Članek ima poleg uvoda in zaključka sedem delov, v katerih so predstavljene nekatere teološke in pastoralne teme Ekumenske listine ter z njimi povezani nauki papeža Frančiška in drugih papežev. Prvi del obravnava temo Svete Trojice in vidne enotnosti. V drugem delu je poudarjena ekumensko zelo pomembna tema, tj. priznanje krsta in evharistije. Tretji del govori o mešanih zakonih, četrti in peti del o skupnem oznanjevanju in očiščevanju spomina, šesti del obravnava prepoznavanje darov in vzajemno molitev, sedmi pa govori o migrantih in svetu, ki smo ga oblikovali. V zaključku je poudarjeno, da so teme Ekumenske listine iz leta 2001 aktualne še danes. Papež Frančišek se v svojih dokumentih in govorih dotakne vseh tem, ki jih omenja Listina. Vse to kaže, da je Ekumenska listina še danes pomemben dokument za evropske Cerkve.

Ključne besede: *Charta Oecumenica*, ekumenizem, evropske Cerkve, Katoliška cerkev, papež Frančišek, pastoralna teologija

Introduzione

Dopo aver presentato i passaggi fondamentali della *Carta ecumenica* e aver visto i principali punti teologici nel documento sull'origine e sui temi teologici di base, in questo articolo vogliamo parlare alla percezione teologica cattolica dei temi teologici e pastorali della stessa Carta. Metteremo l'accento principalmente su papa Francesco e il suo insegnamento, ma verranno presi in considerazione anche altri papi e altri documenti della Chiesa cattolica.

La *Carta ecumenica* è stata firmata nel 2001. Dopo la firma, ha provocato una vasta gamma di reazioni diverse da parte di molte Chiese cristiane (Mey 2006, 227). Quando si parla di Chiesa cattolica, va notato che la Chiesa ufficiale, cioè il Papa e il Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, non hanno mai parlato negativamente della *Carta ecumenica*. San Giovanni Paolo II nel suo discorso ai vescovi d'Europa, riuniti al simposio congiunto nel 2002, ha commentato, tra l'altro, l'importanza della *Carta ecumenica* con le seguenti parole: »La *Charta oecumenica* per l'Europa, firmata a Strasburgo nell'aprile del 2001, da questo punto di vista segna un passo rilevante per l'incremento della collaborazione fra Chiese e Comunità cristiane. Prego Dio perché che su questo cammino si proceda con sempre crescente fiducia e determinazione.« (2002, 62) Nella sua lettera al cardinale Peter Erdo e al pastore Jean-Arnold de Clermont, Papa Benedetto XVI ha parlato il 7 settembre 2007 dei »segni dei tempi« nel cammino ecumenico che ha percorso finora. Uno di questi segni per papa Benedetto XVI è la *Carta ecumenica* firmata del 2001 (2007, 816).



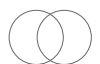
Infine, in due occasioni, l'attuale Papa Francesco ha parlato pubblicamente in tono positivo della *Carta ecumenica*. La prima volta è stata nel 2015, quando papa Francesco ha inviato il suo messaggio al comitato misto KEK e CCEE. In questo contesto, Papa Francesco ha affermato che la *Carta ecumenica* è un'iniziativa di grande importanza per una fruttuosa cooperazione tra le Chiese in Europa.¹ Seconda volta nella *Dichiarazione comune* con il patriarca Bartolomeo e arcivescovo di Atena e tutta la Greca Jeronimo II da aprile 2016 invocando la *Carta ecumenica*, riaffermando con ferma convinzione che per i cristiani la riconciliazione significa promuovere la giustizia sociale nelle e tra le nazioni del mondo, e insieme vogliono contribuire al trattamento dei migranti, dei rifugiati e dei richiedenti asilo in Europa in modo degno dell'uomo. (Francesco e Bartolomeo 2016, 532)

1 Trinità e unità visibile

Fede in Dio uno e trino: per Papa Francesco il dialogo ecumenico teologico², il rinnovamento della vita e la conversione del cuore non possono dare frutti se non accompagnati da una preghiera fedele e persistente. Solo in questo caso: «con l'aiuto di Dio, l'Uno e la Trinità, possiamo camminare verso il compimento del desiderio del Figlio, Gesù Cristo, che tutti siano uno.» (2013b, 971) Papa Francesco ringrazia anche la Santissima Trinità per la possibilità di incontri ecumenici con i patriarchi (Francesco e Karekin II. 2016, 789). Il *Vademecum ecumenico*, inoltre, indica che coloro che sono battezzati nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, quindi nel nome della Santissima Trinità, sono veramente nostri fratelli e sorelle in Cristo (Pontificio Consiglio per la Promozione dell'unità dei cristiani 2020, 2).

1 «Le recenti Assemblee Ecumeniche Europee e la *Charta Oecumenica*, redatta a Strasburgo nel 2001, sono fattori di feconda collaborazione tra la Conferenza delle Chiese Europee ed il Consiglio delle Conferenze Episcopali Europee. Queste iniziative sono motivo di grande speranza per il superamento delle divisioni, pur nella consapevolezza di quanto sia lunga la strada verso la piena e visibile comunione tra tutti i credenti in Cristo.» (Francesco 2015c, 537)

2 Il teologo Tommasi citando il grande teologo Balthasar in un suo lavoro scrive: «il dialogo dei cristiani e della teologia [...] è un duetto dove voci anche antitetiche coesistono, si interpellano, non perdono la loro identità [...]» (Tommasi 2018, 216)



La *Carta ecumenica* invita a lavorare per la realizzazione dell'unità visibile della Chiesa di Gesù Cristo (Gamberini 2004, 7) e sottolinea che questa unità sarà in definitiva un dono di Dio. Questo lavoro è un compito ecumenico indispensabile di tutte le Chiese cristiane. Papa Francesco parla più che chiaramente della necessità di lavorare sull'unità visibile della Chiesa. soprattutto Per lui questa unità visibile della Chiesa è un obiettivo realizzabile. Papa è convinto, seguendo le orme dei suoi predecessori dal Concilio Vaticano II specialmente di san Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, come l'unità perfetta si può realizzare solo in Cristo, perché solo Lui è la causa e colui che ci rafforza nel nostro cammino verso l'unità. Quella pienezza di unità in Cristo che non può essere divisa, secondo l'insegnamento della Chiesa cattolica, ed espressa nell'insegnamento di papa Francesco e dei suoi predecessori, può essere l'unica unità visibile di tutti i discepoli in Cristo. (Francesco 2014a, 70) Questa futura unità visibile della Chiesa sarà un dono di Dio alla Chiesa (Benedict XVI. 2021, 11).

2 Riconoscimento del Battesimo e dell'Eucaristia

I due temi spiccatamente teologici della *Carta ecumenica* sono il riconoscimento reciproco del battesimo e la comunione eucaristica. Per papa Francesco, il battesimo permette a una persona di entrare in relazione con Gesù Cristo, cioè con la sua morte e risurrezione. È attraverso il sacramento del battesimo che una persona riceve i frutti della passione e risurrezione di Cristo. Questo sacramento permette ai fedeli di vivere non più esclusivamente nella dimensione terrena, ma anche nella potenza dello Spirito Santo. Questo sacramento ci conforta e ci rafforza perché ci testimonia che il Signore Gesù è sempre vicino a noi e ci prepara all'annuncio del Vangelo e alla ricezione della salvezza. (2014b, 866) Altrove, il Papa sul battesimo di luterani e cattolici dice che siamo tutti parte dell'unico Corpo di Cristo in cui siamo incarnati dal battesimo (2016a, 1262). Ricordiamo qui che il *Vademecum ecumenico* insiste anche sul fatto che ogni ecumenismo è ecumenismo battesimale, e se i cristiani riconoscono le persone come loro fratelli e sorelle, quanto più dovrebbero riconoscere la loro relazione reciproca perché i cristiani sono fratelli e sorelle in Cristo (Pontificio Consiglio per la Promozione dell'unità dei cristiani 2020, 25). Quando si tratta della comunione eucaristica, per papa Francesco è possibile, secondo l'insegnamento della Chiesa cattolica, quando i cristiani diventano



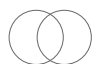
una Chiesa sola. Fino a quel momento, l'impossibilità della comunione eucaristica (Koch 2005, 89-124) con i fratelli e le sorelle cristiani è un momento doloroso ed è anche un forte incentivo ad impegnarsi ancora più prontamente nel dialogo ecumenico e nella ricerca di soluzioni reciprocamente accettabili.

3 Matrimoni misti

Oltre ai sacramenti del battesimo e dell'Eucaristia, per i cristiani è importante anche la questione dei matrimoni misti. Naturalmente, per la Chiesa cattolica e quella ortodossa, il matrimonio è uno dei sette santi sacramenti. Papa Francesco ha parlato più volte di questo tema. Da un lato, Papa Francesco, in considerazione dell'esistenza dei matrimoni misti, ritiene che in essi possa insorgere il pericolo del relativismo o dell'indifferentismo. D'altra parte, questi matrimoni misti, secondo lo stesso Papa, possono essere anche vere vie di ecumenismo e di promozione dello spirito ecumenico in armoniosa convivenza. La crisi di tutti i matrimoni, anche misti, certo, è spesso radicata nella crisi della conoscenza illuminata dalla fede, cioè dall'adesione a Dio e al suo progetto di amore realizzato in Gesù Cristo. (2015b, 183) Il *Vademecum ecumenico*, naturalmente, ha dedicato anche una sezione al discorso dei matrimoni misti e ai problemi ad essi connessi. I vescovi non devono essere indifferenti alle sofferenze causate dalle divisioni cristiane in tali matrimoni misti, e in questo contesto si sottolinea esplicitamente che necessitano di una speciale attenzione e attenzione pastorale (Pontificio Consiglio per la Promozione dell'unità dei cristiani 2020, 35). Qui non si può non citare l'Esortazione apostolica post-sinodale di Papa Francesco *Amoris laetitia* dove il Papa parla anche di matrimoni misti, significativamente nel contesto di parlare di alcune circostanze complesse della vita degli sposi nel sacramento del matrimonio.

4 Annuncio comune

Annunciare insieme il Signore Gesù Cristo, cioè il suo vangelo, è un tema estremamente importante della *Carta ecumenica*. Ci dice cioè che i cristiani, sebbene divisi, sono consapevoli che Cristo e anche la sua buona notizia di salvezza - il Vangelo - non sono divisi e che insieme, escludendo ogni



forma di proselitismo, dovremmo annunciarlo in Europa e nel mondo (Brandes 2020, 310). Papa Francesco ha sottolineato la stessa idea in più punti nei suoi documenti e discorsi. Dobbiamo sempre tenere presente, pensano alcuni teologi, che siamo pellegrini che fanno pellegrinaggi insieme (Prisco 2021, 14). Per il papa Francesco questa l'idea significa che dobbiamo avere una fiducia sincera nei nostri compagni, respingendo dubbi e sfiducia, e guardare prima di tutto a ciò che tutti cerchiamo: la pace che risplende dal volto di un solo Dio (2013a, 244). L'attuale Papa sottolinea che le divisioni dei cristiani nel mondo feriscono il corpo di Cristo, ma danneggiano anche la testimonianza che siamo chiamati a portare in quel mondo. L'unità dei cristiani, giustamente sottolineata dall'attuale papa, si realizza in una comune processione in cui ci incontriamo come fratelli, preghiamo, lavoriamo insieme nell'annuncio del Vangelo e nel servizio degli ultimi. (2016b, 1366) Lo Spirito Santo unisce i cristiani per entrare in contatto gli uni con gli altri, per fare amicizia e per incoraggiarli nel cammino dell'unità, e questa unità è necessaria per le missioni, cioè per proclamare che Gesù è il Signore (Francesco 2017a, 704).

5 Purificazione della memoria

Uno dei temi importanti per il movimento ecumenico moderno è il tema della storia, cioè purificazione della memoria. Anche il Santo Papa Giovanni Paolo II parla di questo argomento nella sua enciclica ecumenica *Ut unum sint*. Papa ricorda di incontro storico di papa Paolo VI e il Patriarca Ecumenico Atenagora I. Giovanni Paolo II a proposito di questo evento del 7 dicembre 1965, che è l'ultimo giorno del Concilio Vaticano II, dice che come la sessione plenaria si è conclusa con un atto solenne che è stato al tempo stesso la pulizia della memoria storica, il perdono reciproco e l'obbligo solidale di ricercare l'unità (Giovanni Paolo II. 1995, 52). Papa Francesco nei suoi discorsi ecumenici in varie occasioni accenna anche al tema della pulizia della memoria storica. Dobbiamo guardare alla storia dal punto di vista della nostra fraternità in Gesù Cristo e nello Spirito Santo. Grazie all'opera dello Spirito Santo, oggi possiamo parlare più facilmente delle dolorose divisioni avvenute in passato. È con la memoria purificata che possiamo osservare fruttuosamente il passato. Di fronte alle dolorose divisioni del passato, c'è proprio oggi una realtà che ci testimonia che siamo tutti fratelli e sorelle perché Dio è lo stesso per noi. Se il

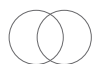


passato non può essere cambiato, il futuro è molto vincolante per noi, pensa il Papa. (2018, 58-59) Il Sommo Pontefice è ben consapevole del fatto che ci sono ferite del passato che continuano a gravare sulla memoria dei cristiani. La storia non può essere cambiata, ma è comunque necessario guardare a un futuro riconciliato. A questo ci chiama lo Spirito Santo, e non rispondere a quella chiamata significherebbe rifiutare la chiamata di Cristo e i segni dei tempi che lo Spirito Santo semina nel cammino delle Chiese. (Francesco 2017c, 1210) Il *Vademecum ecumenico* parla anche di memorie purificatrici appoggiandosi al pensiero di Papa Giovanni Paolo II: »La memoria di molte comunità cristiane rimane ferita da una storia di conflitti religiosi e nazionali. Tuttavia, quando comunità separate da divisioni storiche sono capaci di pervenire a una comune rilettura della storia, allora diventa possibile una riconciliazione delle memorie.« (Pontificio Consiglio per la Promozione dell'unità dei cristiani 2020, 24)

6 Riconoscimento dei doni e preghiera reciproca

La *Carta ecumenica* ha sottolineato l'importanza di riconoscere i doni degli altri cristiani e la possibilità di un reciproco arricchimento (Zečević 2002, 28-29). Papa Francesco non dimentica questo tema, anzi lo accenna volentieri nel contesto del dialogo ecumenico. »E se realmente crediamo nella libera e generosa azione dello Spirito, quante cose possiamo imparare gli uni dagli altri! Non si tratta solamente di ricevere informazioni sugli altri per conoscerli meglio, ma di raccogliere quello che lo Spirito ha seminato in loro come un dono anche per noi. (...) Attraverso uno scambio di doni, lo Spirito può condurci sempre di più alla verità e al bene.« (2013a, 246) Cercare e sperimentare la diversità significa collaborare con lo Spirito Santo, mentre fare il contrario significa agire contro lo Spirito Santo perché è Lui che arricchisce le comunità di credenti con doni diversi. Nel corso della storia, ci sono stati molti tentativi di cancellare le differenze legittime, e sono proprio queste differenze che sono state la causa del conflitto. Il compito ecumenico oggi è rispettare le differenze legittime e superare quelle differenze che sono incompatibili con l'unità che Dio esige dai cristiani. (Francesco 2016b, 1367)

La preghiera reciproca è un altro tema importante della *Carta ecumenica*. Per Papa Francesco, non c'è dubbio che la preghiera è il luogo in cui tutto



l'ecumenismo – il nostro cammino comune – dovrebbe iniziare, perché l'ecumenismo non è un progetto umano che dobbiamo sviluppare ulteriormente, ma l'opera dello Spirito Santo ed è lo Spirito Santo che apre e indica la via che abbiamo in comune da percorrere. Per Papa Francesco è chiaro: nella preghiera, come nell'ecumenismo, non si può progredire in modo autonomo, senza gli altri. (2018, 950) Per questo Papa Francesco chiede ai cristiani: quanto preghiamo davvero gli uni per gli altri? Abbiamo bisogno di aiuto reciproco in questo cammino ecumenico. È necessario lavorare insieme e pregare perché, con l'aiuto di Dio, possiamo fare progressi verso l'unità e perché il mondo possa credere. Per Papa Francesco, la preghiera reciproca dei cristiani rientra nella categoria di quelle realtà da cui dipende l'unità futura. Vale a dire, sostiene che se i cristiani non pregano gli uni per gli altri, e se non collaborano tra loro in quelle cose in cui possono per il mondo, l'unità non verrà perché l'unità non è fatta da noi, ma dal Santo Spirito, conclude papa Francesco. (2014a, 71) Il *Vademecum ecumenico* per i vescovi sottolinea anche l'importanza della reciproca preghiera cristiana e colloca tale preghiera, giustamente, nel quadro dell'ecumenismo spirituale. Questa preghiera può essere praticata anche quando ci sono difficoltà nelle relazioni reciproche in alcune comunità, e, nonostante ciò, è necessario continuare a pregare per il bene degli altri cristiani. Si consiglia che questa preghiera diventi parte della preghiera personale, ma anche parte delle preghiere di intercessione nei nostri servizi di culto. (Pontificio Consiglio per la Promozione dell'unità dei cristiani 2020, 19)

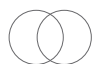
7 I migranti e il mondo creato

Infine, ci sono altri due temi importanti della *Carta ecumenica*, oggi di primaria importanza nel pontificato di papa Francesco: i migranti e il mondo creato. Quando si parla di migranti, possiamo dire che la Chiesa cattolica nel pontificato di papa Francesco pone grande enfasi su questa realtà dolorosa e tragica del mondo moderno. Papa Francesco cita i migranti quasi ogni giorno e in ogni suo viaggio apostolico e avverte gli altri cristiani, oltre al mondo e ai leader politici, di non chiudere gli occhi sui migranti. Qui vorremmo ricordare le parole del Papa rivolte alle Chiese in Europa, poiché la *Carta ecumenica* si riferisce principalmente anche alle Chiese in Europa. Il Papa parte dalla pretesa di ascoltare regolarmente



le Chiese in Europa e rileva che c'è un profondo disagio in relazione all'arrivo in massa di migranti e rifugiati in Europa. Questo disagio è legato alla crisi economica che ha lasciato grandi conseguenze. Questo disagio è esacerbato dalla riluttanza dei migranti a integrarsi e ad ospitare la società. Tuttavia, papa Francesco è profondamente convinto che le Chiese in Europa si siano recentemente notevolmente arricchite della presenza di migranti cattolici che hanno portato con sé le loro devozioni ed entusiasmo liturgico e apostolico. L'arrivo dei migranti, se visto alla luce dell'annuncio di Gesù Cristo e del Vangelo, è una grande opportunità di testimonianza concreta della fede cristiana nell'amore e nel profondo rispetto per i membri delle altre religioni. L'incontro con migranti e rifugiati di altre confessioni e religioni cristiane è un terreno fertile per lo sviluppo di un dialogo interreligioso ed ecumenico sincero e che i cristiani in tale modo si arricchiscono reciprocamente. (2017b, 996-997)

Insieme ai migranti e ai poveri, il mondo creato è un altro tema estremamente importante del pontificato di Papa Francesco. In effetti, sarebbe molto difficile trovare tutti i luoghi in cui il Papa ha commentato questo argomento. A questo punto non possiamo non citare l'enciclica pontificia *Laudato si*. In questa enciclica il Papa dice di voler «dialogare con tutti sulla nostra casa comune» (2015a, 3). Papa Francesco, nei suoi sforzi per creare il mondo, non agisce da solo, ma in modo ecumenico. Vale a dire, nel 2015 l'attuale papa ha deciso che nella Chiesa cattolica, come fa da tempo la Chiesa ortodossa, il 1° settembre dovrebbe essere una giornata di preghiera per la cura del mondo creato. Nei suoi discorsi ecumenici, l'attuale Papa tocca spesso il tema del mondo creato e sottolinea l'interconnessione delle persone tra loro e con il mondo creato, e qui vogliamo sottolineare il suo messaggio con il patriarca Bartolomeo I. I leader delle chiese sottolineano che non rispettiamo più la natura come un dono comune, ma la trattiamo come se fosse proprietà privata. Appello urgente e sfida nella cura del mondo creato, l'appello è rivolto a tutta l'umanità a lavorare per uno sviluppo sostenibile e integrale. (Francesco e Bartolomeo 2017, 924) Naturalmente il *Vademecum ecumenico* per i vescovi non poteva non menzionare la cura del mondo creato. Questo documento colloca la cura del mondo creato nell'ambito dell'ecumenismo pratico, il che significa che, come cristiani, abbiamo il compito di prenderci cura del mondo creato insieme e in modo coordinato. (Pontificio Consiglio per la Promozione dell'unità dei cristiani 2020, 38)



Conclusione

I temi della *Carta ecumenica*, pubblicata nel 2001, sono ancora attuali. Quando si tratta della Chiesa cattolica e dell'insegnamento di Papa Francesco, allora è più che ovvio che nei suoi documenti, discorsi, ecc. si possono trovare tutti gli argomenti citati nella *Carta ecumenica*. Questo ci dice due cose. In primo luogo, i problemi che esistevano all'epoca della pubblicazione della *Carta ecumenica* esistono ancora oggi. In secondo luogo, Papa Francesco e la Chiesa cattolica non sono stati sopraffatti dal pessimismo ecumenico e dalla ritirata di fronte alle sfide e ai problemi ecumenici contemporanei. La fede in Dio e il lavorare insieme per l'unità porteranno frutti. L'unità visibile dei cristiani sarà, alla fine, un dono di Dio, come dice Papa Francesco, accogliendo il parere del Papa emerito Benedetto XVI.

La *Carta ecumenica* è ancora oggi un documento importante per le Chiese in Europa (Mey 2006a). Ecco perché è necessario parlare di lui, affinché non cada nell'oblio. È certo che, attraverso l'insegnamento di papa Francesco, i temi ecumenici di questa Carta sono ancora più attuali per i cattolici e per tutti gli altri cristiani.



Bibliografia

Documenti ecclesiali

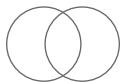
- Benedetto XVI.** 2007. Nuntii: Ad Petrum S.R.E. Cardinalem Edto, Praesidem Consilii Conferentiae piscoporum Europae (CCEE) nec non ad Pastorem Ioannem Arnoldum De Clermont Praesidem Conferentiae Ecclesiarum Europae (KEK). *Acta Apostolica Sedis* 99/9: 815-817.
- . 2012. Exhortation apostolique post-synodale L'Église au Moyen-Orient. *Acta Apostolica Sedis* 104/10: 751-796.
- Francesco.** 2013a. *Evangelii gaudium*. Vaticano: Tipografia Vaticana
- . 2013b. Ad Delegationem Foederationis Lutheranae Mundialis et Sodales Consilii pro Unitate Lutheranocatholica promovenda. *Acta Apostolica Sedis* 105/11: 970-971.
- . 2014a. Exeunte Hebdomada Precationis pro Unitate Christianorum. *Acta Apostolica Sedis* 106/2: 69-71.
- . 2014b. Ad Delegationem Mundialis Evangelicae Consociationis. *Acta Apostolica Sedis* 106/11: 866-867.
- . 2015a. *Laudato si*. Vaticano: Libreria editrice Vaticana
- . 2015b. Ad sodales Tribunalis Romanae Rotae. *Acta Apostolicae Sedis* 107/2: 182-185.
- . 2015c. Allocutiones Ad Sodales Consilii coniuncti Coetus Ecclesiarum Europae (CEC) atque Consilii Coetuum Episcoporum Europae (CCEE). *Acta Apostolica Sedis* 107/6: 537-538.
- . 2016a. Declaratio una simul acta Catholica-Lutherana occasione Commemorationis Reformationis. *Acta Apostolica Sedis* 108/11: 1260-1262.
- . 2016b. Ad participantes Sessionem Plenariam Pontificii Consilii ad Unitatem Christianorum fovendam. *Acta Apostolica Sedis* 108/12: 1365-1367.
- . 2017a. In Vigilia Sollemnitatis Pentecostes et in prece oecumenica in Circo Maximo in occasione Aurei Iubilaei Renovationis Charismatica. *Acta Apostolicae Sedis* 109/7: 704-709.
- . 2017b. Ad Moderatores Nacionales navitatis pastoralis pro migrantibus participantes Congressionem pro-jectam a Consilio Conferentiarum Episcoporum Europae (CCEE). *Acta Apostolicae Sedis* 109/10: 995-998.
- . 2017c. Ad Suam Beatitudinem Theophilum III, Patriarcham Graecum Orthodoxum Hierosolymitanum. *Acta Apostolicae Sedis* 109/11: 1209-1211.
- . 2018. Ad Praesides Foederationis Lutheranae Mundialis. *Acta Apostolicae Sedis* 110/1: 58-60.
- Francesco, e Bartolomeo.** 2016. Declaratio communis. *Acta Apostolica Sedis* 108/5: 531-533.
- . 2017. Nuntius communis Papae Franisci et Patriarchae Oecumenici Bartholomaei in occasione celebrationis III Diei Mundialis Orationis pro cura creati. *Acta Apostolicae Sedis* 109/9: 924-925.
- Francesco, e Karekin II.** 2016. Common Declaration at Holy Etchmiadzin, Republic of Armenia. *Acta Apostolica Sedis* 105/7: 789-791.
- Giovani Paolo II.** 1995. Litterae encyclicae Ut unum sint. *Acta Apostolicae Sedis* 87/11: 921-982.
- . 2002. Discorso. 25. 4. *Notiziario della Conferenza episcopale italiana*, nr. 3: 62-63.
- Pontificio Consiglio per la Promozione dell'unità dei cristiani.** 2020. *Il vescovo e l'unità dei cristiani: Vademezum ecumenico*. Vaticano: Typis polyglottis Vaticanis.



Altra bibliografia

- Brandes, Dieter.** 2020. The Mission of Christians for Reconciliation in Europe. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* 65/1: 309–344.
- Gamberini, Paolo.** 2004. La Charta Oecumenica: Presentazione e commento. *Rassegna di teologia* 45: 5–17.
- Koch, Kurt.** 2005. *Eucharistie: Herz des christlichen Glaubens*. Freiburg: Paulusverlag.
- Mey, De Peter.** 2006. Ecumenism in Europe: The »Charta Oecumenica«. In: Jaroslav Skira e Michael S. Attridge, eds. *In God's Hands: Essays on the Church and Ecumenism in Honour of Michael A. Fahey, S.J.*, 227–246. Leuven: Leuven University Press.
- . 2006a. An Assessment of the *Charta Oecumenica* from a Roman Catholic Perspective. In: Tim Noble, Ivana Noble, Martien E. Brinkman e Jochen Hilberath, ed. *Charting Churches in a Changing Europe: Charta Oecumenica and the Process of Ecumenical Encounter*, 17–42. Amsterdam: Rodopi.
- Prisco, Ada.** 2012. *Charta Oecumenica* 2001 e 2011 a confronto. *Studi ecumenici* 30/1: 14–21.
- Tommasi, Roberto.** 2018. Veritatis gaudium, impulso per una teologia sulla frontiera. *Edinost in dialog* 73/1: 209–223.
- Zečević, Jure.** 2002. Teološki osvrt. In: *Ekumenska povelja za rast suradnje među Crkvama u Europi*, 5–57. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.





Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 28. 7. 2022; Sprejeto Accepted: 15. 9. 2022
UDK UDC: 27-48(497.4)
DOI: 10.34291/Edinost/77/02/Ramsak
© 2022 Ramsak CC BY 4.0

Mojca Ramšak

Spiritual Care of Religious Communities and Believers in Slovenian Hospitals¹

Duhovna oskrba verskih skupnosti in vernikov v slovenskih bolnišnicah

Abstract: The author addresses the issue of access to spiritual care for religious communities and believers in Slovenian hospitals from the perspective of national legislation, hospital practice, and specific legal and human rights issues, such as circumcision of boys in Muslim communities. Religion and belief are analysed in terms of current legislation, and hospital practice is examined through various documents and interviews with medical staff. Analysis of sources such as national legislation, internal hospital documents (a total of 98 documents reviewed in 2021), and interviews with healthcare workers in Slovenian hospitals (a total of 13 respondents interviewed in 2021 and 2022) showed that the needs of different religious communities and believers are largely met during their hospitalisation in state hospitals, that human rights prevail over the right to medically unjustified interventions, and that doctors and management have sufficient understanding of the spiritual side of treatment.

Keywords: religion, access to spiritual care, discrimination, medical ethics, medical law, equal rights

Izleček: *Autorica obravnava vprašanje dostopa verskih skupnosti in vernikov do duhovne oskrbe v slovenskih bolnišnicah z vidika nacionalne zakonodaje, bolnišnične prakse ter specifičnih pravnih in človekovih pravic, kot je obrezovanje dečkov v muslimanskih skupnostih. Vero in verska prepričanja analizira z vidika veljavne zakonodaje, bolnišnično prakso pa preuči skozi različne dokumente in razgovore z zdravstvenim osebjem. Analiza virov, kot so nacionalna zakonodaja, interni dokumenti bolnišnic (skupaj 98 dokumentov, pregledanih leta 2021) in intervjuji z zaposlenimi zdravstvenimi delavci v slovenskih bolnišnicah (skupaj 13 intervjuvancev, intervjuvanih leta 2021 in 2022), je pokazala, da so v državnih bolnišnicah potrebe različnih verskih skupnosti in vernikov v veliki meri zadovoljene med hospitalizacijo, da so človekove pravice nad pravico do medicinsko neupravičenih posegov in da imajo zdravniki ter uprava dovolj razumevanja za duhovno plat zdravljenja.*

1 The research was financially supported by the Humanities in the European Research Area (HERA) Joint Research Programme under HERA Public Spaces: Culture and Integration in Europe Programme (Hera.2.029; 2019–2022). The research was approved by The Human Research Ethics Committee at the University of Ljubljana, June 5, 2021.

Ključne besede: religija, dostop do duhovne oskrbe, diskriminacija, medicinska etika, medicinsko pravo, enake možnosti

Introduction

According to the 2002 census, there were 1,135,626 (57.8%) Catholics in Slovenia, and according to church statistics for 2019, based on the annual reports of Slovenian dioceses, there were 1,509,986 (73.76%) (*Letno poročilo Katoliške cerkve v Sloveniji 2021*, 12). The practice of collecting data on religiosity when registering residence was abolished in 2002, so we do not have more recent official data. Since 26.24% or 552,924 of the population belong to other religions or are non-religious – as mentioned, we do not have data on the numerical ratio between them – the question arises as to how the rights and needs of members of the prevailing and other religions are taken into account in health care.

The *Constitution of the Republic of Slovenia*, legislation (e.g. the *Freedom of religion act*, *Patient rights act*, *Rules on the organisation and provision of spiritual care in hospitals and at other healthcare service providers*) and internal hospital rules prohibit discrimination against people on the basis of their religion or belief. Nominally, equal treatment of all people is guaranteed, regardless of personal circumstances, including affiliation with a particular religion.

The main objective of the article is to verify whether the practice of access to spiritual care in twenty-three Slovenian state hospitals is in accordance with national regulations, how access is implemented by hospital rules and physicians, and which specific cases they encounter in this area.

1 Equal rights of religious communities in Slovenian legislation

Healthcare or any of its specific segments can be linked to the human right to freedom of religion, which is stipulated in Article 41 of the *Constitution of the Republic of Slovenia* and in the *Freedom of Religion Act* from 2007, which regulates the legal status of religious communities in the Republic of Slovenia. The Constitution guarantees freedom of religion and the right of individuals to express their religious beliefs publicly and privately.



It declares that all religious communities enjoy equal rights and prohibits incitement to religious hatred or intolerance.

Religious beliefs and religious communities are an integral part of a pluralistic democratic society, in which constitutionally guaranteed human rights and fundamental freedoms represent the common good. The *Constitution of the Republic of Slovenia* guarantees and protects freedom of religion in Article 41 (freedom of conscience). This provision is among the relatively few and exhaustively listed human rights and fundamental freedoms that may not be temporarily suspended or restricted in a state of war or emergency (Article 16). Religion is associated with or derives many rights and freedoms: principle of democracy (Article 1), separation of state and religious communities (Article 7), equality before the law (Article 14), right to personal dignity and security (Article 34), protection of privacy and personal rights (Article 35), protection of personal data (Article 38), freedom of expression (Article 39), right of assembly and association (Article 42), right to conscientious objection (Article 46), rights and duties of parents (Article 54), freedom of education and schooling (Article 57), prohibition of incitement to inequality and intolerance, and prohibition of incitement to violence and war (Article 63), and the duty of cooperation in the defence of the state (Article 123) (*The Constitution of the Republic of Slovenia* 1991).

The decision of the Constitutional Court of the Republic of Slovenia from 2010 was, among other things, helpful to the state in regulating spiritual and pastoral care in hospitals. The duty of the state to guarantee the right to religious freedom is shown passively and actively. Passively, the state, municipalities, and other holders of public authority are prohibited from deciding on matters concerning religious doctrine or the internal autonomy of religious communities; from requiring confession in religious matters; from rewarding or punishing acts that are expressions of religion; from discriminating against human rights and fundamental freedoms; from unjustly distinguishing (privileging or neglecting) persons on the basis of their religion (Constitutional Court of the Republic of Slovenia 2010, 92).

Actively, however, religious freedom also requires positive action by the state (Constitutional Court of the Republic of Slovenia 2010, 94). The



Constitution of the Republic of Slovenia requires that the possibility of efficient and effective exercise of human rights and fundamental freedoms be guaranteed. The state's contribution to this depends on how much it can do. However, the support must enable the effective exercise of the right (Constitutional Court of the Republic of Slovenia 2001). In the opinion of the Constitutional Court of the Republic of Slovenia, the active involvement of the state must be present above all when the exercise of religious freedom is significantly hindered or even impossible for the individual, and when circumstances give rise to a particularly intense experience of issues and dilemmas that fall under the concept of religious belief. These are primarily closed environments (military and penal institutions) and open environments where the exercise of religious freedom outside the institution is significantly hindered or made impossible due to the physical and other characteristics of the individual (hospitals and social welfare institutions). In these cases, the state must allow individuals to perform individual religious acts (e.g., individual use of religious symbols), provide access to books with religious content and to a priest, and allow religious rites to be performed. Since religious rites are a medium between the believer and transcendence, they are an essential part of religious practice, which usually takes place in groups in special consecrated spaces. Therefore, it is the positive duty of the state, prisons and public hospitals to enable the use of suitable premises for the collective practice of religion (Constitutional Court of the Republic of Slovenia 2001, 143).

Article 41 on freedom of conscience of the *Constitution of the Republic of Slovenia* provides that religious and other convictions may be freely expressed in private and public life. No one shall be forced to profess his or her religious or other beliefs. Parents have the right to provide their children with religious and moral education in accordance with their convictions. Religious and moral education of children shall be appropriate to their age and maturity and shall be consistent with their free conscience and their religious and other convictions. In addition, Article 7 of the *Constitution of the Republic of Slovenia* provides that the state and religious communities shall be separate. Religious communities have equal rights; they are free to carry out their activities.

Article 25 of *Freedom of Religion Act* on religious spiritual care in hospitals and social welfare institutions that provide institutional care states that: 1)



Persons in hospitals or social welfare institutions have the right to regular individual and collective religious spiritual care; 2) If there is a sufficient number of patients of the same religion in the hospitals, the ministry in charge of health care shall provide for the employment of the required number of priests in partnership. A priest so appointed and employed may exercise his ministry without hindrance and may visit the persons of the relevant religion at an appropriate time²; 3) Religious and spiritual care for those cared for in social welfare institutions who cannot participate in rituals outside the institution because of their age and health problems, shall be provided in accordance with the regulations of the minister in charge of social welfare; 4) Every patient should have the opportunity to participate to their best abilities in religious ceremonies organized in a hospital or institution providing institutional care and be able to receive books with religious content and instructions; 5) Hospitals or institutions providing institutional care arrange spatial and technical conditions for religious spiritual care.

In 2008, according to Article 25 of the *Freedom of Religion Act* and in connection with Article 13 of the *Patients' Rights Act*, the Minister of Health issued *Rules on the Organisation and Provision of Spiritual Care in Hospitals and at other Healthcare Service Providers*. The Rules set out the conditions for exercising the right to adequate religious spiritual care in hospitals and other health care providers where inpatient health care and emergency medical care are provided within the public health service network (Article 1). The tasks of religious spiritual care are performed on the basis of the standard of religious spiritual care. This is one person who performs the tasks of religious spiritual care of an individual church or other religious community (priest), per 500 hospitalized patients with an average daily occupancy of a health institution, calculated from a period of one year, in all health institutions except oncology and psychiatric health institutions and in institutions for the rehabilitation of persons where the applied standard of religious spiritual care is one priest per 300 hospitalized patients. If a medical institution cares for a larger or smaller number of patients, the number of priests is determined proportionally (Article 3).

2 This Article, which refers to the employment of priests in hospitals, was partially repealed in 2010; see *Odločba o razveljavitvi* 2010.



The medical institution provides the spatial and technical conditions for religious spiritual care. The residents have the right to free access to the premises intended for religious spiritual care (sacral space). A patient who is unable to access the sacral space on his own due to their health condition is provided with religious spiritual care in their hospital room. In emergencies, religious-spiritual care is also provided in resuscitation rooms and other rooms that require a special way of working and moving. The health care institution shall enable the patients to receive books with religious content and instructions (Article 4). The tasks of religious spiritual care that can be performed in a health institution are: organizing and facilitating religious activities and rituals, visiting and spiritually monitoring patients, providing conversations and religious-spiritual assistance to patients, providing rituals on religious holidays, providing religious rituals for deceased patients, providing religious and spiritual care in emergencies, other tasks in the field of religious spiritual care. Priests and spiritual companions shall perform the tasks in such a way that they do not interfere with or hinder the procedure of treatment of patients or the regular work of healthcare workers. Healthcare professionals, on the other hand, respect the recipient's right to religious spiritual care by ensuring that priests can perform their duties without interruption at the appropriate time (Article 5). The Rules on the organisation and provision of spiritual care in hospitals and at other healthcare service providers also stipulate that financial resources for the organization of religious-spiritual care are provided by a medical institution following the *Freedom of Religion Act*; and that the medical institution provides religious-spiritual care based on a concluded employment contract with a full-time or part-time priest or based on a concluded business contract or other civil law contract, following the criteria from Articles 3 and 5 of these Rules (Article 7). However, practice shows the hospitals do not employ priests because of the general lack of money. The Government wanted to shift the burden of hiring a priest to hospitals by writing this into *Freedom of Religion Act and Rules on the Organisation and Provision of Spiritual Care in Hospitals and at other Healthcare Service Providers* without providing funds for this purpose.

According to the Supreme Court of the Republic of Slovenia, there is no case law for the *Freedom of Religion Act*. There is even no court case in the Republic of Slovenia that would deal with at least an alleged violation of religious freedom. No proceedings have been instituted against the



Republic of Slovenia for at least an alleged violation of religious freedom before the European Court of Human Rights.

2 The spiritual care in Slovenian hospitals

2.1 Short history of spiritual care in Slovenian hospitals

Spiritual care for patients in the hospital in Ljubljana has been provided since 1786, when the hospital was located in the Augustinian monastery, next to which there was also a church. At the time of the relocation in 1895, a small hospital Church of St. Cross was built, which was banned in 1948 and had its bell tower demolished in 1960 to make it no longer recognizable. There was also a hospital chapel at the Hospital for Women's Diseases and Obstetrics, which was converted into a lecture hall in 1948. (Zupanič Slavec 2012, 37)

In Slovenia, the Sisters of Mercy (daughters of the Christian love of St. Vincent de Paul) first settled in Maribor in 1843, and then in 1852 in Ljubljana. In 1855, they took care of the Ljubljana hospital (Berkopec 2015, 23). Until 1948, all nursing care in hospitals was provided by Sisters of Mercy, since then they were no longer allowed to work in public hospitals in Slovenia. The Sisters of Mercy mostly went to Serbia and Kosovo, and the hospital was left without qualified nursing staff. Until 1948, the Priestly Office of Clinical Hospitals had its registers and kept its correspondence, and the hospital priest (curate) was a civil servant. Until the late 1960s, hospital priests were Lazarists and Salesians. Since 1973, priests have even needed special permits to visit patients at the Clinical Centre and the Oncology Institute, which were not revoked until 1991. Near the Clinical Centre is the Church of St. Peter, built in 1730. Parish of St. Peter took over spiritual care in the hospitals after the Second World War. Its priests allowed patients to attend worship even when church care in hospitals was banned. The parish of St. Peter performed this task until the establishment of the first hospital parish in Ljubljana in 1985. The hospital parish is personal parish, which means that the hospital pastor has the rights and duties of a pastor in the pastoral care of patients at the Clinical Centre in Ljubljana. The first Mass at the University Clinical Centre was on Christmas Day 1991. The chapel in the clinical centre was created



in 1993 from the former histology lecture room in the basement. (Zupanič Slavec 2012, 37–38)

The work of the Catholic Church in the field of health pastoral care is in its specific missionary mission. By the end of the Second World War, the Church had done a great deal for the sick in Slovenia. After World War II, work was limited to the private level and was not socially recognized. Today, the Head of Health Pastoral Care at the Slovenian Bishops' Conference, together with colleagues in the local Church, provides incentives, recommendations and common starting points for the pastoral care of patients, the elderly, health professionals and monitors work and issues in medicine and health care. The number of pastoral workers in each hospital varies. There are about thirty parish priests in Slovenia who visit almost all hospitals. The goals of pastoral care for patients in the hospitals are: visiting and monitoring patients; the communion of the sacraments and liturgical services for patients and in-hospital chapels (out of twenty-seven Slovene hospitals /public and private/, twenty-three of them have a chapel); assistance in monitoring, catechesis and announcing the meaning of illness, suffering and death; organization and coordination of all different forms of pastoral work in the hospital; helping and serving patients and their relatives; religious assistance to health professionals. (*Letno poročilo Katoliške cerkve v Sloveniji* 2019, 47)

In the hospital chapels, priests from the local parishes face the plight of the sick and their deaths every day. The task of hospital priests is to provide the spiritual care for the sick, to pray, to listen, to counsel in trials of sickness, to present a gentle authority to help nurses if patients do not cooperate well in treatment, e.g. if they refuse to take medication, and to support and console relatives and health professionals. They are also approached by non-believers or believers of other denominations who try to connect them with their priests. For dying patients, hospital priests are confidants and conciliators, comforting with a silent presence, performing the last sacrament, and often maintaining contact with some healed patients after discharge from hospitals.

In Christian anointing of the sick the Church commends seriously ill believers to God to alleviate and save them. The rite is performed by anointing with oil and pronouncing the words prescribed in the liturgical books.



Anointing of the sick is performed only by the priest to believers who are still conscious but are in danger due to illness or old age. This sacrament can be repeated if the already anointed patient is healed and then becomes seriously ill again. Sick anointing is not given to unbelievers. (Sveto bolniško maziljenje 2020)

The frequency of spiritual care in Slovene hospitals in 2020 shows that the most common form of worship is the Holy Mass once a week, combined with additional opportunities for confession or conversation. This form of spiritual care is practised by 52% of all hospitals or their organizational units whose founder is the Republic of Slovenia and who perform health care activities at the secondary and tertiary level (fourteen hospitals out of a total of twenty-seven hospital facilities). The largest hospitals have several chapels each, as their units are not located in the same place (e.g. University Clinical Centre Ljubljana has 3 chapels).

Frequency of worship in Slovenian hospitals:

- *Every day* – two hospitals (both the largest University Clinical Centres in Ljubljana and Maribor who perform healthcare on secondary and tertiary level),
- *Three times a week* – two hospitals,
- *Twice a week* – one hospital,
- *Twice a week and on Christian holidays* – one hospital,
- *Once a week* – fourteen hospitals (with additional opportunities for confession and conversation),
- *Once a week and all the commanded Christian holidays* – one hospital,
- *Twice a month* – one hospital,
- *Once a month* – one hospital,
- *Three times a year on Christian holidays* – one hospital,
- *Twice a year on holidays* (Easter, Christmas) – one hospital,
- *Visits by appointment* – one hospital,
- *Visits twice a week* – one hospital. (Katoliška cerkev 2020)

Additionally, the pastoral care of the Deaf and Hard of Hearing of Slovenia is another categorical pastoral care of the Catholic Church in Slovenia. The threefold mission of the Church – preaching, worship, service – is intended for the linguistic minority of deaf and hard of hearing Catholics, their



relatives and friends, and interpreters for Slovene Sign Language. The official languages are Slovene Sign Language and Slovene. The pastoral care of the Deaf and Hard of Hearing of Slovenia is led by a vicar, appointed for a certain period by the Slovenian Bishops' Conference and working within the Interdiocesan Committee for the Pastoral Care of Health. (*Letno poročilo Katoliške cerkve v Sloveniji* 2019, 47)

Charitable support for the deaf-mute among Slovenes overtime was mostly offered by religious institutions, but when the legal, social and materially stronger state developed (from the Kingdom of Yugoslavia to the new Yugoslavia and present-day Slovenia), health and social institutions also tried to offer professional help to the hearing and speech impaired (Zupanič Slavec 2013, 29).

The beginnings of the pastoral care of the deaf and hard of hearing date back to 1845, when the Institute for Deaf Children in Gorizia was established. Important work in this field was carried out by priests, who introduced vocational education for deaf youth and regulated the status of teachers and wrote books for the education of the deaf. An important role was also played by the Sisters of Notre Dame, who founded a school for deaf-mute girls in Šmihel near Novo mesto in 1886. The Ljubljana Institute for Deaf Youth was established in 1900. Among the largest donors were pastors and deans. Two priests also served as catechists in the deaf-mute. After the Second World War, spiritual care was interrupted until 1970, when the Franciscan Father Jakob Bijol, who was also the initiator of the establishment of the Religious Centre for the Deaf and Hard of Hearing, began to take care for deaf children. After he died in 2001, his Franciscan Brother Bogdan Knavs took over the centre. Many European nations still do not have the opportunity to allow deaf and hard of hearing Catholics worship in sign language, their mother tongue, directly through priests. The Church in Slovenia has succeeded in this, so it belongs to the group of rare countries in which worship and pastoral care of the deaf and hard of hearing are provided. (*Letno poročilo Katoliške cerkve v Sloveniji* 2019, 47)



2.2 Current spiritual care in Slovenian hospitals

In 2021, three Slovenian hospitals mentioned in their internal rules the “religious spiritual care”, which is defined in reference to the *Rules on the Organization and Provision of Spiritual Care in Hospitals and Other Health Care Providers*, such as visiting and providing spiritual accompaniment to patients or providing religious rites for deceased patients. One general hospital in Slovenia (in Jesenice) explicitly states in its internal regulation that healthcare is considerate and respectful of the patient’s personal values and beliefs and that each patient brings their own values and beliefs into the healthcare process. This hospital also states that every healthcare professional should strive to understand the care and services they provide within the perspective of the patient’s values and beliefs. (Doričić et al. 2021, 7)

Since there were no sacral spaces for performing non-Christian rites in Slovenian hospitals, in 2017, the Office for Religious Communities of Republic Slovenia initiated the Ministry of Health to provide additional, religiously and ideologically neutral space for spiritual care in both University Clinical Centres in Ljubljana and Maribor (Gradivo za 2. sejo 2017; Email correspondence 2020) and in General Hospital Jesenice.³ The initiative has been partly implemented.

In 2017, the Ministry of Health proposed to three Slovenian hospitals (University Medical Centre Ljubljana, University Clinical Centre Maribor, General Hospital Jesenice) to provide additional space for patients who are not of the Catholic faith. The Jesenice General Hospital responded to the initiative by saying that they have a great lack of space and that there is a lack of space for basic health care, so they cannot provide additional space for religious and non-religious spiritual care in the existing facilities. Nevertheless, the hospital published the contact details of registered churches and religious communities in Gorenjska (Upper Carniola) in an online newsletter on the hospital’s website to further inform patients. At the University Clinical Centre Maribor, a chapel was available to patients

3 In Jesenice, the largest religious community are Catholics. Due to strong immigration from the Republics of the former Yugoslavia, especially from Bosnia and Herzegovina, there are also many Muslims who have found employment in the steel industry.



in the hospital, where masses for members of the Roman Catholic faith were held. According to the agreement, it was already possible to perform rituals for members of other religious communities at that time. Following the initiative of the Ministry of Health, a smaller space next to the chapel for the spiritual care of other religious communities was additionally allocated in Maribor. A chapel was available at the University Medical Centre Ljubljana, where masses were held for members of the Roman Catholic Church. At the initiative of the Ministry of Health, they reached an agreement with the parish administrator to vacate the space in the basement of the main building and allocate additional space for spiritual care for rituals of other religious communities next to the existing chapel, which had been used for individual interviews (Tičar 2017).

Furthermore, thirteen interviews with Slovenian medical personnel recorded between 2021 and 2022 show that they support and enhance constitutional rights to religious and spiritual support in hospitals. Spiritual care in Slovenia is at an enviable level regardless of the type of hospital. All Slovenian hospitals have lists of religious communities to which they can turn if the patient so desires. Some religious communities and patients' relatives are themselves well organized to provide spiritual care. One such case is the Muslim communities in areas where there were high numbers of migrant workers from former Yugoslavia in the past, such as Jesenice, and Jehovah's witnesses, also in Jesenice.

Although physicians sometimes do not immediately recognize the culturally specific spiritual needs of all patients or pay sufficient attention to cultural differences, they do their best to treat them equally and try to satisfy their religious needs. An example of good practice is the Department of Acute Palliative Care at the Oncology Institute in Ljubljana, where, before the coronavirus epidemic, family ceremonies for Muslim families with up to fifteen relatives were present, or, other ritual acts in the case of alternative, New Age spiritual communities were also allowed upon the death of a relative or individual needs of patients. This Department also have a specialized communication nurse who appropriately asks patients if they want spiritual care, as some of them are not even aware of this possibility. They also show particular flexibility with patients from Bosnia and Herzegovina and North Macedonia who want to go home to die, or they



help relatives bring the deceased home.⁴ Another similar example is a mobile palliative care unit of the General Hospital in Jesenice where doctors visit terminally ill patients on site. There they come into contact with Sinti (who do not want to be called Roma), with Muslims and Albanians who have come to Jesenice to work in the steel industry, in construction and elsewhere, Bosnian drug addicts with cancer, with superstitious people regardless of their ethnicity or religion, with openly disrespectful people, with people who live in terrible hygienic conditions, with people who have their own beliefs about how to use drugs, with people who 'talk' to spirits when they get medical treatment, etc. Successful medical communication that also meets the spiritual needs of the various religious groups, people with specific beliefs, with better or not that well assimilated groups they encounter in their field of work, requires many years of professional experience, a great deal of patience and flexibility. These doctors encounter a variety of beliefs about death, the use of narcotics, physical intimacy, and are accustomed to people crossing themselves when they meet them on the street, spitting in front of them when a terminally ill relative has died in their care, or saying, »When this doctor comes, just buy a coffin«.⁵

In principle, care for special spiritual needs is permitted as long as it does not interfere with the health care and rights of others. For example, it is not allowed to light incense or anoint someone with special resins or the like in the hospital. The general hospitals in Jesenice and Novo mesto have a Catholic chapel. Spiritual care for Muslims in Jesenice means that the family has the mufti come to the hospital. The spiritual care before death always takes place in the rooms where the patients lie, because they are too sick to go to the chapel and there are not enough staff to take them there. Only surgical patients who are mobile can go to the chapel for pastoral care; internal medicine patients who may be so sick that they can only lie in their rooms cannot go there. Pastoral care does not take place in the morning, but in the afternoon, when the main medical care in the hospital ends. During the second wave of the epidemic of coronavirus, when a Catholic priest expressed a desire to resume pastoral care, some were

4 Information from the interview with a doctor of the Oncological Institute in Ljubljana, August 16, 2021.

5 Information from the interview with a doctor of the mobile palliative care unit of the General Hospital in Jesenice, March 29, 2022.



very much against it because the hospitals were still closed to the public at that time. But then, when certain conditions were met, such as vaccinations, they too desisted, agreeing that the concerns were not justified.⁶

Jehovah's Witnesses are a typical example of how medical professionals can become impatient when the patient's decision thwarts the treatment plan. When a seriously injured patient in the hospital says he does not want to receive blood because of religious beliefs, serious problems arise. Even if the surgeon respects his will, other team members, such as anaesthesiologists, may refuse to anesthetize such a patient as a matter of conscientious objection. If the patient is seriously injured, he will die in his belief.⁷

Physicians from other backgrounds, such as those from environments with a high proportion of Roma, also report special cultural and religious needs. For example, some Roma women who come to the General Hospital in Novo mesto for childbirth go home immediately after the birth at their own request on the same day, sometimes even without the newborn. They perform some rituals at home and then come back to the hospital a day or two later to pick up the child. This used to be more common in the past, but there are still cases like this today. During this time, the hospital takes care of the baby, since Roma women usually do not breastfeed their children, but use formula and very soon switch to diluted milk with sugar.⁸

3 The case of circumcision of Muslim boys for non-medical reasons

In Slovenia, religiously motivated circumcision is not the subject of any special legal regulation, neither in health law nor in the law that regulates the functioning of religious communities, nor in any other law. Within the formal health care system, it is used as a health care service by residents of Slovenia of the Muslim faith, as well as by persons of the Muslim faith from abroad, in both cases for children who cannot refuse or consent

6 Information from the interview with a doctor from the General Hospital Jesenice, March 10, 2022.

7 Information from the interview with a surgeon from the General Hospital Jesenice, March 14, 2022.

8 Information from the interview with a doctor from the General Hospital Jesenice, March 10, 2022.



to the medical procedure. Therefore, the procedure can be performed without any specific legal restrictions. However, there are some legally relevant positions of the official state bodies of Slovenia on circumcision for non-medical reasons (Korošec 2013, 197–212).

In 2012, the Human Rights Ombudsman of the Republic of Slovenia examined the initiative of the initiator, who asked to assess whether circumcision of boys constitutes an interference with children's rights, especially if it is performed only for religious reasons and is not justified by health reasons (*Obrezovanje fantkov iz nemedicinskih razlogov je kršitev otrokovihih pravic* 2012). In this regard, the Human Rights Ombudsman obtained information from the Extended Professional College of Surgery, which according to the *Health Services Act* is the highest professional body in a particular field of health, the National Medical Ethics Committee and the Health Insurance Institute of Slovenia as a payer of health services. The Extended Professional College of Surgery responded that circumcision of boys for non-medical reasons is not medically justified, and that professional indications for the procedure are given in the urological literature. The National Medical Ethics Committee also responded similarly, namely that the ritual circumcision of boys for religious reasons in Slovenia is unacceptable for legal and ethical reasons and should not be performed by doctors. In addition to the unacceptability of circumcision from an ethical point of view, the National Medical Ethics Committee also emphasized that it is also unacceptable that already performed procedures are falsely presented in medical records as medically indicated. In 2012, the Health Insurance Institute of Slovenia did not have data on the annual number of circumcisions. The price of the service paid by the institution to the healthcare provider was 34.88 EUR. When the procedure is not medically indicated, the service is not paid for from the funds of the compulsory health insurance, so the procedure must be paid for by the patient or his representatives.

Although the Human Rights Ombudsman did not receive an initiative that would directly address the issue of circumcision in an individual child, it nevertheless examined the situation in the light of some important human rights issues, and particular children's rights. The *United Nations Convention on the Rights of the Child* (1989, in force 1990) obliges States parties to take all appropriate legislative, administrative, social



and educational measures to protect the child from all forms of physical or mental violence, injury and abuse while under the care of parents, legal guardians or any other person who takes care of him (Article 19). Article 56 of the *Constitution of the Republic of Slovenia* provides children with special protection and care, while Article 35 guarantees everyone the inviolability of physical and mental integrity. It is clear from those provisions that any interference with the child's physical integrity is limited and justifiable for medical reasons only. If there is a medical indication that circumcision is necessary to protect the child's health, such intervention is legal and legitimate, and parents are obliged to allow or enable it due to the responsibility for the child's development. If for any reason, the parents do not allow the medically indicated intervention, the competent authorities could determine the possible neglect of the child's duty of care and take the necessary measures provided for by law.

However, if the circumcision of the child is not medically indicated, but is only a consequence of the belief of his parents (religious or otherwise), such intervention has no legal basis. It does not even matter whether the child explicitly opposed the procedure. Interference with the physical integrity of a child solely because of the wishes of his or her legal representatives or guardians, therefore, constitutes an inadmissible interference with his or her body and, in the opinion of the Human Rights Ombudsman, also bears signs of criminal conduct.

Article 26 of the *Patients' Rights Act* from 2008 stipulates that a patient who is capable of deciding on himself is not allowed to undergo medical intervention or medical care without his prior free and conscious consent, except in cases provided by law. For children, the *Patients' Rights Act* stipulates that, as a rule, they can consent after the age of 15, unless the doctor assesses that he or she is not mature enough or capable of doing so. According to the law, a child before the age of 15 is generally not capable of consent, but even in these cases, the doctor may assess that he or she is capable of doing so. The law specifically stipulates that a child's opinion regarding treatment is taken into account to the greatest extent possible if he or she can express the opinion and if he or she understands its meaning and consequences.



The *Constitution of Republic of Slovenia* recognizes the right of parents to provide their children with religious and moral education following their beliefs. The guidance of children regarding religious education and moral education must follow the child's age and maturity and be in accordance with the child's freedom of conscience, religious and other definitions or beliefs (third paragraph of Article 41 of the *Constitution of Republic of Slovenia*). According to the Human Rights Ombudsman, guidance on religious education does not include the right of parents to choose to intervene in the child's body based solely on of their religious beliefs. Therefore, the Ombudsman considered that circumcision for non-medical reasons was inadmissible and constituted unlawful interference with the child's body and thus a violation of their rights.

Undoubtedly, the parents are primarily responsible for their children's development and health, but they must also, as guides in decision-making, take into account the best interests of the child. Also, in deciding, the parents' rights are limited by the rights of others, in this case, their children, as children's rights are not subordinated to the rights of parents. The right to religious freedom cannot justify an interference with the right to bodily integrity of another, so the Human Rights Ombudsman considered that circumcision for non-medical reasons is permissible only with the consent of the child, under the conditions set by the *Patients' Rights Act* i.e. after the child is at least 15 (*Obrezovanje fantkov iz nemedicinskih razlogov je kršitev otrokovih pravic* 2012).

In 2017, the Islamic Community in the Republic of Slovenia proposed to the Council of the Government of the Republic of Slovenia again for a dialogue on religious freedom, regarding the performance of ritual circumcision of Muslim boys (Gradivo k posameznim točkam dnevnega reda 2017). They suggested that circumcision should be possible in institutions that are competent and professional, as Muslim parents will never abandon this practice. If they cannot perform it in Slovenia, they will do it abroad. The Council of the Government of the Republic of Slovenia for Dialogue on Religious Freedom conducted an inquiry into the actual possibilities of performing circumcision in healthcare institutions (in nine general hospitals and six private medical institutions with the appropriate concession). The Council received responses from two general hospitals and two private ones with the appropriate concession.



The Jesenice General Hospital (where there is a strong Islamic community) stated that since December 3rd 2012, due to the opinion of the Extended Professional College of Surgery, the National Medical Ethics Committee and the Human Rights Ombudsman, it does not offer the possibility of circumcision (Gradivo k posameznim točkam dnevnega reda 2017). After the cessation of circumcision procedures performed at the hospital as self-paying within the day hospital at the Department of Pediatric Surgery of the Surgical Department of the General Hospital Jesenice, the number of unprofessionally performed procedures and complications increased. Jesenice is the area of a mixed population, including Muslims. The demand for professionally performed circumcision of boys for religious purposes is high. Many parents have found their way to the service in neighbouring Austria, where they perform the aforementioned interventions. Even more of them use »house interventions« performed at home, without appropriate professional approaches. The General Hospital Jesenice found that parents would find a way to have the procedure performed on their child, so the doctors considered the consequences for the child and accepted the view that it is less traumatic for the child if the procedure is performed professionally, although there is no medical indication. Therefore, the Hospital asked again the Commission for Medical Ethics of the Medical Chamber of Slovenia for a written opinion on this matter (Janša 2014). Izola General Hospital stated that it provides a circumcision service and that the price of the service, which is provided on a self-paying basis, is 550 EUR. The private concessionaires informed the council that they were not providing this service. One of them said that they do not provide the service because it is not allowed. To summarize, even general hospitals do not have uniform criteria for circumcision. The Jesenice General Hospital designs its offer of self-paying services according to their compliance with the opinions of the medical profession, while the Izola General Hospital designs its offer of self-paying services according to demand and the fact that circumcision is not prohibited for religious reasons (Gradivo k posameznim točkam dnevnega reda 2017).



Conclusion

In Slovenia, there are twenty-seven hospitals. The Republic of Slovenia is the founder of twenty-two hospitals which include two University Clinical Centres in Ljubljana and Maribor, ten General Hospitals, seven specialised hospitals, five psychiatric hospitals, and two women's hospitals. Both University Clinical Centres also have maternity clinics, and all ten General hospitals also have maternity wards. There are no religious hospitals in Slovenia or those whose founder is the Catholic or other Church.

Access to spiritual care in Slovenian hospitals can be divided into a narrow and a wider context. The narrow context is pastoral care for Catholics, with access to priests, spaces for religious practices, and religious services. In the wider context, we can distinguish between respecting the customs and traditions of other religious groups, such as special diets, and meeting religiously motivated needs, such as blood transfusions for Jehovah's Witnesses and religiously motivated male circumcisions.

The possibilities for performing non-Christian rites in the sacred spaces available in Slovenian hospitals (usually hospital chapels) are not systematically nor uniformly regulated. Neutral or at least multi-religious use of these spaces is not guaranteed, since this has been left to the Catholic Church, which has equipped and consecrated these spaces and thus 'determined' that only Christian rites can be performed there. For most patients or their needs, such a solution is not a problem, as hospitals also allow spiritual care in the rooms and are able to accommodate a variety of spiritual needs of their patients. Usually, patients of other denominations also find a way to express their spiritual needs. Medical staff allow them to do so unless those needs would endanger them or other patients. So far, there has hardly been any demand on the part of patients or their relatives to satisfy the need for 'solitary reflection' or meditation beyond religion in the hospital chapels or other spiritual places of the hospital.

Circumcision of boys, if not medically indicated but only as a consequence of the parents' religious convictions, has had no legal basis in Slovenia since 2012.



References

Legal documents

- Constitutional Court of the Republic of Slovenia [Ustavno sodišče Republike Slovenije].** 2010. U-I-92/07-23, 15. 4. 2010. *Official Gazette of the Republic of Slovenia*, No. 46/2010.
- Constitutional Court of the Republic of Slovenia [Ustavno sodišče Republike Slovenije].** 2001. U-I-68/98, 22. 11. 2001. *Official Gazette of the Republic of Slovenia*, No. 101/01.
- Freedom of Religion Act [Zakon o verski svobodi].** 2007. *Official Gazette of Republic of Slovenia*, Nos. 14/07, 46/10 – odl. US, 40/12 – ZUJF and 100/13.
- Health Services Act [Zakon o zdravstveni dejavnosti].** 2005. *Official Gazette of the Republic of Slovenia* Nos. 23/05, 15/08 – ZPacP, 23/08, 58/08 – ZZdrS-E, 77/08 – ZDZdr, 40/12 – ZUJF, 14/13, 88/16 – ZdZPZD, 64/17, 1/19 – odl. US, 73/19, 82/20, 152/20 – ZZUOOP, 203/20 – ZIUPOPĐVE, 112/21 – ZNUPZ, 196/21 – ZDOsk, 100/22 – ZNUZSZS).
- Odločba o razveljavitvi prvega odstavka 13. člena, 1. in 5. točke 14. člena, tretjega odstavka 24. člena, kolikor se nanaša na zaposlovanje duhovnikov, četrtega odstavka 24. člena, kolikor se nanaša na zaposlenega duhovnika, drugega odstavka 25. člena in zadnjega stavka prvega odstavka 27. člena Zakona o verski svobodi, kolikor se nanaša na 24. in 25. člen Zakona o verski svobodi, z odložnim rokom, in o ugotovitvi, da niso v neskladju z Ustavo 24. in 25. člen v delu, ki ni zajet v 4. točki izreka odločbe, 22., 23., 26., 30. in 32. člen ter peti odstavek 27. člena in tretji odstavek 29. člena Zakona o verski svobodi, tretji odstavek 52. člena Zakona o obrambi in 20. člen Zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v Republiki Sloveniji.** 2010. *Official Gazette of Republic of Slovenia*, No. 46/2010.
- Patient Rights Act [Zakon o pacientovih pravicah].** 2008. *Official Gazette of the Republic of Slovenia*, Nos. 15/2008, 55/17.
- Rules on the organisation and provision of spiritual care in hospitals and at other healthcare service providers [Pravilnik o organizaciji in izvajanju verske duhovne oskrbe v bolnišnicah in pri drugih izvajalcih zdravstvenih storitev].** 2008. *Official Gazette of the Republic of Slovenia*, No. 100/08.
- The Constitution of the Republic of Slovenia [Ustava Republike Slovenije].** 1991. *Official Gazette of the Republic of Slovenia*, Nos. 33/1991-I, 42/1997, 66/2000, 24/2003, 69/2004, 68/2006, 47/2013.



Published sources

- Berkopec, Marjeta.** 2015. Operacijske medicinske sestre in razvoj perioperativne zdravstvene nege na Slovenskem [Surgical nurses and the development of perioperative nursing in Slovenia]. In: Marjeta Berkopec, ed. *Operacijske medicinske sestre na Slovenskem: jubilejni zbornik Sekcije medicinskih sester in zdravstvenih tehnikov v operativni dejavnosti*, 40–79. Ljubljana: Zbornica zdravstvene in babiške nege Slovenije – Zveza strokovnih društev medicinskih sester, babic in zdravstvenih tehnikov Slovenije, Sekcija medicinskih sester in zdravstvenih tehnikov v operativni dejavnosti.
- Catholic Church [Katoliška cerkev].** 2020. Duhovna oskrba in svete maše v bolnišnicah v Sloveniji [Spiritual care and holy masses in hospitals in Slovenia]. Katoliška cerkev. <https://katoliska-cerkev.si/pastorala-zdravja> (accessed 27/7/2022).
- Doričić, Robert, Marcin Orzechowski, Marianne Nowak, Ivana Tutić Grokša, Katarzyna Bielińska, Anna Chowaniec, Mojca Ramšak, Paweł Łuków, Amir Muzur, Zvonka Zupanič-Slavc and Florian Steger.** 2021. Diversity Competency and Access to Healthcare in Hospitals in Croatia, Germany, Poland, and Slovenia. *International Journal of Environmental Research and Public Health* 18, 11847. <https://doi.org/10.3390/ijerph182211847> (accessed 27/7/2022).
- Korošec, Damjan.** 2013. O pravici drugemu ritualno odrezati del spolnega uda: kako v Sloveniji vidimo otrokove pravice v primeru versko motiviranega obrezovanja [On the right to ritually cut off a part of the sexual organ: how do we see children's rights in Slovenia in the case of religiously motivated circumcision]. In: Ambrož, Matjaž, Katja Filipčič in Aleš Završnik, ed. *Zbornik za Alenko Šelih: kazensko pravo, kriminologija, človekove pravice [Essays in honour of Alenka Šelih: criminal law, criminology, human rights]*, 197–212. Ljubljana: Inštitut za kriminologijo.
- Letno poročilo Katoliške cerkve v Sloveniji 2019 [Annual Report of the Catholic Church in Slovenia 2019].** 2019. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Letno poročilo Katoliške cerkve v Sloveniji 2021 [Annual Report of the Catholic Church in Slovenia 2021].** 2021. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Obrezovanje fantkov iz nemedicinskih razlogov je kršitev otrokovih pravic [Circumcision of Boys for non-medical reasons is a violation of children's rights].** 2012. Varuh človekovih pravic Republike Slovenije. 3. 12. <http://www.varuh-rs.si/obravnavane-pobude/primer/obrezovanje-fantkov-iz-nemedicinskih-razlogov-je-kršitev-otrokovih-pravic/> (accessed 27/7/2022).
- Sveto bolniško maziljenje [Holy Hospital Anointing].** 2022. Kanonist. <https://www.kanonist.eu/sveto-bolnisko-maziljenje> (accessed 27/7/2022).
- Zupanič Slavc, Zvonka.** 2012. Duhovna oskrba bolnikov v ljubljanski bolnišnici skozi čas [Spiritual care of patients in the Ljubljana hospital over time]. *Isis: glasilo Zdravniške zbornice Slovenije*, no. 2: 37–38.
- . 2013. Gluhonemnica v Ljubljani in njeno poslanstvo (1900–1945) [Institute for the Deaf-mute in Ljubljana and its mission (1900–1945)]. *Interno glasilo Univerzitetnega kliničnega centra*, June, no. 3: 29.



Unpublished materials

Email correspondence with the director of the Office for Religious Communities of Republic Slovenia at Ministry of Culture dr. Gregor Lesjak. 17/6/2020. Published with written permission.

Gradivo k posameznim točkam dnevnega reda 3. seje Sveta vlade RS za dialog o verski svobodi in predvideni potek seje [Material on individual items on the agenda of the 3rd Session of the Council of the Government of the Republic of Slovenia for Dialogue on Religious Freedom and the planned course of the session]. 5/10/2017. No. 013-12/2017/31.

Gradivo za 2. sejo Sveta Vlade Republike Slovenije za dialog o verski svobodi [Material for the 2nd session of the Council of the Government of the Republic of Slovenia for Dialogue on Religious Freedom]. 6/1/2017. No. 013-2/2017/2, Republika Slovenija, Ministrstvo za kulturo.

Janša, Karmen. 2014. Cirkumcizija dečkov v verske namene. Dopis št. 0307-174/2012:1 z dne 20. 10. 2014 Splošne bolnišnice Jesenice Zdravniški zbornici Slovenije, Komisija za medicinsko etiko [Circumcision of boys for religious purposes. Letter No. 0307-174/2012:1 of 20/10/2014 from General Hospital Jesenice to Medical Chamber of Slovenia, Commission for Medical Ethics].

Tičar, Zdenka. 2017. Zagotavljanje verske oskrbe v bolnišnicah [Dopis iz arhiva Splošne bolnišnice Jesenice] [Provision of religious care in hospitals; Letter from the archives of the General Hospital Jesenice], No. 093-47/2016/17, 9/10/2017. Ministrstvo za zdravje, Direktorat za zdravstveno varstvo.





Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 11. 10. 2022; Sprejeto Accepted: 22. 11. 2022
UDK UDC: 271:27-282; 2-23-282
DOI: 10.34291/Edinost/77/02/Bogataj2
© 2022 Bogataj CC BY 4.0

Jan Dominik Bogataj

O novem slovenskem prevodu Božje liturgije

*On the New Slovenian Translation
of the Divine Liturgy*

Izvleček: Prispevek kritično predstavlja novi slovenski prevod Božje liturgije, in sicer Janeza Zlatoustega in Bazilija Velikega, ki je sicer že tretji v skoraj sto letih, vendar prvi, ki je bil opravljen po predlogi rutenske recenzije (cerkvenoslovanski jezik), in predvsem prvi, ki je bil uradno potrjen s strani Rima. Avtor najprej predstavi zgodovinski in liturgični kontekst glede nastanka, prvih slovanskih prevodov, zgradbe in načina obhajanja Božje liturgije, nakar poda tudi nekaj teoretskih usmeritev glede sodobnega prevajanja (vzhodnih) liturgičnih besedil. Na koncu so razložene še okoliščine nastanka tega novega prevoda, pri čemer so predstavljena tudi določena konkretna prevajalska vprašanja in razlogi njihovih rešitev.

Ključne besede: prevajalski pristopi, liturgična besedila, vzhodno bogoslužje, Janez Zlatousti, Janez Krizostom, Bazilij Veliki, cerkvena slovanščina

Abstract: *This paper critically presents the new Slovenian translation of the Divine Liturgy by John Chrysostom and Basil the Great, which is the third in almost a hundred years, but the first to be made according to the Ruthenian Review (Old Church Slavonic) and above all, the first to be officially approved by Rome. Firstly, the article presents the historical and liturgical context of the origin, the first Slavonic translations, the structure and the celebration of the Divine Liturgy, and then gives some theoretical orientations on the modern translation of (Eastern) liturgical texts. Finally, the circumstances in which this new translation was made are explained, and some concrete translation issues and the reasons for their solution are presented.*

Keywords: *translation approaches, liturgical texts, Eastern liturgy, John Chrysostom, Basil the Great, Old Church Slavonic*

Uvod

Če je Izidor Seviljski (in z njim predhodna in nadaljnja zahodna tradicija) priznaval, da obstajajo trije sveti jeziki – »Tres sunt autem linguae sacrae: Hebraea, Graeca, Latina, / quae toto orbe maxime excellunt«

(*Ethymologiae* 9) – v vzhodnem krščanstvu tovrstnega ekskluzivizma glede bogoslužnega jezika ni bilo.¹ Že veliki misijonarski podvig svetih solunskih bratov Cirila in Metoda, ki sta Slovanom zagotovila besede Svetega pisma in drugih cerkvenih besedil v njihovem jeziku, nakazuje odprtost vzhodnega krščanskega izročila do prevajanja bibličnih in tudi liturgičnih besedil v narodom razumljive jezike.

Ta razprava najprej podaja okvirno predstavitev t. i. Božje liturgije Janeza Zlatoustega in Bazilija Velikega, torej dveh najpogosteje uporabljenih liturgičnih obredov vzhodnega (bizantinskega) krščanstva. V nadaljevanju se posveča kritičnemu premisleku o teoretskih izhodiščih glede prevajanja (vzhodnih) liturgičnih besedil, kar nato uvede v podrobno predstavitev dosedanjih dveh (1933 in 1965) in novega (2022) slovenskega prevoda Božje liturgije. Pri tem je predstavljeno ozadje nastanka tega novega prevoda, podane pa so tudi nekatere konkretne prevajalske in izdajateljske dileme ter njihove rešitve.

1 Božja liturgija

V najstarejšem ohranjenem vzhodnoslovanskem zgodovinskem besedilu, v *Pripovedi o minulih letih* (*Nestorjevi kroniki*), ki je nastala na začetku 12. stoletja, beremo o tem, kako je leta 6495 (987 po Kr.) kijevski knez Vladimir sprejel pravoslavje po t. i. preizkusu ver. Njegovi odposlanci so primerjali obredje bolgarskih muslimanov, nemških katolikov in pravoslavnih iz Bizanca: navdušeni nad veličastnostjo grške patriarhalne liturgije v Konstantinoplu, so knezu in njegovemu plemstvu predlagali, naj sprejmejo »grško vero«, kar je v naslednjih stoletjih odločilno vplivalo na velik del slovanskega prebivalstva. (Glaser 2015; Malmenvall 2015)

Jezusovo naročilo, dano apostolom v noči, ko je bil izdan, glede obhajanja zahvaljevanja in blagoslavljanja kruha in vina »v njegov spomin« (Lk 22,19-20) se je že v zgodnjekrščanskih skupnostih izražalo skozi različne bogoslužne oblike, ki nosijo tudi različna imena (skrivnost, daritev,

1 Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa *Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga* (P6-0262), ki ga je finančno podprla Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).



maša, liturgija). Bizantinsko liturgično izročilo se je kot izraz Cerkve v Konstantinoplu, »Novem Rimu«, razvijalo od konca 4. stoletja naprej na podlagi vpliva jeruzalemske katedralne in meniške liturgije, sedanjo obliko pa je prejelo v drugi polovici 16. stoletja skupaj z razvojem tiska. Za sveto mašo po rimskem obredu je bizantinski obred druga najbolj razširjena oblika krščanskega obhajanja evharistije.²

Naziv »Božja liturgija« poudarja vidik *služenja* – gr. beseda *leitourgía*, javna služba, opravilo – ki ga Bog izvaja v odnosu do svojega ljudstva, zato gre v resnici v prvi vrsti za *bogoslužje*, za uslugo, ki jo Bog namenja nam.

Božja liturgija se lahko glede na predpisane čase obhaja v dveh oblikah, ki se pri svojih molitvenih obrazcih sklicujeta na dve ključni osebnosti grškega krščanstva prvih stoletij: sv. Janeza Zlatoustega (oz. Krizostoma, † 407) in sv. Bazilija Velikega († 379). Različica molitev je bila dokončno določena v Konstantinoplu okrog 9. stoletja, medtem ko rubrike izhajajo iz tradicije meniške »svete gore« Atos: redigirane so bile v letih 1342–1345, v cerkveno slovanščino pa jih je prevedel kijevski metropolit Ciprijan († 1406).³

Danes so v rabi tri različice ali recenzije bizantinsko-slovanskega obreda: 1. moskovska recenzija (*volgata*); 2. rutenska recenzija (*ruthena*); 3. recenzija t. i. *staroobredcev*, ki sledijo različici liturgije pred reformo leta 1667. Križevska (grškokatoliška) eparhija uporablja drugo, t. i. rutensko recenzijo (*editio/recensio ruthena*). Gre za bogoslužne knjige, ki jih je Kongregacija za vzhodne Cerkve v Rimu izdajala v cerkveni slovanščini v letih 1950–1973 na prošnjo ukrajinskih, rusinskih, slovaških, madžarskih in hrvaških grškokatoliških škofov (torej kristjanov slovanskih dežel, ki so ostali zunaj carske Rusije in postali grkokatoliki), da bi obrede očistile latinskih vplivov. Pri tem so se pripravljavci opirali na vse razpoložljive rokopise, tako tiste pred časom moskovskega patriarha Nikona kakor tudi tiste po njem. Kadar so se

-
- 2 Za nekaj temeljnih prikazov v tem poglavju se nanašam na uvod Stefana Parentija v knjižici *Divina liturgia di S. Giovanni Crisostomo e di S. Basilio il Grande: rito bizantino-slavo di recensione volgata* (2016). Kot splošen uvod je zanimiva tudi knjiga pokojnega križevskega grškokatoliškega duhovnika ter dolgoletnega profesorja in dekana na zagrebškem KBF-ju dr. Juraja Pavića († 1963) *Liturgika grško-slavenskog obreda*, ki je v hrvaščini posthumno izšla leta 2019. Delo je pomembno tudi zato, ker opisuje nekatere bogoslužne posebnosti, ki so v navadi v križevski eparhiji.
- 3 Za strnjen pregled zgodovine slovanskega bogoslužja, tudi na Slovenskem, gl. Grivec 1919, 105–109.



prednikonska besedila ujemala, so jih upoštevali, kadar se niso, je prevladala nikonska raba, zato se v nekaterih primerih rutenska praksa ujema s starim obredom, v drugih pa z nikonskim. Na splošno velja, da je tam, kjer se rutenska raba razlikuje od nikonske, rutenska raba starodavnejša, vendar je treba vedeti, da je sam stari obred sprejel nekatere reforme pred patriarhom Nikonom, zato ne odraža vedno starodavnejše rabe kot take. Na nekatere razlike je vplival tudi pritisk poljskih klerikov in vernikov, kar se je odrazilo v rutenski sinodi v Zamošču leta 1720, ko so bile uvedene nekatere liturgične novosti z namenom, da bi se tudi v dogmatskem vidiku približali katoličanom. Razlike med moskovsko in rutensko recenzijo so majhne: kar zadeva liturgijo, se v rutenski različici ob nedeljah pojejo pashalne antifone, gorečna jektenija ima manj prošenj, prošnje ob velikem vhodu imajo drugačno obliko, pri veroizpovedi se lahko doda *Filique (i ot Syna)*, prosi se za papeža, pri epiklezi se ne izgovarjajo troparji, pri spuščanju kruha v kelih ni posebnih molitev, kraljeva vrata so odprta med liturgijo, prav tako pa ni ohranjenih rubrik glede zapiranja zastora.

Božja liturgija se lahko obhaja vsak dan v letu, razen med ponedeljkom in petkom velikega tedna, ko je predpisana t. i. liturgija predposvečenih darov, ki je sestavljena iz dnevnih večernic in obreda obhajila z darovi, ki so bili posvečeni preteklo nedeljo. Ob velikih bdenjih med liturgičnim letom (24. december, 5. januar, veliki četrtek, velikonočno bdenje; tudi na praznik Marijinega oznanjenja, 25. marca) se pred liturgijo obhajajo večernice. Ob teh štirih velikih bdenjih, na postne nedelje in na 1. januar (praznik svetnika) se obhaja liturgija sv. Bazilija.

1.1 Zgradba Božje liturgije

Zgradbo Božje liturgije sestavljajo trije osrednji deli: 1. obred priprave darov, t. i. *proskomidija*; 2. bogoslužje Božje besede; 3. evharistično bogoslužje.

1. Pripravo darov opravi duhovnik skupaj z diakonom malodane zasebno, s tihim glasom. Slikovit simbolizem, s katerim se pripravi koščke kruha in vino za evharistijo bogoslužje, opisuje Kristusovo darovanje na veliki petek. Uporabljajo se majhni okrogli kvašeni kosi kruha (t. i. *prosfora*), ki jih darujejo verniki sami, in rdeče vino, ki je, če je le mogoče, sladko.



2. Bogoslužje Božje besede se po blagoslovu začne z dolgim nizom molitev v litanjski obliki (t. i. *jektenija*), ki jih poje diakon. Nato sledi petje treh antifon, ki so glede na liturgični čas izbrane iz besedil psalmov; v nedeljo se namesto tretje psalmske antifone pojejo blagri iz Matejevega evangelija. Med petjem tretje antifone se začne sprevod z evangelijem, ki ga danes imenujemo *mali vhod*, v preteklosti pa je predstavljal skupen vstop posvečenih služabnikov in ljudstva v cerkev. Vhod poteka z evangeliarjem najprej okrog oltarja v nasprotni smeri urnega kazalca, ven skozi severna (leva) vrata do sredine cerkve, nato pa skozi sveta (osrednja, t. i. kraljeva) vrata nazaj v svetišče. Mali vhod simbolizira Kristusovo učlovečenje in krst v Jordanu. Spremlja ga petje *troparjev*, himničnih odpevov vhodne antifone, ki so povezani s praznikom ali spominom dnevnega svetnika. Troparjem sledi petje Trikrat svetega speva (*trishagion*), ki je bil sprva vhodna pesem za spokorne dni. Celotno obredje in petje želi pripraviti ljudstvo na poslušanje Božje besede in vzbuja razpoloženje poslušanja.

Ko se sprevod namesti v svetišče, bralec prebere kratek odpev iz psalmov (*prokimen*) in dnevno berilo, ki mu sledi petje aleluje in evangelija. Temu sledi še prošnja jektenija za katehumene in vernike, ki jo spremljajo tihe duhovnikove molitve.

3. Evharistično bogoslužje se začne s Kerubsko pesmijo, ki zbrane na liričen način vpelje v razumevanje tega, kar se zgodi v tem delu liturgije. Med petjem poteka drugi sprevod, *veliki vhod*, v katerem duhovniki nosijo svete darove od pripravljalne mizice do oltarja: najprej ven skozi severna vrata do sredine cerkve, nato pa vstopijo v svetišče skozi sveta vrata. Vmes duhovniki molijo posebne prošnje in komemoracije, kar je bilo uvedeno šele v 14. stoletju, na koncu pa s kelihom blagoslovijo ljudstvo. Veliki vhod simbolizira Kristusov zmagoslavni vstop v Jeruzalem na cvetno nedeljo. Ko se darovi položijo na oltar, sledi jektenija, pozdrav miru in izpoved vere. Vsi ti obredi ponazarjajo snovno in duhovno pripravo na evharistično darovanje.

Sledita kratek dialog med duhovnikom in ljudstvom ter anafora, ki se zaključi z angelskim spevom (Svet) in še eno molitvijo, ki omenja Kristusovo odrešilno delovanje. Vse to privede do posvetilnih besed oz. do Kristusovih besed postavitve svete evharistije. Temu sledita spominjanje odrešenja s strani Cerkve in epikleza, klicanje k Očetu, da pošlje Svetega Duha in po



njem pretvori kruh in vino v odrešilno hrano in pijačo. Sklop zaključita spomin na pokojne in prošnja za žive. Pred obhajilom poteka še ena diakonova jektenija, skupna molitev očenaša, blagoslovna molitev in slovesno povzdigovanje. Sveta evharistija se vedno deli pod obema podobama. Liturgija se sklene z zahvalno molitvijo in različnimi oblikami blagoslova. Ob koncu se razdeli še *antidor*, neposvečen blagoslovljeni kruh, ki se zaužije takoj ali pa se odnese bolnim, ki so odsotni.

1.2 Bogoslužni prostor, oblačila in navodila glede obhajanja

Bogoslužni prostor je v bizantinski tradiciji sestavljen iz treh delov: narteks oz. zunanje preddverje, ladja in svetišče (prezbiterij), ki je od ladje ločen z ikonostasom. Ta je okrašen z ikonami in ima tri vrata: severna (leva), sveta (osrednja, t. i. kraljeva) in južna (desna). V svetišču je kvadraten oltar, na katerem se nahaja *antimins* (okrašen prt z všitimi relikvijami), evangelijar in *artofor* (tabernakelj, shramba za evharistijo). Na sredini za oltarjem je nameščen sedmerokraki svečnik, na desni križ in na levi ikona Bogorodice. Zadaj, v vbočini apside, je nameščen škofovski sedež skupaj s sedeži za duhovnike (*syntronon*). Levo od oltarja se nahaja mizica za pripravo darov (*proteza*, *proskomidikon*), na njej pa vse potrebno posodje: *diskos* (kovinski krožnik na stojalu, na katerega se položi kruh), kruh, sulica (liturgični nož za rezanje kruha) in žlička za obhajanje. Diskos in kelih se pokrijeta s pokrivalom iz blaga, medtem ko se večje pokrivalo iz blaga, pregrinjalo (*aer*, *vozduh*), uporablja pri velikem vhodu, ko si ga diakon ali duhovnik ogrne čez ramena, in pri izpovedi vere, ko služitelj z njim veje nad darovi v znak prihoda Svetega Duha. Za bizantinsko liturgično tradicijo je značilna tudi uporaba vroče vode (*zeon*, *teplota*), ki se vlije v kelih pred obhajilom, ponazarja pa dejstvo, da gre pri evharistični krvi za kri živega človeka.

Liturgičnim oblačilom je v bizantinski tradiciji posvečena posebna pozornost. Duhovnik najprej obleče *stihar* (belo oz. barvno tuniko), nato *epitrahilj* (okrašen trak s sedmimi križi, ki se kot štola nadene na sprednji strani), pas, na vsako zapestje naročnico in *felon* (širok plašč). Diakon si poleg stiharja in naročnic nadene še *orar*, to je dolg trak, ovit okrog telesa in pritrjen na levi rami. Strežniki oblečejo stihar. Škofovska oprava je sestavljena iz stiharja, naročnic, *sakosa* (dalmatiki podobno oblačilo), *homoforja* (širok okrašen trak, ki se nosi okrog vratu in ramen, podoben



paliju), naprsnega križa in ikone Bogorodice (*panagija*), nabadernika (*epigonation*, kvadratna plošča iz blaga, ki se nosi na traku ob desni nogi), palice in mitre.

Tisti, ki predseduje Božji liturgiji, stoji pred oltarjem, obrnjen proti apsidi, s čimer je ponazorjeno krščansko pričakovanje Kristusa, ki se bo vrnil z vzhoda. Pri blagoslavljanju drži prste na roki tako, da z njimi ponazarja okrajšano grško ime Jezus Kristus (IC XC): s palcem se dotakne prstanca. Pri liturgiji se vsi navzoči prekrizajo ob omembi oseb Svete Trojice ali ob posebnem molitvenem namenu, in sicer s tremi združenimi prsti (palec, kazalec, sredinec), najprej na čelu, na prsih, nato pa na desni in zatem na levi rami. Med liturgijo se stoji, le med delavniki izven velikonočnega časa je dovoljeno tudi klečanje med epiklezo in očenašem. Glede na krajevne navade se lahko sedi med branjem berila, med pridigo ali po potrebi.

Podrobnejša praktična navodila glede priprave bogoslužnega prostora ter obhajanja večernic, jutranjic in liturgije, ki jih v *služebniku oz. liturgikonu* ne najdemo, so zapisana v dokumentu *Ordo celebrationis Vesperarum, Matutini et Divinae Liturgiae iuxta recensionem Ruthenorum*, ki ga je leta 1944 izdala Sveta kongregacija za vzhodne Cerkve. Besedilo je na voljo tudi v angleškem prevodu (*The Order for the Celebrations of Vespers, Orthros and the Divine Liturgy according to the Ruthenian Recension*. Fairfax, VA: Eastern Christian Publications, 1996).

1.3 Himnografija

Posebna značilnost bizantinskega obreda je tudi bogato razvejena himnografija, ki ohranja bogastvo liturgičnega pesnjenja grške tradicije vse od 4. stoletja naprej ter skupaj s Svetim pismom, koncili in spisi svetih cerkvenih očetov tvori sveto izročilo kot avtoritativen izraz krščanske resnice. (Papaioannou 2021)

Himnodija je bila sprva značilna predvsem za katedralno, in ne toliko za meniško liturgijo (z izjemno studitskega meništvu). Himnične kompozicije nastopajo prvenstveno v dnevnem Božjem oficiju in le v manjši meri v Božji liturgiji; njihova raba ni arbitrarna, marveč jo določajo knjige bogoslužnih pravil (*tipik*). Bizantinska himnodija je namenjena za zbor



ali solista, medtem ko ljudstvo sodeluje s petjem bolj znanih odpevov ali stalnih himn.

Za bizantinski obred, ki se je oblikoval v katedrali Hagia Sophia v Konstantinoplu, je v primerjavi z jeruzalemsko liturgično tradicijo značilna manjša uporaba himnodije. Himne delimo na dva dve vrsti: 1. psalmično himnodijo (psalmski odpevi in troparji) in 2. neodvisno himnodijo (kondaki).

1. Psalmična himnodija se deli na običajne odpeve (psalmi in ode) in praznične odpeve (troparje). V konstantinopelskem obredu, ki je obsegal tudi 14 bibličnih od ali pesnitev, je bil psalter razdeljen na dele psalmov, ki se imenujejo antifone. Nekatere izmed antifon sestavljajo stalne dele bogoslužja (Ps 3, 62 in 133 za nokturne; Ps 118, 50 in 148–150 za jutranjice; Ps 85, 140 in 114–116 za večernice), preostalih oseminšestdeset antifon pa sestavlja spremenljive dele. Antifone se vedno pojejo skupaj z odpevi, ki so različno dolgi. Kratki odpevi so: Aleluja; Reši nas, o Gospod; Usliši me, o Gospod; Slava tebi, Bog. Dolgi odpevi so iz Ps 50 in 140.

Praznični troparji se delijo na male praznike, velike praznike in pashalni cikel. Troparji (*troparion*) so kratke himne v eni kitici ali nizu kitic. Večina troparjev se poje na enega od osmih tonov oz. napevov, ki se uporabljajo v vzhodnem liturgičnem izročilu, nekateri pa imajo edinstvene melodije. Včasih troparji nastopajo med verzi psalma ali drugega svetopisemskega odlomka. V običajni, neuradni rabi se izraz tropar navadno nanaša na *apolitikion* ali »odpustno himno«, ki se poje ob koncu večernic in določa splošno temo liturgičnega dne, ponovi pa se na začetku jutranjic, pri vsaki mali uri in pri Božji liturgiji po malem vhodu.

2. Neodvisna himnodija je doživela svoj razcvet v obliki liturgične pesnitve kondak (*kontakion*). Kondaki so se uporabljali med prazničnimi bdenji kot dodatni elementi bogoslužja poleg daljših bibličnih beril. Kondak izvira iz sirske himnografske tradicije, ki je v grško govorečem Bizancu doživela samostojen razvoj: njegov utemeljitelj je bil Roman Melod († ok. 556). Obstaja več vrst kondakov, v osnovi pa gre za homilijo v verzih, ki jo spremlja melodija. Običajno je sestavljen iz 18 do 24 metrično enakih verzov (imenovanih *oikoi*), prve črke verzov pa tvorijo akrostih, ki pogosto



vključuje pesnikovo ime. Zadnja vrstica preludija uvaja refren, ki se ponovi na koncu vseh verzov.

Letni cikel himen se nahaja v *mineju*, v dvanajstih knjigah, za vsak mesec po ena. Pashalni cikel sestavljata knjigi *triodion* za sveto tridnevje in *pentekostarion* za velikonočni čas do binkošti. Za tedenske cikle se uporabljata *oktoeichos* in *parakletike*.

2 Prevajanje liturgičnih besedil (vzhodne krščanske tradicije)

O prevajanju liturgičnih besedil zahodne oz. latinske tradicije v slovenščino obstaja že kar nekaj napisanega (Toporišič 2003; Špelič 2004; Smolik 2004; Krajnc 2004; Maver 2009; 2021; Trtnik 2013; Oblonšek 2021), medtem ko na Slovenskem teoretičnim usmeritvam za prevajanje bogoslužnih besedil vzhodnega krščanstva še ni bilo posvečeno zadosti premisleka. Liturgično-teološko izročilo krščanskega Vzhoda ima namreč glede navedenih vprašanj svojska načela, ki jih ni mogoče povsem enačiti z razvojem liturgične teologije in pogledov na liturgični jezik na Zahodu, sploh v času od Drugega vatikanskega koncila naprej.

Liturgični jezik, ki je zakramentalna beseda, lahko pravzaprav razumemo kot besedno ikonografijo. Kot vsaka druga ikona mora biti tudi liturgični jezik svet – ločiti ga morajo meje, ki vzbujajo spoštovanje. Številna in raznolika pokrivala za liturgično posodje, ki se uporabljajo pri vzhodnem bogoslužju, obenem *razkrivajo* in *zakrivajo* ter s tem vzbujajo naše spoštovanje. Tudi besedna ikona mora biti »zakrita«, kar pomeni, da mora biti dostojno in primerno odeta v odličen pesniški in umetniški jezik. Seveda mora biti ta jezik razumljiv, a to samo po sebi ni dovolj: liturgični jezik mora nago-varjati tudi čute, govoriti srcu in pritegniti um vernikov. Kot vsaka druga ikona mora biti tudi liturgično besedilo *kalos*, lepo, delo lepote – obenem pa mora biti prevod karseda natančen, tak, da zvesto predstavlja izvirnik. Vse, kar je manj, ni »primerno«, ni »dostojno«, ni »vredno« (gr. *áxios*, csl. *dostojnъ*) vere.

Pod površjem prepričanja, da je kakovost liturgičnega jezika nepomembna, lahko zaznamo nekatere filozofske in teološke silnice, ki jih na zanimiv in neposreden način izpostavlja pravoslavni menih in liturgični teolog



Issac Melton (2015). Po eni, filozofski strani gre za t. i. intelektualni darvinizem, površno in arogantno prepričanje, da najnovejši trendi in najnovejše ideje ali prakse nujno predstavljajo najvišji razvoj človeškega intelektualnega razvoja. Po drugi, teološki strani lahko govorimo o minimalizmu oz. redukcionizmu, t. i. »zgoljizmu«, ki v jeziku vidi zgolj orodje za sporočanje dejstev, zato naj bi tudi liturgični jezik odseval povsem preprosto vsakdanjo, ulično govorico, in pa o t. i. »obrnjenem« ali »inverznem« inkarnacionalizmu, o zgrešenem pojmovanju utelešenja. Posebno zadnje je izjemnega pomena za razumevanje liturgične govorice, saj je učlovečenje Besede tista skrivnost vere, ki je tesno povezana tudi z govorom. Starodavni Atanazijev obrazec veroizpovedi (*Quicumque Vult*) v 35. členu uči, da se utelešenje ni zgodilo s preobrazbo božanstva v meso, temveč s privzemom človeštva v Boga (*non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum*). Utelešenje ni spremenjenje Boga v človeško meso, marveč gre bolj za dvig človeške narave v Boga. Bogu je treba ponuditi najboljše, kar imamo na voljo – to velja tudi za bogoslužno govorico, ki mora biti vzvišena, hieratična, poetična, spevna.

3 Novi slovenski prevod Božje liturgije (2022)

Kot zgodovinski uvod v nadaljevanje razprave lahko vzamemo obdobje po prvi svetovni vojni, ko so 29. novembra 1918 jugoslovanski katoliški škofje Rim zaprosili, da bi se smelo po vseh jugoslovanskih deželah uvesti slovansko bogoslužje, torej rimski obred v cerkvenoslovanskem jeziku, kot nasledstvo dela svetih solunskih bratov, ki pa je bilo s strani nemških škofov kmalu zavrto. Znotraj tedanjih okoliščin je leta 1919 znameniti slovenski teolog in ekumenski delavec dr. Franc Grivec o tem zapisal: »Gotovo ni misliti, da bi se med rimskokatoliškimi Slovani uvedel vzhodni obred. To ne bi bilo niti v soglasju s tradicijami niti v korist veri. Torej naj se uvede slovansko bogoslužje rimskega obreda, ki se je doslej ohranilo v glagolskih liturgičnih knjigah. [...] Najbolj idealno bi bilo, ako bi se bogoslužne knjige tiskale v častitljivi cirilici, ki nas veže z vzhodnimi Slovani in nam daje ključ do velikih zakladov vzhodne krščanske kulture.« (113) Grivčevo stališče



Je bilo pač pogojeno s takratnimi okoliščinami in povezovanjem južnih Slovanov v novo državno tvorbo.⁴

Sto let pozneje so zgodovinske okoliščine drugačne. Nov slovenski prevod Božje liturgije obreda se z zgodovinskega vidika uvršča v obdobje pokoncilске odprtosti za bogoslužje v domačih jezikih pa tudi v posovjetsko obdobje svobode za grkokatolike, ko so se v veliki družini narodov bizantinsko-slovanškega obreda razširili prevodi liturgičnih besedil, npr. v bolgarščino, hrvaščino (2018), češčino, makedonščino, ruščino, slovaščino in ukrajiniščino.

A Božja liturgija med Slovenci ni popolna tujka. Že leta 1933, ko je v Ljubljani, Mariboru in Celju gostoval grkokatoliški Ciril-Metodov zbor iz Zagreba, je Apostolstvo sv. Cirila in Metoda izdalo knjižico *Liturgija sv. Janeza Zlatousta*, v kateri je natisnjeno besedilo liturgije v cerkveni slovanščini in slovenskem prevodu z *nihil obstat* dr. Franceta Grivca in *imprimatur* ljubljanskega generalnega vikarja Ignacija Nadraha.

Leta 1965 so Jože Markuža, Anton Koren in Stanko Janežič priredili besedilo liturgije ter v Trstu in Rimu izdali knjižico *Božja liturgija sv. Janeza Zlatoustega in sv. Vasilija Velikega*. V njej je natisnjen posodobljen slovenski prevod Božje liturgije v obeh različicah, tako z besedili Janeza Zlatoustega kot Bazilija Velikega, opremljen z obširnimi rubrikami, na koncu pa so dodani še prevodi vsakodnevnih antifon, molitev za liturgijo sv. Bazilija Velikega, vsakodnevnih odslovilnih molitev, nedeljskih troparjev in kondakov ter vsakodnevnih troparjev. *Nihil obstat* je zagotovil dr. Jakob Ukmar, *imprimatur* pa tržaški generalni vikar Fortunato Fornasaro. V kontekstu tega prevoda je treba omeniti tudi delo jezuita p. Ludvika Pichlerja, ki je bil sicer avstrijskega rodu, vendar je bil tesno povezan tudi s Slovenci (Galadza 2013; Lozuk 2015). Kar 63 let, med 1948 in 2011, je v Papeškem kolegiju Russicum opravljal službo dirigenta tamkajšnjega zbora. Veljal je za enega največjih poznavalcev bizantinsko-slovanške glasbe na svetu. Skupaj z Jožetom Markužo sta pripravila tudi notirano besedilo odpevov v slovenskem prevodu za Božjo liturgijo (1965). Sploh

4 Za širšo obravnavno Grivčevega kulturnozgodovinskega obdobja in njegovih stališč gl. odlično Malmenvallovo monografijo (2022).



so bili vsi trije duhovniki, ki so sodelovali pri tem slovenskem prevodu iz leta 1965, veliki ekumenski delavci.

Dr. Jože Aleksej Markuža (1939–2019) je bil dolgoletni urednik *Koledarja* Goriške Mohorjeve družbe, pobudnik Apostolstva svetih Cirila in Metoda in neutruden delavec za edinost kristjanov v tržaški in goriški škofiji; vsako leto ob koncu molitvene osmine za edinost kristjanov je vodil vzhodno liturgijo. V duhovnika je bil v bizantinskem obredu posvečen 17. aprila 1965 v rimskem kolegiju Russicum. Po študiju filozofije in teologije na Gregoriani je leta 1974 na Vzhodnem papeškem inštitutu doktoriral iz vzhodnih cerkvenih ved. V času študija v Rimu je v Vatikanski knjižnici odkril izvod Trubarjeve *Cerkovne ordnung*e. Po smrti je svoje liturgične obleke in knjige zapustil Semeniški knjižnici. (Tavčar 2020)

Jezuit Anton Koren (1910–1985) je bil v duhovnika posvečen leta 1942 v Rimu, leta 1946 je sprejel bizantinsko-slovanski obred. Na tamkajšnjem Vzhodnem inštitutu je doktoriral, v okviru kolegija Russicum pa je opravljal različne naloge: imenovan je bil za rektorja, predaval liturgiko (Koren 1976), vodil izdajateljsko dejavnost, izdajal ruska religiozna dela, sodeloval pri mednarodnem Apostolstvu sv. Cirila in Metoda in slovenskem *Ekumenskem zborniku*. (Valenčič 2018, 1032)

Dr. Stanko Janežič (1920–2010) kot ekumenski delavec ne potrebuje posebne predstavitve. V duhovnika je bil posvečen leta 1945. Od leta 1954 do 1960 je študiral na Gregoriani in Vzhodnem inštitutu v Rimu (stanoval v zavodu Russicum), kjer je doktoriral iz vzhodnega bogoslovja z disertacijo *Posnemanje Kristusa pri Tihonu Zadonskem*. Od leta 1970 do 1999 je v Mariboru predaval osnovno in ekumensko teologijo ter do smrti urejal *Ekumenski zbornik*. Posebno v času ekumenskih osmin je po župnijah daroval vzhodno liturgijo. (Lah 2010; Janežič 2010)

V skladu z vzhodnim izročilom (*ex traditione orientali*) je drugi vatikanski koncil v Odloku o katoliških vzhodnih Cerkvah (*Orientalium Ecclesiarum*) določil, da ima najvišja oblast vsake Cerkve pravico urejati uporabo jezikov pri svetih liturgičnih opravilih in odobriti prevode besedil v domače jezike, potem ko obvesti apostolski sedež (OE 23). V skladu z *Zakonikom kanonov vzhodnih Cerkva* (*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*) iz leta 1990 pripada odobritev (*approbatio*) liturgičnih besedil za Cerkve,



ki niso patriarhalne ali metropolitanske, četudi *sui iuris*, izključno apostolskemu sedežu, v mejah, ki jih ta določi, pa tudi škofom in njihovim zakonito ustanovljenim svätom (CCEO kan. 657 § 1). Enako velja tudi za odobritev prevodov liturgičnih knjig (*ius approbandi versiones*) (kan. 657 § 2; 279 §2; 195 § 1, 2 CS). Kar zadeva zahodne Cerkve, je papež Frančišek že leta 2017 z apostolskim pismom *Magnum principium* škofovskim konferencam olajšal pot do novih liturgičnih prevodov, saj Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov od takrat naprej za prevode bogoslužnih besedil ne izdaja več zahtevnejše *recognitio*, temveč le *confirmatio*.

Križevski vladika Milan Stipić se je 3. junija 2022 s pismom obrnil na Kongregacijo za vzhodne Cerkve⁵ (Prot. N. 92/2022) in prosil za potrditev slovenskega prevoda Božje liturgije Janeza Zlatoustega in Bazilija Velikega. Po izpolnjenih dopolnitvah, ki so bile zahtevane s strani Dikasterija za vzhodne Cerkve in podane s strani nadškofa Giorgia Demetria Gallara, je v imenu Dikasterija nadškof tajnik Giorgio Demetrio Gallaro dne 30. 11. 2022 (Prot. N. 152/2022) podal uradno potrditev slovenskega prevoda Božje liturgije v skladu s kan. 657 § 2 CCEO, kar je potrdil tudi vladika Milan. Pri vsem postopku je dobrohotno pomagal slovaški grškokatoliški duhovnik prešovske arhieparchie Marko Durlák, sodelavec Dikasterija za vzhodne Cerkve.

Novi slovenski prevod je z blagoslovom križevskega vladike Milana Stipića na podlagi rutenske recenzije *Služebnika* v cerkvenoslovanskem jeziku (1942) pripravil Jan Dominik Bogataj, pregledala in potrdila pa ga je komisija, imenovana s strani vladike Milana: doc. dr. Simon Malmenvall, Aljoša Kodba, Janez Potisek, Mihajlo J. Hardi. Novi prevod sicer predstavlja že tretji prevod v slovenščino, vendar velja za prvega, ki je prejel uradno potrditev s strani Kongregacije (Dikasterija) za vzhodne Cerkve. Prevod liturgije se seveda opira na prejšnje prevode, četudi vsebujejo precej napak oz. netočnosti, vendar je temeljna razlika v tem, da novi prevod temelji na besedilu Božje liturgije v rutenski recenziji. Prvič so v slovenščino prevedeni tudi troparji in kondaki dvanajstih velikih praznikov ter v celoti tudi nedeljske in vsakodnevne antifone pa tudi tipikalna (poučevalna)

5 Od 5. junija 2022, ko je stopila v veljavo apostolska konstitucija *Praedicate Evangelium*, se nekdanja Kongregacija za vzhodne Cerkve uradno imenuje »Dikasterij za vzhodne Cerkve« (Dicasterium pro Ecclesiis orientibus).



psalma in blagri. S tem se temeljito popravlja napaka iz zadnje slovenske izdaje, kjer so t. i. izoblikovalne oz. prazniške pa tudi vsakdanje antifone napisane v skrajšani različici, nedeljskih pa sploh ni.

Kot taka naj bi ta izdaja služila tako za neposredno bogoslužno rabo kot tudi za osebno srečanje slovenske javnosti z bogastvom liturgične dediščine vzhodnega krščanstva. Bogoslužne knjige, kar še posebej velja za vzhodno tradicijo, ki celotno krščansko življenje še bolj razumeva kot liturgično in osredinjeno v liturgiji, niso zgolj »scenarij« za duhovnika, kako naj opravi posamezno bogoslužno dejanje, ampak so, ker vsebujejo zgoščeno in premoljeno teologijo stoletij, tudi učiteljice molitve, katehetski priročnik, skupna vez kristjanov.

4 *Ratio translationis*: Konkretno prevajalske dileme in rešitve

V obredu Proskomidije je bilo na priporočilo Dikasterija za vzhodne Cerkve ob reviziji prve različice prevoda dodano še nekaj imen svetnikov, ki so lastni slovenskemu prostoru, vendar smo se omejili zgolj na svetnike iz prvega tisočletja, da bi tako poudarili tudi ekumensko razsežnost tega prevoda. Tako so bili po kronološkem vrstnem redu vključeni Maksimiljan Celjski, Viktorin Ptujski, Maksim Emonski in Hieronim, po ustaljeni grškokatoliški tradiciji pa je bil dodan tudi sveti Jozafat Kuncévič († 1624), najbolj znani mučenec za Brestovsko unijo.

Prevod je zavestno narejen na podlagi cerkvenoslovanskega besedila, brez posebne oziranj na grški izvirnik, saj bi to pomenilo popoln anahronizem pa tudi neskladje: morda lahko to ostane naloga za prihodnost in za kakšno drugo priložnost.

Ob zavedanju, da je vsak prevod je že interpretacija, veljata za novi slovenski prevod večja konservativnost in zvestoba izvirniku. V določeni meri sledi tehniki prevajanja *verbum pro verbo*, ki so jo uporabili že prevajalci iz grškega v cerkvenoslovanski jezik. Tovrstno kalkiranje prinaša seveda tudi svoje slabosti, vendar prevodu obenem daje neko hieratično, starinsko patino. To lepo ilustrirajo naslednji primeri, ki dokazujejo določeno izrazno »konzervativno drznost«: »Vladíka« (1933: »gospod«; 1965: »Vladar«), »svetítelj« (1933: /; 1965: »sveti škof«), »prepodobni in bogonosni očetje«



(1933: /; 1965: »sveti očetje in bogonosci«), »naddiakon« (1933: /; 1965: »arhi-diakon«), »Vsedržitelj« (1933: »vsemogočni«; 1965: »vesoljni Vladar«), »sveti, vesoljni nadsvečenik« (csl.: *svjatejši vselenstvi arhierej*; 1933: »sveti oče«; 1965: »sveti vesoljni pastir«), »soslužitelj« (1933: »sodelavec«; 1965: »sodarova- vavec/soslužitelj«), »nadnebesni žrtvenik« (1933: »sveti oltar«; 1965: »sveti oltar«) ... Na ta način bosta slovenskemu bralcu oz. udeležencu bogoslužja znova bolj pristno prikazana bogastvo in lepota cerkvenoslovanskih izra- zov, ki so se morda zaradi določenega purizma večkrat izgubili.

Dodatna prednost novega prevoda je v tem, da so dodani tudi mednaslovi za posamezne dele bogoslužja, zaradi česar je celotno besedilo veliko preglednejše.

Konkretno izdajateljsko dilemo je predstavljala tudi napetost med zahtevo po liturgični knjigi kot taki, ki bo služila duhovnikom za neposredno izva- janje bogoslužja, in željo po publikaciji, ki bi bila na voljo tako vernikom za sodelovanje pri bogoslužju kot vsem zainteresiranim ljudem za oseb- no branje in študij, saj trenutno besedilo vzhodne liturgije v slovenščini ni dostopno drugače kot v nekaj primerkih izdaj iz leta 1933 in 1965. Zato sta izšli dve različni publikaciji: ena, ki bo služila duhovnikom za opravlja- nje bogoslužja, *Služebnik*, kar je zaznavno tudi po večji kakovosti tiska, in druga, v katero je uvrščen tudi dodatek s sinhronim zapisom osnov- nih bogoslužnih besedil tako v cerkvenoslovanskem (prečrkovano) kot slovenskem jeziku, čemur so dodane tudi osnovne rubrike kot navodila za obhajanja, ki v uradni izdaji niso mogle najti mesta. S tem bo publikacija za vernike nadomestila različne priložnostne zgibanke, s katerimi so v preteklosti verniki sledili bogoslužju.

Treba je tudi poudariti, da novi slovenski prevod ne nadomešča ali iz- podriva cerkvenoslovanskega besedila, ko gre za liturgično rabo pri nas, temveč obstaja ob njem kot dopolnitev in razširitev splošnega duhovnega bogastva vzhodnega krščanskega izročila, ki eno od svojih »konstitutivnih« besedil zdaj na novo dobiva tudi v slovenščini.



Sklep

Izid novega slovenskega prevoda Božje liturgije vsekakor pomeni pomemben korak naprej v smislu srečevanja slovenske kulture s širšo slovansko, z vzhodnim krščanstvom – tako tistim, ki priznava papeža, kot tistim, ki ga ne. A vendarle prevod ni le kulturna ali literarna pridobitev, marveč je v prvi vrsti namenjen živim občestvom, ki bodo zdaj lažje obhajala sveto liturgijo tudi v slovenščini.

V okviru Križevske eparhije namreč trenutno delujeta dve župniji na ozemlju Republike Slovenije, in sicer v Metliki ter v Dragi pri Suhorju – vodi ju mladi ukrajinski duhovnik Ivan Skalivskiy – pripadniki te veroizpovedi pa živijo tudi na območju Novega mesta, Jesenic, Maribora in Ljubljane. Prav v prestolnici se namreč od letošnje velike noči sveta liturgija obhaja redno enkrat tedensko: po dogovoru z župnijo Ljubljana Šiška je grškokatoliški skupnosti, ki naj bi v kratkem tudi uradno postala župnija, na voljo cerkev sv. Jerneja ob Celovski cesti, t. i. šišenska »stara cerkev«. Rastočo skupnost, ki pozna tudi že kristjane, ki sprejemajo krščanstvo prav v vzhodnem obredu, vodi grškokatoliški duhovnik Mihajlo J. Hardi, pomaga pa mu duhovnik ljubljanske nadškofije Janez Potisek, ki je v letošnjem letu s Kongregacije za vzhodne Cerkve prejel indult za biritualizem. Izmed duhovnikov, ki delujejo na Slovenskem, imata dovoljenje za obhajanje vzhodnega obreda tudi zaslužni profesor dr. Anton Štrukelj, ki je v Rimu na Vzhodnem inštitutu magistriral leta 1974, in menih Julijan Gregorič, ki živi in deluje v Dekanih, uradno pa pripada bolgarski grškokatoliški eparhiji, saj je bil leta 1970 v duhovnika posvečen v Sofiji. Tako se na neki način nadaljuje nadobuden poskus nekaterih frančiškanov, sprva dr. Stanislava Marije Aljančiča, ki je prestopil v vzhodni obred in v letih 1928–1933 deloval v Ruskem Krsturju in v Gevgeliji (Kolar 2013), in pa tistih, ki so v sedemdesetih letih 20. stoletja pod vodstvom p. Luke Pogačiča ustanovili lastno grškokatoliško kustodijo znotraj Slovenske frančiškanske province sv. Križa in kar nekaj let delovali v Metliki in v Novem mestu.

Z mladostnim zagonom, ki ga je v križevsko eparhijo prinesel vladika Milan, ki je tudi dal pobudo za pripravo novega slovenskega prevoda, se očitno grkokatolikom tudi v Sloveniji obetajo boljši časi, za vse preostale pa je ta izid novega prevoda lahko lepa priložnost, da se поблиžje spoznajo z bogatim bogoslužnim izročilom vzhodnega krščanstva.



Kratice

- CCEO** *Codex canonum Ecclesiarum orientalium*
CS Pij XII., Motu proprio *Cleri sanctitate (De ritibus orientalibus, de personis pro ecclesiis orientalibus)*, 2. 6. 1957
OE *Orientalium Ecclesiarum*

Reference

Primarna literatura

- Božanska liturgija svetog oca našega Ivana Zlatoustoga.** 2018. Zagreb: Ordinarijat Križevačke eparhije.
- Božja liturgija sv. Janeza Zlatoustega in sv. Vasilija Velikega.** 1965. Priredili Jože Markuža, Anton Koren in Stanko Janežič. Trst; Rim: Apostolstvo sv. Cirila in Metoda.
- Glaser, Aljaž, prev.** 2015. *Pripoved o minulih letih*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Liturgija sv. Janeza Zlatousta.** 1933. Ljubljana: Apostolstvo sv. Cirila in Metoda.
- Liturgikon si est' Služebnik.** 1942. Rim: Typografija Kryptoferratskija obiteli.
- Parenti, Stefano, ur.** 2016. *Divina liturgia di S. Giovanni Crisostomo e di S. Basilio il Grande: rito bizantino-slavo di recensione volgata*. Rim: Chiesa di S. Antonio all'Esquilino; Pontificio Collegio Russicum.
- Služebnik. Božja liturgija Janeza Zlatoustega in Božja liturgija Bazilija Velikega.** *Bizantinsko-slovanski obred, ru-tenska recenzija, slovenski prevod*. 2022. Prevedel Jan Dominik Bogataj. Ljubljana: KUD Logos; Križevci: Ordinariat Križevske eparhije.

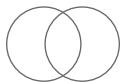
Sekundarna literatura

- Congregazione per le Chiese Orientali.** 1996. *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- Galadza, Daniel.** 2013. Russia, Ruthenians, and the Russicum: The Life and Work of Ludwig Pichler, S. J. V: Ivan Moody in Maria Takala-Roszczenko, ur. *Unity and Variety in Orthodox Music: Theory and Practice*, 379–392. Jyväskylä: The International Society for Orthodox Church Music.
- Givec, Franc.** 1919. Slovansko bogoslužje. *Čas: znanstvena revija Leonove družbe* 13/1: 105–114.
- Janežič, Stanko.** 2010. *Med zemljo in nebom: Ob 90-letnici življenja*. Maribor: Slomškova družba; Slomškova založba.
- Kolar, Bogdan.** 2013. Aljančič, Stanislav Marija (krstno ime Ernest Janez). V: Barbara Šterbenc Svetina, ur. *Novi Slovenski biografski leksikon*. Zv. 1, A, 135–137. Ljubljana: Založba ZRC.
- Koren, Antonij.** 1976. *Liturgičeskie sxemy obščestvennogo bogosluženija*. Grottaferrata: Scuola Tipografica italo orientale »San Nilo«.
- Krajnc, Slavko.** 2004. *Liturgiam authenticam* (peto navodilo za pravilno izvajanje *Konstitucije o svetem bogoslužju*) in njene novosti. V: Julka Nežič, ur. *Prenova bogoslužja. Zbornik liturgičnega simpozija in tečaja ob 40-letnici Konstitucije o svetem bogoslužju*, 36–40. Ljubljana: Družina.



- Lah, Avguštin.** 2010. Prof. dr. Stanko Janežič (1920–2010). *Bogoslovni vestnik* 70/4: 655–658.
- Lash, Ephrem.** 1995. Predavanje na letni konferenci »Fellowship of SS. Alban and Sergius« v Chestru 17. avgusta 1995.
- Lozok, Anto.** 2015. P. Ludwig Pichler, SJ – uz 100. obljetnicu života. *Obnovljeni Život: časopis za filozofiju i religijske znanosti* 70/3: 387–392.
- Malmenvall, Simon.** 2015. Kijevska Rusija in Pripoved o minulih letih. V: Blaž Podlesnik, ur. *Pripoved o minulih letih*, 175–239. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- . 2022. *Pravoslavlje in ruska kultura v delih Franca Grivca*. Ljubljana: KUD Logos.
- Markuža, Jože.** 1965. *Odpevi pri božji liturgiji sv. Janeza Zlatoustega*. Glasbeni tisk. Besedilo pripravil Jože A. Markuža, priredil za moški zbor Ludvik Pichler. Rim: samozaložba.
- Maver, Aleš.** 2009. Dolgi rekviem za cerkveno latinščino. *Keria* 11/1: 131–135. <https://doi.org/10.4312/keria.11.1.131-135>.
- . 2021. Dolgi slovenski beg pred cerkveno latinščino. V: Katarina Šter in Mojca Žagar Karer, ur. *Historični seminar 14*, 77–90. 1. izd. Ljubljana: Založba ZRC.
- Melton, Issac.** 2015. The Challenge of Liturgical Translations. St. Maxim the Greek Institute. <https://pemptousia.com/2015/10/the-challenge-of-liturgical-translation> (pridobljeno 19. 7. 2022).
- Meyendorff, Paul.** 2000–2001. Liturgical Translations of the Orthodox Church in America. *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 41–42: 59–82.
- Oblonšek, Cecilija.** 2021. Liturgična inkulturacija in vprašanje tradicije. *Edinost in dialog* 76/2: 101–129. <https://doi.org/10.34291/edinost/76/02/oblonsek>.
- Ordo celebrationis Vesperarum, Matutini et Divinae Liturgiae iuxta recensionem Ruthenorum.** 1944. Rim: Sveta kongregacija za vzhodne Cerkev.
- Pavić, Juraj.** 2019. *Liturgika grčko-slavenskog obreda*. Stojdraga: Žumberački krijes.
- Papaioannou, Stratis.** 2021. Sacred song. V: Stratis Papaioannou, ur. *The Oxford Handbook of Byzantine Literature*, 430–463. Oxford: University Press.
- Salapatas, Dimitris.** 2022. Translating Liturgical Texts: From Ancient Greek to Modern Greek. Academia. https://www.academia.edu/7531412/Translating_Liturgical_Texts_from_Ancient_Greek_to_Modern_Greek (pridobljeno 20. 7. 2022).
- Smolik, Marijan.** 2004. Prevajanje bogoslužnih knjig v slovenski jezik po drugem vatikanskem cerkvenem zboru. V: Julka Nežič, ur. *Prenova bogoslužja. Zbornik liturgičnega simpozija in tečaja ob 40-letnici Konstitucije o svetem bogoslužju*, 64–72. Ljubljana: Družina.
- Szabó, Péter.** 2004. I libri liturgici orientali e la Sede Apostolica. Sviluppo della prassi e stato attuale. *Folia canonica* 7: 261–287.
- Špelič, Miran.** 2004. Potreba po novih prevodih bogoslužnih knjig in težave pri tem delu. V: Julka Nežič, ur. *Prenova bogoslužja: Zbornik liturgičnega simpozija in tečaja ob 40-letnici Konstitucije o svetem bogoslužju*, 86–96. Ljubljana: Družina.
- Tavčar, Marko.** 2020. *Jože Markuža (1939–2019): Kraški dedič Slomškovega duha*. Gorica: Zadruga Goriška Mohorjevca.
- The Order for the Celebrations of Vespers, Orthros and the Divine Liturgy according to the Ruthenian Recension.** 1996. Fairfax, VA: Eastern Christian Publications.
- Toporišič, Jože.** 2003. Škrabec v boju za slovenski bogoslužni jezik ob tisočletnici Metodove smrti. V: Jože Toporišič, ur. *Države, pokrajine, narodi, ljudstva in njih kulture ter znanosti v Škrabčevih delih*, 279–307. Nova Gorica: Frančiškanski samostan Kostanjevica.
- Trtnik, Katja.** 2013. Odnos do latinščine v Cerkvi na Slovenskem v 20. stoletju. Diplomsko delo. Ljubljana, Filozofska fakulteta.
- Valenčič, Rafko.** 2018. Nekaj spominov, misli in refleksij o nadškofu dr. Francu Perku (1929–2008). *Bogoslovni vestnik* 78/4: 1031–1035.





Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 24. 8. 2022; Sprejeto Accepted: 3. 11. 2022
UDK UDC: 27-245.28-543.8
DOI: 10.34291/Edinost/77/02/Skralovnik
© 2022 Skralovnik CC BY 4.0

Samo Skralovnik

Tobit's Penitential Prayer

Tobitova spokorna molitev

Abstract: The penitential prayer, first found in The Book of Ezra, belongs to a tradition that goes back to Deuteronomy, which describes how Israel found itself in the exile because of its sins and how salvation can come only through the repentance of the nation. The key element for understanding the development of the tradition of penitential prayer is found in the text 1 Kings 8 in which the author, by re-interpreting Deuteronomy, develops the idea that a penitential prayer is the answer to the given demand for repentance. This answer, which is especially focused on the absence of the temple, is adapted to and created for the exile circumstances, in which the temple gets a different role, namely, it becomes a place of prayer and not of sacrifice. Penitential prayer becomes a new, »institutional« form of penitence, which the nation has to undergo for their sins. The major stumbling block to this logic is the suffering of the righteous, for the righteous should receive God's blessing and not suffering. Tobit, who was a righteous man even according to Deuteronomistic notions, presents a serious challenge to the theory of the retribution or retributive justice. Despite his distress he claimed that God is righteous and through this act he proved to be a righteous man himself. The writer of the book does not consider righteousness as a state of being without sin, which is in fact an illusion, but sees the greatest virtue of the righteous in repentance and recognition of their sins. Repentance and recognition of sins, which have a crucial role in penitential prayers, enable the individual and the nation, which the righteous identifies with and represents, to receive God's mercy and thereby find a way out of suffering.

The survey on the development of the literary genre of penitential prayer is a summary of the theory presented by Werline in his book *Penitential prayer in Second Temple Judaism: The Development of a Religious Institution* (1998).

Keywords: penitential prayer, repentance, recognition of sins, sin, petition, suffering of the righteous, righteous, absence of temple, exile

Izleček: *Spokorna molitev, kakršno prvič najdemo v Ezrovi knjigi, spada v tradicijo, ki sega nazaj do Deuteronomija. Ta knjiga uči, da se je Izrael znašel v izgnanstvu zaradi svojih grehov in da odrešenje lahko pride, šele ko se bo ljudstvo pokesalo. Ključni trenutek za razumevanje razvoja tradicije spokorne molitve pomeni besedilo 1 Kr 8, v katerem avtor z reinterpretertacijjo Deuteronomija razvije idejo, da je na predstavljeno zahtevo po kesanju mogoče odgovoriti s spokorno molitvijo. Ta odgovor, ki ima še posebno v mislih odsotnost templja, je prikrojen in ustvarjen za okoliščine izgnanstva. V teh okoliščinah tempelj dobi drugačno vlogo: postane kraj molitve (in ne darovanja). Spokorna molitev dobi novo, »institucionalno« obliko pokore za kazni, ki jo ljudstvo prestaja za svoje grehe. Tej logiki pomeni največjo spotiko trpljenje pravičnih, saj bi pravični morali uživati božji blagoslov, in ne trpljenja. Tobit,*

ki je bil pravičen človek, celo po devteronomističnih predstavah (Tob 1), je teoriji pravičnega povračila postavljaj resen izziv. Kljub stiski je namreč izpovedal, da je Bog pravičen, s tem pa se je izkazal za pravičnega tudi sam. Pisatelj Tobitove knjige, ki je najverjetneje nastala v diaspori, pravičnosti namreč ne razume kot brezgrešnost, ki je v bistvu iluzija (1 Kr 8,46); največjo krepost pravičnih vidi v kesanju in v priznanju svojih lastnih grehov. Kesanje in priznanje grehov, ki imata v spokornih molitvah temeljno vlogo, omogočata, da posameznik in narod, s katerim se poistoveti in ga predstavlja pravični, prejmeta Božje usmiljenje – s tem pa najdeta pot iz trpljenja.

Teorija o razvoju literarne vrsti spokorne molitve je povzetek teorije, ki jo je predstavil Werline v knjigi Penitential prayer in Second Temple Judaism: The Development of a Religious Institution (1998).

Ključne besede: *spokorna molitev, kesanje, priznanje grehov, greh, prošnja, trpljenje pravičnega, pravični, odsotnost templja, izgnanstvo*

Introduction – the penitential prayer as a literary genre¹

Rodney Alan Werline defines a penitential prayer as following: »Penitential prayer is a direct address to God in which an individual, group, or an individual on behalf of a group confesses sins and petitions for forgiveness as an act of repentance.« (2006, xv) The penitential prayer as a literary genre is found for the first time in the Bible in Ezra 9 on the lips of the scribe Ezra (Werline 1998, 11).² Despite Ezra's penitential prayer being counted as »classical«,³ it arises without any argumentation, all of a sudden and without explication, when Ezra gets to know that the people of Israel »have not separated themselves from the peoples of the lands with their abominations...« (Ezra 9:1-2). Ezra thought that mixed marriages are the main culprit and reason for the current spiritual crisis of the people of Israel (Večko 2004, 249–269).

1 This article was written as a result of work within the research programme P6-0262: *Values in Judeo-Christian Sources and Tradition and the Possibilities of Dialogue*, co-funded by the Slovenian Research Agency.

2 Werline (1998, 11) argues that »there is no instance of penitential prayer in the biblical literature prior to Ezra-Nehemiah«.

3 The penitential prayer in Ezra passes for »classical.« There is no consensus among scholars about which prayers may and which may not be on the list of penitential prayers (Večko 2005, 161).



Since the penitential prayer arises in the Bible for the first time without any explanation or clarification, it seems that the meaning and the practice of the penitential prayer was well-known to the contemporaries of the scribe Ezra. The penitential prayer was already an established religious institution for dealing with sin in time of formation of the book, i.e. in the time of the exile (Werline 1998, 11).

However, the formation of a new literary genre still raises several important questions. How and why did those prayers occur? Which traditions were transformed and included? Do the applied traditions in penitential prayers need a new definition? These and many more questions arise on the matter. We will try to answer those questions in the first part - following the theory, presented by Werline in his book *Penitential prayer in Second Temple Judaism: The Development of a Religious Institution* (1998) - where the development of literary genre of the penitential prayer on the example of the prayer from chapter 9 of Ezra will be presented. In the time of formation of The Book of Tobit, this development met a serious problem which will be presented in the second part of the article that deals with Tobit's penitential prayer.



1 The development of the literary genre of penitential prayer

Similar vocabulary and themes found in Ezra's penitential prayer and in Deuteronomy suggest that we will start the presentation with Deuteronomy,⁴ chapters 4 and 30.⁵ The mentioned chapters explicitly state that the chosen people should repent for their sins, but there is no trace of the so-called penitential prayer in the text itself. »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.« (Werline 1998, 11–12) The only instruction is given in the Deut 4:29: »From there you will seek the LORD your God, and you will find him if you search after him with all your heart and soul.« But the text does not give any answer to the question of how should Israel seek its God. How should the repentance look like?

To understand and to fill the gap that occurs between the above-mentioned instruction from Deuteronomy and the penitential prayer in Ezra, we have to set out more Biblical passages. Passages from Deut, 1 Kings and

4 Mark Boda in his monograph *Praying on Tradition* argues that the influence of the Deuteronomistic tradition on the development of the penitential prayer indeed could not be denied, but that this influence was transformed and upgraded in priestly spheres (P). As a primary source, from which the penitential prayer supplies, he establishes Lev 26 (Boda 1999, 47ff.). »Rodney Werline's 1998 consideration of the traditio-historical background of penitential prayer echoes the longstanding assumption that these prayers trace their origins to the Deuteronomistic stream of tradition. He focuses considerable attention on texts such as Deut 4 and 30 which outline the appropriate response of a people exiled for their sin, that is, the response of repentance. However, these texts are not adequate to explain the supplicatory dimensions of penitential prayer. For this Werline highlights the key role that a later phase of reflection, represented by 1 Kgs 8, played, with its reinterpretation of Deut 4 and 30 to show that 'the people could enact Deuteronomy's demand for repentance through penitential prayer'. A similar transformation of this Deuteronomistic theology is discerned by Werline in Jer 29:10–14. [...] Werline does not restrict his reflection to the Deuteronomistic tradition, but clearly emphasizes this stream of influence for the creation of the 'religious institution' of penitential prayer. [...] It is this Priestly stream that is highlighted in my 1999 volume on the penitential prayer in Neh 9. In a chapter investigating the traditio-historical background of the earliest penitential prayers, I argue that although Deuteronomistic idiom is obvious throughout these prayers, several features of these prayers 'move beyond classic deuteronomism'. I highlighted what I called evidence of 'Priestly transformations' within the Deuteronomistic idiom of the individual prayers and traced several features common to the prayer tradition to Priestly sources. In contrast to Werline, I placed far greater emphasis on the role of Lev 26 and Ezekiel on this prayer tradition and suggested that although 1 Kgs 8 is presently embedded in a 'Deuteronomistic' context, it is structured in Priestly formulations.« (Boda, Falk and Werline 2006, 23)

5 Jože Krašovec establishes the promise of reconciliation and restoration on Lev 26 and Deut 30: »The analysis of texts of Lev 26 and Deut 28; 30:1-10 first of all showed that there is a great accordance between them in themes, places and in the meaning in broader context, and in the structure; the difference in vocabulary and in style is not essential.« (Krašovec 1999, 225) For the entire analysis see chapter *Obljuba sprave in preнове [The promise of reconciliation and restoration]* (219–230).



Ezr will be introduced and compared to show a crucial turn in understanding of the relationship with God.

1.1 Deut 4

The theme of repentance is introduced right after Moses' prophetic announcement that the people will eventually abandon his Lord and break the Covenant. Moses, who experienced Israel's tendency to idolatry, strictly forbids making of idol(s) of any form (Deut 4:15ff.). He reminds the people that no one has ever seen God and that they must give total allegiance to Him. However, Moses knows that the people will break the instruction despite warnings (Werline 1998, 13).

The breaking of one of the most crucial commandments Israel has received has had, according to Deuteronomistic theology, a foreseen consequence, which is a punishment that God will send. Moses clearly predicts that the punishment will come in a form of an exile: »The LORD will scatter you among the peoples; only a few of you will be left among the nations where the LORD will lead you.« (Deut 4:27)

But Moses keeps hope. Despite the fact that the exile is inevitable, salvation is not impossible if the people repent and regret their deeds. With regard to their status, which is the exile, repentance and penance must take place »from there« (מֵשָׁם), i.e. from a foreign land of exile. Moses describes the moment of repentance as follows:

From there you will seek (וּבִקְשֶׁתֶם) the LORD your God, and you will find him if you search (תִּדְרֹשׁוּ) after him with all your heart and soul. In your distress (בְּצַר לְךָ), when all these things have happened to you in time to come, you will return (וּשְׁבֹתָ) to the LORD your God and heed him. (Deut 4:29-30)

Terms as שׁוּב (q. to return, to go back, to turn around), דָּרַשׁ (q. to seek, do research) and בִּקַּשׁ (pi. to look for, to try to get) metaphorically designate repentance. The context of the text portrays the image of Israel who will



seek God and return to Him after a great suffering (צַר).⁶ In the context of the exile, the text speaks of how people can regenerate after the catastrophe in 538 BC (Werline 1998, 13–14).

1.2 Deut 29–30

The pattern presented in the previous chapter is very similar to the one we find in chapters 29–30. Moses here once again warns the people against the sin of idolatry (Deut 29:17–26) and announces anger and fury of the Lord: »The LORD uprooted them from their land in anger, fury, and great wrath, and cast them into another land [...]« (Deut 29:28) The connection between sin and punishment presented by Moses is clear (Deut 29:24–25):

[I]ndeed all the nations will wonder, »Why has the LORD done thus to this land? What caused this great display of anger?« They will conclude, »It is because they abandoned the covenant of the LORD, the God of their ancestors, which he made with them when he brought them out of the land of Egypt.«

Deuteronomy therefore clearly underlines the fundamental connection between the moral behavior of Israel and a well-being or a distress: sin renders punishment, while obedience leads to the well-being. The logic drives us to the conclusion that the chosen people suffer because of sin. Thus, only the repentance is a way to cancel the curse. Chapter Deut 30⁷ reminds us of Deut 4:

-
- 6 The original meaning of the word and the intention of the (biblical) author are – as a rule – evident from the context, and not from the word itself. This does not mean that the words themselves have no meaning, but that their meaning can fully be revealed only if we analyze them within the biblical text (context) from which we take them. Context provides the ultimate key to determining the meaning of words. Each time, it is necessary to ask about the role of words or concepts in relation to a specific context, which is the last criterion for determining the meaning of words. (Skralovnik 2021, 61)
- 7 »In Deut 30:1–10 the theme of conversion is even more evident as in Deut 4:29–31. [...] The conversion is a fundamental condition for the renewed Lord's benevolence. This causal connection is so emphasized that the author also with the root *shwb* (which occurs at the beginning (Deut 30:2a) and at the end (Deut 30:10b) in a usual meaning as a conversion) denotes the return of God to His people (Deut 30:2,3,9,10). The conditional formulation in Deut 30:1–2 is followed by the promise that God will change the destiny of His people, have mercy with them and re-raise them above all other people.« (Krašovec 1999, 225)



When all these things have happened to you, the blessings and the curses that I have set before you, if you call them to mind among all the nations where the LORD your God has driven you, and return to the LORD your God, and you and your children obey him with all your heart and with all your soul, just as I am commanding you today, then the LORD your God will restore your fortunes and have compassion on you, gathering you again from all the peoples among whom the LORD your God has scattered you. (Deut 30:1-3)

Beside the fact that chapters Deut 4 and 29–30 express the same idea that idolatry destroys the covenantal relationship and causes the punishment, which is sent by God in the form of an exile, they are also very similar in crucial terms used for the description of the dynamics mentioned. Krašovec states:

There is so great similarity between Deut 4:29-31 and Deut 30:1-10 that we can in both cases conclude that author is the same. The arrangement of texts in Deuteronomy cannot be coincidental. Deut 4:29-31 is at the beginning and Deut 30:1-10 is at the end of the central part of the book. So it is evident from this that the obedience and the conversion go together: because the obedience is always deficient, the most important message of Moses' testament must be the conversion. (1999, 224)

The accordance on the level of the vocabulary used implies that the phraseology used by Deuteronomy for the description of God's punishment or of »distress« and of »return« and of »search« of the people has already become formulaic (Werline 1998, 15–16).

Therefore, the main focus of all texts is on the repentance of the people, on which God still awaits. Until then Israel will stay in another land »as is now the case« (Deut 29:28). Deuteronomy tries to explain the state in which Israel finds itself, and to show how the people can change their destiny. Although Israel suffered the punishment, there were reasons for hope, which were grounded on the expectation of fulfillment of the God's promise that was given to the patriarchs: »Because the LORD your God is a merciful God, he will neither abandon you nor destroy you; he will not forget the covenant with your ancestors that he swore to them.« (Deut 4:31;



30:5) The hope was grounded on trust in God and his promise, but the promise itself has not brought the salvation. Repentance, the resumed obedience and fidelity to the covenant were requested as the first condition for the salvation (Werline 1998, 17-18). We can see clearly exposed sequence: distress, seek and return as the preparatory conception of the retribution logic – sin renders punishment, while obedience leads to the well-being – thus, requiring a repentance for reestablishment of the relationship with God.

1.3 1 Kings 8:22-61 (Solomon's prayer)

Deuteronomy indeed calls the sinful people to repentance, but it does not say anything on how the repentance should be done. The ambiguity of the message of Deuteronomy forces the scholar to search for an answer to the question: How should people repent and atone for the committed sins? (Werline 1998, 18) The question has a considerable weight due to a fact that the temple was in ruins and that the institution (as well as the practice) which assured Israel of reconciliation for sins was destroyed and discontinued. Before the exile, the temple had a crucial role, but this role disappeared in 587 BC. When Babylon forcibly broke the old and established machinery of religious institutional practice, Israel was forced to find a »new way« of repentance and reconciliation for sin. The answer for the given questions is presented by the author of the so-called Salomon's prayer (1 Kings 8:22-61), which was written in the time of the exile. In the text, the author leans on the tradition and ideas that are typical of Deuteronomy. With vocabulary borrowed from Deuteronomy the author gives instructions to the people in exile for the correct form of repentance. Salomon indirectly teaches that the people must confess their sins in a penitential prayer. Therefore Salomon's prayer means a crucial information that fills up the missing link between the teaching of Deuteronomy and penitential prayer as a literary genre (and as a new religious institution) (Werline 1998, 18-19).



1.4 Comparing Deut 4; 29–30 and 1 Kings 8: common vocabulary and common tradition

There are great similarities between Solomon's prayer (1 Kings 8:22–61) and Deut 4; 29–30.⁸ Werline states that »numerous verbal similarities between 1 Kings 8 and Deuteronomy 4 and 30 indicate that the author of 1 Kings 8 has either a direct knowledge of Deuteronomy 4 and 28–30, or knows the same traditions as author of Deuteronomy« (Werline 1998, 21).

Therefore, we can conclude that the author of Solomon's prayer had in mind Deuteronomy and its message which he wanted to develop and upgrade. However, the differences in phraseology and in spelling (in Hebrew) indicate that those writings do not have the same author. The author of 1 Kings 8 adapted older tradition from Deuteronomy 4 and 29–30 for his own purposes. How and why?

The fundamental difference between Deuteronomy and Salomon's prayer is expressed in its (different) literary form. Salomon's prayer transforms the vocabulary of Deuteronomy into conditional clauses (casuistic law), which is the most important characteristic of Salomon's prayer. »Casuistic law, which consists of a conditional clause stating an action or a state of affairs and a clause that prescribes the legal consequences of the case, represents a social problem and its resolution in narrative terms – it contains the germ of a story.« (Bartor 2012, 293) The casuistic law is expressed in the conditional and can be recognized by a distinctive introductory word »if«. It bears this name because of the conditional form which designates specific juridical cases or is used for the description of a situation that could happen. In a sentence that follows the sanction is stated. Conditional clauses as written in Salomon's prayer strongly remind of conditional clauses in Lev 13:2.18.24.29.38.47. Hence it follows that the author of Solomon's prayer transformed the tradition from Deuteronomy (especially chapters 4 and 29–30) to conditional clauses to answer the question that was not answered by Deuteronomy to the people in exile:

8 Paralleling of 1 Kings 8 and Deut 4 (28–30) in NRSV does not show the similarities of the vocabulary with all the evidence. For the comparison of the Hebrew text see Werline (1998, 19ff).



If they sin against you – for there is no one who does not sin – and you are angry with them and give them to an enemy, so that they are carried away captive to the land of the enemy, far off or near; yet if they come to their senses in the land to which they have been taken captive, and repent, and plead with you in the land of their captors, saying, »We have sinned, and have done wrong; we have acted wickedly«; if they repent with all their heart and soul in the land of their enemies, who took them captive, and pray to you toward their land, which you gave to their ancestors, the city that you have chosen, and the house that I have built for your name; then hear in heaven your dwelling place their prayer and their plea[.](1 Kings 8:46-49)

The subject of the conditional law is usually a man, but the prayer in Solomon's prayer appeals with conditional clauses directly on God himself. That is, he stimulates God to act in accordance with the fact that the people has rightly repented. That means that God is, so to say, »forced« to do – when the sinful people in a foreign land will confess their sins, return and pray to him – as it is stated in the second part of the conditional clause, »then hear in heaven your dwelling place their prayer and their plea« (1 Kings 8:49).

Therefore, the (triple) confession of sin in verse 47, which is at the same time the fundamental element of a penitential prayer, is crucial for the national restoration. The prayer presupposes that the nation will achieve the benevolence of God with the confession and repentance. Krašovec makes a similar conclusion:

The Deuteronomistic theology as a cause for the return/punishment allows only one conclusion, i.e. the rebellious behavior of Israel to God. If sinfulness has caused the scattering to other nations then the repentance will cause the return to the Promised Land. (1999, 400)⁹

9 Jože Krašovec in his work *Reward, punishment, and forgiveness: the thinking and beliefs of ancient Israel in the light of Greek and modern views* explores the reward, the punishment and the forgiveness in most of Old Testament books. To the question: What is the difference in an understanding of the reward, the punishment and the forgiveness between nations of an ancient Near East and Israel? he has found an answer in Israel's understanding of God, whose most surprising revelation



The gesture holds a special meaning in Solomon's prayer because of the context, i.e. the conditional clause that conditions God himself.

1.5 The shift in meaning/function of the temple from the sacrificial towards the penitential role in 1 Kings

A house of prayer, as Jesus names it, was indeed inseparably connected to the prayer, but the people in time before Christ did not go there (primary) to pray but to sacrifice. The author of 1 Kings 8 develops his own understanding of the function of the temple in which he puts the prayer up on the first place (Werline 1998, 25-26).

In the text of 1 Kings 8 (28-30.33.35.38.42.44-45.47-49.52) it can be noticed that the author established a new connection between the terms »prayer« and »temple«. Salomon calls attention to the fact that God does not dwell in the temple and that the house he built cannot contain Him (1 Kings 8:30.34.36.39.43.45.49): »But will God indeed dwell on the earth? Even heaven and the highest heaven cannot contain you, much less this house that I have built!« (1 Kings 8:27)

Only God's name is in the temple, not God himself:

Regard your servant's prayer and his plea, o Lord my God, heeding the cry and the prayer that your servant prays to you today; that your eyes may be open night and day towards this house, the place of which you said, »My name shall be there,« that you may heed the prayer that your servant prays toward this place. Hear the plea of your servant and of your people Israel when they pray toward this place; o hear in heaven your dwelling place; heed and forgive. (1 Kings 8:28-30)

is the one of mercy and reconciliation. This is the only religion that does not only know the law of retribution for good and for bad, but after the deflection also includes an opportunity of repentance, forgiveness and a new beginning. The most profound reason for this is in God's creational and covenantal relationship with the humanity. God the Creator has a relationship of grace with his creation and in this relationship the punishment has its role, as well. Yet after the deepest deflection in the power of an eternal and an irrevocable love of God, the relationship of renewed covenant is indeed restorable. (1999, 847ff.)



Although some ideas are based upon Deut 12, where the role of the temple is described, the people should – by the order of Solomon – address on the temple their *prayers*, not their sacrifices as Deut 12 envisages (Werline 1998, 26–27). Both of the texts (Deut 12; 1 Kings 8) indeed share the idea that only God's name is present in the temple, not God himself. Thus, they both underline the transcendence and the sovereignty of God. But they very much differ in the function which they assign to the temple. The main concern of Deut 12 regarding the role of the temple are sacrifices, while the author of 1 Kings 8 in many passages connects temple to the (penitential) prayer (1 Kings 8:28-30.33.35.38.42.44-45.47-49.52). This is clearly illustrated in the following passage:

When your people Israel, having sinned against you, are defeated before an enemy but turn again to you, confess your name, *pray and plead* with you in this house, then hear in heaven, forgive the sin of your people Israel, and bring them again to the land that you gave to their ancestors.

When heaven is shut up and there is no rain because they have sinned against you, and then they *pray towards this place*, confess your name, and turn from their sin, because you punish them, then hear in heaven, and forgive the sin of your servants, your people Israel, when you teach them the good way in which they should walk; and grant rain on your land, which you have given to your people as an inheritance. (1 Kings 8:33-36)

It is obvious that in Deut 12, the temple is a place of sacrifice, and in 1 Kings 8 a place of prayer (Werline 1998, 27). If we want to understand why the author of 1 Kings 8 re-interpreted the function of the temple from a place of sacrifice to a place of prayer, we must consider historical circumstances in which Solomon's prayer was written.

Scholars agree that the text of 1 Kings 8 attained its final form in the exile. They claim so on the basis of the text itself, which in the form of penitential prayer addresses God to hear the chosen people in the land of their enemies (1 Kings 8:46.48). Thus, if the text of 1 Kings 8 was written in the time of the exile, the (penitential) prayer was adapted for the writer's *Sitz im Leben*. In new circumstances, the temple receives a new role. The



temple becomes a place of prayer, and not of sacrifice. This means that Israel could repent of its sins in the land of its enemies even without the sacrifice in the temple. For 1 Kings 8, the penitential prayer means the only possibility for the renewal of the scattered people. (Werline 1998, 28)

Solomon in the prayer focuses on the situation of Israel when Israel will stay without temple and will be in a foreign land suffering the consequences of the broken covenant. In his opinion, Israel will suffer because of its own sins. In terms of Deuteronomy, on which 1 Kings 8 depends, idolatry means the most fatal of all the sins, for which God will send the ultimate punishment – the exile. But there is hope; 1 Kings 8 shows the way to turn a new page in the history of the relationship with God. If the people repent and confess their sins, God will save them.

Therefore, the text of 1 Kings 8 means the missing link between undefined teaching of Deuteronomy, which indeed stresses the need of repentance, but does not explain what exactly it means, and penitential prayer as a new institutional form of repentance. So the author of 1 Kings 8 explained and upgraded the meaning of Deut 4 and 29–30 and therefore gave to Israel a new way or opportunity to achieve the reconciliation for its sins:

Moreover, the author (of 1 Kings 8) maintains that even without the Temple the people can continue to practice the activity for which Solomon dedicated it – prayer. Thus, Israel gains a way to expiate sin without Temple sacrifice: repentance and penitential prayer toward the temple. For 1 Kings 8, penitential prayer will restore exiled Israel. (Werline 1998, 28)

1.6 The function of penitential prayer in Ezra

The presented biblical texts show the presence and a well-known and a well-accepted form of religious practice for the recipients of Ezra. Furthermore, the mentioning of ritual gestures of tearing garments (Ezra 9:3), fastening (9:4), etc. points out that a whole ritual of penitential prayer has been developed, and in its centre was the penitential prayer itself. It is significant that the penitential prayer is put on the lips of Ezra, the priest, which goes to show that the penitential prayer was not limited to the peripheral religious groups but it meant the heart of the religious



practice of Israel in the exile. This demonstrates that the penitential prayer functioned as a religious institution (Werline 1998, 63).

2 Tobit's penitential prayer

The concept that obedience is followed by a blessing of God and sin by a punishment (Deut 28) – which composes a thematic frame of the literary genre of penitential prayer – has been put under a serious challenge by the suffering of the righteous one. If the logic of Deuteronomy was fully true, the righteous one would enjoy blessing of God and not suffering. Hence the Deuteronomistic logic could not explain the suffering in all situations of life, and this forced some authors to adapt the source message from Deuteronomy to special instances, i.e. suffering of the righteous. Such an illustration is Tobit's penitential prayer (Tob 3:1-6) which adapts the Deuteronomistic tradition adequately.

2.1 The place of penitential prayer within Tobit's narrative

The Book of Tobit¹⁰ tells a story of a righteous Israelite, the descendant of Naphtali named Tobit, who was especially known because of his acts of charity:

I performed many acts of charity to my kindred, those of my tribe. I would give my food to the hungry and my clothing to the naked; and if I saw the dead body of any of my people thrown out behind the wall of Nineveh, I would bury it. I also buried any whom King Sennacherib put to death ... For in his anger he put to death many Israelites; but I would secretly remove the bodies and bury them. (Tob 1:16-18)

¹⁰ The book emphasizes the value of good works, especially almsgiving (1:17; 2:2-4; 4:7-11) and deep respect for the dead (4:4; 14:12-13). Tobit almost excessively scrupulously venerates the attention to the rules of law, from pilgrimage to Jerusalem on great feasts (1:6; 5:14) to abstinence from forbidden food (1:10-12). But this scrupulous fulfillment of law is not something ossified as it is vivified by a true love for poor and outlawed (Cazelles 1979, 578).



For that reason, Tobit under sentence of death escaped from Nineveh together with his wife and son.¹¹ Only after Sennacherib's death and after an intervention of Ahikhar, the son of brother Hanael, he could return to Nineveh. But on the day of the return Tobit slept outside and lost his sight because of excrements of sparrows. From that moment on, the agony intensifies rapidly and reaches the top at the end of chapter 2, where Tobit's pious deportment and deeds are questioned even by Annah, his own wife (Tob 2:14).¹² Annah's words evoke the crucial question of The Book of Tobit: Does God truly bless those who are righteous?

Therefore, Tobit's penitential prayer, which is found at the beginning of chapter 3 (Tob 3:1-6) together with Sarah's prayer (Tob 3:11-15), signifies a breaking point of the narrative.¹³ God sends Raphael¹⁴, whose name means »God Heals«, as an answer to the prayer with a task to heal both:

At that very moment, the prayers of both of them were heard in the glorious presence of God. So Raphael was sent to heal both of them: Tobit, by removing the white films from his eyes, so that he might see God's light with his eyes; and Sarah, daughter of Raguel, by giving her in marriage to Tobias son of Tobit, and by setting her free from the wicked demon Asmodeus. (Tob 3:16-17)

Although a mentioning of healing has a direct connection to what happened to both of the main figures – Tobit is blind and Sarah is obsessed with a demon – the choice of the word meets with God's answer in other

11 The biblical story is set in the intertextual and theological framework of the Hebrew Bible. He sees and recognizes in God an absolute authority that requires obedience, even if this means disobedience to human authority (Avsenik Nabergoj 2020, 37).

12 Annah's reaction – »Where are your acts of charity? Where are your righteous deeds? These things are known about you!« (Tob 2:14) – is reminiscent of words said by Job's wife: »Do you still persist in your integrity? Curse God, and die!« (Job 2:9) Annah's words render the crucial question of The Book of Tobit: Does God truly bless those who are righteous?

13 »[M]ajor turning points in events are foreshadowed by someone praying. Such a literary technique is not strange to Tobit. In fact, the insertion of a prayer at a crucial point in the story is a characteristic of narrative writing in the OT. The book of Daniel and Esther offer several examples of this.« (Moore 1996, 138; Nowell 1999, 1003)

14 Special feature of The Book of Tobit is an emphasized doctrine on angels and demons. In no other Old Testament book does an angel have such a central role as the angel Raphael in Tobit's story. And in no other Old Testament book is an evil spirit mentioned in such a concrete outline and in such an active form as the demon Asmodeus here.



penitential contexts, in which healing is a metaphor for a salvation (Werline 1998, 33). In the context of the entire story, said prayers mean the first and the crucial step to the good denouement of both of the stories, Tobit's and Sarah's.

2.2 The structure of Tobit's penitential prayer

Tobit's penitential prayer (Tob 3:1-6) by the simplest division consists of three parts:¹⁵

- (3,1 introduction)
- 3,2 the doxology;
- 3,3-5 the confession;
- 3,6 the petition.

The prayer is introduced by verse 1, which describes Tobit's condition right before the prayer. Tobit has – as he states for himself – walked in the ways of truth and righteousness all the days of his life. When performing acts of charity, that is, burying rejected dead bodies of his forcible killed fellow countrymen, he is met with blindness, which, apparently, is completely illogical blow of fate, if we take into account his model life (Tob 1). Blindness makes him useless and dependent on his wife Annah, who plunges Tobit into a new abyss of suffering and despair with her sarcasm: »Where are your acts of charity? Where are your righteous deeds?« (Tob 2:14) This leads him to implore God for death (Moore 1996, 138; Werline 1998, 162; Nowell 1999, 1003). His miserable condition is depicted by groans and weeps: »Then with much grief and anguish of heart I wept, and with groaning began to pray.« (Tob 3:1) This does not show lack of manliness but reflects a deep inner distress and suffering (Moore 1996, 138), which decisively paints the entire prayer (Werline 1998, 165).

The introduction to Tobit's prayer distances itself from already mentioned gestures of tearing the garments (Ezra 9:3-4; Dan 9:3; Neh 9:1); the

15 »The prayer itself is divided into three distinct parts: 1) the doxology (v 2); 2) Tobit's recognition of his sins and those of his ancestors, as well as their deserved punishment (vv 3-5); and 3) his fervent petition to be released from his suffering, probably through death (v 6). There is no formulaic conclusion.« (Moore 1996, 141)



penitential prayers are usually said by the righteous ones, who solidarize with the unjust ones. In Tobit's prayer, the righteous one is the one who at the same time suffers, and the author wants to underline this.

2.3 The doxology¹⁶

Tobit (3:2) begins the prayer with words: »You are righteous (*δίκαιος*), O Lord, and all your deeds are just; all your ways are mercy (*ἐλεημοσύναι*) and truth (*ἀλήθεια*).« Despite his distress, Tobit confesses that God is righteous. To depict God, he uses terms like righteous (*δίκαιος*), mercy (*ἐλεημοσύναι*) and truth (*ἀλήθεια*), with which Tobit himself is labeled (Werline 1998, 163; Moore 1996, 138; Nowell 1999, 1003): »I, Tobit, walked in the ways of truth (*ἀληθείας*) and righteousness (*δικαιοσύνης*) all the days of my life. I performed many acts of charity (*ἐλεημοσύνας*) for my kindred and my nation ...« (Tob 1:3)

With the confession of God's righteousness, Tobit is situated in a line with similar formulations in other penitential passages in the Old Testament, for example Ezra 9:15; Neh 9:33; Jer 12:1; Dan 9:14 and Bar 2:9 (Fitzmyer 2003, 142). Tobit does not regard his distress as a reflection of unjust self-will of the God. On the contrary, the comprehension of a righteous and true judgment of God enables him to see the solution, which is confrontation with his own deeds, i.e. sins (Večko 2007, 386). The praising at the beginning of Tobit's prayer spontaneously turns to the confession and ends with the petition.

2.4 The confession

In verse 3, the prayer passes from the confession of God's righteousness to the confession of sins: »And now, O Lord, may you be mindful of me and look favorably upon me. Do not punish me for my sins or for my unwitting offenses or for of my ancestors.« (Tob 3:3)

16 The Book of Tobit is preserved in two variants of Greek translation; in Codex Sinaiticus (S) and in Codex Vaticanus and Codex Alexandrinus (BA). NSRV used here is based upon Codex Sinaiticus (S).



However, in Tobit's prayer one can notice the absence of a direct confession of guilt in the first person singular. This form can be found in other penitential prayers. Tobit begins with the formal confession of sins in the third person plural: »They sinned against you and disobeyed your commandments.« (Tob 3:3c-4a) This somewhat deviates from the established practice where the prayer often uses the first person plural (Fitzmyer 2003, 143). However, it is true that Tobit confesses his sin, but only in the first person plural and not earlier than in v. 5.¹⁷

The transition from the third person plural to the first person plural indicates the principle of collective retribution, by which the prayer identifies with the sinful community; as from the viewpoint of sin committed by the community, as well as from the viewpoint of punishment, which is a consequence presented by sin (Tob 3:4b). Tobit accepts punishment as a righteous and true judgment (Tob 3:5). Self-awareness of fathers' sins and the willingness to identify with them in the punishment are also the main characteristics of piety from the time after the exile (Isa 59:12; Ezra 9:6-7; Neh 1:6; Dan 9:4-19, Bar 1-3) (Moore 1996, 139). When Tobit speaks of punishment that came upon the people of Israel because of disobedience, he follows the Deuteronomistic tradition¹⁸ (Deut 28:1-30:20).¹⁹

Tobit confesses his sin in the first person plural in v. 5. For the confession of sins in verse 5 he uses the term *ἁμαρτιῶν* (»sins«, noun dative feminine plural common from *ἁμαρτία*), which in verse 3 he uses only for himself: »for my sins (*ἁμαρτίαις*)« (noun genitive feminine plural from *ἁμαρτία*). In verse 5 (LXT)²⁰ he expands it to his fathers: »my sins and my fathers

17 See also: »We have sinned and done wrong, acted wickedly and rebelled, turning aside from your commandments and ordinances.« (Dan 9:5); »Because we have sinned before the Lord. We have disobeyed him, and have not heeded the voice of the Lord our God, to walk in the statutes of the Lord that he set before us.« (Bar 1:17-18)

18 »The Prayer's basic theology, especially in vv 2-5, is Deuteronomistic, i.e., Do good and prosper; do evil and be punished.« (Moore 1996, 142; Werline 1998, 164ff.; Fitzmyer 2003, 143)

19 The vocabulary used is reminiscent of Deut 28:37: »You shall become an object of horror, a proverb, and a byword among all the peoples where the Lord will lead you.« See also 1 Kings 9:7; Jer 23:40; 24:9-10; 29:18. The scattering of Israel, which is the consequence of the violation of the law of Lord, also indicates an Deuteronomistic idea, expressed in Deut 4:27: »The Lord will scatter you among the peoples; only a few of you will be left among the nations where the Lord will lead you.« See also Deut 30:3. The experiences of spoil (Deut 28:29,31), slavery (Deut 28:41; Neh 1:2-3 etc.) and death are curses, typical for Deuteronomy.

20 LXT derive from LXX Septuaginta (Old Greek Jewish Scriptures) edited by Alfred Rahlfs.



(ἀμαρτιῶν).« Moreover, in the continuation of verse 5, Tobit repeats the confession of sins from verse 4 – »[they] disobeyed (παρήκουσαν)²¹ your commandments (ἐντολῶν)« – with similar, but more accusatory formulation in the first person plural: »For we have not kept (ἐποιήσαμεν) your commandments (ἐντολάς)...« (Tob 3:5b)²² These facts point to Tobit's increasing awareness of his own sins and sins of his fathers. Therefore the main reason for using the first person plural is a collective confession: »When a writer uses the first person plural, he includes himself and at the same time encourages his people to confess that the deflection is the source of its distress and simultaneously strives to persuade them to sincerely and spontaneously confess their sins.« (Krašovec 1999, 424)

Tobit concludes the confession of his own sins in the third person plural: »[We] have not walked (ἐπορεύθημεν) in accordance with truth (ἀληθεία) before you.« (Tob 3:5b) This is in a diametrical opposition with a passage from Tob 1, where Tobit's pious life is described: »I, Tobit, walked (ἐπορευόμεν) in the ways of truth (ἀληθείας)... all the days of my life.« (Tob 1:3) The confession of sins, his own and of his predecessors, at this point (Tob 3:5b) reaches its reality, which is in complete contrast to Tobit's image (Tob 1).

2.5 The petition (v. 6)

In penitential prayers, the prayer usually feels a strong guilt before the righteous God after the confession of sins. He knows that he has no right to ask for a change of situation. Therefore his petition is very humble (Neh 9:32.36-37; Dan 9:16-19) or even unexpressed (Ezra 9) (Večko 2007, 387). In our case, Tobit in the confession of sins indeed underlines the collective destiny as it was announced in Deuteronomy, but in the petition he focuses exclusively on his own distress, although this is not usual in penitential prayers. The »suffering« tint, with which the first line of chapter 3 is painted (»Then with much grief and anguish of heart I wept, and with groaning...«), remains present throughout the entire prayer: the conclusion

21 The term *παρήκουσαν* (to listen) indicates the mishearing, the rejection of the fact that something was heard, contrary to the term *ἐποιήσαμεν* (to fulfil), which is a derivative of the verb *ποιέω*.

22 In Old Testament, the Law, i.e. the commandments, does not simply mean a collection of regulations that a person must fulfill in order to enter into the covenant that God concluded with Israel, but represents the entire content of the covenant, that is a way of life. (Matjaž 2020, 54)



of the prayer (v. 6) forms the inclusion with the first introductory verse as it recalls the first verse (3:1 and 3:6). This means that through the entire text, the author stressed the fact that a pious individual who confesses his sins at the same time suffers because of acts of charity (Werline 1998, 164–165). Tobit expresses his petition in form of an ardent appeal for death:

So now deal with me as you will; command my spirit to be taken from me, so that I may be released from the face of the earth and become dust. For it is better for me to die than to live, because I have had to listen to undeserved insults, and great is the sorrow that attends me. Command, O Lord, that I be released from this distress; release me to go to the place of eternity, and do not, O Lord, turn your face away from me. For it is better for me to die than to see so much distress in my life and better not to listen to insults. (Tob 3:6).

The petition thematically reminds us of some known events from the history of Israel; just before the event of consecration of seventy elders who bore the burden of people together with him, Moses experiences his role of a leader as a big misfortune and a burden too heavy for him: »If this is the way you are going to treat me, put me to death at once – if I have found favor in your sight – and do not let me see my misery.« (Num 11:15) The prophet Jonah spoke out similar words: »And now, O LORD, please take my life from me, for it is better for me to die than to live.« (Jon 4:3) (Moore 1996, 140; Fitzmyer 2003, 144; Nowell 1999, 1004).²³

Appeals for death do not signify the beginning or hope for an eternal life. Prayers simply ask to be redeemed of suffering and distress that they experience in a given moment. The same is true for the petition of Tobit, who has not in mind the afterlife or the resurrection from the death.²⁴ The

23 Job, a righteous man suffering, also deals with the question of retributive justice and feels such a desire for a death (Job 3:3-26). See: Burns, John Barclay. 1993. Cursing the day of birth. *Proceedings* 13: 11–22. Barbiero, Gianni. 2015. The Structure of Job 3. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 127/1: 43–62.

24 In accordance with the blessing promised to Abraham, man could expect happiness on earth (Cazelles 1979, 578). The faith in the afterlife and in resurrection of death is showed and begins to develop in the Old Testament texts only in the middle of the 2nd century BC, but the general consensus cannot be traced even in the time of Jesus and in the first Christian communities (Mk 12:18-27; Acts 23:6-10) (Nowell 1999, 1004).



author of Tobit's prayer does not believe in resurrection, but in Sheol, which is the place where souls of the dead go after death. This is the place that indicates God's absence and the place without pain and without joy (Job 3:11-19). Tobit labels it as Hades (Tob 3:10), which is below (4:19) in the lowest regions of the earth (13:2). However, its master is God, so the righteous ones can still expect the salvation (Ps 49:15: »But God will ransom my soul from the power of Sheol...«). But in terms of Deuteronomistic nature of the book, one can preserve hope of a reward (or a punishment) only in time of his earthly life (Moore 1996, 140).

Tobit, oscillating between a distress and hope, is not consistent in his petition.²⁵ Because of a distress he is experiencing, he wants his life to be finished. Despite this, he preserves hope of the righteous. Although Tobit recognizes the judgment as rightful, he acknowledges God as the gracious and merciful. The phrase »do not, O Lord, turn your face away from me« (Tob 3:6) is of great importance and reminiscent of 2 Chr 30:9: »For the LORD your God is gracious and merciful, and will not turn away his face from you, if you return to him.« (2 Chr 30:9) It reveals the fundamental paradigm that God indeed does not hide his face from the righteous ones (Ps 22:25) (Fitzmyer 2003, 145). However, as the denouement of events is hidden from Tobit until chapter 12 (Moore 1996, 142), his words in verse 6 verge dangerously towards lamentation (Werline 1998, 165).²⁶ Tobit comes close to it when he states that he has heard false insults, i.e. undeserved and fictitious accusations (Werline 1998, 165), which very likely rely on mordant words of his wife Annah in Tob 2:14 (Moore 1996, 140). Despite the temporary suffering, Tobit believes that his virtues, his righteousness and repentance will prevail in the end (Moore 1996, 142; Nowell 1999, 995; Fitzmyer 2003, 46ff.; Cazelles 1979, 577). However, the truth stays undiscovered until chapter 12, where God reveals Himself

25 »Tobit's petition in v 6 is admittedly inconsistent, alternating as it does between hope and despair. [...] Or, as Montague so aptly put it, 'Tobit's response to his affliction is a prayer for death, which reflects in some ways Job's disenchantment with life and yet has more peace and resignation - a mixture of confusion and confidence and a request to be spared the agony of continuing to live.'« (Moore 1996, 141)

26 Obvious examples of lamentation can be found in some Psalms, as in Ps 13:2-3: »How long must I bear pain in my soul, and have sorrow in my heart all day long? How long shall my enemy be exalted over me?«



through the archangel Raphael and confirms Tobit's righteousness and heals him (Moore 1996, 142).

2.6 The interdependence of Tobit and the destiny of Israel

Tobit's narrative is a proof that repentance expressed through penitential prayer can change the flow of events in a life of every individual. The question arises: what is the significance of Tobit's destiny for Israel as a nation. G. W. E. Nickelsburg and C. A. Moore are certain that Tobit's story is the proof for the interdependence of Tobit's fate and fate of the nation: as Tobit was indeed punished for his sins, and after repenting, he received charity and was saved, so according to same pattern, the punished Israel could receive charity, if he repents of his sins (Tob 13:5). In chapter 13, the author with the characteristic language of Deuteronomy reminds people to repent. He reminds Israel that God is the one who scattered Israel among pagans (Tob 3:4; 13:3; 14:4; Deut 4:27; 30:3) and that God is the one who will gather them again (Tob 13:5; 14:5; Deut 30:3-4). This course of events will only be possible when Israel – speaking in language of Deuteronomy (Deut 5:29-30) – will turn and search for God with all the heart and all the soul: »If you turn to him with all your heart and with all your soul, to do what is true before him, then he will turn to you and will no longer hide his face from you.« (Tob 13:6) The effect of repentance corresponds to the final verse of Tobit's penitential prayer (Tob 3:6) as God will no longer hide His face (Tob 3:6 and 13:6). Chapter 13 indeed does not contain a penitential prayer, but it contains an appeal to repentance, which leads the reader organically to chapter 3; if the people respond to their sins as Tobit did, the new epoch will begin for them as it is written in Tob 13:9-17 (Werline 1998, 166).²⁷

2.7 The function of the penitential prayer in The Book of Tobit

The questions of origin and dating of The Book of Tobit leave researchers without reliable answers up to nowadays. The events as described by the writer take place on a historical background framed by the Assyrian slavery

27 The main dividing point for chapters 3 and 13 is that chapter 13 does not create a tension between themes of suffering of the righteous and of law of Deuteronomy. By belief of Deuteronomy (Tob 13), Israel undoubtedly experiences the exile because of his sins.



(722–681 BC) on one side and the fall of city of Nineveh (year 605 BC) on the other. The writer does not describe events with historical accuracy, because chronological consistence and scientific accuracy are not his primary concerns. As the book does not mention events from the period of Antiochus IV Epiphanes, possible dating is limited to time before 175 BC (Antiochus IV Epiphanes ruled in years 175–164) (Fitzmyer 2003, 51; Werline 1998, 166–167; Nowell 1999, 977). Within these data, scholars has set up the origin of The Book of Tobit in period which extends from the 3rd to the 2nd century BC.²⁸ Because of the nature of the story, which happens abroad, some researchers think that Tobit arose in diaspora. If that is true, the author of The Book of Tobit gives his addressees instructions as how to confront potential suffering, despair and torments (in exile).²⁹

With acknowledgement that the pious and the righteous ones can also experience suffering, Tobit's penitential prayer creates a tension between the theme of innocent suffering and the Deuteronomistic theme of the righteous retribution in a manner that it rejects neither the first nor the second. The Book of Tobit conceptually relies upon Deuteronomy, in context of which the righteous cannot suffer, and on the other side points out the fact that the innocent righteous one suffers because of acts of charity done. With the junction of those two contradictory presumptions – the fact of suffering experienced by the righteous one and the theory that is opposed to this – the author presents a new message. Tobit presented as a model of the righteous life according to Deuteronomistic notion (Tob 1) teaches that pious and righteous individuals must not presuppose that they are without sin, but must realize that the highest virtue is repentance. The ability to repent, and not sinlessness, is the quality of the righteous ones that differentiates them from the others and makes them able to receive the charity of God.

Therefore, Tobit's story speaks about hope. Tobit prays to God who is not only righteous but also gracious and merciful; despite the horror

28 Fitzmyer dates the origin of The Book of Tobit between years 225 and 175 BC (2003, 50–52), but Nowell suggests the most likely period be 200–180 BC (1999, 977).

29 If Tobit, even when tested, stays faithful, God will abundantly repay him. The writer encourages compatriots to be obedient to the law. Even if they live scattered in a foreign land, God will not cease to protect them, provided that they will stay obedient despite difficulties in which they live (Cazelles 1979, 577; Werline 1998, 166–167).



of Israel's sins, the opportunity to regret and to repent and to secure the charity of God was offered to the people to which The Book of Tobit was addressed (Werline 1998, 167-168):

He will afflict you for your iniquities, but he will again show mercy on all of you. He will gather you from all the nations among whom you have been scattered. If you turn to him with all your heart and with all your soul, to do what is true before him, then he will turn to you and will no longer hide his face from you. (Tob 13:5-6)

Tobit believed in the theory of retribution according to Deuteronomistic law;³⁰ he did not experienced success in life and happiness as a consequence and a merit of his own deeds (Deut 8:17-18; 9:4-6), but as a gift of God, for which he himself did not took credit. But in accordance with the theory of retribution, he preserved faith that momentary suffering is not a punishment but rather a »test« of his faith, which he can successfully undergo with penitential attitude (Moore 1996, 142; Nowell 1999, 995; Fitzmyer 2003, 46ff.; Cazelles 1979, 577). »Tobit realizes that his suffering in not a punishment but a test of his fidelity.« (Fitzmyer 2009, 46) This test is for the purposes of discovering the peoples' fidelity (Nowell 1999, 995).

Conclusion

Tobit's basic theology is Deuteronomistic, i.e. »do good and prosper; do evil and be punished« (Moore 1996, 142). This theory as a reason for retribution allows only one decision, i.e. sinfulness. Book of Tobit depicts Tobit as a model of a righteous life according to Deuteronomistic notions (Tob 1), but at the same time underlines his misery, distress and suffering (Tob 3:1.6). The theory of retribution – as Tobit's life story bears witness to that – could not clear up the suffering in all of life's situations. That

30 For more on retribution theory/retributive justice in Deuteronomy see McConville 2015, 288-298. Krašovec argues that any intent to investigate the concept of justice in all dimensions implies cross-comparison of the concept on diachronic and synchronic levels in relation to various religions and cultures. The complex notion of justice indicates that there are two interdependent dimensions of justice: the justice of the soul within the human personality and the justice of the community as the symbol of a relationship within society (2014, 17-31).



forced the author of *The Book of Tobit* to adapt the original concept of the Deuteronomistic theory of retribution without dropping it.

Tobit's penitential prayer forms apparently incompatible tension: suffering of the righteous one in confrontation with Deuteronomistic retribution logic. In the first place, the author wants to emphasize this with a description of Tobit's great distress which gradually leads Tobit to a confession. This is diametrically opposed to what is described in Tob 1, where Tobit is as an ideal of the righteous, while in the penitential prayer, he is as a sinner in the midst of sinful people. At first, Tobit confesses sins in the third person plural; however, this is not standard in penitential prayers where a prayer usually uses the first person plural as a rule. The leap from the third person plural to the first person in Tobit's penitential prayer at first indicates Tobit's solidarity to sinful people in punishment, and only after that, it indicates the confession of his sins together with people (v. 5). In verse 5, the increasing intensity of the experience of distress and Tobit's realization of his own sins and sins of his fathers reaches the culmination, which is followed by a petition, in which Tobit beseeches God to finish his life. In the petition, Tobit centers exclusively on his own distress, which is also not usual in penitential prayers.

Despite the suffering, Tobit declares that God is righteous, and confesses his sinfulness and of his fathers. In accordance with the basic doctrine of Deuteronomy (Tob 13:5-6), he opens to God's charity and he is saved (Tob 12). For the author of *The Book of Tobit*, which was most probably written for Jews in diaspora, the act of repentance and confession of his own sins was the greatest virtue and quality of the righteous. This virtue qualifies the righteous to receive God's charity and so his destiny turns round. With the junction of two different presumptions – the fact of suffering experienced by the righteous and the theory opposed to that – the author underlines the necessity of penitential attitude.³¹

Tobit's narrative, which is a proof that repentance expressed through penitential prayer can change the course of events in individual's life, wants

31 »Conversion is not a demonstration of a human 'virtuous decision' but the humble acceptance of the gift of the Spirit who purifies as fire and renews the perception of human hearts (cf. Isa 4,4).« (Celarc 2020, 90-91)



to show to mutual interdependence of Tobit's fate and the fate of nation, and thereby to lead the nation to penitential attitude. Despite the horror of Israel's sins, the possibility of regret and repentance and the assurance of God's mercy (Tob 13:5-6) were offered to people which The Book of Tobit was addressed to.³²

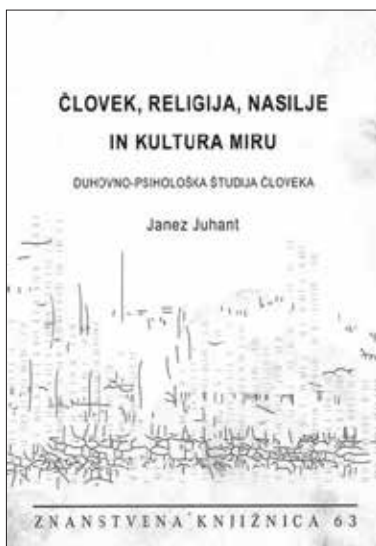
32 The article was published for the first time in the Slovenian language (*Bogoslovni vestnik* 71/2: 181-199). It is published in agreement with dr. Robert Petkovšek, editor-in-chief. The English article is a supplementary version of the Slovene article.



References

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2020. The Compassion of Pharaoh's Daughter in the Bible and the Vengeful Justice of Medea in Greek Drama. *Edinost in dialog* 75/1: 17–39. <https://doi.org/10.34291/edinost/75/02/avslenik>.
- Bartor, Assnat.** 2012. Reading Biblical Law as Narrative. *Prooftexts* 32: 292–311.
- Boda, Mark J.** 1999. *Praying the Tradition*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Cazelles, Henri.** 1979. *Introduction critique à l'Ancien Testament*. Celje: Mohorjeva družba.
- Celarc, Matjaž.** 2020. Between Prophecy and Its Realisation. A Reading of Lk 1–2 and Acts 2–3 as a Fullfilment of the Isaianic Narrative. *Edinost in dialog* 75/2: 73–93. <https://doi.org/10.34291/edinost/75/02/celarc>.
- Fitzmyer, Joseph A.** 2003. *Tobit*. Commentaries on Early Jewish Literature. Berlin: Walter de Gruyter.
- Krašovec, Jože.** 1998. *The Righteousness in the Bible and in the European Culture*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1999. *Reward, Punishment, and Forgiveness: the Thinking and Beliefs of the Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- . 2014. Comparative Scrutiny of the Concept of Justice in Antiquity. *Edinost in dialog* 69/1–2: 17–31.
- Maksimilijan, Matjaž.** Paul's Understanding of the Law and Works of the Law in Galatians. The New Perspective on Paul and a New Look at Paul's Relationship to Judaism. *Edinost in dialog* 75/2: 51–71.
- McConville, J. G.** 2015. Retribution in Deuteronomy: Theology and Ethics. *Interpretation* 69/3: 288–298.
- Moore, Carey A.** 1996. *Tobit: A New Translation with Introduction and Commentary*. Doubleday: New York.
- Nowell, Irene.** 1999. The Book of Tobit. In: *The New Interpreter's Bible*. Vol. 2. Nashville: Abingdon Press.
- Skralovnik, Samo.** 2021. Woe to the One Who Would Change the Word of God or Translate it in His Own Way: Mag. Milan Holc's Translation Principles. *Edinost in dialog* 76/2: 47–68.
- Večko, T. Snežna.** 2004. Guilt, Punishment and Forgiveness in Ezra's Penitential Prayer. *Bogoslovni vestnik* 64/2: 249–269.
- . 2005. Prayers in which Complaint Turns Into Veneration. *Bogoslovni vestnik* 65/2: 157–173.
- . 2007. The Word That Is Not Burnt by the Fire (Dan 3:24–50). *Bogoslovni vestnik* 67/3: 377–391.
- Werline, Rodney Alan, Mark J. Boda and Daniel K. Falk, eds.** 2006. *Seeking the Favor of God*. Vol. 1. *The Origin of Penitential Prayer in Second Temple Judaism*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.
- . 2007. *Seeking the Favor of God*. Vol. 2. *The Origin of Penitential Prayer in Second Temple Judaism*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.
- Werline, Rodney Alan.** 1998. *Penitential Prayer in Second Temple Judaism*. The Development of a Religious Institution. Atlanta, GA: Scholars Press.





Znanstvena knjižnica 63

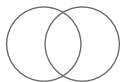
Janez Juhant

Človek, religija, nasilje in kultura miru: duhovno-psihološka študija človeka

Delo dr. Janeza Juhanta je aktualno in znanstveno poglobljeno, onstran cenениh, običajnih črno-belih ideoloških odločitev za religijo ali proti njej. Že v samem naslovu in podnaslovu sta podana oba vidika študije. Po eni strani osvetljuje, kako posamezne religije v doktrini obravnavajo vprašanje nasilja oziroma miru, po drugi strani pa je to duhovno-psihološka obravnava človeka, saj je navsezadnje človek tisti, ki dojema, razlaga in izvaja religijo tako ali drugače.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 200 str.
ISBN 978-961-6844-65-9, 15 €

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



Vinko Škafar

Papež Francišek na Cipru in v Grčiji

Pope Francis in Cyprus and Greece

Papež Francišek je bil od 1. do 6. decembra 2021 v znamenju ekumenskega dialoga in reševanja migrantske krize na obisku na Cipru in v Grčiji, kjer je ponovno dokazal ekumensko naravnost do tamkajšnjih pravoslavnih Cerkva.¹ Znano je, da sta Grčijo in Ciper že obiskala Franciškova predhodnika. Papež Janez Pavel II. je leta 2001 na svojem potovanju po stopinjah apostola Pavla poleg Sirije in Malte obiskal tudi Grčijo, Benedikt XVI. pa je bil leta 2010 na Cipru. Sicer pa je na tem področju vzknila in zrasla evropska civilizacija. Zdi se prav, da papeževi govori, ki jih je objavil Radio Vatikan, ostanejo objavljeni v reviji *Edinost in dialog*. Najprej bomo predstavili pomen papeževega obiska, ki ga je pred začetkom apotolskega potovanja na Ciper in v Grčijo predstavil kardinal Kurt Koch, predsednik Papeškega sveta za pospeševanje edinosti kristjanov, nato papeževo video sporočilo pred apostolskim potovanjem na Ciper in v Grčijo ter še papeževe govore na Cipru in v Grčiji.

1 Za boljše razumevanje papeževega obiska na Cipru in v Grčiji, katerih prebivalstvo je večinsko pravoslavno, bomo s pomočjo podatkov Tiskovnega urada Sv. Sedeža na kratko predstavili manjšinsko Cipersko in Grško katoliško cerkev. Od 850.000 prebivalcev na Cipru je katoličanov 4,47 %, v Grčiji pa 1,22 % od 10.867.000 prebivalcev. Na Cipru je ena katoliška škofija, ki ima 16 župnij, in še eno pastoralno središče, v Grčiji pa je 11 katoliških škofij, 79 župnij in 16 drugih pastoralnih središč. Na Cipru so en katoliški škof, 46 duhovnikov, 3 stalni diakoni, 8 redovnikov bratov laikov, 45 redovnic, 230 misijonarjev laikov, 50 katehistov in dva bogoslovca. V Grčiji pa deluje 12 katoliških škofov, 94 duhovnikov, 6 stalnih diakonov, 26 redovnikov bratov laikov, 84 redovnice, 6 laičkih misijonarjev, 143 katehistinj, imajo dva semeniščnika in 19 bogoslovcev. Katoliška cerkev v teh deželah vodi 40 osnovnih in srednjih šol, eno bolnišnico, 10 domov, svetovalnice in centre za socialno pomoč ter še 30 drugih manjših ustanov.

1 Kochova predstavitev ekumenskega romanja na Ciper in v Grčijo

V povzetku predstavitve ekumenskega romanja kardinala Kurta Kocha na Ciper in v Grčijo kardinal Kurt Koch poudarja, da je romanje pozitivno znamenje za okrepitev dialoga in da moramo ločiti dialog dejavne ljubezni in dialog resnice, ter omenja papeža Frančiška, ki bo izkazal pozornost do migrantov in beguncev.

Pozitivno znamenje za okrepitev dialoga

Sveti oče želi obiskati dve državi, v katerih večina prebivalcev izpoveduje vero Pravoslavne cerkve. Papež bo torej ponovno obiskal državi, ki sta zelo pravoslavni, in to je zelo pozitivno znamenje za poglobitev in okrepitev dialoga ter odnosov med Katoliško in Pravoslavno cerkvijo.

Dialog dejavne ljubezni in dialog resnice

Kardinal Koch je zatem odgovoril na vprašanje o izzivih na področju dialoga med Katoliško in Pravoslavno cerkvijo:

Ločiti moramo med dialogom dejavne ljubezni in dialogom resnice. Prvi pomeni poglobljanje prijateljskih odnosov med Cerkvama, pri dialogu resnice pa gre za teološko delo v prizadevanju, da bi premagali vse ovire iz preteklosti. Pravoslavne Cerkve so se odločile, da tega teološkega dialoga ne bodo začele na dvostranski ravni, z različnimi pravoslavnimi Cerkvami, temveč na večstranski ravni. Zato obstaja mešana mednarodna komisija, v kateri je 14 različnih avtokefalnih pravoslavnih Cerkva, in z njimi imamo ta dialog. Potovanje svetega očeta bo pomemben korak za poglobitev dialoga ljubezni. Menim, da imamo na Cipru dobre odnose. Predvsem nadškof Krizostom II. ima srce odprto za ekumenizem in zdi se mi, da je dobro poglobiti tudi ta odnos med Rimsko cerkvijo in Pravoslavno cerkvijo na Cipru.



Pozornost na migrante in begunce

Ob koncu pogovora pa je predsednik Papeškega sveta za pospeševanje edinosti kristjanov spomnil na to, da bo pomembna tema tokratnega apostolskega potovanja ponovno povezana z migranti:

Sveti oče želi usmeriti pozornost tudi na položaj migrantov in beguncev. Na Cipru želi obhajati ekumensko molitev z migranti, medtem ko v Grčiji želi ponovno obiskati otok Lezbos, da bi jasno pokazal, da je pomoč migrantom in beguncem velik ekumenski izziv, za katerega je potrebno tudi skupno sodelovanje.

Prevod: s. Leonida Zamuda, Radio Vatikan

2 Papežovo video sporočilo pred apostolskim potovanjem na Ciper in v Grčijo

Dragi bratje in sestre Cipra in Grčije, *kaliméra sas* (dober dan)!

Manjka le malo dni do našega srečanja in jaz se pripravljam, da pridem kot romar v vaši čudoviti deželi, ki so ju blagoslovili zgodovina, kultura in evangelij! Prihajam z veseljem ravno v imenu evangelija po stopinjah prvih velikih misijonarjev, še zlasti apostolov Pavla in Barnaba. Lepo in pomembno je za Cerkev vračati se k izvirom, da bi našla veselje evangelija. Takšno razpoloženje imam v duši glede tega romanja k izvirom, za katerega prosim vse, da mi z molitvijo pomagate pripraviti se.

S tem ko se bom srečal z vami, se bom lahko odžejal ob virih bratstva, tako dragocenih v trenutku, ko smo komaj začeli vesoljno sinodalno pot. Obstaja »sinodalna milost«, apostolsko bratstvo, ki si ga z velikim spoštovanjem tako zelo želim. Gre za pričakovanje obiskov pri dragih blaženostih Krizostomu in Hieronimu, voditeljema krajevnih pravoslavnih Cerkva. Kot brat v veri bom imel milost, da me bosta sprejela in vaju bom v imenu Gospoda miru srečal. Prihajam pa tudi k vam, drage katoliške sestre in bratje, zbrani po teh dveh deželah v majhnih čredah, ki jih Oče tako nežno



ljubi in katerim Jezus dobri Pastir ponavlja: »Ne boj se, mala čreda.« (Lk 12,32) Prihajam z ljubeznijo, da vam prinesem spodbudo vse Katoliške cerkve.

To, da vas bom obiskal, mi bo dalo priložnost, da se odžejam pri studencih starodavne Evrope, saj je Ciper na celini potomec Svete dežele, Grčija pa dežela klasične kulture. Sicer pa tudi danes Evropa ne more brez Sredozemlja, morja, ki je spremljalo širjenje evangelija in razvoj velikih civilizacij. Mare nostrum (naše morje), ki je skupno številnim deželam, vabi k skupni plovbi, da se ne ločimo in bi šel vsak po svoje, še zlasti v tem obdobju, v katerem boj proti pandemiji zahteva od nas še veliko prizadevanj in podnebna kriza z vso svojo težo visi nad nami.

Morje, ki objema številna ljudstva s svojimi odprtimi pristanišči, nas spominja, da je izvir skupnega bivanja v medsebojnem sprejemanju. Že zdaj se čutim z vašo ljubeznijo sprejetega in se zahvaljujem vsem, ki že nekaj časa pripravljajo moj obisk. Mislim pa tudi na tiste, ki so v teh letih in tudi danes zbežali iz vojn ter revščine in pristali na obalah celine in tudi drugje, pa niso našli gostoljubnosti, ampak sovraštvo, in so bili celo instrumentalizirani. Naše sestre in bratje so. Koliko jih je v morju izgubilo življenje! Danes je »naše morje«, Sredozemsko morje, veliko pokopališče. Kot romar k izvirom človeštva bom šel tudi na Lezbos v prepričanju, da bodo viri skupnega življenja postali ponovno bogati le v bratstvu in integraciji, torej skupaj. Ni druge poti, in s to iluzijo prihajam k vam.

Dragi bratje in sestre, s tem čutenjem komaj čakam, da vas vse, vse srečam. Ne samo katoličane, ampak vse. Nad vse kličem blagoslov Najvišjega, medtem ko mu že zdaj prinašam vaša obličja in vaša pričakovanja, vašo zaskrbljenost in vaše upanje. *Na iste pánda kalá!* (Da bi bili vedno dobro!)

Prevod: Radio Vatikan



3 Papeževi govori na Cipru

3.1 Govor papeža Frančiška svetemu sinodu Ciperske pravoslavne cerkve v pravoslavni stolnici v Nikoziji

Petek, 3. december, drugi dan papeževega apostolskega obiska na Cipru, se je začel z vljudnostnim obiskom pri Njegovi blaženosti Krizostomu II., pravoslavnem nadškofu Cipra v pravoslavni nadškofijski palači v Nikoziji. Sledilo je srečanje s svetim sinodom v pravoslavni katedrali v Nikoziji. Najprej je spregovoril ciperski pravoslavni nadškof Krizostom II., zatem pa papež Frančišek.

Blaženost, dragi škofje Svetega sinoda,

vesel sem, da sem med vami, in sem vam hvaležen za prisrčen sprejem. Hvala, dragi brat, za vaše besede, za odprtost srca in za prizadevanje pri pospeševanju dialoga med nami. Pozdravljam duhovnike, diakone in vse vernike Ciperske pravoslavne cerkve, s posebno mislijo na menihe in menihinje, ki s svojo molitvijo očiščujejo in povzdigujejo vero vseh.

Milost, da sem tukaj, me spominja, da imamo skupen apostolski izvor. Pavel je šel preko Cipra in kasneje prišel v Rim. Izhajamo torej iz iste apostolske gorečnosti in povezuje nas ena sama pot, pot evangelija. Zato mi je všeč, ko nas vidim na isti poti, v iskanju vedno večjega bratstva in polne edinosti. Na tem robu Svete dežele, ki razliva milost tistih krajev v Sredozemlje, je naravno ponovno premisliti številne svetopisemske strani in like. Med vsemi bi rad ponovno omenil sv. Barnaba in poudaril nekatere vidike, ki nas lahko usmerjajo na poti.

»Jožef, ki so ga apostoli klicali Barnaba.« (Apd 4,36) Tako ga predstavljajo Apostolska dela. Poznamo in častimo ga torej po njegovem vzdevku, ki je bil značilen za njegovo osebo. Beseda Barnaba istočasno pomeni »sin tolažbe« in »sin spodbujanja«. Lepo je, da v njegovem liku temeljita obe značilnosti, ki sta nepogrešljivi za oznanjevanje evangelija. Prava tolažba namreč ne more ostati intimistična, ampak jo je treba prevesti v spodbudo, ki mora svobodo



usmeriti k dobremu. Hkrati pa lahko vsaka spodbuda v veri temelji le na tolažilni Božji prisotnosti, spremljati pa jo mora bratska ljubezen.

Tako Barnaba, sin tolažbe, spodbuja nas, svoje brate, da se lotimo istega poslanstva prinašanja evangelija ljudem, in nas vabi, naj razumemo, da oznanjevanje ne more sloneti samo na splošnih spodbudah, na ponavljanju zapovedi in predpisov, ki jih je treba izpolnjevati, kakor se je pogosto počelo. Hoditi mora po poti osebnega srečanja, biti pozorno na vprašanja ljudi, na njihove eksistencialne potrebe. Da bi bili sinovi tolažbe, moramo, preden kaj rečemo, poslušati, se pustiti izpraševati, odkriti drugega, podeliti. Kajti evangelij se prenaša preko občestvenosti. Kot katoličani želimo v prihodnjih letih to živeti in ponovno odkriti sinodalno razsežnost, ki je ena od konstitutivnih razsežnosti za biti Cerkev. In pri tem čutimo potrebo po intenzivnejši hoji z vami, dragi bratje, ki nam s svojo izkušnjo sinodalnosti zares lahko pomagate. Hvala vam za vaše bratsko sodelovanje, ki se kaže tudi v dejavnem sodelovanju v Mešani mednarodni komisiji za teološki dialog med Katoliško in Pravoslavno cerkvijo.

Iz srca upam, da se bodo povečale možnosti, da se srečamo, se bolje spoznamo, da ovržemo številne predsodke in učljivo prisluhnemo našim izkušnjam vere. Za vse bo to dobra spodbuda k boljšemu delu in obema stranema bo prinesla duhoven sad tolažbe. Apostol Pavel, od katerega izhajamo, pogosto govori o tolažbi, in lepo si je predstavljati, da je Barnaba, sin tolažbe, navdihnil nekatere njegove besede, recimo tiste, s katerimi nam na začetku Drugega pisma Korinčanom priporoča, naj se med seboj tolažimo s tolažbo, s katero nas je Bog potolažil (2 Kor 1,3-5). V tem smislu bi vam, dragi bratje, rad zagotovil molitev in bližino sebe in Katoliške cerkve v najbolj bolečih problemih, ki vas mučijo, pa tudi v najlepših in najbolj smelih upih, ki vas razvnamajo. Vaše žalosti in radosti nam pripadajo, čutimo jih kot svoje! In čutimo, kako zelo potrebujemo vašo molitev.

Z drugega vidika je sv. Barnaba predstavljen kot »levit, po rodu s Cipra« (Apd 4,36). Besedilo ne dodaja drugih podrobnosti



ne o njegovem videzu in ne o njegovi osebi, pač pa takoj razkrije Barnaba skozi neko njegovo značilno dejanje: kot lastnik »je prodal svojo njivo in prinesel denar ter ga položil k nogam apostolov« (v. 37). Ta veličastna gesta nam svetuje, da moramo, če se hočemo poživiti v občestvu in poslanstvu, tudi mi imeti pogum, da se odrečemo temu, kar je zemeljsko, čeprav je dragoceno, da bi dali prednost polnosti edinosti. Seveda ne mislim na to, kar je svetega in pomaga srečati Gospoda, ampak na nevarnost absolutiziranja nekaterih običajev in navad, ki ne zahtevajo enotnosti in soglasja vseh. Ne pustimo, da bi nas ohromil strah pred odpiranjem tega in pred smelimi dejanji in da ne bi sledili tisti »nezdružljivosti razlik«, ki nima potrditve v evangeliju! Ne dovolimo, da bi tradicije, v množini in z malim »t«, težile k prevladi nad Tradicijo, v ednini in z velikim »T«. Ta nas spodbuja, naj posnemamo Barnaba in zapustimo tisto, kar bi lahko, čeprav je dobro, ogrozilo polnost občestva, prvenstvo ljubezni in potrebo po edinosti.

Ko je to, kar je imel, odložil k nogam apostolov, je vstopil v njihovo srce. Tudi nas Gospod vabi, naj se sklonimo k nogam bratov, da bi ponovno odkrili, da smo del istega Telesa. Seveda je na področju naših odnosov zgodovina odprla številne jarke med nami, toda Sveti Duh želi, da se s ponižnostjo in spoštovanjem spet zblížamo. Vabi nas, da se ne prepustimo delitvam preteklosti in da skupaj, s potrpežljivostjo, vztrajnostjo in konkretnostjo obdelujemo njivo Kraljestva. Kajti če pustimo ob strani abstraktne pojme in delamo skupaj drug ob drugem, na primer v krščanski dobroti, v izobraževanju, v pospeševanju človekovega dostojanstva, bomo ponovno odkrili brata, in občestvo bo samo od sebe dozorelo v Božjo slavo. Vsak bo ohranil svoje načine in svoj slog, vendar bo sčasoma skupno delo povečalo slogo in se izkazalo za rodovitno. Kakor je te čudovite sredozemske dežele olepšalo spoštljivo in potrpežljivo človekovo delo, tako z Božjo pomočjo in s ponižno vztrajnostjo gojimo svoje apostolsko občestvo!

Dober sad je, na primer, to, kar se dogaja tukaj, na Cipru, v cerkvi sv. Marije, ki je prekrita z zlatom. *Panagia Chrysopolitissa* je danes kraj češčenja za različne krščanske veroizpovedi, poleg tega pa je priljubljena pri ljudeh, ki jo pogosto izberejo za obhajanje porok.



Ta kraj je torej znamenje občestva vere in življenja pod pogledom Božje Matere, ki zbira svoje otroke. V notranjosti kompleksa je tudi steber, pri katerem je Pavel po izročilu pretrpel devetintrideset udarcev z bičem, ker je oznanjal vero v Pafosu. Kakor občestvo gre tudi poslanstvo vedno skozi žrtve in preizkušnje.

Prav preizkušnja – to je tretji vidik, ki ga zajemam iz Barnabovega lika – je zaznamovala njegovo življenje in začetke širjenja evangelija v teh deželah. Ko se je s Pavlom in Markom vrnil na Ciper, je tam našel Elimasa, »vražarja in lažnega preroka« (Apd 13,6), ki jim je zlobno nasprotoval in skušal kriviti Gospodove ravne poti (vv. 8.10). Tudi danes ne manjka lažnivosti in prevar, ki jih preteklost postavlja pred nas in ki ovirajo pot. Zaradi stoletij razdeljenosti, stoletij oddaljenosti smo tudi nehote sprejeli veliko sovražnih predsodkov glede drugih, predsodkov, ki pogosto temeljijo na pičlih in izkrivljenih informacijah, ki jih je širila agresivna in polemična literatura. Vendar vse to izkrivlja Božjo pot, ki je ravna, ki se izteguje k slogi in edinosti. Dragi bratje, Barnabova svetost je zgovorna tudi za nas! Kolikokrat smo se kristjani v zgodovini ukvarjali z nasprotovanjem drugim, namesto da bi poslušno sprejeli Božjo pot, ki teži k temu, da razdeljenost ponovno sestavi v ljubezen! Kolikokrat smo povečevali in širili predsodke o drugih, namesto da bi izpolnili spodbudo, ki nam jo je Gospod ponavljal zlasti v evangeliju, ki ga je napisal Marko, ki je bil z Barnabom na tem otoku: postati majhni, služiti drug drugemu (Mr 9,35; 10,43-44).

Blaženost, med najinim današnjim pogovorom sem bil ganjen, ko ste govorili o Cerkvi Materi. Naša Cerkev je mati, mati, ki vedno z nežnostjo zbira svoje otroke. Imejmo zaupanje v to Mater Cerkev, ki zbira vse nas in nas s potrpežljivostjo, nežnostjo in pogumom vodi naprej po Gospodovi poti. Da pa bi začutili to materinskost Cerkve, moramo vsi mi iti tja, kjer je Cerkev mati. Vsi mi s svojimi razlikami, a vsi otroci Matere Cerkve. Hvala za razmišljanje, ki ste ga danes podelili z mano.

Gospoda prosimo za modrost in pogum, da bomo sledili njegovim potem, ne našim. Prosimo po priprošnjah svetnikov. Leontios Machairas, kronist iz 15. stoletja, je Ciper označil kot »sveti otok«



zaradi množice mučencev in blaženih, ki so v teh deželah živeli skozi stoletja. Poleg najbolj poznanih in čaščenih, kot so Barnaba, Pavel in Marko, Epifanij, Barbara, Spiridion, je še veliko drugih: neštete vrste svetnikov, ki nas združeni v nebeški Cerkvi – Materi Cerkvi – spodbujajo, naj skupaj plovemo proti pristanišču, po katerem vsi vzdihujemo. Od zgoraj nas vabijo, da Ciper, ki je že most med Vzhodom in Zahodom, naredimo za most med nebesi in zemljo. Naj bo tako, v hvalo Presvete Trojice, v naše dobro in v dobro vseh. Hvala.

Prevod: Radio Vatikan

3.2 Papeževa ekumenska molitev z migranti na Cipru

Ekumenska molitev je potekala v petek, 3. decembra, popoldne v župnijski cerkvi Svetega križa v Nikoziji. V središču so bili migranti. Štirje med njimi – Mariamie, Thamara, Maccolins in Rozh – so s papežem podelili svoje življenjske izkušnje. Poleg latinskega patriarha v Jeruzalemu Pierbattiste Pizzaballe in maronitskega patriarha Antiohije Béchare Boutrosa Raija so bili prisotni predstavniki različnih krščanskih veroizpovedi, ki so navzoče na Cipru.

Malim Bog razodeva kraljestvo ljubezni, pravičnosti in miru

Sveti oče se je zahvalil mladim migrantom za njihova pričevanja in dejal, da so ga zelo ganila. »Ne gre samo za čustvo, je mnogo več: je ganjenost, ki prihaja iz lepote resnice. Kot tista Jezusova, ko je rekel: 'Slavim te, Oče, Gospod neba in zemlje, ker si to prikril modrim in razumnim, razodel pa otročičem.' (Mt 11,25) Tudi jaz slavim nebeškega Očeta, da bi se to zgodilo danes tukaj pa tudi po vsem svetu: malim Bog razodene svoje kraljestvo, kraljestvo ljubezni, pravičnosti in miru.«

Tako kot ti tudi Bog sanja svet miru

Potem ko so zbrani prisluhnili pričevanjem, po papeževih besedah bolje razumejo preroško moč Božje besede, ki po apostolu Pavlu pravi: »Potemtakem niste več tujci in priseljenci, temveč sodržavljeni svetih in domačini pri Bogu.« (Ef 2,19) Te besede, ki so bile zapisane kristjanom v Efezu, ki se ne nahaja daleč od Cipra, so časovno oddaljene, vendar pa zelo blizu, saj so zelo aktualne in kakor napisane za nas danes: »Vi niste



tujci, temveč sodržavljeni.« »To je preroštvo Cerkve: skupnost, ki z vsemi človeškimi omejitvami uteleša sanje Boga,« je zatrdil papež Frančišek. »Kajti tudi Bog sanja kakor ti,« pri čemer se je obrnil na Mariamie, ki prihaja iz Demokratične republike Kongo in ki je sebe opisala kot »polno sanj«. »Tako kot ti tudi Bog sanja svet miru, kjer njegovi otroci živijo kot bratje in sestre.«

Smo bratje, prijatelji, verniki, bližnji

»Vaša navzočnost, bratje in sestre migranti, je zelo pomenljiva za to obhajanje. Vaša pričevanja so kakor zrcalo za nas, krščanske skupnosti,« je dejal in se obrnil na Thamaro iz Šrilanke, ki je pred tem rekla, da jo pogosto sprašujejo, kdo je. Papež je pripomnil, da tudi nas pogosto vprašajo: »Kdo si ti?« Žal je s tem pogosto mišljeno: »Na kateri strani si? Kateri skupini pripadaš?« Vendar pa »nismo številke, posamezniki, ki jih je treba popisati; smo bratje, prijatelji, verniki, bližnji drug drugemu.«

Sovraštvo je onesnažilo tudi odnose med kristjani

Maccolins, ki prihaja iz Kameruna, pa je dejal, da ga je v življenju »ranilo sovraštvo«. Tako nas je spomnil, kot je dodal papež, da je »sovraštvo onesnažilo tudi naše odnose med kristjani. In to pušča znamenje, globoko znamenje, ki traja dolgo. Je strup, od katerega se je težko razstrupiti. Sovraštvo je izkrivljena miselnost, zaradi katere se ne prepoznavamo kot bratje, temveč kot nasprotniki, kot tekmeči, kot predmeti za prodajo in izkoriščanje.«

Smo skupnost na poti od konflikta k občestvu

Sveti oče se je zatem obrnil še na Rozha, ki je iz Iraka in se je opisal kot »oseba na poti«. Opominja nas, da »smo tudi mi skupnost na poti, smo na poti od konflikta k občestvu. Na tej poti, ki je dolga in sestavljena iz vzponov in padcev, se ne smemo bati razlik med nami, temveč se moramo bati naših zaprtosti in naših predsodkov, ki nam preprečujejo, da bi se zares srečali in skupaj hodili. Zaprtosti in predsodki nazaj gradijo med nami tisti zid ločitve, ki ga je Kristus podrl, to je sovraštvo (Ef 2,14). Tako naša pot proti polni edinosti lahko hodi naprej v taki meri, v kakršni vsi skupaj upiramo pogled v Njega, ki je 'naš mir' in 'naš vogelni kamen'. On, Gospod Jezus, je ta, ki nam prihaja naproti z obrazom odrinjenega in odvrženega brata. Z obrazom preziranega, zavrženega, vklenjenega, izkoriščanega brata. A tudi migranta, ki je na poti proti nečemu, proti upanju, proti bolj človeškemu sobivanju.«



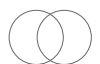
Bog govori po vaših sanjah

»Tako nam Bog govori po vaših sanjah,« se je papež ponovno obrnil na zbrane migrante:

Nevarnost pa je, da pogosto ne pustimo, da bi sanjali, ampak raje spimo brez sanj. Veliko lažje je gledati na drugo stran. Na tem svetu smo se navadili na kulturo brezbričnosti, ki gleda na drugo stran in nas uspava. A na tej poti ni mogoče sanjati. Bog pa govori po vaših sanjah. Bog ne govori po osebah, ki ne morejo ničesar sanjati, saj imajo vse ali je njihovo srce otrdelo. Bog tudi nas poziva, naj se ne sprijaznimo z razdeljenim svetom, razdeljenimi krščanskimi skupnostmi, ampak hodimo skozi zgodovino kot tisti, ki jih privlačijo Božje sanje: človeštvo brez zidov ločitev, osvobojeno sovraštva, brez tujcev, ampak samo sodržavljeni. Različni, seveda, in ponosni na svoje posebnosti, ponosni, da smo drugačni. In te posebnosti so Božji dar. Različni in na to ponosni, a vedno spravljani, vedno bratje.

Priznanje človekovega dostojanstva je etični temelj

Je temelj tega, da bi ta otok, zaznamovan z bolečimi razdelitvami, lahko z Božjo milostjo postal laboratorij bratstva. In to bo lahko pod dvema pogojema. Prvi je dejansko priznanje dostojanstva vsake človeške osebe (*Fratelli tutti*, 8). Naše dostojanstvo se ne prodaja, se ne najema, se ne more izgubiti. Imeti visoko dvignjeno glavo, saj sem vreden Božji otrok. Dejansko priznanje dostojanstva vsake človeške osebe: to je etični temelj, univerzalen temelj, ki je tudi v središču krščanskega družbenega nauka. Drugi pogoj je zapupna odprtost za Boga, Očeta vseh; in to je kvas, ki smo ga poklicani prinašati kot verniki (272). Pod tema dvema pogojema je mogoče, da se sanje spremenijo v vsakodnevno pot, sestavljeno iz konkretnih korakov od konflikta k občestvu, od sovraštva k ljubezni, od bega k srečanju. Potrpežljiva pot, ki nam dan za dnem pomaga vstopiti v deželo, ki jo je Bog pripravil za nas, deželo, kjer na vprašanje »Kdo si?« lahko z jasnim obrazom odgovoriš: »Glej, tvoj brat sem. Me ne prepoznaš?«



Papež ob koncu govora: Rad bi povedal, kar mi leži na srcu

Papež Francišek se je po prebranem govoru še enkrat obrnil na vse zbrane migrante ter spregovoril o »stvarih, kakršne so«.

»Vi ste prišli sem, a koliko vaših bratov in sester je ostalo na poti? Koliko obupanih jih začne pot v zelo težkih pogojih in niso mogli prispeti?« je dejal in pripomnil, da je Sredozemsko morje postalo »veliko pokopališče«. »Ko gledam vas, gledam trpljenje, ki je na poti; mnogi, ki so bili ugrabljeni, prodani, izkoriščani ... še vedno so na poti, ne vemo, kje.« Po papeževih besedah je to »univerzalno suženjstvo«. »Mi pa gledamo, kaj se dogaja, in najslabše je, da se na to privajamo.« A to navajanje je »resna bolezen, za katero ni antibiotika«.

»Ko gledam vas, mislim na mnoge, ki so se morali vrniti nazaj, ker so jih zavrnil in so končali v taboriščih – dejanskih taboriščih, kjer so ženske prodajane, moški pa mučeni in zaslužnjeni,« pri čemer je papež pripomnil, da se sprašujemo, kako je lahko prišlo do nacističnih in stalinističnih taborišč v prejšnjem stoletju. »Bratje in sestre, to se dogaja danes, v naši bližini! Mostovi suženjstva.

To pravim, ker je moja odgovornost pomagati odpreti oči. Prisilna migracija ni neka turistična navada. Lepo prosim!« je poudaril papež. »Greh v nas nas vodi, da tako mislimo – ah, ubogi ljudje, ubogi ljudje, in s tem vse odstranimo. To je vojna v tem trenutku, je trpljenje bratov in sester, o katerem mi ne moremo molčati. Tisti, ki so dali vse, kar so imeli, da so lahko prišli na čoln, ponoči, ne da bi vedeli, ali bodo kam prispeli. Ter mnogo zavrženih, ki končajo v taboriščih, pravih krajih mučenja in suženjstva. To je zgodovina te razvite civilizacije, ki jo imenujemo Zahod.«

Sveti oče je spregovoril še o bodečih žicah: »In potem ... oprostite, ampak rad bi povedal, kar mi leži na srcu, da bomo vsaj molili drug za drugega, da nekaj naredimo ... potem bodeče žice. To je vojna sovraštva, ki deli državo. Toda bodeče žice so postavljene, da se ne bi dovolil vstop beguncu, tistemu, ki pride prosit za svobodo, kruh, pomoč, bratstvo, veselje; ki beži pred sovraštvom in se znajde pred sovraštvom, ki se imenuje bodeča žica. Naj Gospod prebudi vest vseh nas, ko se soočamo s temi stvarmi.« Sklenil



je z opravičilom: »In oprostite mi, da govorim o stvareh, kakršne so, vendar v tej kulturi brezbriznosti ne moremo molčati in gledati stran.«

Prevod: Andreja Červek, Radio Vatikan

4 Papeževi govori v Grčiji: Srečanje papeža Frančiška in Njegove blaženosti Hieronima II. v Atenah

V soboto, 4. decembra, popoldne, na prvi dan apostolskega obiska v Grčiji, je bil papež Frančišek na vljudnostnem obisku pri Njegovi blaženosti Hieronimu II., nadškofu Aten in vse Grčije v pravoslavni nadškofijski palači v Atenah. Zatem je v dvorani prestola iste palače sledilo srečanje Njegove blaženosti Hieronima II. in Njegove svetosti papeža Frančiška s spremstvom, med katerim sta oba tudi nagovorila navzoče.

Papežev govor med srečanjem v pravoslavni nadškofijski palači v Atenah

Blaženost, »milost vam in mir od Boga« (Rim 1,7). Pozdravljam vas s temi besedami velikega apostola Pavla, s katerimi je, ko je bil na grških tleh, nagovoril vernike v Rimu. Danes naše srečanje obnavlja to milost in ta mir. Ko sem molil pred trofejami Rimske cerkve, to so grobovi apostolov in mučencev, sem se čutil spodbujenega, da pridem na romanje sem z velikim spoštovanjem in ponižnostjo, da bi obnovil apostolsko občestvo in negoval bratsko ljubezen. V tem smislu se vam želim zahvaliti, Blaženost, za besede, ki ste mi jih namenili in na katere odgovarjam z naklonjenostjo, ko po vas pozdravljam duhovnike, meniške skupnosti in vse pravoslavne vernike v Grčiji.

Pred petimi leti sva se srečala na Lezbosu v izrednih razmerah ene največjih dram našega časa tolikih naših bratov in sester migrantov, ki jih ne moramo prepustiti brezbriznosti in nanje gledati samo kot breme, ki ga je treba obvladovati ali ga celo prenesti na nekoga drugega, kar je še slabše. Zdaj smo se zbrali tukaj, da bi podelili veselje bratstva in gledali na Sredozemlje, ki nas obdaja, ne samo kot na kraj, ki povzroča skrbi in ločuje, ampak tudi kot na morje, ki združuje. Nedolgo tega sem se spomnil stoletnih oljk,



ki so skupne njegovim deželam. Ko pomislim na ta drevesa, ki nas združujejo, mislim na korenine, ki si jih delimo. Pod zemljo so, skrite, pogosto prezrte, vendar so in podpirajo vse. Katere so naše skupne korenine, ki segajo skozi stoletja? Apostolske so. Sv. Pavel jih je osvetlil s tem, da je opozoril, kako pomembno je, da smo »sezidani na temelju apostolov« (Ef 2,20). Te korenine, cepljene z evangelijem, so prav v helenski kulturi začele prinašati obilen sad: mislim na mnoge starodavne očete in na prve velike ekumenske koncile.

Pozneje smo na žalost rasli daleč drug od drugega. Strupi sveta so nas omadeževali, ljuljka suma je povečala razdaljo in nehali smo negovati občestvo. Sv. Bazilij Veliki je dejal, da so pravi Kristusovi učenci »oblikovani samo po tem, kar vidijo v Njem« (*Moralia*, 80,1). V sramoto – to priznam za Katoliško cerkev – so dejanja in odločitve, ki imajo le malo ali nič opraviti z Jezusom in evangelijem, saj je zanje bolj značilna žeja po pridobivanju in oblasti. Pustili smo, da so delitve ogrozile rodovitnost. Zgodovina ima svojo težo in danes čutim potrebo, da Boga in brate ponovno prosim za odpuščanje za napake, ki jih je zagrešilo toliko katoličanov. Zelo tolažilna pa je gotovost, da so naše korenine apostolske in da kljub izkrivljenosti časa Gospodova mladika raste in rodi sad v istem Duhu. Milost je, da drug drugemu priznamo sadove in se za to skupaj zahvalimo Gospodu.

Končni sad oljčnega drevesa je olje, ki so ga nekoč vsebovale dragocene in ročno izdelane posode, ki jih je v obilju med arheološkimi zakladi te dežele. Olje je preskrbelo luč, ki je razsvetljevala noči v starodavnosti. Tisočletja je bilo »tekoče sonce, osnovna skrivnostna tekočina plamena svetilk« (C. Boureux, *Les plantes de la Bible et leur symbolique*, Pariz 2014, 65). Nam, dragi brat, olje daje misliti na Svetega Duha, ki je rodil Cerkev. Samo On lahko s svojim brezčasnim sijajem razprši temo in osvetljuje korake naše poti.

Da, kajti Sveti Duh je najprej olje občestva. V Svetem pismu je govor o olju, ki razsvetljuje človekovo obličje (Ps 104,15). Kako pomembno je danes na vseh ravneh priznavati edinstveno vrednost, ki sveti na vsakem človeku, v vsakem bratu! Priznavanje tega,



kar je skupno človeštvu, je izhodišče za graditev občestva. Žal pa se zdi, »da občestvo zadene na občutljivo struno« ne samo v družbi, ampak pogosto tudi med Jezusovimi učenci »v krščanskem svetu, ki ga vzdržujeta individualizem in institucionalna togost«. In vendar, če so lastna izročila in posebnosti vsakega posebej, če »drugost ni nekaj, kar bi označevalo občestvo, je težko ustvarjati zadovoljivo kulturo« (I. Zizioulas, *Comunione e alterità*, Rim 2016, 16). Občestvo med brati prinaša Božji blagoslov. Psalmi ga primerjajo z »najboljšim oljem na glavi, ki teče na brado« (Ps 133,2). Duh, ki se izliva v misli, nas namreč priganja k intenzivnejšemu bratstvu, da ustvarimo strukturo občestva. Ne bojmo se torej, ampak si pomagajmo častiti Boga in služiti bližnjemu brez prozelitizma in ob polnem spoštovanju svobode drugega, kot je zapisal sv. Pavel: »Kjer je Gospodov Duh, tam je Svoboda.« (2 Kor 3,17) Prosim, da bi duh ljubezni premagal naš odpor in nas naredil za graditelje občestva, kajti »če ljubezni resnično uspe odstraniti strah in se ta spremeni v ljubezen, potem se bo odkrilo, da je tisto, kar rešuje, edinost« (sv. Gregor Niški, *Homilija 15 o Visoki pesmi*). Po drugi strani pa – kako lahko svetu izpričujemo evangeljsko slovo, če smo kristjani še vedno ločeni? Kako lahko oznanjamo Kristusovo ljubezen, ki združuje ljudstva, če niti mi nismo združeni med seboj? Veliko korakov je bilo narejenih, da bi se srečali. Prosim Duha občestva, naj nas priganja na svoje poti in nam pomaga, da občestva ne bomo utemeljili na preračunavanju, strategijah in spodobnostih, ampak na edinem vzoru, na katerega moramo gledati: na Sveti Trojici.

Duh je dalje olje modrosti. Mazilil je Kristusa in želi navdihovati kristjane. Če smo poslušni njegovi blagi modrosti, rastemo v spoznanju Boga in se odpiramo drugim. V tem smislu bi rad izrazil spoštovanje za pomen, ki ga Pravoslavna cerkev, dedinja prve velike inkulturacije vere, inkulturacije s helensko kulturo, daje teološki pripravi in formaciji. Rad bi spomnil tudi na plodno sodelovanje na kulturnem področju med Apostoliki Diakonía Grške cerkve – z njenimi predstavniki sem se z veseljem srečal leta 2019 – in Papeškim svetom za pospeševanje edinosti med kristjani pa tudi na pomen medkrščanskih simpozijev, ki jih spodbujata Fakulteta za pravoslavno teologijo Univerze v Solunu in Papeška univerza Antonianum v Rimu. To so priložnosti, ki so omogočile



vzpostavitev prisrčnih odnosov in začetek koristnih izmenjav med akademiki naših veroizpovedi. Zahvaljujem se tudi za dejavno sodelovanje Grške pravoslavne cerkve v mednarodni komisiji za teološki dialog. Duh naj nam pomaga, da bomo modro šli naprej po teh poteh!

Končno je isti Duh olje tolažbe. Paraklit, ki nam je blizu, je balzam za dušo, celjenje ran. Kristusa je posvetil z maziljenjem, da bi ubogim oznanjal veselo novico, jetnikom prostost, zatiranim svobodo (Lk 4,18). On nas tudi priganja, da poskrbimo za najbolj slabotne in najbolj uboge in da pozornost sveta obrnemo k njihovemu primeru, ki je v Božjih očeh prednost. Tukaj in tudi drugod je bila zelo nujna podpora najbolj potrebnim v najtežjih obdobjih gospodarske krize. Skupaj razvijajmo oblike sodelovanja pri dobrodelnosti, odprimo se in sodelujmo pri etičnih in družbenih vprašanjih, da bomo služili ljudem našega časa in jim prinašali tolažbo evangelija. Duh nas danes bolj kot kdaj prej kliče, naj zacelimo rane človeštva z oljem ljubezni.

Sam Kristus je v trenutku tesnobe prosil svoje za tolažbo bližine in molitve. Podoba olja nas tako vodi v vrt oljk: »Ostanite tukaj in bedite,« (Mr 14,34) je rekel Jezus. Njegova prošnja apostolom je bila v množini. Tudi danes želi, da bedimo in molimo. Da bi svetu prinašali Božjo tolažbo in ozdravljali naše ranjene odnose, je potrebna molitev enih za druge. To je nepogrešljivo, da bi prišli do »potrebne očiščenja zgodovinskega spomina. Z milostjo Svetega Duha so Gospodovi učenci, poživljeni z ljubeznijo, s pogumom resnice in iskrene volje, da drug drugemu odpustijo in se spravijo, poklicani, da skupaj ponovno premislijo svojo bolečo preteklost in tiste rane, ki jih ta žal povzroča še danes« (sv. Janez Pavel II., Okrožnica *Da bi bili eno*, 2).

K temu nas posebej spodbuja vera v vstajenje. Apostoli, prestrašeni in obotavljajoči se, so se spravili s parajočim se razočaranjem trpljenja, ko so pred seboj videli vstalega Gospoda. Ravno iz njegovih ran, za katere se je zdelo, da jih je nemogoče zaceliti, so črpali novo upanje, še neznano usmiljenje. Ljubezen, ki je bila večja od njihovih napak in njihove bede, jih je spremenila v eno samo



telo, ki ga je Duh združil v mnogoterosti tolikih različnih udov. Naj pride nad nas Duh vstalega Kristusa, »božansko usmiljenje, ki je sposobno osvoboditi duhove in v vsakem vzbuditi obnovljeno razpoložljivost« (2). Naj nam pomaga, da ne bomo ohromeli zaradi negativnosti in predsodkov preteklosti, ampak bomo na stvarnost gledali z novimi očmi. Tedaj bodo stiske preteklosti pustile prostor za tolažbe sedanjosti, in tolažili nas bodo zakladi milosti, ki jih bomo odkrili v bratih. Kot katoličani smo pravkar začeli pot za poglobitev sinodalnosti in čutimo, da se moramo od vas veliko naučiti. Tega si iskreno želimo, prepričani, da se v srca spusti tolažba Duha, kadar se bratje v veri približajo.

Blaženost, dragi brat, naj nas na tej poti spremlja veliko slavnih svetnikov iz teh dežel in mučencev, ki jih je danes na svetu žal več kot v preteklosti. Različnih veroizpovedi na zemlji, prebivajo skupaj v istih nebesih. Naj prosijo, da se bo Duh, sveto Božje olje, v prenovljenih binkošnih izlil na nas kot na apostole, od katerih izhajamo, in naj v srcih prižge željo po občestvu, razsvetli naj nas s svojo modrostjo in nas mazili s svojo tolažbo.

Prevod: Radio Vatikan

Sklep

Papež Frančišek je s svojim apostolskim potovanjem na Ciper in v Grčijo pokazal svojo ekumensko odprtost in ljubezen do Ciperske in Grške pravoslavne cerkve ter poglobljaj ekumenizem ljubezni. Z ekumensko molitvijo z migranti in begunci je izkazal svojo znano pozornost do obrobni in tako nadaljeval ekumenski dialog pa tudi nakazal medverski dialog ljubezni s poudarkom na vesoljnem bratstvu vseh ljudi.





Znanstvena knjižnica 61

Christian Gostečnik

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Psihoanalitična relacijska paradigma predpostavlja, da imata tako religiozni kot nereligiozni človek svoje psihične razloge za vero oziroma nevero. Zato je pomembno ugotoviti, v kakšnega boga verujoči veruje oziroma v kakšnega boga neverujoči ne veruje. Tudi religiozna oseba namreč ne veruje v boga, v katerega ne veruje ali ne more verjeti nereligiozna oseba.

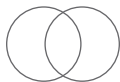
Ljubljana: TEOF, ZBF in FDI, 2018.

ISBN 9789616844611, 20 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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



Vinko Škafar

Govori papeža Frančiška na sedmem kongresu voditeljev svetovnih in tradicionalnih verstev. Dialog religij za mir

*Speeches of Pope Francis at the Seventh
Congress of Leaders of World and Traditional
Religions. Dialogue of Religions for Peace*

Papež Frančišek je po vrnitvi s sedmega kongresa voditeljev svetovnih in tradicionalnih verstev na sredini katehezi, 21. 9. 2022, dejal, da je Kazahstan poklican biti »Dežela srečanja«, ker je bogat z različnimi etničnimi skupinami, jeziki in kulturami. Ker so bili kongresi voditeljev svetovnih in tradicionalnih verstev doslej premalo navzoči v slovenskem tisku, bom najprej zelo na kratko predstavil dosedanje kongrese. Prvega kongresa voditeljev svetovnih in tradicionalnih verstev, ki je bil 23. in 24. septembra 2003 v Astani, glavnem mestu Kazahstana (pred letom 1997 imenovanem Nursultan), se je udeležilo 17 delegacij iz 23 držav in je obravnaval boj proti terorizmu in probleme ekstremizma. Drugega kongresa, ki je bil 12. in 13. septembra 2006 prav tako v Astani, so se udeležile delegacije iz 29 držav. Kongres je potekal v novi stavbi, namenjeni dogodku, v Palači miru in sporazuma. Osrednja tema je bila »Vera, družba in mednarodna varnost«. Kongresnik Ben Chandler iz Kentuckyja je Kazahstan poimenoval »model verske različnosti«. Tretjega kongresa, ki je bil 1. julija 2009 v Astani, se je udeležilo okrog 400 delegatov, ki so predstavljali 77 delegacij iz 35 držav. Osrednja tema kongresa je bila: »Vloga verskih voditeljev pri gradnji sveta, ki temelji na strpnosti, medsebojnem spoštovanju in sodelovanju.« Četrtega kongresa z osrednjo temo »Mir in harmonija kot izbira

človeštva« se je 30. in 31. maja 2012 v Astani udeležilo 85 delegacij iz 40 držav. Peti kongres na temo »Dialog verskih voditeljev in politikov v imenu miru in razvoja« je bil 10. in 11. junija 2015 v Astani. Med kongresom se je kazahstanski predsednik Nursultan Nazarbajev sestal z generalnim sekretarjem Združenih narodov Ban Ki-moonom in jordanskim kraljem Abdulahom II. Dogodka se je udeležilo 80 delegacij iz 42 držav. Šesti kongres je potekal 10. in 11. oktobra 2018 v Astani in je razpravljal o temi »Verski voditelji za varen svet«. Udeležilo se ga je 82 delegacij iz 46 držav.

Sedmi kongres, ki je potekal od 13. do 15. septembra 2022 v Astani in se ga je udeležilo okrog sto delegacij iz 60 držav, je bil posvečen vlogi verskih voditeljev v duhovnem in družbenem razvoju človeštva po pandemiji. Sedmega kongresa se je udeležil tudi papež Frančišek, ki se je oglasil trikrat: že prvi dan, na osrednjem srečanju in še zadnji dan. Objavljamo vse tri papeževe govore na kongresu, sklepni dokument in papeževo katehezo po kongresu, da bi tako spoznali papežev delež pri zadnjem, sedmem kongresu.

1 Prihajam, da bi okrepil krik mnogih, ki prosijo za mir

Papež Frančišek se je že prvi dan, 13. 9. 2022, v Kazaški koncertni dvorani, ki se nahaja v neposredni bližini predsedniške palače, srečal s predstavniki oblasti, civilne družbe in diplomatskega zbora. V nagovoru je opredelil Kazahstan kot »deželo srečanja« ter poudaril, da prihaja kot romar miru, ki ga svet nujno potrebuje. Ob tradicionalnem glasbilu dombra je razmišljal o preteklosti in sedanjosti te azijske države, ki gosti sedmi kongres voditeljev svetovnih in tradicionalnih verstev.

Gospod predsednik republike,
spoštovani člani vlade in diplomatskega zbora,
cenjeni predstavniki verskih in civilnih oblasti,
odlični predstavniki civilne družbe in sveta kulture,
gospe in gospodje!

Prisrčno vas pozdravljam, hvaležen gospodu predsedniku za besede, ki mi jih je namenil.



Počaščen sem, da sem z vami tukaj, v tej prostrani starodavni deželi, kamor prihajam kot romar miru, ki išče dialog in edinost. Naš svet ga nujno potrebuje, ponovno mora najti harmonijo. Harmonijo, ki jo v tej deželi lahko dobro ponazarja tradicionalno in značilno glasbilo, o katerem sem slišal: dombra. Je kulturni znak in eden najpomembnejših simbolov Kazahstana, tako da ji je bil pred kratkim posvečen poseben dan. Prav dombro bi rad vzel kot element, da bi izrazil to, kar želim podeliti z vami.

Ko sem se pripravljaj na to potovanje, sem izvedel, da so nekatere različice dombre igrali že v srednjem veku in da je skozi stoletja spremljala glasbene pripovedi sag in pesniških del ter povezovala preteklost s sedanostjo. Kot simbol kontinuitete v raznolikosti daje torej ritem spominu dežele in nas opozarja, kako pomembno je, da zaradi hitrih gospodarskih in družbenih sprememb ne zane-marjamo vezi z življenjem tistih, ki so živeli pred nami, tudi preko tistih izročil, ki omogočajo, da cenimo preteklost in ovrednotimo, kar smo podedovali. V mislih imam na primer lep običaj, ki je tukaj zelo razširjen: ob petkih zjutraj speči sedem hlebov kruha v čast prednikom.

V spomin Kazahstana, ki ga je papež Janez Pavel II. tukaj kot romar opredelil kot »deželo mučencev in vernikov, deželo deportirancev in junakov, deželo mislecev in umetnikov« (*Govor med sprejemno slovesnostjo*, 22. 9. 2001), je vtisnjena slavna zgodovina kulture, človečnosti in trpljenja. Kako se ne bi spominjali zlasti zaporniških taborišč in množičnih deportacij, v katerih je bilo v mestih in brezmejnih stepah teh področij zatiranih toliko prebivalcev? Vendar pa Kazahstanci niso dovolili, da bi jih to nasilje zaprlo v ječo: iz spomina na zapor je vzcvetela skrb za vključevanje. V tej deželi, skozi katero so vse od davnih časov potekala velika preseljevanja ljudstev, naj bo spomin na trpljenje in preizkušnje nepogrešljiva izkušnja za pot v prihodnost, pri čemer je treba na prvo mesto postaviti dostojanstvo človeka, vsakega človeka, ter vsake etnične, družbene in verske skupine.

Vrnimo se k dombri: nanjo se igra z brenkanjem na dve struni.



Za Kazahstan je prav tako značilno, da zmore ustvarjati harmonijo med »dvema vzporednima strunama«: med nizkimi temperaturami pozimi in visokimi poleti; med tradicijo in napredkom, ki ju dobro simbolizira srečanje zgodovinskih mest s sodobnimi, kot je ta prestolnica. Predvsem pa v državi odmevajo note dveh duš, azijske in evropske, zaradi česar država predstavlja trajno »poslanstvo povezave med dvema celinama« (*Govor mladim*, 23. 9. 2001); »most med Evropo in Azijo«, »posrednika med vzhodom in zahodom« (*Govor med poslovilno slovesnostjo*, 25. 9. 2001). Strune dombre običajno zvenijo skupaj z drugimi godali, značilnimi za te kraje: harmonija zori in raste kot celota, v zboru, ki ustvarja harmonično družbeno življenje. »Vir uspeha je enotnost,« pravi lep tukajšnji pregovor. Če to velja povsod, pa še posebej velja tukaj: približno sto petdeset etničnih skupin in več kot osemdeset jezikov, prisotnih v državi, s svojo raznoliko zgodovino, kulturnimi in verskimi izročili sestavlja izjemno simfonijo, zaradi katere je Kazahstan edinstven multietnični, multikulturni in večverski laboratorij, ki razkriva svojo posebno poklicanost: to je biti *Dežela srečanja*.

Tukaj sem, da poudarim pomen in nujnost tega vidika, h kateremu so posebej verstva poklicana dati svoj prispevek; zato bom imel čast sodelovati na sedmem kongresu voditeljev svetovnih in tradicionalnih verstev. Kazahstanska ustava, ki opredeljuje državo kot sekularno, določa svobodo veroizpovedi in prepričanja ter svobodo do odklanjanja verske pripadnosti, prepoveduje pa tudi spreobračanje in prisilno soudeležbo. Zdrav sekularizem, ki priznava dragoceno in nenadomestljivo vlogo vere ter se zoperstavlja ekstremizmu, ki jo razkraja, je nujen pogoj za pravično obravnavo vseh državljanov in za krepitev občutka pripadnosti državi vseh njenih etničnih, jezikovnih, kulturnih in verskih predstavnikov. Verstva, ki imajo nenadomestljivo vlogo iskanja in pričevanja Absolutnega, potrebujejo svobodo izražanja. Zato je verska svoboda najboljši temelj za civilno sožitje.

To je potreba, zapisana v imenu tega ljudstva, v besedi »kazahstanski«, ki spominja prav na svobodno in neodvisno hojo.



Zaščita svobode, ki je želja, zapisana v srcu vsakega človeka, in edini pogoj, da je srečanje med ljudmi in skupinami resnično, in ne umetno, se v civilni družbi uresničuje predvsem s *priznavanjem pravic, ki jih spremljajo dolžnosti*. S tega vidika bi se rad zahvalil za potrditev vrednosti človeškega življenja z odpravo smrtne kazni v imenu pravice vsakega človeške bitja do upanja. Poleg tega je treba zagotoviti svobodo mišljenja, vesti in izražanja ter dati prostor edinstveni in enakovredni vlogi, ki jo ima vsak človek za celoto.

Tudi pri tem je lahko dombra spodbuda. To je predvsem ljudski instrument, in kot takšen sporoča lepoto ohranjanja značaja in živahnosti ljudstva. To je zaupano predvsem civilnim oblastem, ki so v prvi vrsti odgovorne za spodbujanje skupnega dobrega, na poseben način pa se udejanja s podporo demokraciji, ki je najprimernejša oblika za to, da se oblast pokaže kot služenje v korist vsega ljudstva, in ne le peščice. Vem, da se je zlasti v zadnjih mesecih začel proces demokratizacije, namen katerega je okrepiti pristojnosti parlamenta in lokalnih oblasti ter na splošno zagotoviti večjo porazdelitev moči. To je zaslužna in zahtevna pot, ki zagotovo ni kratka in ki zahteva nadaljevanje poti proti cilju, ne da bi se ozirali nazaj. Zaupanje v tiste, ki vladajo, se namreč poveča, če obljube niso instrumentalizirane, ampak se dejansko izvajajo.

Povsod je potrebno, da demokracija in modernizacija ne obstajata le v besedah, temveč se spreminjata v konkretno služenje ljudem: dobra politika, ki jo tvorita poslušanje ljudi in odgovarjanje na njihove upravičene potrebe; stalno vključevanje civilne družbe ter nevladnih in humanitarnih organizacij, s posebno pozornostjo na delavce, mlade in najšibkejše skupine. Poleg tega vsaka država na svetu potrebuje ukrepe proti korupciji. Ta resnično demokratični politični slog je najučinkovitejši odgovor na možne ekstremizme, personalizme in populizme, ki ogrožajo stabilnost in blaginjo narodov. Mislim tudi na potrebo po določeni ekonomski varnosti, na katero so se v začetku leta sklicevali v regijah, kjer so kljub obilju energetskih virov prisotne različne težave. To je izziv, ki ne zadeva le Kazahstana, temveč ves svet, katerega celostni razvoj je talec razširjene nepravilnosti, zaradi katere so viri neenakomerno porazdeljeni. Naloga države pa tudi zasebnega sektorja je, da vse dele



prebivalstva obravnava pravično ter z enakimi pravicami in dolžnostmi ter da spodbuja ekonomski razvoj ne na podlagi zaslužka peščice, temveč na podlagi dostojanstva vsakega delavca.

Še zadnjič se vrnimo k dombri – rekli bodo, da je ta papež glasbenik. Dombra združuje Kazahstan s številnimi državami v okolici in prispeva k širjenju njegove kulture po svetu. Upam, da bo podobno tudi ime te velike države še naprej sinonim za harmonijo in mir. Kazahstan je križišče pomembnih geopolitičnih poti, zato ima temeljno vlogo pri blaženju sporov. Sem je Janez Pavel II. prišel posejat upanje takoj po tragičnih napadih leta 2001. Jaz prihajam k vam sredi nore in tragične vojne, ki izhaja iz invazije na Ukrajino, medtem ko še drugi spopadi in grožnje konfliktov naše čase izpostavljajo nevarnosti. Prihajam, da bi okrepil krik mnogih, ki prosijo za mir, ki je pot bistvenega razvoja za naš globalizirani svet.

Vedno bolj nujna je torej potreba po razširitvi diplomatske zavezanosti dialogu in srečanju, saj je danes problem nekoga problem vseh; in tisti, ki imajo v svetu več moči, imajo večje odgovornosti do drugih, zlasti do držav, ki jih logika konfliktov najbolj prizadene. To je tisto, kar bi bilo treba upoštevati, ne le lastnih interesov. Čas je, da se izognemo poudarjanju rivalstva in krepitvi nasprotujočih si blokov. Potrebujemo voditelje, ki bodo na mednarodni ravni ljudstvom omogočili, da se razumejo in pogovarjajo med seboj, ter vzbudili nov »helsinški duh«, voljo za krepitev multilateralizma, da bi zgradili stabilnejši in mirnejši svet z mislijo na nove generacije. Za to pa so potrebni razumevanje, potrpežljivost in dialog z vsemi. Ponavljam, z vsemi.

Prav ob misli na globalno prizadevanje za mir globoko cenim odpoved jedrskemu orožju, ki jo je ta država odločno sprejela; prav tako tudi razvoj energetske in okoljske politike, usmerjenih v dekarbonizacijo in naložbe v čiste vire, kar je bilo poudarjeno na mednarodni razstavi pred petimi leti. Skupaj s pozornostjo do medverskega dialoga in strpnosti so to konkretna semena upanja, posejana v skupno zemljo človeštva; na nas je, da jih gojimo za prihodnje generacije; za mlade, katerih želje je treba upoštevati pri sprejemanju današnjih in jutrišnjih odločitev. Sveti sedež vam



je na tej poti blizu: takoj po osamosvojitvi države, pred tridesetimi leti, so bili vzpostavljeni diplomatski odnosi in vesel sem, da lahko v bližini te obletnice obiščem vašo deželo. Zagotavljam vam, da katoličani, ki so v Srednji Aziji prisotni že od nekdaj, želijo še naprej pričevati o duhu odprtosti in spoštljivem dialogu, ki odlikuje to deželo.

Gospod predsednik, dragi prijatelji, zahvaljujem se vam za dobrodošlico, ki ste mi jo izkazali in ki razkriva vaš dobro znani čut za gostoljubje, ter za priložnost, da te dni bratskega dialoga preživim skupaj z voditelji številnih verstev. Naj Najvišji blagoslovi poklicanost Kazahstana, Dežele srečanja, k miru in edinosti. Vam, ki ste v prvi vrsti odgovorni za skupno dobro, in vsem njenim prebivalcem izražam veselje, da sem tukaj, ter željo, da bi z molitvijo in bližino spremljal vsa prizadevanja za uspešno in harmonično prihodnost te velike države. Raqmét! [Hvala!] Bog blagoslovi Kazahstan!

Prevod: s. Leonida Zamuda

2 Verstva skupaj v prizadevanju za mir in edinost (14. 9. 2022)

Medverski kongres, ki se ga udeležilo okoli sto delegacij iz 60 držav, je bil posvečen vlogi verskih voditeljev v duhovnem in družbenem razvoju človeštva v obdobju po pandemiji. Pred odprtjem zasedanja je najprej bila molitev v tišini. Med prvimi govorniki pa je bil papež, ki je poudaril, da je verska svoboda bistveni pogoj za zares človeški in celostni razvoj ter temeljna in primarna človekova pravica. Sveti oče je v ospredje postavil štiri globalne izzive, ki pozivajo k večji edinosti vse, še posebej pa verstva. To so pandemija, mir, bratsko sprejemanje in skrb za skupni dom. Izpostavil je, da so verniki v času po pandemiji poklicani k skrbi za skupno človeštvo. Poudaril je, da je Bog mir in vedno vodi k miru, nikoli k vojni. Konflikte se ne rešujejo z orožjem in grožnjami, ampak s srečanjem, dialogom in pogajanjem. Zbrane je povabil k skupni hoji, da bi pot verstev bila vedno bolj prijateljska: da bi bili osvobojeni sumničnej in laži ter bi gojili bratsko prijateljstvo in srečanje.



Bratje in sestre! Dovolite mi, da vas nagovorim s temi neposrednimi in domačimi besedami: bratje in sestre. Tako vas želim pozdraviti, verski voditelji in oblasti, člani diplomatskega zbora in mednarodnih organizacij, predstavniki akademskih in kulturnih ustanov, civilne družbe in različnih nevladnih organizacij, v imenu bratstva, ki nas vse združuje kot *otroke istih nebes*.

Pred skrivnostjo neskončnega, ki nas presega in privlači, nas verstva opominjajo, da smo bitja: nismo vsemogočni, ampak smo ženske in moški na poti v ista nebesa. Ustvarjenost, ki si jo delimo, tako vzpostavlja skupnost, realno bratstvo. Spominja nas, da smisla življenja ne moremo omejiti na naše osebne interese, ampak je zapisan v bratstvu, ki nas odlikuje. Rastemo le z drugimi in po zaslugi drugih. Dragi voditelji in predstavniki svetovnih in tradicionalnih verstev, nahajamo se v deželi, ki so jo skozi stoletja prečkale velike karavane: tu se je prepletlo veliko zgodb, idej, verovanj in upanj. Naj bo Kazahstan ponovno *dežela srečanja* med tistimi, ki so si daleč. Naj odpre *novo svilno pot*, ki ne bo temeljila na vrednosti trgovine, temveč na medčloveških odnosih: na spoštovanju, iskrenosti dialoga, nepogrešljivi vrednosti vsakega človeka, sodelovanju; bratska pot za skupno hojo proti miru.

Včeraj sem si izposodil podobo dombre, danes pa bi rad glasbilo povezal z glasom najbolj znanega pesnika te države, očeta njene moderne literature, pedagoga in skladatelja, ki ga pogosto upodabljajo z dombro. Abai (1845–1904), kot ga popularno imenujejo, nam je zapustil spise, prežete z religioznostjo, v katerih sije najboljša duša tega ljudstva: harmonična modrost, ki si želi miru in raziskovanja, se ponižno sprašuje, hrepeni po modrosti, vredni človeka, nikoli zaprta v ozke in tesne vizije, temveč pripravljena pustiti se navdihovati in izzivati številnim izkušnjam. Abai nas spodbuja z brezčasnim vprašanjem: »Kaj je lepota življenja, če se ne poglobimo?« (*Poezija*, 1898) Drug pesnik se je spraševal o smislu obstoja in na ustnice nekega pastirja teh brezmejnje azijske pokrajine postavil enako pomembno vprašanje: »Kam vodi to moje kratko potepanje?« (G. Leopardi) Takšna vprašanja vzbujajo potrebo po veri in nas spominjajo, da ljudje ne obstajamo toliko zato, da bi zadovoljevali zemeljske interese in tkali odnose



zgolj ekonomske narave, temveč da bi hodili skupaj kot popotniki s pogledom, usmerjenim v nebesa. Najti moramo smisel v končnih vprašanjih, gojiti duhovnost; kot je govoril Abai, moramo ohranjati »dušo budno in um jasen« (*Beseda 6*).

Bratje in sestre, svet od nas pričakuje zgled budnih duš in jasnih misli, pričakuje pristno vernost. Prišla je ura, da se prebudimo iz fundamentalizma, ki onesnažuje in razjeda vsako veroizpoved, ura, da srce postane jasno in sočutno. Čas pa je tudi, da pustimo v zgodovinskih knjigah zapisane govore, ki so tu in drugod predolgo vzbujali sumničavost in prezir do religije, kot da bi bila destabilizirajoč dejavnik sodobne družbe. V teh krajih je dobro poznana dediščina državnega ateizma, ki se je uveljavljal desetletja, ta utešnjajoča in dušeča miselnost, za katero je bila že sama uporaba besede »religija« neprijetna. V resnici verstva niso problem, temveč so del rešitve za bolj harmonično sobivanje. Iskanje presežnega in svete vrednote bratstva lahko navdihujeta in razsvetljujeta odločitve, ki jih je treba sprejeti v kontekstu geopolitičnih, družbenih, gospodarskih in ekoloških kriz, ki so v osnovi duhovne, ki se dogajajo v številnih današnjih institucijah, celo v demokracijah, ter ogrožajo varnost in sožitje med narodi. Zato potrebujemo verstva, da bi odgovorili na svetovno hrepenenje po miru in hrepenenje po neskončnem, ki biva v srcu vsakega človeka.

Zato je bistven pogoj za zares človeški in celostni razvoj *verska svoboda*. Bratje in sestre, svobodna bitja smo. Naš Stvarnik se je zaradi nas »umaknil«, tako rekoč »omejil« svojo absolutno svobodo, da bi tudi nas naredil za svobodna bitja. Kako naj torej v njegovem imenu prisilimo brate? »Če verujemo in častimo,« je učil Abai, »ne smemo reči, da lahko druge prisilimo, da verujejo in častijo.« (*Beseda 45*) Verska svoboda je temeljna, primarna in neodtujljiva pravica, ki jo je treba spodbujati povsod in je ni mogoče omejiti le na svobodo češčenja. Pravzaprav je pravica vsakega človeka, da javno pričuje o svoji veroizpovedi: da jo predlaga, ne da bi jo vsiljeval. To je dobra praksa oznanjevanja, ki se razlikuje od prozelitizma in indoktrinacije, ki naj bi se ju vsi izogibali. Če bi najpomembnejše življenjsko prepričanje predstavili v zasebno sfero, bi družbo prikrajšali za neizmerno bogastvo; nasprotno, spodbujanje okolij, v katerih



se spoštuje soobstoj verskih, etničnih in kulturnih raznolikosti, je najboljši način za krepitev posebnih značilnosti, za združevanje ljudi, ne da bi jih poenotili, za spodbujanje njihovih najvišjih želja, ne da bi zmanjšali njihov zagon.

Poleg nesmrtnе vrednote religije je tu tudi aktualna vrednota, ki jo Kazahstan z gostovanjem tega kongresa svetovnega pomena že dvajset let z občudovanjem organizira. Tokrat nas spodbuja k razmisleku o naši vlogi v duhovnem in družbenem razvoju človeštva v obdobju po pandemiji.

Pandemija med ranljivostjo in zdravljenjem je prvi od štirih globalnih izzivov, ki jih želim izpostaviti in ki vse – zlasti pa verstva – pozivajo k večji edinosti. Covid-19 nas je vse postavil na isto raven. Spoznali smo, da, kot je dejal Abai, »nismo stvarniki, ampak smrtniki« (ibid.): vsi smo se počutili krhke, potrebne pomoči; nihče ni bil popolnoma avtonomen, nihče popolnoma samozadosten. Zdaj pa ne smemo zapraviti potrebe po solidarnosti, ki smo jo začutili, in iti dalje, kot da se ni nič zgodilo, ne da bi se skupaj spopadli z nujnimi vprašanji, ki zadevajo vse. Verstva pri tem ne smejo biti ravnodušna: poklicana so biti v prvi vrsti, spodbujati edinost ob preizkušnjah, ki lahko še bolj razdelijo človeško družino.

Na nas, ki verjamemo v Stvarnika, je, da pomagamo bratom in sestram naše dobe, da *ne pozabijo na ranljivost*, ki je značilna za nas: da ne zapademo v lažno domnevo o vsemogočnosti, ki jo vzbuja tehnični in ekonomski napredek, ki sam po sebi ni dovolj; da se ne ujamemo v zanko dobička in zaslužka, kot da sta zdravilo za vse zlo; da se ne prepustimo netrajnostnemu razvoju, ki ne spoštuje meja, ki jih postavlja stvarstvo; da se ne pustimo anestezirati potrošništvu, ki omamlja, kajti dobrine so za človeka, in ne človek za dobrine. Skratka, naša skupna ranljivost, ki se je pokazala med pandemijo, bi nas morala spodbuditi, da ne gremo naprej tako kot prej, temveč z več ponižnosti in daljnovidnosti.

Poleg ozaveščanja o naši krhkosti in odgovornosti so verniki v postpandemičnem obdobju poklicani k *skrbi*: da skrbijo za skupno človeštvo, da postanejo *obrotniki občestva*, priče sodelovanja,



ki presega pregrade njihove skupnosti, etnične, nacionalne in verske pripadnosti. Toda kako razumeti tako težko poslanstvo? Kje začeti? Pri tem, da prisluhnemo najšibkejšim, damo glas najranjlivejšim, smo odmev globalne solidarnosti, ki v prvi vrsti zadeva njih, revne, pomoči potrebne, ki so najbolj trpeli zaradi pandemije, ki je v ospredje postavila krivičnost planetarnih neenakosti. Koliko ljudi še danes nima enostavnega dostopa do cepiv! Bodimo na njihovi strani, in ne na strani tistih, ki imajo več in dajejo manj; postanimo preroška in pogumna vest, bodimo blizu vsem, še posebej pa premnogim pozabljenim, marginaliziranim, najšibkejšim in najrevnejšim delom družbe, tistim, ki trpijo na skrivaj in v tišini, daleč od središča pozornosti. To, kar vam predlagam, ni le način, kako biti bolj občutljiv in solidaren, temveč je pot ozdravitve za naše družbe. Da, saj ravno pomanjkanje omogoča širjenje epidemij in drugih hudih boleznih, ki uspevajo na tleh stiske in neenakosti. Največji dejavnik tveganja našega časa ostaja revščina. V zvezi s tem je Abai modro vprašal: »Ali lahko tisti, ki so lačni, ohranijo jasen um [...] in pokažejo prizadevnost pri učenju? Revščina in spori [...] rodijo [...] nasilje in pohlep.« (*Beseda* 25) Dokler bosta divjali neenakost in nepravilnost, se ne bodo nehali pojavljati virusi, ki so še slabši od covida: sovraštvo, nasilje in terorizem.

To nas pripelje do drugega planetarnega izziva, ki še posebej zadeva vernike: *izziva miru*. V zadnjih desetletjih se je dialog med verskimi voditelji nanašal predvsem na to tematiko. Vendar pa vidimo naše dni še vedno zaznamovane z vojno, razjarjenimi soočanji, nezmožnostjo, da bi naredili korak nazaj in drugemu ponudili roko. Potreben je sunek, ki mora, bratje in sestre, priti od nas. Če je Stvarnik, ki mu posvečamo svoj obstoj, dal človeško življenje, kako lahko mi, ki se imamo za vernike, privolimo v njegovo uničenje? In kako naj mislimo, da bodo ljudje našega časa, med katerimi mnogi živijo, kot da Bog ne obstaja, motivirani za spoštljiv in odgovoren dialog, če se velika verstva, ki predstavljajo dušo mnogih kultur in tradicij, ne bodo dejavno zavzemala za mir?

Zavedajoč se grozot in napak iz preteklosti, združimo svoja prizadevanja, da Vsemogočni nikoli več ne bo postal talec volje človeške moči. Abai nas opozarja, da »tistega, ki dopušča zlo in se mu ne



upira, ne moremo imeti za pravega vernika, ampak v najboljšem primeru za mlačnega vernika« (prim. *Beseda* 38). Bratje in sestre, očiščenje od zla je potrebno za vse in vsakogar. Abai je pri tem vztrajal in zapisal, da tisti, ki »opušča učenje, sam sebe prikrajša za blagoslov« in »kdor ni strog do sebe in ni sposoben sočutja, ne more veljati za vernika« (*Beseda* 12). Očistimo se torej domneve, da se počutimo pravične in da se nimamo ničesar naučiti od drugih; osvobodimo se reduktivnih in uničujočih konceptov, ki žalijo Božje ime s togostjo, zaprtostjo in ekstremizmom ter ga skrunijo s sovraštvom, fanatizmom in terorizmom ter s tem iznakazijo tudi podobo človeka. Da, saj sta »vir človeštva«, opozarja Abai, »ljubezen in pravičnost, [...] sta kroni božanskega stvarstva« (*Beseda* 45). Nikoli ne opravičujmo nasilja. Ne dovolimo, da bi sveto postalo orodje profanega. Naj sveto ne bo podpora moči in naj se moč ne podpira s svetim!

Bog je mir in vedno vodi k miru, nikoli k vojni. Zato se še bolj zavzemajmo za spodbujanje in krepitev potrebe, da se konflikti ne bi reševali s prazno obljubo sile, orožja in groženj, temveč z ednimi sredstvi, ki jih blagoslavljajo nebesa in so vredna človeštva: s srečanjem, dialogom in potrpežljivimi pogajanjmi, ki se izvajajo z mislijo na otroke in mlade generacije. Slednje poosebljajo upanje, da mir ni krhek rezultat mučnih pogajanj, temveč rezultat nenehnih vzgojnih prizadevanj, ki spodbujajo njihove sanje o razvoju in prihodnosti. Abai je v tem smislu spodbujal k širjenju znanja, preseganju meja lastne kulture, sprejemanju znanja, zgodovine in literature drugih. Prosim vas, vlagajmo v to: ne v oborožitev, ampak v izobraževanje!

Po pandemiji in miru se posvetimo tretjemu izzivu, in sicer *brat-skemu sprejemanju*. Danes je zelo težko sprejeti človeka. Vsak dan so zavrženi nerojeni dojenčki in otroci, migranti in starejši ljudje. Veliko bratov in sester umre žrtvovanih na oltarju dobička, ovitih v svetoskrunsko kadilo brezbriznosti. Vendar pa je vsak človek sveto bitje. »Homo sacra res homini,« so rekli stari (Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 95.33): naša naloga, predvsem verstev, je, da na to opozarjamo svet! Še nikoli prej nismo bili priča tako velikim selitvam prebivalstva zaradi vojn, revščine, podnebnih sprememb



in iskanja blaginje, ki jo omogoča globalizirani svet, a je pogosto težko dostopna. Prihaja do velikega izseljevanja: z najbolj revnih območij se ljudje skušajo prebiti v bogatejša območja. To ni novica iz kronike, temveč zgodovinsko dejstvo, ki zahteva skupne in daljnosežne rešitve. Seveda je instinktivno braniti svojo pridobljeno varnost in iz strahu zapirati vrata; lažje je tujca sumiti, obtoževati in obsojati kot pa ga spoznati in razumeti. Toda naša dolžnost je, da se spomnimo, da nas Stvarnik, ki bdi nad koraki vsakega bitja, nagovarja k podobnemu pogledu, ki prepozna obraz brata.

Kazahstanski jezik vabi k temu prijaznemu pogledu: v njem »ljubiti« dobesečno pomeni »imeti dober pogled na nekoga«. Tudi tradicionalna kultura teh regij potrjuje isto stvar z lepim ljudskim pregovorom: »Če koga srečaš, ga poskusi osrečiti, saj ga morda vidiš zadnjič.« Če običaj gostoljubja stepe izpostavlja nepreklicno vrednost vsakega človeka, Abai to potrjuje z besedami, da »mora človek biti človeku prijatelj« in da to prijateljstvo temelji na univerzalni delitvi, saj so pomembne resničnosti življenja in po življenju skupne. Pravi, da so »vsi ljudje gostje drug drugega« in da je »človek sam gost v tem življenju« (*Beseda* 34). Ponovno odkrijmo umetnost gostoljubja, sprejemanja in sočutja. Naučimo se tudi sramu: da, čutiti zdrav sram, ki se rodi iz sočutja do človeka, ki trpi, iz ganjenosti in začudenja nad njegovim stanjem, nad njegovo usodo, v kateri se čutimo udeleženi. To je pot sočutja, ki nas naredi bolj človeške in bolj verne. Na nas je, da se poleg potrjevanja nedotakljivega dostojanstva vsakega človeka učimo jokati za drugimi, saj bomo zares človeški, le če bomo napore človeštva čutili kot svoje lastne.

Pred nami je še zadnji globalni izziv: *skrb za skupni dom*. Zaradi podnebnih motenj ga je treba zaščititi, da ne bo podvržen logiki dobička, temveč bo ohranjen za prihodnje generacije v slavo Stvarniku. Abai je v pesmi *Pomlad* zapisal: »Kako čudovit svet nam je dal Stvarnik! Svojo luč nam je podaril z velikodušnostjo in radodarnostjo. Ko nas je mati zemlja hranila na prsih, se je naš nebeški Oče skrbno sklanjal nad nami.« Najvišji je z ljubečo skrbjo postavil skupni dom za življenje: kako lahko mi, ki se imamo za njegove, dovolimo, da ga onesnažijo, zlorabijo in uničijo? Združimo svoja prizadevanja tudi pri tem izzivu. Ni zadnji po pomembnosti. Dejansko



je povezan s prvim, pandemičnim. Virusi, kot je covid-19, ki so sicer mikroskopski, vendar lahko uničijo velike ambicije napredka in pogosto izvirajo iz živalskega sveta, izvirajo iz porušenega ravnovesja, ki je v veliki meri posledica nas samih. Pomislimo na primer na krčenje gozdov, nezakonito trgovino z živimi živalmi, intenzivno živinorejo ... Ta *miselnost izkoriščanja* uničuje dom, v katerem živimo. Ne le to, vodi k zatonu spoštljive in verske vizije sveta, ki si jo je hotel Stvarnik. Zato je nujno treba spodbujati in pospeševati skrb za življenje v vseh njegovih oblikah.

Dragi bratje in sestre, skupaj hodimo naprej, da bo pot verstev vedno bolj prijateljska. Abai je govoril, da je »lažni prijatelj kakor senca: ko te obsije sonce, se ga ne boš mogel znebiti, a ko se nad tabo zgostijo sence, ga nikjer več ne boš videl« (*Beseda* 37). Naj se nam to ne zgodi: naj nas Najvišji osvobodi senc sumničenj in laži; naj nam pomaga gojiti sončna in bratska prijateljstva z rednim pogovorom in svetlo iskrenostjo namenov. Ne iščimo lažnih pravih sinkretizmov, ampak varujmo svojo identiteto odprto za pogum drugačnosti, za bratsko srečanje. Le tako lahko v temnih časih, v katerih živimo, izžarevamo luč našega Stvarnika. Hvala!

Prevod: Andreja Črvek

3 Hodimo skupaj, bodimo glasniki miru in edinosti (15. 9. 2022)

Biti glasniki miru in edinosti, spodbuda k skupni hoji po poti medverskega dialoga, potrditi resnično bistvo verstev, zaščititi pravico do vere, upanja in lepote – to so nekateri osrednji poudarki papeževega govora med zadnjo sejo sedmega kongresa voditeljev svetovnih in tradicionalnih verstev v Nursultanu.

V ospredju papeževega govora so bili trije pojmi – mir, ženske in mladi – ki so tudi neke vrste smernice za branje sklepne izjave. Sicer pa je sveti oče začel z zahvalo za skupno hojo v teh »dneh podelitve, dela in prizadevanja v znamenju dialoga, še toliko bolj dragocenega v tako težkem obdobju, ki ga poleg pandemije bremeni tudi nesmiselna norost vojne. Preveč je sovraštva in ločitev, preveč pomanjkanja dialoga in razumevanja



drugega: to je v globaliziranem svetu še bolj nevarno in škandalozno. Ne moremo hoditi naprej povezani in ločeni, povezani in razdvojeni zaradi premnogih neenakosti. Hvala torej za prizadevanja za mir in edinost,« je dejal in zahvalo namenil tudi krajevni oblasti, ki je gostila in pripravila kongres, ter prebivalstvu Kazahstana, »prijateljskega in pogumnega, ki je sposobno sprejeti druge kulture, pri tem pa ohranjati svojo plemenito zgodovino in dragocene tradicije«.

Potrditi pravo in neodtujljivo bistvo verstev

Spomnil je na geslo svojega obiska *Glasniki miru in edinosti* ter dejal, da sedmi kongres v Kazahstanu predstavlja pomembno etapo. Od vsega začetka leta 2003 se je dogodek zgledoval po Dnevu molitve za mir na svetu, ki ga je leta 2002 sklical Janez Pavel II. v Assisiju, da bi poudaril pozitivni prispevek verskih tradicij k dialogu in slogi med narodi. Po 11. septembru 2001 se je bilo treba nujno skupaj odzvati na ozračje, ki ga je spodbujalo teroristično nasilje in v katerem je obstajala nevarnost, da vera postane dejavnik konflikta. »Toda psevdoreligiozni terorizem, ekstremizem, radikalizem in nacionalizem, preoblečen v svetost, še vedno podžigajo strahove in zaskrbljenost glede religije. Zato je bilo v teh dneh previdnostno, da smo se zbrali in ponovno potrdili njeno pravo in neodtujljivo bistvo.«

V zvezi s tem sklepna izjava kongresa poudarja, da ekstremizem, radikalizem, terorizem in vsako drugo spodbujanje k sovraštvu, sovražnosti, nasilju in vojni, ne glede na njihov povod ali cilj, »nimajo ničesar skupnega z avtentičnim verskim duhom« in »morajo biti zavrnjeni na najbolj odločen način«: obsoditi jih je treba brez »če« ali »ampak«. »Poleg tega smo se na podlagi dejstva, da je Vsemogočni ustvaril vse ljudi enake, ne glede na njihovo versko, etnično ali družbeno pripadnost, strinjali, da morata medsebojno spoštovanje in razumevanje biti bistvena in nepogrešljiva pri verskem poučevanju,« se je papež skliceval na besedilo izjave.

Zaščitimo pravico do vere, upanja, lepote

V nadaljevanju je spregovoril o zdravem odnosu med politiko in verstvi, izhajajoč pri tem iz kazahstanske zastave. »Obstaja torej zdrava povezava med politiko in presežnim, zdravo sobivanje, ki ohranja razlikovanje obeh



področij. Razlikovanje, ne zmešnjava in ne ločitev. 'Ne' zmešnjavi: za dobro človeka, ki kakor orel potrebuje svobodno nebo za letenje, prostor, ki je svoboden in odprt za neskončnost in ni omejen z zemeljsko močjo. Presežno, ki po drugi strani ne sme podleči skušnjavi, da bi se spremenilo v oblast, sicer bi nebesa padla na zemljo, božansko, ki je onkraj, bi bilo ujeto v zemeljsko sedanjost, ljubezen do bližnjega pa v delne odločitve.« In prav tako 'ne' ločitvi med politiko in presežnim, saj »najvišja človeška hrepenenja ne morejo biti izključena iz javnega življenja in odrinjena v zgolj zasebno sfero«. »Zato naj bo vedno in povsod zaščiten tisti, ki želi na legitimen način izraziti svojo veroizpoved. Koliko ljudi je še danes preganjanih in diskriminiranih zaradi svoje vere!« je opozoril Frančišek. »Vlade in ustrezne mednarodne organizacije smo odločno pozvali, naj pomagajo verskim skupinam in etničnim skupnostim, ki so bile žrtve kršitev človekovih pravic in temeljnih svoboščin ter nasilja skrajnežev in teroristov, tudi kot posledice vojn in vojaških spopadov. Predvsem si moramo prizadevati, da verska svoboda ne bo abstrakten pojem, ampak konkretna pravica. Zaščitimo pravico do vere, upanja, lepote: do nebes.«

Pot medverskega dialoga je pot miru

Katoliška cerkev, ki se ne utruji pri oznanjevanju neodtujljivega dostojanstva vsake osebe, ustvarjene po podobi Boga, prav tako veruje v edinost človeške družine. Verjame, da vsi narodi sestavljajo eno samo skupnost in imajo isti izvor, saj je Bog naselil človeštvo po vsej zemlji. Zato je Sveti sedež, predvsem po Dikasteriju za medverski dialog, od vsega začetka aktivno sodeloval na kongresu, je spomnil sveti oče in zagotovil, da želi tako tudi nadaljevati: »Pot medverskega dialoga je skupna pot miru in za mir, in kot takšna je nujna in brez povratka. Medverski dialog ni samo neka priložnost, ampak je nujno in nepogrešljivo služenje človeštvu, v čast in slavo Stvarnika vseh.«

Pot vseh verstev je usmerjena k človeku

»Stična točka« te skupne poti Cerkve je človek, kot je to dejal Janez Pavel II., Frančišek pa je dodal, da je človek prav tako »pot vseh verstev«: »Da, konkretno človeško bitje, ki ga je oslabil pandemija, poteptala vojna, ranila brezbriznost! Človek, krhko in čudovito bitje, ki brez Stvarnika izgine in brez drugih ne obstaja! Pred sprejemanjem pomembnih odločitev glejmo



najprej na dobro človeka, in ne na strateške in gospodarske cilje, nacionalne, energetske in vojaške interese. Da bi sprejeli zares pomembne odločitve, se ozrimo na otroke, mlade in njihovo prihodnost, ostarele in njihovo modrost, navadne ljudi in njihove resnične potrebe. Povzdignimo glas in zavpijmo, da človek ni omejen na to, kar proizvede in zasluži; da ga je treba sprejeti in nikoli zavreči; da je družina, v kazahstanskem jeziku 'gnezdo duše in ljubezni', naravno in nenadomestljivo okolje, ki ga je treba zaščititi in podpirati, da bi lahko moški in ženske prihodnosti rasli in zoreli.«

Skupna temelja: presežno in bratstvo

Velike modrosti in verstva so za vse ljudi poklicane pričevati o obstoju skupne duhovne in moralne dediščine, ki temelji na dveh temeljih: presežnem in bratstvu. »Presežno, drugi, čaščenje. Lepo je, da se vsak dan na milijone moških in žensk različnih starosti, kultur in družbenih slojev zbira v molitvi na številnih krajih bogočastja. To je skrita sila, ki ohranja svet. In potem bratstvo, drugi, bližina: kajti ne more izpovedati resnične pripadnosti Stvarniku, kdor ne ljubi njegovih stvaritev.« In to je po papeževih besedah tudi duh, ki prežema sklepno izjavo kongresa, iz katere je ob koncu želel izpostaviti tri besede: mir, ženska, mladi.

Zavzemati se za mir, in ne za oboroževanje

Mir je »povzetek vsega«, je »izraz žalostnega krika«, so »sanje in cilj naše poti«. »Mir je nujen, kajti kakršenkoli vojaški konflikt ali žarišče napetosti in spopadov ima danes zlovešči 'domino efekt' in resno ogroža sistem mednarodnih odnosov,« je dejal. A mir ni le preprosta odsotnost vojne in se ne more omejiti samo na vzpostavljanje ravnovesja nasprotnih si sil; ni neki učinek despotske oblasti, temveč je »delo pravičnosti«. »Izvira torej iz bratstva, raste z bojem proti nepravici in neenakosti, gradi se s podajanjem roke drugim. Mi, ki verujemo v Stvarnika vseh, moramo biti v prvi vrsti pri širjenju mirnega sobivanja. Moramo pričevati, oznanjati, rotiti. Izjava zato svetovne voditelje poziva, naj vsepovsod ustavijo konflikte in prelivanje krvi ter odstopijo od agresivne in uničevalne retorike. Prosimo vas, v imenu Boga in za dobro človeštva: zavzemajte se za mir, in ne za oboroževanje! Samo s služenjem miru bo vaše ime v zgodovini ostalo veliko,« so se glasile papeževe besede.



Ženske v središču odločanja

Če manjka mir, je to zato, ker manjkajo pozornost, nežnost in zmožnost rojevati življenje. Slednje pa pomeni, da je treba še bolj vključiti ženske, s čimer je papež navezal na drugi poudarek, ki je navzoč v sklepnem dokumentu. »Ker ženska daje svetu skrb in življenje, je pot proti miru. Zato smo podprli potrebo po zaščiti njihovega dostojanstva in izboljšanju njihovega družbenega položaja kot enakopravnega dela družine in družbe. Ženskam je treba dodeliti tudi večje vloge in odgovornosti. Koliko smrtonosnim odločitvam bi se izognili, če bi bile ženske v središču odločanja! Prizadevajmo si, da bodo bolj spoštovane, priznane in vključene.«

Mladi so glasniki miru in edinosti

Ob koncu je papež Frančišek spregovoril še o mladih in jih imenoval »glasnike miru in edinosti današnjega in jutrišnjega dne«. Ravno mladi bolj kot drugi pozivajo k miru in spoštovanju skupnega doma stvarstva. »Logika nadvlade in izkoriščanja, kopičenje virov, nacionalizmi, vojne in vplivna območja pa zarisujejo stari svet, ki ga mladi zavračajo, svet, ki je zaprt za njihove sanje in upe. Prav tako tudi toga in dušeča vernost ne pripada prihodnosti, temveč preteklosti.« Kot je dejal, izjava v zvezi z novimi generacijami potrjuje pomembnost izobraževanja, ki krepi vzajemno sprejemanje in spoštljivo sobivanje med verstvi in kulturami. »Dajmo mladim priložnost za izobraževanje, in ne orožij za uničevanje! Poslušajmo jih, ne da bi se bali, da nam bodo zastavljali vprašanja. Predvsem pa gradimo svet z mislijo nanje!«

Hodimo skupaj kot tkalci upanja in obrtniki sloge

Sveti oče je govor sklenil s trditvijo, da prebivalstvo Kazahstana, ki je odprto za jutri in pričuje o velikem trpljenju v preteklosti, s svojimi številnimi verstvi in kulturami ponuja zgled prihodnosti. »Vabi nas, da jo gradimo, ne da bi pozabili na presežnost in bratstvo, čaščenje Najvišjega in sprejemanje drugega. Pojdimo naprej na ta način, hodimo skupaj na zemlji kot otroci nebes, tkalci upanja in obrtniki sloge, glasniki miru in edinosti!«

Prevod: Andreja Červek



4 Kazahstan poklican biti Dežela srečanja (sredina kateheza, 21. 9. 2022)

Papež Frančišek je v sredo, 21. 9. 2022, govoril o apostolskem potovanju v Kazahstan, kjer je poudaril, da je Kazahstan poklican biti »Dežela srečanja«, saj je bogat z različnimi etničnimi skupinami, jeziki in kulturami. Z naklonjenostjo je izpostavil, da je Kazahstan zavrnil jedrsko orožje ter sprejel dobre energetske in okoljske politike. Spregovoril pa je tudi o tamkajšnji katoliški skupnosti, ki je sicer zelo majhna, vendar odprta in radostna. Povabljen je k razvijanju odnosov s kristjani drugih veroizpovedi in k bratstvu z vsemi.

Dragi bratje in sestre, dober dan!

Prejšnji teden sem od torika do četrta bil v Kazahstanu, prostrani srednjeazijski državi, na sedmem kongresu voditeljev svetovnih in tradicionalnih verstev. Ponovno se zahvaljujem gospodu predsedniku republike in ostalim oblastem Kazahstana za topel sprejem, ki mi je bil namenjen, in za velikodušen trud, ki je bil vložen v organizacijo. Enako se iz srca zahvaljujem tudi škofom in vsem sodelavcem za veliko delo, ki so ga opravili, in predvsem za veselje, ki so mi ga dali, ko smo se lahko vsi skupaj srečali in se videli.

Kot sem rekel, je bil glavni razlog za potovanje udeležba na *kongresu voditeljev svetovnih in tradicionalnih verstev*. To pobudo že dvajset let pripravljajo oblasti te države, ki se svetu predstavljajo kot kraj srečanja in dialoga, v tem primeru na verski ravni in torej kot protagonistka spodbujanja miru in človeškega bratstva. Šlo je za sedmo izvedbo kongresa, ki ga je država pripravila v tridesetih letih neodvisnosti. To pomeni, da se v središče prizadevanja za izgradnjo sveta, v katerem se poslušamo in spoštujemo v raznolikosti, postavijo verstva. To ni relativizem, ampak pomeni poslušanje in spoštovanje. Za to je zaslužna kazahstanska vlada, ki se je osvobodila jarma ateističnega režima in zdaj predlaga pot civilizacije, ki združuje politiko in vero, ne da bi ju zamenjala ali ločila, ter odločno obsoja fundamentalizem in ekstremizem. Gre za uravnotežen in zedinjen položaj.



Kongres je razpravljal in sprejel *sklepno izjavo*, ki se navezuje na izjavo o človeškem bratstvu, podpisano februarja 2019 v Dubaju. Ta korak naprej mi je všeč razlagati kot sad poti, ki se začne daleč nazaj: seveda mislim na zgodovinsko medversko srečanje za mir, ki ga je leta 1986 v Assisiju sklical sveti Janez Pavel II. – bil je zelo kritiziran s strani ljudi, ki so bili brez daljnosežnega pogleda; mislim na daljnosežni pogled svetega Janeza XXIII. in svetega Pavla VI.; in tudi na velike duše drugih verstev – omenil bom samo Mahatmo Gandija. Toda kako se ne bi spomnili številnih mučencev, moških in žensk vseh starosti, jezikov in narodov, ki so z življenjem plačali za zvestobo Bogu miru in bratstva? Vemo, da so slovesni trenutki pomembni, vendar pa je vsakodnevno prizadevanje, konkretno pričevanje tisto, ki gradi boljši svet za vse.

Poleg kongresa pa mi je to potovanje omogočilo srečati *oblasti* Kazahstana in *Cerkev*, ki živi v tej deželi.

Po obisku predsednika republike, ki se mu ponovno zahvaljujem za prijaznost, smo se napotili v novo koncertno dvorano, kjer sem lahko nagovoril voditelje, predstavnike civilne družbe in diplomatskega zbora. Poudaril sem, da je Kazahstan poklican biti *Dežela srečanja*: dejansko tam sobiva približno sto petdeset etničnih skupin in govorijo več kot osemdeset jezikov. Ta poklicanost, ki izhaja iz geografskih značilnosti in zgodovine – poklicanost k biti dežela srečanja, kultur in jezikov – je bila sprejeta kot pot, ki jo je treba spodbujati in podpirati. Prav tako sem zaželel, da bi se lahko nadaljevala izgradnja vse bolj zrele demokracije, ki se bo znala učinkovito odzivati na potrebe celotne družbe. To je težka naloga, ki zahteva čas, vendar je treba priznati, da je Kazahstan že sprejel zelo pozitivne odločitve, kot sta zavrnitev jedrskega orožja ter sprejetje dobre energetske in okoljske politike. To je bilo pogumno. V času, ko nas je ta tragična vojna pripeljala do tega, da nekateri mislijo na jedrsko orožje, na to norost, ta država že od začetka pravi 'ne' jedrskemu orožju.

Kar se tiče Cerkve, sem se zelo razveselil srečanja s skupnostjo zadovoljnih, veselih in navdušenih oseb. Katoličanov je v tej zelo prostrani državi malo. A to stanje, če se živi z vero, lahko obrodi



evangeljske sadove: predvsem *blagor majhnosti*, biti kvas, sol in luč ter se zanašati izključno na Gospoda, in ne na neko obliko človeške pomembnosti. Poleg tega pa številčno pomanjkanje vabi k razvijanju *odnosov s kristjani drugih veroizpovedi* in k bratstvu z vsemi. Torej, da, majhna čreda, a odprta, ne zaprta, ne obrambna, odprta in zaupljiva v delovanje Svetega Duha, ki svobodno veje, kjer hoče in kakor hoče. Spomnili smo se tudi tistega sivega dela, mučencev; mučencev tega svetega Božjega ljudstva, ki je desetletja trpelo pod ateističnim zatiranjem vse do osvoboditve pred tridesetimi leti; moških in žensk, ki so v dolgem obdobju preganjanja veliko pretrpeli za vero, bili ubiti, mučeni, ujeti zaradi vere.

S to majhno, a radostno čredo smo obhajali evharistijo v Nursultanu na trgu Expo 2017, ki ga obdaja ultramoderna arhitektura. Bil je praznik Svetega Križa. To nas spodbuja k razmisleku: svet, v katerem se napredek in nazadovanje prepletata, Kristusov križ ostane sidro odrešenja: znamenje upanja, ki ne razočara, saj je utemeljeno na ljubezni Boga, ki je usmiljen in zvest. Njemu se zahvaljujemo za to potovanje in molimo, naj obrodi bogate sadove za prihodnost Kazahstana in za življenje Cerkve, ki je romarka na tej zemlji. Hvala.

Prevod: Andreja Červek

5 Sklepna izjava verskih voditeljev v Kazahstanu

Mir, dialog, solidarnost

V četrtek, 15. septembra 2022, se je v Palači miru in sprave v kazahstanski prestolnici Astani zaključil sedmi kongres voditeljev svetovnih in tradicionalnih verstev. Ob koncu vsakega srečanja, ki poteka na tri leta, objavijo sklepni dokument z izjavami in pozivi državljanom, ljudstvom ter verskim in političnim voditeljem. Tokratno izjavo, ki vsebuje 35 točk, bodo kot uradni dokument izročili tudi na 77. zasedanju generalne skupščine Združenih narodov.



Prizadevanje za mir in dialog

Podpisniki dokumenta v prvi točki poudarijo, da bodo na vse načine poskušali zagotoviti, da bo »Kongres voditeljev svetovnih in tradicionalnih verstev nadaljeval svoje redne dejavnosti v dobro miru in dialoga med verstvi, kulturami in civilizacijami«.

Svet po pandemiji

Udeleženci tokratnega kongresa so posebno pozornost posvetili situaciji v svetu v času po pandemiji. V izjavi so zapisali, da »pandemske bolezni predstavljajo tveganje in grožnjo za celotno človeštvo ter negativno vplivajo na vse družbe in države na svetu. Te negativne posledice je mogoče odpraviti le s skupnimi prizadevanji, sodelovanjem in medsebojno pomočjo.«

Sodelovanje, solidarnost, pluralizem

V dokumentu je večkrat izpostavljena potreba po »skupnem prizadevanju za okrepitev dialoga v imenu miru, sodelovanja in solidarnosti« ter po »spodbujanju duhovnih in moralnih vrednot«. Dalje beremo, da so »pluralizem in razlike med verami, barva kože, spol, rasa in jezik izraz modrosti Božje volje, s katero je Bog ustvaril človeka. Zato je vsako prisilno dejanje v zvezi z določeno vero in verskim naukom nesprejemljivo.«

Pozivi k prenehanju vojn in iskanju rešitev za mir

Kar šest točk sklepne izjave je povezanih s pozivi k prenehanju vojn in spopadov ter iskanju dolgoročnih rešitev za mir v svetu. Podpisniki so prepričani, da »izbruh kakršnegakoli vojaškega spopada, žarišča napetosti in spora povzroči verižno reakcijo in privede do uničenja sistema mednarodnih odnosov«. Prav tako poudarjajo, da ekstremizem, radikalizem ter vse druge oblike nasilja in vojne »nimajo nič skupnega z resnično vero in jih je treba najodločneje zavrni«. Svetovne voditelje spodbujajo, »naj končajo konflikte in prelivanje krvi na vseh koncih našega planeta ter opustijo agresivne in uničevalne retorike, ki povzročajo destabilizacijo sveta«.



Dokument o človeškem bratstvu in Deklaracija iz Meke

13. točka priznava pomen in vrednost Dokumenta o človeškem bratstvu za svetovni mir in skupno sobivanje (februar 2019) ter *Deklaracije iz Meke* (maj 2019), ki pozivata »k miru, dialogu, medsebojnemu razumevanju in spoštovanju med verniki za skupno dobro«.

Napredek, odpravljanje neravnovesij

V nadaljevanju izjave je omenjen napredek v svetu na področju znanosti, visoke tehnologije, medicine in industrije. Podpisniki poudarjajo, da mora biti ta usklajen z duhovnimi in humanističnimi vrednotami človeštva. Politike in poslovneže pozivajo, naj se osredotočijo na odpravljanje neravnovesij v razvoju sodobnih družb ter zmanjševanje razlik v blaginji različnih skupin prebivalstva in držav v svetu.

Strpnost in spoštovanje cilj vsakega verskega oznanjevanja

Ena izmed točk v ospredje postavi »nespremenljivo dejstvo, da je Vsemogočni ustvaril vse ljudi enake, ne glede na njihovo socialno, rasno, versko, etnično ali drugo pripadnost, zato morajo biti strpnost, spoštovanje in medsebojno razumevanje cilj vsakega verskega oznanjevanja«. Ob tem sledi poziv politikom in drugim javnim osebnostim, novinarjem in bloggerjem, »naj upoštevajo verska in nacionalna občutja ljudi, da ne bi ekstremizma in terorizma enačili s celotnimi miroljubnimi ljudstvi in verstvi«.

Ženske, družina, dialog, dejanja usmiljenja in sočutja

Sklepna izjava izpostavi še pomen verske vzgoje pri krepitvi spoštljivega sobivanja verstev in kultur, dostojanstvo in pravice žensk ter potrebo po okrepitevi institucije družine. Poudarjen je tudi »dialog z mediji in drugimi institucijami v družbi, da bi pojasnili splošne koristi verskih in univerzalnih vrednot ter spodbujali versko pismenost, državljanski mir in medversko strpnost«. Sledi povabilo k skrbi za naš skupni dom ter k dejanjem usmiljenja in sočutja »na območjih, ki so jih prizadeli vojaški spopadi ter naravne nesreče«.



Zahvala Kazahstanu. Naslednje srečanje 2025 v Astani

Ob koncu izjave podpisniki poudarijo, da ima Republika Kazahstan vlogo »verodostojnega in globalnega središča dialoga med civilizacijami, verstvi in kulturami«. Hkrati se zahvaljujejo državi in njenemu predsedniku Tokajevu za humanistične pobude, za odlično organizacijo letošnjega kongresa ter za »prispevek k stvarstvu, napredku, miru in slogi«. Kazahstanskemu ljudstvu izrazijo hvaležnost za njegovo prijaznost in gostoljubnost ter sklenejo sporočilo z napovedjo 8. kongresa voditeljev svetovnih in tradicionalnih verstev, ki bo potekal leta 2025 v Astani.

Prevod: s. Leonida Zamuda

Sklep

Papež Frančišek je s svojo dejavno navzočnostjo na sedmem kongresu voditeljev svetovnih in tradicionalnih verstev odigral izjemno vlogo ne samo kot avtor okrožnice *Vsi smo bratje (Fratelli tutti)*, ampak predvsem kot voditelj Katoliške cerkve in tudi kot karizmatični voditelj, čeprav se mu tiha in globoka želja, da bi se tam srečal s Kirillom, patriarhom Ruske pravoslavne cerkve, ni uresničila, saj se patriarh Kirill kongresa ni udeležil, pač pa je tja poslal delegacijo, ki jo je vodil metropolit Antonij (Sevrjuk) (37), od 7. junija 2022 vodja oddelka za zunanje zadeve pri moskovskem patriarhatu, ki je že šestega avgusta v Vatikanu obiskal papeža Frančiška. Sedmi kongres je s svojo sklepno izjavo sporočil, da so voditelji svetovnih in tradicionalnih verstev naredili nov korak k medsebojnemu spoštovanju, dialogu in iskanju dobrega v vseh verstvih ter nakazali nove korake na prihodnjih kongresih v Kazahstanu.



Navodila sodelavcem

Besedilo, ki ga avtor¹ pošlje na 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 (samo.skralovnik@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.

Priporočeno je, da avtorji upoštevajo oziroma citirajo članke, skladne z obravnavano tematiko, ki so bili v zadnjih petih letih objavljeni v reviji *Edinost in dialog*. To predstavlja izraz kolegialnosti v odnosu do drugih avtorjev, istočasno pa gre za izraz spoštovanja do revije ter za pomemben dejavnik pri nadaljnjem razvijanju njene vplivnosti in relevantnosti.

Če je članek nastal kot rezultat določenega raziskovalnega programa ali projekta, ki ga financira določena organizacija ali ustanova, je to treba izrecno navesti v posebni opombi pod črto na naslovni strani. Primer navedbe: »Članek je nastal kot rezultat dejavnosti raziskovalnega programa P6-0262 *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti*, ki ga je so-financirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.«

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, razmik 1).

1 Izraz avtor je napisan v moški slovnični obliki in je uporabljen kot nevtralen za ženske in moške.



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 *Bwtransh* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Bible Works).

2 Izvleček, ključne besede, obseg

Besedilo znanstvenega članka ima **izvleček** in **ključne besede**. Izvleček naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Izvleček obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in sklepe. Naslov članka mora biti jasen, zgovoren 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. Slikovno gradivo (in/ali tabele) mora biti poslano ločeno (v formatih JPG ali TIF), v besedilu članka mora biti označeno mesto, kamor spada.

Slog besedila mora ustrezati znanstveni ravni, 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 avtorjih uporabimo obliko (priimek idr. leto, stran), npr. (Sorč idr. 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 ne prekinjeno 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 [...].

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 (ἐλεημοσύναι) in resnica (ἀλήθεια).« (Tob 3,2)

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 Pri krajšavah (okrajšavah in kraticah) v tujem jeziku se avtor ravna po priročniku *The SBL Handbook of Style*.

Pri navajanju svetopisemskih besedil se med vrsticami uporablja stični vezaj (-), med poglavji pa stični 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

2 Kratice (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).

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

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.



Članki iz revij se navajajo v obliki: Priimek, ime. Leto. Naslov članka. *Ime publikacije* letnik: prva–zadnja stran.

Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51: 270–285.

Sorč, Ciril. 2004. Trinitarično pojmovanje osebe. *Tretji dan* 33 (julij–september): 25–33.



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 (samo.skralovnik@teof.uni-lj.si) or the address of the journal (edinost-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 also has to 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.

It is recommendable that the authors take into consideration or cite those articles compatible with their own subject of discussion which have been published in *Unity and Dialogue* in the last five years. This represents an expression of collegiality towards the contributors of this journal; at the same time, it is an expression of respect towards the journal itself and an important factor in fostering the journal's impact and relevance. If the submitted article is a result of a specific research program or project financed by an organization or institution this should be explicitly mentioned in a special footnote at the end of the first page of the article.

1 Font type and size

The text should be edited in Microsoft Word (for Windows), the font Times New Roman should be used without any styles. The font size should be 12 pt., line spacing 1.5 (footnotes 10 pt., line spacing 1).

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

1 The term author used in the masculine grammatical form shall refer neutrally to both men and women.



Society of Biblical Literature) or *Bwtransh* (available, with detailed instructions, on the website Bible Works).

2 Abstract, key words, scope

The text of the scientific article must comprise the **abstract** and the **key words**. 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.

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 in the form of **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 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 should use *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.

Journal 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 dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog* Teološke fakultete Univerze v Ljubljani z recenzijo.

Revija je nova serija revij *Kraljestvo božje*, letnik 1 (1924)–15 (1941) in 16 (1957)–24 (1968), ter *V edinosti*, letnik 25 (1970)–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 dvakrat letno. 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. Objavlja v slovenskem, srbskem, hrvaškem, italijanskem, angleškem in nemškem jeziku. Besedilo, ki ga avtor 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. 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 Stanko Janežič Institute of Dogmatic, Fundamental and Ecumenical Theology and of Religiology and Dialogue at the Faculty of Theology of University of Ljubljana with recension.

The journal is a new series of journals: Kraljestvo božje, volume 1 (1924)–15 (1941) and 16 (1957)–24 (1968), and V edinosti, volume 25 (1970)–67 (2012). Unity and Dialogue, volume 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 twice a year. It publishes original and reviewed scientific papers and contributions in the field of ecumenism and interreligious dialogue related to world religions, with an emphasis on Christian religions, Judaism, and Islam. It publishes in Slovenian, Serbian, Croatian, Italian, English, and German. A manuscript sent by the author to the address of the journal Edinost in dialog is a text that 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. 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 dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog