2017 5/6

Vsebina

UVODNIK
3 Leon Jagodic: Migranti in mi

VERA IN RAZUM
7 Arne Rasmusson: Cerkev kot 'ustvarjalna manjšina': Biti Cerkev v današnji Evropi

SVETO PISMO
19 Sidnie Wite Crawford: Ni v skladu s pravili: Ženske, mrtvomorski rokopisi in Kumran (2. del)

PATRISTIKA
27 Robert Dodaro: Duhovnik kot grešnik v misli sv. Avguština

TEOLOGIJA
35 Boštjan Hari: Je slavni pisec uspešnic Paolo Coelho kristjan?

KRŠČANSTVO IN MIGRACIJE
41 Jon Grošelj: Sprejeti tujca
47 Peter C. Phan: Teologija migracij: Mišljenje teologije iz migracij
53 Christopher Llanos:Begunci ali ekonomski migranti
63 Manfred Fuhrmann: V vrtincu selitev ljudstev: Glasovi časa v rimski književnosti 5. stoletja
69 Tadej Rifel: V trepetu prihodnjega
77 Robin Schweiger: Jezuitsko združenje za begunce Slovenije v služenju ljudem na poti

LEPOSLOVJE
81 Jure Vuga: Pesmi
89 Himna Demetri

KRŠČANSTVO PO SVETU
97 Alexander Treiger: Arabsko krščansko izročilo

CERKVENA ZGODOVINA
111 Dejan Pacek: Odnos med Jugoslavijo in Svetim sedežem 1960–1970
125 Mojca Jenko: Ob razstavi Ave crux alba v Narodni galeriji v Ljubljani

CERKVENA GLASBA
131 Franc Križnar: 200letnica javnega glasbenega šolstva na Slovenskem

PRESOJA
141 Aleš Maver: Volker Reinhardt: Pontifex: Die Geschichte der Päpste

Logotip razstave *Ave crux alba;* Narodna galerija, Ljubljana, 1. junij – 3. september 2017.

AVE CRUX ALBA

800 LET MALTEŠKEGA REDA NA SLOVENSKEM

LEON JAGODIC

Migranti in mi

22. oktobra 2015, tako rekoč na vrhuncu t. i. 'migrantske krize', v času, ko je Slovenijo prečkalo na tisoče ljudi, ki so se v hrepenenju po lepši prihodnosti odpravili v Evropo, je spletni portal Planet Siol.net objavil fotografijo reke beguncev z Bližnjega vzhoda, ki so na poti med slovensko-hrvaško mejo in Dobovo šli mimo majhne kapelice. Fotografija je res impresivna. Ogromna kolona ljudi; moških, žensk in otrok, starih in mladih se z vsem, kar jim je uspelo spraviti na svoje rame, v spremstvu dobro oboroženih policistov, pa tudi novinarjev in fotografov pomika naprej po na videz neskončni poti, kjer se na obzorju – kako simbolno – kaže jasnina.

Ne glede na to, da kapelica na fotografiji za te ljudi najbrž ne predstavlja prvega stika s krščanstvom in evropsko kulturo, nenazadnje so kristjani verjetno tudi med prišleki, je fotografija brez dvoma zelo simbolna. Kaže namreč na že dlje časa trajajoč proces globalizacije, zaradi katerega prihaja do intenzivnega mešanja kultur in religij. Če so bile včasih svetovne religije omejene predvsem na svoja tradicionalna območja, kjer so bile navzoče kot avtohtoni elementi domače kulture, lahko danes kristjane, muslimane, hindujce in budiste srečamo tako rekoč po vsem svetu. Tako, na primer, trenutno v Evropi živi zgolj še četrtina vseh kristjanov, medtem ko so pred dobrim stoletjem le-ti predstavljali kar dve tretjini vseh, med muslimani pa je danes arabščina šele šesti najpogostejši materni jezik.

Kot v svoji poslanici za svetovni dan migrantov in beguncev 2018 pravi papež Frančišek, so pri odnosu do prišlekov ključni štirje koraki, ki izhajajo iz načel Cerkvenega nauka. Migrante in begunce je potrebno najprej sprejeti oziroma jim ponuditi "večje možnosti za varen in zakonit vstop v ciljne države". Nato je potrebno zaščititi njihove pravice in dostojanstvo, ne glede na njihov migrantski položaj. Tretjič, potrebno je pospeševati "pogoje, da bi se mogli uresničiti kot osebe v vseh razsežnostih, ki tvorijo človeškost, kot jo je želel Stvarnik". In končno je te ljudi potrebno integrirati v družbo, v katero so prišli. Omenjena načela v svojem prispevku podrobneje predstavlja Jon Grošelj, sam pa bi se želel ustaviti samo pri zadnji.

Kaj pomeni integrirati prišleka iz tuje kulture? Papež svari pred asimilacijo, ki migrante vodi k potlačitvi ali zanikanju svoje kulturne identitete, in spodbuja kulturo srečanja, medkulturno izmenjavo in dialog. In pravi dialog med religijami je po mojem mnenju eden izmed največjih izzivov, po drugi strani pa tudi eno izmed

najučinkovitejših orodij, s katerim lahko Cerkev prispeva k izgradnji družbe, ki bo živela v ozračju medsebojnega spoštovanja, ki bo presegala napetosti in stereotipe, nezaupanje, sumničavosti in zamere, ki so pogosto posledica medsebojnega nepoznavanja in nerazumevanja, in ki bo omogočala medsebojno povezovanje in sodelovanje v prizadevanjih za skupno dobro.

Da pa bi lahko brez strahu vstopali v dialog z drugimi in da bi ta obrodil kar največ sadov, je potrebno troje. Najprej je potrebno dobro poznati lastno tradicijo, svoje verovanje. Brez zvestobe lastni tradiciji dialog ostaja na ravni klepeta, zvestoba samemu sebi pa nam omogoča, da lahko lastno tradicijo drugim pojasnimo in obenem zanjo tudi pričujemo. Le na ta način torej lahko v dialog vstopamo samozavestno in odprto, z iskrenim zanimanjem za drugega in njegovo tradicijo, ta samozavest pa odpravlja strah pred drugim in krepi naše spoštovanje do sogovornika.

Nato je potrebno čim bolje spoznati drugega. Tu nam je lahko v veliko pomoč teologija religij, ki na podlagi temeljnega soteriološkega vprašanja, na kakšen način je človek deležen odrešenja v posamezni religiji, poskuša opredeliti, kakšno naj bo razmerje med religijami. V ta namen je razvila tri modele odnosa do drugih, ki opredeljujejo – v našem primeru – odnos krščanstva do ostalih religij. Prvi je ekskluzivistični model, ki izključuje možnost odrešenja v okviru katerekoli druge religije razen v krščanstvu. V tem okviru je zato dialog med religijami izključno misijonsko in oznanjevalno naravnan, saj sogovornik v primerjavi z nami nima enakovrednega položaja in v dialog ne more ničesar prispevati. Drugi je inkluzivistični model, saj drugim religijam priznava odrešenjsko moč, ki pa izhaja iz odrešenjskega dela Jezusa Kristusa; ta model je tudi veliko bolj naklonjen medreligijskemu dialogu, čeprav je še vedno ujet v okvir primerljivosti sogovornikove religije z našo. Tretji pa je pluralistični model, saj izhaja iz predpostavke, da različne religije pomenijo različne poti do odrešenja. Zagovarja torej tezo, da imajo religije neki skupni temelj, ki je tudi osnova za medsebojni dialog.

Vendar pa moramo reči, da se je ta trojna paradigma izkazala za nezadostno, saj ne upošteva dovolj različne narave posameznih religij, predvsem dojemanja in pomena odrešenja. V odgovor na to je bil zato razvit še četrti, partikularistični model, ki je po svoji naravi hermenevtično zasnovan, saj izhaja iz posebnosti posameznih religioznih tradicij, ki jim ni mogoče določiti skupnega temelja. Ta model se ukvarja bolj s fenomenološkim vidikom posamezne religije: z načinom življenja, liturgijo, identiteto, naukom in moralo, ne da bi predpostavljal lastno religijo kot idealno artikulacijo presežne resničnosti. Zato je po mojem mnenju tudi najboljše izhodišče za medreligijski dialog. Sogovorniku namreč dopušča, da je pristno to, kar je, in se v odprtosti do njega osredotoča na spoznavanje njegove religije, ne da bi jo postavljal v odvisnost od lastnih predpostavk.

Ob koncu, ali morda na začetku, pa se je potrebno vprašati, zakaj to počnemo. Zakaj hočemo izstopiti iz svojega udobja in si prizadevati za dialog z nekimi

prišleki, za katere se na prvi pogled zdi, da imamo z njimi bolj malo skupnega? Morda zato, ker se bo kasneje pokazalo, da imamo skupnega mnogo več, kot se kaže na prvi pogled in kot smo si pripravljeni priznati? Morda zato, ker nas preveč skrbi za našo evropsko civilizacijo? Morda zato, ker se zavedamo, da bi bile ob zgolj malce drugačnem toku zgodovine vloge kaj lahko obrnjene in bi naše družine iskale zatočišče na kakšni drugi celini? Nenazadnje so bili nekateri naši sonarodnjaki pred dobrimi sedemdesetimi leti primorani prav v to. Ali pa zato, ker v prišleku vidimo brata ali sestro?

Upamo, da smo s prispevki v tej številki Tretjega dne prispevali vsaj kakšen delček k odgovorom na ta vprašanja.

Tema prihodnje številke bo pesništvo in mistika v judovsko-krščanskem kontekstu. Vabljeni k branju!

Utrinek z razstave

ARNE RASMUSSON

Cerkev kot 'ustvarjalna manjšina': Biti Cerkev v današnji Evropi[1]

"Ne mislite, da sem prišel zato, da prinesem mir na zemljo; nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč" (Mt 10,34).

Zdi se, da te Jezusove besede ne ponujajo dobrega izhodišča za pogovor o religiji in evropski integraciji. Bolj polne upanja so sledeče besede: "Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu" (Gal 3,27). Toda v resnici so prav te besede dve tisočletji vedno znova vodile v ostre konflikte, celo vojne.

Sem Šved. V knjigi iz leta 1965 s podnaslovom *Vesela demokracija* je Herbert Tingsten, vodilni švedski politolog in publicist v 50. in 60. letih – pa tudi precej militanten ateist – zapisal, da so skandinavske države uspele ustvariti "najpopolnejše skupnosti na svetu". Po njegovem mnenju sta najpomembnejša dejavnika, ki sta pripeljala do tega uspeha, visok življenjski standard in "izjemna homogenost po narodnosti, jeziku in veri". Verska homogenost izhaja iz časa reformacije v 16. stoletju, ko je bilo 'izkoreninjeno' rimsko katolištvo. Poleg tega je izpostavil, da je v Skandinaviji najvišji delež verske brezbrižnosti in da je 'iskrena vernost' redkejša kot kjerkoli drugje na svetu, kar naj bi tudi prispevalo k skandinavskim demokracijam.[2] Torej naj bi bila etnična homogenost in verska brezbrižnost bistvena predpogoja cvetočih in veselih demokracij. Sodobna švedska javna kultura prvega dejavnika, etnične homogenosti, izrecno ne slavi več, toda drugi dejavnik, versko brezbrižnost, pač. In tako ne razmišljajo samo na Švedskem.

Če se sprašujemo o pomenu religije in cerkva za evropsko integracijo, si lahko najprej zastavimo vprašanje: kdo sprašuje? S katere perspektive? S kakšnim namenom? Sta Evropa in Evropska unija osnovni enoti, religija in cerkve pa sekundarni? Mnogi jemljejo to kot samoumevno, tako kot je bila moderna nacionalna država dolgo tiho in samoumevno ozadje teologije, politične filozofije ali ekonomije. Za večino je Evropska unija v primerjavi s Cerkvijo primarna resničnost. Toda lahko pomislimo, da bi se vsaj za katolike vprašanje moralo glasiti: kakšen je pomen Evrope in Evropske unije

za Cerkev? Večina kristjanov izpoveduje, da je Cerkev katoliška, ekumenska in svetovna. Cerkev je širša stvarnost, Evropa ožja. Cerkev je univerzalna, Evropa partikularna. Toda v resnici je za večino evropskih kristjanov njihova pripadnost narodnemu telesu izkustveno bolj realna kot to, da so del Kristusovega telesa. Sporno vprašanje je razmerje med narodno in evropsko identiteto (ki velja za šibko), ne pa razmerje med krščansko ali versko in evropsko identiteto. Slednje je morda pomembnejše vprašanje za muslimane, toda ne za večino kristjanov.

Evropski raziskovalci, ki preučujejo ta vprašanja, ponavadi delujejo na državnih univerzah in preprosto prevzamejo državno perspektivo za samoumevno, ne glede na njihovo osebno vero. Ne samo to, ti raziskovalci praviloma tudi gledajo na svet od zgoraj, z domnevno državne perspektive, tudi če imajo do nje kritično držo in upajo na 'spremenjeno državo'. "Videti kot država"[3] postane na ta način nekaj naravnega, celo univerzalnega in nevtralnega, medtem ko "videti kot Cerkev" pomeni nekaj konfesionalnega ali partikularnega.

V svoji knjigi o nacionalizmu je Liah Greenfeld prelomnico med krščanstvom in modernim nacionalizmom simbolično postavil v leto 1535, ko je bil obglavljen Thomas More, ker ni sprejel absolutne nadoblasti kralja: "Sir Thomas More je bil kristjan; to je bila njegova identiteta, vse njegove vloge, funkcije in zaveze, ki niso izhajale iz nje (a so implicitne, npr. da je bil podanik angleškega kralja), pa so bile samo postranske. Pogled, da je eno 'kraljestvo' lahko vir resnice in zahteva zase absolutno suverenost, je bil zanj absurden. 'Kraljestva' so bila samo umetne, sekundarne delitve znotraj v bistvu nedeljivega telesa krščanskega sveta."[4]

More ni bil zmožen "zanikati tega, kar se mu je zdelo preprosto očitno."[5] Toda za njegove sodnike je bilo vse drugače. Protestantizem je dejansko pogosto imel vlogo babice pri porodu modernega nacionalizma. Na drugem koncu tega razvoja je nacionalizem "pridobil zagon; zaživel je sam zase; postal je edini način, kako so ljudje videli resničnost, in tako postal resničnost sama. Nacionalizem je bil namreč temelj njihove identitete in na tej točki ni bilo več mogoče nehati misliti v okvirih naroda, ne da bi se odpovedali sebi."[6] In temu je še vedno tako. Narodno telo izkušamo kot veliko bolj resnično kot Kristusovo telo, kot univerzalno Cerkev. Cerkve so se zato morale razumeti in utemeljiti v okvirih narodnega telesa. Na podoben način pa se danes sprašujemo, kako lahko cerkve prispevajo k evropski integraciji, kako so cerkve lahko *uporabne* za evropski projekt, kako lahko kristjani pomagajo, da bi evropsko telo postalo izkustveno bolj resnično.

Nacionalizem, ki so ga cerkve pomagale ustvariti – pa tudi močno podpirale in mu dale legitimnost – je postal katastrofa zanje, za Evropo, za svet in za navadne ljudi. Njegove usodne posledice so dosegle svoj vrhunec v 20. stoletju. Ustvaril je kulturo vojne, ki je bolj ali manj neizogibno pripeljala do I. svetovne vojne, ki so ji sledili II. svetovna vojna, holokavst, hladna vojna, številne vojne na Bližnjem vzhodu itn.[7] Toda le maloštevilni teologi ali cerkveni voditelji so v tem videli škandal, izdajo krsta in Kristusovega telesa, saj je bilo za večino samoumevno, da je primarno telo narod. Le maloštevilnim se je zdelo čudno, da se lahko nemški in francoski kristjani pobijajo med seboj samo zato, ker slučajno živijo na različni strani namišljene in premakljive meje, ki je ne morejo videti. Celo katolikom se to ni zdelo čudno. Nemški katoliški teolog Gerhard Lohfink je zapisal: "Cerkev ni preprečila dveh svetovnih vojn in jih tudi ni mogla. Preprosto sta jo preplavili. Toda danes nas vznemirja nekaj, kar leži onkraj golega dejstva dveh vojn: Cerkev je Kristusovo telo, onkraj vseh meja, Božje ljudstvo med narodi. Da so leta 1914 kristjani navdušeno šli v vojno proti kristjanom, krščeni proti krščenim – tega niso nikakor videli kot uničenje Cerkve in njene narave, uničenje, ki je vpilo do nebes. To je bila resnična katastrofa."[8] Uničila je Evropo, pa

tudi evropsko Cerkev. Seveda pa bi lahko dejali, da je današnja Evropska unija odgovor katoliških politikov nanjo.

Toda prepričanje, ki danes prevladuje v Evropi, se za krščanske korenine ne samo Evropske unije, ampak celo Evrope same, ne meni ali jih zanika; kadar pa jih ne zanika, imajo negativno podobo. Oživitev religioznosti v javnem življenju, ki jo doživljamo v zadnjem času, na splošno velja za problem. Sodobna Evropa je sekularna, zgrajena na vrednotah in praksah razsvetljenstva. Francoska revolucija pomeni najpomembnejšo točko preobrata. *Ancien Régime* s svojim zavezništvom med prestolom in oltarjem se je zrušil, vzniknil je nov, demokratični red, osnovan na razumu in človekovih pravicah. V Franciji je tako kot v drugih deželah revolucija vodila v stoletje bojev med liberalnim sekularnim redom in reakcionarnim, religioznim redom, v konflikt, ki se je končal z zmago sekularnega. Vzpon islama v svetovni politiki in rastoča prisotnost muslimanov v Evropi se zato kažeta kot grožnji skupni sekularni javni kulturi. Enako velja za krščanske cerkve, v kolikor posegajo v javni red, v kolikor prekoračijo sfero zasebne vere.

V ozadju takih prepričanj najdemo liberalno meta-pripoved o sekularni državi kot rešiteljici, neke vrste novoveški stvarjenjski mit o Evropi, ki je zapustila temno obdobje in prispela v razsvetljeno moderno dobo. Glasi se približno takole. V davnih časih, v temnem srednjem veku, so ljudje živeli v zatiralskih, nepravičnih, nesvobodnih in nestrpnih družbah pod dežnikom Katoliške cerkve. Protestantska reformacija se je odcepila od poenotenega krščanskega sveta in je sodelovala pri začetkih osvoboditve politike od religije, države od Cerkve. Protestantska različica zgodbe poudarja reformacijo kot začetek novega veka, avtonomije politike in posameznika. Razsvetljenstvo pa je nato samo nadaljnji korak, nadaljnja uresničitev procesa, ki ga je začela reformacija. Toda v sekularni različici zgodbe reformacija vodi tudi v obdobje verskih vojn. Do njih je prišlo ravno zaradi tega, ker ni bilo racionalnih načinov razreševanja verskih sporov in ker sta bili religija in politika tako tesno povezani. Da bi ustvarili mirnejši svet, je bilo potrebno osvoboditi politiko od religije in jo namesto tega utemeljiti izključno na človeškem razumu. Zgodba pravi, da je bil to glavni vzgib razsvetljenstva, francoske revolucije in vedno večje sekularizacije Evrope, ki je sledila. Nastala je sekularna država, religija je postala zasebna stvar in (kot so mnogi mislili) naj bi kmalu povsem izginila, saj bodo njeno mesto zasedli razum, znanost in demokracija. In tako se je mir vrnil na zemljo – no, ne prav zares. To je še vedno nekje v prihodnosti.

Meta-pripoved ali stvarjenjski mit je pogosto prevzel reducirano in konvencionalno obliko v vrsti simbolov in zgodovinskih klišejev, kot so 'križarske vojne', 'inkvizicija', 'lov na čarovnice', 'verske vojne', 'boj med vero in znanostjo' (Galileo), itn. Nekateri izmed njih so bili izvorno del protestantske proti-katoliške propagande (uporabljali so jih npr. v vojni med Anglijo in Španijo sredi 17. stoletja) in so se kasneje razvili v splošno proti-versko propagando. Še danes pa delujejo kot zelo vplivni povzetki družbenih podob, ki opredeljujejo 'nas' proti 'njim'. Med referendumsko razpravo o vstopu Švedske v Evropsko unijo so te podobe igrale zelo pomembno vlogo pri nasprotnikih vstopa. In ko se danes nekdo sklicuje na inkvizicijo ali Galilejevo obsodbo, mu ne gre za zgodovino katoličtva, ampak npr. za obrambo svobode znanstvenih raziskav na zarodnih celicah proti kritiki Katoliške cerkve ali protestantskih cerkva.[9]

Sodobne družbene znanosti so se rodile s tem stvarjenjskim mitom. Teza o sekularizaciji namreč predstavlja srce vzpona sodobne sociologije. Znanstvene različice mita pa so oblikovale sámo identiteto družbenih znanosti, enako kot nacionalizem. Tako Durkheim kot Weber sta bila na primer odločna nacionalista. Kot so povedali že mnogi, so družbene in ekonomske znanosti imele vlogo med seboj tekmujočih sekularnih teologij. Ameriški

ekonomist Robert Nelson, ki je v vrsti odličnih knjig analiziral ekonomsko teorijo kot skupek teologij, ki obljubljajo sekularno odrešenje in ustrezno moralo, je dejal, da je "današnja nacionalna država v svojem bistvu Cerkev sekularne religije" in da sodobne univerze služijo temu "progresivnemu evangeliju učinkovitosti."[10]

Stvarjenjski mit je tudi konstitutivni del samorazumevanja 'sekularnega razuma', kar lahko razloži njegovo preživetje kljub zgodovini po francoski revoluciji.[11] Če se vprašamo, kako naj opišemo francosko revolucijo in njeno dediščino, se vprašamo, kako naj opišemo sekularno moderno dobo, z vsemi njenimi notranjimi protislovji. Je šlo za demokracijo proti prestolu in oltarju? Za obrambo človekovih pravic pred tiranijo? Ali pomeni tudi začetek modernega nacionalizma in totalnih vojn? Ali ne pomeni delno tudi zaradi svoje vere v družbo, osnovano na razumu, začetka modernega totalitarizma? V francoski revoluciji ni šlo samo za svobodo in enakost, demokracijo in človekove pravice; šlo je tudi za narod, narodno enotnost in patriotizem. Vse prej kot naključje je namreč, da je francoska revolucija prav v imenu ljudstva, človekovih pravic in revolucije vodila v dolgoletne vojne v Evropi v razsežnostih, ki prej niso bile znane.[12] Notranje je revolucija kmalu pripeljala v sistem terorja, ki je umoril na deset tisoče ljudi, v državljansko vojno in do dogodka, ki ga nekateri zgodovinarji imenujejo prvi moderni genocid. V provinci Vendée je bilo namreč v imenu revolucije ubitih do četrt milijona mož, žena in otrok.[13] Za primerjavo, španska inkvizicija je v obdobju tristotih let ubila tri do pet tisoč ljudi.[14] In to je bil samo začetek. Katastrofe 20. stoletja so bile njeno neposredno nadaljevanje.

Konflikti med Katoliško cerkvijo in državami so bili običajno močnejši kot v protestantskih državah. Razlogov za to je veliko. Ker je bila Katoliška cerkev tako kot protestantske narodne cerkve tesno povezana s staro družbo, njenimi strukturami moči in vladajočimi elitami, je sprememba sistema neizogibno prišla z njo v konflikt. Imela je tudi nadzor nad izobraževalnim sistemom in družbenim moralnim naukom. Toda Katoliška cerkev je hkrati v nasprotju z narodnimi protestantskimi cerkvami nadnacionalna in ima večjo neodvisnost od države. Njen mednaroden in bolj neodvisen značaj je oteževal prilagoditev in nadzor. Rezultat pa je bila konfrontacija.

Francosko razsvetljenstvo je bilo tudi veliko bolj proti-klerikalno od britanskega in ameriškega. Razvoj v Nemčiji je bil zopet drugačen kot v francoskem ali britanskem in ameriškem primeru. V Britaniji lahko nekatere korenine razsvetljenstva in celo demokracije najdemo v svobodnih cerkvah.[15] V Franciji pa ni bilo takega ozadja.[16] Obstajala je le kakšna majhna sled neodvisne civilne družbe in le maloštevilni so poznali vzgojo v demokratičnih navadah. Vse poskuse je namreč absolutna država v povezavi s Cerkvijo zatrla. Po koncu revolucije je Katoliška cerkev sicer ustvarila cerkvena civilna gibanja pod vodstvom laikov, a se je v odgovor nanjo še vedno pogosto povezovala tudi z monarhističnimi in nedemokratičnimi silami.

Na tem ozadju je zanimivo brati razmišljanja Josepha Ratzingerja (kasnejšega papeža Benedikta XVI.) o cerkvah v Evropi. Potem ko obravnava vlogo krščanstva pri ustvarjanju ideje Evrope ter različne poti bizantinskega krščanstva, Rimske cerkve in protestantov, izpostavlja razliko "med krščanstvom, oblikovanim na podlagi državnega cerkvenstva, ki je značilno za Evropo, in svobodnimi cerkvami, ki najdejo svoje pribežališče v Ameriki."[17] Tudi Katoliška cerkev je v Ameriki postala svobodna Cerkev. Ob zaključku poglavja potrjuje besede Arnolda Toynbeeja, da je "usoda družb vedno znova odvisna od ustvarjalnih manjšin. Verni kristjani bi se morali imeti za takšno ustvarjalno manjšino in prispevati k temu, da Evropa znova pridobi najboljše iz svoje dediščine in tako služi vsemu človeštvu."[18] Že leta 1965 je zapisal: "Malokaj je tako škodilo Cerkvi v zadnjem stoletju in pol

kot trmasto opiranje na zastarela pojmovanja odnosa med državo in Cerkvijo. Poskus, da bi našli zatočišče za vero, ki jo ogroža moderna znanost s pomočjo državne zaščite, je zaradi njene narave od znotraj izpraznilo vero /.../ Sklicevanje Cerkve na državo /.../ je v današnjem svetu eno njenih najbolj vprašljivih bremen, kar morajo priznati vsi, ki razmišljajo zgodovinsko."[19] Iz tega ne sledi sprejetje privatiziranega in individualiziranega razumevanja vloge Cerkve. Toda njeno vlogo moramo razumeti na drug način kot v okvirih državne religije.

Kaj pomeni biti 'ustvarjalna manjšina'? Dva najbolj znana katoliška teologa v 20. stoletju, Karl Rahner in Hans Urs von Balthasar, sta za opis Cerkve v svetu uporabila pojem 'diaspore'.[20] Po Balthasarju normalen položaj za Cerkev ni *christianitas*, 'krščanski svet', ampak diaspora. Moje opažanje je, da ta pojem ni v pomoč samo pri razumevanju prihodnosti Cerkve v Evropi, ampak tudi njene izvorne narave in zgodovinskega vpliva cerkva na svet, v katerem živijo.

Cerkev je zrasla iz judovstva. Je njegova oblika, oblikovalo jo je judovstvo iz diaspore. Spomniti se moramo, da je večji del zgodovine normalno obliko judovstva predstavljala diaspora. To temo je obširno razvil menonitski teolog John Howard Yoder, prav tako katoliški teolog Gerhard Lohfink, čeprav bolj kot izraz diaspora uporablja besedo izgnanstvo.[21] Na judovski strani pa je isto idejo neodvisno razvil Daniel Boyarin na način, ki je izredno podoben Yoderjevemu, kar je tudi sam priznal.[22]

Boyarin, Yoder in Lohfink razmišljajo, da je opustitev običajne 'državnosti' v izgnanstvu morda izhajala iz zgodnejše proti-rojalistične tradicije.[23] Izkušnja življenja med drugimi ljudstvi in pod drugo oblastjo brez vladarske moči je po Yoderjevem mnenju ustvarila "edinstvene kulturne poteze, ki opredeljujejo 'judovstvo'," skupek družbenih inovacij, ki so najprej oblikovale judovsko, nato pa še krščansko identiteto.[24] En od opisov teh potez se glasi:

- fenomen sinagoge; decentralizirana, samooskrbna, nesvečeniška oblika življenja skupnosti, ki je zmožna delovati samostojno povsod, kjer je deset gospodinjstev;
- fenomen Postave; besedilo, ki opredeljuje skupnost preko branja in razlaganja; besedilo, ki je hkrati pripovedno in pravno;
- fenomen rabinata; nesvečeniška, nehierarhična, nenasilna vodstvena elita, njena moč ni družbena, ampak intelektualna, potrjuje pa jo njena identifikacija s Postavo.[25]

Družbeno življenje je bilo in je možno brez konvencionalnih političnih struktur in nadzora, brez vojaške ali kulturne homogenosti. Dalo je prostor različnim načinom življenja in filozofskim sistemom, ker je "temelj identitete samo skupno življenje, hoja, *halaka* in skupni spomin na zgodbo, ki stoji za njim." Mednarodno enotnost pa "vzdržujejo medsebojni obiski, poroke, trgovina in posvetovanje med rabini."[26] Lohfink opisuje judovstvo v diaspori kot "federacijo sinagog", to prakso pa imenuje tudi "eden najbolj ustvarjalnih izraelskih izumov, ki je imel najpomembnejše posledice."[27]

S to prakso je povezana tudi Božja zapoved v Jeremijevi knjigi (29,7), naj skrbijo za blaginjo in molijo za ljudstva, med katerimi živijo, in hkrati živijo v zvestobi Bogu. Yoder lahko zato judovsko vizijo opiše kot bolj univerzalno od imperialne vizije Rima ali katerega koli drugega cesarstva. "Judovski svetovni nazor je bil v *živeti izkušnji*, ki je bila širša od Rimskega cesarstva."[28] Mnogi Judje so živeli izven cesarstva in so imeli obširne stike s tistimi, ki so živeli v njem. To ustreza judovskemu monoteizmu, po katerem je Bog stvarnik in gospod vsega sveta. Pravičnost ni kraljeva ali cesarjeva beseda, ampak presega kraljestva in cesarstva, spoznamo pa jo preko Postave.

Tu najdemo začetek družbenega življenja, ljudstvo, ki ni suvereno in nima ozemlja, stoji v ostrem kontrastu do političnega tempeljskega kulta, ki je bil značilen za verstva velikih civilizacij. Skupnosti okoli sinagog so bile "povezava skupnosti, ki so vsaka predstavljale

fragment javnega življenja, vsaka svoj majhen *commonwealth*, vsaka svoj *politicum*."[29]

Prva Cerkev se je oblikovala znotraj te družbene prakse in jo je nadaljevala. Lohfink tako piše: "povezava skupnosti, ki jo je odkril Izrael, je postala oblikovni princip prve Cerkve. Tu se je z vso jasnostjo razkrilo, kaj je Božje ljudstvo: mreža skupnosti, razširjena po vsej Zemlji, a hkrati prebivajoča znotraj nekrščanskih družb, tako da vsaka oseba lahko sama svobodno izbira, ali postane kristjan ali ne; to je pristna skupnost, ki pa vendar ni zgrajena na vzoru poganske družbe, prava domovina, a vendar ne država."[30]

Tri stoletja je ta praksa oblikovala življenje, teologijo in etos Cerkve. Da bi v polnosti cenili radikalnost njenega pristopa, pa ni dovolj le primerjava z državnimi tempeljskimi verstvi, ampak tudi z začetki islama, pri katerem so bile politična, vojaška in religiozna moč notranje povezani, kar še vedno vpliva na islamski svet. Do časa vzpona islama se je tudi Cerkev seveda spremenila. Krščanstvo je postalo uradna religija najprej Rimskega cesarstva, kasneje pa tudi njegovih različnih naslednikov, na primer v germanskem svetu. Primarni model politične teologije je postalo kratko obdobje Izraela kot kraljestva s tempeljsko religijo. Toda neodvisnost Cerkve ni izginila, kar so mnogi izpostavljali, med drugim tudi papež Benedikt. V bizantinskem svetu sta se cesarstvo in Cerkev skorajda poistovetila, toda na Zahodu je obdržala več svoje neodvisnosti. Delitev ali razlikovanje oblasti je imelo ogromen vpliv na nadaljnji razvoj Evrope, ne nazadnje tudi na vznik civilne družbe vzporedno s tem, iz česar se je postopoma razvila država.

Vseeno pa je večji del praks diaspore zamrl. Najbolj zvesto so se jih držale judovske skupnosti. Delno so preživele v meniških skupnostih, ki predstavljajo primer izjemnega vpliva 'ustvarjalnih manjšin'. Kažejo nam, kot pravi Yoder, da "imamo druge načine, kako lahko oblikujemo tok družbe, ki so bolj uporabni kot poskus, da bi mu 'vladali'." Nadaljuje: "če pozorno beremo zgodovino srednjega veka, bomo vse bolj razločili, da je do velikih uspehov pri 'pokristjanjevanju' srednjeveških družb prišlo ne toliko z močjo knezov kot s tihim služenjem meniških gibanj, ki so obnavljala skupnost od spodaj navzgor."[31]

Uradne narodne luteranske cerkve v severni Evropi niso povečale cerkvene neodvisnosti; prej nasprotno. Prakse diaspore so začele vznikati v delih reformiranih cerkva, čeprav so jih pogosto preplavili starozavezni teokratski elementi. Nekatere svobodne cerkve, ki so zrasle iz družine reformiranih, pa tudi iz Luteranske in Anglikanske cerkve, pa so stopile mnogo dlje, npr. radikalna reformacija, anabaptisti.

Politično močne cerkve so bile seveda na različne načine pomembne za razvoj Evrope, toda te, nepriznane manjšinske cerkve so bile bolj ustvarjalne. Brez želje po nadzorovanju – in pogosto brez misli ali načrta za vplivanje na širšo družbo – so delovale kot ustvarjalne manjšine, ki so oblikovale družbo. Ustvarjalne so bile po svoji naravi, ne s poskusom obvladovanja ali prevzemanja 'odgovornosti'.

Podoba razsvetljenstva, francoske revolucije in novega veka kot popolnega preloma s krščansko preteklostjo je iz mnogih vidikov napačna. Sama ideja 'radikalnega preloma' je tudi tu kot praviloma v vseh primerih nezgodovinska: novega veka ne moremo razumeti brez krščanskega ozadja. Slikanje razsvetljenstva kot homogene enote je zavajajoče, saj je v novi vek vodilo več poti. Poleg tega je napačno tudi opisovanje krščanstva kot enotne stvarnosti, povsem povezane s starim redom. Pogosto so bile namreč prav krščanske manjšine pionirji novega razvoja.

Naj navedem samo nekaj primerov. Pogosto se govori, da je praksa cerkvenih zborovanj prispevala k zahodni demokraciji. To je le en dejavnik. Seveda lahko razpravljamo, kako pomemben je bil v primerjavi z ostalimi. Praksa izhaja iz neprestanega razpravljanja o Postavi v skupnosti sinagoge, ki se je nadaljevalo v prvi Cerkvi, ponovno pa so ga uvedle disidentske krščanske skupnosti. Ozadje te

prakse v krščanskih cerkvah je v prepričanju, ki ga izpričujejo Pavlova pisma, da je vsak kristjan prejel Duha in njegove darove. Vsakdo torej lahko v Cerkvi govori in sodeluje pri odločanju. Yoder zato zapiše: "Mnogoterost darov je model za opolnomočenje ponižnega in za konec hierarhije v družbenem procesu. Dialog v Svetem Duhu je temelj pojmovanja demokracije."[32]

V novem veku pa so se ljudje na cerkvenih zborovanjih naučili tega, kar bi lahko imenovali 'demokratične' navade: postavljanje in poslušanje argumentov; pripravljenost, da sprejmemo poraz na glasovanju; ideja en človek, en glas in pravica vsakega do glasu; in ne nazadnje pravica do nestrinjanja. V svoji klasični razpravi o demokraciji je A. D. Lindsay zapisal, da je "navdih za sodobno demokracijo prišel iz izkušnje ljudi /.../ z demokratičnim značajem oblasti v krščanskih skupnostih – izšel je torej predvsem od neodvisnih cerkva, anabaptistov in kvekerjev."[33] Spremembe, ki jih prinaša prenos teh praks na raven nacionalnih vlad, so tudi osrednja tema Lindsayeve razprave. Toda obenem je menil, da demokratična politika še vedno predpostavlja "družbo demokratičnih ne-političnih povezav."[34] Večina teh kristjanov o sebi torej ni mislila, da so del zgodovinskega demokratičnega procesa ali razsvetljenskega projekta. Preprosto so udejanjali to, kar so imeli za resnično krščansko prakso. Toda vplivali so na "širšo" družbo; prakso so prevzeli drugi in oblikovala je način, kako danes razmišljamo. Sekularni nemški filozof Jürgen Habermas, ki ga pogosto opisujejo kot največjega zagovornika "nedokončanega razsvetljenskega projekta", tako zapiše: "Ne bi ugovarjal, če bi kdo dejal, da se moje pojmovanje jezika ter moj komunikacijski koncept delovanja, usmerjenega k sporazumevanju, hrani z dediščino krščanstva. 'Telos sporazumevanja' /.../ morda res izhaja iz dediščine krščanskega razumevanja logosa, ki je navsezadnje utelešen v komunikacijski praksi verskih skupnosti (ne samo kvekerjev)."[35] Habermas sicer meni, da ga zdaj lahko zagovarjamo na sekularni osnovi. Toda odkrile so ga prav te skupnosti.

Univerzalna enakost med ljudmi se zdi osrednja vrednota sodobnega časa. Kristjani, pa tudi mnogi drugi, pogosto trdijo, da ima svoje ozadje v judovskem in krščanskem razumevanju. Če ponovno navedemo Habermasa: "Krščanstvo ni delovalo na normativno samorazumevanje moderne dobe samo kot predhodnik ali katalizator. Egalitarni univerzalizem, iz katerega so izšle ideje svobode in družbene solidarnosti, avtonomnega vodenja življenja in emancipacije, individualne moralnosti vesti, človekovih pravic in demokracije, je neposredni dedič judovske etike pravičnosti in krščanske etike ljubezni. Ta dediščina je v svojem bistvu nespremenjena postala predmet neprestanega kritičnega prevzetja in reinterpretacije. Do danes ni nikakršne alternative zanjo. V luči trenutnih izzivov postnacionalnih konstelacij še vedno izhajamo iz substance te dediščine. Vse ostalo je samo prazno postmoderno govoričenje."[36] Proti tem besedam bi sicer lahko navedli zgodovinske krščanske prakse, ki niso egalitarne. Cerkve so pogosto branile hierarhično družbo. Suženjstvo se je vrnilo v kolonijah. Ženske se ni imelo za enake. In tako naprej.

Na drugi strani pa ima tudi razsvetljenska ideja, ki postulira univerzalno enakost kot samoumevno, svoje težave. Preprosto ni samoumevna. Moderni rasizem, utemeljen na 'znanstvenem naturalizmu', je dejansko nastal med razsvetljenskimi misleci. Liberalni pravni in politični teoretik Jeremy Waldron v svoji knjigi o Johnu Locku in ideji o človeški enakosti opaža, da je v sočasni pravni in politični filozofiji zelo težko najti dejanske argumente za enakost; preprosto je vzeta kot aksiom.[37] Tako kot Habermas trdi, da se je zgodovinsko ideja o človeški enakosti "oblikovala in izdelala na osnovi religije,"[38] oz. specifično krščanske teologije. Waldron konča svojo knjigo z besedami: "Enakost ne more opraviti svojega dela, če ni sprejeta med tistimi, ki jih posveti kot enake. Locke je

verjel, da splošnega sprejetja tega načela ni mogoče ločiti od njegovih temeljev v verskem nauku. Mi mislimo drugače. Zdi se mi, da bi si Locke mislil, da veliko tvegamo. Bojim se, da ni povsem jasno, ali sta njegova previdnost in sumničavost neupravičena, glede na našo izkušnjo sveta in stoletja, v katerem sta se politika in javni um odrezala od teh temeljev."[39]

Danes je težko najti filozofe, znanstvenike ali politike, ki bi enakost med ljudmi neposredno postavljali pod vprašaj, toda v 19. in v prvi polovici 20. stoletja je bilo to običajno tako med liberalci, konzervativci in socialisti kot med 'znanstveno poučenimi' kristjani. Pogost argument je bil, da nas je znanost (predvsem darvinizem) osvobodila zastarele in nevarne dogme o človeški enakosti. To je odprlo pot prepričanjem, ki so bila ključna za legitimacijo rasizma, kolonializma in evgenike. Po letu 1945 pa so takšni pogledi izgubili veliko moči, ker sta jih uporabila fašizem in nacizem.[40] Toda zgodovina podpira Waldronov pogled, ki ga delijo tudi današnji kristjani, da enakosti med ljudmi ne smemo jemati kot nekaj samoumevnega.

Ko je Locke zagovarjal enakost na družbeni ravni, je uporabil krščanske argumente, a proti drugim kristjanom. Ni pisal v družbenem vakuumu. Njegove argumente so omogočale prakse nekaterih disidentskih kristjanov: njihove prakse krsta, univerzalnosti darov in cerkvenih zborovanj.

Podoben zgled nam daje vprašanje suženjstva.[41] Suženjstvo je bila univerzalna institucija. Obstajala je povsod. Bila je normalni in legitimni del človeške družbe. Zgodovinsko zanimivo vprašanje ni, kako je kdo lahko zagovarjal suženjstvo, ampak zakaj so ga nekateri v določenem času in prostoru začeli postavljati pod vprašaj in se boriti proti njemu. Modernega boja proti suženjstvu niso v prvi vrsti vodili razsvetljenski filozofi. Nekateri med njimi so suženjstvo podpirali. Tudi Thomas Jefferson, ki je napisal ameriško *Deklaracijo o neodvisnosti*, kjer je zapisal, da so vsi ustvarjeni kot enaki, je bil lastnik sužnjev.

Proti trgovini s sužnji in suženjstvu so delovali predvsem kristjani, toda ne katerikoli kristjani. Prvi javni protest proti suženjstvu v angleških kolonijah so leta 1688 sprožili pravkar priseljeni menoniti.[42] Kasneje so tako v Ameriki kot v Angliji prevzeli vodstvo kvekerji in evangeljski kristjani, ki so bili številčnejši in niso živeli oddaljeno od družbe. V Angliji so tako kvekerji, evangeljski anglikanci in metodisti predstavljali glavno silo v prvem sodobnem družbenem gibanju, boju proti trgovini s sužnji in suženjstvu. V njem je bila torej odločilna mreža krščanskih skupnosti, pogosto kvekerjev, ki so živeli prakso diaspore. Tudi drugi so bili kritični do suženjstva, celo nekateri razsvetljenski misleci, toda ti niso ustvarili svojega gibanja in so bili v kritikah na splošno zmerni.[43] Te kristjane pa so v tistem času pogosto imeli za pripadnike sekt, verske fanatike in absolutiste, ki škodijo družbeni enotnosti in ne razumejo ekonomske nujnosti.

Podal bi lahko še številne primere. Del korenin ženskega gibanja najdemo v istih krščanskih skupinah.[44] V Ameriki so že v 18. stoletju poznali ženske pridigarke. Ameriško gibanje za človekove pravice je imelo svojo družbeno bazo v črnskih baptističnih in metodističnih kongregacijah.[45] Toda omenil bom le še en primer iz katoliškega okolja.

Leta 1979 je papež Janez Pavel II. obiskal Poljsko. Z besedami Georgea Weigela je to bilo "devet dni, ki so zaznamovali pot sodobne zgodovine."[46] Weigel opisuje papeža kot post-konstantinskega kristjana, globoko kritičnega do tako imenovane *realpolitike*, saj je verjel, da je kultura na koncu pomembnejša od vojaške in ekonomske moči. "Kot kristjan, prepričan, da evangelij razodeva tako resnico o človeštvu kakor o njegovi usodi, je menil, da zgodovino upravlja Bog. To je Cerkvi omogočalo svobodo, da se v zgodovini vede na samosvoj način."[47] Janez Pavel II. ni napadel režima neposredno, na politični ravni. Sprožil je duhovno in moralno revolucijo. "Začel je bil izganjati strah, razpuščenost in občutek brezupa, ki so pred tem preprečevali temu

družbenemu 'mi', da bi se povezal med sabo."[48] Vendar se je – in to je tu moja poanta – zgodovinsko daljnosežni obisk Janeza Pavla II. na Poljskem leta 1979 lahko zgodil le na podlagi dolgoročnega dela, boja in pričevanja poljske Cerkve. Brez vsega tega obisk ne bi imel veliko učinka.

Ko se sprašujemo o vlogi religije in cerkva za evropsko integracijo, cerkveni voditelji, politiki, teologi in drugi strokovnjaki radi razmišljajo po eni strani o skupnih vrednotah in normah in po drugi strani o možnih prispevkih k projektu skupnega dobrega. Soočanje z islamom je ponovno postavilo vprašanje skupnih evropskih vrednot. Toda te vrednote pogosto opisujejo kot sekularne vrednote. Sekularni diskurz lahko podpirajo koncepti, ki so običajni v tradicionalni protestantski teologiji, kot so 'svoboda kristjana', 'nauk o dveh kraljestvih', 'avtonomija posvetnega', 'naravni zakon' in tako dalje. Te ideje so tradicionalno uporabljale narodne protestantske cerkve, da bi postale integralni del družbe in kulture. Ne nazadnje so jih z velikim učinkom uporabljali v času pred I. svetovno vojno. Nekatere od njih pa je uporabljala tudi Katoliška cerkev, predvsem teorijo naravnega zakona.

Ko je kardinal Ratzinger pred nekaj leti razpravljal o možnosti evropske ustave, je zapisal, da je "prvi element *brezpogojnost*"[49] človeškega dostojanstva in človekovih pravic, svobode, enakosti in solidarnosti. Po njegovih besedah je to ključni del evropske identitete. S tako splošnim opisom se večina ljudi strinja. Toda vprašanje, kaj to zares pomeni, nas neposredno zapelje v obnovljeni 'kulturni boj' med Katoliško cerkvijo in vse bolj dominantno sekularno liberalno evropsko kulturo. Boj se delno nanaša na vprašanje, kaj natančno je človeško bitje. V središču so bioetična vprašanja in s tem začetek in konec človeškega življenja. Enako sporna so tudi različna razumevanja družine in spolnosti. Za sekularne sile v Evropi pa tudi za del protestantske skupnosti pri teh vprašanjih Katoliška cerkev ne deli skupnega konsenza o evropskih vrednotah, ampak zanje prej predstavlja enega glavnih sovražnikov človekovih pravic. To kaže, kako težko je na ta način govoriti o družbeni integraciji.

Če nasprotno za izhodiščno točko vzamemo idejo ustvarjalne manjšine ali krščanske identitete v diaspori, lahko vprašanje integracije zastavimo na drugačen način. Sociolog José Casanova poskuša iz te perspektive razviti razumevanje družbene integracije, ki nam bi bilo lahko pri tem v pomoč: "Družbena integracija v tem modelu zraste iz in preko diskurzivne in tekmovalne participacije posameznikov, skupin, družbenih gibanj in institucij v javni, a nediferencirani sferi civilne družbe, kjer se dogaja kolektivna konstrukcija in rekonstrukcija, nasprotovanje in potrjevanje skupnih normativnih struktur – 'skupno dobro'. V nasprotju s funkcionalističnimi teorijami normativne družbene integracije pa takšna teorija ne pojmuje sodobne civilne družbe kot homogene družbene skupnosti, ki deli skupne norme in vrednote, ampak bolj kot prostor in proces javne družbene interakcije, preko katere se konstruirajo in rekonstruirajo skupne norme in solidarnosti. Z drugimi besedami, skupne norme ne morejo biti predpostavka in temelj sodobne družbene ureditve, ampak bolj kot možni in vedno krhki izid procesa komunikacijske interakcije."[50]

Za ta proces sem že podal nekaj zgodovinskih primerov. K čemu bo vodil v prihodnosti, ne ve nihče. Nimamo nobenih zagotovil, da bo vodil k čemu, kar bi kdo osebno razumel kot pozitiven razvoj. Prepričani pa smo lahko, da bo v najboljšem primeru rezultat mešan. Za cerkve, ki so stoletja imele prevladujočo vlogo in so se razumele kot zagotovilo temeljnih družbenih vrednot, je težko že samo začeti s takšnim razmišljanjem. Papež Benedikt zdaj govori o pomenu ustvarjalnih manjšin, a Katoliška cerkev v Evropi se v večjem delu svojega obstoja ni imela za manjšino; ko pa se je, je pri tem poskušala ovirati druge verske manjšine,

naj bo krščanske ali ne. Enako danes počne sekularni liberalizem, paradoksno pogosto v imenu integracije in celo multikulturnosti!

Ena od skrbi sekularne družbe so univerzalne trditve kristjanov. Sama ideja razmišljanja o 'resnicah' v religiji naj bi škodila integraciji z neverujočimi, drugimi religijami in drugimi kristjani. Vsak verski misijon vzbuja globoke sume, vodil naj bi samo v delitve in konflikte. Globalni liberalistični misijon pa ni samo v polnosti sprejemljiv, ampak tudi obvezen, kot je sprejemljiva tudi uporaba prisilnih sredstev s strani držav in mednarodne skupnosti v podporo temu misijonu. Razlika je seveda v tem, da se obravnava vse religije kot zmotne ali kot zgolj osebno zadevo, medtem ko naj bi sekularne liberalne vrednote bile univerzalno resnične, pa tudi družbeno in politično potrebne za dobro družbo.

Toda pomembno se mi zdi opozoriti na praktično razliko, ki jo prinese razlika v statusu. Krščanska teologija vsebuje univerzalne trditve. Toda če te trditve izraža skupnost v diaspori, delujejo zelo drugače kot če jih izraža Cerkev s hegemoničnim položajem, ki lahko uporabi prisilna sredstva. Verovanja in prakse, ki imajo en pomen za Cerkev, ki živi kot 'tujec s stalnim bivališčem', pridobijo drugačen pomen v položaju, ko Cerkev pripada ustaljenim strukturam moči.

Iz perspektive od zgoraj navzdol, iz perspektive homogene elite se lahko zdi, da razmišljanje o diaspori ali ustvarjalnih manjšinah, ki se kot skupine razlikujejo od 'preostale družbe', o manjšinah, ki govorijo o resnici in verjamejo, da imajo poslanstvo v preostali družbi, ogroža integracijo. Manjšine seveda po definiciji niso dobre. Zgodovina je polna destruktivnih manjšin, pa če so bile še tako 'ustvarjalne'. Ena od zgodovinsko najbolj destruktivnih ločenih 'skupin' je moderna sekularna nacionalna država. Vendar sociolog Robert Putnam, ko obravnava integracijo, zatrjuje, da empirične študije kažejo, da solidarnost znotraj skupine ni negativno povezana s solidarnostjo zunaj skupine. Po njegovem mnenju so pomemben dejavnik integracije med različnimi skupinami močne verske skupnosti, kar podkrepi s številnimi primeri iz ameriškega okolja.[51] Rezultati francoskega ali turškega sekularističnega ali 'anti-komunitarnega' pristopa k družbeni integraciji pa po drugi strani niso tako vzpodbudni.

Toda za zaključek: iz krščanske perspektive avtoritete pri izbiri načina življenja ne predstavlja ne sekularna država ne družboslovna znanost. Primarno vprašanje je za kristjana drugačno: kako živeti kot zvesti učenec Jezusa Kristusa.

Prevedel: Rok Blažič

---

1. Arne Rasmusson, "The Church as a 'Creative Minority'. On being church in today's Europe", v: *Religions and Churches in a Common Europe,* ur. János Wildmann, (Bremen: Europaeischer Hochschulverlag, 2012).
Historicizing the Historicist: Ernst Troeltsch and Recent Mennonite Theology", v: *The Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder*, ur. Stanley Hauerwas, Chris Huebner, Harry Huebner in Mark Thiessen Nation (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 72-88.
2. Herbert Tingsten, Från 1idéer till idyll: Den lyckliga demokratien, nova, obogatena izdaja (Stockholm: PAN/ Norstedt, 1967), 9 f.
3. Prim. James C Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).
4. Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), 30.
5. Prav tam, 30.
6. Prav tam, 87.
7. John Keegan, *A History of Warfare* (New York: Alfred A. Knopf, 1993), 3-24, 347-366; Norbert Elias, *The Germans: Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (New York: Columbia University Press, 1996); Thomas Nipperday, *Religion im Umbruch: Deutschland 1870-1918* (München: Verlag C. H. Beck, 1988), Arne Rasmusson, "Historicizing the Historicist: Ernst Troeltsch and Recent Mennonite Theology", v: *The Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder*, ur. Stanley Hauerwas, Chris Huebner, Harry Huebner in Mark Thiessen Nation (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 213-248.
8. Gerhard Lohfink, *Does God Need the Church? Toward a Theology of the People of God* (Collegeville: Liturgical Press, 1999), 315.
9. Philip Jenkins, *The New Anti-Catholicism: The Last Acceptable Prejudice* (Oxford: Oxford University Press, 2003), predvsem 177-206.
10. Robert H. Nelson, *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond* (University Park: Pennsylvania State

University Press, 2001). Navedki so iz strani 334-336. Glej tudi isti, *Reaching for Heaven on Earth: The Theological Meaning of Economics* (Savage: Rowman & Littlefield Publishers, 1991); Christian Smith, *Moral, Believing Animals: Human Personhood and Culture* (New York: Oxford University Press, 2003); Rodney Stark in Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (Berkeley: University of California Press, 2000); ter John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2. izd. (Oxford: Blackwell, 2006).

11. Za dve precej drugačni pripovedi glej François Furet, *Interpreting the French Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981) ter bolj apologetsko: Paul R. Hanson, *Contesting the French Revolution* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2009).
12. Keegan, *A History of Warfare*, 347-359.
13. Michael Burleigh, *Earthly Powers: The Clash of Religion and Politics in Europe from the French Revolution to the Great War* (New York: HarperCollins Publishers, 2005), 96-102. Robespierre je o Vendejcih dejal: "Dokler obstaja ta nečista rasa, bo Republika nesrečna in negotova." Navedek iz: David A. Bell, *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680-1800* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), 101.
14. Jenkins, *The New Anti-Catholicism*, 185-187.
15. Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments* (New York: Vintage books, 2005). Prim. Peter L. Berger, Grace Davie in Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variation* (Aldershot: Ashgate, 2008).
16. To seveda ne pomeni, da francoska revolucija sploh ni imela religioznih virov. Prim. Dale K. Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791* (New Haven: Yale University Press, 1996).
17. Joseph Ratzinger, *Europe Today and Tomorrow: Addressing the Fundamental Issues* (San Francisco: Ignatius Press, 2007), 19. (Slov. prevod: Benedikt XVI., *Evropa, kje si. Izzivi prihodnosti*, prev. Aleš Maver (Maribor: Slomškova založba, 2006), 15. Op. prev.)
18. Prav tam, 34. (Slov. prevod: 30.)
19. Ratzinger, *Ergebnisse und Probleme: Der dritten Konzilsperiode* (Köln: J. P. Bachem, 1965), 31 f. Navedek po: Lohfink, *Does God Need the Church?*, 118.
20. Gerald A. McCool (ur.), *A Rahner Reader* (London: Darton, Longman & Todd, 1975), 305-309; Hans Urs von Balthasar, *Spirit and Institution* (Explorations in Theology, zv. 4) (San Francisco: Ignatius Press, 1995), 67.
21. Lohfink, *Does God Need the Church?*.
22. Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Berkeley: University of California Press, 1994), 228-260; isti, *Border Lines: The Partition of JudaeoChristianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004). Boyarin obravnava Yoderja v "Judaism as a Free Church: Footnotes to John Howard Yoder's The JewishChristian Schism Revisited",*Cross Currents* 56:4 (2007), 6-21.
23. Glej John Howard Yoder, *The Jewish-Christian Schism Revisited*, ur. Michael G. Cartwright in Peter Ochs (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 70-71. Boyarin vidi "'izum' diaspore" kot napredovanje "Mojzesovega radikalnega eksperimenta" v novem položaju. Glej Boyarin, *A Radical Jew*, 253-255, navedek iz 254.
24. Yoder, *The Jewish-Christian Schism Revisited*, 171.
25. Prav tam, 171.
26. Prav tam, 178: "Ta kulturni *novum* je bil zmožen izjemne fleksibilnosti. ... Kamorkoli so šli, so ustvarili nove trgovske izmenjave, nove umetnosti, novo literaturo, celo nove jezike, ne da bi izgubili svojo povezanost z Mojzesom ali eden z drugim, ne da bi izgubili upanje na vrnitev."
27. Lohfink, *Does God Need the Church?*, 114.
28. Yoder, *The Jewish-Christian Schism Revisited*, 73.
29. Lohfink, *Does God Need the Church?*, 118.
30. Prav tam, 118.
31. John Howard Yoder, The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 210.
32. Prav tam, 364.
33. A. D. Lindsay, *The Essentials of Democracy*, 2. izd. (London: Oxford University Press, 1935), 20.
34. Prav tam.
35. Jürgen Habermas, *Time of Transitions* (Cambridge: Polity Press, 2006), 161.
36. Prav tam, 150f.
37. Jeremy Waldron, *God, Locke, and Equality: Christian Foundations of John Locke's Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 1-4.
38. Prav tam, 242.
39. Prav tam, 243.
40. George M. Fredrickson, *Racism: A Short History* (Princeton: Princeton University Press, 2002); George L. Mosse, *Toward the Final Solution: A History of European Racism* (London: J.M. Dent, 1978); J. Kameron Carter, *Race: A Theological Account* (Oxford: Oxford University Press, 2008); Mike Hawkins, *Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945: Nature as Model and Nature as Threat* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), Richard Weikart, *From Darwin to Hitler: Evolutionary Ethics, Eugenics, and Racism in Germany* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), ter Ian Dowbiggin, *A Concise History of Euthanasia: Life, Death, God, and Medicine* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2005).
41. O tem vprašanju glej npr. Rodney Stark, *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery* (Princeton: Princeton University Press, 2003), 291-365.
42. "A Minute against Slavery, Addressed to Germantown Monthly Meeting, 1688", *Quaker Heritage Press*, www.qhpress.org/texts/oldqwhp/as-1688.htm. Osveženo 2007. Pridobljeno 2. maja 2009.
43. Poleg Starka glej npr. Donald W. Dayton, *Discovering an Evangelical Heritage* (New York: Harper & Row, 1976); Adam Hochschild, *Bury the Chains: Prophets and Rebels in the Fight to Free an Empire's Slaves* (Boston: Houghton Mifflin, 2005) in Christopher Leslie Brown, *Moral Capital: Foundations of British Abolitionism* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006). Seveda so tudi mnogi drugi kristjani obsojali suženjstvo, tudi več papežev, toda kvekerji, metodisti, evangeljski kristjani in njim podobni so bili ključni za vzpostavitev družbenega gibanja, ki se je v 18. in 19. stoletju borilo proti trgovini s sužnji in suženjstvu.
44. Dayton, *Discovering an Evangelical Heritage*; Barbara J MacHaffie, *Her Story: Women in Christian Tradition*, 2. izd. (Minneapolis: Fortress Press, 2006).

45. David L. Chappell, *A Stone of Hope: Prophetic Religion and the Death of Jim Crow* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004).
46. George Weigel, *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II* (New York: Cliff Street Books, 1999), ix. Za njegov opis in razpravo o obisku na Poljskem glej strani 295-321. (Slov. prev.: George Weigel, *Apostol upanja: življenje in delo papeža Janeza PavlaI II.*, prev. Uroš Kalčič (Bled: Vernar consulting, 2000), kazalo. Poglavje s tem naslovom najdemo na straneh 298-313. Op. prev.)
47. Prav tam, 296. (Slov. prev. 290.)
48. Prav tam, 321. (Slov. prev. 314.)
49. Ratzinger, *Europe Today and Tomorrow*, 30. (Slov. prev. 26.)
50. José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 230.
51. Robert D. Putnam, "E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-First Century", *Scandinavian Political Studies* 30:2 (2007), 137-174. V nedavni knjigi z naslovom *American Grace: How Religion is Reshaping our Civic and Political Lives* (New York: Simon and Schuster, 2010), Putnam in David Campbell pišeta: "Tesni prijatelji v Cerkvi, pogosti pogovori o religiji v družini ali med prijatelji ter sodelovanje v manjših cerkvenih skupinah so izredno močni prediktorji cele vrste radodarnega ravnanja, dobrih sosedskih odnosov in družbenega angažmaja" (472). Nobena druga organizacija ali dejavnik (vključno s spolom, starostjo, izobrazbo, političnimi stališči in dohodkom) ne pride niti blizu. Ljudje, ki so aktivni v verskih skupnostih, z veliko večjo verjetnostjo kot nereligiozni Američani sodelujejo pri skupnih projektih in v prostovoljskih društvih ter darujejo čas in denar, tudi za to, kar Putnam in Campbell opisujeta kot sekularne namene (glej 443-492). Prim. Arthur C. Brooks, *Who Really Cares: The Surprising Truth About Compassionate Conservatism* (New York: Basic Books, 2006).

SIDNIE WITE CRAWFORD[1]

Ni v skladu s pravili: Ženske, mrtvomorski rokopisi in Kumran (2. del)[2]

Zdaj pa se osredotočimo na samo mesto Kumran, kjer so v bližini našli rokopise. V najnižji plasti Kumrana je arheolog Roland de Vaux odkril majhno naselbino iz železne dobe II, pomembnejša naselbina pa je datirana v pozno obdobje drugega templja. De Vaux razlikuje tri faze naselbine iz obdobja drugega templja: obdobje Ia, ki se je začelo ok. l. 135 pr. Kr., obdobje Ib, ki je brez preloma izšlo iz obdobja Ia, in obdobje II. Obdobje II se je končalo, ko je leta 68 po Kr. Kumran porušila rimska legija. Temu je sledilo kratko obdobje, ko je bilo mesto rimski vojaški tabor.[3] Čeprav je bila de Vauxova kronologija kasneje dodelana, še posebej pa je bil pod vprašanje postavljen ločen obstoj obdobja Ia in dolga nenaseljenost med obdobjema I in II, de Vauxova kronologija naselbine, ki je obstajala od poznega 2. stoletja pr. Kr. do leta 68 po Kr., v bistvu še vedno drži.[4]

De Vauxova izkopavanja so razkrila nenavadno naselbino iz Herodovega obdobja. Po njegovih besedah "Kirbet Kumran ni bil vas ali skupina hiš; to je bilo središče skupnosti. Če smo še bolj natančni; to središče ni bilo oblikovano kot rezidenca skupnosti, ampak zato, da bi tam izvajali določene skupne dejavnosti. Število sob, ki bi lahko služile kot bivališča, je namreč v primerjavi s prostori, ki so bili namenjeni za skupne dejavnosti, majhno. /.../ Samo ena velika kuhinja je, samo ena velika pralnica in en hlev. So pa številne delavnice in številne sobe za srečanja."

De Vaux je v Kumranu našel dokaze za skupnostno življenje, vključno s skupno obednico in 'skriptorijem,' prostorom, v katerem so po njegovem mnenju prepisovali rokopise. V mestu je tudi veliko pokopališče, ki je od stavb ločeno z visokim zidom, na katerem je približno 1200 grobov. Grobovi so nenavadno orientirani, saj so trupla pokopana v smeri sever–jug, namesto v običajnejši smeri vzhod–zahod.[5] Končno pa je bil de Vaux tudi tisi, ki je rokopise, ki so jih našli v enajstih jamah, s pomočjo paleografskega datiranja rokopisov, datuma in tipa posod, ki so jih našli v jamah in med ruševinami, in na podlagi tega, da so jame, še posebej jame 4–10, blizu Kumrana, povezal z naselbino.[6] Čeprav je bilo v zadnjih letih precej nasprotovanja de Vauxovi interpretaciji arheoloških najdb,[7] pa nobena od teh teorij ni dobila več kot peščice

privržencev. Znanstveni konsenz torej še vedno velja za de Vauxovo interpretacijo, da je Kumran mesto, kjer je živela posebna skupina judov, ki so živeli v skupnosti, ki so zbrali in ohranili kumranske rokopise (in vsaj nekatere tudi prepisali), in ki so jih skrili v jame, preden so mesto l. 68 po Kr. uničili Rimljani.[8]

S tem kontekstom v mislih se sedaj lahko posvetimo dokazom, da so bile v Kumranu navzoče ženske. Na prvi pogled se zdi to vprašanje čudno. Ženske tvorijo polovico človeške rase in večina arheoloških ostankov je spolno neopredeljenih: to pomeni, da so arheološke ostanke, kot so stavbe, pa tudi drobne najdbe, predmete, kot so luči, kovanci ali čaše, uporabljali ljudje obeh spolov. Torej bi morali biti dokazi, da so bile na določenem arheološkem najdišču navzoče ženske, isti kot za navzočnost moških. Toda Kumran je, kot smo že zapisali, neobičajno najdišče. Najprej, arhitekturna konfiguracija najdišča ne kaže na običajne značilnosti družinskega, vaškega ali mestnega življenja v obdobju drugega templja. Če so v Kumranu živele ženske, torej niso živele v običajnih družinskih razmerah, kot jih predstavlja velika večina literature iz obdobja drugega templja (podpirajo pa jih tudi arheološke raziskave), vključno s samimi kumranskimi dokumenti. Poleg tega pa arheološke najdbe (razen stavb) nakazujejo, da so bile ženske, če so že bile navzoče v Kumranu, v precej manjšem številu kot moški. Dokazi za to trditev izhajajo iz raziskave drobnih najdb in izkopanih grobov.

Izraz 'drobne najdbe' se nanaša na predmete, ki so jih uporabljali ali imeli posamezniki. Večina izmed njih je 'spolno nevtralnih'; to pomeni, da iz samega predmeta (npr. kovancev ali oljenk) ne moremo določiti spola uporabnika. Vseeno pa so ženske v obdobju drugega templja uporabljale določene posebne predmete: glavnike, ogledala, posode za ličila, nakit in predmete, ki so povezani s predenjem, na primer vretena.[9] 'Moški predmeti' pa so tisti, ki so jih uporabljali samo moški, kot na primer etuiji za filakterij.[10] Raziskava zapisov o drobnih najdbah v Kumranu prinaša presenetljivo odkritje: našli so eno vreteno (na lokaciji 7, plast ni zabeležena) in štiri koralde.[11] Spomnimo, da so to najdbe iz obdobja, ki je trajalo skoraj dvesto let! Poleg tega so v jamah, kjer so odkrili rokopise, našli še tri koralde in dva fragmenta lesenega glavnika.[12] To je primerljivo, na primer, z Jamo pisem pri Naḥal Ḥeverju, v kateri so živeli begunci med uporom Bar Kokhbe v letih 132–135 po Kr. V tej jami so našli klobčiče lanene niti, dve ogledali, pet vreten, fragmente glavnikov, osemnajst korald, žličko za ličila, škatlo za ličila in naglavno mrežico.[13] Razlika med temi najdbami, ki so iz obdobja nekaj mesecev, in tistimi iz Kumrana, ki so iz obdobja dvestotih let, je neverjetna. Vseeno pa moramo biti previdni pri tem, kako razlagamo dokaze na podlagi 'drobnih najdb'; če namreč trdimo, da pomanjkanje predmetov, ki so tipično ženski, dokazuje, da ženske *niso živele* v Kumranu, nekaj dokazujemo na podlagi molka. Odsotnost tipično ženskih predmetov namreč ne dokazuje v pozitivnem smislu, da žensk v Kumranu ni bilo, ampak zgolj otežuje dokazovanje njihove navzočnosti. Drug možen način, kako priti do pozitivnih dokazov, pa je spol trupel, ki so jih izkopali na pokopališču. Posvetimo se jim.

Od približno 1200 grobov na pokopališču jih je de Vaux izkopal samo 43. S. Steckoll je sicer v letih 1966–67 izkopal še devet grobov, toda ti ostanki so očitno izginili.[14] Ostanki okostij, ki so sad de Vauxovih izkopavanj, so sedaj shranjeni v Münchnu, Parizu in Jeruzalemu.[15] O. Röther-Ertl je ugotovil, da je izmed teh 22 okostij iz münchenske zbirke zagotovo 9 moških, 8 ženskih in 5 otroških.[16] Ostanke iz pariške in jeruzalemske zbirke pa so raziskovali S. Sheridan in dr. in ugotovili, da je med njimi 16 moških, 1 ženska (grobnica A) in 1 moški z vprašajem.[17] Toda J. Zias je pod vprašaj postavil starost nekaterih okostij iz münchenske zbirke, saj trdi, da so 6 ženskih okostij (T32–36, južni T1) in vsi otroški (južni T2–4) recentni beduinski grobovi in ne grobovi iz obdobja kumranske naselbine.[18] Njegovih antropoloških argumentov ne

morem komentirati, se pa njegovi arheološki dokazi zdijo prepričljivi: pet grobnic (T32–36) je bilo namreč v skladu z muslimanskim načinom pokopavanja obrnjenih v smeri vzhod–zahod;[19] grobovi so bili precej plitvi; predmeti iz grobov, ki so jih našli v T32–33 in v južnem T1 pa so nenavadni za kumransko pokopališče.[20] Če ima Zias prav,[21] potem se število potrjenih žensk, ki so bile pokopane v Kumranu v obdobju drugega templja, zmanjša na tri (grobnice A, 22 in 24II). Je pa potrebno tudi poudariti, da 43 (pa tudi 52, če upoštevamo še Steckollove grobnice) grobov od 1200 ni statistično prepričljiv vzorec. Spet imamo torej pred seboj argument molka: odstotek žensk v izkopanih grobovih kumranske naselbine iz obdobja drugega templja ni tako velik, kot bi sicer pričakovali.[22]

Kakšne zaključke lahko potegnemo iz teh bornih dokazov? Mislim, da lahko na podlagi razpoložljivih dokazov trdimo, da je bil demografski profil kumranske naselbine pretežno moški. Če so ženske že bile navzoče v naselbini, pa so bile tam zgolj v majhnem številu in za krajše obdobje. To pomeni, da so bile posamezne ženske tam sicer dovolj časa, da so lahko tudi umrle, kot skupina pa niso bile navzoče v zadostnem številu in dovolj dolgo, da bi lahko zapustile opazne dokaze v arheoloških najdbah. Zdi se torej, da arheološki dokazi nasprotujejo dokazom iz besedil, ki smo jih predstavili v prvem delu. V zadnjem delu bom zato predstavila možno rešitev tega problema.

Sukenikov predlog, ki so ga kasneje sprejeli tudi Cross, Milik in dr.,[23] da moramo skupnost, ki je zbrala kumranske rokopise, imeti za del antične judovske ločine esenov, je postal splošno sprejeto stališče med strokovnjaki za mrtvomorske rokopise zaradi naslednjih razlogov: 1. Lokacija Kumrana se sklada z informacijo Plinija Starejšega, ki esene postavlja "na zahodno obalo Mrtvega morja ..." in severno od oaze En Gedi *(Nat. Hist.* 5.37).[24] 2. V kumranskih rokopisih se pojavlja več teoloških konceptov, kot sta determinizem in vera v posmrtno življenje, ki jih Jožef in Filon pripisujeta esenom. 3. Esenski način življenja, ki ga opisujejo Jožef, Filon in Plinij, odseva tako v kumranskih rokopisih kot tudi v arheoloških najdbah. Sem spadajo skupna lastnina, skupni obroki, posebni iniciacijski obredi in posebne uredbe glede čistosti.[25] Poleg tega pa je iz opisov pri Jožefu, Filonu, v rabinski literaturi in Novi zavezi jasno, da rokopisi ne vsebujejo farizejskih verovanj in praks. In končno, čeprav so nekatera pravna stališča, ki jih predstavljajo rokopisi, enaka kot tista, ki jih rabinska literatura pripisuje saducejem, in čeprav so "Zadokovi sinovi" pomembna skupina voditeljev v rokopisih,[26] skupina, ki je zbrala spise, niso aristokratski saduceji, ki so nadzorovali tempelj in veliko duhovništvo v obdobju drugega templja.[27] Zato ima enačenje kumranske skupnosti z eseni (če vemo, da eseni izhajajo iz zadokitskega ali 'proto-saducejskega' gibanja) precej pozitivnih plati.

Vseeno pa ima to enačenje z eseni tudi svoje slabosti. Dokazi, ki jih najdemo pri Jožefu in Filonu, in informacije, ki jih najdemo v rokopisih, se namreč ne ujemajo vedno. Za nas je največja slabost pri enačenju z eseni ta, da tako Filon kot Plinij trdita, da so eseni živeli v celibatu. Jožefovi dokazi so sicer podrobneje razdelani, vseeno pa v svoji glavni razpravi o esenih pravi, da "so zaničevali misel, da bi se poročili" *(J. W.* 2.120) in da "si niso jemali žena" *(Ant.* 18.21). Filon pravi, da "so prepovedovali poroke in obenem zapovedovali popolno vzdržnost" *(Apol.* 14); Plinij pa navaja, da so "brez žensk, da so se povsem odpovedali ljubezni /.../ in da imajo za družbo samo palmova drevesa" *(Nat. Hist.* 5.73).[28] Toda kot smo videli zgoraj, rokopisi sicer prepovedujejo mnogoženstvo, ločitev zgolj tolerirajo, širijo primere prepovedanega zakona in očitno omejujejo izražanje spolne intimnosti v zakonu, *nikjer pa ne zagovarjajo celibata*. To je na videz nepremostljivo nasprotje.

Vendar pa smo zgoraj ugotovili tudi, da so glede na arheološke dokaze ženske v Kumranu živele v zelo majhnem številu, če

sploh. Plinij je edini antični vir, ki umešča esene na določen geografski kraj (kraj, za katerega se zdi, da ustreza kumranskemu najdišču); Jožef in Filon pa jih bolj na splošno umeščata v mesta in vasi po Judeji.[29] Nadalje, kot sem omenila že v uvodu prvega dela, Jožef navaja, da "obstaja še en red esenov, ki se sicer z ostalimi strinjajo v načinu življenja, navadah in običajih, se pa od njih razlikujejo pri razumevanju poroke. Prepričani so namreč, da se tisti, ki se ne poročijo, odrečejo zelo pomembnemu delu življenja, namreč, nadaljevanju vrste; in če bi vsi sprejeli to stališče, bi človeška vrsta zelo hitro izginila" (*J. W.* 2.160). Z drugimi besedami, nekateri eseni so se poročili. Jožef pa pravi, da se je ta skupina esenov izogibala spolnim odnosom z nosečimi ženami, kar je praksa, ki je v skladu s pravnimi uredbami Damaščanskega dokumenta, o katerem smo govorili v prvem delu. Čeprav Jožef predstavlja "poročene esene" skoraj kot dodatek, pa nam njegova pripomba morda ponuja rešitev, kako uskladiti navidezno nasprotje različnih virov.

Če iz razprave o povezavi kumranske skupnosti z eseni namreč odstranimo besedo celibat, lahko rečemo, da se je večina esenov poročila in živela družinsko življenje, nekateri pa so se zaradi čistosti poroki odpovedali.[30] Qimron pravi, da fraza iz Damaščanskega dokumenta "tisti, ki hodijo v sveti popolnosti" (CD VII, 4–6), opisuje člane skupnosti, ki so se zaradi čistosti odpovedali poroki.[31] Ti člani skupnosti pa so predstavljeni kot nasprotje običajnim članom skupnosti, ki so se poročili: "Če pa (ואם) živijo v taborih, po pravilu dežele, jemljejo žene in rojevajo otroke ... (CD VII, 6–7; moji poudarki). Protivni stavek označuje ločnico med tistimi, ki so opisani v prejšnjih vrsticah, in tistimi, ki so opisani v naslednjih; z drugimi besedami, imamo dve skupini, ena se je poročala, druga pa ne. Možno je, da so v slednjo spadali ovdoveli in/ali ločeni, pa tudi tisti, ki so se bodisi odločili, da se ne bodo poročili, ali niso uspeli najti primernega partnerja za poroko; za te vzdržnost od zakona ni nujno odločitev za vse življenje, ampak za krajši čas.[32] Ta ideja podpira Jožefove dokaze za dve skupini esenov. So ženske lahko postale članice skupnosti esenov s poroko? Čeprav je iz Jožefa in Filona jasno, da so imeli moški vodilne vloge v skupnosti, Jožef navaja, da so pred poroko "opazovali ženske tri leta. Ko so se trikrat očistile in si tako dokazale, da so sposobne roditi otroka, pa so jih poročili" (*J. W.* 2.161). Obe polovici zadnjega stavka se nanašata na to, da je ženska pred poroko dokazovala svojo rodovitnost.[33] Vseeno pa časovni okvir v tem kontekstu nima smisla. Ženske "so se trikrat očistile"; to se gotovo na naša na tri menstrualne cikle, kar je stvar mesecev, ne pa let! Na kaj se torej nanaša "tri leta"? Zdi se, da gre za obdobje iniciacije, podobno kot pri moških.[34] Jožef namreč na drugem mestu pravi, da je iniciacija pri esenih trajala tri leta. Najbrž so se skupnosti lahko pridružile samo poročene ali zaročene ženske;[35] gotovo pa ženske niso mogle dobiti enakega statusa v organizaciji kot moški. To pomeni, da niso mogle biti sodnice ali druge uradnice in da niso mogle sodelovati pri odločanju v skupnosti; lahko so bile samo priče, pa še to v omejenem obsegu, kot je opisano v Pravilu skupnosti (gl. 1. del). Je pa torej verjetno, da so ženske lahko na nek način postale članice skupnosti. Jožef namreč pravi, da so se "ženske kopale ogrnjene v platno, možje pa so nosili sramni predpasnik. Take so navade tega reda." Zdi se, da ta izjava predpostavlja, da so ženske v skupnosti opravljale enake obrede očiščenja kot moški (gl. 4Q Obred očiščenja, o katerem smo govorili v 1. delu), kar pomeni, da so bile članice reda.

Ideja, da obstajata dve skupini esenov, pomaga razložiti tudi pomanjkanje dokazov za navzočnost žensk v Kumranu. Stegemann je opazil, da Plinij omejuje esene na eno geografsko lokacijo, Filon in Jožef pa ne,[36] saj jih postavljata v naselja po vsej Judeji. (*J. W.* 5.145). Kako bi lahko uskladili to nasprotje? Če Kumran razumemo kot študijsko središče ali zatočišče za esene,[37] potem lahko še vedno rečemo, da je naselbina, o kateri govori Plinij, Kumran, medtem ko so ostale skupine esenov

živele med judovskim prebivalstvom po Judeji. Plinij, ki ni bil rojen v Judeji in je uporabljal vire, ko je pisal svojo knjigo, preprosto ni vedel za druge naselbine esenov. Jožef in Filon, ki sta bila Juda, pa sta imela boljše podatke. Prav tako lahko trdimo, da je imel Kumran zato, ker je bil to študijski center, veliko zbirko rokopisov in zato so v njem živeli v glavnem moški, čeprav je mogoče, da je tam živelo tudi nekaj žensk. In zato je zunanjemu opazovalcu skupnost delovala kot 'celibatska'.[38] Prebivalci Kumrana, ne glede na to, ali so tam živeli stalno (majhno število) ali začasno, so se čistosti držali zelo strogo, v takšni meri, kot je to veljalo za tempelj v Jeruzalemu.[39] Če to drži, potem je bilo nemogoče, da bi ženske v svoji rodni dobi ali poročeni možje in žene stalno prebivali v Kumranu, saj so bili ti ljudje zaradi telesnih tokov redno nečisti. Zato so lahko v Kumranu stalno prebivali le moški, ki so se odrekli zakonu (in morda starejše ženske, "Matere"?). To bi razložilo, zakaj je bilo v izkopanih grobovih toliko več moških, vseeno pa tudi majhen odstotek žensk.

Ta ideja reši tudi dilemo raziskovalcev rokopisov, ki se nanaša na povezavo med Damaščanskim dokumentom in Pravilom skupnosti. Oba dokumenta namreč v Kumranu obstajata v številnih izvodih, se nanašata na določeno skupnost, kažeta znake uredniških in redaktorskih posegov in vplivata drug na drugega, npr. z vzporednimi mesti v svojih kazenskih predpisih.[40] Vseeno pa obstajajo jasne razlike v obliki skupnosti, na katero se nanašata, in med njimi je najočitnejša ravno ta, da se Damaščanski dokument nanaša tudi na ženske, medtem ko Pravilo skupnosti ne govori posebej o ženskah. Zato menim, da je Damaščanski dokument pravilo za vse esene, ki so živeli po Judeji, medtem ko se Pravilo skupnosti nanaša samo na tiste stalne prebivalce Kumrana, ki so se odločili, da si bodo prizadevali za "popolnost svetosti". Torej sta dva dokumenta obstajala hkrati zato, ker sta obenem obstajali dve skupini esenov. Ti dve skupini pa nista bili ločeni in osamljeni, ampak v stalnem dialogu in komunikaciji.[41] To utemeljuje tudi medsebojni vpliv Damaščanskega dokumenta in Pravila skupnosti, kot se kaže v 4Q kopijah Damaščanskega dokumenta, ki združujejo snov iz Pravila skupnosti in Damaščanskega dokumenta. Baumgarten poudarja, da je "obsežna perikopa iz kazenskih določil 4QD zelo podobna tisti iz 1QS. Toda vseeno kazenska določila iz 4QD vsebujejo žalitve, kot je זנות za ženo, in godrnjanje nad Materami, kar predpostavlja navzočnost žensk v skupnosti. Pravilo skupnosti pa teh žalitev ne vsebuje (ne v rokopisih 1QS ne v 4QS), kar kaže na skupnost brez žensk.[42] Zato menim, da je bila v Kumranu navzoča prav ta posebna esenska skupnost.

Če povzamem, kumranski dokumenti so knjižnica ali zbirka judovskih esenov iz poznega obdobja drugega templja. Med eseni so bile sicer tudi ženske in člani te skupnosti so se poročali, se je pa podskupina esenov zaradi čistosti odpovedala poroki.[43] Kumran je bil študijski center za esene, v katerem so živeli v glavnem moški, ki so se držali stroge čistosti in spoštovali Pravilo skupnosti, večina esenov pa je živela po vsej Judeji in se držala uredb iz Damaščanskega dokumenta. Ta teza nam omogoča, da lahko ženskam spet damo mesto v okviru kumranskih študij, in razrešuje vprašanje tako imenovanega esenskega 'celibata'.

Prevedel: Leon Jagodic

---

1. Sidnie White Crawford je profesorica hebrejskega Svetega pisma in predstojnica katedre za religijske študije na Univerzi v Nebraski v Lincolnu. Veliko objavlja na področjih judovstva iz obdobja drugega templja, feministične kritike hebrejskega Svetega pisma in mrtvomorskih rokopisov. Crawfordova je predsednica Inštituta W. F. Albrighta za arheološke raziskave v Jeruzalemu. Op. prev.

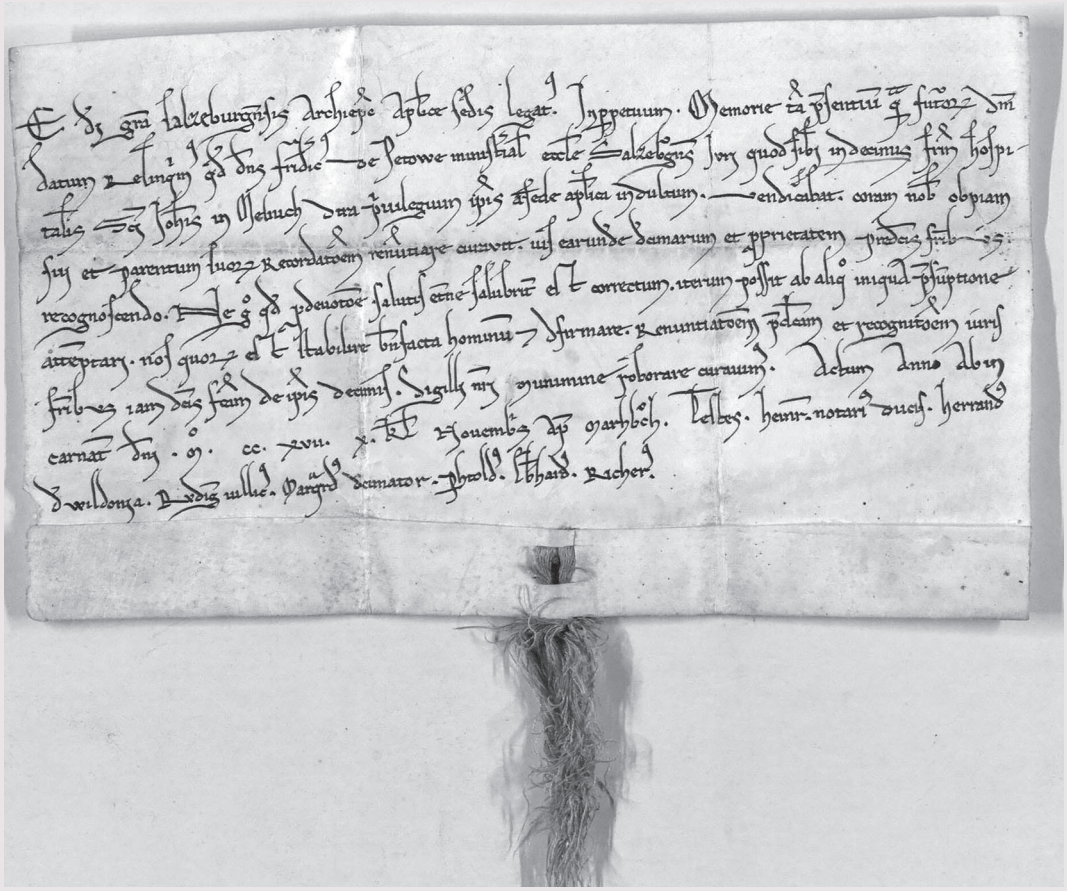
2. Z velikim veseljem ta članek posvečam svojemu kolegu, mentorju in prijatelju Emanuelu Tovu. Napisan je bil v času, ko sem bila raziskovalka pri programu Ženske študije v religiji na Harvard Divinity Scohhl. Rada bi se zahvalila direktorici programa Ann Braude in ostalim raziskovalcem za njihovo strokovno podporo in koristne komentarje. Rada bi se zahvalila tudi Franku Mooru Crossu, Johnu

Strignellu, Eileen Schuller in Jodi Magness, ki so si vzeli čas, da so prebrali in komentirali osnutke; vse napake so moje. Končno pa dolgujem zahvalo tudi Jodi Magness, Susan Sheridan, Victorju Hurowitzu in Gershonu Brinu, ki so pred objavo z menoj delili svoje raziskave.
Sidnie White Crawford, "Not According to Rule: Women, the Dead Sea Scrolls and Qumran," v: Shalom M. Paul, Robert A. Kraft, Lawrence H. Schiffman in Weston W. Fields, ur., *Emanuel: Studies in Hebrew Bible Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov,* E. J. Brill: Leiden – Boston 2003, 127–150.

3. R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls,* Oxford University Press: London 1973, 1–45.
4. Gl. J. Magness, "The Archaeology of Qumran," *QC* 8 (1998): 49–62 (59–60) in "The Chronology of the Settlement at Qumran in the Herodian Period," *DSD* 2 (1995): 58–65.
5. De Vaux, *Archeology,* 46–48.
6. De Vaux, *Archeology,* 97–102.
7. Za povzetek teh stališč gl. M. Broshi, "Qumran: Archaeology," L. Schiffman in J. VanderKam, ur., *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* 2. zv., Oxford University Press: New York 2000, 737–739.
8. J. Magness, "Qumran Archaeology: Past Perspectives and Future Prospects," P. Flint in J. VanderKam, ur., *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*. 1. zv., E. J. Brill: Leiden 1998, 47–98 (53–57).
9. J. Taylor, "The Cemeteries of Khirbet Qumran and Women's Presence at the Site," *DSD* 6 (1999): 318.
10. Domneva, da so filakterije uporabljali samo moški, temelji na kasnejši judovski praksi. Dejansko ne vemo, ali so ženske v kumranski skupnosti uporabljale filakterije ali ne. Tal Ilan opozarja, da *Mekhilta de–Rabbi Išmael* navaja, da so bile ženske oproščene uporabe filakterijev, a omenja žensko po imenu Mihkal b. Kuši, ki si je nadela filakterije. Ilan, "The Attraction of Aristocratic Women to Pharisaism During the Second Temple Period," *HTR* 88 (1995): 1–33 (27).
11. J. Magness, "Women at Qumran?" Predavanje, predstavljeno na kumranski sekciji letnega srečanja Družbe za svetopisemsko književnost, Nashville, november 2000, 11, 13. Taylorjeva ("The Cemetries," 318, št. 117) opozarja na vreteno, ki so ga našli na lokaciji 20, toda lokacija 20 je šele iz obdobja III, ko je bil tu rimski tabor. Njena trditev, da je tako imenovana sončna ura vreteno, ni prepričljiva (gl. tudi Magness, 11).
12. Magness, "Women," 13.
13. Y. Yadin, *The Finds from the Bar-Kokhba Period in the Cave of Letters.* Israel Exploration Society: Jerusalem 1963, navedeno po: Magness, "Women," 17–18.
14. Steckoll je pet grobov prepoznal kot moških (G3, 4, 5, 9 in 10), tri kot ženske (G 6, 7, 8) in enega kot otroškega (G6, pokopan skupaj z žensko). Steckoll, "Preliminary Excavation Report in the Qumran Cemetery," *RevQ* 6 (1968): 323–52 (335).
15. Za zgodovino posmrtnih potovanj teh okostij gl. Taylor, "The Cemeteries," 296, št. 38 in 298.
16. O. Röhrer-Ertl, F. Rohrhirsch in D. Hahn, "Uber die Graberfelder von Khirbet Qumran, insbesondere die Funde der Campagne 1956, I; Anthropologische Datenvorlage und Erstauswertung aufgrund der Collection Kurth," *RevQ* 19 (1999): 3–46.
17. S. Sheridan, J. Ullinger, J. Ramp, "Anthropological Analysis of the Human Remains from Khirbet Qumran: The French Collection," v pripravi.
18. J. Zias, "The Cemeteries of Qumran and Celibacy: Confusion Laid to Rest?" *DSD* 7 (2000): 220–53.
19. F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies,* Doubleday: Garden City 1958, pravi, da je usmerjenost večine grobov v Kumranu, ki so postavljeni v smeri sever–jug, povzročila, da so Beduini, ki so izkopavali z de Vauxom v petdesetih letih, te grobove imeli za ne-muslimanske.
20. Zias, "The Cemeteries," 225–230. Zias opozarja, da nakit, ki so ga našli v teh grobnicah, spominja na tistega, ki so ga našli v beduinskih grobovih, ki so jih z gotovostjo potrdili.
21. Za kritiko Ziasovih argumentov gl. J. Zangenberg, "Bones of Contention: 'New' Bones from Qumran Help Settle Old Questions (and Raise New Ones)–Remarks on Two Recent Conferences," *QC* 9 (2000): 52–76.
22. Magness, "Women," 6.
23. Gl. Cross, *Ancient Library of Qumran;* in J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea,* SGM Press: London 1959.
24. Plinijeva raba izraza *infra hos* je povzročila nekaj polemik. Plinij bi namreč lahko s tem mislil, da je bila esenska naselbina na hribih, s katere se je videlo na oazo En Gedi (zato "nad"). Vendar ko Plinij navaja mesta in naselbine ob obali Mrtvega morja, začne na severu in nadaljuje proti jugu: Jezuzalem/Jeriha > eseni > En Gedi > Masada. Zato so eseni postavljeni severno ("nad") En Gedi. Na ta način jaz razumem Plinijev opis. Gl. T. Beall, *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls,* Cambridge University Press: Cambridge 1988, 5.
25. J. VanderKam, *The Dead Sea Scrolls Today,* Eerdmans: Grand Rapids 1994, 71–87.
26. L. Schiffman, "Women in the Scrolls," *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran,* Jewish Publication Society: Jerusalem–Philadelphia 1994, 83–89.
27. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls,* 73–6.
28. Tako Filon kot Jožef trdita, da so se eseni izogibali poroki zaradi sovraštva do žensk, saj so imeli ženske za "sebične, pretirano ljubosumne, spretne v zavajanju /.../ in zapeljive ..." *(Apol.* 14), in bili so "prepričani, da nobena izmed njih ni zvesta enemu moškemu" *(J. W.* 2.121). To sovraštvo do žensk izdaja Filonovo in Jožefovo pristranskost in morda sploh ne odraža odnosa esenov. Plinij namreč ne trdi ničesar takega, pripominja pa, da je spolna vzdržnost esenov "občudovanja vredna" *(Nat. Hist.* 5.73). Klasični viri, ki poudarjajo celibatnost esenov, morda želijo poudariti, kako so podobni helenističnim združenjem, kot so bili pitagorejci, ki so se prav tako omejevali pri spolnosti. G. Vermes and M. Goodman, *The Essenes According to the Classical Sources,* JSOT Press: Sheffield 1989, 13.
29. Filon, *Prob.* 76: "pobegnili so iz mest /.../ in živijo po vaseh." *Apol.* 1: "Živijo v številnih mestih po Judeji, pa tudi po mnogih vaseh in v velikih skupinah." To je notranje nasprotje pri Filonu. Jožef, *J. W.* 2.124: "Ne živijo samo v enem kraju, ampak jih v vsakem kraju nekaj tvori kolonijo."
30. To rešitev je prvi predlagal R. Marcus, ki je trdil, da je Jožef obrnil dejansko situacijo essenov, izmed katerih je bila večina poročenih, nekaj pa jih je živelo tudi v celibatu. Kot navaja Cross, *Ancient Library of Qumran,* 71, št. 101.

31. E. Qimron, "Celibacy in the Dead Sea Scrolls and the Two Kinds of Sectarians," J. Trebolle Barrera in L. Vegas Montaner, ur., *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls Madrid 18–21 March, 1991,* 1. zv., E. J. Brill: Leiden 1992, 289–294. Gl. tudi J. Baumgarten, "The Qumran-Essene Restraints on Marriage," L. Schiffman, ur., *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls.* Sheffield Academic Press: Sheffield 1990, 23, št. 23.
32. Baumgarten, "Qumran-Essene Restraints," 19, meni, da so skupnosti pripadali tisti, ki se niso nikoli poročili ali ko so se kasneje v življenju odpovedali spolnim odnosom, da bi "hodili v popolnosti svetosti".
33. A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings from Qumran,* Peter Smith: Gloucester 1973, 35, št. 3; Beall, *Josephus' Description of the Essenes,* 112; M. Kister, "Notes on Some New Texts from Qumran," *JJS* 44 (1993): 280–90 (281), meni, da je triletno obdobje opazovanja potekalo po poroki, da bi videli, če je razmnoževanje mogoče. Če v zakonu ni prišlo do nosečnosti, pa je bil najbrž razvezan.
34. E. Schuller and C. Wassen, "Women: Daily Life," L. Schiffman in J. VanderKam, ur., *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls,* 2. zv., Oxford University Press: New York 2000, 981–84.
35. P. Davies in J. Taylor, "On the Testimony of Women in 1QSa," *DSD* 3 (1996): 223–35 (227), menita, da so ženske lahko postale del skupnosti samo na podlagi vezi z moškim, natančneje z možem.
36. H. Stegemann, "The Qumran Essenes—Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times," J. Trebolle Barrera in L. Vegas Montaner, ur., *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls Madrid 18–21 March, 1991,* 1. zv., E. J. Brill: Leiden 1992, 84.
37. Stegemann, "The Qumran Essenes," 161.
38. Qimron, "Celibacy," 288.
39. J. Magness, "Communal Meals and Sacred Space at Qumran," S. McNally, ur., *Shaping Community: The Art and Archaeology of Monasticism,* BAR International Series 941, (2001), 15–28. Magnessova meni, da arheološka ureditev kumranske naselbine kaže, da so prebivalci svoj prostor razdelili na obredno čista in nečista območja. Med arheološko ureditvijo Kumrana in uredbami glede čistosti v Tempeljskem zvitku, ki izključuje obredno nečiste (tudi tiste, ki imajo menstruacijo) iz svetega območja tempeljskega mesta, vidi vzporednice.
40. Gl. Hempel, *The Laws of the Damascus Document: Sources, Traditions and Redaction,* E. J. Brill: Leiden 1998, 25–6; in S. Metso, *The Textual Development of the Qumran Community Rule,* E. J. Brill: Leiden 1997.
41. Idejo, da so asketska puščavniška skupnost (יחד) in manj asketske skupnosti po Judeji obstajale sočasno, je podprl tudi Cross v tretji predelani izdaji *Ancient Library at Qumran,* Fortress: Minneapolis 1995, 186.
42. Odnos med kazenskimi predpisi Damaščanskega dokumenta in Pravila skupnosti je tako zapleten, da ga na tem mestu ne morem obdelati. Gl. J. Baumgarten, "Qumran Cave 4.XIII: The Damascus Document (4Q266–273)," *DJD* XVIII Clarendon: Oxford 1996, 164–65; P. Alexander in G. Vermes, "Qumran Cave 4: XIX: Serekh Ha-Yahad and Two Related Texts," *DJD* XXVI, Clarendon Press: Oxford 1998; in C. Hempel, "The Penal Code Reconsidered," M. Bernstein, F. Garcia Martinez in J. Kampen, ur., *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organisation for Qumran Studies, Cambridge, 1995,* E. J. Brill: Leiden 1997, 337–48.
43. Cross, *Ancient Library of Qumran,* 72, meni, da ta spolna vzdržnost izhaja tudi iz strogih pravil svete vojne, ki so se jih eseni držali zaradi svojih apokaliptičnih pričakovanj. J. Collins prav tako poudarja, da je skupnost verovala, da so pripadniki nebeške vojske in da "je spolno aktivnost težko uskladiti z angelskim življenjem." "Powers in Heaven: God, Gods, and Angels in the Dead Sea Scrolls,"J. Collins in R. Kugler, ur., *Religion in the Dead Sea Scrolls,* Eerdmans: Grand Rapids 2000, 24.

Listina z najstarejšo omembo posesti reda sv. Janeza iz Jeruzalema na Slovenskem; Državni arhiv Češke republike, Praga (datirana: 23. oktober 1217; lastnik: Veliki priorat Češke).



ROBERT DODARO

Duhovnik kot grešnik v misli sv. Avguština

Če danes v semeniščih in na teoloških fakultetah sploh še obravnavajo donatistični spor, ga najbrž omenjajo zgolj na kratko, morda na seminarju o cerkveni zgodovini ali na predavanjih o zakramentalni teologiji. Večina študentov pa po mojem mnenju od te obravnave v najboljšem primeru odnese zgolj splošno zavedanje, da je v četrtem stoletju skupina radikalnih afriških kristjanov sklenila, da škofje, ki so bili v občestvu z drugimi škofi, ki so med Dioklecijanovim preganjanjem svete spise izročili rimskim cesarskim uradnikom, niso pravi škofje in da zakramenti, ki so jih ti podelili, niso niti veljavni niti učinkoviti. Študentje najbrž tudi slišijo, da je sv. Avguštin proti temu pogledu oblikoval stališče, ki je kasneje postalo uradni katoliški nauk o zakramentih; namreč, da veljavnost zakramentov ni odvisna od moralnega in duhovnega stanja delivca, ampak od Kristusa, ki je pravi delivec vsakega zakramenta. Čeprav je v tem kontekstu tako razlaganje spora tehnično pravilno, pa je obenem tudi nezadostno. Če se namreč bolj poglobimo v krščanske spise iz tega obdobja, bomo bolje razumeli pogled na Cerkev in njeno svetost, kot so ga donatistični škofje širili med svojimi pripadniki, pa tudi privlačnost, ki ga je ta pogled imel med slednjimi. In če se osredotočimo na privlačnost te donatistične logike, lahko bolje razumemo tudi, zakaj ji je Avguštin nasprotoval s povsem drugačnim pogledom na Cerkev in njeno svetost.

Tako za Avguština kot za donatiste ni nobeno duhovnikovo opravilo pomembnejše od tega, da deli zakramente, še posebej krst in evharistijo. Seveda tako Avguštin kot donatisti priznavajo, da imajo duhovniki tudi druga pomembna poslanstva; da oznanjajo Besedo, učijo, spodbujajo in tolažijo kristjane v njihovi veri. Vendar pa ni ničesar, kar bi bolje posredovalo vernikom duhovni mir in spravo, ki sta temelj svetosti, kot krst in evharistija. Zato imajo zakramenti bistveno vlogo pri posvečevanju kristjanov, duhovniki pa so s tem procesom neločljivo povezani. To je tudi skupen temelj, ki združuje Avguštinovo stališče s stališčem njegovih nasprotnikov, in ta temelj je zelo pomemben. Kar pa se tiče tistega, kar jih ločuje, sem že nakazal, da je ključ za razumevanje v tem, kako si vsaka stran predstavlja Cerkev in naravo svetosti, ki jo Cerkev ponuja po svojih zakramentih.

Če začnemo z donatisti, so si ti predstavljali Cerkev, kot jo opisuje sv. Pavel v Ef 5,27: "brez madeža, gube". S tem so mislili, da je Cerkev v svojem trenutnem zgodovinskem položaju sveta zato, ker so sveti vsi njeni udje, kar pomeni, da so brez resnega greha. Donatisti so si zato sebe predstavljali kot ostanek nekoč ogromne mednarodne Cerkve, ki pa je zaradi pokvarjenosti svojih duhovnikov izgubila svojo dušo. Prepričani so bili, da je njihovo poslanstvo zavarovati ta ostanek, da se ne bi okužil s posledicami zlorab klerikov, ki so se tako zelo zajedle v svetost Katoliške cerkve. Kar se tiče Katoliške cerkve, so donatisti trdili ne samo, da ni bila več sposobna ohranjati prave vere, ampak tudi, da je s temi grehi, ki jih je storila med preganjanjem, in njegovimi posledicami uničila duhovno življenje vseh tistih, ki so prišli z njo v stik. Po drugi strani pa so sebe imeli za 'cerkev mučencev', za cerkev, ki izhaja iz tistih kristjanov, ki so med preganjanjem ostali zvesti. Njihovo cerkev je preganjanje torej prečistilo. In da bi ohranili vero svojih očetov, so morali donatisti skrbeti, da so vsi udje njihove cerkve postali in ostali sveti vse življenje. V svoji cerkvi so videli edino oazo v puščavi, ki jo je ustvaril svet greha. Po njihovem je 'Katoliška' cerkev že davno izdala samo sebe in postala neločljiva od poganskega, grešnega sveta. Donatisti so torej imeli občutek, da jih ta svet ogroža. In prepričani so bili, da jih bodo samo njihovi zakramenti in njihovi duhovniki ubranili pred grehom, ki je uničil preostanek Cerkve.

Eden izmed njihovih škofov, Petilijan iz Konstantine, je psalm 23 razlagal kot popoln opis donatističnega ideala.[1] Pri tem je spomnil na podobo oaze v puščavi: *"Na zelenih pašnikih mi daje ležišče, k vodam počitka me vodi."* Donatistični škof nasproti zelenim pašnikom in vodam počitka, ki poživljajo dušo, postavlja "globel smrtne sence", ki predstavlja preganjanje, ki ga morajo udje Cerkve prenesti v tem življenju. Petilijan pravi, da ta psalm govori o "našem krstu", kar pomeni, da zakrament, če ga podeli njegova skupnost, prejemnika reši iz divjine na zelene pašnike, ob vode počitka, kjer varno prebiva vse dni svojega življenja, dokler za vedno ne odide v Gospodovo hišo. Za Petilijana je zato naloga duhovnikov, katerih žrtve in molitve so učinkovite samo, če imajo čisto vest, obramba krščanskega vernika pred globeljo smrtne sence. V naslednjem odlomku Petilijan takole nagovarja katoliške duhovnike:

"Če moliš k Bogu ali izrekaš prošnjo, to nima prav nobene koristi. Ker je tvoja vest umazana s krvjo, tvoje slabotne molitve nimajo nobenega učinka; kajti Gospod Bog ceni čistost vesti bolj kot besedne prošnje, saj Gospod Kristus pravi: *»Ne pojde v nebeško kraljestvo vsak, ki mi pravi, 'Gospod, Gospod,' ampak kdor izpolnjuje voljo mojega Očeta, ki je v nebesih.«*"[2]

To je huda obtožba. Petilijan namreč jasno pove, da takrat, ko duhovniki molijo za laike, Boga bolj skrbi vest duhovnika kot pa besede, ki jih izgovarja. Vendar s trditvijo, da imajo katoliški kleriki vest umazano s krvjo, Petilijan noče povezovati posameznih katoliških duhovnikov z nekimi določenimi osebnimi grehi. Vse skupaj jih obtožuje, da so deležni krivde svojih predhodnikov izpred stotih let. Pa čeprav katoliški škofje in duhovniki iz Petiljianovih časov niso imeli nič opraviti s tistimi zločini, kar je svojemu nasprotniku Avguštin tudi večkrat povedal. Za Petilijana ta kolektivni greh pomeni 'kri', ki je za vedno umazala vesti katoliških duhovnikov in izničuje molitve in zakramente, ki jih ti podeljujejo.

Da bi povsem razumeli Petilijanovo sklepanje, moramo razumeti dve prvini njegove zakramentalne teologije. Prva se nanaša na to, na kakšen način delivec posreduje zakrament prejemniku; drugi pa se nanaša na zadržke pri delivcu. Kar se tiče krsta, Petilijan pravi, da "je *vest tistega, ki v svoji svetosti daje,* kar iščemo, tista, ki očisti vest prejemnika."[3] Poglejmo podrobneje to trditev. Petilijan trdi, da je to, kar očisti vest prejemnika krsta, čista *vest* delivca: njegove besede se namreč glasijo: "vest tistega, ki v svoji svetosti daje" (*conscientia ... sancte dantis*). Da pa bi natančno razumeli, kaj

je Petilijan mislil s tem izrazom, se moramo posvetiti drugi prvini njegove zakramentalne teologije, ki se nanaša na zadržke.

To idejo je težko razumeti. Sodobni strokovnjaki, ki so jo poskušali razvozlati, menijo, da sta za Petilijana obstajali dve vrsti grehov, cerkveni in osebni. Cerkveni grehi, kot sta *traditio* in krivoverstvo, so maloštevilni toda smrtni za Cerkev, saj iz nje posrkata njeno svetost. Donatisti trdijo, da se je prav to zgodilo Katoliški cerkvi, pa ne samo v Afriki, ampak po vsem svetu. In zato je Katoliška cerkev po vsem svetu, ker je v občestvu s tistimi katoliškimi škofi, ki so zagrešili *traditio* med Dioklecijanovim preganjanjem, za vedno okužena z grehom relativno maloštevilnih škofov. Tako so bili tudi stoletje kasneje katoliški škofje in duhovniki še naprej dediči tega greha in njegovih posledic, njihovi sveti redovi in zakramenti, ki so jih delili, pa so bili nični in neveljavni.

Donatistična duhovnost je očitno obsedena z materialističnimi koncepti, ki izhajajo iz starozaveznih poročil o bogoslužju, kot sta obredna čistost in njeno nasprotje, nečistost in okuženost. Veljavnost zakramentov je namreč odvisna od materialne izmenjave in posredovanja med duhovnikom in prejemnikom. V primeru krsta duhovnik prenaša svojo svetost na prejemnika in s svojo čisto vestjo očisti prejemnikovo vest. Na enak način pa katoliški duhovniki po mnenju donatistov na prejemnike prenašajo svojo krivdo, ki so jo podedovali po svoji Cerkvi. To donatistično razmišljanje ustvarja konkretno vez med duhovnikom in prejemnikom zakramenta, ki povzroča, da je laikova duhovna rast odvisna od duhovnikove.

Eno prvino donatističnega dojemanja svetosti, namreč, njihovo stališče, da mora biti Cerkev "brez madeža, gube", pa tudi Petilijanovo podobo Cerkve kot oaze, ki je obdana s puščavo, sem že predstavil. Ko pa povežemo te podobe z njihovo idejo zakramenta kot tistega, ki prenaša duhovnikovo svetost na laike, postane še jasneje, da je donatistična teologija obsedena s svetostjo v vidni in otipljivi obliki. Donatizem torej veliko stavi na *videz* svetosti svojih udov. V skladu s tem mora biti Cerkev *vidno, otipljivo* sveta, še posebej če jo primerjamo s svetom zunaj Cerkve. Donatisti zato vztrajajo pri močnem, jasnem nasprotju med svetostjo Cerkve in grešnostjo sekularnega sveta. Laiki pa hrepenijo po tem, da bi videli odsev svetosti v svojih klerikih in da bi jo čutili kakor močan odmev. Vloga klerikov je torej, da odsevajo ideal Cerkve po svetosti. Ko gledajo klerike, laiki zato pričakujejo, da bodo videli svete može, krepostne junake, ali vsaj može, ki so brez greha. Za laike namreč svetost Cerkve v otipljivi, osebni obliki predstavljajo škofje in duhovniki. In dokler so kleriki videti sveti, so laiki lahko prepričani, da je njihova Cerkev sveta in da so, če bodo ostali v Cerkvi, tudi varni pred svetom.

S tem zaključujem prvi del svojega članka, ki je namenoma bolj zgodovinsko naravnan in služi zgolj temu, da bi bili hvaležni za to, kar sledi. V drugem delu tega članka bi namreč rad spregovoril o Avguštinovem odzivu na donatistično teologijo in predstavil njegov pogled na teme duhovništva in svetosti. V povezavi s predstavljenimi stališči želim prikazati Avguštinovo pojmovanje duhovnika kot grešnika in na koncu pokazati na nekaj povezav s temami Cerkve, duhovništva in svetosti v našem času.

***

Avguštin je bil prepričan, da je donatistična ideja duhovnika nevarna za vse vpletene. Seveda je bila nevarna za duhovnika, saj ga je spodbujala, da je v sebi videl svetnika, ne pa grešnika. Zaradi različnih razlogov, ki so vsi po vrsti duhovno smrtonosni, pa je bila še bolj nevarna za donatistične laike.

Prvič, Avguštin je trdil, da je v fantaziji laikov, da so duhovniki svetniki in da nikoli ne grešijo, nekaj destruktivnega. Po eni strani je nevarno, da bi ti duhovniki postali predmet obsedenosti. Po drugi strani pa ideja svetih duhovnikov ljudi spodbuja k temu, da so jim v duhovnem smislu nevoščljivi. Avguštin

je bil namreč prepričan, da si mnogi ljudje v hrepenenju, da bi posnemali domnevno svetost svojih duhovnikov, pravzaprav prizadevajo, da bi jih prekosili. Petilijan sicer meni, da je svetost kot osebni dosežek zelo enostavno doseči, da je to nekaj, kar človek lahko sam doseže. Po drugi strani pa je Avguštin prepričan, da je svetost izključno to, kar Bog skoraj mimo nas doseže v nas. Na vrhu totemskega stebra donatistov najdemo krščanske mučence, vključno z donatističnimi. Donatisti so namreč učili, da je potrebno svojo svetost primerjati s svetostjo mučencev (in od tod izvira prefinjeno zavidanje in tekmovalnost). Mučencem pa sledijo sveti škofje. Avguštin zato donatiste obtožuje, da so klerike vzporejali z angeli, saj so jih postavljali za vzor laikom, da bi jih posnemali (in temu je rekel oblika zavisti).[4]

Še ena nevarnost, ki jo v tej umetni duhovnosti opaža Avguštin, pa je, da Bog nima nobene posebne vloge, razen da je oddaljeni in tihi sodnik. Ob Petilijanovi predstavitvi krsta smo ugotovili, da je vloga Boga omejena zgolj na presojo, ali ima duhovnik, ki je podelil zakrament, čisto vest. Avguštin pa se je temu Petilijanovemu stališču posmehoval. Kot pravi, je pri donatistih gotovo nepotrebno, da bi Bog posredoval pri očiščenju prejemnikove vesti; raje verujejo, da je edini pomembni dejavnik pri zakramentu duhovnik, ki stoji pred njimi, duhovnik, ki se ga lahko dotaknejo. Avguštin torej obtožuje donatiste, da dajejo prednost domnevni svetosti duhovnika pred Božjo svetostjo, ki je resnična, toda nevidna in neotipljiva. Avguštin nadalje meni, da bolj ko je verska skupnost prepričana, da je sveta, manj zaznava potrebo po Bogu. Toda prepričan je, da nas vsaj greh, če že nič drugega ne, uči, da potrebujemo Boga.

Avguštin je hitro doumel, da je obsedenost donatistov s Cerkvijo, ki je "brez madeža, gube," le krepila njihovo duhovno negotovost in jih spodbujala, da so se še bolj obsedeno osredotočali na svetost svojih duhovnikov. Donatiste namreč obtožuje, da so učili, da Bog njihovim laikom odpušča grehe samo zaradi molitev njihovih škofov *(sacerdotes)*.[5] Donatistični teologi, ki so branili to stališče, so kot dokaz za svojo trditev navajali 1 Sam 2,25: "*Če se kdo pregreši proti človeku, se more zanj zavzeti [duhovnik]; če pa se kdo pregreši proti [duhovniku], kdo se bo zavzel zanj?*"[6] To mišljenje izhaja iz levitskega duhovništva v Stari zavezi, kjer je poudarek na obredni čistosti. V skladu s to idejo so bili samo tisti duhovniki, ki so bili zares sveti in ki so bili popolnoma ločeni od ljudstva, zmožni darovati sveto žrtev, zadovoljiti Boga in dobiti Božje odpuščanje grehov za ljudstvo. Proti takemu razmišljanju donatistov pa Avguštin trdi, da najpopolnejša krščanska interpretacija hebrejskih duhovnikov Stare zaveze le-te razume kot simbole, ki kažejo na Jezusa Kristusa, ki je edini veliki duhovnik, kar je tudi stališče, ki ga podpira *Pismo Hebrejcem*. Avguštin na več mestih in proti različnim nasprotnikom trdi, da je bil Jezus Kristus edini človek, ki je kadarkoli živel popolnoma svobodno od vsakega možnega greha. Zato je v vsej zgodovini samo Kristus tisti, ki izpolnjuje starozavezne kriterije za velikega duhovnika. Samo njegova žrtev je sveta in samo ta popolnoma zadosti za grehe vsega ljudstva, vključno s škofi in duhovniki.[7] Avguštin obtožuje donatiste, da so izgubili uvid v Kristusovo vlogo kot ženina Cerkve, v vlogo, za katero je trdil, da so si jo prilastili škofje. Donatisti so namreč svoje škofe in duhovnike imeli za ikone svetosti, ki so raztresene med skupnosti, da bi laike opominjali, da so sveto ljudstvo. Toda po Avguštinovem mnenju samo Kristus lahko opravi to nalogo. Samo on je namreč ženin Cerkve.

Toda poleg kritike donatistične teologije Avguštin svojim nasprotnikom ponuja tudi lasten pogled na duhovništvo, ki poudarja temo duhovnika kot grešnika, ki mu je odpuščeno. Ko brani to stališče, donatistom pravi, da je vzor našel v apostolih, kot o njih govori Nova zaveza. Avguštin se namreč naslanja na dogodek, o katerem poročajo Apd 14,8–18, kjer se Pavel in Barnaba, potem ko sta ozdravljala, izogneta poskusom, da bi ju častili kot bogova. Navaja še en podoben primer,

ko Peter pogane spodbuja, naj za čudež, ki ga je naredil, častijo Boga (Apd 3,12–13). Še več, v nasprotju z donatističnimi škofi so apostoli druge kristjane brez težav prosili, naj molijo zanje (Kol 4,3; Apd 12,5; 1 Jn 2,1–2). Iz teh svetopisemskih primerov ravnanja apostolov je očitno, da so sebe imeli za grešnike, ki potrebujejo Božje odpuščanje, in so zato tudi jasno izražali svojo gorečo željo po molitvah laikov, da bi prejeli odpuščanje. In Avguštin trdi, da duhovniki njegovega časa ne morejo narediti nič boljšega kot to, da sledijo zgledu apostolov. Zanj je pomembno, da duhovniki ne mislijo, da zaradi domnevne svetosti pripadajo neki posebni duhovniški kasti, ampak da skupaj z laiki tvorijo eno Kristusovo telo. Seveda je bil prepričan tudi, da si morajo duhovniki prizadevati za svetost, in priznava, da lahko laiki upravičeno pričakujejo, da bodo njihovi duhovniki ostali zvesti obljubam, ki so neločljivo povezane z njihovim kleriškim stanom. Vseeno pa Avguština skrbi, da si duhovniki ne bi domišljali, da so bolj sveti, kot dejansko so, in da ne bi zasenčili posebnega mesta Kristusa, ki je edini pravični, sveti duhovnik v zgodovini. Laiki pa se morajo naučiti, da je edini vir svetosti v njihovem življenju Kristus in ne njihovi duhovniki.

Enega izmed najlepših in najbolj ganljivih primerov Avguštinovega premisleka o duhovniku kot grešniku najdemo v njegovem komentarju k umivanju nog v Janezovem evangeliju (Jn 13,1–20). Avguštin namreč razlaga, da je bi Jezus odločen odpustiti

Utrinek z razstave

svojim apostolom vse tiste grehe, ki so jih storili v času, ko so mu služili (njihov simbol so umazane noge). Jezusovo vztrajanje, ko mu Peter ugovarja, da mu ne bo umival nog, Avguštin razlaga kot Božje navodilo tako proti kleriškemu napuhu kot proti navezanosti na osebni greh. Petrov odgovor, da naj mu Jezus ne umije samo nog, ampak celo telo, in Kristusov odgovor, da so se apostoli že umili (namig na krst), pa Avguštin izkoristi kot še eno priložnost, da lahko donatiste opomni, kako je odpuščanje grehov v Cerkvi mogoče tudi po krstu in to celo za škofe!

V svoji meditaciji o umivanju nog Avguštin povezuje Jn 13,1–20 z Vp 5,2–3: *"Spim, a moje srce bedi. Glas mojega ljubega, ki trka! 'Odpri mi, moja sestra, moja ljuba, golobica moja, moja krasotica, kajti moja glava je polna rose, moji kodri nočnih kapljic. Slekla sem že svoje oblačilo, kako naj se spet oblačim? Umila sem si noge, kako naj jih spet umažem?'"* Avguštin v tistih, ki "spijo, a njihova srca bedijo," prepoznava kristjane, katerih cerkvena poklicanost je kontemplativna in intelektualna. Ti kristjani "spijo" v smislu, da ne delujejo aktivno s pridiganjem, učenjem ali svetovanjem. Pa vendar "njihova srca bedijo" v smislu, da raziskujejo svete skrivnosti. V glasu tistih, ki se pritožujejo, da so si že umili noge, Avguštin vidi tiste služabnike, katerih poslanstvo je aktivno. To so pastirji, pridigarji, učitelji, svetovalci, bralci in pevci in te bo povezanost z laiki zaradi njihovega služenja gotovo pripeljala v greh, bodisi zaradi napuha bodisi zaradi drugih napak. Avguštin se zaveda, da bi mnogi izmed teh klerikov najraje pustili svojo službo, ker so tako pobiti zaradi grehov, ki jih delajo, ko se posvečajo dejavnemu poslanstvu (zato si umažejo noge). Te opominja, da jih Kristus kliče naj "vstanejo in odprejo vrata," ko bi se raje posvečali manj nevarnim opravilom. Ob tem pa Avguštin navaja še apostola Jakoba, ki svoje bralce opominja, naj se izogibajo temu, da bi imeli veliko učiteljev, saj je to najnevarnejši poklic, in tudi sam priznava, da kot učitelji "v marsičem /.../ vsi grešimo." (Jak 3,1–2). Iz tega Avguštin sklepa, da če je apostol Jakob premagal svoj strah, da bi učil, čeprav priznava, da je tudi on pri tem "v marsičem grešil", potem tudi kleriki njegovega časa ne bi smeli dovoliti, da bi jih strah pred grehom odvrnil od sodelovanja pri dejavnem oznanjevanju. Kristus je bil namreč pripravljen vedno znova umiti noge svojim učencem, če se kesajo svojih grehov. Toda isti Kristus od svojih služabnikov zahteva tudi, da po očiščenju spet vstanejo iz postelje in hodijo po prašni poti oznanjevanja ter odgovarjajo na njegov klic.[8] V 10. knjigi svojih *Izpovedi* pa je Avguštin pokazal, kako se ne boji predstaviti svoje grešne preteklosti in sedanjosti tudi svojim donatističnim kritikom.[9]

***

Za zaključek bi rad potegnil še nekaj vzporednic med Avguštinovim spopadom z donatističnim modelom duhovnika kot svetnika in nekaterimi težavami, ki mučijo podobo duhovnika v sedanjem času. Zdi se mi namreč, da nekatera vprašanja, povezana z nedavnimi spolnimi zlorabami duhovnikov, v mnogih pogledih spominjajo na donatistični spor. Mislim, da je grešno, škandalozno vedenje relativno majhnega števila katoliških duhovnikov povzročilo nesorazmerno velik negativen učinek na vero mnogih katoličanov, ne samo na žrtve zlorab in njihove družine. Tu ne govorim samo o zelo razširjenem šoku in jezi, ki ju čutijo tudi vsi dobri katoličani, vključno z obema papežema, ki sta vladala v času tega škandala. Govorim o razočaranju nad vsem katoliškim klerom, ki meji že na obup in je v nekaterih državah povzročilo veliko verske brezbrižnosti, nove oblike antiklerikalizma in celo pobege iz katoliške skupnosti. Sprašujem se, če ti pojavi ne kažejo na določeno navezanost na donatistične predpostavke o naravi svetosti v Cerkvi in njenem odnosu do svetosti klerikov. Prosim, zavedajte se, da ne govorim o odzivu dejanskih žrtev kleriških zlorab ali o tistih, ki so tem ljudem blizu. Niti se na noben način nočem ukvarjati

s sumničavostjo nekaterih laikov, ki smo se je vsi duhovniki že kar navadili in jo že skoraj pričakujemo. Sprašujem pa se, ali ni morda nekakšna duhovna idealizacija duhovnika na nek način prispevala k hudim negativnim občutjem, ki jih zaradi tega škandala doživljajo mnogi katoličani? Konec koncev donatizem izhaja iz predpostavke, da je hud greh in škandal, ki ga je povzročilo nekaj škofov, okužil celoten katoliški kler in da ni mogoče storiti ničesar razen tega, da zapustimo Katoliško cerkev.

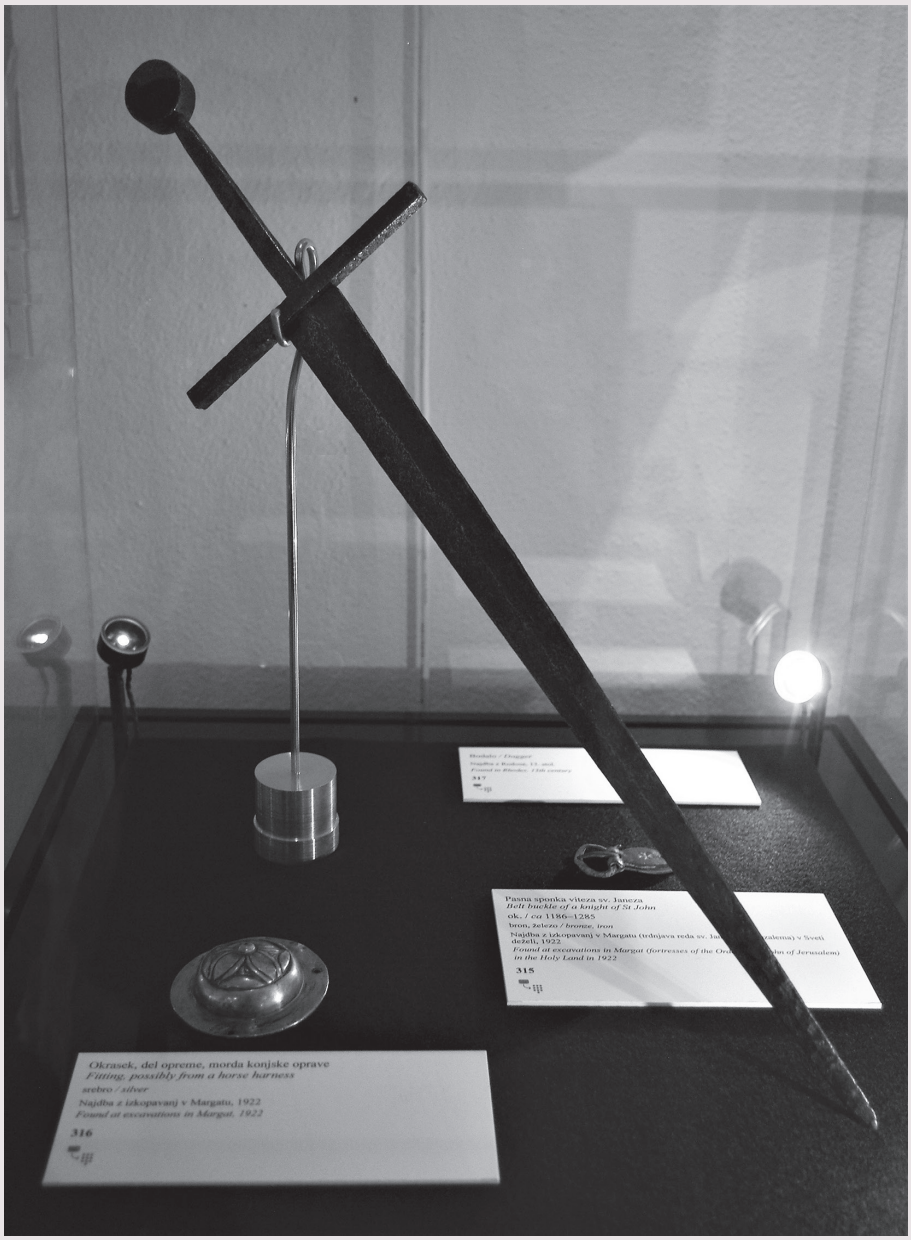
Mar ni danes tako kot v vsaki dobi med verniki navzoča močna sila, da bi Cerkev imeli za sveto zatočišče iz grešnega sveta, za duhovno oazo sredi puščave? Mar ni vse preveč katoličanov, ki hočejo v svojih škofih in duhovnikih videti žive ikone svetosti, može z nadnaravnimi sposobnostmi, ki se lahko v življenju grehu povsem izognejo? Mar ni med katoličani navzoča težnja, da bi posredniško vlogo duhovnikov pri deljenju zakramentov razumeli preblizu donatističnemu stališču v tem smislu, da osebna svetost duhovnika ali njeno pomanjkanje pozitivno ali negativno vpliva na to, do kakšne mere posreduje zakrament verniku svetost? In končno, mar ni v svetosti, kot jo danes razumejo mnogi katoličani, ki z obsedeno potrebo po vidni in otipljivi svetosti prispevajo h globokemu razočaranju nad Cerkvijo, ko se za nekaj njenih škofov in duhovnikov izkaže, da so visokoleteči, pohlepni, poželjivi ali grešniki in kriminalci z drugimi zlobnimi nagnjenji, nekaj kvazi-materialističnega?

Poleg tega pa se mi zdi, da katoliški kleriki morda tudi sami prispevamo k svoji duhovni idealizaciji, saj ne izkoriščamo priložnosti za ambonom in drugje ter ne poudarjamo bolj avguštinske teologije duhovništva. Leto duhovnikov je priložnost za duhovnike, da javno (in na primeren način) priznamo svojo grešnost in da verne laike povabimo, naj molijo, da bi nam Bog odpustil in nam dal milost, da bi lahko premagali svoje grehe. Avguštin je bil prepričan, da je rešitev donatističnega spora, ko gre za vprašanje osebne svetosti, tudi v pastoralni "izravnavi izhodišča" med duhovniki in ljudstvom.[10] Bolj ko bomo kleriki in laiki sprejeli skupno zavezo za napredovanje drugega k osebni svetosti, manj bomo duhovniki krepili svojo ločenost od laikov, kot da smo neka posebna, sveta kasta, in manj laikov bo dopustilo, da bi moralne šibkosti klerikov spodkopale njihovo vero v Kristusa in njegovo Cerkev.

Prevedel: Leon Jagodic

1. Petilijan, navedeno po Avguštin, *Litt. Pet.* 2,109.
2. Petilijan, navedeno po Avguštin, *Litt. Pet.* 2,121.
3. Petilijan, navedeno po Avguštin, *Litt. Pet.* 3,18. Latinsko besedilo pravi takole: "*conscientia namque sancte dantis attenditur, quae abluat accipientis.*"
4. Za obsežnejšo obravnavo Avguštinovih sumničenj v zvezi z donatistično 'zavistjo' gl. Robert Dodaro, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge University Press: Cambridge 2004, 97-104.
5. Gl. npr. Avguštinove pritožbe v *s. Dolbeau* 26,52; 26,55; 26,45; *c. Litt. Pet.* 2,240-241; *s. Dolbeau* 26,54; *En. Ps.* 6,2,20, pa tudi v Dodaro, nav. d., 98-99.
6. V slovenskem, kakor tudi v vseh dostopnih angleških prevodih je namesto duhovnik uporabljena beseda Bog oz. njene različice: Gospod, Jahve, Jehova ... Op. prev.
7. Gl. npr. Avguštin, *En. Ps.* 36,2,20; *s. Dolbeau* 26,57.
8. Gl. Avguštin, *Io. eu. tr.* 55-57, še posebej 57.
9. Strokovnjaki so že davno opazili protidonatisične namene za Avguštinovim priznanjem grehov, ki jih je storil kot škof, v *Izpovedih* 10. Gl. Pierre Courcelle, *Recherches sur les "Confessiones" de saint Augustin*, Etudes augustiniennes: Paris 1950, 26 in 247; in Maria Grazia Mara, *Agostino interprete di Paolo*, Edizioni Paoline: Milan 1993, 214. Gl. tudi Avguštin, *Cresc.* 3,92.
10. Gl. Avguštin, *s. Dolbeau* 26,57.

Bodalo, 13. stoletje, zasebna last – najstarejši eksponat na razstavi, ki izhaja iz Svete dežele, iz trdnjave Margat, znane po pomembni bitki med vitezi sv. Janeza in muslimanskimi silami.



BOŠTJAN HARI

Je slavni pisec uspešnic Paolo Coelho kristjan?

Paolo Coelho je ime, ki se na Zahodu že nekaj desetletij pojavlja kot navdihujoči pisec duhovnih in življenjskih romanov, v katerih ne manjka krščanskih elementov, ki jih sicer interpretira po svoje, pa tudi protikrščanskih elementov ne. S svojimi knjigami je zaslovel po vsem svetu, tudi med katoličani. Njegovo ime je pravi magnet za medije, v katerih se nemalokrat pojavlja kot katoličan oz. katoliški pisatelj. Zato smo se odločili, da mu namenimo nekaj pozornosti. O njegovem odnosu do Katoliške cerkve bomo spregovorili pozneje.

Coelho je ob J. Redfieldu, L. Hayju, L. Royalu idr. eden najslavnejših pisateljev na področju t. i. *new age* duhovnosti, ki vsebuje nešteto nasvetov za doseganje osebne uresničitve, izpolnjenosti in sreče. V 90. letih je zaslovel s knjigo *Alkimist*, ki je znana tudi v našem prostoru. Pomenljivo je, da je Coelho prvi zahodnjaški nemuslimanski pisatelj, ki je obiskal Iran po revoluciji leta 1979. Leta 2002 je prejel najprestižnejšo nagrado, ki jo podeljujejo brazilskim pisateljem – postal je član *Academie Brasileira de Letras* (Brazilska akademija), ki med drugim skrbi tudi za portugalščino. Je svetovalec Unescovega projekta *Convergences spirituelles et dialogues interculturels*, ki se ukvarja z medkulturnim dialogom. Z lastnim premoženjem je ustanovil sklad *Instituto Paulo Coelho*, ki pomaga revnim otrokom in starostnikom ter podpira prevajanje brazilskega leposlovja v tuje jezike. Coelho sodi med najbolje prodajane avtorje na svetu, hkrati pa velja za najbolje prodajanega portugalskega pisatelja.

KDO JE PAOLO COELHO?

Paolo Coelho je brazilski *new age* pisec, predavatelj in mag na področju duhovnosti ter uspešnega življenja. Leta 2005 je obiskal Slovenijo. Rodil se je l. 1947 v Rio de Janeiru. Šolo je obiskoval pri jezuitih. Zaradi introvertiranosti staršev je od 17. do 20. leta živel v psihiatrični bolnišnici, iz katere je trikrat zbežal. Začel je študirati pravo, a je študij kmalu opustil in se podal na pot po Južni Ameriki, Severni Afriki, Mehiki in Evropi. Priključil se je hipijevskemu gibanju in užival halucinogene droge. Zaradi nekaterih pesmi, ki jih je napisal, je bil leta 1974, ko se je vrnil v Brazilijo, aretiran in mučen

kot državni sovražnik. Preobrat v njegovem življenju pa je povzročilo romanje k sv. Jakobu v Kompostelo.

Že pred 30 leti je prek svojih knjig postal svojevrstno utelešenje iskanja sreče, obljube boljše prihodnosti in samouresničenja. Njegove knjige tako kot večina *new age* literature odsevajo odrešenje. Le-to naj bi se skrivalo za nekim vogalom – v prekinitvi starih slabih vezi, v zvezanosti, za pogumom, ki alkimistično od sivega življenja ustvarja dolino rdečih in dišečih rož. Njegovi bralci pogosto pričujejo, kako so z njegovo pomočjo prišli do preobrazbe, dosegli odrešenje, radost in svobodo. Z navdušenjem nam pripovedujejo o sreči, ki jih prežema z upanjem, da je vse pravzaprav dobro, da je življenje vrsta raja, ki je povsod okoli nas – na dosegu rok. Do tega pridemo prek mistike, kristalov, amuletov (talismanov), meditacije ...

Ob tem smemo dodati, da se alkimistova magija kljub vsem njegovim nasvetom kaže kot nemočna in ne prinaša raja, čeprav si lahko ob tej kruti realnosti zatiskamo oči: grozote zla še vedno obstajajo, ob tem tudi vojne, smrt, bolezni, hudobija, nespametnost, minljivost, razočaranja, bolečine itd. Zato kristjani verujemo, da obstaja samo eno ime pod nebom, po katerem lahko dosežemo odrešenje, tj. Jezus Kristus, in ni druge poti do vstajenja kot preko križa.

COELHOVA DELA

Coelho je napisal 26 knjig, ki so prevedene v 67 jezikov. V najmanj 150 državah je izšlo več kot sto milijonov izvodov njegovih knjig. Njegova dela vsebujejo številne avtobiografske prvine; v njih opisuje dežele in pokrajine, ki jih je sam obiskal. Njegov jezik je preprost in skop. Vključuje številne verske, simbolne in metafizične elemente. Velikokrat v zgodbo vpleta svetopisemske in duhovne motive. Dogajanje v knjigi *Veronika se odloči umreti* je tako postavil v Ljubljano. Motivi v njegovih delih so pogosto ljubezen do druge osebe kot nasprotje ljubezni do sebe, iskanje življenjskega smisla in duhovna samoizpolnitev.

Leta 1982 je z vidnim uspehom izdal prvo knjigo z naslovom *Arquivos do Inferno* (*Arhivi iz pekla*). Leta 1985 pa je izdal svojo drugo knjigo *O Manual Prático do Vampirismo* (*Praktični priročnik vampirizma*), s katero je bil izredno nezadovoljen in jo je želel umakniti s tržišča. Po vrnitvi z romanja k sv. Jakobu je leta 1986 napisal knjigo *O Diario de um Mago* (*Dnevnik nekega maga*). Leta 1987 je v 900 izvodih izdal že omenjeno delo *Alkimist*, ki pa so ga nato prodali v 65 milijonih izvodih in je bilo prevedeno v 67 jezikov. Vpisano je v Guinnessovo knjigo rekordov kot knjiga še živečega pisca, ki je prevedena v največ jezikov, čeprav je slavna postala šele po njegovi knjigi *Brida* iz leta 1990. Od njegovih 26 knjig je najbolje prodajan *Alkimist*, ki mu je prinesel tudi svetovno slavo in bogastvo, o katerem ni mogel niti sanjati. Od avtorskih prihodkov vsako leto nameni 300.000 dolarjev za svojo ustanovo, ki jo vodi njegova četrta žena Cristina. Na vrhuncu slave se je Coelho odločil iti korak dlje, in sicer z delom *Izpovedi romarja,*[1] v katerem je v pogovoru z novinarjem Juanom Ariasom popolnoma razgalil svojo dušo – sicer ne iz istega razloga kakor npr. sv. Avguštin, pa vendar. Coelhove *Izpovedi* so izšle l. 1999 v Barceloni. Kultni pisec je dobro ocenil obdobje, v katerem živi. Pravi namreč, da potrošniška družba zavrača visoke ideale in sprejema duhovnosti, ki bi bile bolj po njihovi meri: "nevezane" na moralna načela in religiozne dogme. V luči Coelhovih *Izpovedi* in kontekstu njegovih romanov želimo na kratko potrditi Ariasovo ugotovitev, da so se pri oceni Coelhovih del njegovi kritiki nemalo zmotili.

STIL PISANJA

Paolo Coelho je več kot le običajni (romano) pisec, česar pa njegovi kritiki niso dojeli. Je eklektik[2] in emblematik[3] (prostozidar). Njegove knjige so sicer povsem fikcijske in sad domišljije, a jih večina uporablja kot

priročnike za samopomoč. V nadaljevanju bomo pojasnili, kaj pravzaprav želimo reči.

Osem Jezusovih blagrov ni sad Jezusove domiselnosti ali teoretičnega razmišljanja. Jezus, otrok Brezmadežne Matere Marije in njenega prečistega zaročenca sv. Jožefa, je oznanjal to, kar je bilo v sveti nazareški družini že v polnosti uresničeno. Jezus je tisti, ki je prvi oznanjal in izpolnjeval osem blagrov ter postavil sebe za vzor. Njegove besede odražajo njegovo božansko življenje.

Podobno pa tudi Coelhova dela odražajo njegovo kontroverzno razumevanje sveta in življenja. V nadaljevanju bomo zato izpostavili Coelhov odnos do nekaterih stvarnosti z namenom, da bi bolje razumeli sporočilo njegovih knjig.

Cerkev. Pozorni bralec Coelhovih romanov bo težko spregledal neverjetno, četudi posredno, sovražnost do Katoliške cerkve. Razlog za to najdemo v Coelhovih *Izpovedih*. Starši so ga proti njegovi volji poslali v jezuitski kolegij, da bi ga disciplinirali. Bivanje v kolegiju mu je sicer pomagalo pri disciplini, a je pri tem izgubil vero. Začel je s prebiranjem Karla Marxa in diabolične literature. Njegove osebne negativne izkušnje v odnosu do Cerkve se odražajo v vseh njegovih delih.

Število tri. Coelho meni, da ni nujno, da se bo človeku tisto, kar se mu je v življenju zgodilo enkrat, zgodilo tudi drugič, kar pa se mu je zgodilo dvakrat, se mu bo zagotovo še ponovilo. Tako razmišljanje izhaja iz njegovega izkustva. Trikrat je bil v zaporu, trikrat v umobolnici, trikrat je imel homoseksualne odnose, trikrat se je poročil (sedaj živi v četrtem zakonu).

Umobolnica. Delo *Veronika se odloči umreti* se dogaja v Sloveniji in vsebuje Coelhovo lastno izkušnjo iz časa bivanja na psihiatriji.

Ženski elementi. V Coelhovih *Izpovedih* Arias poudarja, kako nemogoče je spoznati Coelhovo osebnost brez preučevanja "ženskih elementov", ki so navzoči v njegovem življenju in literarnem delu. V Coelhovem življenju je ženska zavzemala in še vedno zavzema pomembno mesto, vendar tega ne moremo reči tudi za njegov odnos do žensk, saj ima za seboj tri propadle zakone. Njegovi knjigi *Brida* in *Veronika se odloči umreti* nosita v naslovih celo imena njegovih žen, ženske pa imajo pomembno vlogo tudi v ostalih knjigah. Ženske elemente je morda najmočneje izrazil v romanu *Ob reki Piedri sem sedela in jokala*, v katerem se je poistovetil z žensko. Coelho pravi, da je ženska, ki živi v njegovem življenju, ženska, ki živi v njem, saj mu je dano, da se istočasno počuti tako moški kot ženska. Prvo dekle, ki je prišlo v njegovo življenje, je bila 16-letna blondinka Fabiola, od katere je bil ekonomsko odvisen. Zanj se je velikodušno žrtvovala, vendar se ji je on izneveril. Čeprav se je z njo mnogo let kasneje spravil, se tega spominja z velikim sramom. Tedaj je imel 18 let. Njegovo drugo dekle, s katero se je pri 21 letih tudi prvič poročil, je bila Jugoslovanka Vera. V drugem zakonu je bil poročen z "ženo brez imena" - tako jo namreč naslavlja. V času trpljenja, ki ga je doživljal skupaj s svojo drugo ženo, sta se v nekem trenutku znašla skupaj v isti sobi. Čeprav sta imela pokriti glavi, ga je ona prepoznala po glasu in ga prosila, naj se ji odzove, on pa je molčal zaradi strahu, kot da bi bil "zalit". Ko sta se po izhodu iz mesta, kjer so ju mučili, srečala, ga je prosila le eno stvar: da ne bi nikoli več izgovoril njenega imena. Njeno prošnjo je vzel resno in njenega imena ni izrekel nikoli več. Vsakič, ko jo omenja, jo naslovi kot "žensko brez imena". Tretjič se je poročil pri 29-ih, ženi je bilo 19 let, četrtič pa s Cristino.

Duša sveta. Pojem "duša sveta", ki ga Coelho pogosto uporablja, je pravzaprav istoveten teozofski akaša kroniki oz. "kolektivnemu nezavednemu" Carla G. Junga. Prenekateri bralec morda ne ve, da je Jung komuniciral s svojim t. i. "kolektivnim nezavednim", iz katerega so na površino priplavala razna bitja, med njimi tudi Filemon, o katerem piše: "Filemon mi je dal jasno čutiti, kot tudi druge podobe mojih vizij, da so v duševnosti stvari, ki jih ne proizvajam sam, ampak se same javljajo in imajo lastno življenje. Filemon predstavlja silo, ki ni moj jaz. Z njim sem se

pogovarjal v vizijah in govoril mi je stvari, ki se jih nisem zavedal. Zelo dobro pa sem razumel, da je to govoril on in ne jaz ..."[4]

Vse, kar je Jung govoril in počel, ima svojo obrazložitev v njegovih srečanjih z onstranskimi bitji prek transa. Besede so posredovalci duha in ni vseeno, kateri duh stoji za njimi, na kar opozarja tudi sam Jung: Danes se nihče več ne ozira v ozadje besed, na ideje, ki so v njihovi osnovi. In vendar je ideja edina realnost. Vse moje delo je pravzaprav dajanje novih imen tem idejam, tem stvarnostim. Poglejmo npr. besedo "nezavedno". Ravnokar sem prebral knjigo kitajskega zen-budista. Zdi se mi, da govorimo o isti stvari in da je edina razlika med nami ta, da smo isto realnost poimenovali z različnima imenoma. Zato uporaba besede "nezavedno" ni tako pomembna; pomembna je ideja, ki stoji za njo.

V luči pravkar navedenega se vrnimo h Coelhovi "duši sveta". V svojih *Izpovedih* nam odkriva idejo, ki leži za "dušo sveta", in priznava, da z njo komunicira prek "jezika simbolov" oz. abecede, ki jo je izumil. Ob tem pa se javno razglasi za maga: "Sem tudi čarovnik in to je lahko vsak, ki se spozna na okultni jezik, povezan je s stvarmi, ki se tičejo iskanja lastne usode." Coelho je imel priložnost, da se je izučil pravih čarovniških veščin. V raznih sektah, ki jim je pripadal, je prakticiral različne mantre, joge in meditacije, ukvarjal se je s črno in belo magijo, užival je drogo, okoli dve leti je preživel tudi v skrivni satanski sekti razvpitega angleškega mistika in satanista A. Crowleya, v kateri se je srečal s črno magijo in raznimi oblikami perverznosti. Preganjale so ga različne more, hrup neznanega izvora, njegovo hišo je napolnjeval neobičajen dim. O tem strnjeno pravi: "Prisotnost zla je bila nekaj vidnega in otipljivega. Bilo je kot bi mi zlo govorilo: 'Klicali ste me in sem prišel.'" To se je dogajalo v času, ko se je ukvarjal z glasbo, ki jo je dal v uporabo omenjeni satanski sekti. Očitno je torej, da "duša sveta" v Coelhovih delih ni le literarna izmišljotina, ampak odraz magijskega[5], pa tudi spiritualnega (da ne rečemo satanističnega) svetovnega nazora.

Jezik znamenj. Za šamane je značilno, da v svetu berejo znamenja iz starodavnosti. V svojem zasebnem življenju Coelho pozorno opazuje in poskuša dešifrirati jezik znamenj, ki je v literaturi *new agea* pogosto istoveten z intuicijo. Vsako knjigo začne pisati šele, ko v januarju na neparno leto najde belo pero.

Hermetizem. V današnjem času ne manjka hermetizma, toda krščanski svet ve o njem zelo malo. Poglejmo si omenjeni pojem pri Coelhu. Razen alkimije, ki jo je pred njim populariziral že Jung, Coelho v svojem romanu *Alkimist* pot samouresničenja in doseganja sreče pokaže v smeri egipčanskih piramid. Tam se nahaja smaragdna tabla, ki se pripisuje staroegiptovskemu bogu Totu, ki so ga imeli za začetnika in zavetnika pismenosti, umetnosti in znanosti. Grki so ga identificirali s Hermesom Trismegistosom, ki so ga slavili kot Mojstra nad mojstri. Njegovo učenje so prenašali kot skrivno učenje od učitelja do učenca. Med posebno poudarjenimi nauki, ki se mu pripisujejo, je pomembno vlogo igrala tudi alkimija. Coelho Hermesa Trismegistosa istoveti s starozaveznim kraljem Melkizedekom, kraljem Salema, ki je "brez očeta, brez matere, brez rodovnika, brez začetka dni in brez konca življenja" (prim. Heb 7,3). Legenda pravi, da je na tej hermetični tabli ("evangelij hermetizma") zapisana vsa modrost, iz katere so se kasneje razvile razne religije in filozofije, ker so ljudje njeno vsebino "zakomplicirali". Edinost človeštva in religij se lahko po Coelhu ponovno uresniči z vrnitvijo k izvoru – hermetizem! Zaradi populariziranja te ideje je Coelho postal Unescov svetovalec za mednarodni dialog in združevalec različnih kultur.

PAOLO COELHO IN KATOLIŠKA VERA

Nominalni katolik. Paolo Coelho se v medijih pojavlja kot katoličan in trdi, da pripada katoliškemu redu RAM (Regnum Agnus Mundi oz. Rigor, Amor, Misericordia), španskemu katoliško-ezoteričnemu gibanju, ki se je začelo leta 1492. Vanj naj bi ga vključil nek poslovnež z Nizozemske, s katerim se

je leta 1970 v Amsterdamu slučajno srečal na kavi. Gre za ezoterično okultno gibanje z iniciacijo, ki nima nobene povezave s Katoliško cerkvijo, ampak prenaša iniciacijsko pot močne individualne želje po iskanju sreče z jezikom simbola. Za hrvaški *Jutarnji list* je Coelho izjavil, da je katolik, vendar odgovorov ne išče v katoliški veri. Takšen katolicizem bi lahko primerjali z zakonom, v katerem bi eden od zakoncev svojo predanost uresničeval zunaj zakona. Zvestoba Bogu je namreč zakon, saj se pri krstu zgodi neke vrste "poroka" med novokrščencem in Troedinim Bogom, ki ga je potrebno skrbno negovati in varovati pred nevero in malikovanjem. Iz do sedaj povedanega lahko jasno rečemo, da Coelhova dela odražajo njegov magijski in antikrščanski duhovni svetovni nazor. Nemogoče je namreč naslednji prizor iz Coelhovega romana *Ob reki Piedri sem sedela in jokala*, ki ga preprosto ne moremo zaobiti, razlagati zgolj z literarno obliko. V omenjenem prizoru smo priča pogovoru med katoliškim bogoslovcem in nekim dekletom o blaženi Devici Mariji, v katerem bogoslovec o Brezmadežni pravi takole: "Imela je še druge otroke. Sveto pismo pravi, da je Jezus imel dva brata. Devištvo ima v Jezusovem življenju drugačen pomen: Marija je začetnica nove ere milosti. Od tedaj naprej se začne druga doba razvoja. Ona je kozmična zaročenka, Zemlja – ki se odpira nebu in se mu daje oploditi. V tistem času, zahvaljujoč njenemu pogumu, da sprejme lastno usodo, Marija omogoča Bogu, da pride na Zemljo. In preobraža se v Veliko Mater. /.../ Ona je ženski obraz Boga. Ona ima svoje lastno božanstvo."[6]

KATOLIŠKI POGLED NA COELHA

Ni naš namen, da bi v pisateljevih besedah iskali namige na alkimistično simboliko Sonca, ki s svojim odhodom v posteljo (zahod) oplaja mater Zemljo, zato se bomo omejili le na bistveno. Potem ko je katoliški semeniščnik izrekel omenjene besede o Brezmadežni, sta imela semeniščnik in dekle spolni odnos. Višek dogajanja pa predstavlja dan, na katerega Coelho postavi ta dogodek. Zapiše namreč, da se je to zgodilo 8. decembra, ko katoličani praznujemo praznik Brezmadežnega spočetja blažene Device Marije. Takšno pisanje presega literarno svobodo in odkriva antikrščanski značaj avtorja, ki ni brez razloga hvaljen v prostozidarskih časopisih. Coelhova skrunitev dogme o Brezmadežnem spočetju, pa tudi drugih, pri katerih krščanske vsebine ponuja v magijskem duhu, pričajo o duhovni dezorientiranosti nomada, ki mu je lastno izkustvo postalo glavna orientacija v življenju. Krščansko orientacijo in "samouresničenje" dosežemo s spoznanjem in ljubeznijo do Boga, "da bi prek spoznavanja in ljubezni do Njega prispeli tudi do resnice o nas samih".[7] Šele nato nam lahko Bog odkrije naše pravo stanje, bedo, ki izvira iz padca, in dostojanstvo Božjega otroštva. Ta radostna spoznanja pa nas potem silijo, da jih delimo z brati in sestrami, za katere je Kristus prelil svojo predragoceno kri, ko jih ljubimo na način, kakor nas ljubi On. Namesto vprašanja, ki bi se moglo poroditi v srcih bralcev, ali naj berejo Coelhova dela ali ne, smo želeli Coelhova dela postaviti v odnos do njegovega življenja in povabiti h kritičnosti. Zato lahko za konec zapišemo: "Vse preizkušajte in kar je dobro, obdržite. Zla, pa naj bo kakršno koli, četudi le senca, se vzdržite" (prim. 1 Tes 5, 21).

LITERATURA:

Blažević, Josip. 2014. *New age i kršćanstvo: Enciklopedijski priručnik*. Split: Verbum.

Blažević, Josip. 2009. *Proroci novoga doba*. Zagreb: Teovizija.

Blažević, Josip. 2010. *Crkva i medicina pred izazovima alternativnih iscjeliteljskih tehnika. Zbornik radova interdisciplinarnog simpozija Zagreb, 13. - 15. studenoga 2009*. Zagreb: Veritas.

https://www.bitno.net/kultura/ima-li-paulo-coelho-sotonske-rogove-na-glavi/.

1. Paulo Coelho: El peregrino de Compostela, ang. **Paulo Coelho: Confessions of a Pilgrim.**
2. Prevzema in spaja različne sisteme, poglede, ugotovitve.
3. Iz gr. glagola embállō, ki pomeni "vstavim, vtaknem".

4. Citirano po: https://www.bitno.net/kultura/ima-li-paulo-coelho-sotonske-rogove-na-glavi/ (pridobljeno 10.9.2017): Miro Glavurtić, *Satana.Uvod u demonologiju*, Beograd, 1978,124. "Človek je špranja (reža) skozi katero zunanji svet bogov, demonov in duš prehaja v notranji svet; iz večjega v manjši svet."
5. Ko govorimo o magijskem svetovnem nazoru, mislimo predvsem na magijsko mišljenje oz. zavest, ki je prisotna v new ageu in alternativni medicini ter je povezana s sugestijo oz. avtosugestijo. Magijska zavest je v zgodnji dobi človekovega razvoja edina zavest, ki se v odrasli dobi aktivira prek sugestije in avtosugestije. V naravi te zavesti je, da je zelo močna in lahko kot takšna sproži nekatere procese na telesni in čustveni ravni, vendar v sebi nima zmožnosti, da bi definitivno rešila probleme. Magijska zavest lahko prek avtosugestije in sugestije začasno odpravi simptome, a ne rešuje in odpravlja izvorov nastalih težav, ki porajajo simptome raznih, najpogosteje psihosomatskih bolezni. Razni priučeni terapevti alternativne medicine igrajo na karto omenjene magijske zavesti, ki ponuja čudežno rešitev vseh problemov, celo zdravljenje na daljavo ali gledanje osebe, ki trpi. Magijska zavest torej ne prinaša rešitve, kajti če se oseba po začasni odpravi simptoma neke bolezni ne spremeni v bistvu, to pomeni, da ne spremeni svoje življenjske filozofije, svojega načina življenja, ki ga je pripeljal do simptoma bolezni, svojega ozdravljenja oseba ne bo dolgo ohranila, saj se bodo simptomi zopet pojavili.
6. Paolo Coelho, *Na obalu rijeke Pijedre sjela sam i plakala*, Zagreb 1998, 81. Slovenski prevod knjige se glasi: *Ob reki Piedri sem sedela in jokala*.
7. Janez Pavel II., *Vera in razum*, Cerkveni dokument 80, *Predgovor* (Ljubljana: Družina, 1999).

JON GROŠELJ

Sprejeti tujca

Nekaj misli o družbenem nauku Cerkve in migrantskem vprašanju

Po poročanju Visokega komisariata Združenih narodov za begunce je bilo lani na svetu zaradi vojn, nasilja, preganjanja, revščine[1], degradacije okolja in drugih razlogov kar 65,6 milijona ljudi prisilno razseljenih[2], 300 000 več kot leto poprej (UNHCR 2017, 1–2). Med prisilno razseljenimi je bilo 22,5 milijona beguncev[3], od tega jih je kar 55% prišlo iz treh držav; Sirije, Afganistana in Južnega Sudana. Samo iz slednjega denimo za kar 64% več kot leto poprej. Med številnimi zanimivimi in predvsem zaskrbljujočimi številkami, pa v poročilu ni mogoče zaslediti, da lahko traja več let, preden prisilno razseljena oseba uspe dospeti v ciljno državo in si v njej urediti (vsaj) azilni status (Hagen-Zanker in Mallett 2016, 20); ali da je danes po svetu najmanj 700 milijonov ljudi, ki bi radi migrirali v drugo državo, od tega vsak tretji prebivalec držav podsaharske Afrike (Esipova, Ray in Pugliese 2017). To predstavlja ogromno (potencialno) breme, v določeni meri pa tudi priložnost za razvitejše države sveta[4], kamor bi se rado zateklo največ migrantov[5] in beguncev.

DRUŽBENI NAUK CERKVE O MIGRANTSKEM VPRAŠANJU

Orisana migrantska/begunska problematika, v kateri pridejo do izraza vse napetosti današnjega sveta kot 'globalne vasi', predstavlja izziv tudi za krščanstvo, ki naj bi bilo v nekem smislu 'vest sveta'. V osrčju slednjega je namreč nauk o Bogu, ki se učloveči in iz darovanjske ljubezni 'migrira' v človeško stvarnost (Phan 2016, 860), ter o človeku kot *imago Dei* – Božji podobi in njegovem brezmejnem dostojanstvu, ki kot tako ne pozna geografskih meja in ni vezano na neke zgodovinsko-kulturne, politično-ekonomske ali religijsko-etnične določenosti ter je v krščanski luči glavni kriterij pri odgovarjanju na problem migracij (DiMarzio 2008, 3). Človeško dostojanstvo je vodilo tudi za sekularne mednarodne dokumente, na čelu s Splošno deklaracijo človekovih pravic (1948) ali bolj specifično Konvencijo ZN o statusu beguncev (1951). Izhajajoč iz orisane globalne migrantske situacije, pa se nam kaže očitna napetost med dvema poloma: dostojanstvom človeške osebe, ki je *ipso facto* univerzalno, ter politično-ekonomsko in kulturno-zgodovinsko (partikularno)

stvarnostjo posameznih držav in političnih skupnosti.

Družbeni nauk Cerkve (DNC) je danes eden od pomembnih družbenoetičnih glasov, ki postavlja v ospredje univerzalno dostojanstvo človeške osebe in zagovarja, da mora biti delovanje vseh (globalnih) družbenih sfer in podsistemov podrejeno temu kriteriju. Pri vprašanju migracij velja pripomniti, da DNC ne vzpostavlja strogega razlikovanja med ekonomskimi migranti in begunci. Če že, skuša osnovati moralno definicijo begunca, ki je širša od ozko mednarodnopravne in po kateri ima vsakdo pravico bivati v takšnem okolju, v katerem je zmožen družbenoekonomsko participirati ter preskrbeti sebe in svojo družino (Llanos 2010, 256), prav tako pa ima vsakdo tudi pravico vrniti se v svojo lastno državo.

Pomemben premik Cerkvenega učiteljstva v obravnavi migrantskega vprašanja se zgodil predvsem v času Drugega vatikanskega koncila[6] (1962–1965), ko se je spričo vse večje povezanosti sveta in ekonomskega razkoraka med deli sveta, začelo v ospredje postavljati globalno družbenoekonomsko stvarnost ter univerzalno skupno dobro, s tem pa tudi potrebo po vzpostavitvi pravičnega in solidarnega družbenega sistema, ki bi zajemal ves svet (Christiansen 1984, 665). Janez XXIII. je vprašanje migracij umestil v globalni kontekst ter v okrožnici *Pacem in Terris* (1963) zavoljo preživetja in spričo vse večje svetovne povezanosti zagovarjal pravico do emigracije ter bivanja v drugi državi, saj smo vsi del univerzalne človeške družine (Juhant in Valenčič 1994; Padilla in Phan 2014, 84).

Pastoralna konstitucija *Gaudium et Spes* (1965), eden od temeljnih koncilskih dokumentov, pa je izrazito opozorila na "znamenja časov" ter vzpostavitev takšnih socialnih okoliščin, ki čim bolj podpirajo človeški razvoj, ščitijo človekove pravice ter vzpostavljajo univerzalno skupno dobro. V pokoncilskem obdobju je migrantsko vprašanje sčasoma postalo ena od glavnih tem v DNC, pod pontifikatom Pavla VI. pa je bila ustanovljena Papeška komisija za pastoralo migrantov in turistov, kasneje preimenovana v Papeški svet za pastoralo migrantov in potujočih, ki je postal eden od pomembnih glasov pravic omenjenih skupin ljudi.

V kasnejšem obdobju je Janez Pavel II. v okrožnici *Laborem Exercens* (1981) poudaril, da ima vsakdo pravico migrirati v iskanju boljšega življenja, prav tako kot pravico varnega povratka v domovino, v *Solicitudo Rei Socialis* (1987) pa izpostavil, da so migracije posledica okrnjene pravice do ekonomske pobude in udejanjanja posameznikove svobode in kreativnost v državi izvora (Juhant in Valenčič 1994; Yuengert 2004, 46–48).

Kompleksnosti migrantske in begunske problematike se je v novejšem času zavedal tudi Benedikt XVI., ki je okrožnici *Caritas in veritate* (2009) apeliral na potrebnost mednarodnega sodelovanja in obstoja zakonodaje ter globalnih mehanizmov pri reševanju migrantske in begunske krize, saj ta zaradi svoje kompleksnosti presega zmožnosti posameznih držav (Benedikt XVI. 2009, 72). Pravzaprav je v omenjeni okrožnici izpostavil potrebo po (nekakšni) svetovni oblasti, ki bi urejala skupne zadeve (77).

Podobno je danes glasen zagovornik migrantov in beguncev papež Frančišek. V okrožnici *Laudato Sí* tako – podobno kot njegov predhodnik – poziva k vzpostavitvi globalnih mehanizmov za odgovarjanje na družbeno-okoljske izzive, še posebno spričo tragičnega porasta "migrantov, ki so na begu zaradi revščine, povzročene zaradi propadanja okolja, vendar jim mednarodne konvencije ne priznavajo begunskega statusa in brez vsakršne zakonske zaščite sami prenašajo težo življenja." (Frančišek 2015, 8)

Glede na do sedaj povedano, bi za sodobni pogled DNC na problem migracij lahko izpostavili nekaj vodilnih načel, ki izhajajo tako iz pred-koncilskega konteksta nacionalnih držav kot kasnejšega učiteljstva, ki se bolj posveča globalnim družbenoekonomskim problemom: 1) načelo univerzalnega človeškega dostojanstva, 2) načelo pravice do plačila,

ki omogoča družini preživetje in varčevanje, 3) načelo prednosti družine pred državo in 4) načelo pravice do svobodne ekonomske pobude (Yuengert 2004, 46).

Vsa ta načela DNC pa papež Frančišek v svojem nagovoru[7], ki ga je pripravil za 104. svetovni dan migrantov in beguncev (2018), strnjeno zaobjel v štirih ključnih besedah: 1) sprejeti, 2) zaščititi, 3) zavzeti se[8] in 3) integrirati (Frančišek 2017):

Sprejeti pomeni resno vzeti osrednji kriterij človeškega dostojanstva, kateremu so podrejeni vsi ostali[9], kar sta poprej poudarjala tudi Janez Pavel II. In Benedikt XVI. V praksi gre za zagotavljanje takšnih pogojev, da lahko migranti in begunci na ustrezen in zakonit način vstopijo v ciljno državo. To vključuje med drugim poenostavljanje postopkov za pridobitev humanitarne vize, ponovno združevanje družin ali pa vzpostavitev humanitarnih koridorjev za najbolj ranljive skupine ljudi na poti. DNC prav tako izpostavlja, da mora biti migrantom, beguncem in prosilcem za azil zagotovljena varnost ter dostop do življenjsko pomembnih dobrin.

Nadalje je pomembno *zaščititi* pravice in dostojanstvo migrantov, ne glede na njihov pravni status. To pomeni, da naj bi jim bile poleg temeljnih dobrin, kot sta hrana in osnovna zdravstvena oskrba, (sčasoma) zagotovljene tudi pravice do svobode gibanja, možnosti dela, dostopa do sredstev komunikacije in drugih dobrin. Ob tem Frančišek poleg izpostavlja skrb za najbolj ranljive skupine ljudi (otroke, bolne itd.) ter potrebno pomoč za tiste, ki se odločijo vrniti v svojo domovino.

Zavzeti se za migrante in begunce pomeni prispevati k uresničevanju njihovega človeškega dostojanstva in socialne narave, da lahko participirajo v novi politični skupnosti (Llanos 2010). Zaradi tega jim morajo biti prav tako zagotovljene temeljne družbenoekonomske pravice: socialno in poklicno vključevanje, jezikovno usposabljanje, zagotavljanje verske oskrbe in aktivnega državljanstva. Izrazito skrb DNC namenja družini kot prostoru kulture življenja in vrednot, zaradi česar je – kot že omenjeno – pomembno združevanje migrantskih in begunskih družin.

Nenazadnje pa pomembno prišleke ustrezno *integrirati*, kar nikakor ne pomeni asimilirati, temveč izkazati odprtost za drugega v stiski, ki se je zatekel v mojo državo ali skupnost. Čeravno to ni enostavno, pa lahko tvori 'kulturo srečanja', kjer je drugačnost prišlekov predvsem obogatitev in ne grožnja, zavedajoč se tudi tega, da je integracija nujno dvosmerni proces. Da bi uspela, morajo tudi imigranti izkazati aktivno pripravljenost za sodelovanje pri delovanju za dobrobit države/skupnosti, v kateri so se znašli.

Sprejemanje oziroma integriranje migrantov, omogočanje zadostne stopnje integracije, pa ne pomeni le dajanja, temveč dolgoročno (lahko) predvsem družbeno-ekonomsko pridobivanje. Različne študije so na primer pokazale, da so (nadzorovani) migrantski tokovi v obojestransko korist in da dolgoročno pripomorejo h gospodarski rasti v državi gostiteljici (McKinsey Global Institute 2016; Rowthorn 2015; West 2010). Po DNC ne gre toliko za vprašanje števila prispelih, temveč zmožnost integracije, ki pa mora biti v osnovi dvosmeren proces – pomembne morajo biti tako pravice kot dolžnosti. S tem v zvezi se pojavlja nadaljnji problem: v kolikšni meri gre tudi za obojestransko zavzetost; sprejemajočih držav, da aktivno zaščitijo človeško dostojanstvo migrantov/beguncev kot tudi pripravljenosti slednjih, da prispevajo k skupnemu dobremu države gostiteljice.

MOREBITNA TVEGANJA

Primeri iz različnih evropskih držav kažejo, da je ustrezna integracija zahteven in dolgotrajen proces, ki ne more docela odpraviti varnostnih groženj in drugih tveganj – torej ne popolnoma uspeti. Kar pa je nadalje povezano z dilemo, ki se pojavi z vsakim množičnim migrantskim/begunskim valom; namreč, koliko novih ljudi so ciljne države

še zmožne sprejeti in kolikšna je varnostna grožnja.

Varnostni vidik migracij se je za izrazito pomembnega izkazal ob zadnjih terorističnih napadih v Evropi in drugje po svetu, ki so postali nekakšno opozorilo, da je pri vprašanju migracij ustrezna mera realizma. Množično spuščanje migrantov in beguncev v državo lahko postane tempirana varnostna grožnja, posebej glede na opozorila številnih mednarodnih organizacij (npr. Nato, Europol) o infiltraciji pripadnikov terorističnih organizacij, ali pa organiziranih tihotapskih mrežah, ki nadzorujejo migrante poti.

Predvsem na kratki in srednji rok lahko množične migracije predstavljajo nevzdržno breme za državo gostiteljico, saj lahko ob neustrezni integraciji imigrantov začnejo ogrožati kulturno-religijski, družbeno-ekonomski ali pa socialno-varnostni red v državi. Če ponovno omenimo slabo milijardo potencialnih migrantov, potem relativnost pravice do migriranja postane še nekoliko bolj jasna.

Omenjena pravica zato ni absolutna niti v luči DNC, saj mora upoštevati različne okoliščine (politične, ekonomske, varnostne) izvornih in predvsem ciljnih držav. Janez Pavel II. je med svojim pontifikatom ob svetovnih dnevih migrantov in beguncev opozoril, da brezpogojno udejanjanje pravice do migriranja lahko škodilo oziroma ogrozilo skupno dobro države gostiteljice (Janez Pavel II. 2001). Nelegalne migracije bi morale biti po njegovo preprečene, kar pa implicira pravico posamezne države do udejanjanja mejnega režima (1995). Nadalje je prav tako izrazil zaskrbljenost, da bi prihod velikega števila migrantov iz druge kulture ogrozil kulturno istovetnost države gostiteljice (1998).

Po drugi strani pa je Janez Pavel II. Izpostavil tudi, da je zavoljo univerzalnega skupnega dobrega, ki zajema celotno človeštvo, treba preseči vsakršni samozadostni nacionalistični egoizem (2001) ter upoštevati stisko in bedo tistih, ki iščejo boljše življenje.[10] Ustrezno ravnotežje med pravico do migriranja in skupnim dobrim posamezne države je po njegovo treba presojati predvsem v luči univerzalnega skupnega dobrega, kar terja ustrezno koordinacijo med državami in mednarodnimi organizacijami.

Konkretna možnost za udejanjanje takšnega načela bi bila na primer ustanovitev mednarodnega sklada in finančnih subvencij za države, ki sprejmejo največji delež migrantov in beguncev. Večje migrantsko breme bi se prav tako lahko lajšalo s finančno pomočjo po načelu polovičnega deleža za lokalne skupnosti (Czerny 2017). Na otoku Lampedusa, denimo, že danes od vsake donacije za pomoč migrantom in beguncem polovico namenijo za potrebe lokalnega prebivalstva.

MEJE UNIVERZALNE PRAVICE GIBANJA

Če vemo, da je danes na svetu nekaj manj kot milijarda potencialnih migrantov, hitro postane jasno, da vsak med njimi ne bi mogel uresničiti svoje univerzalne pravice do emigracije v ekonomsko ali kako drugače uspešnejšo državo. To bi namreč pomenilo demografsko preplavljanje nekaj ciljnih držav, ob tem pa bi lahko to ekonomsko in varnostno destabiliziralo cela območja. Razvidno postane, da morajo obstajati neki kriteriji, kdo je do migracije upravičen oziroma kdo lahko poda veljavno zahtevo za mednarodnopravno zaščito. Konvencija ZN o statusu begunca (1951) denimo opredeljuje, da lahko oseba pridobi begunski status na osnovi preganjanja zaradi rase, religije, narodnosti, pripadnosti neki družbeni skupini ali političnega prepričanja.

DNC pa vsaj v teoriji ne ločuje strogo med ekonomskimi migranti in begunci. Pravzaprav ima z etičnega vidika DNC vsaka človeška oseba pravico migrirati in si zagotoviti dostojno preživetje ali uresničiti pravico do družbenoekonomske participacije v drugi politični skupnosti, če ji je bilo to onemogočeno v domači. Zaradi tega se pojavlja vprašanje, kako bi bilo načela DNC sploh možno uresničiti v praksi. Lahko bi rekli,

da DNC na podlagi bibličnih virov, teološke tradicije in Cerkvenega učiteljstva, postavlja nek ideal uresničevanja dostojanstva človeške osebe na globalni ravni. Za razliko od mednarodnopravnih zamejitev, ki so realistične, pa je DNC predvsem idealističen. Vendar, kot je nakazano v članku, ne naiven. Daje nam nalogo politične konkretizacije univerzalnega skupnega dobrega, torej vzpostavitev takšnih razmer po svetu, ki bi vsakomur omogočile, da bi se vsak lahko v največji možni meri uresničil v svoji domovini.

LITERATURA

Barbieri, William Jr. 2001. Beyond the Nations: The Expansion of the Common Good in Catholic Social Thought. *The Review of Politics* 63 (4): 723–754.

Christiansen, Drew. 1984. On Relative Equality: Catholic Egalitarianism after Vatican II. *Theological Studies* 45: 651–675.

Czerny, Michael. 2017. "Moving beyond emergencies – Creating development solutions to the mutual benefit of host and origin communities and displaced persons." V: *Tenth Global Forum on Migration and Development: Towards a Global Social Contract on Migration and Development, 28.–30. junij 2017. Https://migrants-refugees.va/wp-content/uploads/2017/07/Holy-See-roundtable-2.1.pdf (pridobljeno 2. septembra 2017).*

Esipova, Neli, Julie Ray, in Anita Pugliese. 2017. Number of Potential Migrants Worldwide Tops 700 Million. 8. junija. Http://www.gallup.com/poll/211883/number-potential-migrants-worldwide-tops-700-million.aspx (pridobljeno 30. avgusta 2017).

Hagen-Zanker, Jessica, in Richard Mallett. 2016. Journeys to Europe: The role of policy in migrant decision-making. London: ODI.

Janez Pavel II. 1995. *Poslanica za svetovni dan migrantov in beguncev. 10. avgusta 1994.* Http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/migration/documents/hf_jp-ii_mes_19940810_world-migration-day-1995.html *(pridobljeno 2. septembra 2017).*

Janez Pavel II. 1998. *Poslanica za svetovni dan migrantov in beguncev. 9. novembra 1997. Http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/migration/documents/hf_jp-ii_mes_09111997_world-migration-day-1998.html (pridobljeno 2. septembra 2017).*

Janez Pavel II. 2001. *Poslanica za svetovni dan migrantov in beguncev. 2. februarja. H*ttp://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/migration/documents/hf_jp-ii_mes_20010213_world-migration-day-2001.html *(pridobljeno 2. septembra 2017).*

Juhant, Janez, in Rafko Valenčič, ur. 1994. *Družbeni nauk Cerkve.* Celje: Mohorjeva družba.

Llanos, Christopher. 2010. Refugees or Economic Migrants Catholic Thought on the Moral Roots of the Distinction. V: David Hollenbach ur., *Driven from Home: Protecting the Rights of Forced Migrants*, 249–269. Washington: Georgetown University Press.

McKinsey Global Institute. 2016. People on the Move: Global Migration's Impact and Opportunity. 1. decembra. Http://www.mckinsey.com/global-themes/employment-and-growth/global-migrations-impact-and-opportunity (pridobljeno 3. 9. 2017).

Nicholas DiMarzio. 2008. *Brothers and Sisters in Christ: A Catholic Teaching on the Issue of Immigration*. Irving: Basilica Press.

Papež Benedikt XVI. 2009. *Ljubezen v resnici = Caritas in veritate*. Ljubljana: Družina.

Papež Frančišek. 2015. *Hvaljen moj Gospod=Laudato sí: okrožnica o skrbi za skupni dom*. Ljubljana: Družina.

Papež Frančišek. 2017. Poslanica za 104. svetovni dan migrantov in beguncev 2018. 15. Avgusta. Http://www.katoliska-cerkev.si/poslanica-papeza-franciska-za-104-svetovni-dan-migrantov-in-beguncev-2018 (pridobljeno 28. avgusta 2017).

Phan, Peter C. 2016. *Deus Migrator*—God the Migrant: Migration of Theology and Theology of Migration. *Theological Studies* 77(4): 845–868.

Phan, Peter C., in Eleine Padilla. 2014. *Theology of Migration in the Abrahamic Religions*. New York: Palgrave Macmillan.

Rowthorn, Robert. 2015. *The Costs and Benefits of Large-scale Immigration: Exploring the economic and demographic consequences for the UK*. London: Civitas.

Visoki komisariat Združenih narodov za begunce (UNHCR). 2017. Global Trends: Forced Displacement in 2016. Http://www.unhcr.org/statistics/unhcrstats/5943e8a34/global-trends-forced-displacement-2016.html (pridobljeno 30. avgusta 2017).

West, Darrell M. 2010. *Brain Gain: Rethinking U.S. Immigration Policy*. Washington: Brookings Institution Press.

Yuengert, Andrew M. 2004. The Right to Migrate and the Universal Common Good. *Journal of Peace and Justice Studies* 14 (1): 43-64.

1. Čeprav se število ljudi, ki živijo v skrajni revščini globalno zmanjšuje, pa je ta še vedno eden od poglavitnih globalnih izzivov.
2. Ta številka zajema prisilno razseljene. Vseh migrantov pa je bilo leta 2016 kar okoli 244 milijonov.
3. Begunec je mednarodnopravno zaščitena oseba, ki je bila iz svojega doma pregnana zaradi verskih, etničnih, političnih in drugih vzrokov. Največ beguncev je bilo v letu 2016 nastanjenih v Turčiji (okoli 2,7 milijona), Pakistanu (okoli 1,58 milijona), Libanonu (okoli 1,04 milijona) in Iranu (slab milijon) (UNHCR 2017, 15).
4. Med glavne cilje (potencialnih) migrantov in beguncev spadajo predvsem Združene države Amerike, države Evropske unije (izrazito Nemčija, Velika Britanija in Francija), Kanada, Avstralija in še nekatere druge (Esipova, Ray in Pugliese 2017).
5. V nadaljevanju teksta bo samostojno zapisan izraz "migranti" označeval tudi vse prisilno razseljene osebe, vključno z begunci.
6. Čeprav so že predkoncilske okrožnice izražale skrb za celotno človeštvo in so naslavljale določene mednarodne vidike družbenoekonomskih problemov, pa se koncept univerzalnega skupnega dobrega v Cerkvenem učiteljstvu pojavi šele nekje v šestdesetih letih prejšnjega stoletja; na primer v smislu odnosa med suverenimi državami in problemov celotnega človeštva. Janez XXIII. je tako še v predkoncilski okrožnici *Mater et Magistra* (1961) pisal o mednarodnih ekonomskih odnosih ter potrebi, da bogatejše države pomagajo revnejšim, ob spoštovanju njihove kulture.

Kasnejša okrožnica *Pacem in Terris* (1963) pa pogosto uporablja sintagmo "univerzalno skupno dobro", zlasti v kontekstu zaščite človekovih pravic, mednarodne solidarnosti in tudi globalne politične avtoritete (Juhant in Valenčič 1994; Barbieri 2001, 734–735).

7. Kot moto za svoj nagovor je Frančišek izbral pomenljiv odlomek iz 3. Mojzesove knjige: "Tujec, ki biva med vami, vam naj bo kakor domačin, kakor eden izmed vas! Ljubi ga kakor sebe, kajti tujci ste bili v egiptovski deželi; jaz sem Gospod, vaš Bog." (19,34)
8. Sam namesto glagola "pospeševati" (ang. *to promote*), ki se pojavlja v slovenskem prevodu poslanice, uporabljam "zavzeti se", saj ocenjujem, da bolje zaobjame vsebino in kontekst povedanega. Ustrezen bi bil tudi "pomagati".
9. Ko se sredi Sredozemskega morja potaplja ladja polna migrantov, je bistvena hitra reševalna akcija in rešitev vseh ljudi na krovu, šele naknadno stopijo v ospredje tudi pravno-politična vprašanja, ki so v nadaljnjih postopkih sprejema in integracije vsekakor zelo pomembna.
10. Države kot so Libanon, kjer je skorajda vsak tretji prebivalec imigrant oziroma begunec, na svoj način pričajo o tem, da je – kljub tveganjem – realna zmožnost sprejemanja morda večja, kot nas o tem hočejo prepričati (populistične) politike hermetično zaprtih meja.

PETER C. PHAN*

Teologija migracij: Mišljenje teologije iz migracij**

Splošna resnica je, da je na vse teologije nedvoumno potrebno gledati v perspektivi in kontekstu. Toda ta resnica v tako imenovani klasični teologiji pogosto ni bila priznana, še posebno ne pod rimskim učiteljstvom, ki se je nagibalo k temu, da se je proglašalo za univerzalno uporabno ne glede na kontekst, iz katerega izvira.

Drugi vatikanski koncil pa zavrača metodološko nevtralnost. Uvod v *Gaudium et Spes* se namreč začenja z zvenečimi, nepozabnimi besedami: "Veselje in upanje, žalost in tesnoba današnjih ljudi, posebno ubogih in vseh kakorkoli trpečih, je hkrati tudi veselje in upanje, žalost in tesnoba Kristusovih učencev."[1] Koncil torej potrjuje, da nosi Cerkev v vsaki dobi odgovornost za razbiranje znamenj časa in njihovo interpretacijo v luči Evangelija. Od koncila dalje se to razbiranje in interpretacija znamenj časa kaže v mnogih vrstah teologije, vključno s teologijo osvoboditve, ki namenja posebno pozornost revnim in trpečim.

Toda katero znamenje časa je tisto, ki dandanes najbolj dramatično izraža veselje in upanje, žalost in tesnobo ubogega in trpečega? To znamenje so po mojem mnenju migracije. Mar migranti ne bi smeli biti prišteti med uboge in trpeče, če jih je stiska prisilila, da so v iskanju življenjskega prostora, kjer bi lahko zaživeli svoje sanje, svoja veselja in upanja, zapustili svoje domove in svoje korenine? V zvezi z migranti *Gaudium et Spes* pravi:

"Pravičnost in pravšnost zahtevata tudi takšno usmerjanje gibljivosti, ki je pri napredujočem gospodarstvu nujna, da življenje posameznikov in njihovih družin ne bo postalo negotovo in nestalno. V odnosu do delavcev, ki prihajajo iz kake druge dežele ali pokrajine, in ki s svojim delom prispevajo h gospodarskemu napredku naroda in kraja, se je treba skrbno varovati vsakega zapostavljanja glede pogojev za nagrajevanje ali delo. Vrh tega morajo vsi, posebno pa javne oblasti, ravnati z njimi ne kakor z golim orodjem proizvodnje, marveč kot z osebami in jim pri tem pomagati, da morejo vzeti k sebi svojo družino in si oskrbeti dostojno stanovanje. Tudi jih je treba podpirati pri vključitvi v družbeno življenje naroda ali pokrajine, ki sta jih sprejela."[2]

Četudi so te določbe glede ravnanja z migranti pomembne, pa je koncil pustil še veliko nedorečenega. Toda obstaja vse večji

korpus literature o etičnih dolžnostih dežel, ki pošiljajo ali sprejemajo migrante, prav tako pa same migrante in njihove gostitelje. Podlaga teh teoloških raziskovanj pa so nove metode, tako imenovana migracijska teologija, in nov koncept teoloških stališč (*loci theologici*), ki jih imenujem teologija migracije. Da bi se znamenja časa pravilno razločevala, bi bil najbolj plodovit multidisciplinaren pristop k izgradnji teologije migracij. To pomeni, da bi k čistim teološkim disciplinam, kot so biblični študij, cerkvena zgodovina, sistematična in praktična teologija, dodali podatke, ki izvirajo iz sekularnih disciplin, kot so sociologija, geografija, demografija, antropologija, psihologija, zgodovina, politično in migracijsko pravo. Kot rezultat tega bi tako lahko teologi razvili multi- in medkulturno epistemologijo, saj bi na teologijo gledali z obrobja in realnosti družbenega dna.

Prvi korak teologije migracij je torej sociopolitična in kulturna analiza migracije, ki ne temelji zgolj na abstraktnih številkah, nadzorih in statistikah, velikopoteznih socioloških teorijah in zakonitih strukturah. Bolj kot to mora biti teologija migracij globoko ukoreninjena v pristnih zgodbah samih migrantov kot človeških bitij, katerih dostojanstvo in pravice so pogosto poteptane. Na ta način bodo teologi, predvsem če sami niso migranti ali ne delijo z njimi vsakdanjika, dobili globok uvid in empatijo z njihovimi strahovi in upanji, pogumom in drznostjo, bolečinami in trpljenjem, begunstvom in obrobnostjo, izgubo in hrepenenjem in vsakodnevnim naporom bivanja med dvema ali celo več svetovi. Izkušnje migrantov namreč niso izrečene samo v besedah, osebnih pogovorih ali družbenih pričevanjih, v noveli ali kratki zgodbi, v prozi ali poeziji, izrečene so tudi v pesmi, drami, ritualu, simboliki, vizualni umetnosti in folklori.

Socio-analitični mediaciji sledi hermenevtična mediacija, s katero damo življenjskim zgodbam migrantov, sociološkim, zgodovinskim in pravnim podatkom in tudi teoriji migracije primeren teološki pomen. To se zgodi tako s pomočjo korelacije kot interpretacije teh dejstev v luči zgodb o migracijah v Stari in Novi zavezi, v luči učenja Svetega pisma o dolžnosti posebne skrbi in gostoljubnosti do migrantov, v luči nauka Cerkve o migracijah in v luči zgodovine preseljevanj kristjanov. Ta hermenevtična mediacija pa ima dvojni pomen: da interpretira in da evalvira krščanski nauk o migraciji v luči tega, kar se lahko naučimo iz družbenih ved in izkušenj migrantov, in obratno, da interpretira in da evalvira znanstvene izsledke v luči Svetega pisma in cerkvenega učiteljstva. Z medsebojnim osvetljevanjem in dopolnjevanjem pa lahko dosežemo napredek tako pri interpretaciji virov vere kot pri razvoju sekularnih znanj.

Tretji korak teologije migracije pa je praktična mediacija. Tu se teološko razumevanje migracije uresničuje preko odločitve za ubogega, v tem primeru odločitve za migranta. Ta odločitev pa seveda ne sme ostati na nivoju prazne ali romantične retorike o migraciji in migrantih, pač pa mora biti prevedena na konkretne teološke akcije za migrante ali z njimi. Odločitev za migranta kot taka ne oznanja resnice posebne teologije migracije, prav tako kot slednja ne oznanja resnice neke specifične akcije v odločitvi za migrante tukaj in zdaj. Odnos med ortodoksno teorijo in ortodoksno prakso ni recipročna epistemološka in aksiološka razsodba (resnično ali napačno in dobro ali slabo), ampak je bolj odnos obojestranske plodovitosti. Dilema pa je, ali teorija (ortodoksnost) omogoča dobro prakso (ortoprakso) in ali dobra praksa (ortopraksa) pripelje do globljega razumevanja ortodoksnosti. To je dialektična povezava med prakso in teorijo. Najprej praksa izvaja pritisk na teorijo, da se ta sama kritično ovrednoti, obratno teorija odgovarja in oblikuje prakso, nato pa teorija in praksa skupaj preideta v iskanje bolj pravilnega razumevanja in k bolj učinkoviti praksi. To spiralno in nikoli končano gibanje pa gre dalje in dalje.[3]

Tu bi rad poudaril, da je v praksi teologije migracij, še posebej v Združenih državah

Amerike, vloga medreligijskega dialoga izjemno pomembna. Prav tako je znano, da so ZDA danes religijsko najbolj raznolika država.[4] Imigranti, ki so v zadnjem času prišli iz Azije, Afrike in Bližnjega vzhoda, prinašajo s seboj religiozne tradicije, ki so zelo drugačne od krščanstva; posebej še hinduizem, budizem in islam. Prisotnost teh novih imigrantov z njihovimi različnimi religijami pa kliče k medreligijskemu dialogu, ki ne temelji le na naučenih diskusijah, ampak tudi na obojestranski dobrodošlici, sprejemanju, razumevanju in širjenju prijateljstva.[5] Ravno prijateljstvo in ljubezen med enakimi je tisto, kar migranti potrebujejo od gostiteljev in gostitelji od migrantov.

Zato mora katoliška teologija migracij najprej osvojiti znanstveno in sodobno razumevanje fenomena migracij v vsej njihovi razsežnosti, se nato lotiti hermenevtike sodobnih podatkov o migraciji v luči virov krščanske vere in obratno, in končno preizkusiti plodovitost teologije migracij v praksi z in za migrante, pri tem pa svoj pogled usmerjati v razvoj boljše teologije migracij, ki bo vodila k drugačni in še učinkovitejši praksi. Na ta način katoliška teologija migracij ne bo zgolj enostavno formuliranje teologije o migracijah, ampak bodo migracije tista luč, ki bo kot *locus theologicus* osvetljevala krščanski nauk in si postavljala temeljno vprašanje: Kako migracije in izkušnje migracij spreminjajo in bogatijo naše tradicionalno razumevanje krščanske vere?

BOG NA POTI: TEOLOGIJA MIGRACIJ

V luči migracije kot eksistenčne značilnosti našega človeškega stanja se teologija migracij sprašuje: Kdo je Bog (trinitarična teologija)? Kdo je Jezus (kristologija)? Kdo je Sveti Duh (pneumatologija)? Kdo je človeško bitje (antropologija)? Kaj naredi kristjana (duhovnost)? Kaj je odrešenje (soteriologija)? Kaj je naše upanje (eshatologija)? Kaj je Cerkev (ekleziologija)? Kako naj častimo Boga (liturgična in zakramentalna teologija)? Kakšen odnos naj imamo do nekristjanov (medreligijski dialog)? Kako se obnašamo in delujemo? (teološka etika / moralna teologija)? Kako služimo drugim v in zunaj Cerkve (pastoralna teologija in misiologija)? Kako oznanjamo veselo novico (homiletika, nauk o cerkvenem govorništvu)? Kako poučujemo in predajamo vero (katehetika)? Kako razpravljamo o teoloških temah (teologija)? Odgovor na ta in druga vprašanja, ko mislimo na migracijo in migrante, povzroča radikalno reformulacijo krščanske teologije in zelo verjetno zahteva sodelovanje med naštetimi področji, kajti posamezni teolog le redko obvladuje vsa ta različna področja in discipline. Zato se ne bom ukvarjal s temi vprašanji, ampak bom zgolj *orisal* preprost načrt katoliške teologije migracij.[6]

DEUS MIGRATOR, BOG KOT PRVI MIGRANT

Krščanska teologija govori o Bogu, kot se ta manifestira v svojem prizadevanju in delu za človeštvo in za svet, prav tako pa tudi o drugih resničnostih, kolikor so povezane z Bogom. Iz tega, kar je Bog naredil v svetu – Bog, kot 'ojkonomska Trojica', ali 'Bog za nas' – skušamo najti bežen vpogled v to, kdo Bog je – 'imanentna / transcendentna Trojica' ali 'Bog sam po sebi'. Etimološko je teologija *logos* o *theosu,* človeška razprava o Bogu, ki je postala mogoča in dovoljena z Božjim govorom človeštvu, z Božjim samorazodetjem v zgodovini. Dejansko lahko govorimo o Bogu zato, ker nas je Bog prvi nagovoril. Naša *teologija* je torej ukoreninjena v Božji *teologiji*. Čeprav Božji *logos* (beseda) govori vedno in povsod, še posebej v religijah in po njihovih ustanoviteljih in prerokih, pa je, kot pravi krščanska vera, Bog po svojem Duhu na poseben način spregovoril izraelskemu ljudstvu, na dokončen in definitiven način pa po Jezusu iz Nazareta, ki ga imenujemo utelešeni Logos (Beseda). Božje besede in dejanja v zgodovini so v pisni obliki zabeležena v Svetem pismu, za katerega kristjani pravijo,

da je navdihnjeno in da vsebuje vse resnice, potrebne za njihovo odrešenje.

Toda ker je Bog absolutna Skrivnost, če uporabimo izraz Karla Rahnerja, naš govor o Bogu, tudi govor tistih najbolj poučenih, ni nič drugega kakor jecljanje, saj po analogiji opisujemo, kdo Bog je, ali če smo bolj natančni, kaj in kdo Bog ni. Zato si mistiki in zagovorniki negativne teologije ne prenehajo prizadevati, da bi nas opominjali, kako o Bogu govorimo bodisi na način afirmacije, negacije ali transcendence. Na primer, trdimo, da je Bog 'oče'. Toda istočasno tudi zanikamo, da je Bog 'oče' na enak način kot očetje, ki jih poznamo iz naših izkušenj. Na koncu pa svojo trditev in njeno negacijo presežemo s tem, da rečemo, da je Bog 'oče' v tem smislu, da ima v neskončni meri vse dobre lastnosti 'očeta', je pa brez vseh pomanjkljivosti (da je Bog neskončno 'oče'). Toda če nas vprašajo, kaj mislimo s tem, moramo priznati, da ne vemo. Z našim spoznanjem (*gnosis*) Boga je neločljivo povezano nepoznavanje (*agnosis*) Boga. Torej je naše védenje o Bogu, če uporabimo izraz Nikolaja Kuzanskega – *docta ignorantia,* učena nevednost. Zato se naš govor o Bogu vedno konča v tišini, za verujoče pa v slavljenju. Zaradi te sebi lastne pomanjkljivosti človeškega govora o Bogu je potrebno, ko govorimo o Bogu, uporabljati različne metafore, prispodobe in analogije. Nekatere izmed njih so 'avtorizirane', saj so zapisane že v Svetem pismu, zato jih ne moremo brez razloga opustiti. Druge pa sicer niso, a jih moramo uporabiti, če se hočemo boriti proti zlorabam svetopisemskih podob, ki rušijo človeško dostojanstvo (na primer, uporaba Božjega 'očetovstva' v podporo patriarhatu in androcentrizmu), ali če hočemo razširiti svoje razumevanje Boga (na primer, uporaba ženske ali materinske podobe, ko govorimo o Bogu).

V tem kontekstu, ko se teologija migracij nanaša na Boga, mu lahko rečemo tudi *Deus Migrator.* Seveda pa moramo tudi tu, ko govorimo o Bogu, uporabljati tridelno shemo afirmacije-negacije-transcendence: Bog *je* migrant, Bog *ni* migrant, Bog je *neskončno* migrant. S tem v mislih lahko raziščemo, kako o krščanskem Bogu govorimo, da je *Deus Migrator,* 'Bog migrant', 'migrirajoči Bog' ali 'Bog na poti'. Čeprav Sveto pismo besede 'migrant' za Boga ne uporablja, obstajajo namigi, da ima Bog lastnosti, ki jih običajno povezujemo z migracijo in migranti.[7]

Migracija namreč pomeni gibanje in krščanski Bog je 'potnik' v pravem pomenu besede. Ko razlaga možnost spremembe v svetu, Aristotel pravi, da mora zato, da je sploh možno gibanje, obstajati *ho ou kinoumenos kinei* (negibni gibalec), *proton kinous akinetos* (prvi gibalec), *protaitios* (prvi vzrok), da mora obstajati nekaj, kar giblje vse na svetu, njega samega pa ne poganja noben predhodni gibalec. Zato klasična metafizika snovi Boga prikazuje kot nespremenljivega in neobčutljivega (kot Negibnega). Toda iz ideje Negibnega ne sledi, da Boga ne moremo razumeti kot živega in zato 'gibajočega', saj tudi Aristotel pravi: "Toda v njem [Bogu] je ravno prisotno tudi življenje: življenje je namreč dejanskost uma, Bog sam pa je ta dejanskost; njegova dejanskost je namreč sama po sebi najboljše in večno življenje. Trdimo tedaj, da je Bog najboljše večno živo bitje, tako da Bogu pripadata življenje in večen in neprekinjen življenjski vek: to je namreč Bog."[8]

Treba pa je poudariti, da je namen zanikanja sprememb in trpljenja v Bogu ta, da bi potrdili absolutno Božjo popolnost ali njegovo večno in popolno življenje. Na ta način torej zanikamo, da je v Bogu neko spreminjanje kot napredovanje iz nepopolnosti v popolnost, iz pomanjkanja v polnost (kot pravi Aristotel, iz možnosti v dej), ali neka izguba popolnosti in polnosti. Toda to zanikanje spremembe v Bogu ne pomeni, da se Bog ne more in se tudi ne 'giblje', 'spreminja' in 'trpi', ne zaradi potrebe ali slučaja, ampak zaradi lastne svobodne volje ali iz ljubezni. Ne glede na vse filozofske argumente, ki jih lahko navedemo v obrambo božje nespremenljivosti in neobčutljivosti, je s stališča krščanske vere v Božje stvarjenje sveta in še posebej v njegovo učlovečenje v Jezusu iz Nazareta neizpodbitno, da so v Bogu 'dogodki'

ali 'premiki'. Čeprav za te dogodke ali premike ni potrebno, da vključujejo večanje ali izgubo božanskosti ali Božjo 'časovnost' v smislu trenutkov časa, ki si sledijo, pa potrjujejo dejansko spremembo Boga, ki ni bil Stvarnik, pa je to postal (njegov stvariteljski dej se je pojavil s stvarjenjem časa, ne pa pred ali po njem), Boga, ki ni bil učlovečen, pa se je učlovečil (njegovo učlovečenje se je zgodilo ob 'polnosti časa'). In mislim, da bi ta dva premika v Bogu lahko razlagali kot Božji dejanji migracije.[9]

Prvič, božji stvariteljski dej lahko razlagamo kot migracijo Boga iz božanskega v to, kar ni božansko, kot premik, ki ima vse znake človeške migracije. V ustvarjanju tega, kar je drugo kot Bog sam, Bog prečka mejo med absolutnim duhom in končno materijo, saj migrira iz večnosti v časnost, iz vsemogočnosti v šibkost, iz samozadostnosti v popolno odvisnost, iz varne vsevednosti v boječo nevednost, iz popolne prevlade božanske volje nad stvarmi v popolne podložnost te iste volje nepredvidljivim dejanjem človeške svobode, iz življenja v smrt. V stvariteljskem deju učlovečeni Bog prvič izkuša negotov, marginalen, ogrožen in nevaren položaj migranta.

Torej je migrant *imago Dei,* ustvarjen po Božji podobi in podobnosti, enako kot vsako drugo človeško bitje, in to je ontološka podlaga njegovih človekovih pravic. Migrant ima zato vse človekove pravice, ki jih morajo vsi spoštovati[10]. Vendar pa to še ne pomeni, da ima migrant kot *imago Dei* v primerjavi s prebivalci dežele gostiteljice ali drugimi v tej zadevi pri spoštovanju njegovega človekovega dostojanstva in človekovih pravic kakršno koli prednost.[11] Za migranta je značilno in edinstveno le to, da je *imago Dei migratoris,* da je privilegiran, viden in javen obraz Boga, ki se je svobodno in iz ljubezni odločil, da bo iz varnosti večnega Božjega doma migriral v tujo in nevarno deželo človeške družine, v kateri je Bog tujec, ki potrebuje objem, varstvo in ljubezen. Ko torej objamemo, zaščitimo in ljubimo migranta, objamemo, zaščitimo in ljubimo Boga, ki je *Deus migrator.* Enako pa velja tudi, da takrat ko migranta zavrnemo, potisnemo na obrobje, razglasimo za nezakonitega, zapremo, mučimo ali ubijemo, na enako nehuman in grešen način obravnavamo tudi Boga, ki je prototip te *imago* in *Deus Migrator.*

Drugič, tudi v učlovečenju Božje besede v Jezusu iz Nazareta lahko vidimo Božjo migracijo.[12] Če namreč bolj sledimo teologiji učlovečenja Janeza Duns Skota kot teologiji učlovečenja Tomaža Akvinskega, lahko učlovečenje razumemo ne kot Božji 'izhod v sili', potem ko je človeštvo padlo v greh, ampak kot *telos* in vrhunec prvega Božjega sestopa[13] v stvarstvo. V tej migraciji v zgodovino je Bog kot Jud v Palestini in človeški migrant vstopil v oddaljeno deželo in kot član podjarmljenega ljudstva srečeval ljudi različnih ras, etničnega in narodnega porekla s tujimi jeziki, tujimi navadami in tujimi kulturami, med katerimi je Bog kot migrant po življenjsko nevarnem potovanju 'postavil šotor' ali prebival med nami (gr. *eskēnōsen*).

In nenazadnje, kot resnično božanski in resnično človeški je učlovečeni *Logos* kot migrant prebival nekje med svetovoma in deloval kot posrednik med Bogom in ljudmi. Tako kot migrant je tudi učlovečeni *Logos* ukoreninjen v svoji domovini (v božanskosti), obenem pa si je naredil nov dom kot tujec v Izraelovi deželi (v judovski človeškosti). Zato tradicionalnega nauka o hipostatični uniji[14] v Jezusu ne smemo jemati kot neke vrste statične združitve dveh nasprotujočih si ontoloških stanj, ampak kot dinamično gibanje med njima, podobno kot se mora migrant nenehno gibati, posredovati med dvema eksistenčnima stanjema in biti to in tisto.

Prevedel: Jon Grošelj

---

* Peter C. Phan, rojen v Vietnamu, kasneje pa postane ameriški državljan, je bivši predsednik ameriškega katoliškega teološkega združenja, trenutno pa je Ignacio Ellacuría profesor družbenega nauka cerkve na Univerzi v Georgtownu. Phan je doktoriral na Salezijanski papeški univerzi v Rimu iz teologije in na Univerzi v Londonu iz teologije in filozofije. Je prejemnik številnih nagrad za svoja dela.

** Ta prispevek je prevod dela članka: Peter C. Phan, *Deus Migrator*—God the Migrant: Migration of Theology and Theology of Migration. *Theological Studies* 77/4, (2016), str. 845–868.

1. *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu Gudium et spes* 1. V: *Koncilski odloki: Konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965)*. Prev. Anton Strle. Družina: Ljubljana 1995. (V nadaljevanju *GS* 1.)
2. *GS* 66, 2.
3. Za dodatno razjasnitev te metodologije gl. Peter C. Phan, The Experience of Migration as Source of Intercultural Theology, v: Elaine Padilla, in Peter C. Phan, ur., *Contemporary Issues of Migration and Theology*, str. 179–209, Palgrave Macmillan: New York 2013.
4. Gl. Diana Eck, *A New Religious America: How a 'Christian Country' Has Become the World's Most Religiously Diverse Nation*. Harper Collins: New York 2002.
5. Gl. James Fredericks in Tracy S. Tiemeier, ur., *Interreligious Friendship after Nostra Aetate,* Palgrave Macmillan: New York 2015.
6. Med številnimi pomembnimi deli velja izpostaviti vsaj: Daniel G. Groody, *Border of Death, Valley of Life: An Immigrant Journey of Heart and Spirit,* Rowman & Littlefield; *Lanham 2002;* Gioacchino Campese in Pietro Ciallella, ur., *A Promised Land, a Perilous Journey,* University of Notre Dame Press: Notre Dame 2008.
7. Gl. Ched Myers, *Our God Is Undocumented: Biblical Faith and Immigration Justice,* Orbis: New York 2012.
8. Aristoteles, *Metafizika* 12.1072b, prev. Valentin Kalan, Založba ZRC: Ljubljana 1999.
9. Tukaj se ne ukvarjam s filozofskimi in teološkimi argumenti za preobrazbo Boga, še posebej ne z argumenti Alfreda Northa Whiteheada in Charlesa Hartshorna. Preprosto samo dokazujem, da je možno iz krščanske vere v stvarjenje in učlovečenje potrditi možnost preobrazbe v Bogu, če te ne smatramo, kot da izvira iz nujnosti, potrebe ali možnosti Boga, ampak da izhaja iz Božje svobode in ljubezni. K takemu mnenju me navdihuje Rahner s svojo mislijo o učlovečenju. Gl. Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An introduction to the Idea of Christianity,* Seabury: New York 1978.
10. Seveda vsi misleci ne utemeljujejo človekovih pravic z dejstvom, da je človek *imago Dei*. Takšno utemeljevanje človekovih pravic je edinstveno za abrahamske religije.
11. Daniel G. Groody, eden izmed katoliških teologov, ki veliko pišejo o teologiji migracij, je podal zgovoren in močan primer utemeljevanja človekovih pravic migrantov na temelju njihove bogopodobnosti. V poskusu, da bi presegel štiri ločnice, ki delijo migracijo od teologije, Groody razčlenjuje: (1) miselni premik od tega, da v migrantu vidiš problem, k temu, da v njem vidiš *imago Dei*; (2) združevanje božanskega s človeškim tako, da vidiš Jezusa kot *Verbum Dei*; (3) združevanje človeškega z božanskim v razumevanju krščanskega poslanstva kot *missio Dei*; (4) premagovanje ksenofobije s podrejanjem naroda/dežele Božjemu kraljestvu s tem, da določimo cilj človeške eksistence kot *visio Dei*.
12. Čeprav je zgodovina Božjega popotovanja z Izraelci – z očaki in med izhodm iz Egipta, od izgnanstva do vrnitve – bistveni sestavni del krščanske vere, jo tukaj izpuščam in se namesto tega osredotočam na značilne misli krščanske vere.
13. Tudi Božje "migracije" ali "selitve" v stvarstvo.
14. Nauk o hipostatični uniji uči, da sta bili v Kristusu na poseben način združeni dve naravi, človeška in Božja.

CHRISTOPHER LLANOS**

Begunci ali ekonomski migranti*

Katoliška misel o moralnih koreninah razlikovanja

PRISPEVKI DRUŽBENEGA NAUKA CERKVE: DEFINICIJA BEGUNCA

V tem prispevku si bomo prizadevali za artikulacijo moralne intuicije z uporabo virov katoliške moralne teologije, predvsem pa družbenega nauka Cerkve (DNC). Opredelili bomo moralno definicijo begunca in z njeno pomočjo ugotavljali, kdo bi lahko bil de facto begunec. Četudi se bo moralna definicija na koncu razlikovala od pravne, kakršno najdemo v Konvenciji o statusu beguncev[3], pa to še ne pomeni nezadostnosti slednje. Moralna definicija namreč bolj odpira vprašanje, kdo lahko od mednarodne skupnosti moralno zahteva[4] zaščito, konvencija pa pri tem nudi le enega od možnih odgovorov.

OSEBA, SKUPNOST IN DRŽAVA

Ker so po DNC človeške osebe, skupnost in človekove pravice neločljivo povezane, je za razumevanje intuicije ključno, da je že osnovno družbenoekonomsko pomanjkanje pomemben kriterij pri presojanju zahteve begunca. Prvič, DNC razume človeka kot po naravi socialno bitje, kar pomeni, da se kot oseba lahko razvije le znotraj človeških skupnosti.[5] Odločitev proti njegovi socializaciji je tako odločitev za njegovo uničenje, ne glede na to, kdo jo sprejme.

Družbena narava osebe se torej kaže in uresničuje z oblikovanjem skupnosti in participacijo v njej, pri čemer gre za dejavno ravnovesje med prejemanjem in prispevanjem, kakor vsakdo najbolje zmore. Ker je namreč vsaka oseba edinstvena, je takšen tudi njen prispevek v skupnost. Oviranje ali uničenje te participacije pa končno ni škodljivo le za osebo – v smislu kršenja človeškega dostojanstva – temveč tudi za celotno skupnost.[6]

Drugič, ker je politična skupnost[7] vseobsegajoča, bi morale vse osebe dobiti v njej vse potrebno za polno participacijo. V današnjem svetu pa politične skupnosti pogosto razumemo kot skupnosti državljanov in prebivalcev držav,[8] ki so v medsebojni soodvisnosti za različne vrste dobrin. Zato je naloga političnih institucij držav nudenje dostopa do vsega potrebnega za polno družbeno udeleženost državljanov in prebivalcev, ki se s tem tudi uresničujejo kot družbena bitja. Povedano drugače, zunaj političnih skupnosti se človeška bitja ne morejo v polnosti izraziti, saj ne bodo imela na razpolago vsega potrebnega

za to, predvsem pa ne skupnosti, v kateri se uresničuje njihova družbena narava.

Tretjič, DNC je opredelil človekove pravice kot minimalni pogoj za življenje v skupnosti. Družbenoekonomske pravice pa so prav tako pomembne kot tiste, ki so bile tradicionalno poznane kot politične.[9] Da bi se človeška bitja lahko zavedala dostojanstva svoje osebe, morajo imeti torej dostop do določenih družbenoekonomskih standardov, kot so osnovna izobrazba, osnovna zdravstvena oskrba ter primerno delo, ki omogoča preživetje. Kar pa ne pomeni, da mora politična skupnost omenjene dobrine neposredno priskrbeti, temveč predvsem to, da bi morale njene institucionalne strukture vsem omogočati participacijo, dostop do osnovnih dobrin in možnost prispevanja v skupnost. V tem procesu se tudi človeško bitje kot oseba[10] razvija. Participacija pa postane težavna, če s pomočjo uradnih ali neuradnih institucij politične skupnosti[11] ni zagotovljenega nekega družbenoekonomskega minimuma.

Če torej politična skupnost ne zagotavlja svojim članom nekih minimalnih pogojev za življenje, potem ti ne morejo prispevati po svojih zmožnostih ter se osebnostno razvijati. To pa pomeni resen napad na osebo, saj smo ljudje družbena bitja. Z minimalnimi pogoji niso mišljene luksuzne dobrine, temveč prej omenjene: osnovna izobrazba, osnovna zdravstvena oskrba in nekatere materialne dobrine. Brez teh so osebe de facto brez politične skupnosti, v kateri bi lahko bile soudeležene[12], oziroma so prepuščene same sebi.

Morda je to tudi razlog, zakaj Papeški svet za pastoralo migrantov in potujočih kot temeljno pravico, ki izhaja iz same človeške narave,[13] izpostavlja pravico do članstva v skupnosti ali državi. Papeški svet ravno to pravico pojmuje kot ključno pri moralni zahtevi za azil. Ker je človeško dostojanstvo samo po sebi družbeno, imamo namreč vsi pravico do članstva v politični skupnosti, v kateri so razumno zagotovljeni[14] minimalni pogoji za življenje. Omenjena pravica je tako v jedru zahteve za azil, kajti zaradi svoje družbene narave brez pripadajoče skupnosti ne moremo v celoti postati oseba.

Glede temeljne pravice do skupnosti pa je potrebno izpostaviti dve stvari. Prvič, tu gre za pravico do politične skupnosti, ne pa tudi za pravico do države po svoji izbiri. Večina nas je namreč rojena v neko državo, in že z rojstvom smo dobili pravico, skupnost pa obvezo, da institucionalno zaščiti minimalne pogoje za življenje v njej.[15] Ponavadi sicer ne izberemo države, podobno ta ne nas, vseeno pa smo vsi ohlapno spojeni med seboj.[16] Drugič, minimalni življenjski pogoji so vsaj deloma relativni glede na posamezno politično skupnost. Na primer, tudi v razmeroma bogati politični skupnosti je participacija lahko zelo zahtevna naloga za tiste, ki so materialno dosti bolj revni od ostalih. Do tega lahko pride zato, ker se premožna večina poslužuje komunikacijskih sredstev, ki niso dostopna revnejšim od povprečja. Po drugi strani pa enaka stopnja revščine ne bo nujno ovira za participacijo v mnogo manj premožni politični skupnosti. Čeprav so nekateri družbenoekonomski minimumi relativni, pa to še ne izključuje obstoja absolutnih minimumov, ki so veljavni za vse ljudi, ne glede na to, kje živijo. Katoliška misel denimo pogosto govori o univerzalni človeški skupnosti in človeški naravi kot možnih osnovah za absolutne minimume.[17] Kljub temu pa je relativni vidik nekaterih minimumov lahko pomemben; denimo pri razmišljanju o tem, kaj je potrebno za pretrganje vezi med posameznikom in politično skupnostjo.

Četrtič, država je v nekem smislu le ena od organizacij znotraj politične skupnosti. Osebe namreč potrebujejo politično skupnost bolj kot državo *per se* in odtujenost od politične skupnosti, ne pa izolacija od države,[18] je tista, ki nekoga napravi nemočnega. Toda v okviru politične skupnosti ima država vseeno posebno vlogo v zagotavljanju skupnega dobrega in s tem javnega reda. Vloga države je namreč zagotoviti, da so odnosi med organizacijami, združenji, skupnostmi in osebami urejeni

na način, da omogočajo skupno dobro za vse člane širše skupnosti – odtod izraz 'javni red'[19]. Lahko tudi rečemo, da država jamči za spoštovanje temeljnih človekovih pravic. Skrbi namreč za to, da lahko preko politične skupnosti vsi njeni člani, če tako želijo, razumno dostopajo do osnovnih dobrin.

Poleg tega je državi, pa naj bo to dobro ali slabo, pogosto priznana simbolna vloga znotraj politične skupnosti. To pomeni, da država, ko deluje ali govori, to pogosto dela v imenu politične skupnosti ali pa je tako vsaj razumljena.[20] Tudi ko ne deluje ali govori, pa bi morala, se zdi, da javno komunicira v imenu politične skupnosti. To pa je še posebej pomembno takrat, ko država ne ukrepa v primeru sistematičnega kršenja človekovih pravic znotraj politične skupnosti. Takšno nedelovanje v primeru sistematičnih kršitev namreč lahko predstavlja dejanje politične skupnosti in ne le nekaterih "samovoljnežev". V tem primeru se lahko ljudje odtujijo od politične skupnosti, ne da bi nanje neposredno vplivala država.

Prispevki DNC k odnosu med človeškimi osebami, skupnostmi, državami in temeljnimi človekovimi pravicami nakazujejo, da lahko osebe potrebujejo zaščito neke druge politične skupnosti, če jim trenutna ne zagotavlja več minimalnih pogojev za življenje. V takšni situaciji je prizadetim državljanom dejansko odtegnjena pravica do nujne participacije v skupnosti, ki je tako pomembna za osebo. Takšno stanje mora biti čim prej odpravljeno

Utrinek z razstave

ali pa je potrebno najti skupnost, kjer se lahko začne vzpostavljati neka participacija. Zato bi lahko rekli, da pri moralni zahtevi za azil ne gre toliko za umanjkanje političnih in ekonomskih minimumov, temveč za odsotnost same skupnosti.

UNIVERZALNA ČLOVEŠKA SKUPNOST

DNC ima tudi na tem področju pomemben univerzalistični prispevek. To pomeni, da prepoznava širšo, univerzalno človeško skupnost, v kateri si vsi delimo odgovornost drug za drugega.[21] Politične skupnosti pa lahko razumemo kot uresničevanje takšne odgovornosti na lokalni ravni. Če pa tako uresničevanje spodleti, odgovornost znova prevzame univerzalna človeška skupnost. Glede na današnjo organizacijo družbe je odgovornost do osebe brez podpore svoje skupnosti možno uresničiti le s pomočjo učinkovite ponovne vključitve v participacijo v politični skupnosti. Če pa zaradi hujše odtujenosti tega ni mogoče storiti v domači skupnosti osebe, morajo odgovoriti druge politične skupnosti, ki so del širše človeške skupnosti.

K OPREDELITVI DEFINICIJE V SKLADU Z MORALNO INTUICIJO

Večina nas je rojena v državo s pripadajočo politično skupnostjo.[22] Katoliški prispevek nakazuje, da so državljanom, ki jim ni omogočena učinkovita participacija v domači politični skupnosti in so ostali brez pravih načinov za poseganje v le-to, dejansko zanikane temeljne človekove pravice. To pa posega v samo jedro človekove narave, ki je sama po sebi družbena.[23] Če torej pride do dokončne odtujitve osebe od politične skupnosti, potem stanje nezaščitene ranljivosti človeškega dostojanstva predstavlja poziv za mednarodno skupnost.[24]

V nadaljevanju bom takšno stanje natančneje predstavil v moralni definiciji begunca. Kriteriji, na podlagi katerih bo izpeljana definicija, niso novi. Obrat k pojmovanju begunca kot tistega, ki je žrtev kršitve temeljnih pravic, se namreč dogaja že nekaj časa.[25] Normativne kriterije za to, ali je neka oseba begunec, je iz človekovih pravic izpeljal že Andrew E. Shacknove leta 1985.[26] In pravzaprav so kriteriji, ki jih podajam v nadaljevanju, podobni kot Shacknovovi, čeprav je on do njih prišel na podlagi drugačne moralne antropologije in politične filozofije.

KRŠITVE TEMELJNIH ČLOVEKOVIH PRAVIC

Kot omenjeno zgoraj, DNC trdi, da so družbenoekonomske pravice enako temeljne kot politične. Ko spoznamo, da temeljne pravice ščitijo participacijo v skupnosti, ni težko razumeti, da so določena raven izobrazbe, dostop do osnovne zdravstvene oskrbe ter zmožnost golega preživetja ravno tako potrebni kot na primer varstvo pred povračilnimi ukrepi oblasti v primeru političnega disidentstva. Če osnove niso zagotovljene, ne glede na to, ali oblast to počne namenoma ali ne, osebam ni zagotovljena participacija, posledično pa je porušen tudi odnos s skupnostjo. Participacija v politični skupnosti, ki je nujno potrebna, pa je večplastna; je religijska, družbena, družinska, ekonomska in tako dalje.[27] Zato morajo biti družbenoekonomske pravice del 'osnovnega paketa' za življenje v skupnosti. Glede na povezavo med družbenoekonomskimi pravicami in participacijo v politični skupnosti lahko pravzaprav rečemo, da je v primeru, če ne uspemo zaščititi temeljnih družbenoekonomskih pravic, to v resnici politični neuspeh.

DNC zagovarja, da mora obstajati vsaj en nujen pogoj, da nekoga lahko prepoznamo kot potrebnega pomoči ali zaščite s strani neke druge države: nezagotavljanje temeljnih človekovih pravic, ne glede na to, ali so te politične, religijske, družbene ali ekonomske.[28] Oseba torej potrebuje transnacionalno zaščito takrat, ko ji domača država ne uspe zagotoviti minimalnih pogojev za participacijo v skupnosti.

Potrebno pa je poudariti, da ljudje včasih izgubijo dostop do nekaterih temeljnih pravic, kot je svoboda gibanja, ker so vpleteni v kriminalno dejavnost. Prva točka bi morala biti tako dopolnjena s trditvijo, da so določene omejitve temeljnih pravic sprejemljive, če so posledica legitimnih kazni za nelegalne dejavnosti, kot sta na primer ugrabitev ali umor.

TRENUTNA IZČRPANOST MOŽNOSTI ZA IZBOLJŠANJE STANJA

Četudi smo del dobro delujoče skupnosti, je potrebno vanjo prispevati in iz nje jemati. Vseeno pa se bodo nenamerne ali namerne napake dogajale. Vsaka skupnost zato potrebuje institucionalizirane mehanizme za odpravljanje kršitev, ki so posledica napak. Če slednje prizadenejo ljudi, to še ne pomeni nepopravljivo poškodovanega odnosa s skupnostjo.

Podobne kršitve človekovih pravic se dogajajo v številnih državah, a v mnogih obstajajo mehanizmi, s pomočjo katerih lahko na stanje opozorimo oblast. V takšnih primerih ni nujno, da kršitve človekovih pravic privedejo do dokončnega preloma med politično skupnostjo in prizadetimi osebami. Tako pridemo do drugega potrebnega pogoja: da si oseba glede na situacijo sicer po najboljših močeh prizadeva, da bi politična skupnost obravnavala kršitve temeljnih človekovih pravic, vendar ni možno storiti ničesar razumnega za izboljšanje stanja.

OSEBA ŽELI POMOČ DRUGE DRŽAVE

Ljudje imajo večplastne in raznovrstne odnose s svojo politično skupnostjo, ki jo tvorijo različne osebe, združenja in institucije, vključno z državo.[29] Ker so ljudje sami del teh odnosov, se njihova moralna zahteva za status begunca ne pojavi, dokler se sami ne odrečejo svoji politični skupnosti ne glede na to, ali ohranjajo upanje za izboljšanje stanja v prihodnosti ali ne. Četudi ob tem pride do ponavljajočih se kršitev temeljnih človekovih pravic in so izčrpali vsa razpoložljiva pravna sredstva, ne morejo od mednarodne skupnosti zahtevati statusa begunca, dokler se (začasno ali trajno) ne odpovedo svoji politični skupnosti. Zato se srečujemo s paradoksom, da so bili ljudje prisiljeni zapustiti svoj dom, obenem pa so se za to odločili tudi sami.[30] Zato lahko rečemo, da sicer kršitve temeljnih človekovih pravic spadajo na področje družbenoekonomskih pravic, vendar gre v osnovi vseeno za prelom politične narave.

S tega vidika prva dva pogoja določata, kaj lahko pripelje do prekinitve tega pomembnega razmerja. Vendar pa je dejansko šele končni prelom med migranti in politično skupnostjo tisti, ki predstavlja osnovo za moralno zahtevo. Končna sodba, ali je odnos s politično skupnostjo prekinjen, je tako nujni del veljavne moralne zahteve za zatočišče v drugi politični skupnosti. Tako bi lahko dodali tretjo potrebno določilo: osebe, ki postanejo begunci, so dosegle točko, ko so se odpovedale svoji domači politični skupnosti, in iščejo pomoč v drugih, s čimer pa si želijo povrniti človeku[31] tako lastno družbeno razsežnost.

PREGANJANJE IN RAZLOGI ZANJ

Ker se mnogo do sedaj obravnavanega nanaša tako na zahtevo utemeljenega strahu pred preganjanjem kot na razloge zanj, je potrebno o tem vsaj na kratko spregovoriti. Nedavno so bile na podlagi sodobnih primerov narejene študije o odnosu med preganjanjem in kršitvami človekovih pravic, tudi družbenoekonomskih. Michelle Foster pa je objavila eno najbolj celovitih tovrstnih študij s pravnega vidika.[32]

Na nek način njena interpretacija preganjanja v luči Konvencije deluje podobno kot to, kar smo navedli kot prvi in drugi pogoj, ki pa ju avtorica skuša omejiti s tretjim, nekako diskriminacijskim določilom. Torej, zahteve po statusu begunca zaradi družbenoekonomskih razlogov so pomembne zato, ker

so posamezne osebe zaradi prepoznanih in nezakonitih razlogov deležne diskriminacije pri zagotavljanju temeljnih družbenoekonomskih pravic.[33] To pa ima smisel samo, če preganjanje razumemo kot običajno, v smislu izločenosti "zaradi rase, religije, državljanstva ali pripadnosti določeni družbeni skupini ali politični opciji", kar bi lahko razumeli kot kršitev temeljnih pravic[34].

Kljub temu pa velja, da v DNC preganjanje ni glavni razlog za moralno zahtevo po zatočišču v politični skupnosti. Zahteva je predvsem posledica napada na dostojanstvo osebe, kar postane očitno takrat, ko je odnos med osebo in politično skupnostjo nepopravljivo pokvarjen. Preganjanje torej pomeni predvsem kršitev temeljnih pravic, kar ne vodi nujno tudi do dokončnega preloma s politično skupnostjo.

V zagovor pristopa, ki temelji na kriteriju diskriminacije, morda lahko rečemo, da odnosa med osebo in politično skupnostjo ni mogoče dokončno pokvariti, razen če so kršitve pravic omejene na posebne skupine znotraj politične skupnosti. Kar nadalje pomeni, da če so kršitve temeljnih človekovih pravic vsesplošne in prizadeti ne spadajo v posebno skupino prebivalstva, lahko še vedno smiselno participirajo v politični skupnosti. To pa ni mogoče, kadar kršitve temeljnih pravic potekajo tudi na način diskriminacije.

Vendar pa ni čisto jasno, zakaj je temu tako. V določenih političnih skupnostih namreč obstajajo nekatere tako pomembne politične in družbenoekonomske pravice, da v primeru njihovega nespoštovanja osebe običajno niso več zmožne participirati v skupnosti na nek smiseln način. Izločitev ali diskriminacija sicer lahko predstavljata takšni kršitvi temeljnih pravic, ki se kažeta kot kršitev ali nezagotavljanje določenih ciljnih pravic. Če pa je kršen celoten nabor političnih in družbenoekonomskih pravic, ne glede na to, komu se kršitve dogajajo, te osebe ne morejo več participirati v skupnosti. Begunska zahteva tako ni posledica preganjanja per se, temveč prekinjenega odnosa med osebo in politično skupnostjo. V resnici pa s katoliške perspektive ostaja problem enak. Namreč, četudi zgoraj navedeno v DNC ne vzdrži kot moralna razlaga za to, kaj pomeni biti begunec, pa je razširitev razumevanja preganjanja lahko politično koristna za zagotavljanje pomoči tistim, ki jo potrebujejo.

DOLOČANJE GLOBINE KRŠITEV DRUŽBENOEKONOMSKIH PRAVIC

Ko so v zgodbo vpletene tudi družbenoekonomske pravice, se pojavi vprašanje, kje potegniti črto med pomembnimi kršitvami in ekonomskimi okoliščinami, ki so vredne obžalovanja, vendar ne upravičujejo zahteve po pomoči.[35] Povedano drugače, kdaj migracija preneha biti sredstvo za izboljšanje ekonomskega položaja in postane moralna zahteva po zatočišču? Kako slabe morajo biti družbenoekonomske okoliščine, da je migracija več kot zgolj način za izboljšanje ekonomskega in socialnega položaja?

Omenjena vprašanja so povezana s širšo razpravo o tem, kaj tvori osnovno potrebo ali temeljno pravico. Pri tem se soočimo z obširno zgodovinsko razpravo, ki presega okvir tega prispevka. Vseeno pa je vredno izpostaviti vsaj tri opažanja.

Prvič, begunska zahteva ne izhaja neposredno iz družbenoekonomskega pomanjkanja ali kršitev političnih pravic. Prej ima temelj v resnični nesposobnosti politične skupnosti, da bi učinkovito zagotovila temeljne politične in ekonomske pravice svojim članom. Povedano drugače, ko politična skupnost teh pravic ne zagotavlja, dejansko ne izpolnjuje svojih obveznosti do nekaterih članov. To nezagotavljanje pravic pa je težko primerjati z dejansko odsotnostjo ali osebno doživetimi kršitvami pravic. Temelj je torej nesposobnost politične skupnosti, da bi poskrbela za varnost ali zagotovila pravice, ki jih dolguje svojim članom. Zato je za presojanje moralne zahteve bolj kot dejstvo, da je oseba prikrajšana za določene družbenoekonomske dobrine,

ključno vprašanje, kaj šteje za resno nesposobnost politične skupnosti, da bi zagotovila ali varovala pravice. To pa nas pripelje do drugega opažanja.

Ker se zdi, da ni mogoče potegniti črte med kršitvami temeljnih in ostalih družbenoekonomskih pravic, vključitev družbenoekonomskih pravic včasih tudi kritizirajo. Toda ta kritika ne upošteva dejstva, da je tudi kršitve tradicionalnih političnih pravic možno razvrstiti glede na različne stopnje. Mnogo tistih, ki so namreč z razlogom zaskrbljeni za svoje življenje in spadajo pod zaščito Konvencije ZN o statusu beguncev, se ne sooča nujno s takojšnjo in v cilj usmerjeno nevarnostjo. Pravzaprav ni niti nujno, da so bile te osebe neposredne tarče nasilja, vseeno pa imajo dobre razloge za strah pred njim. Vseprisotnost nasilja in umorov, ki jih opažajo v lastni državi, jim je morda dala dober razlog, da se bojijo, da bodo tudi sami postali žrtve. Takšni zaključki pa zahtevajo presojo o tem, kakšne stopnje nasilja, umorov in drugega kriminala pomenijo, da skupnost ne zagotavlja temeljnih pravic. Utemeljen sklep, da politična skupnost osebam ne zagotavlja temeljnih pravic, bi lahko obrazložili s pomočjo vzorcev in statistične analize. Slednja bi pokazala na sistematične napake politične skupnosti in države pri zagotavljanju zaščite pravic. Razen če so bile osebe dejansko žrtve ponavljajočega se nasilja, pa je tako glede političnih kot tudi ekonomskih vprašanj potrebno presoditi, kaj dejansko pomeni nesposobnost politične skupnosti.

Michelle Foster izpostavlja, da je tovrstno razmejevanje na področju političnih pravic postalo možno zaradi oblikovanja sodne prakse in sistema državnega poročanja na področju človekovih pravic. Tovrstna gradiva so prav tako na voljo za področje družbenoekonomskih pravic, zaradi česar bi bilo možno narediti nekakšna stopenjska razlikovanja med dejavniki, ki najbolj prispevajo k družbenoekonomskim težavam v različnih državah.[36] Torej, ne samo da obstajajo metode za osnovno razmejevanje dejavnikov, temveč jih je možno tudi prilagoditi glede na okoliščine posameznih državah.

Tretjič, možen je nadaljnji ugovor, da so družbenoekonomske pravice same po sebi drugačne od političnih, saj so prve progresivne narave.[37] To pomeni, da se družbenoekonomske uresničujejo progresivno skozi čas, ko sredstva postanejo dostopna. Vendar, kot je v svoji odlični študiji pokazal Henry Shue,[38] tudi za politične pravice velja neka ekonomska pogojenost glede na razpoložljivost sredstev. Mary DeLorey pa je analizirala razmerje med politiko in ekonomijo in pokazala na obstoj močne soodvisnosti med količino razpoložljivih sredstev in zagotavljanjem političnih pravic. Lahko bi torej trdili, da so tako politične kot družbenoekonomske pravice do neke mere odvisne od razpoložljivih (materialnih) sredstev. Vseeno pa velja, kot je izpostavila Michelle Foster, da progresivna narava pravic še ne izključuje dejanskih minimalnih obveznosti. Na primer, tudi državljani neke revne države imajo pravico vsaj do minimalne zdravstvene oskrbe.[39]

Morda pa prava težava ni v tem, da je težko potegniti črto med lažjimi in težjimi kršitvami družbenoekonomskih pravic, kot to sicer velja za politične pravice. Težava je predvsem v znatnem povečanju števila begunskih zahtev na mednarodno skupnost,[40] če ne bi več preprečevali vstopa ljudem, ki jim domača politična skupnost ne zagotavlja temeljnih družbenoekonomskih pravic. Toda tudi če nas je strah posledic znatno večjega števila legitimnih zahtev po zatočišču, kot trenutno prepoznava Konvencija o statusu beguncev, pa je moralna zahteva vseeno veljavna.

DEFINICIJA

Prispevki DNC nakazujejo, da moralna intuicija Papeškega sveta temelji na razumevanju, da je človeški osebi lastna potreba po participaciji v skupnosti. Moralne intuicije posledično govorijo o dolžnosti, da pomoč druge politične skupnosti zagotovimo osebam; a) ki jim domače politične skupnosti

niso uspele zagotoviti temeljnih – tudi družbenoekonomskih – človekovih pravic, razen zaradi razloga vpletenosti v mednarodno prepoznano kriminalno dejavnost; b) ki jim je ostalo malo razumnega upanja, da bodo njihove domače politične skupnosti to stanje popravile; in c) ki so se same odpovedale svoji skupnosti. Upoštevajoč do sedaj povedano, bi se moralna definicija begunca lahko glasila takole; to je oseba, ki je v svoji domači politični skupnosti žrtev ponavljajočih se kršitev temeljnih človekovih pravic, oziroma mu te sploh niso bile zagotovljene, vendar vzrok za to ne sme biti kriminalna dejavnost. Nadalje ta oseba nima več razumne možnosti, da bi njena domača politična skupnost to stanje popravila, zaradi česar se je nazadnje odpovedala domači skupnosti, ne glede na to, ali ima možnost ponovno vzpostaviti odnos z njo v prihodnosti. Omenjene skupine oseb lahko torej kot begunci na mednarodno skupnost naslovijo svojo moralno zahtevo.

Prevedel: Jon Grošelj

---

* Christopher Llanos DJ je doktoriral na Harvardski univerzi s področja religije in družbe. Kot jezuit je med drugim veliko sodeloval z Jezuitsko službo za begunce, poleg tega pa opravljal še številne druge funkcije. Trenutno predava teološko etiko na jamajški University of the West Indies.

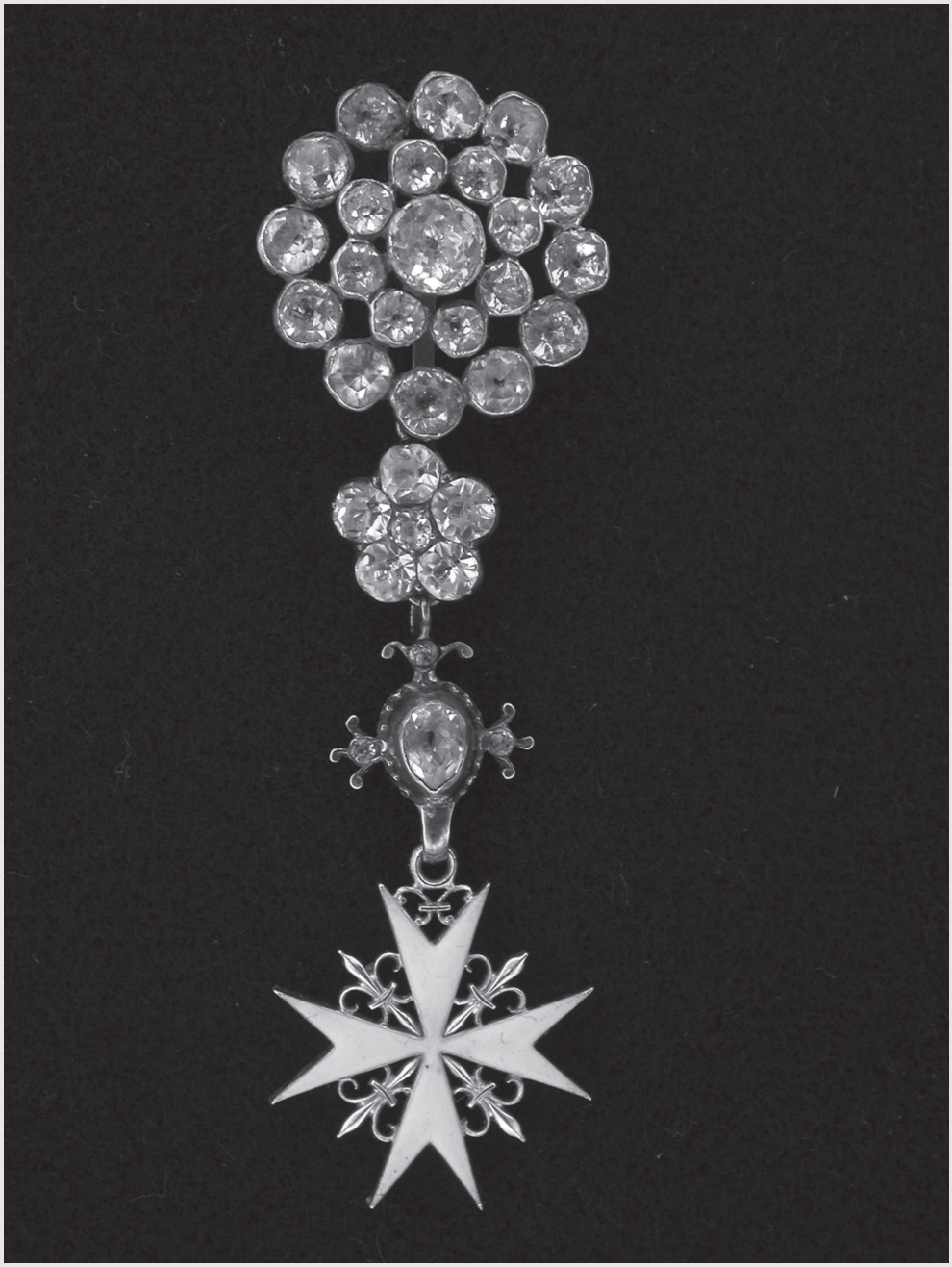
** Ta prispevek je prevod dela poglavja *Refugees or Economic Migrants: Catholic Thought on the Moral Roots of the Distinction*, ki ga najdemo v knjigi: Hollenbach, David (ur.). 2010. *Driven from Home: Protecting the Rights of Forced Migrants*, str. 249–269. Washington: Georgetown University Press.

1. Konvencijo o statusu beguncev so sprejeli Združeni narodi (ZN) leta 1951 in še danes velja za temeljni dokument mednarodne zaščite beguncev. Po Konvenciji je do statusa begunca upravičen vsakdo, ki mora prebežati čez (meddržavno) mejo zaradi utemeljenega strahu pred preganjanjem zaradi rase, religije, narodnosti, pripadnosti neki družbeni skupini ali političnega prepričanja, pri čemer nekatere skupine ljudi tega statusa ne morejo pridobiti (na primer vojni zločinci). Oseba, ki pridobi ta status, je upravičena do pravne zaščite, pomoči in socialnih pravic od držav podpisnic Konvencije. Dokument pa opredeljuje tudi dolžnosti beguncev do države gostiteljice. Poudariti velja še, da Konvencija ne zajema nekaterih danes najbolj izrazitih migracijskih vzrokov, kot so denimo naravne nesreče ali globalno segrevanje.
2. Z izrazom moralna zahteva mislimo na moralno utemeljeno prošnjo za pridobitev begunskega statusa.
3. Univerzalni družbeni nauk Cerkve (DNC) vsebuje številne potrditve, da ima človeška oseba sama po sebi in v temelju socialno naravo, in navaja različne posledice, ki izhajajo iz tega; na primer na področju participacije v politični skupnosti. V zvezi s tem velja posebej izpostaviti naslednje Cerkvene dokumente: *Gaudium et spes*, *Quadragesimo Anno*, *Pacem in terris*, *Dignitatis Humanae*, *Octogesima Adveniens*, *Centesimus annus*, *Mater et magistra*.
4. Poleg že omenjenih dokumentov in med njimi še posebej okrožnice *Pacem in terris* Janeza XXIII. je za to področje pomemben tekst Ameriške škofovske konference z naslovom *Economic Justice for All*. Glej O'Brien, David J., in Shannon, Thomas, A. (ur.). 1992. *Catholic Social Thought: The Documentary Heritage*. New York: Orbis Books.
5. Izraz "politična skupnost" se tukaj uporablja na podoben način kot v DNC, ki ga uporablja v številnih družbenih okrožnicah. Izhajajoč iz načela subsidiarnosti je za DNC politična skupnost *per se* predhodna državi, četudi je slednja zelo pomembna. Na podoben način izraz uporabljajo tudi nekateri politični filozofi, kot na primer Michael Walzer, ki ima politično skupnost za temelj države. Temu soroden izraz pa uporablja tudi John Rawls, ki "politično družbo" predstavlja kot samozadosten in izpopolnjen družbeni red, v katerem vsakdo najde tisto, kar potrebuje. Ne želi pa imenovati politične družbe skupnost, saj je slednja po njegovo združena pod skupno, celovito doktrino. Toda takšno razumevanje pa ni skladno s pojmovanjem politične skupnosti v tem prispevku. Ta prispevek niti ne predpostavlja, da so politične skupnosti popolnoma samozadostne ali izpopolnjene. Rawlsova uporaba jezika pa jasno nakazuje, da obstaja določena enakovrednost med njegovim konceptom "politične družbe" in pogosto uporabo pojma "država". Pojem "politična družba" se sicer kot enakovreden za "politično skupnost" uporablja tudi v nekaterih okrožnicah, na primer v okrožnici *Centesimus annus*. Glej Walzer, Michael. 1984. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books; Rawls, John. 2005. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
6. Gl. prejšnjo opombo.
7. Stališče Ameriške škofovske konference, objavljeno v dokumentu *Economic Justice for All* (1986), je, da so družbenoekonomske pravice enako temeljne oz. "politične" kot vse ostale, zaradi česar terjajo tudi enako skrb. Glede tega velja izpostaviti tudi filozofa Henryja Shua, ki zagovarja osnovno in bistveno vlogo družbenoekonomskih pravic v politični skupnosti. Gl. Shua, Henry. 1996. *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and US Foreign Policy*. Princeton: Princeton University Press.
8. Glej Cerkveni dokument *Gaudium et spes* (1965).
9. Thomas W. Pogge trdi, da človekovih pravic ni potrebno formalno-pravno zaščititi, saj to še ne bi zagotovilo njihovega spoštovanja. Bolj pomembne so institucionalne ureditve in strukture znotraj same skupnosti, formalne ali neformalne, ki na koncu zagotavljajo spoštovanje človekovih pravic. Glej Pogge, Thomas W. 2005. Human Rights and Human Responsibilities. V: *Global Responsibilities: Who must Deliver on Human Rights*, Andrew Kuper (ur.), str. 14–17. New York: Routledge.
10. Ameriška škofovska konferenca, *Economic Justice*, št. 9.
11. Papeški svet Cor Unum, *Refugees*, št. 25.
12. Katoliška misel se do neke mere ujema z nekaterimi političnimi misleci, ki bolj soglašajo s komunitarnim svetovnim nazorom. Michael Walzer, denimo, se smatra za liberalca,

ki vidi potrebo po komunitarni korekciji liberalizma. Glej Walzer, *Spheres of Justice*, str. 31.

13. Seveda obstajajo tudi politične skupnosti, v katerih je bil kriterij članstva določen s krvnim nasledstvom in ne s pravico po rojstvu.
14. Walzer piše o politični skupnosti kot nekakšni "Burkovi pogodbi", v kateri se znajdemo, ne da bi bili zmožni prepoznati natančen dogovor.
15. DNC je obenem komunitaren in univerzalen. Umeščeni smo tako v specifične skupnosti kot v univerzalno človeško skupnost. Razumljivo je, da se družbenoekonomski minimumi razlikujejo med skupnostmi, še vseeno pa obstajajo tudi osnovni minimumi, ki jih je potrebno zagotoviti vsem ljudem, ne glede na to, kje živijo. Filozofinja Martha C. Nussbaum se je denimo ukvarjala z razvojem in utemeljevanjem povezave med bistvenimi človeškimi zmožnostmi in temeljnimi človekovimi pravicami, ki veljajo v vseh skupnostih. Glej Nussbaum, Martha C. 1997. Capabilities and Human Rights. *Fordham Law Review* 66 (2), str. 273–300.
16. DNC vztraja pri družbeno drugačni naravi politične skupnosti in države, pri čemer je slednja ena od komponent s posebno vlogo v odnosu do politične skupnosti. Gl. Cerkvene dokumente: *Gaudium et Spes*, *Centesimus annus*, *Quadragesimo anno*, *Octogesima Adveniens* in druge.
17. Glej *Dignitatis Humanae*, št. 7; *Pacem in terris*; Hollenbach, David. 1994. Afterword: A Community of Freedom. V: Bruce Douglas in David Hollenbach (ur.). *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy*, str. 325–326. Cambridge: Cambridge University Press.
18. Medtem ko bi DNC želel, da država ne bi vedno govorila v imenu celotne politične skupnosti, pa je v mnogih primerih de facto pojmovana ravno kot uradni govorec skupnosti. Glej Migdal, Joel S, in Schlichte, Klaus. 2005. Rethinking the State. V: Joel S Migdal in Klaus Schlichte (ur.), *The dynamics of States: The Formation and Crises of State Domination*, str. 28. Burlington: Ashgate.
19. Univerzalna skupnost je tako realnost kot nekaj, kar je treba še doseči. Glej *Gaudium et spes*.
20. Treba je poudariti, da je veliko oseb rojenih zunaj države njihovih prednikov, na primer v begunskih taboriščih in niso nikoli uživali formalnega članstva v katerikoli državi.
21. *Gaudium et spes*.
22. Izraz nezaščitena ranljivost sem ustvaril na podlagi podobnega izraza, ki ga je Michael Walzer uporabljal v svoji razpravi o primarni naravi članstva v politični skupnosti.
23. Foster, Michelle. 2007. *International Refugee Law and Socio-Economic Rights*. Cambridge: Cambridge University Press. Še posebno str. 27–35.
24. Trije pogoji za uveljavljanje moralne zahteve begunca, ki so razdelani v tem prispevku, se do neke mere ujemajo s tistimi, ki jih je razvil že Andrew Shacknove. Četudi se slednji poslužuje drugačne politične antropologije kot je tista v DNC, imajo njegovi pogoji podobne moralne kriterije in praktične rezultate glede vprašanja, kdo je upravičeno begunec. Njegova stališča pomagajo torej tudi pri dodatni razjasnitvi katoliškega moralnega učenja o begunski problematiki. Glej Shacknove, Andrew. 1985. Who Is a Refugee? *Ethics* 95 (2), str. 274–84.
25. *Mater et magistra*.
26. Shacknove izpostavlja odsotnost zagotavljanja temeljnih človekovih pravic ali osnovnih dobrin kot potrebni, a še ne zadostni pogoj za zahtevo po statusu begunca.
27. *Mater et magistra*.
28. Dejavnik svobodne odločitve se odraža tudi v Konvenciji ZN o statusu beguncev, kjer je pisano o primeru, ko begunec ne želi izkoristiti zaščite neke države. Michelle Foster pa prepričljivo trdi, da so mnogi tradicionalno pojmovani begunci to postali po lastni izbiri. Gl. Foster, *International Refugee Law and Socio-Economic Rights*, str. 8.
29. Shacknove se bolj kot na politično skupnost naslanja na državo, saj trdi, da je pogoj za veljavno (moralno) zahtevo po statusu begunca to, da nekomu država (in ne politična skupnost) krši temeljne človekove pravice. Prav tako naj bi bil tej osebi onemogočen povratek v domovino, zato je zaprosila za mednarodno pomoč. Gl. Shacknove, *Who Is a Refugee?*, str. 274–84.
30. Foster, *International Refugee Law and Socio-Economic Rights*.
31. Fosterjeva uporablja izraz 'ključni elementi' pravic, da pokaže na to, kako globoka mora biti kršitev ali odsotnost zagotavljanja pravic, da postane preganjanje. Diskriminacija še ne pomeni preganjanja, ko ta vključuje 'ključne elemente', ki jih sicer avtorica ne obrazloži podrobno, pa že lahko pomeni preganjanje. Gl. Foster, *International Refugee Law and Socio-Economic Rights*, str. 94–98, 196–200, 213, 228–29.
32. Gl. čl. 2, 7 in 14 Splošne deklaracije človekovih pravic (dostopna na spletni strani: http://www.un.org/en/udhrbook/pdf/udhr_booklet_en_web.pdf).
33. O tem obširno razpravlja Fosterjeva v *International Refugee Law and Socio-Economic Rights*, str. 152–54.
34. Foster, isti.
35. Foster, str. 137.
36. Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and US Foreign Policy*.
37. Foster, *International Refugee Law and Socio-Economic Rights*, str. 137–41.
38. Foster, str. 344–48.

Insignija viteza malteškega reda, 18. stol.; zlato, emajl, diamanti; zasebna last.



MANFRED FUHRMANN

V vrtincu selitev ljudstev: Glasovi časa v rimski književnosti 5. stoletja[1]

Petemu stoletju je v rimski književnosti nespregledljiv pečat vtisnil zaton zahodne polovice cesarstva Rimljanov. V teku 5. stoletja se je ozemlje, ki se je vsaj *de iure* še čutilo podrejeno osrednji vladi, skrčilo na Italijo. Kljub vsemu razkrajanju in uničevanju je v začetku veliko stvari živelo naprej, denimo deli lokalne uprave, šolski sistem, plemstvo, ki je gojilo od prednikov podedovano izobrazbo. Zahodno polovico cesarstva bi lahko primerjali z ladjo, ki je utrpela hudo, nepopravljivo škodo, a se še ni potopila; to se je zgodilo šele pozneje, v naslednjem stoletju.

Teodozij I. je po svoji zmagi nad uzurpatorjem Evgenijem v zadnjih mesecih svojega življenja v svojih rokah naključno še enkrat združil vse niti oblasti. Ko je nasledstvo zaupal sinovoma Arkadiju in Honoriju in je starejšemu določil vzhodno, mlajšemu pa zahodno polovico države, je zgolj nadaljeval s tistim, kar je bilo praksa že vse četrto stoletje. A storil je še nekaj drugega in sinovoma kot regenta ob bok postavil Vandala Stilihona, svojega najsposobnejšega vojskovodjo. Kljub temu se je takoj po njegovi smrti začel proces odtujitve med vzhodom in zahodom, iz pluralizma oblasti prejšnjih obdobij pa je postopoma nastala stvarna delitev. Zelo pomemben razlog za to je bila – ne glede na njene izvore – nesposobnost vseh predstavnikov Teodozijeve dinastije, tako Teodozijevih sinov kot poznejših naslednikov, ki so se do sredine 5. stoletja kljub vsemu obdržali kot nosilci cesarskega dostojanstva. Uspelo jim je odigrati zgolj vlogo objektov različnih političnih sil, med katerimi so na vzhodu prednjačili dvorjani in na zahodu vojaški mojstri.

S temi vojaškimi mojstri je zahod še enkrat ustvaril določeno politično potenco. Izmed njih so se rekrutirali zadnji braniki zoper poplavo napadalcev. Tako si je po Stilihonu predvsem Aetij neutrudno prizadeval, da bi za cesarstvo rešil, kar se je rešiti še dalo. Kot njegovo najslavnejše dejanje je v zgodovino prešla njegova zmaga nad Hunom Atilo leta 451 na Katalunskih poljanah v bližini Troyesa. Po nasilni smrti Valentinijana III., zadnjega vladarja iz vrst Teodozijevega potomstva, leta 455 se ni mogla na zahodu uveljaviti nobena dinastija več. Vojaški mojster Ricimer, Sveb, je zdaj vedril in oblačil kot gospodar cesarskega prestola. Razen tega je Bizanc še dvakrat neuspešno poskušal vzpostaviti stabilno vlado v

Rimu. Od leta 476 je bil zahod slednjič povsem brez cesarja, vojaški mojstri pa so edini imeli kaj besede. Ricimerju je sledil Odoaker, ki se je enako kot on postavljal z naslovom *patricius*. Nastopal je kot namestnik vzhodnega cesarja. Leta 488 je cesarska oblast privolila v njegov zaton. Vzhodnemu Gotu Teoderiku je dovolila, da stopi na njegovo mesto. Teoderik pa se je po spremenljivih bojih in triletnem obleganju Ravene uveljavil kot gospodar Italije, ki je lahko poslej uživala razmeroma dolgo mirno obdobje urejenih razmer in celo določen razcvet. Preko Galije so se najprej širili Zahodni Goti in Burgundci, preko Španije pa Svebi in Vandali. V teku 5. stoletja se je Frankom uspelo polastiti vse Galije in Zahodnim Gotom skoraj vse Španije, medtem ko so Vandali od leta 429 vse do Justinijanove rekonkiste gospodovali Afriki.

Vzhodna polovica cesarstva se je morala v 5. stoletju soočati s podobnimi stiskami kot zahodna. Vojaški mojstri so stiskali cesarje, tuja ljudstva, kot so bili Germani in Huni, so se razlezla čez podonavske dežele in Balkana. A posledice teh spopadov so bile za osrednjo oblast manj nesrečne kot na zahodu. Cesarski vladi se je uspelo obdržati in vsaj *enega* nadležnega sovražnika, Vzhodnih Gotov, so se kot že omenjeno otresli z genialno zamislijo, da so Teoderika poslali v Italijo proti Odoakru. Vendar so dodatno obremenitev ustvarili neugodni cerkveni boji, ki so v zgodovino prešli kot kristološki spor. Je Kristus le Bog ali tudi človek, ima le *eno* naravo, Božjo, ali tudi drugo, človeško? 'Monofiziti' (zagovorniki prepričanja, da naj bi imel Kristus samo *eno*, Božjo naravo) in 'duofiziti' (prepričani o dvojni Kristusovi naravi), se pravi Egipčani in Sirci na eni in grški del prebivalstva na drugi strani, so si stali nasproti v nespravljivem sovraštvu. Ob tem pa rimski škof ni pokazal niti najmanjše volje, da bi popustil pri nauku o dveh naravah, potrjenem na koncilu v Halkedonu leta 451 . Vzhodnorimski cesar je lahko torej izbiral zgolj med sovraštvom in upori sirskih in egiptovskih podanikov (če bi se odločil za duofizitizem) in prelomom z rimsko, zahodno Cerkvijo (če bi dal prednost monofizitizmu). Zenon (474–491) je v svojem cesarstvu najprej poskušal spet vzpostaviti versko enotnost. Njegov *Henotikon*, 'obrazec edinosti', kot ga je propagiral, pa ni zadovoljil monofizitov na vzhodu in je leta 484 pripeljal do razkola, ločitve od zahodne Cerkve.

Peto stoletje, obdobje upadanja in uničevanja brez primere, je v veliki meri poskrbelo za dramatičnost, za kopico večjih in manjših tragedij. Kasnejše rodove so dosegla številna poročila prič in žrtev zmed in stisk. Pričujejo o tem, kaj so dogodki prinesli s seboj za posameznike in kako so prenašali vse to trpljenje in stiske, pa tudi, kako so jih poskušali razlagati in katere posledice so iz njih izpeljali.

Kot prvi tovrstni dokument bom sedaj predstavil pesem *De reditu suo* (*O svoji vrnitvi*) Rutilija Klavdija Namacijana, pri kateri gre za v elegičnih distihih spesnjeno, ne v celoti ohranjeno, a po pravici zelo hvaljeno malo mojstrovino poznoantične književnosti. V njej so kot v konkavnem zrcalu še enkrat povzete vse tiste teme, ki so vznemirjale pogansko aristokracijo Simahovega časa, idejo Rima, čaščenje slavne preteklosti, predanost cesarstvu, ki jo izpričuje uradniška kariera, stanu primeren življenjski slog s spoštovanjem do pripadnikov istega sloja, nagnjenost k manierizmom in k umetelno oblikovanemu, retorično zabeljenemu jeziku. Iz povedanega je jasno, da je bil Rutilij Namacijan pogan, aristokrat in veleposestnik. Njegovo edino delo, pesniški potopis po zgledu Horacijevega *Iter Brundisinum* (*Pot v Brundisi*) slika njegovo vrnitev iz Rima, kjer je opravljal službo mestnega prefekta, v galsko domovino jeseni 417 na svoja posestva, ki so jih hudo opustošili Zahodni Goti. Pri tem je bil navezan na pomorsko pot ob obali, saj so bili mostovi na kopnem uničeni.

Prepletajo se idilični in satirični elementi, ohlapno pripeti na nit prepotovane poti. Vsepovsod so opazne težavne razmere. V mestih vladata brezdelje in upad. Neki otok, ki ga vsiljivci niso opazili, pa zagotavlja pribežališče domačemu prebivalstvu. Kot epigon

Simahovega časa se kaže avtor zlasti v svojem izjemno ostrem izpadu proti menihom, proti *lucifugi viri*, "možem, ki bežijo pred svetlobo," kot jih imenuje. Ne more razumeti protislovja v njihovem ravnanju, ki je po njegovem v tem, da so se prostovoljno odločili za stisko. Stanovskega tovariša, ki se je kot puščavnik živ zakopal, objokuje z besedami: "Nesrečnik misli, da se nebesa pasejo v umazaniji; muči se grozljiveje, kot bi to lahko počeli užaljeni bogovi. Sprašujem se, ali ni ta vera hujša od Kirkinega daru? Takrat so se spreminjala telesa, zdaj se preobrača duh." Nenavadno nasprotje obupne resničnosti pa je hvala Rima. Namacijan namreč slavi njegove zgradbe, cesarstvo proslavlja kot otok zakonov in svobode, neomajno oznanja prepričanje, da bo Rim, izbran za večni obstoj, zmožen kmalu premagati katastrofične pojave. Zdi se, da Rutilij Namacijan s tem izpričuje, da so lahko tedaj tudi pogani živeli in mislili v dveh svetovih, v resničnem, v katerem so lahko stvari šle navzgor in navzdol, in v nadresničnem, nedosegljivem svetu predstav in želja.

Približno štiri desetletja pozneje, leta 459, pa je vnuk pesnika Avzonija po imenu Pavlin iz Pele spisal avtobiografsko pesnitev v heksametrih z naslovom *Eucharisticos (logos) Deo sub ephemeridis meae textu*, kar lahko prevedemo kot *Zahvala Bogu skupaj s prikazom mojega življenja*. Krščanski avtor povezuje, kot namiguje naslov, prikaz svoje usode z dokazom za Božjo modrost in dobroto, za njegovo usmiljenje in pripravljenost pomagati. Ta dvojni namen besedila spominja na Avguštinove *Izpovedi*.

Tudi Pavlin je izšel iz okolja veleposestniškega plemstva. Rodil se je v Peli v Makedoniji (leta 376), a je že kot otrok prišel v Burdigalo (v današnji Bordeaux) in od tedaj je južna Galija ostala prizorišče njegovega dolgega življenja. Ko je spravil *Eucharisticos* na papir, je štel že triinosemdeset let. Moral in hotel se je temeljito seznaniti z izobrazbo, ki se je prenašala skozi rodove, vendar ga je kronična bolezen prisilila k prekinitvi študija. Dečka so razvadili. Oče ga je pogosto jemal s seboj na lov, pri čemer je potrebno omeniti, da opis, ki ga podaja avtor, prvič izpričuje uporabo lovskih sokolov. Ker so starši pritiskali nanj, se je kot dvajsetletnik oženil s plemiškim dekletom, ki je v zakon prineslo propadlo posestvo. Pavlinu ni bilo žal nobenega napora in poljedelstvo je zacvetelo. To so bila srečna leta. Potem pa so *Romani in viscera regni*, "v drobovje cesarstva Rimljanov," vdrli sovražniki. Hkrati je Pavlin izgubil očeta in se zaradi oporoke sprl z bratom. Od tam naprej so ga vedno znova prizadevali udarci usode, čeprav ne brez njegove lastne krivde. Umakniti bi se moral na posestva na vzhodu. Alani in Goti so žrli njegovo premoženje in ko se je, potem ko je bilo v Burdigali vse izgubljeno, podal v Akvitanijo, bi tam skoraj postal žrtev upora sužnjev. Hkrati so mesto oblegali sovražniki, Alani in Goti. Pavlinu se je uspelo splaziti k voditelju Alanov, ki ga je poznal, in ga odvrniti od zavezništva z Goti. Prestop Alanov je Gote nagnil, da so prekinili obleganje in mesto je bilo rešeno. Pavlin je zapadel v motne misli o begu od sveta. Igral se je z mislijo, da bi zapustil družino in postal puščavnik. V kratkem času je izgubil taščo, mater, ženo in sinove. Osamljen se je umaknil v Masilijo (današnji Marseille), kjer je imel v lasti majhno posestvo. Nekaj let se je zmogel vzdrževati sam. Pozneje, ko je postal že starec, pa je moral obviseti na mošnji svojih prijateljev, dokler mu ni neki Got, ki se mu je oglasila vest, ker je prevzel njegovo posestvo pri Burdigali, izplačal skromno vsoto kot kupnino.

Zdi se, da omenjeno poročilo o življenju združuje veliko značilnega za svoj čas. Pred oči nam postavi, kako so lahko na posameznika delovali propad cesarstva, germanski vdori in socialni nemiri, ki so bili posledica splošnega razpadanja struktur. Drugače kot Rutilij Namacijan Pavlin skoraj ne misli več na cesarstvo. Boj za preživetje je postal trši in razpad tradicionalnega reda je od začetka stoletja precej napredoval. Prevladujoči temi sta družina in imetje, vendar se pesnik trudi, da bi tudi izgube in nesreče dojemal kot Božje odredbe, tako da stojita pri njem drugo ob

drugem precej nepovezana poganska potreba po sreči in krščansko stremljenje po presežnem. *Eucharisticos*, ki je verjetno kljub vsemu povsem iskrena izpoved, jasno kaže, kako je zmogla krščanska vera v pretresih časa dajati oporo in tolažbo tudi tistim, ki so se z vsem srcem oklepali svojega imetja, dejavnega življenja in zemeljskega uspeha.

Približno dve desetletji pred tem, okrog leta 440, je neki v Trierju rojeni in v Masiliji živeči duhovnik po imenu Salvijan spisal delo, ki nosi v rokopisnem izročilu naslov *De gubernatione Dei* (*Božje gospostvo*), medtem ko ga sodobnik Genadij imenuje *De praesenti iudicio* (*Sodba v sedanjosti*). Avtor je bil izjemno strog kristjan. Kot mlad človek se je umaknil iz posvetnega življenja in nekaj časa živel na Lerinskih otokih pred Cannesom v samostanu, ki ga je ustanovil Honorat, poznejši škof v Arlesu. Omenjeni spis, eden izmed maloštevilnih v njegovem obsežnem opusu, ki so se ohranili, se ukvarja z eno od velikih tem tega obdobja: Kako se je moglo zgoditi, da se je rimsko cesarstvo sesulo? Zavrniti skuša tiste dvomljivce v Božjo pravičnost, ki so menili, da so barbari, ki so slabi, živeli v sreči, Rimljani, ki so dobri, pa v nesreči. Salvijan torej ni kot Avguštin zavračal imanentistične teodiceje, podmene, da Bog svojo sodbo opravlja že *na tem* svetu. Namesto tega poskuša pokazati, da dvomljivci izhajajo iz napačnih predpostavk. Rimljani niso krivično obravnavani kot dobri in barbari niso slabi. Ravno nasprotno je res. Rimljani, domnevno pravoverni kristjani, sploh niso sledili Božjim zapovedim.

Salvijan začenja z neke vrste utemeljitvijo, ki jo izpelje s strogo metodo. Dokazati skuša, da je Bog v svetu vsenavzoč, da vlada svetu in da že na svetu sodi človeštvu. Ta trojni dokaz izpelje s pomočjo treh ravni, razumskih razlogov, zgodovinskih zgledov in svetopisemskih pričevanj. Nato pa se v tretji knjigi posveti svojemu konkretnemu problemu, kako je moč povezati vero v Božjo sodbo na svetu s trenutnim stanjem, srečo barbarov in nesrečo Rimljanov. Tukaj se začenja del, zaradi katerega ima spis posebno veljavo. Salvijan se ne zadovolji, kot je bil običaj, z ohlapnim moraliziranjem. Uspejo mu namreč tudi nezaslišano ostre obtožbe, ki ga kažejo kot odličnega poznavalca javnih nepravilnosti, in njegovi udarci zadenejo v živo, ker so dobro utemeljeni. Tako neocvetličeno kot on se je malokdo izrekel o krivicah pri pobiranju davkov in celo Cerkev je morala slišati marsikateri hud očitek. Temeljno tezo dvomljivcev, tezo o vrednosti Rimljanov in nevrednosti barbarov, dialektično seseklja. Rimljani naj bi bili kot katoliki sicer boljši spričo svoje vere, vendar slabši spričo svojega načina življenja. Barbare pa bi bilo potrebno po njegovem presojati različno glede na to, ali so pogani ali heretiki, saj naj bi herezija Gotov in Vandalov denimo izvirala iz rimskih zmotnih naukov.

Peta knjiga znova prinaša hude, celo pretresljive obtožbe zaradi krivic in izsiljevanj, ki so jim izpostavljeni predvsem ljudje iz nižjih slojev in šibki. "Uboge obiskujejo nesreče, vdove hlipajo, sirote tlačijo, in sicer do te mere, da mnogi med njimi, celo taki, ki izvirajo iz dobre hiše in so bili meščansko vzgojeni, bežijo k sovražnikom, da ne bi podlegli udarcem javnega preganjanja. Pri barbarih iščejo rimsko človečnost, ker ne morejo prenašati barbarske nečlovečnosti pri Rimljanih. In čeprav se od tistih, h katerim bežijo, ločijo po običajih, po jeziku, tako rekoč po vonju teles in oblačil, ki so pri njih seveda barbarski, vendarle raje sprejmejo drugačen način življenja med barbari, kakor da bi bili med Rimljani izpostavljeni besnenju krivice. Zato se na vseh krajih umikajo h Gotom ali Bagavdom ali k drugim barbarom, ki imajo povsod nadzor, in ne kesajo se, da so se umaknili tja. Raje živijo v navideznem ujetništvu, kakor da bi bili ujetniki v navidezni svobodi." Zdi se, da so omenjeni Bagavdi, povzročitelji nemirov, ki so stopili na plan že v 3. stoletju, imeli v 5. stoletju svoje lastno ozemlje v Bretanji. Te ljudi, ugotavlja Salvijan, naj bi pokvarjeni, pohlepni in neusmiljeni izterjevalci davkov prignali do skrajnosti. Prisilili so jih, da so zapustili svoje mesto v pravno urejeni

skupnosti in zaživeli kot barbari, saj jim niso hoteli dovoliti, da bi ostali Rimljani.

Pri Salvijanu seveda ne manjka enostranskih prikazov, ko vedno znova zoperstavlja moralno čiste barbare sprevrženim Rimljanom. Njegovo pretiravanje včasih meji na fantastiko. Po drugi strani pa je bralec vedno prepričan, da zaznava zgodovinsko ozadje, celo Salvijanovo lastno pričevanje, denimo ob opisih, kakšen upad nravi so s seboj prinesli germanski vpadi. Razprava je napisana temperamentno in s patosom, ki ga upravičuje zadeva sama, nenavadno tekoče in v živem pridigarskem slogu. Četudi je njena temeljna podmena, prepričanje, da Bog opravlja sodbo tudi tukaj in zdaj, v zgodovini problematična, celo nesprejemljiva, pa je zaradi svoje kritike razmer v razpadajočem rimskem cesarstvu neizmerno dragocen dokument časa. Salvijan je očitno presojal kot kristjan, saj je v nasprotju s tem, kot je bilo v antiki običajno, pokazal razumevanje za družbene nemire. Da pa je presojal tudi kot Rimljan, se nikjer ne pokaže jasneje kot na koncu šeste knjige: "Kajti kje sta nekdanja moč in ugled Rimljanov? Prej so bili Rimljani najpogumnejši, zdaj so brez moči. Starih Rimljanov so se bali, zdaj se bojimo mi. Njim so barbarska ljudstva plačevala davke, mi smo davke dolžni barbarom. Sovražniki nam prodajajo uporabo luči, celotno naše bivanje je predmet trgovine. O naša velika nesreča! Kako globoko smo padli! In za to se še zahvaljujemo barbarom, od katerih se odkupujemo z denarjem. Kaj je še lahko bolj zavrženo in bednejše od nas?"

Salvijan, ki so mu njegova vera, njegova moralna integriteta in njegova inteligenca dali, da je notranjo poškodovanost Rima prepoznal bolje kot skoraj vsi njegovi sodobniki, si zasluži častno mesto v zgodovini človekove vesti.

Prevedel: Aleš Maver

1. Prevedeno po: Manfred Fuhrmann, *Rom in der Spätantike: Porträt einer Epoche* (Düsseldorf in Zürich: Artemis & Winkler, 1998), 282-291.

Neznani avtor: *Jožef Rabatta (1620–1683) – malteški vitez in 12. Ljubljanski škof*, 3. četrtina 17. stol; olje na platno; Nadškofija Ljubljana.

TADEJ RIFEL

V trepetu prihodnjega

Duhovna spodbuda o krščanstvu in migrantih[1]

"Kajti GOSPOD, vaš Bog, je Bog nad vsemi bogovi in Gospod nad vsemi gospodi, véliki, mogočni in strašni Bog, ki ne gleda na osebo in ne sprejema podkupnine, ki pomaga do pravice siroti in vdovi, ljubi tujca in mu daje kruha in obleke. Ljubite tujca, kajti bili ste tujci v egiptovski deželi." (5 Mz 10,17–19)

DVE POTI KRŠČANSTVA

Krščanstvo v Evropi je danes na pomembni preizkušnji, morda celo največji od slavnega Lutrovega upora, katerega 500. obletnico obeležujemo letos. Ne gre pozabiti, da je tudi reformacija obenem politično in religiozno pogojen zgodovinski fenomen. Zato se velja ob vseh političnih agendah v odnosu do sedanjih migracij v Evropi vsaj za trenutek ozreti še v duhovno jedro problema, ki se v prvi vrsti tiče prav nas, kristjanov. Zanimivo je namreč, da ob tovrstnem pogledu ne stopijo toliko v ospredje migranti, ampak mi sami, ki jih (ne) sprejemamo.

Zdi se, da se kristjani, vsaj kar zadeva širši odnos do stvarnosti, trenutno odločamo med dvema potema.[2] Prvo zaznamuje želja po obrambi krščanske Evrope pred propadom, ki naj bi ga naznanjal očitni vzpon islama, ki ga zagotovo ni mogoče zanikati.[3] Ni pa povsem jasno, kaj za Evropo danes sploh še pomeni tradicionalni pridevnik 'krščanski'. Večina Evropejcev se namreč že dolgo ne identificira več na tak način, saj se celo na ravni institucije, kot je Evropska unija, ki je nastala iz pobud krščansko usmerjene evropske politike in dejansko na tem vsaj do neke mere še vztraja, branimo krščanskih korenin oziroma jih omenjamo s (pre)veliko previdnostjo, v strahu najbrž, da ne bi s tem koga izločili iz 'igre'. Evropa je žal že sama, brez pomoči drugih, zapadla globoko v kristjanofobijo,[4] ki se pojavlja bodisi v ateistični oziroma agnostični obliki ali pa preprosto v obliki splošne apatije in nevednosti glede vsega, kar je versko in religiozno in se, kakopak, pojavlja predvsem v krščanski podobi. Morda bi bilo še najbolj primerno govoriti kar o nekakšni 'kristjanodemenci', saj na primer tisti, ki danes najbolj poudarjajo človekove pravice, ne vedo več, da brez judovsko-krščanske, to je biblične podlage, o njih sploh ni mogoče govoriti.[5] Ob vseh teh dejstvih pa se kristjani vse bolj in z vse večjim žarom pravovernosti zatekamo k obrambi zgolj tistega delčka Izročila, ki bi ga

splošno lahko imenovali krščanska kultura.[6] Ta delček je sicer v temelju religiozne narave, a obenem pomeni precej pozunanjeno, neživljenjsko ter na čase moralistično ali pa celo svetohlinsko in s tem bistveno nekrščansko obliko drže do življenja in sveta. Sem sodijo tudi različni, lahko povsem religiozni poskusi, da bi rešili sloves preteklega. Kljub temu, da ob tem čuti nelagodje, pa zaradi vzgoje marsikdo izmed nas vztraja pri tihem soglasju z brati in sestrami v Kristusu (dejansko zgolj s somišljeniki), saj naj bi kritika, pa čeprav dobronamerna, zgolj ošibila že tako ali tako napadeno krščansko identiteto. Na ta način pa izkušnja krščanske vere postaja vse bolj tuja tako nekristjanom kot kristjanom, pri čemer je med njimi edina razlika v tem, da je prvi ne poznajo ali celo nočejo spoznati, medtem ko se drugim izmika, ker menijo, da jo poznajo in so o njej sposobni celo prirejati konference in organizirati študije, vse to pa marsikdaj ob popolnem umanjkanju zavedanja, da so na duhovno dimenzijo povsem pozabili. A hvala Bogu obstaja tudi druga pot.

Po tem drugem pogledu na preizkušnji ni samo identiteta Evrope, temveč identiteta krščanstva. Tisto, kar je treba v resnici postaviti na preizkušnjo, ni nič drugega kot naša krščanskost. Razlika, o kateri govorim, na prvi pogled morda ni tako zelo očitna, je pa več kot pomenljiva, ko se vanjo enkrat poglobimo. Pri tej drugi poti namreč ne gre za obrambo nečesa, česar že dolgo ni mogoče več braniti, temveč za reševanje tistega, k čemur smo, ne glede na vse neprijetnosti, kristjani vedno znova poklicani. To pa je lahko samo darovanjska ljubezen oziroma, z eno besedo, usmiljenje. Tudi Kristusa samega so imeli določeni krogi za bojevnika, za tistega, ki bo Izrael osvobodil izpod jarma Rimljanov, a so na koncu njegovi najožji sodelavci in učenci v Njem prepoznali Rešitelja (ime Jezus pomeni ravno to), ki se obrača predvsem k tistim, ki ga najbolj potrebujejo. Namesto obrambe gre torej za reševanje, namesto načelne zapovedi ljubezni do vseh za konkretna dejanja usmiljenja, ki se dotikajo posameznih oseb. Obsojanje, vrednotenje in moralizem nadomesti presunjenost od obličja. Nadalje gre pri tej drugi poti tudi za to, da se, drugače kot prej, odpovemo trmastemu vztrajanju pri utečenih in privajenih vzorcih. Papež Frančišek[7] je ob neki priložnosti izrekel zelo pomenljive besede: "*Ne živimo v času sprememb, temveč doživljamo spremembo časa.*"[8] Resnična preizkušnja za Evropo se torej odstira v vprašanju, ali se bomo sposobni odpovedati vsemu tistemu, kar je človeka nevredno,[9] in se podati na težavno pot odkrivanja prave vrednosti mirnega sobivanja, na katerega smo tako ponosni in ga sedaj že več kot 70 let, vsaj kar zadeva države EU, tudi uživamo. Kajti ta mir se je, kot vse kaže, do neke mere izkazal za umetnega in se zato pričel krhati. Probleme sedanjega trenutka bi morali zato začeti naslavljati z duhovno resnostjo in ne z bežanjem v pravljično resničnost levega in desnega populizma, saj nas bo ta pot bega privedla le do vnovičnega kesanja za storjene napake. Krščanstvo pač ni in v zavesti kristjana tudi ne more biti zgolj srčika evropske identitete, temveč pomeni duhovno revolucijo, ki svet na način osebnega spreobrnjenja spreminja na bolje. Žalostno bi torej bilo, če se kristjani ne bi opogumili in prevzeli pobude za udejanjenje sprememb, ki jih od nas terja sedanja Evropa. Najbolj očitno morda prav v aktualnem migrantskem vprašanju.

MIGRACIJE KOT TEOLOŠKO VPRAŠANJE

Kot se zdi, smo kristjani kot posamezniki dokaj nemočni pri soočanju z znamenji časa, saj v svojih prizadevanjih vse prevečkrat ostanemo osamljeni. Preizkušnja krščanstva je zato hkrati tudi preizkušnja skupnosti – Cerkve. A tu se že takoj pojavi možen ugovor, in sicer, da problem ni toliko v dejstvu, da smo osamljeni, kajti veliko svetnikov je na pot spreobrnjenja stopilo ravno v trenutkih najhujše samote in zapuščenosti, kot v tem, da sami v svojih prizadevanjih ne storimo dovolj. Prvo vprašanje, ki bi si ga morali ob sedanjih

migracijah zastaviti, je zato naslednje: "Kaj nam želi Bog s tem sporočiti?" Odgovor na to nikakor ni enostaven, pa ne zato, ker bi se morali zavoljo njega spustiti v 'boj' s konkurenčnimi političnimi, ekonomskimi, človekoljubnimi in drugimi odgovori na nastale razmere – odgovori, ki na dnevni ravni ustvarijo na tisoče mnenj[10] – temveč zato, ker gre za edini pravi odgovor, ki pa ga ne bomo odkrili sami, temveč ga lahko predvsem zaslišimo in uzremo v že razodeti zgodbi. Z drugimi besedami, kristjani nismo poklicani k temu, da bi v teh trenutkih s teološkega gledišča poskušali podati videnje, za katerega bi menili, da je boljše oziroma ustreznejše od drugih. Ne, od nas se pričakuje nekaj povsem drugega. Migracije namreč same po sebi resda zahtevajo teološki razmislek, a ne kot o aktualnem družbeno-političnem fenomenu, temveč predvsem kot o človeški ali, bolj točno, bogočloveški temi. Razlika med enim in drugim na prvi pogled morda ni povsem očitna, vendar je ključna, saj bi njeno zavedanje nenazadnje utegnilo odpreti prostor za teologijo migracij.[11]

Stara zaveza je polna odlomkov, ki govorijo o odnosu izraelskega ljudstva do tujcev in priseljencev.[12] Odnos Judov do tujcev je bil večplasten, a vendar so Judje zaradi travmatične izkušnje egiptovskega suženjstva na tujce v osnovi gledali z naklonjenostjo, ki je sami v tuji deželi niso bili deležni. Deloma pa so najbrž tako ravnali tudi iz strahu, da se jim njihova zakrknjenost v odnosu do tujcev ne bi kdaj večkratno povrnila. Lahko bi celo rekli, da so pisci Stare zaveze večinoma pisali prav s perspektive migracij, saj so bili Judje tedaj in vse do današnjih dni redno podvrženi preganjanjem in življenju v izseljenstvu. To pa je za današnji čas zelo zanimiva ugotovitev, ob kateri se lahko vprašamo, ali smo Evropejci danes bolj podobni tedanjim Egipčanom ali Judom? Izjemnost biblične zgodbe namreč ni v tem, da so v njej Judje prikazani kot del splošne človeške usode tujstva in preseljevanja, temveč v tem, da so o vzrokih za nastalo situacijo razmišljali z dobro mero samokritike. Starozavezni teksti namreč posredujejo zaključek, da je izraelsko trpljenje v izseljenstvu, ki ima poleg egiptovske še tragično babilonsko epizodo, sad neupoštevanja Božjih zapovedi in kot táko Božja kazen za storjene napake. Biblični pisci pri tem seveda niso pozabili omeniti grozovitega nasilja, ki ga je Božje ljudstvo doživljalo s strani Egipčanov in pozneje Asircev in Babiloncev, a kljub temu v njem niso videli razloga za pripisovanje krivde drugim. Nasprotno, njihovo poglavitno sporočilo se skriva v osrednjem vprašanju, ki je, kot smo že nakazali, namenjeno tudi nam samim: kaj terja Bog od nas? Oziroma, z druge strani: ali potrebujemo spreobrnjenje? V vsem tem se skriva zelo preprosta, a hkrati zahtevna misel, ki pravi, da smo vsi do neke mere sokrivi za nastalo situacijo in da moramo zato v naših ravnanjih nekaj nujno spremeniti. Pri tem ne pozabljamo na vse dosedanje žrtve in smo usmerjeni k temu, da se grozodejstva ne bi ponavljala. To, da je tak način umevanja in doživljanja trenutnega sveta sploh možen, pa je v veliki meri prav stvar Božjega posredovanja. Že starozavezna besedila so namreč polna globoke izkušnje, ki nam govori, da je Bog ime tiste resničnosti, ki človeka osvobaja od izgnanstva.[13] To pa v zadnji instanci pomeni, da ne trpljenje ne smrt nimata zadnje besede, saj nad njima vselej prevladuje možnost večnega življenja,[14] ki ga v Svetem pismu izžareva Božje ime[15] in ki se človeku daje spoznati v dogodkih zgodovine.

To zadnje še s toliko večjo intenzivnostjo poudarja Nova zaveza, ki vznikne iz vere v vstajenje in večno življenje. Ta resničnost se tedaj konkretno pokaže v obličju Sina, ki so ga, za razliko od časov Stare zaveze, človeške oči resnično zrle.[16] Z njim se je namreč ponovila zgodba izgnanstva, ki je doletela izraelsko ljudstvo. Evangelista Matej in Luka Jezusa opisujeta kot brezdomca[17] in izgnanca v Egipt.[18] Jezus je Migrant, ki deli usodo vseh migrantov! Novozavezni pisci so tujost in dejstvo, da smo gostje na tej zemlji, dojemali kot nekaj navadnega[19] in samoumevnega,[20] medtem ko nas je Pavel končno spomnil

še na vse drugačne vrste "državljanstva" nas vseh.[21] Njegove naslednje besede so nedvomno pravi biser med novozaveznimi mislimi glede odnosa do tujcev: *"Ne pozabite na gostoljubnost. Ker so bili nekateri gostoljubni, so namreč pogostili angele, ne da bi se zavedali."*[22] Pogostiti človeka je na tem mestu izenačeno s pogostitvijo angela oziroma samega Boga. In tako naposled pridemo do Cerkve, ki je utemeljena na pojmu enosti v različnosti, izhajajočem iz samega ustanovnega akta Cerkve. V Apostolskih delih namreč beremo o čudoviti posledici prihoda Svetega duha nad apostole: *"Parti, Medijci in Elámci in tisti, ki prebivamo v Mezopotamiji, Judeji in Kapadokiji, v Pontu in Aziji, v Frigiji in Pamfiliji, v Egiptu in v libijskih krajih blizu Cirene, in mi iz Rima, ki se zdaj mudimo tukaj, Judje in spreobrnjenci, Krečáni in Arabci – vsi jih slišimo, kako v naših jezikih oznanjajo velika Božja dela!"*[23] Binkoštna Cerkev priča o tem, da lahko obstaja svet, v katerem kristjani po Svetem Duhu prejemamo moč, s katero ljudem vseh narodov in jezikov govorimo na razumljiv način in da ti to sprejemajo z odprtostjo, ki je tudi sama skrivnostno podarjena. Danes modna drža sprejemanja, ki nase noče vzeti napornega delovanja za spravo med ljudmi vseh narodov, pa se v tej prizmi žal izkaže za ravno toliko lažno, kot sta lažna jasno izražena negostoljubnost ali celo sovraštvo.

Ta osnovna vizija Cerkve, ki je danes tudi v veliki meri žal podvržena pozabi, je lahko odlično izhodišče za naslovitev vprašanja o pravilnem odnosu do pojava migracij in predvsem do migrantov. Temelj tega odnosa eden izmed zadnjih papeških dokumentov opredeli povsem novozavezno: *"Cerkev je v migrantih venomer gledala podobo Kristusa, ki je dejal: 'Tujec sem bil in ste me sprejeli' (Mt 25,35)."*[24] Odnosa do migrantov torej ne gre ločevati od osnovnega poslanstva Cerkve! Papež Frančišek za Cerkev večkrat uporabi zelo nazorno prispodobo. Po njegovem mnenju Cerkev ni sodna dvorana, temveč bolnišnica. Prva služi svojemu namenu, če obsoja in zapira, druga, če rešuje in sprejema. Na podoben način je o Cerkvi razmišljal že veliki krščanski teolog Origen, ko je v njej videl prispodobo gostišča, *pandohija*, v katerega so sprejeti vsi, ki hočejo vanj vstopiti.[25] Cerkev torej nikoli ne sme biti tista, ki drugim sodi, temveč mora v dojemljivosti za še tako majhno človekovo hrepenenje po odrešenju ponuditi roko vsakomur, ne glede na njegovo osebno zgodbo. V tem je njeno osnovno in hkrati edino pravo poslanstvo, ki je postalo tudi sestavni del liturgije,[26] o čemer nam pričuje sveti mučenec Justin. *"Vsak, ki mu gre dobro in je voljan, daruje po lastni odločitvi, kolikor hoče. Kar se nabere, se shrani pri predstojniku, in ta pomaga sirotam in vdovam, takim, ki zaradi bolezni ali drugega vzroka živijo v pomanjkanju, jetnikom, prišlekom, ki so tujci; na sploh predstojnik skrbi za vse, ki so v stiski."*[27]

Navodilo papeške komisije nas takole spomni na zgodovino odrešenja, katere del smo tudi danes: *"Tujci so prav tako vidno znamenje in učinkovit klic tistega univerzalizma, ki predstavlja temeljno prvino Katoliške cerkve. Naznanilo ga je Izaijevo 'videnje': 'Zgodilo se bo poslednje dni: Gora hiše Gospodove bo trdno stala kot najvišja med gorami ... in vsi narodi bodo hiteli k njej' (Iz 2,2). V evangeliju Jezus sam napove: 'Prišli bodo iz vzhoda in zahoda, od severa in juga in bodo sedli za mizo v Božjem kraljestvu' (Lk 13,29). V Razodetju sv. Janeza je videti 'veliko množico iz vseh narodov, rodov, ljudstev in jezikov' (Raz 7,9). Cerkev je sedaj na mučni poti k temu dokončnemu cilju. Migracije so lahko kot nekakšno opozorilo na to veliko množico in predujem končnega srečanja človeštva z Bogom v Bogu."*[28] Duh edinosti med različnimi narodi, o katerem govori papeška komisija, je neposredno povezan z binkoštno skrivnostjo. Tudi danes smo namreč kristjani poklicani k temu, da bi po milostih Svetega Duha uresničevali to veliko poslanstvo. Kot pravi sveti Janez Pavel II., *"'migracije nudijo posameznim krajevnim Cerkvam* priložnost za preverbo njihove katoliškosti, *ki ni le v tem, da sprejemajo različne narodne skupine, ampak predvsem v tem, da v različnih etničnih skupinah in med njimi vzpostavijo občestvenost.* Etnični in

kulturni pluralizem v Cerkvi ni nekaj, kar bi morali zaradi njegove minljivosti dopuščati, ampak njej lastna strukturna razsežnost. *Edinost Cerkve ne izhaja iz skupnega porekla in skupnega jezika, ampak predvsem iz duha prvih binkošti, ki ljudi različnih narodnosti in različnega jezika združuje v eno samo ljudstvo in tako vsem podeljuje vero v istega Gospoda in kliče k istemu upanju.'"*[29]

Živeti bi morali torej iz tega temeljnega upanja, iz katerega bi morali kot Cerkev črpati moči tako za prepoznavanje Božjih znamenj kot tudi za ukrepanje v teh za marsikoga usodnih trenutkih. Ni namreč dovolj, če ne storimo koraka dlje od političnih in družboslovnih analiz nastale situacije, pa naj bodo te še tako pronicljive. Kaj nam koristi, če vemo vse o "rešitvah", ko pa si nočemo priznati, da jih ne zmoremo uresničiti? Kakorkoli, neobhodno dejstvo je, da smo kristjani nenehno poklicani k odzivanju na stiske prihajajočih in strahove (pri)čakujočih, in sicer z grajenjem kulture solidarnosti, utemeljene na usmiljenju in zaupanju. Samo tako bomo namreč lahko premagali strah, ki očitno vse močneje obvladuje današnjo Evropo, in našli moč za tvorno soočanje starega z novoodkritim, našega s tujim. Evropa se je tako znašla pred novim rojstvom.

PREBUDITI UPANJE

Izak Sirski, veliki krščanski teolog iz 7. stoletja, ki je živel in deloval na območju današnjega Bližnjega vzhoda,[30] je nekoč izrekel misel, ki naj nam na tem mestu služi kot izhodišče za zadnji del razmišljanja o odnosu kristjanov do migrantov. Takole se glasi: *"Tako kot človek, čigar glava je pod vodno gladino, ne more zajeti svežega zraka, tako tudi človek, čigar misli so potopljene v skrbi tega sveta, ne more sprejeti vznemirjenja sveta, ki šele pride."* Evrope k sreči ne obvladuje zgolj in samo strah, temveč se v srcu marsikaterega Evropejca tudi v teh trenutkih najde prostor za upanje. Kot je v svoji že omenjeni študiji z naslovom *Odstrašite se! Begunci in krščanski Zahod* pokazal Paul Zulehner, imajo tisti, ki se na področju sprejemanja migrantov dejavno angažirajo, v sebi manj strahu kot drugi in se med ostalim pri soočanju z nastalimi razmerami čutijo tudi manj nemočne. Krščansko identiteto Evropejci vse prevečkrat povezujemo z besedami, kot so 'domovina', 'zaščita', 'trdnost', 'varnost', a to samo po sebi le deloma ustreza resnici Izročila. Vera pač ni nauk oziroma sistem predstav, ki bi zahteval verovanje v to, da verujemo, temveč je nekaj, kar je v neposredni povezavi z odrešenjsko zgodovino in hkrati nekaj, česar širina bi morala biti ob soočanju z drugimi kulturami in izročili vseskozi na preizkušnji. Bog se namreč ne pusti ujeti v podobe in predstave, saj pomeni Resničnost, ki te predstave neizmerno presega in nam ob naši dolžni iskrenosti ne dovoljuje, da bi se drugih preprosto bali in jih na podlagi lastnih spremenljivih mnenj in prepričanj obsojali; pomeni torej Resničnost, s katero imamo lahko globok oseben odnos, v katerem se odstirata vsa širina in globina življenja in ki s seboj prinaša resnično upanje. Kot pravi Regina Polak, pa upanja ne gre zamenjevati s sicer povsem utemeljenim hrepenenjem po dobrem življenju in miru, kot tudi ne, bi lahko dodali, s slepim optimizmom, ki nemalokrat pozablja na krute plati resničnosti, o kateri govorimo. Upanje je veliko več, saj nas sili k ustvarjalnosti in krepi življenje.

Rekli bi lahko, da ima upanje največji smisel prav tedaj, ko nismo obdani z množico hitrih in enostavnih rešitev. Ko bi bilo namreč tako, upanja skoraj ne bi več potrebovali.[31] Upanje zato tudi ne more biti nekakšna gotova danost, temveč je naloga, ki jo moramo skupaj vedno znova s trudom izpolnjevati. Polakova v enem od svojih besedil govori o tem, da je upanje sad skupnostnih in dialoških procesov učenja in spominjanja, brez katerih imamo lahko o prihodnjem svetu kvečjemu boljše ali slabše, a vselej fiktivne predstave. Teologija prostor za uresničitev tega ideala vidi tako v dejanjih molitve in branja Božje besede kot tudi v dejanjih liturgije.[32] K posebnosti upanja namreč sodi tudi to, da je neločljivo povezavo s konkretno

prakso. Ne moremo resnično živeti v upanju, če nismo pripravljeni delovati, pri čemer je to delovanje včasih lahko izraženo tudi v čisto preprostem nestrinjanju, izraženem skozi miroljuben odpor. V primeru migracij in z njimi povezanih vprašanj moramo ta svoj 'ne' izrekati nepravični azilni zakonodaji in posledičnemu nepravičnemu izgonu migrantov. Po drugi strani pa moramo pritrdilni 'da' vselej izrekati pobudam, kot je recimo ta, da se zgradi nov begunski oziroma azilni center.[33] Res je sicer, da se bo upanje v polnosti uresničilo šele v nebesih, a vendarle se povsod, kjer so se ljudje pripravljeni žrtvovati drug za drugega, že ustvarja prostor za večno življenje. V tem smislu nam je dana možnost, da so-delujemo pri rojevanju novega sveta, pa čeprav brez pravega vedenja o tem, v kar upamo.[34] Papež Frančišek je med svojim obiskom otoka Lezbos med drugim dejal, da begunce in migrante vseskozi obravnavamo kot problem, a da so za nas v resnici darilo. Potopljeni v bojazni glede prihodnosti, ki so sicer v marsičem razumljive in upravičene, ne moremo zares hvaliti Boga, ki nam edini ponuja svet, drugačen od tega, ki ga poznamo. In vse to že tukaj in sedaj, četudi le delno in v zrcalu.

Poglejmo si sedaj še nekaj ključnih dejavnikov, ki po našem mnenju posredno in neposredno dušijo rast upanja v srcih Evropejcev:

Nepripravljenost na spremembe oziroma spreobrnjenje: Evropa si bo morala priznati, da se v svojih odzivih na nastalo 'migrantsko krizo' ni postavila na stran žrtve. Kot politični, ekonomski in tehnokratski sistem moči je današnja Evropa bolj kot Božjemu ljudstvu, ki išče rešitve, v marsikaterem pogledu podobna zasužnjevalnemu Egiptu. Migracije torej za Evropo pomenijo klic k spremembam: političnim, ekonomskim, tehnokratskim, znanstvenim in tudi tistim na čisto osebni ravni.

Metamorfoza avtoritarizma: Zdi se, da v današnji Evropi vlada nekakšno splošno prepričanje, po katerem svoboda ni nič drugega kot to, da imamo po eni strani zagotovljeno ustrezno premoženjsko podstat in da nam je po drugi odprta možnost brezkončnega izbiranja. V resnici pa propagiranje tovrstnih pogledov, ki posameznikov uspeh bolj povezujejo z glagolom 'imeti' kot pa 'biti', posredno ali neposredno služi predvsem vzpostavljanju in ohranjanju sistema, utemeljenega na materializmu in potrošništvu – sistema, ki nas zasužnjuje, pa najsibo s tem, da naš pogled usmerja k nebistvenim stvarem, ali pa še vse bolj dobesedno, kot je v primeru vse večjega števila podplačanih in izkoriščanih posameznikov

Pomanjkanje usmiljenja. Evropa, katere prebivalci se predajajo sladki pozabi pristnega krščanskega Izročila, izgublja svojo pričevanjsko moč. Resnična osvoboditev od krivic in trpljenja je v temelju lahko samo duhovne narave, iz česar sledi, da pri soočanju z družbenim izzivom priseljevanja ne gre zgolj za skupek političnih, ekonomskih in drugih vprašanj, temveč za nekaj veliko globljega in odločilnejšega – za vprašanje usmiljenja. Evropa zato danes potrebuje Cerkev, zvesto svojemu osnovnemu poslanstvu, ki je v pomoči najbolj ubogim med ubogimi. Oni so namreč preizkusni kamen naše edinosti z usmiljenim Očetom.

ZAKLJUČEK

Za konec se pomudimo ob aktualnem pomisleku, ki se tiče nas Slovencev, in je po svojem sporočilu enak besedam v Svetem pismu.[35] *"Slovenija se je bolj kot z usodami tisočih prezeblih in globoko travmatiziranih ljudi ukvarjala sama s seboj. Kot da tudi mi nismo narod beguncev in migrantov. Kot da po drugi svetovni več deset tisoč Slovencev ni bilo prisiljenih bežati pred komunističnim terorjem. Kot da si ni več slovenskih generacij moralo dela in s tem preživetja poiskati v Združenih državah Amerike, Kanadi, Avstraliji, Argentini ... Kot da se leta 2015 iz Slovenije ni izselilo 13.500 večinoma mladih in izobraženih ljudi."*[36]

Osredotočeni na lastno varnost in zavedajoči se mnogih problemov, ki po našem mnenju zadevajo predvsem druge, se v teh trenutkih nismo sposobni vprašati, ali ni morda največja

od vseh težav, ki jih imamo, ta, da se preprosto preslabo poznamo oziroma da si premalo zaupamo. Zato se večino časa raje ukvarjamo s tem, kako bi opravičili sami sebe in svoja nemoralna ravnanja, ki jih iz tega razloga vseskozi predstavljamo kot nekaj smiselnega ali celo dobrega. Obenem vse prepogosto pozabljamo, da smo na področje jugovzhodnih Alp prišli od drugod, da smo torej priseljenci, in da smo tekom 20. stoletja tudi sami doživeli narodni eksodus in bili priča prihodu tisočev beguncev iz nekdanjih jugoslovanskih republik na 'naša' tla. Iskanje možnosti za dostojno oziroma človeka vredno življenje pa mnoge Slovence žal še danes sili v migracije. Smo mar res tako slepi, da ne vidimo teh preprostih vzporednic, ki kažejo na to, da so migracije popolnoma naraven izraz človekove temeljne usmerjenosti k iskanju boljšega življenja? In ali nismo kristjani še na poseben način poklicani k temu, da bi s svojimi življenji – izhajajoč iz tega, da smo vsi na edinstven način ljubljeni od Boga, ki nas vselej že sprejema v naših uboštvih – pokazali, kako potrebno je, da človek ljubi sočloveka brez razlike? Ali nismo, izhajajoč iz vere v to, da smo ljubljeni, dolžni ravnati tako, kot je Pavel svoj čas naročil cerkveni skupnosti v Rimu: *"Zato sprejemajte drug drugega, kakor je tudi Kristus sprejel vas, v Božjo slavo."*?[37] Evropejci danes ne bi smeli trepetati pred tem, kar se jim domnevno lahko zgodi, temveč bi morali – vsaj v prenesenem pomenu – živeti v trepetu pred velikimi Božjimi deli, ki se bodo šele udejanjila. Če bi namreč vedeli, kdo je tisti, ki nas kliče in prosi, naj ga sprejmemo, se gotovo ne bi toliko ukvarjali z vprašanji, kot so 'kako?', 'kam?' in 'koliko?', temveč bi naredili vse, da bi se gost v naši družbi počutil sprejetega in ljubljenega. *"Rabi Natán pripoveduje, da sta Abraham in Job imela vrata na vseh štirih straneh svojega doma, da sta lahko hitro sprejela gosta, tujca."*[38]

1. Pričujoče besedilo je v veliki meri plod daljšega osebnega ukvarjanja z vprašanjem odnosa do migrantov, ki se preizkuša v živem in virtualnem osebnem pogovoru. Hkrati pa je bila temeljni vir za prenekatere uvide zapisanega knjiga avstrijskega teologa Paula Zulehnerja z naslovom *Entängstigt euch! Die Flüchlinge und das christliche Abendland*. [*Odstrašite se! Begunci in krščanski Zahod*]. Profesor Zulehner je bil pred kratkim tudi na obisku v Sloveniji, kjer je imel dve predavanji, eno prav na temo omenjene knjige. Predavanje je dostopno na: http://www.zulehner.org/ (pridobljeno 15. junija 2017). Za pomoč pri pripravi besedila se zahvaljujem svojima prijateljema Janezu in Robertu.
2. Prvotno se je krščanstvo imenovalo pot. Tudi same herezije so bile v resnici zmotne poti znotraj Cerkve. Danes pa se na žalost zdi, da vse hudo prihaja od zunaj, od drugod.
3. Najbolj očitno v demografiji.
4. O tej temi v slovenskem kontekstu antikatolicizma teče beseda tudi v intervjuju z Gorazdom Kocijančičem, "Antikatolicizem je slovenska varianta antisemitizma". Dostopno na: http://pogledi.delo.si/ljudje/antikatolicizem-je-slovenska-varianta-antisemitizma (pridobljeno 15. junija 2017).
5. Kakor tudi ne o mnogih drugih vidikih sodobnega sveta seveda, npr. o socialni pravičnosti.
6. V angleščini "christendom" za razliko od "christianity", ki pomeni vero, utemeljeno na cerkveni izkušnji. Kristus je namreč ustanovil Cerkev, ne krščanstva. V tem smislu so na mestu tudi besede zgodnjekrščanskega avtorja, apologeta Tertulijana: "Kristus se ni imenoval običaj, temveč resnica."
7. Sedanji papež je deležen precej več notranjecerkvenih kritik kot npr. njegova predhodnika. Tudi kar se tiče njegovih izjav o migrantih. Hkrati je odziv krogov, ki so se oddaljili od Cerkve bolj pozitiven, kot bi marsikdo pričakoval, glede na to, da Frančišek ne spreminja vsebine, ampak predvsem poudarke. V tem je preprosto rečeno njegova 'revolucija'.
8. National Catholic Reporter (10. 11. 2015), citirano po Zulehner, *Entängstigt euch!*, str. 7.
9. Na splošno lahko govorimo o vsem lagodju, na katerega smo se navadili. Cena za to pa so bila in so še vedno tudi poceni delovna mesta za neevropejce in pa, kar je izvirni greh vojskovanja med narodi, cvetoča trgovina z orožjem.
10. Tudi tukaj je "spodbudno" brati besede iz *Prd* 1,2.
11. Od tu dalje se bom v veliki meri navezoval predvsem na spoznanja profesorice Regine Polak s teološke fakultete na Dunaju, ki mi je prijazno posredovala svoja besedila in se ji na tem mestu iskreno zahvaljujem. Letos poleti bo izšla njena knjiga o migracijah z naslovom: *Migration, Flucht und Religion. Praktisch-Theologische Beiträge*.
12. Za osnovni pregled tematike begunstva v Svetem pismu glej Samo Skralovnik, "›Moj oče je bil blodeč Aramejec" (5 Mz 26,5): o Svetem pismu in beguncih‹", v: *Colloquia* 2016/2017. Glasilo študentov Teološke fakultete, str. 36–40. Dostopno na: http://www.teof.uni-lj.si/uploads/Colloquia_za_splet_popravljeno.pdf (23. 6. 2017).
13. Začenši s tistim v raju.
14. V Stari zavezi seveda zgolj kot napoved.
15. Prim. znamenito Božje samopoimenovanje v *2 Mz* 3,14, ki se lahko prevaja tudi "Jaz sem, ki bom".
16. Prim. *Jn* 1,14.
17. Prim. *Lk* 9,58.
18. Prim. *Mt* 2, 13–15.
19. Prim. *1 Pt* 2,11.
20. Prim. *Heb* 11,13.
21. Prim. *Ef* 2,19.

22. *Heb* 13,2. Mišljeno je seveda gostoljubje Abrahama pri Mamrejevih hrastih.
23. *Apd* 2,9–11.
24. Papeški svet za pastoralo migrantov in potujočih, *Navodilo. Kristusova ljubezen do migrantov*. Ljubljana: Družina 2005 (CD 109), 12.
25. Origen, *Homilija o usmiljenem Samarijanu*, 3. Dostopno na: http://oddaje.ognjisce.si/media/blogs/ocetjevveri/besedila/7.kateheza.ORG.HomLk34.pdf (16. 6.2017).
26. Danes poznamo kot ostanek v pobiranju darov med maše. Romano Guardini o njem takole "kritično" razmišlja: *"Ko na primer duhovnik pri darovanju vzame hostijo iz keliha in jo položi poleg njega in ko ministranta prineseta posodici z vinom in vodo, mora razlagalec povedati, da so v tem trenutku verujoči nekdaj prinesli na oltar svoje darove; kar je ostalo, je bilo namenjeno za živež duhovnika in ubogih. Od vsega tega imamo pred sabo samo še skope ostanke v besedi in delovanju – in vrh tega ne prav zelo spodbuden obhod s pušico po cerkvi. Ta celotna povezanost, v kateri je vendar tako pomembno posvečevanje življenja, poklica in sveta, ni več prepoznavna in pomeni zahtevo, ki jo je težko izpolniti, da namreč od verujočega zahtevamo, naj iz dandanes obstoječega to povezanost uzre, in če je mogoče, v njej celo dejavno sodeluje. Vsakokrat ko je treba povedati, nekoč je bilo tako in tako, to pomeni pravzaprav to in to, tu je treba misliti to ali ono, podoba ne govori več in od verujočega zahtevamo, da ji umetno da besedo."* "Liturgična izkušnja in epifanija". Dostopno na: http://kud-logos.si/2017/liturgicna-izkusnja-in-epifanija/ (21. 6. 2017).
27. Prva Apologija, 67 (str. 235).
28. *Kristusova ljubezen do migrantov*, 17.
29. *Kristusova ljubezen do migrantov*, 103. Poudaril T. R.
30. Rojen je bil na območju današnjega Katarja, umrl pa v Ninivah (od tod tudi ime Izak iz Niniv), ki so danes v Iraku.
31. Prim. *Rim* 8,24.
32. Vsebinsko zelo globok premislek o liturgiji nam ponudi Romano Guardini v svojem že omenjenem razmišljanju "Liturgična izkušnja in epifanija". Dostopno na: http://kud-logos.si/2017/liturgicna-izkusnja-in-epifanija/ (21. 6. 2017).
33. Npr. taborišče Kara Tepe na Cipru: http://val202.rtvslo.si/2017/06/evropa-osebno-75/ (21. 6. 2017).
34. Prim. *Rim* 8,22.
35. Prim. 2 Mz 22,20.
36. Boštjan Videmšek, *Na Begu. Moderni Eksodus (2005–2016): z begunci in migranti na poti proti obljubljenim deželam*. Ljubljana: Umco 2016, str. 286.
37. Rim 15,7.
38. Samo Skralovnik, "›Moj oče je bil blodeč Aramejec", str. 38.

ROBIN SCHWEIGER

Jezuitsko združenje za begunce Slovenije v služenju ljudem na poti

Jezuitsko združenje za begunce je nastalo leta 1980 na pobudo takratnega vrhovnega predstojnika Družbe Jezusove p. Pedra Arrupeja. Slednjega je pretresel prizor vietnamskih ljudi na čolnih, ki so zaradi preganjanja zapuščali svojo deželo. P. Arrupe je poslal pismo vsem provincialom Družbe Jezusove in jih vprašal, kaj lahko storimo za te ljudi. Tako je nastala nevladna organizacija, ki pomaga ljudem na poti, in danes deluje v več kot 50 državah. Združenje deluje v begunskih centrih po celem svetu, pomaga prosilcem in prosilkam za mednarodno zaščito ter tujcem v centrih za tujce, na pomoč pa priskoči tudi pri vračanju beguncev v domovino, razseljenim v lastni domovini ter žrtvam mednarodnih in državljanskih vojn.

ŠIRŠI KONTEKST EVROPSKE BEGUNSKE TEMATIKE

Svetovni dan beguncev praznujemo 20. junija. Takrat se veliko piše in govori o beguncih, njihovih pravicah, težavah in izzivih, s katerimi se soočajo v novi deželi. V medijih pa lahko zasledimo tudi pozitivne zgodbe o beguncih, ki so se že integrirali v družbo.

O begunski problematiki se piše in govori tudi ob tragedijah, ki se še največkrat dogajajo v bližini italijanskega otoka Lampedusa, pa tudi takrat, ko kakšno tragedijo uspešno preprečijo. Največ so v tej smeri naredili prav Italijani, saj že nekaj časa patruljirajo vzdolž italijansko-libijske meje.

Ena največjih težav begunske problematike v Evropi se skriva predvsem v našem razumevanju Evrope kot trdnjave. Evropa namreč je in postaja vedno bolj podobna utrdbi, v katero je težko vstopiti po legalni poti. Begunci so zato primorani poiskati pomoč pri raznih kriminalnih družbah. Če pogledamo onstran schengenskega prostora, lahko opazimo velik pritisk na naše zunanje meje. Razni vojaški konflikti, vojne, krize in revščina na Bližnjem vzhodu ter v Afriki – še posebej v afriškem rogu – pa pritiske na zunanje evropske meje samo še povečujejo.

Potrebno bi bilo, da Evropa spremeni svoja stališča in bolj odpre vrata organiziranemu priseljevanju. Italijansko Jezuitsko združenje za begunce – Center Astalli, že dalj časa lobira za t. i. humanitarne kanale, ki bi pomagali, da bi se izognili novim žrtvam v Sredozemskem morju. Če bodo uslišani, ne vemo, a gotovo je

potrebno nekaj storiti, da Sredozemlje ne bo več pokopališče za mnoge, ki želijo v Evropo.

Največ pribežnikov prihaja iz Sirije, kjer že 6 let traja vojaški konflikt. Deželo je zapustilo že na milijone ljudi. Prihajajo pa tudi iz Eritreje, Iraka in Afganistana. Dolga leta so mnogi Sirci in tudi drugi prečkali turško-grško mejo, kjer je tekel glavni begunski tok. Nadzor nad to mejo so sedaj poostrili, zato se je naval na omenjeno območje v zadnjem obdobju zmanjšal, toda ljudje iščejo vedno nove poti za prehod v EU. Po navadi so te daljše in bolj nevarne. Dejstvo je, da bodo begunci vedno iskali in običajno tudi našli novo pot prehoda v Evropsko unijo. S tega vidika lahko razumemo, zakaj toliko ljudi v Libiji čaka na prehod v Italijo oziroma v Evropsko unijo. Včasih je libijski voditelj Gadafi odhode ljudi blokiral, toda razmere v tej državi so še vedno kaotične, saj se po padcu Gadafijevega režima še ne ve, kdo državo vodi, vlada pa ni dovolj močna, da bi omejila odhode ljudi v Italijo.

Mnoge nevladne organizacije in tudi drugi poudarjajo, da rešitev za begunsko problematiko ni nadzor meja, temveč več prizadevanja za razvoj dežel, iz katerih prihajajo begunci. To pa pomeni tudi več razvojne in humanitarne pomoči za dežele, v katerih že več let traja ali vojaški konflikt ali je močno navzoča revščina. Le tako se bodo stvari dolgoročno spremenile. Za to pa je potrebno imeti dobro strategijo, saj bomo le tako lahko dolgoročno rešili problem beguncev.

Po podatkih Visokega komisariata ZN za begunce (UNHCR) je leta 2016 za mednarodno zaščito v Evropski uniji zaprosilo 1,2 milijona ljudi. Največ prosilcev je bilo iz Sirije, Afganistana in Iraka. Največ, kar 60 % prosilcev za mednarodno zatočišče, je za slednje zaprosilo v Nemčiji, 10 % v Italiji in le 6 % v Franciji.

SLOVENIJA JE DEL EVROPSKE UNIJE

Jezuitsko združenje za begunce Slovenije se navdihuje ob **J**esuit **R**efugge **S**ervice (angleška kratica JRS, Jezuitsko združenje za begunce), mednarodni katoliški organizaciji, katere poslanstvo je spremljati begunce, jim služiti ter zagovarjati njihove pravice. V Sloveniji smo urad odprli na praznik sv. Jožefa, 19. marca, leta 2002. Dejavnosti *Jezuitskega združenja za begunce Slovenije* so pravno svetovanje, pastoralna skrb, psihosocialno svetovanje in podpora, izobraževanje predvsem preko računalniških tečajev, ozaveščanje javnosti, raziskave in mrežno delo ter zaščita človekovih pravic.

Naše delo usmerja tudi definicija Konvencije Združenih narodov o statusu beguncev iz leta 1951, ki pravi, da je "begunec oseba, ki pobegne iz matične države, iz utemeljenega strahu pred preganjanjem zaradi vere, rase, narodne pripadnosti, pripadnosti določeni družbeni skupini ali določenemu političnemu prepričanju, in ki zaradi strahu ne more ali noče uživati zaščite te države ali se vanjo vrniti."

Trenutno naša nevladna organizacija vsako leto usposablja prostovoljce za delo in služenje ljudem na poti. Obiskujemo (nedokumentirane) tujce v Centru za tujce, ki je institucija zaprtega tipa in ga vodi slovenska policija. Delujemo tudi med prosilci za mednarodno zaščito v Azilnem domu, ki je institucija odprtega tipa. Pomagamo pa tudi beguncem, ki so že prejeli status begunca, da se lažje integrirajo v slovensko družbo.

V preteklih letih smo v Portorožu organizirali tedenske počitnice. Udeleženci so bili neizmerno veseli; marsikdo je šel po dolgih letih spet na počitnice, nekateri pa so celo prvič videli morje in se naučili plavati.

Organizirali smo tudi izobraževalne seminarje za zaposlene in uspešno izvedli raziskave o Centru za tujce. Sad zadnje raziskave, ki je bila del evropske raziskave o Centrih za tujce, je tudi t. i. soba za tišino, kjer ljudje različnih veroizpovedi lahko molijo in se umirijo – skratka se srečajo z Bogom. Katoličani pa lahko obiščejo sveto mašo in dobijo pastoralno oskrbo. Center za tujce obiskujemo enkrat tedensko. Nudimo psihosocialno pomoč ter se družimo s tujci, ki

so tu nastanjeni. Pripravljamo tudi posebne tematske večere, ki polepšajo bivanje tujcem v centru: pred božičem imamo božično-novoletni koncert, za dan kulture večer v medkulturnem dialogu in pred dnevom beguncev t. i. igre brez meja.

Pri našem delu izjemno pomembno vlogo igrajo mediji. Vsako tretjo nedeljo v mesecu ob 18.40 imamo na Radiu Ognjišče redno mesečno oddajo z begunsko tematiko 'Gradimo odprto družbo'. Prav preko teh oddaj ozaveščamo slovensko družbo o begunskih, migracijskih in razvojnih vprašanjih. Govorimo o življenju in težavah prosilcev za mednarodno zaščito, nedokumentiranih tujcih v Centru za tujce ter o beguncih. Letošnja majska oddaja je bila že 213. po vrsti. Članke in poročila o našem delu lahko srečate še na TV, radiu, v časopisih in na spletnih straneh. Sodelovali pa smo tudi na okroglih mizah in konferencah na župnijah ter v šolah, kjer smo spregovorili o našem delu in poslanstvu.

Organizirali smo tudi veliko srečanj s predstavniki Ministrstva za notranje zadeve ter z nevladnimi organizacijami. Usklajevali smo mnenja in načrte za boljše sodelovanje, ter se zavzemali za izboljšanje zakonov, ki obravnavajo to področje. S tem je povezana tudi dejavnost vplivanja (lobiranja) na tiste, ki pišejo ter sprejemajo zakone.

In še nekaj statističnih podatkov, da bomo lažje spoznali ter bolje razumeli begunsko tematiko v naši državi: V letu 2016 je Republika Slovenija sprejela 1308 prošenj za mednarodno zaščito, kar je več kot v letu 2015, ko je bilo prošenj le 277. Opazimo trend rasti prosilcev za mednarodno zaščito v RS. V letu 2016 je RS status begunca podelila 170 osebam, kar je precej visoka številka, saj je RS v procesu relokacije sprejela več skupin beguncev iz Italije in Grčije.

MISEL ZA KONEC

Jezuitsko združenje za begunce Slovenije že od svojega začetka služi ljudem na poti ne glede na vero, raso ali narodno pripadnost. Tega se bo držala tudi v prihodnje. Slovenija je za mnoge še vedno bolj tranzitna kot ciljna država. A tudi to se lahko spremeni. Trenutno so zelo obremenjene južnoevropske dežele, kot sta Italija in Grčija, ki so – govorim simbolno – 'vrata' v schengensko evropsko področje. Predvsem Italija sprejme veliko tujcev, ki se potem porazgubijo po različnih evropskih državah, kjer imajo sorodnike ali znance. Evropa, enako tudi Slovenija, zato postaja vedno bolj multikulturna, multietnična in multireligiozna. Bomo v naši domovini znali sprejeti ta izziv in bili odprti do tujih ljudi?

Christoph Steidl Porenta (Zlatarna Zlato runo): *Kelih*, 2014; pozlačeno srebro, kamena strela, granati.

JURE VUGA

Pesmi

Vsesvetje – telepatija

Vse v tem svetu me lahko pokliče.
Včasih se prostor naguba in prepogne,
da se mi približa.

Navdih je soroden telepatiji.
Vame vstopi samo, če poznam drhtenje
točno določene ribe v jati rib,
lahkotnost drobne ptice v jati ptic,
občutje bližnje osebe v množici ljudi.

Krvno sva se zvezala.
Pozvanjava do utripa natančno,
zato pretok deluje.

Čutim, kako čutiš.
Čutim, kar čutiš ti. S teboj sem.
Sprejemam te. Odpiram se vate.

Drug skozi drugega sva razprta v večnost.
Nihče ni brez ljubljenega v vesolju.
Karkoli me lahko odpre v čisto svetlobo.

Mikro- in makrokozmos

Kako lahko svet zrcali moje počutje,
če je nekaj tujega od mene?

Kadar hodim po naravi, Bog zida resničnost
in z menoj zapolnjuje praznine.

Reka se navzame lepljivih sedimentov moje duše
in se tudi sama zamulji.

Veter postane melanholičen
in na tihotno gozdno pot osipa orumenelo listje.

Tolmun se oplodi z mojo nečisto krvjo,
ko vanj pogreznem svoj ozki pas.

Tudi sam zidam svoj svet
in s stvarmi zapolnjujem praznine.

V presečišču med mojo in Božjo resničnostjo
se svetloba sesede v točko.

Vse plava v istem zosu.

Prizma

Samo ocean duha lahko valovi.
Ko sovpadejo različne dolžine valov,
se zdi, da miruje.

Tako negiben se zdi vseprisotni ocean,
da nepoučeno oko gleda skozenj
kot riba, ki ne ve, da nenehno zre v vodo.

Ne bi mogle barve kar tako eksplodirati v zvezdo.
Ne bi me kar tako grela svetloba.
Ne bi orhideje kar tako oponašale razkošja čebel.

Ne bi vrtnice kar tako dehtele,
če njihov vonj ne bi privrel
iz čutečega oceana,
s katerim je um sonca vtkan v svet.

Praznik duše

Ker sem živ,
pomlad brsti v meni.
Ko je nihče ne gleda,
pleše, pleše duša.
Skozi vrata čutov se neizrekljivo
odpira v nov dan.

Trpim, a sem srečen in se smejim.
Trpim kot človek, zato me obliva milost.
Zame je to zlato svitanje,
zame veter vzgibava valove.

Oči so pijane od svetlobe.
Gibljem se v glasbi,
ki jo kujejo nebeška kladiva.
Gibljem se kot morska zvezda.
Poglej, kako sem giban.

Strašen je dar življenja!
Zunaj in znotraj sem obenem.
Omejen in neskončen.
Opazujem.

Enkratna je ta priložnost.
Moja sreča je balzam.
Zvezde na nebu se radostijo z menoj.

Bleda luna

I
Nocoj je luna bleda kot smrt!
Njeni ledeni žarki nam iz udov vlečejo kri,
da bi pordečili njena udrta bela lica.

Skozi prste se nam usipajo iskre,
ostre in blazne,
ki jih vznesenost krésa žene v nebo.

Sklanja se k nam s svojo golo plešo.
Kliče nas k počitku.
Mi pa zganjamo kraval, da bi preglasili
plazeči srh prečiste,
prezavezujoče glasbe.

II
Tudi če zrem skozi okno iz marmornate sobe,
vame po kapljah priteka smrt.
V sobi lastnega oklepa sem zmeraj sam.

Okna iščem v vaših očeh.
V vaših dušah iščem izhod iz samote.

III
A vse divja, da bi se izživelo pred počitkom.
Kot bi požigali suho travo,
preden jo požge še večji ogenj.
Redki so pesniki,
ki jemljejo resno lunin triumf.

Mi pa umiramo,
mi pa umiramo
v zanikanju
s hlastajočo žerjavico v očeh
in ugaslimi srci.

Nigredo

Nigredo je padec v nehvaležnost,
ki je hvaležnosti postavila mejo.

Je odtujen pogled, ki se vpiči
in sidra, dokler ga ne napade vlaga,
da počrni.
Kar iz njega izdihne,
lahko svobodno poleti.

Nigredo je videti sebe samega,
brez smisla, najhujša tlaka.
Je strah, ki leze v kosti.
Rana, ki se ne zaceli.
Gnijoče truplo v dedkovem predalniku.

Nigredo je, ko se v konjskem sedlu
ves čeden, odet v dragoceno oblačilo
znajdem pred zaudarjajočim mrličem.

Nigredo je jeklo, ki zakrvavi,
zakrvavi, počrni in segnije.
Nigredo je moč, ki se razodene kot dar,
ki ga čas podari in odvzame.

Nigredo je absurd.
Temni mrk duše, ko vsa svetloba prenikne
v točko in se udre v črno zvezdo.

Nigredo je neprestan upor
z vsako celico telesa.
Nesprejemanje Boga
v njegovi strašni celovitosti.

Nigredo: noč v pustinji
pod žrelom zvezdnega neba.
Pot v mračnem gozdu, ki se razcepi.

Nigredo je zdravnik, ki reče:
bolje bo, da se usedete.
Nigredo je padanje v neznano.
Goreča želja, ki ne bo uzrla jutra.
Diapozitiv, ki je zbledel na močnem soncu.

Nigredo so ozka vrata.
Pogoj, da se odrečem svetu
in zabubim v kokon.
Iz temnega oceana je vzniknilo jajce.

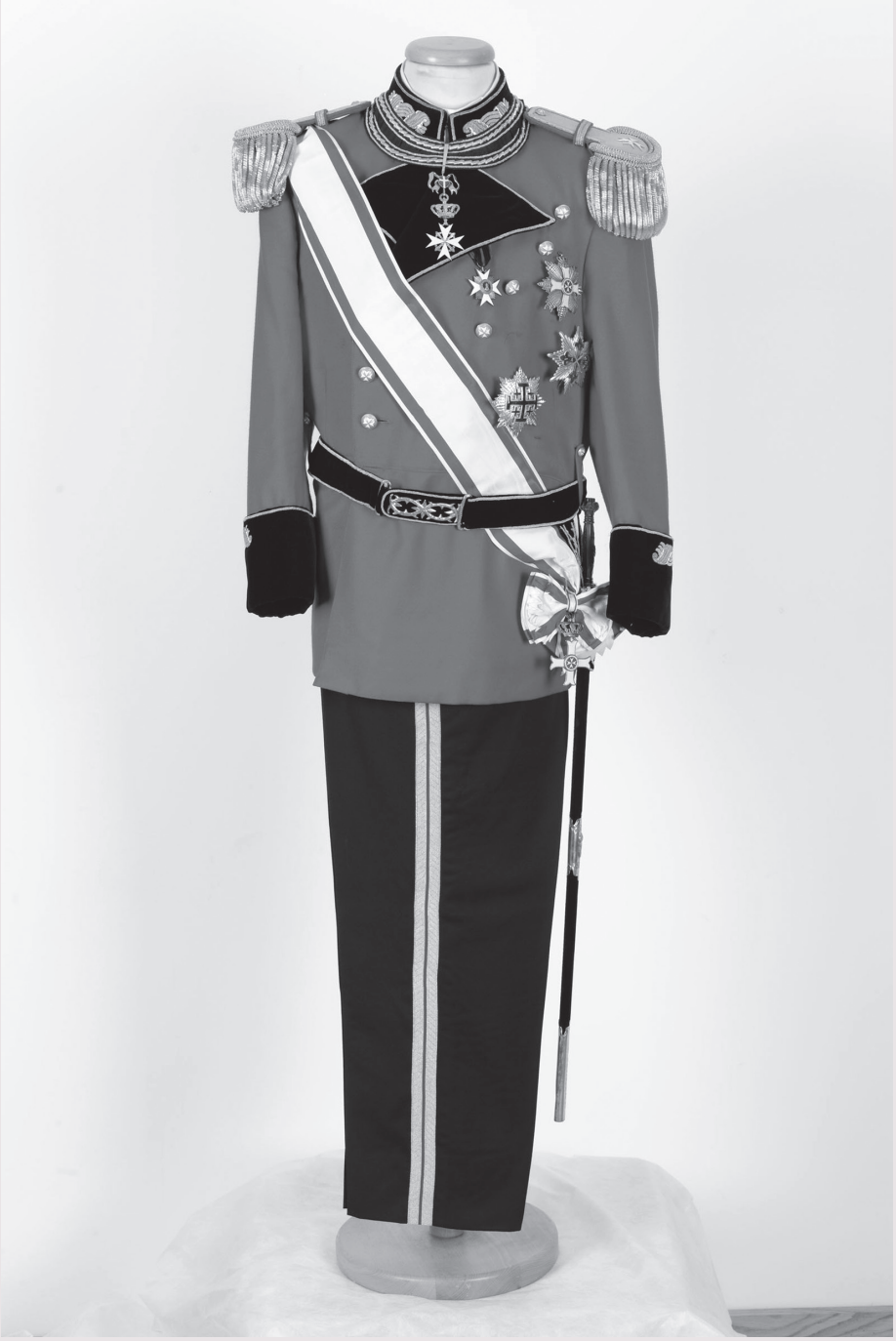
Nigredo je mala smrt,
generalka pred premiero.
Kdor ni zares umrl,
ne bo znova ozelenel.

Nigredo je rodovitna črnica.
Temna noč duše, ki pri enih žanje,
pri drugih seje.

Pot, na koncu katere, za tistega,
ki se ne preda,
Smrt na mrtvaškem odru
ostane praznih rok.

V prejšnji številki naše revije smo na straneh 89–93 objavili Izbor pesmi iz zbirke *Mrvice vremena u prostranstvu* Olge Lalić-Krowicke. Pesmi je prevedel g. Franjo Frančič, vendar njegovega imena pomotoma nismo navedli. Za neljubo napako se prevajalcu opravičujemo.

Uniforma dr. Štefana Faleža, 20. stol., Slovenska asociacija Suverenega malteškega viteškega reda.



Himna Demetri

Himna Demetri spada v sklop triintridesetih starogrških pesnitev religiozne vsebine, ki so jih tradicionalno imenovali 'homerske himne', vendar danes veljajo za dela različnih anonimnih avtorjev. Posvečene so posameznim olimpskim bogovom in so verjetno imele ritualno funkcijo, nekateri preučevalci pa jih interpretirajo tudi kot nekakšen uvod, ki naj bi ga rapsodi recitirali pred daljšo epsko pesnitvijo. Himne opisujejo, kako so bogovi pridobili svoje božanske funkcije, atribute, celo večja svetišča, ter tako mitološko utemeljujejo in razlagajo njihove kulte. Sestavljene so v epskem metrumu in napisane v jeziku, ki spominja na Homerjevega, v njih se pojavljajo tudi isti epiteti in okamnele fraze. Večji del je nastal že v 7. in 6. stoletju pr. Kr., kar jih umešča med najstarejše spomenike starogrške književnosti, nekaj jih je tudi helenističnih, himna Aresu pa je najverjetneje nastala šele v rimskem obdobju.
Demetra je bila ena od najpomembnejših božanstev grškega panteona, boginja zemlje, plodnosti, poljedelstva, žita, kruha in hrane nasploh. Bila je hči Ree in Kronosa, sestra Zevsa, Pozejdona in Hada, z Zevsom pa je imela hčer Perzefono (med njene otroke so včasih prištevali tudi Dioniza). Himna opisuje ključni moment njenega kulta, ugrabitev Perzefone, in utemeljitev elevzinskih misterijev, od klasične dobe dalje najpomembnejšega in najbolj razširjenega skrivnega obreda v Grčiji. Mit o Demetri in Perzefoni lahko povežemo s starimi vzhodnimi miti o spustu v podzemlje, ki povzroča izmenjavanje pomladi in zime oziroma plodnega in jalovega obdobja, kakršen je na primer sumerski mit o Inani. Himna Demetri je posebej zanimiva tudi kot redko antično delo, v katerem je v ospredju ženska izkušnja patriarhalnih razmerij, značilnih za starogrško družbo in panteon.
Izvirna pesnitev je napisana v daktilskem heksametru, v tem prevodu pa sem se odločila za prozno obliko, ki bralcu omogoča neposrednejši stik z vsebino in jezikom himne ter intimnejše podoživetje njene tragične naracije, brez potujitvenega efekta metrične oblike.

Lara Unuk

Peti začenjam o Demetri z lepimi lasmi, strašni boginji, o njej in tudi o njeni hčeri s tankimi gležnji, ki jo je ugrabil Had, dal pa mu jo je grmeči Zevs, ki vidi vsenaokrog. Ko je Perzefona plesala skupaj s hčerkami Okeana s polnimi nedri daleč stran od Demetre z zlatim mečem, prinašalke čudovitih sadov, in je na mehkem travniku nabirala cvetje, vrtnice, žafran in lepe vijolice pa tudi perunike in hijacinte ter narciso, ki jo je po Zevsovi volji za vabo dekletu s cvetočim obrazom pognala Gaja, da bi ustregla gostitelju mnogih,[1] čudovito in sijajno rožo, nad katero so ostrmeli vsi, ki so jo videli, tako nesmrtni bogovi kot smrtni ljudje. Iz njene korenike je pognalo sto cvetov in zadišala je z najslajšo vonjavo, da se je zasmejalo vse širno nebo nad njo in vsa zemlja pa tudi slani morski valovi. Osupla Perzefona je iztegnila roko, da bi zgrabila lepo igračko, tedaj pa je na poljani Nize zazijala zemlja s širokimi potmi in ven je planil gospodar, ki gosti mnoge, mnogoimeni Kronosov sin z nesmrtnimi konji.[2] Čeprav ni hotela z njim, jo je odpeljal s svojim zlatim vozom, ona pa je tožila. Predirljivo je kričala, klicala je očeta, Kronosovega sina, najvišjega in najplemenitejšega med bogovi.[3] Nihče izmed nesmrtnikov niti izmed smrtnih ljudi ni slišal njenega krika, in tudi ne oljke, ki rodijo čudovite sadove. Samo ljubezniva Perzajeva hči, Hekata s svetlim trakom v laseh, jo je slišala iz votline in vladar Helij, svetli Hiperionov sin – deklico, ki je klicala očeta, Kronosovega sina. Ta pa je sedel daleč proč od bogov, v priljubljenem templju, prejemal je lepe daritve od smrtnih ljudi. Čeprav ni hotela z njim, jo je, ker ga je k temu spodbudil Zevs, odpeljal očetov brat, ki vlada mnogim in gosti mnoge, mnogoimeni Kronosov sin z nesmrtnimi konji. Dokler je še zemljo in zvezdnato nebo zrla boginja in odprto morje z močnimi tokovi, polno rib, ter sončne žarke, dokler je še upala, da bo videla drago mater in rod večnih bogov, do tedaj je upanje še slepilo njen veliki um, čeprav je bila hudo nesrečna. Od njenega nesmrtnega glasu so zadoneli vrhovi gora in globine morja in zaslišala jo je gospa mati.[4] Srce ji je presunila ostra bolečina, z božanskih las si je z rokami strgala tančico, odvrgla je črno ogrinjalo z ramen in se kakor ptica roparica pognala preko kopnega in morij ter jo iskala. Toda nihče ji ni hotel povedati resnice, ne smrtni človek in ne nesmrtni bog, niti ni k njej priletel noben preroški ptič, glasnik resnice. Potem je gospa Deo[5] devet dni tavala po zemlji s prižganimi baklami v rokah, ta čas ni zaužila ne ambrozije ne sladkega nektarja, saj je žalovala, niti ni telesa namočila v kopel. Toda tedaj, ko je napočila deseta Zarja, prinašalka luči, jo je srečala Hekata z baklo v rokah, in glej, prinašala ji je novice, spregovorila je in ji rekla: "Gospa Demetra, ki prinašaš letne čase in daješ sijajne darove, kdo izmed nebeških bogov ali smrtnih ljudi je ugrabil Perzefono in ti napolnil dušo z bridkostjo? Kajti slišala sem krik, nisem pa videla na lastne oči, kdo je bil to. Vse ti bom brž zanesljivo povedala." Tako je torej rekla Hekata. Hči Ree z lepimi lasmi pa ji ni odgovorila niti z besedo, ampak je brž skupaj z njo planila dalje s prižganimi baklami v rokah. Prispeli sta k Heliju, izvidniku bogov in ljudi, ustavili sta se pred njegovimi konji in najplemenitejša med boginjami ga je vprašala: "Helij, daj, izkaži mi, boginji, spoštovanje, če sem ti kdaj z besedo ali dejanjem ogrela srce in dušo. Slišala sem deklico, ki sem jo rodila, sladko hčer, ki slovi po lepoti, njen glasni krik skozi jalovi zrak, kot bi jo ugrabljali, toda nisem tega videla na lastne oči. Ti pa, ki gledaš na vso zemljo in morje z žarki iz božanskega etra, mi povej po resnici, ali si videl mojega ljubega otroka in kdo jo je nasilno ugrabil, čeprav ni hotela z njim, daleč od mene, pa naj si bo bog ali smrtni človek." Tako je rekla, Hiperionov sin pa ji je odgovoril: "Hči Ree z lepimi lasmi,

vladarica Demetra, povedal ti bom, kajti zelo te spoštujem in te pomilujem, ko žaluješ za hčerjo s tankimi gležnji. Nihče drug izmed nesmrtnikov ni kriv kot sam Zevs, ki kopiči oblake, saj jo je dal Hadu, lastnemu bratu, za mlado nevesto. Ta jo je ugrabil v mračne temine, odvedel jo je s konji, ona pa je strašno kričala. Toda, boginja, nehaj tako bridko žalovati! Tudi to nima smisla, da zaman besniš v strašni jezi. Nesmrtnik Had, ki vlada mnogim, tvoj lastni brat iz istega semena, ni neprimeren za tvojega zeta. Kar pa zadeva čast, mu je bila dodeljena, ko so v začetku svet razdelili na troje.[6] Postavljen je bil za vladarja teh, med katerimi prebiva." Tako je rekel in pognal konje, ki so na njegov ukaz ponesli okretni voz hitro kot ptice roparice z razprtimi krili. Njeno dušo je navdala še strašnejša in grozljivejša žalost. Potem se je, jezna na Zevsa, ki kopiči oblake, odvrnila od občestva bogov in daljnega Olimpa, odšla je k človeškim krajem in plodnim poljem. Dolgo je skrivala svojo podobo. Nihče izmed mož je ni prepoznal, ko jo je videl, niti nobena izmed nizko prepasanih žensk, dokler ni prispela do doma modrega Keleja, ki je takrat vladal dišeči Elevzini. Z žalostjo v srcu se je usedla poleg poti pri vodnjaku Devic, iz katerega so meščani zajemali vodo, v senco pod košato oljko, podobna starki, ki se je rodila pred davnimi časi in je že onkraj rodne dobe in darov Afrodite, ljubiteljice vencev, takšni, kot so pestunje otrok kraljev zakonodajalcev in oskrbnice v odmevajočih dvoranah. Zagledale so jo hčere Keleja, sina Elevzinija, ko so prišle po vodo, ki se zlahka načrpa, da bi jo v bronastih vrčih odnesle v očetove dvorane; bile pa so štiri, v cvetu mladosti in podobne boginjam: Kalidika, Klejzidika, ljubka Demo in Kalitoa, ki je bila najstarejša med njimi. Niso prepoznale Demetre, saj ljudje težko uzrejo bogove. Stopile so k njej in jo ogovorile s krilatimi besedami: "Kdo in od kod si, starka izmed davno rojenih ljudi? Zakaj si odšla daleč iz mesta in se ne približaš domovom? Notri v senčnih sobanah so ženske tvojih let, pa tudi mlajše od tebe, ki bi te prijazno sprejele tako z besedami kot z dejanjem." Tako so dejale, najplemenitejša med boginjami pa jim je tako odgovorila: "Pozdravljene, ljube hčerke, kdorkoli že ste med ženskami. Povedala vam bom, kajti spodobi se, da vam, če me vprašate, povem po resnici. Ime mi je Doso, tako me je klicala gospa mati. Na širokih plečih morja sem prispela s Krete, čeprav nisem hotela, nasilno, proti moji volji so me odpeljali pirati, ki so potem s hitrimi ladjami pristali v Toriku. Tam smo se ženske vse skupaj izkrcale na kopno, oni pa so pripravljali obed ob ladijski krmi. Toda moja duša ni hlepela po slastni večerji, skrivaj sem pohitela preko črnega kopnega in ubežala oblastnim gospodarjem, da me ne bi, čeprav me niso kupili, prodali dalje in se okoristili z mojo ceno. Tako sem tavala in prispela sem in sploh ne vem, katera dežela je to in kdo tukaj živi. Vam pa naj vsi, ki imajo palače na Olimpu, naklonijo zakonske može in da bi rodile otroke, kot si to za vas želijo starši. Usmilite se me, dekleta /.../[7] prijazno [mi povejte], drage hčerke, v čigavo bivališče naj grem, naj si bo moški ali ženska, da se pri njem udinjam, z veseljem bi se lotila del, primernih za starejše ženske. Lahko bi lepo skrbela za novorojenca, ki bi ga pestovala v naročju, lahko bi skrbela za dom in v notranjih prostorih trdno zidanih hiš postiljala gospodarju ležišče ter nadzorovala ženska opravila." Tako je torej rekla boginja. Kalidika, najlepša izmed Kelejevih hčera, neporočena mladenka, pa ji je brž odvrnila: "Mati, ljudje moramo prenašati božje darove, pa četudi pri tem trpimo, saj so bogovi veliko boljši od nas. Jasno ti bom svetovala in ti imenovala može, ki so zelo mogočni, ki jih tu cenimo, ki so prvi med nami in varujejo stolpe mestnega obzidja z nasveti in pravičnimi sodbami. Žene preudarnega Triptolema in Diokla pa

tudi Poliksejna in plemenitega Evmolpa ter Doliha in našega junaškega očeta, vse te vodijo gospodinjstva. Ko te bodo videle, tvojo podobo, te nobena ne bo ponižala s tem, da bi ti zaprla vrata svoje hiše, temveč te bodo lepo sprejele, saj si kakor boginja. Če pa želiš, počakaj, da gremo v očetovo hišo in materi, nizko prepasani Metanejri, povemo vse to po vrsti, in povabila te bo, da pridi v našo palačo in ne išči drugod. Naša mati ima sina ljubljenčka, ki raste v sobanah trdno zidane palače, pozno rojenega, za katerega so starši dolgo prosili bogove in ga pričakali z veseljem. Če ga boš negovala, dokler ne odraste, ti bo tako bogato poplačala nego, da ti bodo vse ženske zavidale." Tako je rekla in Demetra je prikimala, one pa so napolnile čudovite vrče z vodo in jih odnesle, ponosno vzravnane. Kmalu so prispele v očetovo veliko hišo in brž materi povedale, kaj so videle in slišale. Pri priči jim je velela, naj gredo ponjo in jo povabijo, naj dela za njih za plačilo, kakršno si bo zaželela. One pa so si, tako kot srne ali telice spomladi, ki so se do sitega napasle in skakljajo po travniku, spodrecale gube lepih, imenitnih oblačil in švignile po udrti vozni cesti, lasje pa so jim padali na ramena, podobni cvetovom žafrana. Slavno boginjo so našle ob cesti, kjer so jo prej pustile, ter jo odpeljale v očetovo hišo. Stopala je za njimi z žalostjo v srcu, s pokrito glavo, temni peplos pa je valoval okrog ozkih stopal boginje. Kmalu so prispele v hišo Keleja, ki ga je varoval Zevs, stopale so skozi stebrišče tja, kjer je njihova gospa mati sedela poleg podpornega stebra trdno zgrajene strehe, v naročju pa je imela otroka, majhno dete. Deklice so stekle k njej, Demetra pa je postavila nogo na prag in, glej, z glavo je segla do strehe, vhod je preplavila z božanskim sijajem, in Metanejro so prevzeli strmenje, strahospoštovanje in tudi bledi strah. Prepustila ji je prestol in jo povabila, naj sede. Toda Demetra, ki prinaša letne čase in daje sijajne darove, ni hotela sesti na čudoviti prestol, ampak je molče obstala in povesila lepe oči, vse dokler ji ni pozorna Jamba primaknila trdne pručke, ki jo je prej pogrnila s srebrnkastim runom. Tja se je usedla in pred seboj držala tančico. Dolgo je brez besed žalostno sedela na pručki in ni nikogar pozdravila ne z besedo ne z dejanjem, ampak je brez nasmeha, ne da bi se pritaknila hrane ali pijače, sedela in hirala od hrepenenja po nizko prepasani hčeri, vse dokler ni pozorna Jamba, ki se je rada šalila, z norčijo prelisičila čiste boginje, da se je zasmejala, zakrohotala in se omehčala. Od tedaj ji je Jamba mirila jezo. Metanejra ji je dala čašo, ki jo je napolnila z vinom, sladkim kot med, Demetra pa je odkimala, kajti ne sme,[8] je rekla, piti rdečega vina, zato ji je naročila, naj ji zmeša ječmenovo kašo in vodo z blagim polajem[9] in ji da to pijačo. Metanejra je pripravila napitek in ga ponudila boginji, kot ji je ta naročila, velika gospa Deo pa je sprejela to sveto daritev. /.../ Prva je spregovorila lepo opasana Metanejra: "Pozdravljena, žena, zdi se mi, da nisi hči preprostih, temveč plemenitih staršev. Iz oči ti sijeta dostojanstvo in milina, kakor pri kraljih zakonodajalcih. Toda ljudje moramo prenašati božje darove, pa četudi pri tem trpimo, saj so bogovi veliko boljši od nas. Kajti na tilniku nosimo jarem. Zdaj pa, ko si prišla sem, ti bo na voljo vse, kar imam. Vzgajaj mi tega otroka, ki so mi ga pozno rojenega in nenadejanega naklonili bogovi, zelo sem si ga želela. Če ga boš negovala, dokler ne odraste, ti bom tako bogato poplačala nego, da ti bodo vse ženske zavidale." Demetra z lepim vencem pa ji je rekla: "Tudi ti, žena, bodi lepo pozdravljena in naj ti bogovi naklonijo blagostanje. Tvojega otroka bom z veseljem vzela v oskrbo, kot mi naročaš. Vzredila ga bom in verjamem, da mu ne bo iz lahkomiselnosti pestunje škodoval ne urok ne odrezana zel, saj poznam protistrup, veliko močnejši od zelišča, poznam tudi odlično zaščito

proti pogubnemu uroku." Tako je torej dejala in z nesmrtnimi rokami vzela otroka v dišeče naročje, mati pa se je razveselila. In tako je Demetra v palači vzgajala Demofonta, Kelejevega plemenitega sina, ki ga je rodila lepo prepasana Metanejra. Rasel je kot kakšno božanstvo, ne da bi jedel hrano ali sesal. Demetra /.../ ga je mazilila z ambrozijo, kot da bi bil sin boga, pri tem pa je sladko dihala vanj in ga držala v naročju. Po nočeh pa ga je skrivala v silni ogenj kakor tleče poleno, skrivaj pred njegovimi starši. Onadva pa sta bila vsa osupla, ker je tako hitro rasel, videti pa je bil kakor bog. In naredila bi ga večno mladega in nesmrtnega, če ne bi lepo opasana Metanejra v svoji lahkomiselnosti ponoči pokukala iz dišeče spalnice, da bi nadzirala pestunjo. Zakričala je in se plosknila po stegnih, saj se je ustrašila za otroka, bila pa je v hudi zmoti. Zatarnala je in izrekla krilate besede: "Sin moj, Demofont, tujka te je zakopala v mogočni ogenj, mene pa pahnila v žalovanje in bridko gorje." Tako je naricala. Najplemenitejša med boginjami pa jo je slišala. Demetra z lepim vencem se je razjezila nanjo in je njenega sina, ki ga je Metanejra nenadejanega rodila v palači, vzela iz ognja ter ga z božanskimi rokami odložila na tla, proč od sebe, v duši pa ji je vstala strašna zamera. Pri priči je nagovorila lepo opasano Metanejro: "Ljudje ste neumni in ne znate razbrati usode, pa naj se vam bliža dobro ali zlo. V svoji lahkomiselnosti si se strašno zmotila. Prisegam pri neusmiljenem vodovju Stiksa, sina bi ti naredila nesmrtnega in večno mladega vse dni, poklonila bi mu neminljivo čast. Zdaj pa ne bo mogel ubežati smrti in Keram.[10] Toda za vedno bo obdržal to neminljivo čast, da se je povzpel na naša kolena in nam zaspal na rokah. Zato se bodo, glej, ob pravem času vsako leto sinovi Elevzincev v vojni in strašnem trušču bitke vedno spopadali med seboj, vse dni. Sem Demetra, ki mi pripadajo časti in ki smrtnim in nesmrtnim prinašam največ koristi in sreče. No, toda naj mi vse ljudstvo postavi veliko svetišče in pod njim velik oltar, pod mestom in njegovim visokim obzidjem, na visokem hribu nad Kalihorom. Sama vam bom dala skrivne obrede, da jih boste odslej pobožno odpravljali in me s tem omehčali." Tako je dejala boginja, odvrgla starost in spremenila velikost in videz, vsenaokrog pa je vela lepoto, dehtenje se je širilo od njenega dišečega peplosa, daleč je sijala luč njene nesmrtne polti, svetli lasje pa so ji padali na ramena, in trdno hišo je kakor blisk napolnila svetloba. Zapustila je palačo, Metanejri pa so se še isti hip zašibila kolena, za dolgo je obnemela in ni se spomnila niti, da bi benjaminčka pobrala s tal. Sestre pa so zaslišale njegov nebogljeni jok in so skočile iz svojih lepo postlanih postelj, ena je potem otroka dvignila na roke in ga vzela v naročje, druga je brž zanetila ogenj, tretja pa je odbrzela na nežnih nogah, da bi odvedla mater iz dišeče spalnice. Zbrale so se okrog njega, ga okopale, medtem ko je lovil sapo, ljubeče so ga objemale, toda ni se pomiril, saj so ga zdaj pestovale slabše rejnice in pestunje. Vso noč so skušale omehčati slavno boginjo, tresle so se od strahu. Čim pa je napočila zora, so vplivnemu Keleju povedale vse do zadnjega, kot jim je ukazala boginja Demetra z lepim vencem. Kelej pa je sklical ljudske množice na zasedanje in jim velel, naj Demetri z lepimi lasmi postavijo razkošen tempelj z oltarjem na visokem hribu. Nemudoma so ga ubogali, prisluhnili so njegovim besedam. Zgradili so svetišče, kot jim je naročil. Dvigalo se je, kot je želela boginja. Ko so ga dokončali in se rešili garanja, so šli vsak na svoj dom. Svetlolasa Demetra pa je sedela tam, še vedno daleč stran od vseh blaženih bogov, in hirala od hrepenenja po svoji nizko prepasani hčeri. Najstrašnejše leto na zemlji, ki redi mnoge, najbolj pasje leto je poslala ljudem, iz zemlje ni vzklilo niti eno samo seme,

saj jih je Demetra z lepim vencem skrivala. Voli so zaman zvlekli veliko ukrivljenih ral čez polja, veliko zrn svetlega ječmena je jalovih obležalo na zemlji. In tako bi s hudo lakoto uničila čisto vse razumljivo[11] človeštvo, prebivalce palač na Olimpu pa prikrajšala za sijajno čast daritev in žrtvovanj, če tega ne bi opazil Zevs in se zamislil nad tem. Najprej je poslal Irido z zlatimi krili, naj pokliče čudovito Demetro z lepimi lasmi. Tako je dejal. Irida je ubogala Zevsa s črnimi oblaki, Kronosovega sina, in je urno premerila vmesno prostranstvo. Prispela je v mesto, dišečo Elevzino, v svetišču je našla Demetro v črnem peplosu in jo ogovorila, spregovorila ji je s krilatimi besedami: "Demetra, oče Zevs, ki ima večno vednost, te kliče, da pridi k rodovom neminljivih bogov. Daj, pridi, da ne bo ostalo neizpolnjeno, kar ti je Zevs po meni naročil." Tako jo je prosila. Toda Demetrino srce se ni pustilo prepričati. Potem je oče pošiljal k njej vse večne blažene bogove. Prihajali so drug za drugim, jo vabili ter ji nosili prelepe darove in obljubljali vsakršne časti, kar bi si le zaželela med nesmrtniki. Toda nihče ni mogel prepričati njenega srca ali razuma, saj je bila razjarjena, odločno je zavračala njihove besede. Zaklinjala se je namreč, da ne bo prej stopila na dehteči Olimp, da ne bo prej pustila zemlji obroditi plodu, dokler njene oči ne bodo uzrle lepega dekleta. Ko pa je to slišal grmeči Zevs, ki vidi vsenaokrog, je v Ereb poslal Argosovega morilca z zlato palico,[12] da bi s sladkimi besedami prepričal Hada, naj čisto Perzefono privede iz mračnih temin na luč, k božanstvom, da jo bo njena mati videla in se nehala jeziti. Hermes se mu ni postavljal po robu, pri priči je zapustil svoje bivališče na Olimpu in pohitel navzdol v globine zemlje. Vladarja je našel notri v palači, sedel je na postelji s svojo vzvišeno soprogo, ki je bila zelo nejevoljna, saj je pogrešala mater, ta pa je daleč stran odločno premlevala /.../ z deli blaženih bogov. Silni Argosov morilec se mu je približal in spregovoril: "Had s črnimi lasmi, ki vladaš preminulim, oče Zevs mi je ukazal, naj vzvišeno Perzefono odvedem iz Ereba med bogove, da jo bo videla mati in da se bosta polegla njena ogorčenost in strašni bes na nesmrtnike. Saj kuje veliki naklep, da bo pokončala bežne rodove ljudi, rojenih iz zemlje, tako da skriva semena pod zemljo in s tem preprečuje čaščenje nesmrtnikov. Njen srd pa je strašen, sploh se ne druži z bogovi, ampak sedi daleč stran v dišečem svetišču, vlada skalnatemu mestu Elevzini." Tako je dejal. Had, vladar tistih pod zemljo, pa se je nasmehnil, pomignil je z obrvmi[13] in se sploh ni upiral ukazu vladarja Zevsa. Brž je rekel bistri Perzefoni: "Pojdi, Perzefona, k materi v črnem peplosu, z blagim razpoloženjem in čustvi v prsih, ne bodi tako pretirano potrta, bolj od vseh drugih. Ne bom ti neprimeren mož med bogovi, saj sem rodni brat očeta Zevsa. Kadar boš tu, boš vladala vsemu, kar živi in se giblje, in deležna boš največjih časti med nesmrtniki, te, ki se bodo prekršili proti tebi, pa bo doletela kazen za vse čase, te, ki ti z žrtvovanji ne mirijo duha, ne odpravljajo predpisanega obredja in ne prinašajo primernih darov." Tako je dejal. Ohola Perzefona pa se je razveselila, urno je skočila pokonci od veselja. Toda Had ji je dal skrivaj,[14] medtem pa se je razgledoval naokrog, pojesti zrno granatnega jabolka, sladko kot med, da ne bi za vse čase ostala tam, pri vzvišeni Demetri s črnim peplosom. Ajdonej,[15] ki vlada mnogim, je vpregel nesmrtne konje v zlato kočijo. Perzefona se je povzpela v kočijo, poleg nje pa je sedel silni Argosov morilec, ki je vzel vajeti in bič v roke in oddrdral iz palače, z veseljem sta poletela. Naglo so premagali dolgo pot, niti morje niti reke niti travnate soteske niti vrhovi gora niso mogli zaustaviti brzenja nesmrtnih konj, nad njimi so rezali gosti zrak na svoji poti. Pripeljal je tja, kjer je bivala Demetra z lepim

vencem, in ustavil pred dehtečim templjem. Ko ju je zagledala, je kot menada stekla navzdol po pobočju, zaraščenem z gozdom. Perzefona pa je, ko je zagledala lepe oči svoje matere, takoj zapustila kočijo in konje, skočila je dol in stekla, padla ji je okrog vratu in jo objela. Demetra je, ko je še držala ljubo hčer v rokah, nenadoma zaslutila prevaro, brž se je grozno ustrašila, spustila jo je iz objema in jo nemudoma vprašala: "Otrok, da mi nisi, ko si bila tam spodaj, zaužila kakšne hrane? Reci, ne skrivaj, da bova obe vedeli. Kajti če nisi, si se dvignila od mrzkega Hada in boš živela pri meni in očetu s črnimi oblaki, Kronosovem sinu, vsi nesmrtniki te bodo častili. Če pa si, potem boš morala spet odleteti in se spustiti v globine zemlje, kjer boš preživljala tretjino vsakega leta,[16] dve tretjini pa z mano in drugimi nesmrtniki. Kadar pa bo zemlja zacvetela z raznovrstnimi, dišečimi pomladnimi rožami, takrat se boš spet dvignila iz mračnih temin, da bodo ostrmeli bogovi in smrtni ljudje. /.../ S kakšno ukano te je prevaral silni gostitelj mnogih?" Prelepa Perzefona pa ji je odgovorila: "Mati, vse ti bom povedala po resnici. Ko je prišel k meni Hermes, hitri tekač, urni sel od očeta, Kronosovega sina, in drugih nebeščanov, in mi velel, naj pridem iz Ereba, da me boš videla in se bosta polegla tvoja ogorčenost in strašni bes na nesmrtnike, sem planila pokonci od veselja, toda Had mi je skrivaj dal zrno granatnega jabolka, hrano, sladko kot med, in me proti moji volji, nasilno pripravil, da sem ga pojedla. To pa, kako me je ugrabil, ker je tako odločil Kronosov sin, moj oče, odšel[17] in me odnesel v globine zemlje, bom povedala in vse obnovila, zdaj ko me vprašaš. Vse skupaj smo bile na lepem travniku, Levkipa, Fajno ter Elektra in Janta, Melita, Jaha pa tudi Rodeja in Kaliroa ter Melobozida in Tihe in še Okiroa cvetočega obraza, Hrizeida, Janejra, Akasta, Admeta ter Rodopa pa Pluto in prikupna Kalipso ter Stiks, Uranija in ljubka Galaksavra pa tudi Palada, ki neti boje, ter strelka Artemida, plesale smo in nabirale lepo cvetje, vse počez nežni žafran, perunike ter hiacinte, pa cvetne čaše vrtnic in čudežno lepe lilije, pa narciso, ki jo je širna zemlja pognala povsem kakor žafran. Tako sem razposajeno trgala rože, zemlja pod mano pa se je razmaknila in ven je skočil mogočni vladar, ki gosti mnoge. Odšel je pod zemljo in me odnesel s sabo na zlatem vozu, čeprav sploh nisem hotela z njim, zato sem predirljivo zavpila. Užaloščena ti pripovedujem vse po resnici." Tako sta si torej ves dan, obe enako razpoloženi, druga drugi močno ogrevali srce in dušo, se ljubeče objemali, njuni duši pa sta nehali žalovati. Druga od druge sta prejemali srečo in si jo dajali. Približala pa se jima je Hekata s svetlim trakom v laseh, velikokrat je objela hčer čiste Demetre. Od tedaj je postala njena strežnica in spremljevalka. Grmeči Zevs, ki vidi vsenaokrog, pa je k njim z novicami poslal Reo z lepimi lasmi, naj Demetro v črnem peplosu pripelje med rodove bogov. Obljubil je, da ji bo med nesmrtnimi bogovi naklonil časti, kakršne si bo izbrala. Pristal je na to, da bo dekle tretji del vsakega leta preživelo spodaj v mračnih teminah, dva dela pa z materjo in drugimi nesmrtniki. Tako je dejal. Boginja se ni upirala Zevsovim ukazom. Urno je švignila navzdol po vrhovih Olimpa, in je nato prišla na raroško planjavo, nekoč vime[18] orne zemlje, ki daje življenje, toda zdaj sploh ni dajala življenja, temveč je ležala in počivala, čisto brez listja. Kajti svetli ječmen je bil skrit, kot je hotela Demetra z lepimi gležnji. Kmalu pa bo vzvalovala z visokimi klasi žita, ko se bo razbohotila pomlad, mastne brazde se bodo šibile pod žitnim klasjem na tleh, in žito bo zvezano v snope. Sem se je Rea spustila iz jalovega etra najprej. Vesele so bile snidenja in njihova srca so se vzradostila. Rea s sijajnim trakom v laseh je tako ogovorila Demetro: "Daj, hči, grmeči Zevs, ki vidi

vsenaokrog, te kliče, da pridi k rodovom bogov, obljubil je, da ti bo med nesmrtnimi bogovi naklonil časti, kakršne si boš le zaželela. Pristal je na to, da bo dekle tretji del vsakega leta preživelo spodaj v mračnih teminah, dva dela pa z materjo in drugimi nesmrtniki. Tako je torej dejal, da se bo zgodilo, in prikimal. Toda pridi, otrok moj, in ubogaj, nikar se preveč trmasto ne jezi na Kronosovega sina s črnimi oblaki. Brž naredi, da zraste plod, ki ljudem prinaša življenje." Tako je rekla in Demetra z lepim vencem se ni upirala, brž je dopustila, da so rodovitna polja obrodila plod, in vsa širna zemlja je bila obložena z listjem in cvetjem. Potem je šla h kraljem zakonodajalcem in jim pokazala, Triptolemu ter Diokleju, ki poganja konje, silnemu Evmolpu in Keleju, voditelju ljudstev, kako naj odpravljajo svete obrede, ter jim vsem, Triptolemu in Poliksejnu, poleg njiju pa še Diokleju, oznanila strašne misterije, ki jih ne smeš prekršiti niti o njih spraševati ali govoriti. Kajti veliko strahospoštovanje do bogov človeku zaustavlja glas. Blagor temu izmed zemeljskih ljudi, ki jih je videl. Kdor pa ni posvečen v svete obrede, kdor ni udeležen v njih, ta nima deleža pri podobnih rečeh, ko je mrtev v mračnih teminah. Potem ko je najplemenitejša med boginjami oznanila vse to, so šle na Olimp v družbo drugih bogov. In tam, strašne in veličastne, bivajo ob strani Zevsa, ki ima rad strele. Blažen je ta med zemeljskimi ljudmi, ki ga blagovolijo ljubiti. Hitro mu pošljejo v veliko hišo za sostanovalca Plutosa,[19] ki smrtnim ljudem daje bogastvo. Ampak daj, ti, ki vladaš dišeči deželi Elevzine in Parosu, obdanemu z morjem, ter skalnatemu Antronu, gospa, ki daješ sijajne darove in prinašaš letne čase, Deo kraljica, ti sama in prelepo dekle Perzefona, bodita mi naklonjeni in mi kot plačilo za pesem pošljita srečo. In mislil bom nate in tudi na drugo pesem.

Prevedla: Lara Unuk

---

1. Had, tako poimenovan zaradi svoje funkcije vladarja umrlih v podzemlju. Vse opombe so prevajalkine.
2. Had.
3. Zevsa, Hadovega brata, vrhovnega boga na Olimpu.
4. Demetra.
5. Drugo poimenovanje Demetre.
6. Gre za delitev moči med brati Zevsom, Hadom in Pozejdonom ob nastopu njihove vladavine.
7. Vrstica ni ohranjena v celoti.
8. Gre za verski predpis.
9. Mentha pulegium, zdravilna vrsta mete.
10. Boginje smrti.
11. Ali: govoreče človeštvo – verjetno so mišljeni grško govoreči v nasprotju z nerazumljivimi tujci.
12. Hermesa.
13. Pritrdilna kretnja.
14. Verjetno skrivaj pred Hermesom.
15. Had.
16. Dobesedno: en letni čas od treh, kolikor so jih po nekaterih virih poznali Grki.
17. V originalu uporabljeni glagol je služil kot evfemizem za "umreti" (oditi k Hadu).
18. V metaforičnem pomenu "najplodnejši del zemlje". Raros je bil kraj, posvečen Demetri, od koder naj bi izviralo poljedelstvo.
19. Bog bogastva.

ALEXANDER TREIGER[1]

Arabsko krščansko izročilo

Govorci arabščine so bili med prvimi, ki so slišali oznanilo evangelija.[2] Bili so priče prvih binkošti (Apd 2,11) in so poslušali apostola Pavla, ko je takoj po spreobrnjenju obiskal Arabijo (na območju današnje Jordanije, Gal 1,17). Čeprav so se pred vzponom islama v krščanstvo že spreobrnila nekatera arabska plemena, ki so v svojem verskem življenju nedvomno uporabljala arabščino, se je ta kot knjižni jezik kristjanov začela uveljavljati šele po muslimanskem zavzetju Bližnjega vzhoda.[3] Nenehni boj, da bi izrazili in razglašali krščansko vero v jeziku, ki ga je v veliki meri oblikoval islam, je preko 13 stoletij, od 7. stoletja do danes, dajal poseben značaj krščanskim skupnostim v arabskih deželah.

ARABSKO KRŠČANSTVO: KRATKA ZGODOVINA

ARABSKO KRŠČANSTVO PRED ISLAMOM IN KORANOM

Kristjani iz arabskih dežel so potomci dveh različnih vrst prebivalstva: Arabcev, tako nomadskih kot stalno naseljenih, ki so sprejeli krščanstvo pred vzponom islama, ter – v veliko večji meri – lokalnih, bližnjevzhodnih krščanskih skupnosti, ki so izvorno govorile aramejsko (sirsko), grško ali koptsko, a so se zaradi muslimanskih osvajanj postopoma arabizirale.

Pokristjanjenje arabskih plemen na robovih Arabskega polotoka se je začelo veliko pred pojavom islama. Dve arabski plemeni sta do 5. stoletja sprejeli krščanstvo: Gasanidi na severu polotoka v "monofizitski" in Lakmidi na severovzhodu v "nestorijanski" obliki. Plemeni sta imeli vlogo "tamponskih držav" med Bizantinskim in Sasanidskim imperijem ter ju obenem varovali pred vpadi drugih arabskih plemen (Hainthaler 2007). Nestorijansko krščanstvo je bilo prisotno tudi na območju Bet Katraje ob obalah Perzijskega zaliva (slavni vzhodnosirski asket in pisec iz 7. stoletja, Izak Sirski, je izhajal iz tega območja; Brock 1999-2000). V oazi Nadžran na jugozahodu Arabskega polotoka pa je prebivala cvetoča monofizitska krščanska skupnost, ki je bila povezana z Etiopskim kraljestvom iz Aksuma. Kristjani iz Nadžrana so leta 523 doživeli preganjanje pod kraljem Jusufom Dhu Nuvasom, ki je poskušal širiti svojo judovsko vero. V tem času je več sto kristjanov, tudi

njihov voditelj Aretas (al-Harit), pretrpelo mučeniško smrt (Shahid 1971; Beaucamp in dr. 1999-2000). Ko je zaradi tega s svojo vojsko posredovalo Etiopsko kraljestvo, se je krščanstvo vrnilo v Nadžran in skupnost je preživela vse do časa, ko jo je drugi muslimanski kalif Omar (v. 634-644) dokončno izgnal iz polotoka.

V zgodnjem 7. stoletju se je prisotnost krščanstva razširila tudi v srce Arabskega polotoka, v pokrajinah Hedžaz in Nadžd, kjer je postalo že dovolj močno, da je privabljajo spreobrnjence. Po muslimanskem izročilu je na primer Varaka ibn Navfal, bratranec Mohamedove prve žene, pred prihodom islama postal kristjan in je bil dobro poučen o krščanskih svetih spisih (Robinson 2000-2002; Osman 2005). Čeprav so to zgodbo o kristjanu, ki je potrdil Mohameda kot preroka, uporabljali v apologetske namene, je vseeno pomenljivo, da se je muslimanskim zgodovinarjem zdelo povsem verjetno, da je bil Mohamedov sorodnik spreobrnjenec v krščanstvo.

Koran se nenehno obrača na kristjane, jih nagovarja in z njimi polemizira (imenuje jih "al-Nasara, Nazareni, v enem od verzov pa "Ahl al-Indžil", ljudstvo evangelija), pri čemer misli na arabske kristjane, ki so živeli na Arabskem polotoku. Čeprav so v preteklosti namigovali, da so tamkajšnji kristjani pripadali heretični veji krščanstva, ki naj bi, na primer, verjela, da je Marija del Svete Trojice, vlada danes splošno soglasje, da so spadali med različne krščanske skupnosti, ki jih še danes poznamo na Bližnjem vzhodu – seveda z izjemo tistih, ki so se pojavile po 7. stoletju (Griffith 2007b).

Koran šteje kristjane skupaj z judi in nekaterimi drugimi verskimi skupnostmi med 'ljudstva knjige' in celo navaja, da so kristjani navadno prijaznejši do muslimanov kot judje in politeisti, "ker so med njimi duhovniki ter menihi, in zato, ker niso ošabni" (5,82). Kljub temu je zelo kritičen do jedra krščanskega verovanja: zavrača krščansko pojmovanje Trojice (5,73) in učlovečenja. Jezusa sicer imenuje "Kristus", "Božji poslanec", celo "Božja beseda, ki jo je dal Mariji" in "duh Božji", vendar odločno zanika, da bi bil Božji Sin in imel božjo naravo. Krščansko vero, da je Jezus Bog, ima za neutemeljeno "pretiravanje" (4,171). Koran potrjuje, da je Jezusa rodila devica (19,19-22), da je delal čudeže in da ga je podpiral "sveti duh" (2,87; 2,253; 5,110; pogosto ga enači z angelom Gabrijelom), a zanika njegovo smrt na križu in vstajenje od mrtvih. Slavni koranski verz trdi – v skladu z doketskim pojmovanjem – da se je ljudem samo *zdelo*, da je bil Jezus križan; v resnici pa ga je Bog povzdignil k sebi (4,157). To trditev so skozi stoletja do onemoglosti ponavljali v muslimansko-krščanskih polemikah.

MUSLIMANSKA OSVAJANJA IN NJIHOV VPLIV NA KRŠČANSTVO NA BLIŽNJEM VZHODU

Po muslimanskem zavzetju Bližnjega vzhoda so se kristjani iz treh t.i. 'vzhodnih' patriarhatov, Aleksandrije, Antiohije in Jeruzalema, pa tudi kristjani v Sasanidskem imperiju, severni Afriki in Španiji – po ocenah je šlo za polovico svetovnega krščanskega prebivalstva – znašli pod islamsko oblastjo (Griffith 2008a, 11).

To dejstvo je ustvarilo novo resničnost na več ravneh. Prva posledica je bila, da so kristjani, tako kot judje in druge verske skupnosti, postali 'podrejena manjšina' (*ahl al-dhima* ali 'dhimiji') znotraj rastočega islamskega imperija (Fattal 1995). Čeprav jim je bila zagotovljena verska avtonomija in so bili izvzeti iz vojaške službe v zameno za plačilo posebnega davka (*džizja*), so bili vseeno podvrženi številnim strogim omejitvam. Med drugim jim je bilo prepovedano graditi nove in popravljati stare cerkve in samostane, spreobračati muslimane in nagovarjati kogar koli proti spreobrnjenju v islam, čeprav je šlo za sorodnike. Kristjanom ni bilo dovoljeno jezditi na konjih in nositi meča, na splošno niso smeli posnemati oblačil, govora in vedenja muslimanov. Pričakovalo se je, da

nosijo posebna, drugačna oblačila, predvsem značilen pas (*zunar*, iz grške besede *zonarion*), da bi se tako ločili od muslimanov. Čeprav se teh pravil niso povsod držali v enaki meri, so vedno ostala zapisana. Muslimanski vladarji so jih lahko kadarkoli implementirali po svoji volji, zelo surovo pa sta jih na primer uveljavljala abasidski kalif Al Mutavakil (v. 847-61) in fatimidski kalif Al Hakim (v. 996-1021).

Druga posledica: pretrgane so bile vezi med krščanskimi skupnostmi iz bivših vzhodnih provinc in preostankom Bizantinskega cesarstva, oziroma je postalo njihovo vzdrževanje zelo zahtevno. Hkrati so se te skupnosti prvič znašle znotraj iste politične enote s kristjani, ki so že dlje časa živeli na vzhodu, na bivših sasanidskih ozemljih. Za razliko od Bizantincev, ki so podpirali kalcedonsko stran in preganjali monofizite, ter Sasanidov, ki so podpirali (nestorijansko) Cerkev na Vzhodu, muslimanskih vladarjev niso zanimale delitve med cerkvami in niso razlikovali med različnimi krščanskimi skupnostmi (Morony 2005, 346). To je ustvarilo nove okoliščine, v katerih so se morali kristjani različnih veroizpovedi boriti za politično moč in priznanje. Svoj nauk so morali braniti tudi pred napadi drugih krščanskih skupnosti, ne samo muslimanov, ter z njimi polemizirati. Zato je polemika med krščanskimi skupnostmi in proti muslimanom v islamskem obdobju postala ena poglavitnih tem krščanske verske literature.

Tretja posledica muslimanskih osvajanj je bila, da se je začel proces arabizacije krščanskega prebivalstva po vsem imperiju. Odzivi na ta pojav so bili mešani. Pavel Alvarus (u. 860) se je v muslimanski Španiji pritoževal, da kristjani pozabljajo latinščino in namesto nje prevzemajo arabščino (Griffith 2008a, 152). Podobne pritožbe glede koptščine izraža egiptovska *Apokalipsa Samuela iz Kalamuna* – besedilo, ki je bilo izvirno zapisano v koptskem jeziku, a je danes, ironično, ohranjeno samo v arabščini (glej Zaborowski 2008; Papaconstantinou 2007; Rubenson 1996). Po drugi strani pa so kalcedonski samostani v Palestini že v 8. stoletju z navdušenjem prevzeli arabščino kot knjižni jezik in kot pomembno sredstvo teološkega izražanja, ki je sčasoma nadomestilo grščino in aramejščino (Grifftih 1992; 2002a; 2008, 45-74; Levy-Rubin 1998; Leeming 2003; Wasserstein 2003). Druge krščanske skupnosti na muslimanskem vzhodu so sledile temu zgledu in v 9. stoletju imamo že cvetočo in raznoliko krščansko teološko literaturo v arabščini.

Četrta posledica pa je: arabizacijo je spremljal veliko počasnejši, a vztrajen proces islamizacije. Družbeni in ekonomski dejavniki so spodbudili kristjane, predvsem od začetka abasidskega obdobja (750) dalje, da so se spreobračali v novo vero: spreobrnitev jih je razbremenila posebnega davka in izboljšala možnosti za napredovanje v družbi (Griffith 2008a, 34-35, kjer citira *Kroniko iz Zuknina*; Griffith 1995, 6). Toda odpad od islama se po islamskem pravu kaznuje s smrtjo. Poznamo številne primere kristjanov, ki so se spreobrnili v islam, nato pa nazaj v svojo prvotno vero in jih je muslimanska oblast zato usmrtila (Griffith 2008a, 147-153; Hoyland 1997, 336-386). Pripovedi o njihovem mučeništvu so krščanskim voditeljem služile kot pomembno sredstvo, s katerim so odvračali svojo čredo od spreobrnitve v islam.

Ni torej presenetljivo, da so kristjani v zgodnjem obdobju islamske nadoblasti na muslimanska osvajanja odgovorili najprej s pisanjem apokalips, saj so v njih videli znamenje bližnjega konca sveta in Božjo kazen za njihove grehe (Grifftih 2008a, 23-35; Hoyland 1997). Ko pa je postalo jasno, da se svet ne bliža koncu in da bo muslimanska oblast trajna, so se kristjani prilagodili na novo resničnost s precejšnjo mero iznajdljivosti. Pošteno bi bilo reči, da so kristjani, muslimani, judje in druge verske skupnosti stoletja živeli skupaj v neke vrste 'pluralističnem ravnotežju' – izraz prihaja od Williama Dalrympla – (včasih se uporablja tudi izraz *convivencia*), da so se kristjani kljub precejšnjemu družbenemu pritisku lahko obdržali kot verska skupnost. Na splošno pa

se je vzdrževal medverski *status quo*, prihajalo pa je tudi do resnih prekinitev, ki so prizadele veliko in trajno škodo krščanskim skupnostim na Bližnjem vzhodu in povzročile njihov postopni zaton.

ARABSKI KRISTJANI DO 19. STOLETJA

V obdobju Omajadov so kalifi začeli s prizadevanji, da bi islam prevzel javni prostor v novo osvojenih ozemljih. Očiten dokaz za to težnjo je gradnja Kupole na skali v Jeruzalemu v času kalifa Abd al-Malika (r. 685-705) ter Omajadske mošeje v Damasku v času vladavine njegovega sina al-Valida. Prva je bila zgrajena na Tempeljskem griču, da bi tekmovala s krščanskimi cerkvami v mestu, okrasili so jo s koranskimi verzi ter zapisi v koranskem slogu, ki so kritizirali krščansko verovanje v Trojico in učlovečenje (Grabar 2006; Kaplony 2002). Drugo so zgradili na mestu cerkve sv. Janeza Krstnika, ki so jo vzeli kalcedonski skupnosti. Leta 721 je kalif Jazid II. (v. 720-724) izdal (kratkotrajni) edikt, s katerim je prepovedal javno prikazovanje križev in ikon ter ukazal njihovo uničenje, kar je prizadelo vse krščansko prebivalstvo v kalifatu, morda pa je sprožil tudi ikonoklazem v Bizantinskemu cesarstvu (Griffith 2007a). Kljub temu so kristjani ohranjali svoj privilegirani položaj v družbi in so bili nepogrešljivi kot javni uradniki in upravniki.

Pod Abasidi se je sedež kalifata preselil iz Damaska v novo zgrajeno prestolnico Bagdad. Ta premik je koristil Cerkvi na Vzhodu, ki je imela v Iraku svoje zgodovinsko središče, a na škodo drugih krščanskih skupnosti, predvsem kalcedonske, iz katere so svoje upravnike izbirali Omajadi. Katolikos Cerkve na Vzhodu, Timotej I. (v. 780-823) je prenesel patriarhalni sedež iz Selevkije-Ktezifona, bivše sasanidske prestolnice, v Bagdad, da bi bil bližje abasidskemu dvoru. V tem obdobju so kristjani pomembno prispevali k razvoju islamske družbe kot državni uradniki, zdravniki, predvsem pa kot prevajalci filozofskih, znanstvenih in medicinskih del iz grščine in sirščine v arabščino (Gutas 1998; Griffith 2008a, 106-128).

Ponovna bizantinska zasedba Antiohije in njene okolice leta 969 je prinesla zelo pomembno obdobje za arabske pravoslavne skupnosti na tem območju (Ciggaar in Metcalf 2006; Kennedy 2006; Todt 1995, 2001, 2006; Krivov 1996). Za razjasnitev: opozoriti moram, da z izrazom 'arabski pravoslavni' mislimo na arabsko govoreče pravoslavne kristjane bizantinskega obreda (v arabščini 'Rum', izraz, ki označuje Bizantince). Tradicionalno jih imenujemo melkiti (Griffith 2006), toda danes je to poimenovanje prihranjeno za katoliške vzhodne Cerkve bizantinskega obreda. V angleščini se arabske pravoslavne kristjane netočno poimenuje bodisi 'grški' pravoslavni – čeprav niso niti Grki po narodnosti, niti nimajo nujno jezikovnega znanja grščine – bodisi 'antiohijski' pravoslavni, kar se nanaša na Antiohijski patriarhat, ki mu pripadajo številni – toda nikakor ne vsi. Vrnimo se v zgodovino: ko so se ponovno združili z Bizancem, so arabski pravoslavni kristjani začeli z obsežnim prevajanjem patrističnega izročila v arabščino. Prevode so kasneje uporabili kristjani vseh skupnosti, predvsem koptske, nekatere izmed njih pa so kasneje celo prevedli v etiopski jezik.

Bizantinska zasedba Antiohije je sovpadla s fatimidsko zasedbo Palestine. Fatimidska oblast v Egiptu in Siriji je bila tolerantna do kristjanov in na splošno do vseh manjšin, z izjemo kalifa al-Hakima, ki smo ga že omenili zgoraj. Ko je prišel na oblast, je ta duševno neuravnovešeni vladar začel s strogim preganjanjem kristjanov (tako koptskih kot arabskih pravoslavnih) in judov v Egiptu. Njegova politika je prizadela tudi kristjane v Palestini, kjer je leta 1009 ukazal uničenje cerkve Božjega groba v Jeruzalemu (kasneje so jo ponovno zgradili s pomočjo Bizantinskega cesarstva). Tudi številne druge cerkve so bile uničene ali spremenjene v mošeje. V tem obdobju so številni kristjani iz Egipta in Palestine pobegnili v bizantinsko Antiohijo – primer je slavni zgodovinar Jahja al-Antaki,

čigar kronika je glavni vir informacij o teh dogodkih.

V času križarskih vojn so lokalne kristjane – ti so verjetno še vedno predstavljali večino prebivalstva v velikem delu Sirije in Palestine – gledali s sumničenjem in nerazumevanjem, ker se zaradi svoje arabske in sirske kulture skorajda niso razlikovali od muslimanov. Ker so bili poleg tega s stališča Latinske cerkve krivoverci, so postali podrejeni Frankom, čeprav so se med njimi in krajevnim prebivalstvom vzpostavili tudi načini sobivanja (Prawer 1985; MacEvitt 2007).

V zgodnjem obdobju je tam živeči kristjani niso odnesli bolje od muslimanskega prebivalstva, med obleganjem Antiohije leta 1098 so križarji na primer brez razlikovanja poklali tako muslimane kot kristjane (Ciggaar in Metcalf 2006, 247). Kasneje so križarji imeli boljši odnos do sirskih ortodoksnih in armenskih kristjanov kot do grških in arabskih pravoslavnih kristjanov, saj so slednje sumili, da simpatizirajo z Bizancem. Sirski ortodoksni kristjani so prvič v zgodovini dobili celo svojo kapelo v cerkvi Božjega groba v Jeruzalemu (Prawer 1985, 76; MacEvitt 2007, 169). V času križarske vladavine so leta 1182 maroniti iz Libanonskega gorovja formalno vstopili v občestvo z Rimom.

Kristjani so bili pod vladavino Seldžukov in Ajubidov relativno varni, v času Mongolov pa so doživeli kratko obdobje renesanse (Fiey 1975). Mongoli so leta 1258 uničili abasidski kalifat in razrušili Bagdad, pri čemer so

Utrinek z razstave

poklali na deset tisoče prebivalcev, a ob tem prizanesli kristjanom, saj je zanje prosila krščanska žena mongolskega osvajalca Huleguja. Mongolski vladarji so bili na začetku naklonjeni kristjanom, ukinili so davek *džizja*, dovolili so jim obnavljanje cerkva in razmišljali o spreobrnitvi v krščanstvo (nekatera mongolska plemena – Ujguri, Najmani in Keraiti – so že bili nestorijanski kristjani). Ko pa se to ni uresničilo in so se spreobrnili v islam, so kristjani v Iraku, ki jih je muslimanska večina imela za varovance in zaveznike Mongolov, doživeli krvavo maščevanje.

Mameluki, ki so leta 1260 dosegli odločilno zmago nad Mongoli pri Ajn Džalutu v Palestini, so osem let kasneje oblegali in zavzeli Antiohijo iz rok Frankov. Poklali ali zasužnjili so krščansko prebivalstvo, porušili cerkve in sosednje samostane (vključno s slavnim samostanom sv. Simeona Mlajšega; Nasrallah 1983-1989, zv. III.1, 63-65; 1972, 127-159; Djonadze 1986, 57-115; Morray 1994). Antiohijski patriarhat je bil uničen in še sto let ni imel stalnega sedeža. Šele leta 1365 se je za stalno ustalil v Damasku, kjer ostaja še danes (Todt 2006, 85-87; Korobeinikov 2003, 2005).

Štirinajsto in petnajsto stoletje sta prinesla obdobje strmega upada krščanstva na Bližnjem vzhodu in vrhunec muslimanske nestrpnosti do kristjanov, ki jo dobro predstavljajo protikrščanska dela muslimanskega teologa Ibn Tajmije (u. 1328; Michel 1984). Krščanske skupnosti na Bližnjem vzhodu je še dodatno prizadela kuga, ki je islamski svet dosegla okoli leta 1347: ocenjujejo, da je vzela življenje četrtine do tretjine celotnega prebivalstva Sirije in Egipta (Shoshan 2000-2002). Kruti vojaški pohodi Timurlenka (u. 1405) pa so zdesetkali krščansko populacijo v Iraku in zadali Cerkvi na Vzhodu udarec, od katerega si ni nikdar več opomogla.

V otomanskem obdobju z začetkom v 16. stoletju so se krščanske arabske skupnosti v Levantu začele počasi krepiti in doživljati ponoven razcvet (Polosin in dr. 2005; Panchenko 2012). To poleg drugega dokazujejo številni krščanski arabski rokopisi iz 17. stoletja, potem ko je bilo v obdobju treh stoletij pred tem takšnih prepisov zelo malo. Temu ustrezno se je tudi vztrajno povečevalo število krščanskega prebivalstva na tem območju (Courbage in Fargues 1997, 57-90, s pomembno statistiko).

Od šestnajstega do osemnajstega stoletja so si zahodni misijonarji prizadevali za zedinjenje z Rimom in pri nekaterih bližnjevzhodnih kristjanih jim je to občestvo tudi uspelo doseči, kar je pripeljalo do ustanovitve številnih t.i. 'vzhodnih katoliških' cerkva. Neželeni učinek tega delovanja pa je bil, da se je večina krščanskih skupnosti tega območja razdelila na dvoje: na tiste, ki so se zedinili z Rimom, in tiste, ki tega niso sprejeli. Vzhodni katoliki se ponavadi vidijo kot most med vzhodnim in zahodnim krščanstvom in so dejavni v ekumenskem gibanju; toda pogosto jih njihovi pravoslavni bratje kritizirajo, da so zapustili svoje izročilo, in jih pozivajo, naj se vrnejo k svoji 'materni cerkvi'.

Kalcedonski kristjani so bili v otomanskem obdobju organizirani kot ena verska skupnost (*milet*), podrejena patriarhu v Carigradu, kar je vplivalo tudi na druge patriarhate: njihova liturgična praksa se je približala bizantinski, vodili pa so jih grški kleriki. Jeruzalemski in Aleksandrijski patriarhat vse do danes vodi etnično grška hierarhija, medtem ko je Antiohijski patriarhat leta 1899 z močno diplomatsko podporo takratnega Ruskega cesarstva pristal v rokah arabskih pravoslavnih kristjanov, ki ga vodijo še danes (Yakushev 2006).

ARABSKI KRISTJANI V 20. IN ZGODNJEM 21. STOLETJU

Sistematično iztrebljanje in izgon kristjanov iz Anatolije in vzhodne Trakije med in neposredno po 1. svetovni vojni – poznano pod imeni armenski genocid, 'asirski' *safyo* (pokol ali genocid) in grška 'maloazijska katastrofa' – ni obsežneje prizadelo območij, kjer so živeli arabski kristjani. Na koncu 19. in v 20. stoletju so arabski kristjani, posebej v Libanonu

in Palestini, izstopali zaradi literarnega, narodnega in političnega razcveta. Znane literarne osebnosti so npr. začetnik arabskega zgodovinskega romana Džurdži Zajdan (1861-1914, arabski pravoslavec), prevajalec Iliade v arabščino Sulejman al-Bustani (1856-1925, maronit), libanonsko-ameriški pisatelj Kahlil Gibran (1883-1931, maronit), libanonski pisatelj Mihail Nuajma (Mikhail Naimy, 1889-1988, arabski pravoslavec), jeruzalemski pedagog in pisatelj Khalil al-Sakakini (1878-1953, arabski pravoslavec), palestinski romanopisec Emile Habibi (1922-1996, protestant) in sodobni libanonski avtor Elias Khoury (r. 1948, arabski pravoslavec). Tudi slavna libanonska pevka Fairouz (Nuhad Hadad, r. 1935) je arabska kristjanka; rojena je bila v sirski katoliški družini, a se je spreobrnila v pravoslavje. Med politiki, ki jih moramo omeniti, pa so ustanovitelj stranke Ba'ath Michel Aflak (1910-1989), ustanovitelj Ljudske fronte za osvoboditev Palestine George Habaš (1926-2008) in arabski nacionalistični mislec Constantin Zureik (1909-2000), ki so vsi pripadali arabski pravoslavni skupnosti, čeprav so bili po ideologiji marksisti. Med palestinskimi intelektualci in politiki je bilo veliko število kristjanov, med njimi Edward Said, Hanan Ašravi, Afif Safieh in Amzi Bišara. Tako kot njihove muslimanske rojake je tudi palestinske kristjane močno prizadela palestinska katastrofa (*nakba*) leta 1948 in dogodki, ki so ji sledili, in mnogo jih je prisilno odšlo v izgnanstvo.

Tudi drugi konflikti – predvsem protikrščanski pokoli leta 1860, libanonska državljanska vojna (1975-1990), ameriška invazija na Irak (2003) in državljanska vojna v Siriji – so imeli težke posledice za arabsko krščansko populacijo. Žrtve teh konfliktov pogosto častijo kot mučence (npr. sv. Jožef iz Damaska, umorjen leta 1860, ali pravoslavna duhovnika Basilios Nassar in Fadi Haddad, ki sta bila umorjena v Siriji januarja oz. oktobra 2012.

Pravoslavni patriarhat iz Antiohije je sredi 20. stoletja doživel duhovno prenovo, potem ko je leta 1942 George Khodr (zdaj metropolit gore Libanon) skupaj z drugimi ustanovil pravoslavno mladinsko gibanje (Nahas 1993). V tem času so ponovno odprli samostan sv. Jurija (Deir el-Harf; Kassatly 1996), ustanovili Pravoslavno univerzo v Balamandu (Libanon), uredili nove prevode številnih del grških cerkvenih očetov v arabščino, pojavila pa so se tudi številna originalna dela o arabskem pravoslavju in zgodovini antiohijskega patriarhata v arabskem jeziku. Izpostavimo lahko pomembno monografijo *Pozabljeni svetniki antiohijske tradicije*, ki jo je napisal arhimandrit Tuma Bitar (1995). Istočasno je Matta el-Meskin ali Matej Revni (1919-2006), menih iz samostana sv. Makarija v puščavi Sketis, vodil podobno duhovno prenovo Koptske cerkve (Matta el Meskin 1983, 1984; Zanetti 1996; O'Mahoney 2006). Znamenja eremitske prenove pa so se čutila tudi med maroniti (Hourani in Habachi 2004).

V 20. in zgodnjem 21. stoletju se je delež arabskih kristjanov v prebivalstvu Bližnjega vzhoda drastično zmanjšal, predvsem zaradi izseljevanja in precej višje rodnosti pri muslimanih (ta razkorak je sicer precej nov fenomen), čeprav se je v absolutnem merilu njihovo število povečalo. Izseljenske skupnosti arabskih kristjanov vseh veroizpovedi danes obstajajo po vsej Severni in Južni Ameriki, Evropi in Avstraliji. Te skupnosti ohranjajo tesne stike s svojimi izvornimi skupnostmi.

PREGLED KRŠČANSKE ARABSKE KNJIŽEVNOSTI

PREVODI IZ GRŠČINE IN DRUGIH JEZIKOV

Poleg bolje znane prevajalske dejavnosti filozofskih, znanstvenih in medicinskih del iz grščine v arabščino, ki smo jo že omenili, so od 8. stoletja dalje v arabščino prevedli velik del zgodnejše krščanske književnosti – Staro in Novo zavezo, svetopisemske apokrife, življenja svetnikov, pridige, liturgična besedila in patristična dela – predvsem iz grškega, sirskega in koptskega jezika.

Prevodi krščanske književnosti v arabščino so nastajali najprej v kalcedonskih

samostanih v Palestini, predvsem v samostanu Mar Saba, kjer je večjezična skupnost menihov v 9. stoletju prispevala številne prevode med grškim, sirskim, arabskim ter gruzijskim jezikom. V tej skupnosti so tako skorajda sočasno prevedli nekatera dela Izaka Sirskega iz izvorne sirščine v grški, gruzijski in arabski jezik (Brock 1999-2000a). Kasneje, ko so mesto ponovno osvojili Bizantinci, se je prevajalska dejavnost začela na ozemlju Antiohije (Nasrallah 1983-1989: zv. III.1, 196-220, 273-310, 387-391). Pravoslavni arabski diakon Abdalah ibn al-Fadl (fl. ok. 1050) je bil morda najbolj plodovit prevajalec patrističnih del. V arabščino je prevedel dela Janeza Krizostoma, Bazilija Velikega, Gregorja iz Nise, Maksima, Psevdo-Cezarija, Janeza Damaščana, Andreja Kretskega in Izaka Sirskega. Poleg tega je njegov arabski prevod Psalmov postal daleč najvplivnejši v arabskem krščanskem svetu (Polosin in dr. 2005). V 11. stoletju se je prevajalska dejavnost razširila tudi v sosednji Damask. Tamkajšnjemu arabskemu pravoslavnemu prevajalcu Ibn Sahkuku pripisujejo arabsko različico celotnega Dionizijevega korpusa (Treiger 2005, 2007).

Med mojstrovinami patristične literature, ki so se v grškem izvirniku izgubile, a so se ohranile v arabščini, je izjemno – na žalost še neobjavljeno – besedilo *Noetični raj* (Noble in Treiger, v izidu, 8. pogl.). Izvorno je bilo napisano v 7. ali 8. stoletju v grščini in opisuje zgodbo o padcu. "Raj", ki je omenjen v naslovu razprave, je angelski svet, iz katerega je bil po padcu izgnan človeški um (*nous*). Besedilo se loteva analize kreposti in pregreh ter začrta pot, kako mora posameznik 'preorati' zemljo svojega srca, s tem ko goji kreposti in se bori s pregrehami, da si očisti um in bo tako lahko zopet sprejet v noetični raj.[4]

TEOLOGIJA IN VERSKE POLEMIKE

Kot smo razložili zgoraj, so prvi uporabili arabski jezik kot sredstvo za izražanje krščanske teologije arabski menihi iz kalcedonskih samostanov v Palestini v 8. stoletju. Do 10. stoletja pa so arabščino začele uporabljati vse krščanske veroizpovedi. Najzgodnejša dela so ponavadi anonimna, prvi trije po imenu znani arabsko pišoči teologi pa so iz 9. stoletja: Teodor Abu Kurra (arabski pravoslavec, Lamoreaux 2005), Abu Ra'ita al-Takriti (sirski ortodoksni kristjan, Keating 2006) in Amar al-Basri (nestorijanec, Griffith 1983; Beaumont 2003). Po sledeh Janeza Damaščana je Teodor Abu Kurra napisal arabsko razpravo v obrambo ikon kot odgovor na družbene okoliščine v Edesi, kjer so krajevni kristjani pod muslimanskim pritiskom začeli oklevati, ali naj častijo čudežno podobo Kristusa, *Mandilion* – podobo, ki je po cerkvenem izročilu, o katerem poroča že Evzebij, niso izdelale roke (*aheiropoieton*), temveč jo je Kristus sam poslal Abgarju, kralju iz Edese, ki je ob pogledu nanjo ozdravel (Griffith 1997).

Ko so izpovedovali trinitarično teologijo, so arabski kristjani hipostaze (osebe) Trojice pogosto prikazovali kot 'atribute' enega samega božanskega bistva. Čeprav bi se dalo trditi, da gre za modalistično teologijo, se je izkazala za priljubljeno v krogih arabskih kristjanov. V primerjavi s tradicionalno trinitarično teologijo je namreč odpornejša proti muslimanski kritiki, da vera v Trojico pomeni triteizem: če so hipostaze opredelili kot atribute, so se arabski krščanski teologi lahko sklicevali na dejstvo, da tudi muslimani sami priznavajo Božje atribute (Haddad 1985, Swanson 2005).

Posebno književno zvrst pa predstavljajo krščanske teološke enciklopedije, ki so postale posebno priljubljene med koptskimi arabskimi teologi v 13. stoletju, 'zlati dobi' arabske koptske književnosti. Enciklopedija v sedmih poglavjih, ki jo je sestavil Al-Mu'taman Ibn al-Assal, z naslovom *Suma verskih načel* (ok. 1263) je najznamenitejši primer te zvrsti (Al-Mu'taman Ibn al-Assal in Pirone 1998-2002; Abullif 1997, 1990-1991; Samir 1984). Ibn al-Assal je v tem delu izhajal iz cele vrste grških (filozofskih in patrističnih) virov, ki so mu bili na voljo v arabskem prevodu, arabskih krščanskih piscev in celo

muslimanskih in judovskih teologov (npr. Fakhr al-Din al Razi in Mojzes Majmonid).

Teologija je bila neločljivo povezana s polemiko: ko so arabski krščanski teologi izražali svoja stališča, so neogibno polemizirali z islamom, drugimi krščanskimi skupnostmi in drugimi verstvi. Številna dela so bila prav posebej posvečena krščansko-muslimanski polemiki (Thomas, Roggema in Mallett 2009-v izhajanju). V abasidskem obdobju so se medverske razprave dogajale na posebnih shodih v prisotnosti občinstva, imenovanih 'zasedanja' (*majalis*). Ohranili so se prepisi več tovrstnih razprav, ko je muslimanski vladar podelil krščanskemu teologu dovoljenje, da je predstavil svoje poglede in oporekal muslimanskemu sogovorniku ali celo vladarju samemu (Griffith 2008a, 77-81; Szilagyi, v Noble in Treiger, v izidu, 3. pogl.).

Pavel iz Antiohije, arabski pravoslavni škof v Sidonu iz 12. stoletja, je napisal vplivno polemično razpravo z naslovom *Pismo muslimanskemu prijatelju*. V tej razpravi poskuša muslimanom dokazati resničnost krščanstva na temelju samega Korana. (Delo bo zdaj dostopno v angleškem prevodu Sidneya Griffitha v Noble in Treiger, v izidu, 10. pogl.). Priredba njegove razprave, ki jo je napisal anonimni krščanski pisec iz Cipra, pa je izzvala številne muslimanske teologe, med njimi sta bila npr. al-Dimaški (u. 1327) in Ibn Tajmija, da so jo poskušali ovreči (Griffith 2008a, 166-169; Ebied in Thomas 2005).

FILOZOFIJA IN FILOZOFSKA TEOLOGIJA

Ker so se kristjani ukvarjali s prevajanjem grških filozofskih del v arabščino, so bili tudi med prvimi, ki so pisali izvirna filozofska dela v tem jeziku. Slavni nestorijanski prevajalec Hunajn ibn Išak (u. 873) je tako domnevni avtor kompilacije izrekov starih filozofov in besedil o njih (Griffith 2008a, 119-122; 2008b). Njegov mlajši sodobnik, arabski pravoslavni prevajalec Kusta ibn Luka (u. 912), je napisal številna filozofska dela, med njimi tudi vplivno razpravo *O razliki med duhom in dušo*.

Morda najbolj znani krščanski arabski filozof je monofizit Jahja ibn Adi (u. 974), učenec slavnega muslimanskega filozofa al-Farabija (u. 950; Endress 1977; Griffith 2002b in 2008a, 122-125; Wisnovsky 2012). Ena njegovih najbolj izvirnih teoloških misli je bila, da je hipostaze Trojice definiral kot "um", kot "tega, ki umeva" in kot "to, kar je umevano". V aristotelski filozofiji bi jih torej lahko razumeli kot "identične med seboj v dejanskosti" – genialen, čeprav komaj kaj uspešen poskus, da bi nauk o Trojici naredil bolj sprejemljiv za muslimanske filozofe (Périer 1920, 24-27).

Omeniti pa moramo tudi nestorijanca Ibn al-Tajiba, pisca komentarjev na Porfirijevo *Isagoge* in Aristotelove *Kategorije*, ki so pod vplivom aleksandrijske novoplatonske tradicije (Gyekye 1979; Ferrari 2006), ter arabskega pravoslavnega diakona Abdalaha ibn al-Fadla, ki smo ga omenili zgoraj kot prevajalca patrističnih del v arabščino. Al-Fadl je bil poleg tega tudi izvirni pisec filozofske teologije, ki se je ukvarjal z mislijo sočasnih sirskih ortodoksnih in nestorijanskih teologov, pa tudi z islamsko filozofijo (Graf 1944-1953, zv. 2, 52-64; Nasrallah 1983-1989, zv. III.1, 191-229; Noble in Treiger 2011; Noble in Treiger, v izidu, 7. pogl.).

DRUGE ZVRSTI: KOMENTARJI SVETEGA PISMA, ŽIVLJENJA SVETNIKOV, ZGODOVINOPISJE, POEZIJA IN POPOTNE PRIPOVEDI

Ibn al-Tajib, ki smo ga omenili kot komentatorja Porfirija in Aristotela, je napisal tudi komentar celotnega Svetega pisma. Monumentalno delo z naslovom *Krščanski raj*, ki ga je Georg Graf (1944-1953, 2. zv., 162) opisal z besedami "najbolj obsežna eksegetska zbirka krščanske arabske literature", je še vedno neobjavljeno, razen dela komentarja 1. Mojzesove knjige (Sanders 1967).

Svetopisemski komentarji so bili še posebej priljubljeni med Kopti. Markus ibn Kanbar (u. 1208) je tako napisal komentar na

Peteroknižje, Sim'an ibn Kalil (u. po 1206) na Evangelij po Mateju in Psalme, Bulus al-Buši in Ibn Katib Kajsar (oba iz sredine 13. stoletja) pa na Razodetje – to sta edina arabska komentarja te knjige (Graf 1944-1953, 2. zv., 329-332, 337-338, 358-359, 380-384; Davis 2008).

Med življenjepisi svetnikov v arabskem jeziku moramo omeniti življenje sv. Janeza Damaščana, ki ga je zapisal Mihael al-Sim'ani, menih iz kalcedonskega samostana sv. Simeona Mlajšega blizu Antiohije (ok. 1090; Portillo 1996; Griffith 2001, 20-42, s citati). Na srečo pa so se v arabščini ohranili še številni drugi življenjepisi več krščanskih svetnikov (tudi mučencev) iz zgodnje islamske dobe (Pirone 1991; Lamoreaux in Cairala 2001; Griffith 2008a, 150-166 z nadaljnimi viri; Lamoreaux v Noble in Treiger, v izidu, 4. pogl.).

Arabski kristjani so se odlikovali v pisanju zgodovinskih del (Teule 2000-2002, 807-809, z obsežnimi bibliografskimi podatki o delih, ki jih navajamo spodaj; El Cheikh 1999). Arabski pravoslavni patriarh Aleksandrije Evtihij (Sa'id ibn al-Bitrik, u. 940) je tako napisal zgodovino sveta do leta 938. Njegovo delo je nadaljeval Jahja al-Antaki, ki smo ga že omenili. Agapij (Mahbub), arabski pravoslavni škof v Manbidžu v severni Siriji iz 10. stoletja, je prav tako napisal zgodovino sveta od stvarjenja do svojih dni (Pearse 2008; Lamoreaux v Noble in Treiger, v izidu, 5. poglavje). Čeprav je pisal predvsem v sirskem jeziku, je sirski ortodoksni polihistor Bar Hebraeus (Ibn al-Ibri, u. 1286) napisal tudi arabsko kroniko z naslovom *Kratka zgodovina dinastij*. Pri Koptih pa imamo *Zgodovino aleksandrijskih patriarhov* Severa ibn al-Mukaffa (10. stoletje) in zgodovino sveta al-Makina (u. 1273). Od kasnejših avtorjev moramo omeniti maronitskega patriarha Istifana al-Duvajhija (u. 1704), pisca splošne zgodovine Sirije in posebne zgodovine maronitov (Graf 1944-1953, 3. zv., 306-307, 361-377), ter arabskega pravoslavnega zgodovinarja Mihaila Breika (u. po 1782; Bualuan 1996; Tamari 2007).

Študentje arabske književnosti dobro poznajo krščanske arabske pesnike iz časov pred pojavom islama in iz omajadskega obdobja (npr. Adi ibn Zajd in al-Akhtal; Cheikho 2008). Manj znan pa je arabski pravoslavni pesnik in teolog iz 11. stoletja Sulajman, škof v Gazi, ki je pisal v času preganjanj pod fatimidskim vladarjem al-Hakimom. Njegove pesmi izražajo radost ob misteriju učlovečenja ter slavijo krščanska sveta mesta v Palestini, obenem pa žalost ob izgubi sina (Noble in Treiger, v izidu, 6. pogl.). Potovanja Makarija, arabskega pravoslavnega patriarha Antiohije (1647-1672), je mojstrsko opisal njegov sin in pomočnik, arhidiakon Pavel iz Alepa (Belfour 1835-1837; Kilpatrick 1997; Feodorov v Noble in Treiger, v izidu, 12. pogl.). Makarij, ki je bil pomemben predstavnik kulturne renesanse arabskega pravoslavja v Siriji v 17. stoletju, je dvakrat po kopnem, preko Carigrada, Vlaške in Moldavije, potoval v Rusijo, da bi pravoslavne vladarje teh dežel prosil za sredstva. Poročilo Pavla iz Alepa daje neprecenljive podatke o zgodovini Pravoslavne cerkve in o razmerjih med različnimi pravoslavnimi skupnostmi v tem času. Omenimo pa lahko še drugo popotniško poročilo iz 17. stoletja, posvečeno potovanju kaldejskega duhovnika Iljasa al-Mavsilija v Južno Ameriko (Matar 2002, 45-111; Kilpatrick 1997, 174-176).

Krščanska arabska književnost je izjemno raznolika in bogata z materialom prvovrstnega pomena – po ocenah je 90 odstotkov še neobjavljene v kateremkoli jeziku. Čaka na bralce in obljublja velika odkritja, ki bodo spremenila, morda celo povsem preobrnila način, kako razmišljamo o zgodovini Cerkve in o Bližnjem vzhodu.

Prevedel: Rok Blažič

VIRI IN LITERATURA

Abullif, W. (1990-1991), "Les sources du Maǧmu' usul al-din d'al-Mu'taman ibn al-'Assal", *Parole de l'Orient* 16, 227-238.

--- (1997) *Dirasa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assal wa-kitabihi "Majmu' usul al-din" wa-tahqiqihi*. Jeruzalem: Franciscan Printing Press.

Albert, M., in dr. (1993) (ur.). *Christianismes orientaux: Introduction a l'étude des langues et des littératures*. Pariz: Les Éditions du Cerf.

Al-Mu'taman ibn al-'Assal, Abullif, W. (ur.) in Pirone, B. (prev.) (1998-2002). *Majmu' usul al-din [Summa dei principi della Religione]*, 6 zv. Jeruzalem: Franciscan Printing Press.

Beaucamp, J., Briquel-Chatonnet, F. in Robin, C. J. (1999-2000). "La persecution des chretiens de Nagran et la chronologie himyarite", *ARAM* 11-12, 15-83.

Beaumont, M. (2003). "Ammar al-Basri on the Incarnation", v: D. Thomas (ur.), *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq*, Leiden: Brill, 55-63.

Belfour, F. C. (prev.) (1835-1837). *Travels of Macarius, Patriarch of Antioch*, London: Oriental Translation Fund.

Bitar, T. (1995). *Al-Qiddisun al-mansiyyun fi al-turath al-Antaki*. Duma, Libanon: Manshurat al-Nur.

Brock, S. (1999-2000a). "From Qatar to Tokyo, by Way of Mar Saba: The Translations of Isaac of Beth Qatraye (Isaac the Syrian)", *ARAM* 11-12, 475-484.

--- (1999-2000b). "Syriac Authors from Beth Qatraye". *ARAM* 11-12, 85-96.

Bualuan, H. (1996). "Mikha'il Breik, a Chronicler and Historian in 18th Century Bilad al-Šam". *Parole de l'Orient* 21, 257-270.

Cheikho, L. (2008). *Arabic Christian Poets before and after Islam [in Arabic]*, 2 zv. Piscataway, NJ: Gorgias Press.

Ciggaar, K. in Metcalf, M. (ur.) (2006). *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean, vol. I: Antioch from the Byzantine Reconquest until the End of the Crusader Principality*, Leuven: Peeters.

Coquin, R.-G. (2000). "Arabic Christian Literature", v: Andre Vauchez (ur.), *The Encyclopedia of the Middle Ages*. Cambridge: J. Clarke & Co., zv. I, 91-93.

Courbage, Y. in Fargues, P. (1997). *Christians and Jews under Islam*. London, New York: I. B. Tauris.

Davis, S. J. (2008). "Introducing an Arabic Commentary on the Apocalypse: Ibn Katib Qaysar on Revelation", *Harvard Theological Review*, 101, 77-96.

Dick, I. (2004). *Melkites: Greek Orthodox and Greek Catholics of the Patriarchates of Antioch, Alexandria and Jerusalem,* Boston: Sophia Press.

Djobadze, W. (1986). *Archaeological Investigations in the Region West of Antioch on-the-Orontes*. Stuttgart: Franz Steiner.

Ebied, R. Y. in Teule, H. G. B. (ur.) (2004). *Studies on the Christian Arabic Heritage in Honour of Father Prof. Dr Samir Khalil Samir S.I. at the Occasion of his Sixty- Fifth Birthday*. Leuven: Peeters.

Ebied, R. Y. in Thomas, D. (ur.) (2005). *Muslim-Christian Polemic during the Crusades: The Letter from the People of Cyprus and Ibn Abi Talib al-Dimashqi's Response*. Leiden: Brill.

El Cheikh, N. M. (1999). "The Contribution of Christian Arab Historians to Muslim Historiography on Byzantium", *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies,* 1, 45-60.

Endress, G. (1977). *The Works of Yahya ibn 'Adi: An Analytical Inventory*. Wiesbaden: Reichert.

Fattal, A. (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, 2. izd. Beirut: Imprimerie catholique.

Ferrari, C. (ur. in prev.) (2006). *Der Kategorienkommentar von Abu l-Faraǧ 'Abdallah ibn at-Tayyib: Text und Untersuchungen*. Leiden: Brill.

Fiey, J.-M. (1975). *Chrétiens syriaques sous les Mongols (Il-Khanat de Perse, XIIIe- XIVes.)*. Leuven: Secrétariat du CorpusSCO.

Grabar, O. (2006). *The Dome of the Rock*. Cambridge, MA: Belknap Press.

Graf, G. (1944-1953). *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 zv. Vatikan: Biblioteca Apostolica Vaticana.

--- (2005). *Christlicher Orient und schwäbische Heimat: Kleine Schriften, anlässlich des 50. Todestags des Verfassers*, 2 zv., ur.. H. Kaufhold. Beirut, Wurzburg: Ergon-Verlag in Kommission.

Griffith, S. (1983). "Ammar al-Basri's Kitab al-burhan: Christian Kalam in the First Abbasid Century", *Le Museon* 96, 145-181.

--- (1992). *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine,* Aldershot: Ashgate.

--- (1995). *Syriac Writers on Muslims and the Religious Challenge of Islam*. Kottayam: SEERI.

--- (prev.) (1997). *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons . . . by Theodore Abu Qurrah*. Leuven: Peeters.

--- (2001). ""Melkites," "Jacobites" and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth-Century Syria", v: D. Thomas (ur.), *Syrian Christians under Islam: The First Thousand Years*. Leiden: Brill, 9-55.

--- (2002a). *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*. Aldershot: Ashgate.

--- (2002b) (prev.). *Yahya ibn 'Adi: The Reformation of Morals*. Provo, UT: Brigham Young University Press.

--- (2006). "The Church of Jerusalem and the "Melkites": The Making of an "Arab Orthodox" Christian Identity in the World of Islam, 750-1050CE", v O. Limor in G. G. Stroumsa (ur.), *Christians and Christianity in the Holy Land,* Turnhout: Brepols, 173-202.

--- (2007a). "Christians, Muslims and the Image of the One God: Iconophilia and Iconophobia in the World of Islam in Umayyad and Early Abbasid Times", v: B. Groneberg in H. Spieckermann (ur.), *Die Welt der Gotterbilder,* Berlin, New York: Walter de Gruyter, 347-380.

--- (2007b). "Syriacisms in the "Arabic Qur'an": Who Were Those Who Said "Allah Is Third of Three" according to al-Ma'ida 73?", v: M.M. Bar-Asher, S. Hopkins, S. Stroumsa, in B. Chiesa (ur.), *A Word Fitly Spoken,* Jeruzalem: Mekhon Ben-Tsevi le-heker kehilot Yisra'el ba-Mizrah, 83*-110*.

--- (2008a). *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam,* Princeton, NJ: Princeton University Press.

--- (2008b). "Hunayn ibn Ishaq and the Kitab adab al-Falasifah: The Pursuit of Wisdom and a Humane Polity in Early Abbasid Baghdad", v: G. Kiraz (ur..), *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock,* Piscataway, NJ: Gorgias Press, 135-160.

Gutas, D. (1998). *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th centuries),* London: Routledge.

Gyekye, K. (prev.) (1979). *Arabic Logic: Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's "Eisagoge",* Albany, NY: SUNY Press.

Haddad, R. (1985). *La Trinité divine chez les théologiens arabes, 750-1050,* Paris: Beauchesne.

Hage, W. (2007). *Das orientalische Christentum,* Stuttgart: Kohlhammer.

Hainthaler, T. (2007). *Christliche Araber vor dem Islam: Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit,* Leuven: Peeters.

Hourani, G. G. in Habachi, A. B. (2004). "The Maronite Eremitical Tradition: A Contemporary Revival", *Heythrop Journal* 45: 451-465.

Hoyland, R. (1997). *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam,* Princeton, NJ: Darwin Press.

Kaplony, A. (2002). *The Haram of Jerusalem, 324-1099,* Stuttgart: Franz Steiner.

Kassatly, H. (1996). *La communauté monastique de Deir el Harf,* Balamand, Lebanon: Universite de Balamand.

Keating, S. T. (2006). *Defending the "People of Truth" in the Early Islamic Period: The Christian Apologies of Abu Ra'itah,* Leiden: Brill.

Kennedy, H. (2006). "Antioch: From Byzantium to Islam and Back Again", v: *The Byzantine and Early Islamic Near East*. Aldershot: Ashgate, VII. esej.

Kilpatrick, H. (1997). "Journeying towards Modernity: The Safrat al-Batrak Makariyus of Bulus ibn al-Za'im al-Halabi", *Die Welt des Islams*, n.s., 37, št. 2, 156-177.

Korobeinikov, D. (2003). "Orthodox Communities in Eastern Anatolia in the Thirteenth and Fourteenth Centuries, pt I", *Al-Masāq* 15, št. 2, 197-214.

--- (2005). "Orthodorux Communities in Eastern Anatolia in the Thirteenth and Fourteenth Centuries, pt II." Al-Masāq 17, št. 1, 1-29.

Krivov, V. V. (1996). "Arab-Christians in Antioch in the Tenth-Eleventh Centuries [v ruščini]", v: D. E. Afinogenov in A. M. Muraviev (ur.), *Traditions and Heritage of the Christian East,* Moskva: Indrik, 247-255.

Lamoreaux, J. C. (prev.) (2005). *Theodore Abu Qurrah*. Provo, UT: Brigham Young University Press.

Lamoreaux, J. C. in Cairala, C. (ur. in prev.) (2001). *The Life of Timothy of Kakhushta,* Patrologia Orientalis 48(4), Turnhout: Brepols.

Leeming, K. (2003). "The Adoption of Arabic as a Liturgical Language by the Palestinian Melkites", *ARAM* 15, 239-246.

Levy-Rubin, M. (1998). "Arabization and Islamization in the Palestinian Melkite Community during the Early Muslim Period", v: A. Kofsky in G. G. Stroumsa (ur.), *Sharing the Sacred,* Jeruzalem: Yad Izhak Ben Zvi, 149-162.

MacEvitt, C. (2007). *The Crusades and the Christian World of the East: Rough Tolerance,* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Matar, N. I. (prev.) (2002). *In the Lands of the Christians: Arab Travel Writing in the 17th Century,* New York: Routledge.

Matthew the Poor (1983). *Orthodox Prayer Life: The Interior Way*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.

--- (1984). *Communion of Love,* Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.

Michel, T. F. (prev.) (1984). *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's al-Jawab al-Sahih,* Delmar, NY: Caravan Books.

Morony, M. (2005). *Iraq after the Muslim Conquest,* Piscataway, NJ: Gorgias Press.

Morray, D. W. (1994). "The Defences of the Monastery of St Simeon the Younger on Samandag", *Orientalia Christiana Periodica* 60, 619-623.

Nahas, G. N. (1993). "Le mouvement de la jeunesse Orthodoxe", *Proche-Orient Chretien* 43, 69-81.

Nasrallah, J. (1972). "Couvents de la Syrie du Nord portant le nom de Siméon", *Syria* 49, 127-59.

--- (1983-1989). *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle*, zv. II.2, III. 1, III.2, IV. 1, IV.2, Leuven: Peeters.

--- (1996). *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au Xxe siècle*, zv. II. 1, ur. R. Haddad, Damask: Institut français de Damas.

Noble, S. in A. Treiger (2011). "Christian Arabic Theology in Byzantine Antioch: 'Abdallah ibn al-Fadl al-Antaki and His Discourse on the Holy Trinity", *Le Muséon* 124, 371-417.

--- (v izidu). *The Orthodox Church in the Arab World (700-1700): An Anthology of Sources,* DeKalb: Northern Illinois University Press.

O'Mahony, A. (2006). "Coptic Christianity in Modern Egypt", v: M. Angold (ur.), *The Cambridge History of Christianity, vol 5, Eastern Christianity,* Cambridge: Cambridge University Press, 488-510.

Osman, Gh. (2005). "Pre-Islamic Arab Converts to Christianity in Mecca and Medina", *Muslim World* 95, št. 1, 67-80.

Pacini, A. (ur..) (1998). *Christian Communities in the Arab Middle East: The Challenge of the Future*. Oxford: Clarendon Press.

Panchenko, K. A. (2012). *Blizhnevostochnoe Pravoslavie pod osmanskim vladychestvom: Pervye tri stoletija (1516-1831)*. Moskva: Indrik.

Papaconstantinou, A. (2007). "They Shall Speak the Arabic Language and Take Pride in It: Reconsidering the Fate of Coptic after the Arab Conquest", *Le Museon* 120, št. 3- 4, 273-299.

Pearse, R. (prev.) (2008). *Agapius of Hierapolis: Universal History,* Tertullian Project, http://www.tertullian.org/fathers/index.htm#Agapius_Universal_History.

Perier, A. (ur. in prev.) (1920). *Petits traités apologétiques de Yahya Ben 'Adi,* Pariz: J. Gabalda in P. Geuthner.

Pirone, B. (ur. in prev.) (1991). *Leonzio di Damasco: Vita di Santo Stefano Sabaita (725-794),* Jeruzalem: Franciscan Printing Press.

Polosin, V. V. in dr. (ur.) (2005). *The Arabic Psalter: A Supplement to the Facsimile Edition of Manuscript A187 "The Petersburg Arabic Illuminated Psalter",* St. Petersburg: Kvarta.

Portillo, R. D. (1996). "The Arabic Life of St. John of Damascus", *Parole de l'Orient* 21, 157- 188.

Prawer, J. (1985). "Social Classes in the Crusader States: The "Minorities"", v: N. P. Zacour in H. W. Hazard (ur.), *A History of the Crusades, vol. 5: The Impact of the Crusades on the Near East*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, str. 59-115.

Robinson, C. F. (2000-2002). *Waraka b. Nawfal. Encyclopaedia of Islam,* 2. izd., 11. zv., Leiden: Brill, 142-143.

Rubenson, S. (1996). "Translating the Tradition: Some Remarks on the Arabization of the Patristic Heritage in Egypt", *Medieval Encounters,* 2, 4-14.

Samir, S. Kh. (1984). "Date de la composition de la "Somme theologique" d'al-Mu'taman b. Al-Assal", *Orientalia Christiana Periodica* 50, 94-106.

--- (1991). "Christian Arabic Literature in the 'Abbasid Period", v: M. J. L. Young, J. D. Latham in R. B. Serjeant (ur.), *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period. The Cambridge History of Arabic Literature,* Cambridge: Cambridge University Press, 446-460.

--- (2003). *Rôle culturel des chrétiens dans le monde arabe,* Beirut: CEDRAC.

Samir, S. Kh. in Nielsen, J. S. (ur.) (1994). *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258),* Leiden: Brill.

Sanders, J. C. J. (ur.. in prev.) (1967). *Ibn al-Tayyib: Commentaire sur la Génèse*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 274-75, Scriptores Arabici 24-25, Leuven: Secrétariat du CorpusSCO.

Shahid, I. (1971). *The Martyrs of Najran: New Documents,* Brussels: Société des Bollandistes.

Shoshan, B. (2000-2002). *Waba' [Plague], Encyclopaedia of Islam*, 2. izd., 11. zv., Leiden: Brill, 2-3.

Swanson, M. N. (2005). "The Trinity in Christian-Muslim Conversation", *Dialog* 44, št. 3, 256-263.

Tamari, S. (2007). *Miha'il Burayk,* Historians of the Ottoman Empire database, http://www.ottomanhistorians.com/database/html/burayk_en.html.

Teule, H. G. B. (2000-2002). *Ta'rikh: Christian Arabic Historiography. Encyclopaedia of Islam*, 2. izd., 12. zv. (dodatek). Leiden: Brill, 807-809.

Teule, H. G. B. in Schepens, V. (2005). "Christian Arabic Bibliography 1990-95", *Journal of Eastern Christian Studies* 57, 129-174.

--- (2006). "Christian Arabic Bibliography 1996-2000", *Journal of Eastern Christian Studies,* 58, 265-299.

--- (2010). "Christian Arabic Bibliography 2001-2005", *Journal of Eastern Christian Studies,* 62, 271-302.

Thomas, D. (ur..) (2007a). *The Bible in Arab Christianity,* Leiden: Brill.

--- (2007b). "Arab Christianity", v: K. Parry (ur..), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*. Malden, MA: Blackwell, 1-22.

Thomas, D., B. Roggema in A. Mallett (2009-v izhajanju). *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History,* Leiden, Boston: Brill, 4 zv. (do sedaj).

Todt, K.-P. (1995). "Notitia und Diozesen des griechisch-orthodoxen Patriarchates von Antiocheia im 10. und 11. Jh.", *Orthodoxes Forum* 9, 173-185.

--- (2001). "Region und griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiocheia in mittel-byzantinischer Zeit", *Byzantinische Zeitschrift* 94, 239-267.

--- (2006). "Griechisch-Orthodoxe (Melkitische) Christen im zentralen und südlichen Syrien ... (635-1365)", *Le Muséon* 119, št. 1-2, 33-88.

Treiger, A. (2005). "New Evidence on the Arabic Versions of the Corpus Dionysiacum", *Le Museon* 118, 219-240.

--- (2007). "The Arabic Version of Pseudo-Dionysius the Areopagite's Mystical Theology, Chapter 1", *Le Museon* 120, 365-393.

Troupeau, G. (1971). "La littérature arabe chrétienne du Xe au XIIe siècle", *Cahiers de civilisation médiévale,* i4, 1-19.

--- (1995). *Études sur le christianisme arabe au Moyen Âge,* Aldershot: Ashgate.

Wasserstein, D. J. (2003). "Why Did Arabic Succeed Where Greek Failed? Language Change in the Near East after Muhammad", *Scripta Classica Israelica* 22, 257-272.

Wisnovsky, R. (2012). "New Philosophical Texts of Yahya ibn 'Adi: A Supplement to Endress' Analytical Inventory", v: F. Opwis in D. Reisman, *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Leiden, Boston: Brill, 307-326.

Yakushev, M. I. (2006). "On the Restoration of the Rule of Arab Patriarchs in the Patriarchate of Antioch [v ruščini]", v: *Lomonosovskie Chtenija. Vostokovedenie,* Moskva: Akademija Gumanitarnykh Issledovanij, 374-379.

Zaborowski, J. R. (2008). "From Coptic to Arabic in Medieval Egypt", *Medieval Encounters* 14, št. 1, 15-40.

Zanetti, U. (1996). "Tradition et modernité dans l'Église copte", v: D. E. Afinogenov in A. M. Muraviev (ur.), *Traditions and Heritage of the Christian East,* Moskva: Indrik, 221-238.

---

1. Alexander Treiger (rojen v Sankt Peterburgu) je profesor na Dalhousie University (Halifax, Nova Škotska, Kanada) in pravoslavni duhovnik. Raziskuje krščansko in islamsko mistiko, srednjeveško arabsko filozofijo in krščansko literaturo v arabščini. Izvirni članek je bil objavljen v: *The Orthodox Christian World*, Augustine Casiday (ur.), London: Routledge, 89-104. Prevod je bil narejen po popravljeni verziji, dostopni na spletu: https://www.academia.edu/3674236/The_Arabic_Christian_Tradition_An_Overview. Op. prev.
2. Veliko dolgujem Samuelu Noblu (Yale University) za njegove neprecenljive komentarje na prve osnutke tega članka, pomembne vire in velikodušno pomoč pri oblikovanju številnih odstavkov.
3. Čeprav ni ravno najnovejše, monumentalno delo Georga Grafa *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (1944-1953) ostaja standardno za arabsko krščansko književnost. Za književnost arabske pravoslavne skupnosti je potrebno Grafovo *Geschichte* uporabljati skupaj z Nasrallah 1983-1989 in 1996 (drugi zvezki so še neobjavljeni); Noble in Treiger v izidu; ter Panchenko 2012. Za besedila, ki se nanašajo na krščansko-muslimanske odnose, je nepogrešljivo delo Thomas, Roggema in Mallett, 2009-v izhajanju. V pomoč so še naslednji krajši pregledi arabske krščanske književnosti: Coquin 2000; Samir 1991; Thomas 2007b; Troupeau 1971. Glej tudi Teule in Schepens 2005, 2006, 2010.
4. Samuel Noble in pisec tega članka skupaj izdajava antologijo dvanajstih pravoslavnih besedil, prevedenih iz arabščine: *The Orthodox Church in the Arab World (700-1700)*. V njej bo tudi prvi angleški prevod odlomkov iz *Noetičnega raja*.

Utrinek z razstave

DEJAN PACEK

Odnos med Jugoslavijo in Svetim sedežem 1960–1970

V pričujočem prispevku so na osnovi spominov diplomata Svetega sedeža Agostina Casarolija, arhivskega gradiva slovenske verske komisije in obstoječe znanstvene literature predstavljeni bistveni vidiki odnosa med Jugoslavijo in Svetim sedežem v obdobju 1960– 1970. Potem ko je Jugoslavija 17. decembra 1952 enostransko prekinila diplomatske odnose s Svetim sedežem, se je na začetku šestdesetih let pot do ureditve odnosov med Cerkvijo in komunističnim režimom v Jugoslaviji ter obnovitve diplomatskih odnosov odprla tako zaradi vzajemnega interesa jugoslovanske oblasti in škofov kot tudi zaradi začetega dialoga vesoljne Cerkve s komunističnimi državami. Po črki sporazuma med Jugoslavijo in Svetim sedežem, t. i. Beograjskega protokola, ki je bil podpisan 25. junija 1966, so bili med državama novembra istega leta vzpostavljeni poluradni diplomatski odnosi na ravni vladnih odposlanstev, 14. avgusta 1970 pa so ti dobili obliko običajnih diplomatskih odnosov s povzdignjenjem vladnih odposlanstev v veleposlaništvo oz. apostolsko pronunciaturo. Ponovno vzpostavljeni diplomatski odnosi med državama so naglo napredovali, saj je Sveti sedež s pomočjo uspešnega sodelovanja z Jugoslavijo želel doseči uveljavitev pri neuvrščenih državah in obnovitev diplomatskih odnosov z vzhodnoevropskimi komunističnimi režimi, Jugoslavija pa je upala, da bo uspešno sodelovanje s Svetim sedežem na področju mednarodne politike prispevalo k lojalnemu in konstruktivnemu odnosu Cerkve v Jugoslaviji do oblasti.

POGAJANJA O SPORAZUMU IN VSEBINA BEOGRAJSKEGA PROTOKOLA

Ker je jugoslovanski komunistični režim aktivno in avtonomno vlogo Svetega sedeža v zadevah Cerkve v Jugoslaviji tako pred kot po enostranski prekinitvi diplomatskih odnosov 17. decembra 1952 vztrajno razglašal za nedopustno vmešavanje v notranje zadeve, je z zornega kota Svetega sedeža kazalo, da ponovne vzpostavitve diplomatskih odnosov ni mogoče pričakovati, razen morda v oddaljeni in negotovi prihodnosti. Toda družbenopolitični razvoj, kompleksna verska in etnična situacija ter nujnost izboljšanja odnosov z Zahodom so bili vzrok, da je na začetku šestdesetih let pobuda za normalizacijo

odnosov prišla s strani jugoslovanske oblasti. Ena od večjih preprek za vzpostavitev dialoga je bila presežena s smrtjo zagrebškega nadškofa in kardinala Alojzija Stepinca februarja 1960.[1] Potrebno se je namreč zavedati, da je odločitev Pija XII., da Stepinca odene v kardinalski škrlat, režimu služila kot priročen izgovor za udejanjenje predhodno načrtovane 'osvoboditve' Cerkve v Jugoslaviji izpod vpliva Svetega sedeža in enostransko prekinitev diplomatskih odnosov.[2] V nasprotju s pričakovanji Stepinčeva smrt v odnosih med oblastjo in Cerkvijo v Jugoslaviji namreč ni sprožila novih nasprotovanj, prav nasprotno, oblast je dan pred pogrebom dala dovoljenje, da je lahko pokojnik – tako kot vsi njegovi predhodniki od 15. stoletja naprej – pokopan v zagrebški stolnici. Večina tujih medijev je tovrstno ravnanje oblasti ocenila kot taktično diplomatsko potezo in znamenje spremembe politike režima v prid normalizacije odnosov s Svetim sedežem, pri jugoslovanskih oblastnikih pa je bila ugodno sprejeta izjava papeža Janeza XIII., ki je njihovo ravnanje primerjal s Pilatovo milostno gesto, ko je ta dovolil pokopati Jezusa.[3]

Sledili so negotovi poskusi zbližanja obeh strani, ki pa so bili vsi neuspešni, dokler niso jugoslovanski škofje po koncu zasedanja škofovske konference v septembru 1960 "glede na to, da so merodajne civilne oblasti večkrat izjavile, da vlada želi urediti odnose med državo in Katoliško cerkvijo," kakor so zapisali v uvodu memoranduma beograjski vladi, uradno izjavili, da je takšna tudi njihova želja, vendar ob tem niso pozabili poudariti, da je urejanje obojestransko želenega *modusa vivendi* izključna kompetenca Svetega sedeža. V obravnavanem memorandumu so škofje izrazili pričakovanje, da bo vlada spoštovala določbe ustave in zakona o pravnem položaju verskih skupnosti, ki so vsebovale "v bistvu vse, kar je potrebno za skladen razvoj odnosov med Cerkvijo in državo po načelu 'svobodna Cerkev v svobodni državi'", in ob tem številne pomanjkljivosti pri njihovem izvajanju pripisali nižjim organom oblasti. Jugoslovanski škofje so na ta način izrazili naklonjenost in podporo začetemu dialogu med državno in cerkveno stranjo, ni pa ostalo neopaženo, da je na vsebino obravnavanega memoranduma vplival pomirljiv in toleranten značaj predsednika Jugoslovanske škofovske konference, beograjskega nadškofa Josipa Ujčića.[4]

Odgovor jugoslovanske vlade na obravnavani memorandum je nosil podpis podpredsednika zvezne vlade Edvarda Kardelja in ne nekega nižjega uradnika, kakor je bilo običajno za vladne dokumente, naslovljene na cerkveno oblast v petdesetih letih. Vlada je v njem zagotovila, da si bo prizadevala za normalizacijo in ureditev medsebojnih odnosov, in predlagala, da pričnejo z razgovori med obema stranema. Ujčić je opogumljen s tovrstnim odgovorom odpotoval v Vatikan, vendar je bil tam deležen ugovora, da obstaja še preveč neurejenih področij, da bi bilo mogoče začeti s pogajanji na uradni ravni.[5] Poleg tega si je Ujčić neuspešno prizadeval za odobritev neposrednih pogajanj med jugoslovansko oblastjo in škofi, saj je Sveti sedež vztrajal, da morajo ta potekati pod njegovim vodstvom.[6] Toda v Jugoslaviji se je dialog med oblastjo in Cerkvijo, v katerem je imela zaradi številnih ustavnih in zakonskih sprememb pobudo slednja, kljub temu nadaljeval, tako na zvezni ravni kakor tudi v republikah, vendar z neenako rodovitnostjo in različnimi uspehi.[7]

Janez XIII. je za razliko od svojega predhodnika Pija XII., ki so mu sodobniki zaradi doslednega antikomunizma dali oznako *defensor fidei*,[8] začel dialog Cerkve s komunističnim svetom in tako postavil temelje za *Ostpolitik* Svetega sedeža, tj. politiki, katere končni cilj je bilo zagotoviti popolno svobodo za versko dejavnost Cerkve v okviru socialističnega političnega sistema.[9] Sveti sedež se je sicer zavedal razlik med socialističnim samoupravljanjem v Jugoslaviji in realsocializmom v vzhodnoevropskih državah, vendar je v njegovem pontifikatu prišel do spoznanja, da se mora Cerkev v Jugoslaviji prilagoditi "pogojem družbe, organizirane na marksističnih

principih".[10] Z željo jugoslovanske vlade, da normalizira odnose s Cerkvijo, so torej sovpadale tudi spremembe v sami Cerkvi, ki so se najvidneje izrazile v odločitvah Drugega vatikanskega koncila. Koncil, ki je zasedal v letih 1962–1965, je podprl dialog Cerkve z ateisti in ateističnimi sistemi in na ta način olajšal začetek pogajanj med Jugoslavijo in Svetim sedežem.[11] Tako je maja 1963 je prišlo do prvih srečanj predstavnikov jugoslovanske vlade in Svetega sedeža, ki pa so imela neuradni in poizvedovalni značaj.[12] Na cerkveni strani je bil eden od pobudnikov obnovljenih stikov in razgovorov milanski nadškof in kardinal Giovanni Battista Montini.[13] Ta je ob sprejemu poustoličenju papeža Pavla VI. junija 1963 jugoslovanskemu veleposlaniku v Italiji izrazil upanje, da bo njegov pontifikat privedel do izboljšanja odnosov med Jugoslavijo in Svetim sedežem, in mu naročil, naj Josipu Brozu Titu sporoči, da mu "Jugoslavija leži v srcu".[14] Papeževi upi so se polagoma začeli uresničevati, saj so leto dni zatem srečanja obeh strani z izmenjavo promemorij, ki sta določili vsebino nadaljnjih razgovorov, dobila uraden značaj.[15]

Po besedah glavnega pogajalca Agostina Casarolija je Sveti sedež želel s pogajanji z jugoslovansko vlado "na najboljši možen način zagotoviti več prostora in večje spoštovanje pravic ter življenja Cerkve in katoličanov v Jugoslaviji." Ker pa je jugoslovanska vlada vztrajala, da pri Cerkvi v odnosu do preostalih verskih skupnosti ne bo dovolila pravnih izjem, je bil Sveti sedež primoran svojo pogajalsko taktiko opreti na že uveljavljena jugoslovanska ustavna in zakonska načela in zahtevati njihovo dosledno uresničitev. Sveti sedež je v pogajanjih namenil posebno pozornost šolanju in vzgoji mladine, zato je od jugoslovanske vlade na temelju ustavno zagotovljene pravice staršev do vzgoje otrok zahteval pravna jamstva, da bo spoštovala svobodo vesti in prepričanj katoliških učencev v državnih šolah, na kar pa jugoslovanska stran ni pristala.[16] Sveti sedež se je tako znašel v položaju, ko po eni strani za Cerkev v Jugoslaviji ni izpogajal nobene nove pravice poleg tistih, ki so jih vsem verskim skupnostim zagotavljali jugoslovanska ustava in drugi zakoni, medtem ko bi po drugi strani moral prevzeti odgovornost za očitano teroristično in politično dejavnost predstavnikov Cerkve; to je predvsem med hrvaškim episkopatom zbujalo velik odpor. Zato je Sveti sedež decembra 1965 jugoslovanski strani ponudil obnovitev diplomatskih odnosov – že prej je bil dosežen dogovor, domnevno ob upoštevanju 'občutljivosti' srbske Pravoslavne cerkve, da bodo ti imeli poluradno obliko, saj bi bil apostolski delegat hkrati odposlanec Svetega sedeža pri jugoslovanski vladi, ta pa bi imela svojega odposlanca pri Svetem sedežu –[17] ne da bi bil obenem sklenjen poseben sporazum, čemur pa je uradni Beograd odločno nasprotoval. Zaradi vztrajanja jugoslovanske vlade, da Cerkvi ne dovoli nobene pravne izjeme v primerjavi z ostalimi verskimi skupnostmi, je Sveti sedež v nadaljevanju pogajanj, od katerih ni odstopil tako zaradi bojazni jugoslovanskih škofov pred morebitnimi posledicami (te bi položaj Cerkve, ki je bil v Jugoslaviji "bistveno boljši" kot v preostalih komunističnih državah, poslabšale) kot zaradi njihove želje, da bi v državi zopet stalno deloval diplomat Svetega sedeža (ta bi Cerkvi v Jugoslaviji nudil pomoč v odnosih z vlado), svoje zahteve "ogulil do kosti", kot je izjavil Casaroli, in jih tako dokončno omejil na zahtevo, da jugoslovanska država spoštuje z ustavo zagotovljene pravice Cerkve in njenih vernikov. Po drugi strani pa je Sveti sedež "v dolgih in mučnih pogajanjih" z jugoslovansko vlado uspel iz pravno zavezujočega dela protokola izločiti vladne zahteve, ki so zbujali največjo zaskrbljenost pri jugoslovanskih škofih, tj. da ima vlada pravico do intervencije pri imenovanju škofov, da mora Cerkev odobriti režimska duhovniška društva in priznanje, da je terorizem neposredno povezan z dejavnostjo cerkvenih oseb.[18]

Pavel VI. je, potem ko je po lastnih besedah "dobro premislil in pretehtal razloge za in proti," maja 1966 razglasil uradni začetek

zadnje faze pogajanj. Sporazum je začel dobivati svojo dokončno obliko; med drugim so bile vanj vnesene pravno neobvezujoče izjave. Ker je bila v končno besedilo sporazuma vključena zaveza Svetega sedeža, da bo ukrepal proti duhovnikom, ki bi morebiti zlorabili svojo funkcijo za politične cilje ali bi sodelovali v terorističnih akcijah, je Stepinčev naslednik Franjo Šeper opozarjal, da bo zaradi tega "videti, kot da je uspel poskus zvezne vlade, da Sveti sedež utiri na svojo protihrvaško smer" in zato predlagal odlog podpisa sporazuma oz. nov premislek o celotni problematiki. Obenem je Svetemu sedežu predlagal tudi, da sporazum ne bi bil javno objavljen in zaprosil za dovoljenje, da lahko jugoslovanski škofje izjavijo, da ta ni formuliran po predlogih in v dogovoru z njimi. Slednjič je Šeper, ne zaradi tega ker je popustil v svojih stališčih, temveč zaradi pokorščine Svetemu sedežu, sprejel papeževo odločitev, da se sporazum podpiše.[19]

Sporazum s polnim naslovom *Protokol o razgovorih, ki so jih vodili predstavniki vlade Socialistične federativne republike Jugoslavije in predstavniki Svete Stolice,* sta podpisala 25. junija 1966 v Beogradu Casaroli in Milutin Morača, član Zveznega izvršnega sveta in predsednik zvezne Komisije za verska vprašanja. Ob tej priložnosti je Pavel VI. v govoru kardinalom ocenil, da to dejanje predstavlja "častno, čeprav še ne popolno ureditev odnosa med Cerkvijo in državo".[20] Za Sveti sedež je bilo najpomembneje, da je t. i. Beograjski protokol imel naravo mednarodnega dokumenta in da je vseboval formalno bilateralno jamstvo, da bo jugoslovanska oblast spoštovala ustavne in zakonske določbe, ki zadevajo delovanje Cerkve.[21] Poleg tega se je s podpisom protokola jugoslovanska oblast odpovedala poskusom, da bi odnose s Cerkvijo v Jugoslaviji urejala mimo Svetega sedeža.[22] Nasprotno pa je bilo za Jugoslavijo izrednega pomena, da je Sveti sedež sprejel jugoslovansko ustavo "kot edino osnovo za urejanje odnosov med Cerkvijo in državo". Na ta način je protokol obvezal jugoslovansko cerkveno hierarhijo, da dosledno deluje v cerkveno-verskih okvirih in da ne zlorablja cerkvenega delovanja v politične namene.[23] Ob tem pa nobena od podpisnic protokola ni sprejela večjih obveznosti od tistih, ki so bile določene v jugoslovanski zakonodaji oz. v uradnih dokumentih Cerkve. S tega zornega kota protokol ni opredelil niti novih pravic niti novih dolžnosti za obe strani,[24] razen vzajemne dolžnosti, da proučita sporne primere delovanja uradnih organov ali oseb, na katere bi opozorila nasprotna stran.[25]

V uvodnem delu Beograjskega protokola so podana temeljna izhodišča, na katerih temelji njegova vsebina. Jugoslovanska stran navaja naslednja osnovna načela za urejanje odnosov med državo in Cerkvijo: svoboda vesti; svoboda veroizpovedi; ločitev med državo in Cerkvijo; enakost in enakopravnost vseh verskih skupnosti; enakost pravic in dolžnosti vseh državljanov ne glede na vero in izpovedovanje vere; svoboda ustanavljanja verskih skupnosti; priznanje statusa pravne osebe verskim skupnostim. V okviru teh načel jugoslovanska vlada zagotavlja Cerkvi svobodo opravljanja verskih zadev in obredov. Jugoslovanska oblast se poleg tega zavezuje k varovanju svobode vesti in svobode veroizpovedi na vseh ravneh državno-politične organizacije ter izraža pripravljenost preučiti primere kršenja navedenih svoboščin.[26] Jugoslavija Svetemu sedežu priznava pravne kompetence nad Cerkvijo v Jugoslaviji in pravico jugoslovanskih škofov do rednih stikov s Svetim sedežem.[27] V drugem delu protokola pa so zaveze Svetega sedeža, ki niso specifičnega, ampak najsplošnejšega značaja, in se nanašajo na zahteve jugoslovanske oblasti: nasprotovanje temu, da bi duhovniki zlorabljali cerkvene in verske funkcije za cilje, ki so dejansko politični; obsodba vsakega dejanja terorizma ali političnega nasilja, ne glede na to, kdo so njegovi storilci, in v zvezi s tem obsodba dejavnosti, ki bi lahko škodovale Jugoslaviji. Sveti sedež izraža pripravljenost, da bo takšne primere, na katere bi opozorila jugoslovanska stran, preučil in proti

duhovnikom ukrepal v skladu s kanonskim pravom.[28] V tretjem delu protokola obe njegovi podpisnici izražata pripravljenost, da se v prihodnje po potrebi posvetujeta o vseh vzajemno pomembnih vprašanjih.[29] Vzpostavitvi trajne oblike medsebojnih odnosov pa bi služila izmenjava apostolskega delegata in odposlanca Svetega sedeža pri jugoslovanski vladi in odposlanca jugoslovanske vlade pri Svetem sedežu oz. obnovitev diplomatskih odnosov, ki je napovedana v četrtem in zadnjem delu protokola.[30] Protokol sta kot pravno neobvezujoče in neobjavljeno besedilo dopolnila ločena seznama verbalnih not predstavnikov jugoslovanske vlade in Svetega sedeža, v katerih so zapisane težave, o katerih sta se strani pogajali, ne da bi našli dokončne rešitve: vprašanje svobode vesti in veroizpovedi v državnih šolah; vprašanje statusa režimskih duhovniških društev; vprašanje vloge jugoslovanske vlade pri imenovanjih škofov; vprašanje delovanja Zavoda sv. Hieronima v Rimu; problematika delovanja duhovnikov v emigraciji; problematika vsebine moralnega in dogmatičnega nauka Cerkve ter pravice Cerkve do lastništva nepremičnin in koriščenja nacionaliziranih nepremičnin.[31]

NA POTI K OBNOVITVI POLNIH DIPLOMATSKIH ODNOSOV

Zdenko Roter razlaga, da se je po letu 1960 v odnosih med jugoslovansko oblastjo in Cerkvijo začel prehod iz t. i. konfliktnega obdobja v t. i. kompromisno obdobje, pri čemer sta se "srečali državna politika kooperativnosti ter cerkvena politika prilagajanja socialistični državni in družbeni ureditvi". Omenjeni prehod je poleg stikov med zvezno vlado in katoliškim episkopatom na osnovi memoranduma jugoslovanskih škofov iz septembra 1960 ter pogajanj o sporazumu med Jugoslavijo in Svetim sedežem med junijem 1964 in junijem 1966 bistveno zaznamovala vzpostavitev poluradnih diplomatskih odnosov na ravni vladnih odposlanstev po podpisu Beograjskega protokola junija 1966 in obnovitev polnih diplomatskih odnosov s povzdignjenjem vladnih odposlanstev v veleposlaništvo oz. apostolsko pronunciaturo avgusta 1970.[32]

Ponovno vzpostavljeni diplomatski odnosi so kljub okrnjenosti od začetka izrazito presegali običajne bilateralne odnose med državama, saj je Sveti sedež pod papežem Pavlom VI. poudarjeno nastopal v vlogi svetovne duhovne, moralne in diplomatske sile, Jugoslavija pa se je uveljavila kot vodilna država v gibanju neuvrščenih. Zaradi sorodnih ciljev mednarodne dejavnosti, kot je prizadevanje za svetovni mir in popuščanje medblokovske napetosti ter razvoj tretjega sveta, se je sodelovanje med državama v skladu s predhodnimi pričakovanji jugoslovanskega političnega vrha začelo prvenstveno razvijati pri "vprašanjih vojne in miru".[33] V zvezi s tem se je naglo uveljavila praksa izmenjevanja stališč o najbolj perečih problemih mednarodne skupnosti, med drugim z večkratno izmenjavo pisem med Titom in Pavlom VI.[34] Nagel razvoj meddržavnih odnosov je dobil odmevno potrditev z avdienco predsednika jugoslovanskega Zveznega izvršnega sveta Mika Špiljaka pri Pavlu VI. v januarju 1968, ki se je v zgodovino vpisala kot prvi obisk predsednika komunističnih vlad pri papežu.[35] Uradni Beograd pa je še posebej cenil, da je Sveti sedež dal "pomembno podporo" neodvisnosti Jugoslavije ob sovjetskem zatrtju praške pomladi avgusta 1968, kar je med drugim prišlo do izraza v razgovorih Pavla VI. z ameriškim predsednikom Richardom Nixonom.[36]

Ob tem pa so odnosi med Cerkvijo v Jugoslaviji in režimom vidno zaostajali za odnosom med Svetim sedežem in Jugoslavijo. Krivca za takšno stanje z razliko od preteklosti Jugoslavija in Sveti sedež nista našla drug v drugem, temveč v delu jugoslovanskega (predvsem hrvaškega) episkopata in klera, o katerem je tesen papežev sodelavec kardinal Angelo Dell'Acqua decembra 1967 presojal, da "zaostaja v dogajanju in da očitno niti ni

v stanju, da bi lahko dojel in uveljavil novo politiko Svetega sedeža".[37] Poleg tega se je na račun oblasti pojavljal očitek, da se njeni predstavniki na višji ravni sestajajo s cerkvenimi dostojanstveniki, na nižji ravni pa izvajajo pritisk na Cerkev. V zvezi s tem je tajnik slovenske verske komisije Franc Sladič na posvetu med republiško in občinskimi verskimi komisijami v Mariboru februarja 1968 priznal, da "je pač na prvi instanci splošna praksa taka".[38] To je bil razlog, da se je po podpisu Beograjskega protokola razširilo reklo, ki je najsplošneje označevalo stanje odnosov med Cerkvijo in oblastjo v Jugoslaviji: V višinah sije sonce, spodaj pa se bliska in grmi.[39]

Z vzajemnim imenovanjem vladnih odposlancev v novembru 1966 je Jugoslavija kot prva socialistična država ponovno vzpostavila diplomatske odnose s Svetim sedežem, potem ko so jih predhodno vsi komunistični režimi – razen kubanskega – prekinili.[40] Za odposlanca jugoslovanske vlade pri Svetem sedežu je bil imenovan Vjekoslav Cvrlje, poznavalec Cerkve in rimske kurije, za povrh pa tudi znanec Pavla VI., s katerim se je spoznal v vlogi jugoslovanskega konzula v Milanu.[41] Odposlanstvu jugoslovanske vlade pri Svetemu sedežu je bila poleg splošnih nalog diplomatskega predstavništva v primerih imenovanj novih jugoslovanskih škofov naložena naloga "ustvariti možnost, da bi lahko vplivali na njihov izbor v Vatikanu,"[42] saj je Beograjski protokol vprašanje o predhodnem pristanku jugoslovanske države v primerih škofovskih imenovanj pustil odprto, hkrati pa je jugoslovanska stran v verbalni noti napovedala, da ga bo "ponovno odprla, ko se bo za to pokazala potreba".[43] Jugoslovanske namere so prišle do izraza že v enem od prvih škofovskih imenovanj po obnovitvi diplomatskih odnosov, ko je bil generalni vikar ljubljanske nadškofije Stanislav Lenič novembra 1967 imenovan za ljubljanskega pomožnega škofa. O tem je Cvrlja nekaj dni kasneje obvestil Casaroli, ki je bil julija istega leta imenovan za tajnika Kongregacije za izredne zadeve Cerkve.[44] Cvrlje je ob tej priložnosti izjavil, da je "pričakoval, da bo obveščen o kandidaturi in ne o izvršenem dejstvu," ter da v prihodnjih škofovskih imenovanjih na jugoslovanski strani pričakujejo "drugačen odnos in postopek". Casaroli pa mu je odgovoril, da si bo odposlanstvo Svetega sedeža v Beogradu tudi v bodoče prizadevalo, da "na diskreten način spozna naše reakcije in mišljenje o kandidatu," in v isti sapi odklonil predlog o vnaprejšnjem obveščanju in posvetovanju v zvezi z imenovanjem škofov.[45] Z dejstvom, da so imenovanja škofov potekala brez predhodnega soglasja oblasti oz. "mimo države," se je jugoslovanski režim le stežka sprijaznil, obenem pa mu je pred domačo in tujo javnostjo po izjavi jugoslovanskega veleposlanika pri Svetem sedežu Staneta Kolmana iz oktobra 1970 služil kot dokaz "o pravičnem in dobrem položaju cerkve in duhovščine pri nas" v primerjavi z drugimi državami, "socialističnimi, pa tudi kapitalističnimi". Ko je šlo za škofovska imenovanja, se je namreč Sveti sedež dogovarjal z oblastjo v Italiji, Španiji, Češkoslovaški, Madžarski, Poljski in Sovjetski zvezi, pri čemer z zadnjimi štirimi niti ni imel vzpostavljenih diplomatskih odnosov.[46]

Za drugo specifično nalogo jugoslovanskega odposlanstva pa je bilo določeno prizadevanje, "da progresivni del Rimske kurije in posameznih redov pride v čim pogostejši kontakt z našim višjim in nižjim klerom, da bi se to odrazilo v njihovem konstruktivnem odnosu do oblasti v SFRJ".[47] Tako je s posredovanjem odposlanstva junija 1968 v Jugoslaviji gostoval dekan kardinalskega zbora Eugène Tisserant, ki se je navdušil nad 'državnikom' Titom, novembra 1968 pa se je v Jugoslaviji mudil poddirektor glasila L'Osservatore Romano Federico Alessandrini, ki je kasneje v omenjenemu časopisu med drugimi pozitivnimi ocenami obiska izpostavil "svobodo kulta v Jugoslaviji".[48]

V slovenskih razmerah je želji jugoslovanskega režima, "da se uradna pokoncilska vatikanska politika na ustrezen način vodi s strani cerkvene hierarhije v naši državi,"[49]

služilo sodelovanje priznanega teologa in zagovornika idej Drugega vatikanskega koncila Vladimirja Truhlarja s Papeške univerze Gregoriana z jugoslovanskim odposlanstvom pri Svetem sedežu, ki je v naslednjih letih z veliko pozornostjo spremljalo njegovo delovanje v Rimu in domovini ter z njim vzdrževalo pogoste stike.[50] Poleg navedenih so bile posebne naloge omenjenega jugoslovanskega odposlanstva: vzpostavitev stalnih kontaktov s člani t. i. kolonije jugoslovanskega klera v Rimu; sodelovanje z vatikanskimi mediji, posebej slovensko in hrvaško redakciji Radia Vatikan; sledenje vatikanskemu in italijanskemu medijskemu poročanju o delovanju Cerkve v Jugoslaviji ter odnosih med Jugoslavijo in Svetim sedežem; spremljanje delovanja Zavoda sv. Hieronima in duhovnikov emigrantov ter seznanjenje Svetega sedeža z morebitnimi primeri zlorabe cerkvene funkcije v politične namene z njihove strani.[51]

Sveti sedež je izpolnil eno od obvez iz Beograjskega protokola, ko je bil za apostolskega delegata in odposlanca Svetega sedeža pri jugoslovanski vladi, po sodbi Casarolija "kot eden najbolj usposobljenih v naši službi" imenovan Mario Cagna. Njegova nova diplomatska misija je bila "edinstvenega pomena in teže",[52] saj je Sveti sedež s pomočjo uspešnega sodelovanja z Jugoslavijo želel doseči dva bistvena strateška cilja: afirmacijo pri neuvrščenih državah (v katerih je že tedaj prepoznal ključno prizorišče delovanja vesoljne Cerkve v prihodnosti) in vzpostavitev diplomatskih odnosov z vzhodnoevropskimi državami (med katerimi je večina imela prevladujoče katoliško prebivalstvo, obenem pa je bil položaj Cerkve tam posebej težak).[53] V zvezi s slednjim je Casaroli izjavil, da je bila Jugoslavija "poskusni teren" za *Ostpolitik* Svetega sedeža. Tako je v pogajanjih o sporazumu z Jugoslavijo, prav posebej pa v pogajanjih o končni vsebini Beograjskega protokola, Sveti sedež poskušal pridobiti čim več izkušenj za morebitne razgovore z drugimi socialističnimi državami.[54] Po besedah Cagne iz julija 1970 je bila Jugoslavija za Sveti sedež "poligon", na katerem so lahko komunistični režimi videli in se prepričali, da želi Sveti sedež Cerkvi za železno zaveso zagotoviti "svobodo njenega verskega delovanja in ničesar drugega". Jugoslavija pa je v tem smislu služila Svetemu sedežu kot "okno, odprto proti Vzhodu, proti socializmu".[55]

Po prihodu v Jugoslavijo je Cagna izpolnil svojo dolžnost in se predstavil tako zvezni kot republiški oblasti. Vendar pa se je kmalu izkazalo, da bo veliko bolj kot odposlanec Svetega sedeža pri jugoslovanski vladi dejaven v vlogi apostolskega delegata oz. bo kot osebni predstavnik papeža pri Cerkvi v Jugoslaviji nastopal, kakor se je junija 1969 izrazil splitski škof Frane Franić, kot "dejanski šef" jugoslovanskih škofov, ki je urejanje odnosov med njimi in zvezno vlado "v celoti rezerviral zase". Tovrstno ravnanje je bilo v nasprotju z določbo Beograjskega protokola, da vatikanski odposlanec pri jugoslovanski vladi zastopa interese Svetega sedeža in ne jugoslovanskega episkopata, ki bi moral samostojno urejati odnose z državno oblastjo.[56] Poleg tega je postalo pravilo, da se je v stikih z državnimi organi izogibal temam s področja mednarodne politike in jih v zvezi s tem prosil za razumevanje, "saj da so njegovi posli in funkcije v SFRJ religioznega značaja", obenem pa je vzdrževal intenzivne kontakte s predstavniki cerkvene hierarhije ter se z najbolj izpostavljenimi škofi (zagrebškim, đakovskim, beograjskim in ljubljanskim) srečeval še pogosteje kot z ostalimi.[57] Zato je drža Cagne pri jugoslovanski oblasti na začetku zbujala negotovost, v kasnejših letih pa se je izkazalo, da gre pri tem za premišljeno taktiko Svetega sedeža. Ta je določil, da se Cagnov delokrog omeji izključno na zadeve, vezane na Cerkev v Jugoslaviji ter da se v zvezi z njenimi problemi pred jugoslovansko oblastjo sklicuje na Beograjski protokol in dobre meddržavne odnose (kar je konec koncev odgovarjalo obema stranema, posebej jugoslovanski, ki je odnos z Cerkvijo vztrajno tolmačila kot notranjepolitično zadevo,

"urejeno z Ustavo in pozitivnimi zakoni"), medtem ko je razvijanje meddržavnih odnosov postala skrb jugoslovanskega odposlanstva pri Svetem sedežu in ustreznih uradov vatikanske kurije (kar je prav tako odgovarjalo eni in drugi strani, jugoslovanski predvsem zato, ker je uspešno sodelovanje s Svetim sedežem na področju mednarodne politike prispevalo k bolj konstruktivnem odnosu Cerkve v Jugoslaviji do režima).[58]

Zaradi pomena Jugoslavije v globalni politiki Svetega sedeža so glede na trditve Cvrlje iz februarja 1973 njegovi predstavniki v letih, ki so sledila podpisu Beograjskega protokola, "kot po pravilu" izjavljali, da je "enotna in močna Jugoslavija v interesu miru in stabilnosti v Evropi," obenem pa Sveti sedež Jugoslaviji ni želel "povzročali težav" zaradi tega, ker "interno" le ni bil popolnoma zadovoljen s položajem Cerkve v državi.[59] V zvezi s tem je zgovorno dejstvo, da Sveti sedež vsaj do začetka leta 1969 ni niti enkrat uradno interveniral pri jugoslovanskem odposlanstvu v primeru katerega od spornih vprašanj lokalnega značaja s področja odnosov med državo in Cerkvijo, temveč je njihovo reševanje dosledno prepuščal krajevnim škofom, ki jim je naložil skrb za vzdrževanje normalnih odnosov z oblastjo.[60] Uveljavljanje interesov Cerkve v Jugoslaviji, posebej njenih najkonservativnejših in do sodelovanja z režimom najbolj zadržanih škofov, je Sveti sedež tako podredil lastnim globalnim interesom. Obenem pa je omenjene škofe, v skladu z izjavo Pavla VI. ob prvi avdienci odposlanca Cvrlje decembra 1966 "da morajo dobri katoličani biti tudi dobri državljani",[61] poskušal "obzirno in postopoma spraviti na pot realnejšega in bolj pozitivnega odnosa v politiki do države".[62] Prav tako se je po podpisu Beograjskega protokola Sveti sedež sistematično lotil reševanja vprašanj organizacijske in kadrovske narave, tj. urejanja škofijskih meja (pri čemer je v primeru ustanovitve koprske škofije čakal na dokončen dogovor o razmejitvi med Jugoslavijo in Italijo), vzpostavljanja cerkvenih pokrajin (tako je leta 1968 povzdignil ljubljansko nadškofijo v metropolijo) ter imenovanja škofov (jugoslovansko odposlanstvo pri Svetem sedežu se je negativno opredelilo le do kandidature Franja Kuharića za zagrebškega nadškofa).[63] Jugoslovanski strani pa so navedene geste služile kot dokaz, da ima Sveti sedež "cerkveno-politično situacijo v naši državi za urejeno in da v istem smislu v osnovi tako obravnava odnos med državo in RKC".[64]

DVIG DIPLOMATSKIH ODNOSOV NA NAJVIŠJO RAVEN

Pavel VI. je ob prvi avdienci Cvrlje decembra 1966 takratne odnose med Jugoslavijo in Svetim sedežem opredelil kot prehodno obliko do obnovitve običajnih diplomatskih odnosov.[65] Iz tega razloga so predstavniki Svetega sedeža po podpisu Beograjskega protokola jugoslovanske sogovornike večkrat spomnili na odprto vprašanje dviga vladnih odposlanstev na raven veleposlaništva oz. apostolske pronunciature. V prvi tretjini leta 1969 je v Vatikanu dokončno prevladalo stališče, da je potrebno poluradne diplomatske odnose z Jugoslavijo povzdigniti na najvišjo diplomatsko raven, kar se je pokazalo tudi v razgovoru, ki sta ga aprila 1969 imela Cvrlje in Casaroli.[66] Pavel VI. je januarja 1970 v okviru avdience za diplomatski zbor, akreditiran pri Svetem sedežu, Cvrlju sporočil željo, da "čim prej v teku tega leta" pride do vzpostavitve polnih diplomatskih odnosov med Jugoslavijo in Svetim sedežem in ga obenem zaprosil, da to željo prenese Titu. Sveti sedež je pri tem vodila namera, da bi pričakovani obisk jugoslovanskega predsednika pri papežu s predhodno vzpostavljenimi polnimi diplomatskimi odnosi dobil ustreznejšo zunanjo formo, saj bi ga tako lahko obravnavali kot državniški obisk in ne le kot zasebno avdienco.[67] Glede na besede Cagne julija 1970 pa je Sveti sedež tudi pričakoval, da bo primer dokončne normalizacije odnosov med Jugoslavijo in Svetim sedežem na poti do istega cilja "znatno ohrabril" komunistične

vlade Poljske, Češkoslovaške in Madžarske, na katere je pritiskala "mora velikega soseda".[68] Skratka, od ponovne vzpostavitve polnih diplomatskih odnosov z Jugoslavijo si je Sveti sedež predvsem obetal lažje izvajanje lastne *Ostpolitik*.[69]

Državni sekretariat za zunanje zadeve je upošteval navedene pozive iz Vatikana in novembra 1969 pripravil predlog za dvig diplomatskih odnosov med Jugoslavijo in Svetim sedežem. V prid navedenega predloga je bilo navedenih več argumentov: številni kontakti med najvišjimi predstavniki Jugoslavije in Svetega sedeža so imeli "zelo ugoden učinek" ne samo v Vatikanu, ampak tudi v italijanski in celotni zahodni javnosti; kot rezultat intenzivnih meddržavnih odnosov ter "opreznega in uravnoteženega pritiska" Svetega sedeža je bila v upadanju, v posameznih primerih pa je celo prenehala, "neprijateljska politična dejavnost duhovnikov – emigrantov" v Vatikanu in drugih državah; vatikanski tisk in radio nista več nudila mesta "antijugoslovanski propagandi" in sta ugodno ocenjevala vlogo Jugoslavije v mednarodni skupnosti; poudarjanje Svetega sedeža, da je delovanje Cerkve duhovnega značaja in njegovi pozivi, naj jugoslovanski kler spoštuje državno zakonodajo in "družbeno-politično stvarnost" in naj prispeva k napredku jugoslovanske družbe in države, so pomagali vzpostaviti "nove odnose" med oblastjo in Cerkvijo; kot pokazatelja urejanja odnosov med oblastjo in Cerkvijo v Jugoslaviji pa sta bila navedena "konstruktivnejši pristop" do oblasti s strani dela episkopata ter ukrepi, ki jih je Sveti sedež izvedel na področju upravnega, organizacijskega in personalnega preoblikovanja Cerkve v Jugoslaviji.[70] V obravnavanem predlogu je bilo navedeno predhodno stališče Zvezne verske komisije, da bi vzpostavitev polnih diplomatskih odnosov s Svetim sedežem doprinesla k nadaljnji "polarizaciji" v odnosu do režima znotraj Cerkve v Jugoslaviji in k okrepitvi njenega "progresivnega dela", s tem pa do ustreznejšega razvoja odnosov med oblastjo in Cerkvijo. Na komisiji so bili tudi mnenja, da "bi ta korak imel podobne posledice za našo emigracijo".[71] Pri tehtanju argumentov za in proti je nezanemarljivo vlogo odigrala tudi odločitev Svetega sedeža, da dviga diplomatskih odnosov ne pogojuje z začetkom novih pogajanj o nerešenih vprašanjih, zaobjetih v verbalnih notah Beograjskega protokola, saj je – enako kot jugoslovanska oblast – ocenil, da so stališča obeh strani o navedenih vprašanjih ostala nespremenjena.[72]

Zvezni izvršni svet je decembra 1969 želel sprejeti končno odločitev o obravnavanem predlogu Državnega sekretariata za zunanje zadeve, vendar je hotel pred tem pridobiti še stališče republik in avtonomnih pokrajin o notranjepolitičnih posledicah te odločitve.[73] Že prej je bil na pobudo zvezne oblasti opravljen razgovor z vrhovnima poglavarjema Srbske pravoslavne Cerkve in Islamske verske skupnosti, po številu pripadnikov prve in tretje verske skupnosti v državi. Verska voditelja sta se pozitivno opredelila do obravnavanega predloga, le patriarh je želel dobiti zagotovilo, da s Svetim sedežem ob tem ne bodo podpisani nikakršni "dodatni ali tajni sporazumi," ki bi imeli naravo konkordata in bi Cerkvi v Jugoslaviji dali privilegiran položaj v primerjavi s preostalimi verskimi skupnostmi.[74] Na skupnem sestanku z ustreznimi zveznimi organi februarja 1970 so zato predstavniki republiških izvršnih svetov Bosne in Hercegovine, Črne gore, Hrvaške, Makedonije, Srbije v zvezi s predlogom Državnega sekretariata za zunanje zadeve ugotovili, da bi diplomatski odnosi na ravni veleposlaništev predstavljali "ustreznejšo obliko vzdrževanja odnosov", večina sodelujočih pa je bila mnenja, da bi se vzpostavitev polnih diplomatskih odnosov "mogla pozitivno odraziti v ravnanju cerkvene hierarhije v državi". Predstavniki slovenskega izvršnega sveta so v razpravi nasprotno zatrdili, da "situacija v njihovi republiki ni identična s situacijo v drugih republikah".[75] Vztrajali so pri tem in "na osnovi specifične situacije v republiki" uradno izrekli ločeno stališče: "V

Sloveniji po prevladujočem mnenju notranji procesi in prizadevanja v RKC sami po sebi ne zahtevajo in ne kažejo na povzdignjenje diplomatskih odnosov z Vatikanom na najvišji nivo. Ni mogoče reči – vsaj glede na ravnanje in aktivnosti RKC v Sloveniji – da je povzdignjenje diplomatskih odnosov logični rezultat pozitivnih gibanj in orientacije znotraj slovenske RKC. Vendar glede na soglasno poudarjen zunanjepolitični interes SFRJ za polno normalizacijo diplomatskih odnosov z Vatikanom, stališče Izvršnega sveta SR Slovenije ne predstavlja veta na iniciativo DSIP-a."[76] Vzpostavitvi polnih diplomatskih odnosov tako ni več nič nasprotovalo in junija 1970 je Sveti sedež že bil seznanjen s pozitivno odločitvijo Zveznega izvršnega sveta.[77]

Štiri leta po podpisu Beograjskega protokola se je tako jugoslovanska oblast odločila, da na osnovi pozitivnega razvoja meddržavnih odnosov, v nekoliko manjši meri pa tudi odnosov s Cerkvijo v Jugoslaviji, s Svetim sedežem vzpostavi običajne diplomatske odnose, saj so obstoječi imeli "edinstveno diplomatsko obliko".[78] Od vseh držav, ki so tedaj imele uradne odnose s Svetim sedežem, je bila namreč Jugoslavija edina, ki je z njim vzpostavila diplomatske odnose na ravni vladnih odposlanstev.[79] Za cerkveno stran to ni predstavljalo kamna spotike, nasprotno, po besedah Casarolija so tekom pogajanj o Beograjskem protokolu kardinali to netradicionalno obliko diplomatskih odnosov ocenili "kot dobro praktično rešitev za novo situacijo in kot koristen precedens za morebitne podobne situacije".[80] Vladni odposlanstvi sta imeli torej značaj poluradnih predstavništev in v formalnem pogledu nista bili diplomatski predstavništvi, čeprav je oktobra 1968 Cvrlje ocenil, da *"via facti"* to sta. Jugoslovanska vlada se je namreč konec leta 1967 odločila, da bo odposlanca Cagno obravnavala na enak način kot druge veleposlanike in šefe diplomatskih misij, medtem ko je Sveti sedež imel takšen odnos do odposlanca Cvrlja že od vsega začetka.[81] Navedeno dejstvo je dobilo formalno obeležje, ko je bila 14. avgusta 1970 v jugoslovanskih in vatikanskih medijih objavljena vest, da sta državi vzpostavili meddržavne odnose na ravni veleposlaništev oz. apostolske pronunciature. Devet dni kasneje pa je bila jugoslovanska javnost seznanjena z novico, da je bil za novega jugoslovanskega veleposlanika pri Svetem sedežu imenovan dotedanji odposlanec Cvrlje, medtem ko je Pavel VI. za apostolskega pronuncija v Jugoslaviji imenoval dotedanjega apostolskega delegata in odposlanca Cagna.[82]

Če je po podpisu Beograjskega protokola v jugoslovanski javnosti prevladovalo mnenje, da je z njim "RKC pridobila, SFRJ pa popustila,"[83] so predstavniki Cerkve v Jugoslaviji ob dokončni normalizaciji odnosov med Jugoslavijo in Svetim sedežem nasprotno poudarjali, da je "država s tem – glede na mednarodni pomen in ugled Vatikana – dobila več kot Cerkev".[84] Casaroli je to dejanje v svojih spominih leta 2000 označil za "krono pogajanj",[85] v katerih je sodeloval sredi šestdesetih let, nadaljnji razvoj dogodkov pa je pokazal, da so bilateralni odnosi med Jugoslavijo in Svetim sedežem ostali na doseženi ravni – tako v formalnem kot vsebinskem pogledu – domala polnih dvajset let oz. vse do začetka leta 1991.[86] V navedenem letu se je spričo razgradnje sovjetskega imperija, ki je privedel do padca vzhodnoevropskih komunističnih režimov, in sprememb na jugoslovanskem notranjepolitičnem prizorišču, ki so sledila prvim povojnim demokratičnim volitvam v posameznih republikah, začelo spreminjati dolgoletno stališče Svetega Sedeža, da je od mednarodnega položaja Jugoslavije odvisno ravnotežje sil med zahodnim in vzhodnim blokom in s tem svetovni mir ter je zato v interesu celotne mednarodne skupnosti, da Jugoslavija ostane "takšna, kakršna je".[87] Njeni družbenopolitični ureditvi in ozemeljski celovitosti je Sveti Sedež odrekel podporo januarja 1991 s pozivom vsem vpletenim stranem k spoštovanju človekovih pravic in pravice narodov do samoodločbe. S tem je Sveti Sedež takratni jugoslovanski republiki Slovenijo in Hrvaško prvič in le posredno toda

obenem dovolj jasno podprl pri prizadevanjih za demokratizacijo in državno samostojnost, ki jo je leto dni kasneje v obeh primerih tudi pred veliko večino preostalih držav mednarodno priznal.[88]

1. A. Casaroli, *Mučeništvo strpljivosti: Sveta Stolica i komunističke zemlje (1963.–1989.)*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2001, str. 311–312 (Dalje: A. Casaroli, *Mučeništvo*).
2. M. Režek, Vprašanje svobode vere je vprašanje osvoboditve cerkve od Vatikana, v: *Zgodovinski časopis* 53 (1999), št. 3, str. 378.
3. M. Akmadža, *Katolička crkva u Hrvatskoj i komunistički režim 1945.–1966.*, Otokar Keršovani, Rijeka 2004, str. 210 (Dalje: M. Akmadža, *Katolička crkva*).
4. Isti, str. 223–231: A. Casaroli, *Mučeništvo*, str. 312–314; Z. Roter, *Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945–1973*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1976, str. 252–253 (Dalje: Z. Roter, *Katoliška cerkev*).
5. A. Casaroli, *Mučeništvo*, str. 314–315.
6. M. Režek, Država in katoliška cerkev v Jugoslaviji (1945–1966), v: *Država in cerkev: izbrani zgodovinski in pravni vidiki: mednarodni posvet, 21. in 22. junija 2001*, ur. A. Šelih in J. Pleterski, Ljubljana 2002, str. 319–320 (Dalje: M. Režek, Država).
7. A. Casaroli, *Mučeništvo*, str. 316.
8. Isti, str. 77.
9. ARS, AS 1211, Fond Komisija Republike Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi (Dalje: KOVS), šk. 156, fasc. 18/1983-II, Zapisnik 2. seje Komisije SR Slovenije za odnose z verskimi skupnostmi, 4. 4. 1983, str. 6; A. Casaroli, *Mučeništvo*, str. 91, 139; *New Catholic Encyclopedia* (ur. B. L. Marthaler), zv. 10, Detroit 2003, str. 850.
10. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 16, fasc. ZVK Št. 15/1979-VII, Informacija o ostvarivanju Protokola izmedju Vlade Socialistične Federativne Republike Jugoslavije i Svete stolice od 25. juna 1966. godine, januar 1979, str. 9.
11. M. Akmadža, *Katolička crkva*, str. 473.
12. Isti, str. 285.
13. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 1, fasc. Razne informacije 1966, Informacija o razgovoru Predsednika Republike z odposlancem Vlade SFRJ pri Vatikanu tov. Cvrljo, 1. 12. 1966, str. 2; M. Akmadža, *Katolička crkva*, str. 286.
14. M. Akmadža, *Katolička crkva*, str. 267.
15. A. Casaroli, *Mučeništvo*, str. 318.
16. Isti, str. 337–342, 344; Marija Čipić Rehar, Priprava, sprejem in pomen protokola med SFRJ in Svetim sedežem, v: *Prispevki za novejšo zgodovino* 42 (2002), št. 3, str. 82–83.
17. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 1, fasc. Razne informacije 1966, Informacija o razgovoru Predsednika Republike z odposlancem Vlade SFRJ pri Vatikanu tov. Cvrljo, 1. 12. 1966, str. 4; A. Casaroli, *Mučeništvo*, str. 346.
18. Isti, str. 348–351, 353–355.
19. Isti, str. 358–361; ARS, AS 1211, KOVS, šk. 1, fasc. Razne informacije 1966, Informacija o razgovoru Predsednika Republike z odposlancem Vlade SFRJ pri Vatikanu tov. Cvrljo, 1. 12. 1966, str. 2.
20. M. Akmadža, *Katolička crkva*, str. 309–310.
21. A. Casaroli, *Mučeništvo*, str. 357.
22. Z. Roter, *Katoliška cerkev*, str. 282.
23. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 13, fasc. Št. 70/1969 VII / Št. 29/1970 VII, Informacija o odnosima izmedju Jugoslavije i Vatikana i o situaciji o odnosima izmedju Katoličke crkve i države u našoj zemlji – u vezi sa predlogom za normalizovanje diplomatskih odnosa izmedju SFRJ i Sv. Stolice, 12. 3. 1970, str. 2.
24. Jožica Grgič, *Odnosi med Vatikanom in Jugoslavijo po letu 1960*, Delavska enotnost, Ljubljana 1983, str. 65.
25. A. Casaroli, *Mučeništvo*, str. 354–357.
26. "Pristojni organi družbeno-političnih skupnosti (občina, okraj, pokrajina, republika, federacija) varujejo vsem državljanom, brez kakršnihkoli razlik, dosledno uporabo zakonov in drugih predpisov, s katerimi je zavarovano vprašanje svobode vesti in svoboda izpovedovanja vere, ki je zagotovljeno z Ustavo SFRJ. – Vlada SFRJ je pripravljena preučiti primere, za katere bi Sveta Stolica menila, da je potrebno, da jo v zvezi s temi vprašanji opozori." V: ARS, AS 1211, šk. 136, fasc. Razgovori v času od 28. 5. do 8. 6. 1965 v Beogradu, Protokol o razgovorih, ki so jih vodili predstavniki vlade Socialistične federativne republike Jugoslavije in predstavniki Svete Stolice, 25. 6. 1966, str. 1.
27. "Vlada SFRJ upošteva pristojnosti Svete Stolice pri opravljanju njene jurisdikcije nad Katoliško cerkvijo v Jugoslaviji pri spiritualnih vprašanjih in vprašanjih, ki so cerkvenega in verskega značaja, kolikor ne nasprotujejo notranji ureditvi SFRJ. – Škofom katoliške Cerkve v Jugoslaviji bo tudi v prihodnje zagotovljena možnost vzdrževanja stikov s Sveto Stolico, meneč, da imajo takšni stiki izključno verski in cerkveni značaj." V: Isti, str. 2.
28. "Sveta Stolica potrjuje načelno stališče, da se mora dejavnost katoliških duhovnikov pri opravljanju njihovih duhovniških dolžnosti odvijati v verskih in cerkvenih okvirih in da v skladu s tem ne morejo zlorabiti verske in cerkvene funkcije v namene, ki bi dejansko imele politični značaj. – Sveta Stolica je pripravljena proučiti primere, za katere bi vlada SFRJ menila, da je potrebno, da jo v tem pogledu opozori – Sveta Stolica – v skladu z načeli katoliške morale – ne odobrava in obsoja vsako dejanje političnega terorizma ali podobne kriminalne oblike nasilja, ne glede kdo jih stori. – V primerih, ko bi jugoslovanska vlada ocenila, da so katoliški duhovniki sodelovali v akciji te vrste na škodo SFRJ in imela za potrebno, da Sveto Stolico na takšne primere opozori, je v skladu s tem Sveta Stolica pripravljena proučiti za opozorila zaradi povzemanja postopkov in morebitnih ustreznih ukrepov, ki jih za takšne primere predvideva kanonsko pravo." V: Isti, str. 2–3.
29. "Obe strani izražata pripravljenost, da se tudi v prihodnje, kadarkoli bosta imeli za potrebno, medsebojno posvetujeta o vseh vprašanjih, ki so pomembna za odnose med SFRJ in Katoliško cerkvijo." V: Isti, str. 3.
30. "Vlada SFRJ je pripravljena, zato, da se olajšajo medsebojni stiki, omogočiti bivanje apostolskemu delegatu v Beogradu, ki bi imel hkrati tudi funkcijo odposlanca pri isti vladi, s tem, da si s svoje strani zadrži pravico, da določi svojega odposlanca pri Sveti Stolici. – Sveta Stolica je s svoje strani pripravljena, da sprejme odposlanca vlade SFRJ in da pošlje v Beograd apostolskega delegata." V: Isti, str. 4.
31. ARS, AS 1211, šk. 136, fasc. Razgovori v času od 28. 5. do 8. 6. 1965 v Beogradu, Verbalne izjave od strane predstavnika Jugoslavenske vlade, str. 1–5; ARS, AS 1211, šk. 136, fasc.

Razgovori v času od 28. 5. do 8. 6. 1965 v Beogradu, Verbalne izjave od strane predstavnika Svete Stolice, str. 1–3.

32. Z. Roter, *Katoliška cerkev*, str. 281.
33. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 1, fasc. Informacije odposlanstva SFRJ pri Sv. Stolici, Informacija o razgovoru Predsednika Republike z odposlancem Vlade SFRJ pri Vatikanu tov. Cvrljo, 1. 12. 1966, str. 3.
34. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 1, fasc. Informacije odposlanstva SFRJ pri Sv. Stolici, 1968 (30/1968-1), Mednarodna orientacija Vatikana – Odnosi med Vatikanom in Jugoslavijo – Vatikan in škofovska konferenca v Jugoslaviji – Vatikan in duhovniška emigracija – Odposlanstvo vlade SFRJ pri Sv. Stolici, 21. 10. 1968, str. 1–4.
35. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 2, fasc. Informacije odposlanstva SFRJ pri SS 1969–1971, Poročilo odposlanstva SFRJ pri SS: "Razvoj odnosov med Sveto Stolico in SFR Jugoslavijo", 3. 3. 1969, str. 4.
36. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 13, fasc. Št. 70/1969 VII / Št. 29/1970 VII, Informacija o odnosima izmedju Jugoslavije i Vatikana i o situaciji o odnosima izmedju Katoličke crkve i države u našoj zemlji – u vezi sa predlogom za normalizovanje diplomatskih odnosa izmedju SFRJ i Sv. Stolice, 12. 3. 1970, str. 3.
37. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 1, fasc. Informacije odposlanstva SFRJ pri Sv. Stolici, Informacija, ki se nanaša na razgovor med odposlancem Cvrljo in kardinalom Dell'Acqua o odnosih med SFRJ in Sveto Stolico, 7. 12. 1967, str. 1.
38. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 23, fasc. Občinske KVV splošno, Zapisnik posvetovanja komisije za verska vprašanja, 20. 2. 1968, str. 6.
39. V. Pangerl, Cerkev v Sloveniji po drugi svetovni vojni, v: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, ur. M. Benedik, Celje 1991, str. 248.
40. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 3, fasc. 1973, Izveštaj ambasade SFRJ pri Sv. Stolici za 1972. godinu, 10. 2. 1973, str. 6.
41. Š. Selimović, Kako sam Tita doveo papi, v: *Slobodna Dalmacija*, 12. 4. 2005, na: http:/arhiv.slobodnadalmacija.hr/2005012/temedana02.asp (Pridobljeno: 28. 3. 2016).
42. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 1, fasc. Informacije odposlanstva SFRJ pri Sv. Stolici, Informacija o vprašanjih v zvezi z izmenjavo predstavnikov med SFRJ in Sveto Stolico, Priloga: Zadaci izaslanstva vlade SFRJ pri Sv. Stolici na cerkveno-političnem planu, 16. 9. 1966, str. 2.
43. ARS, AS 1211, šk. 136, fasc. Protokol, Verbalne izjave od strane predstavnika Jugoslavenske vlade, 8. 6. 1965, str. 2.
44. A. Casaroli, *Mučeništvo*, str. 54.
45. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 1, fasc. Informacije odposlanstva SFRJ pri Sv. Stolici, Iz razgovora Cvrlje-Casaroli o imenovanju biskupa i slučaju Draganovića, 9. 12. 1967, str. 1–2.
46. ARS, AS 1211, šk. 3, fasc. 1974, Pismo Kolmana Čačinoviču v pomoč pri pripravi na intervju za RTV ali Delo na temo država – cerkev, 3. 10. 1974, str. 1.
47. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 1, fasc. Informacije odposlanstva SFRJ pri Sv. Stolici, Informacija o vprašanjih v zvezi z izmenjavo predstavnikov med SFRJ in Sveto Stolico, Priloga: Zadaci izaslanstva vlade SFRJ pri Sv. Stolici na cerkveno-političnem planu, 16. 9. 1966, str. 2, 4.
48. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 2, fasc. Informacije odposlanstva SFRJ pri SS 1969–1971, Poročilo odposlanstva SFRJ pri SS: "Razvoj odnosov med Sveto Stolico in SFR Jugoslavijo", 3. 3. 1969, str. 8–9; ARS, AS 1211, KOVS, šk. 2, fasc. Informacije odposlanstva SFRJ pri SS 1969–1971, Informacija o bivanju prof. F. Alessandrinija, vice-direktorja 'Osservatore Romano' v Jugoslaviji, 26. 12. 1968, str. 3.
49. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 1, fasc. Informacije odposlanstva SFRJ pri Sv. Stolici, Informacija o vprašanjih v zvezi z izmenjavo predstavnikov med SFRJ in Sveto Stolico, Priloga: Zadaci izaslanstva vlade SFRJ pri Sv. Stolici na cerkveno-političnem planu, 16. 9. 1966, str. 1.
50. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 1, fasc. Informacije odposlanstva SFRJ pri SS 1969–1971, Informacija o razgovoru odposl. V. Cvrlje z dr. Karlom Vladimirjem Truhlarjem, prof. na Gregorianski univerzi v Rimu, dne 18. 1. 1968, 20. 1. 1969, str. 1–2.
51. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 1, fasc. Informacije odposlanstva SFRJ pri Sv. Stolici, Informacija o vprašanjih v zvezi z izmenjavo predstavnikov med SFRJ in Sveto Stolico, Priloga: Zadaci izaslanstva vlade SFRJ pri Sv. Stolici na cerkveno-političnem planu, 16. 9. 1966, str. 2–5.
52. Casaroli, *Mučeništvo*, str. 363.
53. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 3, fasc. 1973, Izveštaj ambasade SFRJ pri Sv. Stolici za 1972. godinu, 10. 2. 1973, str. 3.
54. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 16, fasc. ZVK Št. 15/1979-VII, Informacija o ostvarivanju Protokola izmedju Vlade Socialistične Federativne Republike Jugoslavije i Svete stolice od 25. juna 1966. godine, januar 1979, str. 6.
55. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 137, fasc. 1970, Beležka o razgovoru P. Šegvića z apostolskim delegatom in odposlancem Sv. sedeža pri vladi SFRJ Marijem Cagno, 19. 7. 1970, str. 4.
56. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 2, fasc. Informacije odposlanstva SFRJ pri Sv. Stolici, Informacija o razgovoru odposlanca Cvrlje (ob prisotnosti Humna in Dobrile) s škofom Franićem, dne 26. in 27. 6. 1969 v Rimu, 28. 6. 1969, str. 1.
57. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 1, fasc. Informacije odposlanstva SFRJ pri Sv. Stolici, Informacija o obiskih in kontaktih odposlanca Sv. sedeža pri Vladi SFRJ msgr. Cagne – Informacija Državnega sekretariata za zunanje zadeve v Beogradu, 11. 11. 1967, str. 1, 3.
58. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 3, fasc. 1973, Izveštaj ambasade SFRJ pri Sv. Stolici za 1972. godinu, 10. 2. 1973, str. 1, 7.
59. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 3, fasc. 1973, Izveštaj ambasade SFRJ pri Sv. Stolici za 1972. godinu, 10. 2. 1973, str. 6.
60. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 2, fasc. Informacije odposlanstva SFRJ pri SS 1969–1971, Poročilo odposlanstva SFRJ pri SS: "Razvoj odnosov med Sveto Stolico in SFR Jugoslavijo", 3. 3. 1969, str. 12–13.
61. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 1, fasc. Informacije odposlanstva SFRJ pri Sv. Stolici, Informacija o sprejemu odposlanca vlade SFRJ pri Sveti Stolici pri papežu Pavlu VI., 30. 12. 1966, str. 2.
62. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 1, fasc. Informacije odposlanstva SFRJ pri Sv. Stolici, Mednarodna orientacija Vatikana – Odnosi med Vatikanom in Jugoslavijo – Vatikan in škofovska konferenca v Jugoslaviji – Vatikan in duhovniška emigracija – Odposlanstvo vlade SFRJ pri Sv. Stolici, 21. 10. 1968, str. 4–5.
63. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 2, fasc. Informacije odposlanstva SFRJ pri SS 1969–1971, Poročilo odposlanstva SFRJ pri SS: "Razvoj odnosov med Sveto Stolico in SFR Jugoslavijo", 3. 3. 1969, str. 13–15; ARS, AS 1211, KOVS, šk. 13, fasc. Št. 1/1970, Iz razgovora Cvrlje-Casaroli, 9. 3. 1970, str. 3.
64. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 13, fasc. Št. 70/1969 VII / Št. 29/1970 VII, Informacija o odnosima izmedju Jugoslavije i Vatikana

i o situaciji o odnosima izmedju Katoličke crkve i države u našoj zemlji – u vezi sa predlogom za normalizovanje diplomatskih odnosa izmedju SFRJ i Sv. Stolice, 12. 3. 1970, str. 3.

65. M. Akmadža, *Katolička crkva*, str. 313.
66. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 13, fasc. Št. 70/1969 VII / Št. 29/1970 VII, Informacija Državnega sekretariata za zunanje zadeve, 20. 6. 1969.
67. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 13, fasc. Št. 70/1969 VII / Št. 29/1970 VI, Informacija o odnosima izmedju SFRJ i Vatikana, 2. 2. 1970, str. 2.
68. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 137, fasc. 1970, Beležka o razgovoru P. Šegvića z apostolskim delegatom in odposlancem Sv. sedeža pri vladi SFRJ Marijem Cagno, 19. 7. 1970, str. 4.
69. M. Akmadža, *Katolička crkva*, str. 473.
70. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 13, fasc. Št. 70/1969 VII / Št. 29/1970 VII, Informacija o odnosima izmedju Svete Stolice i SFR Jugoslavije i predlog za njihovo podizanje na diplomatski nivo, 6. 11. 1969, str. 2–3.
71. Isti, str. 4.
72. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 13, fasc. Št. 70/1969 VII / Št. 29/1970 VII, Stališča Komisije za verska vprašanja SR Slovenije posredovana Izvršnemu svetu Skupščine SR Slovenije, 3. 12. 1969.
73. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 13, fasc. Št. 70/1969 VII / Št. 29/1970 VI, Informacija o odnosima izmedju Jugoslavije i Vatikana i o situaciji o odnosima izmedju Katoličke crkve i države u našoj zemlji – u vezi sa predlogom za normalizovanje diplomatskih odnosa izmedju SFRJ i Sv. Stolice, 12. 3. 1970, str. 1.
74. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 13, fasc. Št. 70/1969 VII / Št. 29/1970 VII, Stališča Komisije za verska vprašanja SR Slovenije posredovana Izvršnemu svetu Skupščine SR Slovenije, 3. 12. 1969.
75. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 13, fasc. Št. 70/1969 VII / Št. 29/1970 VI, Informacija o odnosima izmedju Jugoslavije i Vatikana i o situaciji o odnosima izmedju Katoličke crkve i države u našoj zemlji – u vezi sa predlogom za normalizovanje diplomatskih odnosa izmedju SFRJ i Sv. Stolice, 12. 3. 1970, str. 4.
76. Isti, str. 5. Tajnik slovenske verske komisije Franc Sladič je pred člani občinske verske komisije v Škofji Loki oktobra 1970 poudaril, da se v Sloveniji govori o pokoncilski Cerkvi, "*toda pri nas zaenkrat še ni opaziti vidnejših premikov*" ter da še "*vedno prevladuje skrajna konservativnost*," ob tem pa se pojavljajo zahteve za večjo versko svobodo in ideološko nevtralno šolo. V: ARS, AS 1211, KOVS, šk. 25, fasc. Škofja Loka 1970, Zapisnik 2. razširjene seje občinske komisije za verska vprašanja, 7. 10. 1970, str. 2.
77. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 13, fasc. Št. 70/1969 VII / Št. 29/1970 VII, Beleška o razgovorima vodjenim 10. i 12. juna 1970. godine u Vatikanu sa Mons. Casaroli-em, sekretarom za javne poslove Vatikana, 15. 6. 1970, str. 13.
78. A. Casaroli, *Mučeništvo*, str. 363.
79. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 13, fasc. Št. 70/1969 VII / Št. 29/1970 VI, Informacija o odnosima izmedju Svete Stolice i SFR Jugoslavije i predlog za njihovo podizanje na diplomatski nivo, 6. 11. 1969, str. 5.
80. A. Casaroli, *Mučeništvo*, str. 346.
81. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 1, fasc. Informacije odposlanstva SFRJ pri Sv. Stolici, Informacija o obiskih in kontaktih odposlanca Sv. sedeža pri Vladi SFRJ msgr. Cagne – Informacija Državnega sekretariata za zunanje zadeve v Beogradu, 11. 11. 1967, str. 2; ARS, AS 1211, KOVS, šk. 1, fasc. Informacije odposlanstva SFRJ pri Sv. Stolici, Mednarodna orientacija Vatikana – Odnosi med Vatikanom in Jugoslavijo – Vatikan in škofovska konferenca v Jugoslaviji – Vatikan in duhovniška emigracija – Odposlanstvo vlade SFRJ pri Sv. Stolici, 21. 10. 1968, str. 5, 9–10.
82. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 2, fasc. Razno 1970, S Sveto Stolico na ravni veleposlaništev (Delo, 14. 8. 1970), Cvrlje – veleposlanik v Vatikanu (Delo, 23. 8. 1970).
83. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 10, fasc. 4/1966 ZVK – informacije, Stanje odnosa Katoličke crkve i države u SR Hrvatskoj i postkoncilska aktivnost crkve, 16. 12. 1966, str. 4.
84. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 7, fasc. ZVK št. 18/1970-VIII, Sklepi s seje Zvezne komisije za verska vprašanja, 24. 9. 1970, str. 1; M. Akmadža, *Katolička crkva*, str. 473.
85. A. Casaroli, *Mučeništvo*, str. 363.
86. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 4, fasc. 1989, Izveštaj o radu Ambasadorja SFRJ pri Svetoj Stolici Štefana CIGOJA za vreme njegovog mandata od 20. novembra 1985. do 15. septembra 1989. godine, september 1989.
87. ARS, AS 1211, KOVS, šk. 16, fasc. ZVK Št. 15/1979-VII, Informacija o ostvarivanju Protokola izmedju Vlade Socialistične Federativne Republike Jugoslavije i Svete stolice od 25. juna 1966. godine, januar 1979, str. 8.
88. I. Jurkovič, Dejavnost Svetega sedeža za mir v Srednji in Vzhodni Evropi, v: *Bogoslovni vestnik* 61 (2001), št. 2, str. 227–229.

Utrinek z razstave

MOJCA JENKO

Ob razstavi Ave crux alba v Narodni galeriji v Ljubljani

800 let dokazane prisotnosti Suverenega malteškega viteškega reda na Slovenskem

S 23. oktobrom 1217 je datirana listina, v kateri papežev legat in salzburški nadškof Eberhard II. (1200–1246) poroča, da se njegov vazal Friderik III. Ptujski (u. 1220) odpoveduje dajatvam špitala bratov sv. Janeza v Melju,[1] ki si jih je prilaščal, kljub privilegiju o dajatvah, ki ga je tej redovni skupnosti podelil že papež Inocenc II. (1130–1143). Ta za slovenski prostor pomemben dokument je v lasti reda - Suverenega malteškega viteškega reda, natančneje njegovega Velikega priorata Češke, hranijo pa ga v Državnem arhivu Češke republike v Pragi.

Listina dokazuje prisotnost Malteškega viteškega reda na slovenskih tleh že polnih 800 let! Redovni bratje sv. Janeza (Krstnika) so na Slovenskem že v 13. stoletju osnovali tri redovne gospodarske posesti, ki so jih imenovali komende: najstarejša je že omenjena v Melju, 1256. leta so ustanovili komendo na Polzeli, štirideset let pozneje pa je izpričana bolnišnica sv. Petra (*hospitale sancti Petri*) pri Sv. Petru na Kranjskem[2] - v kraju, ki ga danes poznamo pod imenom Komenda.

Malteški viteški red je znan pod različnimi imeni, in sicer kot red sv. Janeza, ivanovci, johaniti, hospitalci, špitalarji in maltezarji. Njihovi začetki segajo v leto 1048, ko so trgovci iz Amalfija pomagali pri obnovi cerkve Božjega groba v Jeruzalemu in bližnjega porušenega benediktinskega samostana. Z dovoljenjem egiptovskega kalifa so za svoje potrebe zgradili hospic, ki je bil namenjen trgovcem in tudi romarjem. Skrb zanj so prevzeli ponovno naseljeni benediktinci, že okoli leta 1080 pa je Gerard (ok. 1040–1120), predstojnik hospica,[3] osnoval bratovščino sv. Janeza Krstnika, ki je imela nalogo skrbeti za romarje, bolnike in vse pomoči potrebne. Znane so besede bl. Gerarda: "Naša bratovščina bo nesmrtna, saj je ukoreninjena v revščini tega sveta, obenem pa bodo po Božji volji vedno živeli ljudje, ki si bodo prizadevali za lajšanje trpljenja in lažje prenašanje človeške bede."

Bratovščina je vsem, ki so se zatekli pod njeno okrilje poleg vseh vrst pomoči nudila tudi varnost. V svoje redovno pravilo so zapisali: *Tuitio fidei et obsequium pauperum*.[4] Kmalu po letu 1099, ko so kristjani v prvi križarski vojni osvojili Jeruzalem,[5] je bratovščina sv. Janeza postala tudi vojaški red,

ki si je zastavil nalogo skrbeti za obrambo Svete dežele. 13. februarja 1113 ga je z bulo potrdil papež Pashal II. (1099–1118) in ga priznal kot laično versko inštitucijo s posebno avtonomijo.

Redovni hospital v Jeruzalemu je bil največji v takrat znanem svetu. Romarji in sočasni kronisti pričajo, da je imel prostora za okoli 2000 oskrbovancev. V njem so združevali znanje in prakso judovske, arabske in evropske medicine. Po njegovem zgledu so kaj kmalu začeli nastajati manjši redovni hospitali po Evropi; le-ti so oblikovali prve redovne konvente in upravne enote, imenovane komende. Komendo je vodil komendator; več komend je bilo združenih v balíjo, vodil pa jo je balì.[6]

Muslimani so leta 1187 ponovno osvojili Sveto deželo[7] in ivanovci so se umaknili v Akon, kjer je bil njihov hospital izpričan že leta 1140. Za muslimanske oblasti delovanje hospitala ni bilo sporno, saj je sprejemal vse, ne glede na vero. Brez zadržkov so dovolili delovanje bolniškim pomočnikom in redovnikom, ki se niso bojevali, medtem ko so si vitezi morali poiskati novo ozemlje. Sveto deželo so zapustili leta 1291 in se nastanili na južni obali Cipra - v Limasolu in njegovi okolici, kjer so vztrajali slabih dvajset let.

Njihova naslednja postojanka je bil Rodos, kjer so se naselili 1309. leta in tam ustvarili suvereno viteško državo, ki je nato dobrih dvesto let predstavljala branik krščanske Evrope v Sredozemlju. Muslimanske vojske rodoškim vitezom nikakor niso mogle do živega, četudi je bila številčna premoč nedvomno na strani nekrščanskih vojskà. Tako je bilo vse do 24. junija 1522, ko je pred Rodos priplul turški sultan Sulejman Veličastni z 250 ladjami in 200.000 možmi ter napadel 600 rodoških vitezov s približno 6.000 bojevniki; bitka je trajala pol leta in Turki so izgubili polovico svoje vojske. Nato sta véliki mojster otoških vitezov fra Philippe Villiers de l'Isle Adam in Sulejman Veličastni 20. decembra 1522 sklenila premirje pod pogojem, da s koncem leta vitezi Rodos zapustijo. V novoletni noči je z otoka odplul konvoj s preostalimi 180 vitezi in 4.000 otočani, ki so se prostovoljno odločili, da zapustijo Rodos.[8]

Naslednjih sedem let so vitezi po sredozemskih obalah iskali primeren kraj za ponovno naselitev, a so potihem še vedno upali, da se jim bo uspelo vrniti na Rodos. Red sv. Janeza je leta 1530 nazadnje sprejel ponudbo cesarja Karla V. Habsburškega in v trajni fevd prejel otoka Malto in Gozo ter severnoafriško pristanišče Tripoli. Rodoški vitezi so se na novih posestih odlično znašli in izkoristili izvrstno strateško točko v Sredozemlju, ki jo je predstavljala Malta. Kmalu so nekdaj rodoški vitezi postali znani kot malteški. Nadaljnjih malenkost manj kot 270 let so bili najmočnejša pomorska sila v Sredozemlju. Budno so nadzirali plovbo med Evropo in Bližnjim vzhodom. Znano je, da so morale biti vse malteške ladje nepretrgoma v stalni pripravljenosti za obrambo ob morebitnih napadih ali obleganjih. Kljub številčni premoči in neštetim poskusom turško ladjevje malteškim vitezom nikakor ni uspelo priti do živega.

Tako je bilo do 12. junija 1798, ko je Napoleon z zvijačo zasedel Malto. Malteški vitezi, ki se praviloma proti kristjanom niso bojevali, so morali otok zapustiti. Po krajših postankih v Messini, Catanii in Ferrari so se leta 1834 ustalili v Rimu. Potem ko so zapustili Malto, so opustili vojaško dejavnost in v ospredje delovanja ponovno postavili svoje prvotno poslanstvo – zaščito vere in pomoč ubogim.

Malteški viteški red je ena najstarejših ustanov zahodnokrščanske civilizacije: četrti najstarejši cerkveni red, najstarejši križarski red in edini še obstoječi suvereni viteški red. Njegov uradni naziv je *Suvereni vojaški hospitalni red svetega Janeza iz Jeruzalema, Rodosa in Malte*, bolj znan pa je kot Suvereni malteški viteški red. Spada med katoliške verske redove in je kot tak član mnogih mednarodnih teles. Svoj sedež ima še vedno v Rimu, kjer uraduje z zagotovljenimi eksteritorialnimi pravicami v Magistralni palači in Magistralni vili. Od leta 1994 ima status stalnega opazovalca v Generalni skupščini Združenih narodov; svoje

stalne delegacije ima akreditirane pri Evropskem centru Združenih narodov v Ženevi, pri Svetu Evrope v Strasbourgu, pri Komisiji Evropske skupnosti v Bruslju, pri Unescu v Parizu, pri Mednarodnem inštitutu za človekove pravice v San Remu in pri Mednarodnem odboru Rdečega križa v Ženevi. Red vzdržuje diplomatske odnose s približno 120 državami (od 1992. leta tudi z Republiko Slovenijo), ima lastne potne liste, valuto (malteški scudo) in poštne znamke.

Suvereni malteški viteški red danes sestavljajo vitezi in dame, kleriki ter donati. Deli se na tri razrede: prvi razred sestavljajo *vitezi pravičnosti* (profesi), ki so se zaobljubili čistosti, uboštvu, pokorščini in so posvečeni; v drugem razredu (ustanovljen v 20. stoletju) so laični *vitezi in dame*, ki so se še posebej zavezali h krščanskemu načinu življenja in so obljubili pokorščino; tretji razred predstavljajo *vitezi in dame časti in vdanosti* (z izkazanim določenim plemiškim poreklom), *vitezi in dame milosti* (z izkazano nižjo stopnjo plemiškega rodu) in *vitezi in dame magistralne milosti* (neplemiškega porekla).

Na svetovni ravni red danes sestavlja šest velikih prioratov, enako število podprioratov in 47 nacionalnih asociacij.[9] Red vodi *véliki mojster*, ki je obvezno *vitez pravičnosti stopnje časti in vdanosti*, ima naslov kneza ter status papeževega podkralja (pomaga mu v mednarodni diplomaciji). Véliki mojster vlada skupaj s *Suverenim svetom*, ki ga sestavlja šest predstavnikov članov in štirje najvišji funkcionarji: *veliki komendator* (verski predstojnik posvečenih redovnikov), *veliki kancler* (minister za notranje in zunanje zadeve), *veliki hospitalier* (minister za humanitarno delo in mednarodno sodelovanje) in *prejemnik skupne blagajne* (finančni minister).

Suvereni malteški viteški red je z izgubo Malte (1798) nehal biti vojaška sila. Red je postal predvsem humanitarna in verska organizacija, svoje strukture in veščine pa je preusmeril v formacijo prostovoljnega pomožnega korpusa z zdravniškim in sanitetnim osebjem, ki sodeluje na vojnih in kriznih območjih od konca 19. stoletja do današnjih dni. Bolničarska dejavnost je zdaj daleč najbolj izpostavljena in najpomembnejša. Red ima mrežo lastnih bolnišnic, klinik, reševalnih misij in zatočišč po vsem svetu; pod znamenjem malteškega križa deluje več kot 20.000 zdravstvenih delavcev in več kot 80.000 prostovoljcev, ki ne glede na vero, spol in raso skrbijo za revne, uboge in pregnane, skratka za vse pomoči potrebne.

Crux alba[10] – značilni malteški križ bele barve z osmimi kraki, ob ustanovitvi prevzet od amalfitanskih trgovcev, je zaščitni znak pripadnikov reda že od nekdaj. Kraki križa simbolično predstavljajo tako osem evangeljskih blagrov kakor tudi osem stisk in slabosti svetà (bolezen, zapuščenost, brezdomstvo, lakoto, pomanjkanje ljubezni, krivico, ravnodušnost in nevero). *Crux alba* je obvezni element redovnih insignij, oznak na redovnih oblačilih in na vsem, kar je povezano z redom in njegovo dejavnostjo.

Ave crux alba[11] so prve besede himne Suverenega malteškega viteškega reda.

Ave crux alba pa je tudi naslov razstave v Narodni galeriji v Ljubljani, ki je na ogled od 1. junija do 3. septembra 2017. Z njo je red obeležil 800-letnico prisotnosti Malteškega viteškega reda na Slovenskem. Ta visok jubilej vsekakor zasluži pozornost, še posebej zaradi dobrodelne in vzgojne vloge članov reda na naših tleh.

Naj omenimo furlansko-goriškega plemiča Jožefa Rabatto (1620–1683), ki se je kot malteški vitez bojeval proti Osmanskemu cesarstvu. Potem, ko je zapustil Malto, je opravljal dolžnosti komendatorja na Češkem in v Avstriji; cesar Ferdinand III. ga je imenoval za poveljnika telesne straže svojega sina Ferdinanda IV., zatem pa za vzgojitelja nadvojvode Karla Jožefa in vrhovnega upravitelja dvora. Leta 1664 je Jožef Rabatta stopil v duhovniški stan; še istega leta ga je cesar Leopold I. imenoval za ljubljanskega knezoškofa (1664–1683). Znano je, da je bil mož izobražen in ljubitelj umetnosti. Z izobraženci je komuniciral v latinščini, z državno oblastjo v nemščini, z

verniki pa v slovenščini. Po njegovi zaslugi je porasel tisk slovenskih knjig, duhovščini pa je dovolil uporabo Dalmatinove *Biblije*, četudi jo je v slovenščino prevedel protestant.[12]

Naslednji na Slovenskem dobro znani mož, povezan z Malteškim viteškim redom, je Peter Pavel Glavar (1721–1784). Bil je nezakonski sin barona Petra Jakoba de Testaferrata (1673–1764), malteškega viteza in komendatorja malteškega posestva v Komendi. Peter Pavel je bil bister otrok; šolal se je na jezuitski gimnaziji v Ljubljani, leta 1738 pa je nadaljeval s študijem bogoslovja in modoslovja v Gradcu, kjer je dosegel naziv *magister artium liberalium*. Leta 1744 je bil na Reki posvečen v duhovnika in še istega leta imenovan za kaplana v Komendi, kjer je hkrati postal najemnik malteškega posestva. Glavar je vzorno skrbel za duhovni in telesni blagor lokalnega prebivalstva: leta 1751, ko je postal komendski župnik, je dal sezidati šolo; leta 1752 je postavil beneficiatno hišo, v kateri je hranil svojo knjižnico, ki je obsegala približno 2000 knjig z najrazličnejših področij znanosti in umetnosti; 1760. leta je v Komendi ustanovil zasebno šolo z internatom, da bi nadarjenim revnim učencem omogočil nadaljnje šolanje v mestnih šolah; v Tunjicah je med leti 1762 in 1766 dal na novo postaviti poznobaročno romarsko cerkev sv. Ane. Da bi poglobil versko življenje v župniji pa je začel leta 1752 obiskovati ljudi na domovih, jih poučevati in preverjati njihovo versko znanje. Glavarjevemu zgledu so morali nato po ukazu goriškega nadškofa Karla Mihaela Attemsa (1711–1774) slediti tudi drugi duhovniki goriške nadškofije. Malteški viteški red leta 1766 Petru Pavlu Glavarju ni več podaljšal zakupne pogodbe za Komendo. Zato je od grofa Alojza Adolfa Auersperga (1747–1817) kupil grad Lanšprež na Dolenjskem in se preselil tja. Na novem posestvu se je posvetil kmetijskemu gospodarjenju in prosvetljevanju domačega prebivalstva. Poučeval je kmete, kako je treba obdelovati zemljo, da bo obilneje rodila, kako gojiti zdravo živino in kako pridelovati dobro vino in med. Še posebej veliko veselje je imel s čebelarjenjem; imel je okoli 200 panjev, ki so mu prinašali lep dohodek. Leta 1776 je iz nemščine v slovenščino prevedel razpravo o rojenju čebel Antona Janše (1734–1773)[13] in jo dopolnil z lastnimi spoznanji. S tem je Glavar postal pisec prve slovenske strokovne knjige, ki pa je Kranjska kmetijska družba[14] ni izdala, ker je tedaj zalagala le nemške publikacije. Napisal je še več besedil na temo čebelarjenja, vse z namenom razvoja čebelarstva na Kranjskem. Prizadeval si je za uveljavitev t. i. čebelarskega patenta iz leta 1775, podpiral je ustanavljanje čebelarskih zadrug, na Lanšprežu je ustanovil čebelarsko šolo. Tri dni pred smrtjo, 21. januarja 1784, je Peter Pavel Glavar svoje premoženje s testamentom zapustil siromašnim, bolnim in ostarelim ljudem komendske župnije in lanšperške gospoščine. Leta 1804 so iz njegove zapuščine v Komendi sezidali bolnišnico, t. i. *Glavarjev špital*; v njem so številni upravičenci našli dom in zdravstveno ter duhovno oskrbo. Delovala je do leta 1947.[15]

Zanimiva in s slovenskim ozemljem povezana je tudi usoda Ferdinanda Hermanna Antona barona von Homposch zu Bolheim (1744–1805), zadnjega vélikega mojstra s sedežem na Malti (1797–1798). Potem ko je otok zasedel Napoleon, se je 11. junija 1798 von Homposch s spremstvom umaknil z Malte in po sedmih dneh priplul v Trst. Tu je preživel dva meseca, nato pa pot nadaljeval do Ljubljane, kjer je ostal do 7. novembra. Naslednje leto je odstopil s položaja vélikega mojstra, nato krajši čas živel v Avstriji in Italiji, zatem pa se je nastanil v francoskem Montpellieru in tam obubožan umrl maja 1805. leta.

Če se preselimo še v novejši čas, Slovenci nikakor ne moremo mimo viteza Suverenega Malteškega viteškega reda in prvega veleposlanika Republike Slovenije pri Svetem sedežu - dr. Štefana Faleža (1920–2009), rojaka iz Orehove vasi pri Mariboru. Zaradi njegovih prizadevanj je Vatikan 13. januarja 1992 priznal našo mlado državo in s tem spodbudil tudi druge države Evropske skupnosti, da so izpolnile obljubo ter dva dni pozneje še same priznale Republiko Slovenijo. Torej je

Slovenija po zaslugi dr. Faleža v najkrajšem možnem času pridobila status mednarodno priznane države.

Vse to in še mnogo več lahko spoznamo na razstavi *Ave crux alba* v Narodni galeriji, ki so jo pripravili člani slovenske asociacije Suverenega malteškega viteškega reda Christoph Steidl Porenta, dr. Tadej Jakopič in Roman Vučajnk. Na ogled je prek 200 eksponatov, med njimi precej unikatnih, ki sodijo v sam vrh evropske zgodovinske dediščine. Večino predmetov so posodili zasebniki, nekaj posameznih pa Pokrajinski muzej Maribor, Nadškofija Ljubljana in Veliki priorat Avstrije. Razstavljene so redovne insignije, uniforme in odlikovanja, pa meči in dokumenti, ki so obiskovalca posredno seznanili z bogato zgodovino Suverenega malteškega viteškega reda na slovenskih tleh ter z njegovo nenadomestljivo humanitarno dejavnostjo do današnjih dni.

---

1. Danes del Maribora.
2. Jože Mlinarič, Malteški vitezi nekdaj in danes : osnutek govora na okrogli mizi na Polzeli. In: *http://zupnija-polzela.rkc.si/upload/ZGODOVINA//MALTESKI_VITEZI.htm* (11. 6. 2017).
3. Verjetno je bil Gerard benediktinski brat laik.
4. Lat.: Obramba vere in pomoč ubogim.
5. 15. julij 1099
6. Rok Hrženjak, Zgodovina Malteškega viteškega reda. In: *http://zupnija-polzela.rkc.si/upload/ZGODOVINA/MALTESKI_V_RED.htm* (11. 6. 2017).
7. Usodna je bila bitka pri Hatinu 2. oktobra 1187.
8. Cf. op. 4.
9. Slovenska asociacija je bila ustanovljena z magistralnim dekretom 19. aprila 2002.
10. Lat.: beli križ
11. Lat.: Pozdravljen bodi beli križ
12. S. n.: *Ave crux alba : 800 let Malteškega reda na Slovenskem*, p. 7. In: http://www.ng-slo.si/si/razstave-in-projekti/razstava/ave-crux-alba?id=4290 (16. 6. 2017).
13. Rojak iz Breznice pri Žirovnici je bil tako kot brata Valentin (1747-1818) in Lovro (1749–1812) nadarjen za slikarstvo, ukvarjal pa se je tudi s čebelarjenjem (skrbel je za dobrih 100 panjev). Leta 1766 se je Anton na Dunaju vpisal v bakrorezno risarko šolo na Akademiji za upodabljajoče umetnosti. Tri leta pozneje se je odločil za drugo pot in se na razpis Nižjeavstrijske ekonomske družbe prijavil za čebelarja. Leta 1770 je kot cesarsko-kraljevi učitelj čebelarstva začel poučevati na čebelarski šoli v Augartnu na Dunaju. Pisal je razprave in učbenike in po avstrijskih deželah predaval o novih metodah čebelarjenja.
14. Ustanovljena leta 1767.
15. Jože Gregorič, Dr. Ivan Pregelj in Peter Pavel Glavar. In: Ivan Pregelj: *Peter Pavel Glavar : lanšpreški gospod*, Celje 1983, p. 129.

Člani Slovenske asociacije Suverenega malteškega viteškega reda (foto: Jože Pavlič, 2017).

FRANC KRIŽNAR

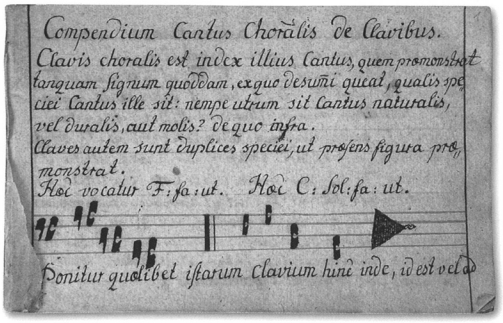
200letnica javnega glasbenega šolstva na Slovenskem

Glasbeno izobraževanje ima na Slovenskem dolgo in bogato tradicijo. 200-letnica (2016) javnega glasbenega šolstva je opozorila na njegov razvoj in na številne in različne glasbeno-šolske inštitucije ter na posameznike – glasbenike v ustvarjalnem in poustvarjalnem pogledu. Razvoj in dandanašnje stanje zagotovo ne bi bilo tako bogato, če ne bi pogledi v preteklost vseskozi zajemali vizije za prihodnost. Glede na današnje rezultate – v slovenske glasbene šole je vključene 14,8 % osnovnošolske mladine (v Evropi dobrih 5 %), – pa seveda nikakor ni presenetljivo, kakšne rezultate dosegajo vrhunski slovenski glasbeni umetniki, kot so npr. flavtistka Irena Grafenauer, klarinetist Mate Bekavac, mezzosopranistka Marjana Lipovšek, violinist Igor Ozim, pozavnist Branimir Slokar, Slovenski oktet, pianistka Dubravka Tomšič Srebotnjak, tenorist Janez Lotrič, kar dva Slovenca v vrstah slovitih Dunajskih filharmonikov, spet tretji je član Berlinske filharmonije ... Posledica tega razvoja, zgodovinske razvejanosti glasbe na Slovenskem od njene davne preteklosti pa vse do dandanes pa je tudi današnje (odlično) stanje slovenske cerkvene glasbe v vseh njenih vidikih.

UVOD

Začetke glasbenega izobraževanja na Slovenskem v današnjem smislu zasledimo na začetku 19. stol. Ker tedanjemu času glasbena vzgoja samostanskih in cerkvenih šol ter jezuitskega kolegija vse od 12. stol. dalje[1] ni več ustrezala in je primanjkovalo sposobnih glasbenikov, je bila leta 1807 pri ljubljanski stolnici ustanovljena prva javna glasbena šola. Na njej je avstrijski skladatelj Leopold Ferdinad Schwerdt (ok. 1770–1854) poučeval koralno in figuralno petje, orgle, godala in pihala. Ko so jo po prihodu Francozov zaprli, pa je imel Schwerdt pri Sv. Jakobu zasebno glasbeno šolo (1810-12). Za izobraževanje pevcev in inštrumentalistov ter glasbeno usposabljanje učiteljskih kandidatov je bila nato leta 1816 pri ljubljanski normalki ustanovljena glasbena šola, ki je delovala do 1875. Pobudo za njeno ustanovitev je l. 1814 dal gubernij oz. deželna vlada. Glasbeni pouk naj bi obiskovali tudi učiteljski pripravniki (preparandisti oz. učiteljiščniki).

Vendar pa je razvoj do prve javne glasbene šole v Ljubljani imel svoje zametke že v drugi



V novomeškem frančiškanskem samostanu hranijo tudi zvezek z latinskim rokopisnim besedilom, naslovljenim *Compendium cantus choralis (Koralni kompendij)* s konca 18. ali začetka 19. stol. V besedilu, očitno namenjenem poučevanju pevcev, najdemo osnove teorije gregorijanskega korala

Licej v Ljubljani, ok. 1850, Franz Kurz zum Thurn u. Goldenstein, lavirana risba s tušem, bela tempera, R-486, foto Tomaž Lauko (Narodni muzej Slovenije). Javna glasbena šola pri c. kr. vzorčni glavni šoli v Ljubljani je v licejskem poslopju delovala od ustanovitve l. 1816 pa vse do priključitve k šoli *Filharmonične družbe* l. 1875. Poslopje nekdanjega avguštinskega samostana so kranjski deželni stanovi v obdobju vlade cesarja Jožefa II. preuredili za šolske potrebe. V poslopju so od 1789 do potresa 1895 delovale vse najpomembnejše izobraževalne ustanove na Kranjskem, med njimi predvsem vzorčna glavna šola v povezavi z drugimi šolami (risarsko in glasbeno) in pripravniškim tečajem (za učitelje itd.), gimnazija in licej.

polovici 12. stol. v samostanih, kjer so glasbo poučevali v okviru splošne vzgoje, od 13. stol. dalje pa tudi v stolnih in župnijskih šolah. Viri ne potrjujejo, da je imel cistercijanski samostan v Stični že v 14. stol. glasbeno šolo nižje stopnje. Višjo stopnjo splošne šole pa je imela od l. 1418 šenklavška cerkev v Ljubljani (današnja stolnica sv. Nikolaja), prav tako pa tudi Ribnica na Dolenjskem. Dobršen del je h glasbenemu razvoju na Slovenskem prispeval protestantizem, za njim pa še jezuiti. V 16. in 17. stol. je opaziti porast posvetne (ljudske in umetne) glasbe. Pomembni za glasbeni razvoj so bili tudi mestni piskači, za večje koncertne in umetniške prireditve pa so skoraj 70 let (1701-1769) skrbeli plemiči, glasbeni ljubitelji, združeni v *Academiji Philharmonicorum*.
L. 1794 so ljubljanski meščani ustanovili *Filharmonično družbo* (nemško združenje *Philharmonische Gesellschaft*), prvo v takratni monarhiji. Njeni častni člani so bili Franz Joseph Haydn (1800), Ludwig van Beethoven (1819), Niccolo Paganini (1824) idr.

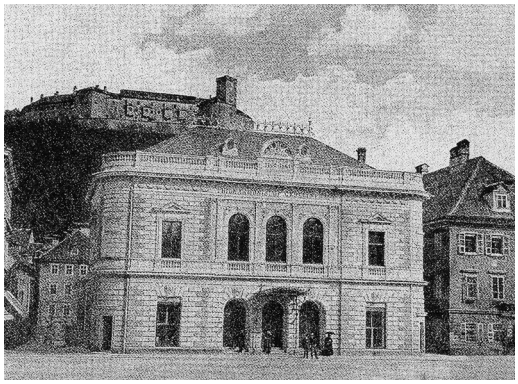
KRIZA V 18. IN 19. STOL. IN USTANOVITEV TER DELOVANJE (PRVE JAVNE) GLASBENE ŠOLE

Na koncu 18. in v začetku 19. stol. je kvaliteta glasbe občutno upadla. Dobre orkestraše in pevce so pogrešali *Stanovsko gledališče, Stolnična kapela* pa tudi *Filharmonična družba*. Zato je slednja sprožila misel o ustanovitvi glasbene šole. Zanjo se je potegoval zlasti stolni kapitelj. Tako lahko o prvi glasbeni šoli na Slovenskem po dveh neuspelih poskusih v l. 1800 in 1803 poročamo že med leti 1807-1810. Dvorna pisarna je namreč l. 1805 odobrila sredstva za glasbenega učitelja, njegova izbira pa je trajala skoraj dve leti. Končno je bil v stolnici nastavljen učitelj Leopold Ferdinand Schwerdt, "Compositeur und Meister der Tonkunst." Poučeval je od 17. julija 1807. Kazalo je, da bo šola dobro napredovala. Toda kapitelj je bil zaradi francoske okupacije prisiljen 5. januarja 1810 svojo šolo, ki je bila pravzaprav (pred)prva javna glasbena šola na Slovenskem, ukiniti. Uspešno je torej delovala le štiri leta.

Pa smo spet pri res prvi (javni) glasbeni šoli, pri ljubljanski normalki. Z vzpostavitvijo centralno vodenega šolskega sistema je razsvetljena državna oblast v drugi polovici 18. stol. postavila temelje razvoja šolstva

na vseh stopnjah izobraževanja. Njen predmetnik je vseboval petje, violino, klavir, orgle in generalbas. Za otroke od 8. do 14. leta je trajalo šolanje štiri leta, že po treh letih pa naj bi nastopali na (javnih) akademijah. Tako je dvorna pisarna 11. decembra 1815 dovolila, da generalni gubernij v Ljubljani kot najvišji državni politično-upravni organ na Kranjskem že dobro leto po odhodu Francozov odpre javno glasbeno šolo pri ljubljanski normalki in razpiše službo glasbenega učitelja. Najprej so poizvedovali, kako bi v Ljubljani ustanovili javno glasbeno šolo, ki bo tudi učiteljskim pripravnikom med šestmesečnim tečajem na vzorčni glavni šoli (normalki) omogočila, da bi brezplačno pridobili osnovno glasbeno znanje.

K izdelavi predloga za uvedbo javnega glasbenega pouka v Ljubljani je gubernij 15. novembra 1814 najprej pozval *Filharmonično družbo,* ki je nato 30. januarja 1815 v enajstih členih pripravila prvi okvirni načrt. Po nalogu gubernija je prvotni načrt 31. julija 1815 podrobno proučila, deloma popravila in dopolnila posebna komisija. Na podlagi njenih in drugih pripomb pa so nato višji šolski nadzornik in stolni kanonik Anton Wolf, ravnatelj vzorčne glavne šole Janez Eggenberger in direktor *Filharmonične družbe* Janez Krstnik Novak 15. februarja 1816 v 33 členih izdelali *Organizacijske statute javnega pouka glasbe v Ljubljani,* ki jih je 29. marca 1816 potrdil gubernij v Ljubljani. Centralna organizacijska dvorna komisija na Dunaju je načrt organizacije javnega pouka glasbe odobrila 11. decembra 1815, ko ni le dovolila uvedbe javnega glasbenega pouka v licejskem poslopju, ampak je tudi potrdila 724 goldinarjev in 33 krajcarjev gradbenih in drugih stroškov za pripravo učilnice in nabavo potrebnih učnih pripomočkov ter inštrumentov za glasbeni pouk. Prav tako je takrat potrdila sistematizirano plačo učitelja glasbe v višini 450 goldinarjev in posebej tudi 50 goldinarjev nagrade za poučevanje učiteljskih pripravnikov na vzorčni glavni šoli. Bistvo javnega pouka glasbe naj bi bilo v tem, da bi bil načeloma brezplačen in s tem dostopen tudi za revne. Njim je bil pravzaprav namenjen, saj so morali učenci premožnejših staršev zanj plačevati šolnino, s katero je šola nabavljala glasbene inštrumente in druge za glasbeni pouk potrebne stvari. *"V javno glasbeno šolo ne more biti sprejet vsak otrok, ampak le učenci drugih javnih učnih zavodov" (Dostopno in plemenito* 2016, 27). Razpis za prosto učno mesto učitelja javne glasbene šole v Ljubljani so objavili v časopisih v Celovcu, Gradcu, na Dunaju in v Pragi. Razpisni pogoji za prvega učitelja so zahtevali, da je bil učitelj moralen, sposoben poučevanja petja in orglanja, moral pa je znati več inštrumentov. Med kar 21 prijavljenimi kandidati je bil tudi sloviti avstrijski romantik in skladatelj Franz Schubert, takratni pomožni učitelj na šoli svojega očeta na Dunaju. Zaradi svoje mladosti, štel je namreč šele 19 let, ni bil izbran, zaposlili pa so Franza Sokola, ki je izvrstno igral klarinet in violino, dobro pa tudi klavir in orgle. V Ljubljano je prišel iz Celovca; za omenjenim Sokolom pa so prišli še Gašper Mašek, njegov sin Kamilo Mašek, Anton Nedvěd idr. Iz te šole so izšli nekateri pomembni slovenski glasbeniki, med njimi Jurij Fleišman, Fran Gerbič, Andrej Vavken, Vojteh Valenta idr. Nedvěd je bil še na učiteljišču mentor Josipu Pavčiču, tenoristu Antonu Razingerju, opernemu pevcu svetovnega slovesa Francu Pogačniku Navalu idr. Kako resno je bilo organizirano prvo (javno glasbeno) šolstvo v Ljubljani, pričajo tudi *Ustanovna določila prve javne glasbene šole na Slovenskem – Organizacijski statuti,* ki so vsebovali kar 33 členov (32–37). Javna glasbena šola pri ljubljanski normalki je leta 1875 zaradi spremenjenih razmer in nastanka učiteljišča prenehala obstajati. Kranjski deželni šolski svet je sporočil direkciji *Filharmonične družbe,* da se bo javna glasbena šola pridružila glasbeni šoli *Filharmonične družbe.* Deželna vlada pa je 14. avgusta 1875 *Filharmonični družbi* izročila ves glasbeni sklad in inventar javne glasbene šole. S tem je javna glasbena šola prenehala obstajati (39).



Ko je leta 1887 stavbo *Stanovskega gledališča* v Ljubljani uničil požar, je na javni dražbi leta 1888 zemljišče kupila (nemška) *Filharmonična družba* in začela graditi stavbo današnje *Slovenske filharmonije*. Zgradba je bila dokončana leta 1898, načrte zanjo pa je izdelal arhitekt Adolf Wagner iz Gradca.

Pred ustanovitvijo naslednjih glasbenih šol so delovale šole pri *Filharmonični družbi:* violinska (1821), pevska (1822) in za godala in pihala (1826). Družbi je uspelo ustanoviti stalni učni zavod šele po njeni reorganizaciji (1862). Ko je leta 1875 prešla pod njeno okrilje še javna glasbena šola pri normalki, je pouk obsegal vse orkestrske inštrumente, klavir, petje in teoretske predmete. Na *Šoli FD,* ki je delovala do 1919, so poučevali izvrstni učitelji, med drugimi violinist Gustav Moravec, pianist, skladatelj in dirigent Josef Zöhrer ter violinist in koncertni mojster Hans Gerstner. Čeprav je prav ta šola pozneje kazala germanizacijske težnje, pa ne moremo zanikati, da je imela pomemben vpliv tudi na razvoj slovenske glasbene kulture.

Razvoj se je v vseh več kot 200 letih javnega glasbenega šolstva na Slovenskem prek že omenjene *Glasbene šole pri Filharmonični družbi* (1821–1919) še nadaljeval. Sledila ji je vzporedna *Šola Glasbene matice* v Ljubljani (1882) in kmalu za tem po še nekaterih drugih večjih mestih na Slovenskem: v Novem mestu, Celju, Gorici, Kranju, Trstu idr. Največ zaslug za njihov razvoj imata Matej Hubad in Fran Gerbič. Za glasbeni razvoj na cerkvenem področju pa je v tem času skrbelo *Cecilijansko društvo,* ki je ustanovilo *Orglarske šole* (v Ljubljani, Celju, Mariboru, ...).

Z razmahom nacionalnega gibanja v drugi polovici 19. stol. so postale vse bolj očitne potrebe po slovenskih glasbenikih. Da bi povečali število sposobnih organistov in cerkvenih pevovodij je *Cecilijino društvo* 1877 v Ljubljani ustanovilo orglarsko šolo; tu so poučevali koralno in figuralno petje, orgle, klavir, harmonijo, kontrapunkt in glasbeno zgodovino. Tudi iz nje je izšlo več pomembnih slovenskih glasbenikov, med njimi Janko in Anton Ravnik, Blaž Arnič, Anton Jobst, Anton Dermota in Jože Gostič. Vodili so jo Anton Foerster (do 1909), Stanko Premrl (do 1941) in Venčeslav Snoj (do 1945). Leta 1971 so jo obnovili kot orglarske tečaje pri *Teološki fakulteti* v Ljubljani (vodji sta bila Jože Trošt in Gregor Klančnik). Podobno usmerjena je bila tudi zasebna orglarska šola v Celju (1899), ki se je 1936 preselila v Maribor in jo je do 1941 upravljal lavantinski škofijski ordinariat; tudi ta je bila 1977 obnovljena.

Anton Foerster (1832-1926), prvi ravnatelj *Orglarske šole* v Ljubljani, se je po študiju prava v Pragi pod vplivom Bedřicha Smetane v celoti posvetil glasbi in leta 1865 prevzel mesto stolnega organista in pevovodje v Senju. Sledilo je kar štiri desetletja dolgo delovanje v ljubljanski stolnici (1868-1908), ki je pustilo neizbrisen pečat na področju slovenske cerkvene glasbe. Foerster je bil predan Cecilijanec, prizadeval si je za prenovo slovenske cerkvene glasbe in je v ta namen skupaj s somišljeniki leta 1877 ustanovil *Cecilijansko društvo* in *Orglarsko šolo.*

Ljubljanska *Orglarska šola* (*Orglarska šola Cecilijinega društva v Ljubljani*, 1877–1944) ima še danes svoje prostore v *Alojzijevišču (Collegium Aloysianum)* na Poljanski cesti.

Matej Hubad (1866-1937), slovenski skladatelj, pianist, organist, pevec in glasbeni pedagog. Od l. 1894, ko je bil umetniški vodja *Glasbene matice* v Ljubljani in njene šole, je društvo popeljal na izredno visoko umetniško raven. Dosegel je, da je iz glasbene šole *Glasbene matice* l. 1919 nastal konservatorij, ki je bil l. 1926 podržavljen.

Da bi si pridobila izvajalce za svoje prireditve, je leta 1861 odprla svojo glasbeno šolo tudi ljubljanska *Narodna čitalnica* (učitelji so bili Anton Foerster, Anton Nedvěd, Vojteh Valenta, Leopold Belar, Anton Stöckl, Jurij Šantel). Podobno je z namenom, da bi imelo poklicne gledališke pevce, poseben oddelek za petje organiziralo tudi *Dramatično društvo,* kjer so oblikovali zbor in vadili solistične pevce (učitelji so bili Anton Hajdrih, Anton Foerster, Vojteh Valenta in Anton Stöckl).

Najpomembnejša med vsemi navedenimi pa je bila zaradi prizadevanj za slovenske poklicne glasbenike zagotovo *Glasbena matica* (67–70), ki je svojo glasbeno šolo odprla leta 1882, ta pa je delovala do leta 1919 (45). Najprej je imela le oddelek za klavir in violino, 1887 pa je odprla tudi oddelek za pihala in trobila. Toda kmalu je prerasla še kako konkurenčno šolo *Filharmonične družbe* in postala središče slovenske glasbene vzgoje.

V Ljubljani je leta 1927 začela delovati železničarska glasbena šola *Sloga* (upravitelj Heribert Svetel), ki je tako kot šola *GM* obstajala do 1945 (73). Leta 1932 je bila na *Državni tehnični srednji šoli* v Ljubljani ustanovljena zanimiva *Banovinska šola za glasbila*. Glavna pobudnika in učitelja sta bila goslar Mihael Mušič in skladatelj ter slikar Saša Šantel. Učenci so se v triletnem šolanju izobraževali v prvi vrsti za izdelovanje godal in deloma brenkal (73).

V Mariboru so glasbene šole ustanovili *Musikverein* (1825), *Männergesangverein* (1872) in *Filharmonično društvo* (1881). Slovenci so dobili svojo pevsko šolo šele leta 1900 na pobudo Hinka Druzoviča, po razpustitvi *Filharmoničnega društva* leta 1919 pa tudi glasbeno šolo, ki jo je ustanovila mariborska *GM*. Ta je bila v letih 1933–1936 javno subvencionirana, njen ravnatelj pa je bil Ubald Vrabec. Nato se je preoblikovala v zasebno glasbeno šolo *GM,* ki je obstajala do leta 1941, ravnatelja pa sta bila Marjan Kozina in Oton Bajde. Svojo glasbeno šolo je imelo v letih 1931–1941 tudi železniško glasbeno društvo *Drava,* vodil pa jo je Hinko Druzovič. Med 2. svetovno vojno je *Steirisches Musikschulwerk* ustanovil *Musikschule für*

Jugend und Volk, glasbene šole tega društva pa so bile še na Ptuju, v Celju in Kranju.

V Celju je zaživela glasbena šola leta 1832, ko je bilo ustanovljeno *Lavantinsko glasbeno društvo.* Nemška glasbena šola je začela delovati leta 1879 v okviru *Musikvereina,* 1908 pa je ljubljanska *GM* tudi v Celju ustanovila slovensko glasbeno šolo. Med 1. svetovno vojno ni delovala, leta 1919 pa je bila obnovljena v okviru celjske *GM.* Na Ptuju je ustanovil prvo glasbeno šolo *Musikverein* leta 1878, leta 1883 pa je ptujska *Čitalnica* odprla slovensko glasbeno šolo, ki pa je delovala samo štiri leta. V letih 1919–1920 sta bili na Ptuju nemška in slovenska mestna glasbena šola. Uspešnejšo dejavnost je razvila glasbena šola, ki jo je 1922 odprla ptujska *GM.* V Novem mestu je *GM* organizirala podružnično šolo leta 1898. Vodil jo je Ignacij Hladnik. Ker pa je po šestih letih prenehala delovati, je imel Hladnik odtlej zasebno glasbeno šolo. V Kranju je delovala podružnična šola *GM* v letih 1909–1914. Pozneje so bile ustanovljene glasbene šole še v Idriji in Cerknem (1923), Ljutomeru (1927), Kočevju, Litiji in Novem mestu (1937).

Otrok pri vaji klavirja (*Angelček,* 1918).

Trst je sledil zgledu Ljubljane z ustanovitvijo javne glasbene šole leta 1820, v Gorici pa so imeli takšno ustanovo od leta 1842. Gorica je slovensko glasbeno šolo dobila šele leta 1902. Ustanovilo jo je *Pevsko in glasbeno društvo,* vodil pa Josip Michl. Leta 1909 je postala podružnica ljubljanske *GM* in je obstajala do 1. svetovne vojne. Podobno je v letih 1909-1927 delovala šola *GM* v Trstu; 1945 so jo obnovili in razširili še na srednjo in višjo stopnjo ter organizirali vrsto podružnic v okoliških krajih in Beneški Sloveniji.

Na Koroškem je slovensko glasbeno šolanje po 2. svetovni vojni dobilo bolj organizirano obliko leta 1978, ko je začela v okviru društva *Edinost* delovati glasbena šola v Pliberku. Sledile so podružnice v drugih krajih Podjune, Roža in v Celovcu, kjer je od 1984 sedež društveno organiziranega glasbenega pouka; v šolskem letu 1987/88 je imela ta šola 22 oddelkov z 285 učenci.

Prav iz *Šole Glasbene matice* v Ljubljani je leta 1919 nastal prvi *Glasbeni konservatorij* s prvo višjo stopnjo glasbenega izobraževanja. To je pomenilo pomemben napredek v razvoju slovenskega glasbenega šolstva. Ta je leta 1926 postal prvi jugoslovanski *Državni konservatorij* z nižjo, srednjo in visoko glasbeno šolo, njegov ravnatelj pa je bil Matej Hubad. Z njegovo reorganizacijo je leta 1939 nastala *Glasbena akademija* s srednjo in visoko izobraževalno stopnjo na oddelkih za kompozicijo, dirigiranje, solopetje, klavir, orgle in glasbeno scensko umetnost, njen rektor pa je bil Anton Trost. Leta 1946 je iz nje izšla današnja *Akademija za glasbo,* katere rektorji so bili akademik Lucijan Marija Škerjanc, Janko Ravnik, Franjo Šifrer, Karlo Rupel, Marijan Lipovšek, Leon Pfeifer, rektor in dekan Mihael Gunzek, dekani pa Danijel Dane Škerl, Marijan Gabrijelčič, Dejan Bravničar, Pavel Mihelčič,

Andrej Grafenauer. Leta 1975 je postala članica *Univerze v Ljubljani*. Akademija je torej doživela kar nekaj sprememb imena, seveda pa je tudi vsebinske spremembe niso obšle. Leta 1962 je bil z ustanovitvijo *Oddelka za muzikologijo* na *Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani* ukinjen njen *Zgodovinski oddelek,* leta 1966 pa je nastal samostojni *Oddelek za glasbeno pedagogiko* (80).

Leta 1953 se je od *Akademije za glasbo* ločila *Srednja glasbena šola,* njena ravnateljica je postala Vida Jeraj Hribar. *Srednja glasbena šola* se je 1963 združila s *Srednjo baletno šolo* v *Zavod za glasbeno in baletno izobraževanje,* ki se je od 1983 imenovala *Srednja glasbena in baletna šola*. Današnje ime *Konservatorij za glasbo in balet Ljubljana* je šola dobila leta 2009, vodili pa so jo Matija Tercelj, Franci Okorn, Igor Karlin, Tomaž Buh in Dejan Prešiček.

Konservatorij za glasbo in balet deluje tudi v Mariboru. Zaživel je leta 1945, od tedaj pa se je večkrat preimenoval oz. se povezal z baletno vzgojo: *Center za glasbeno vzgojo* (1962), *Šola za glasbeno in baletno izobraževanje* (1978), *Srednja glasbena in baletna šola* (1983) in nazadnje *Konservatorij za glasbo in balet Maribor (*2010), katerega ravnatelji so bili Oton Bajde, Vlado Golob, Stane Jurgec, Majda Jecelj, Zorana Cotič, Anton Gorjanc in Helena Meško.

Ves čas so vzporedno nastajali tudi glasbeni učbeniki in druga notna gradiva. Za obdobje med obema vojnama (1919–1941) je bil ob upoštevanju učnih načrtov značilen svoboden način dela. Zdi se, da učitelji niso upoštevali

Grb Suverenega malteškega viteškega reda.

enotnih metodičnih načel, vsak učitelj je sam izpopolnjeval metodo dela za svoj predmet in poučeval po vzoru svojih pedagogov iz študijskih let. Zato so glasbeni pedagogi in skladatelji pripravljali notne tiske za nižjo in srednjo stopnjo izobraževanja in s tem popestrili predmetnike in učne načrte z domačimi skladbami. Glavni založnik tovrstne literature je bila založba *Glasbene matice,* nekaj del pa je izšlo tudi v samozaložbi. Največ jih je bilo za klavir, violino, glasbenoteoretične predmete, petje in druge posamezne inštrumente. Med avtorji najdemo naslednja imena: Lucijan Marija Škerjanc, Josip Pavčič, Emil Adamič, Matija Tomc, Vasilij Mirk, Emil Komel, Saša Šantel, Karol Pahor, Karel Jeraj, Fran Korun Koželjski, Fran Stanič, Adolf Gröbming, Hinko Druzovič, Oton Bajde, Srečko Koporc, Mirca Sancin. *Glasbena matica* je imela v Ljubljani tudi svojo trgovino z muzikalijami, kjer so lahko učenci, dijaki, študentje, pedagogi in ljubitelji glasbe kupovali glasbene tiske. Notno gradivo pa je še dodatno naročala v Avstriji, Nemčiji, na Češkoslovaškem, v Franciji in Jugoslaviji. Trgovini, ki je na vogalu hiše *Filharmonične družbe* na ljubljanskem Kongresnem trgu delovala od novembra 1922, je pripadal tudi antikvariat z rabljenimi notami in glasbili (75–76).

Glasba se je med šolskimi klopmi na Slovenskem mestoma zaslišala že v dobi razsvetljenstva. Z letom 1848 pa je dunajsko prosvetno ministrstvo izdalo odlok, s katerim je odredilo nov predmetnik, ki je predvidel tudi glasbo in metodiko glasbenega pouka, a do njegove uresničitve ni prišlo. Nasledil ga je predmetnik za učiteljski tečaj v letu 1864, ki je predpisoval predmet orglanje in zanj odmerjal 12 od skupnih 29 ur pouka tedensko. Od 1869 je bilo uvedeno še petje. V predmetniku štiriletnega učiteljskega izobraževanja je bil tudi predmet *Muzika s posebnim ozirom na cerkveno muziko.* V ljudskih šolah so se ob prelomu stoletja otroci vadili v razvijanju posluha, v čistem glasu; pesmi so se sprva učili na pamet, nato pa po notnem zapisu. Učni načrti so predpisovali cilje: vzbujanje glasbenega sluha, blaženje srca in oživljanje domoljubnih in verskih čustev; tedensko število ur je nihalo med pol ure in eno uro na teden, razdeljeno v dva dela. Po koncu 1. svetovne vojne se je šolski sistem počasi spreminjal, saj je takrat izšel *Zakon o narodnih šolah,* pripravljeni pa so bili tudi začasni učni programi za osnovne in meščanske šole, gimnazije in učiteljišča. Po 2. svetovni vojni so se učni načrti do današnjih dni zamenjali osemkrat. Predmet se je sprva imenoval *petje,* od leta 1959 pa *glasbeni pouk*. 1973 je ta predmet postal *glasbena vzgoja,* od 2011 pa ostaja v veljavi *glasbena umetnost*. *Zavod RS za šolstvo* je leta 1975 za osnovno šolo izdal učni načrt s predmetnikom, ki v tedenskem številu ur, namenjenih glasbeni vzgoji, ni prinesel sprememb. Med šolskimi klopmi so takrat odmevale pionirske in domovinske pesmi in pesmi o naravi. Predmetnik iz let 2008–2014, ki zdaj velja tudi za devetletno osnovno šolo, za glasbeno umetnost v prvem triletju predvideva dve uri, v 4. in 5. razredu eno uro in pol ter v preostalih razredih eno uro tedensko. Prednost je dana čustveni inteligenci, razvijanju kritične presoje in vrednotenju glasbe, razvijanju občutljivosti in strpnosti do različnih glasbenih kultur. Glasbena pedagoginja prof. dr. Breda Oblak (roj. 1934), osrednji kreator tega načrta, se je ukvarjala z ustvarjalnim učenjem pri glasbeni vzgoji, didaktiko glasbe v splošnem šolstvu in z usposabljanjem učiteljev za eksperimentalni program glasbene vzgoje v osnovni šoli. Pripravila in izdala je več učbenikov, priročnikov in zvočnega gradiva ter zasnovala didaktično zbirko za glasbeno vzgojo. Vodilno vlogo pri vsem tem ima *Založba Zavoda RS za šolstvo*, v zadnjih 20 letih pa tudi vodilna tovrstna specialna strokovna revija *Glasba v šoli in vrtcu* (od leta 1995 naprej), neposredna nadaljevalka predhodne *Grlice* (1953–1988) (59–65).

Glasbene učitelje za osnovno šolo je 1951 začela izobraževati *Višja pedagoška šola* v Ljubljani, v letih 1964–87 pa jih je izobraževala *Pedagoška akademija* z glasbenim oddelkom. Tak oddelek ima od 1964 tudi *Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru.*

Tudi med 2. svetovno vojno glasbena muza in s tem tudi glasbeno šolstvo na Slovenskem ni molčalo. Tako je bila proti koncu vojne leta 1945 na osvobojenem ozemlju v Črnomlju ustanovljena prva nižja glasbena šola (Križnar 1992, 30).

Po letu 1945 so bile zasebne glasbene šole ukinjene. Število javnih nižjih glasbenih šol pa je zelo hitro raslo in še dandanes jih imajo vsi večji kraji. Nekatere od njih so se pozneje združile v centre za glasbeno vzgojo (Maribor, Koper, Domžale, ...), ob matičnih šolah pa so nastale še številne podružnične. Danes deluje na Slovenskem 69 nižjih glasbenih šol (54 javnih in 15 zasebnih), ki izvajajo javno veljavne vzgojno-izobraževalne programe na področju glasbe in plesa, dva konservatorija in več umetniških (glasbenih) gimnazij. Med zasebnimi glasbenimi šolami so tudi take s posebnimi metodami poučevanja: glasbeno izobraževanje po metodološkem sistemu Edgarja Willemsa (v Ljubljani deluje *Glasbeni center Edgar Willems* od leta 2006 in na Bledu *Glasbeni center DO-RE-MI* od leta 2014), *Walfdorfska glasbena šola* (v Ljubljani od leta 2007), Zasebni zavod glasbena šola *Avsenik* (v Begunjah na Gorenjskem od leta 2012) idr. *(Dostopno in plemenito* 2016, 91–93). Nad vsem tem danes organizacijsko in strokovno še dodatno bdi *Zveza slovenskih glasbenih šol* s številnimi nacionalnimi in mednarodnimi aktivnostmi: z vsakoletnim državnim tekmovanjem mladih slovenskih glasbenikov in baletnih plesalcev (*TEMSIG*), z revijami šolskih orkestrov, z nagradami in priznanji Frana Gerbiča, od leta 1991 pa je tudi aktivna članica *Zveze evropskih glasbenih šol (EMU)*.

V počastitev 200-letnice javnega glasbenega šolstva na Slovenskem so potekali v letu 2016 številni dogodki: nastop učencev 54 glasbenih šol v počastitev 25-letnice samostojnosti Republike Slovenije in 200-letnice javnega glasbenega šolstva na Slovenskem 24. junija 2016, 3. mednarodno klavirsko tekmovanje Aci Bertoncelj v Glasbeni šoli Frana Koruna Koželjskega v Velenju 28. in 29. oktobra 2016, slavnostni koncert ob 200-letnici slovenskega glasbenega šolstva v Cankarjevem domu v Ljubljani 13. novembra 2016, mednarodni znanstveni simpozij *Slovensko javno glasbeno šolstvo – pogledi v preteklost in vizija za prihodnost* na Akademiji za glasbo v Ljubljani 16. novembra 2016 idr.

VIRI IN LITERATURA

Dostopno in plemenito. Katalog in razstava (10. 11. 2016 – 30. 3. 2017) ob 200-letnici ustanovitve prve javne glasbene šole v Ljubljani. Ljubljana: Slovenski šolski muzej in Zveza slovenskih glasbenih šol, 2016.

Enicklopedija Slovenije, zv. 3 (geslo: glasbeno šolstvo, avtorja: Cvetko Budkovič, Jože Sivec). Ljubljana: Mladinska knjiga, 1989, str. 228-29.

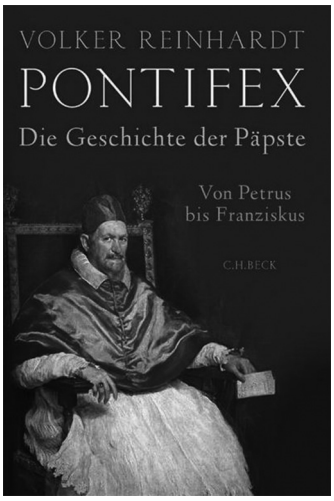
Zgodovina Konservatorija za glasbo in balet Ljubljana. Http://www.kgbl.si/zgodovina-kgbl.html. (Pridobljeno: 6. januarja 2017).

Pogled na prehojeno pot ... Srednje glasbeno in baletno izobraževanje v Mariboru. Http://www.konservatorij-maribor.si/0-nas/zgodovina. (Pridobljeno: 6. januarja 2017).Franc Križnar, *Slovenska glasba v narodnoosvobodilnem boju*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, 1992.

1. Znotraj srednjeveškega študija je obstajalo sedmero svobodnih umetnosti (*septem artes liberales*), ki so slonele na glasbenih traktatih (npr. Boetijeva razprava *De institutione musica,* ki se je razširjala skupaj z razvijajočim se šolskim sistemom; tu je še razprava Guida iz Arezza *Micrologus* ter *Prologus in antiphonarium;* v novomeškem frančiškanskem samostanu hranijo tudi zvezek z latinskim rokopisnim besedilom, naslovljenim *Compendium cantus choralis/ Koralni kompendij* s konca 18. ali začetka 19. stol., ki je bil očitno namenjen poučevanju pevcev in v katerem najdemo osnove teorije gregorijanskega korala; *Gradus ad Parnassum* Johanna Josepha Fuxa (1725) piranskih minoritov, ki so uporabljali pevski učbenik; *Il cantore ecclestiastico: Breve, facile ed esatta notizia ...* patra Giuseppeja Frezze della Grotte; Quantzova znamenita šola za flavto, napisana 1755 v Novem mestu, kjer je izrecno pripisano, da so jo uporabljali bratje frančiškani idr. V: *Dostopno in plemenito*).

Posnetek z vsakoletnega narodnega romanja bolnikov in invalidov na Brezje (foto: Jože Pavlič, 2016).

VOLKER REINHARDT: PONTIFEX: DIE GESCHICHTE DER PÄPSTE



V začetku letošnjega leta je pri münchenski založbi C. H. Beck izšla obsežna zgodovina papeštva v eni knjigi izpod peresa nemškega zgodovinarja Volkerja Reinhardta. Slednji že zelo dolgo deluje kot profesor novoveške zgodovine v švicarskem Fribourgu. Njegovo poglavitno raziskovalno zanimanje velja sicer italijanski renesansi, vendar se Reinhardt ukvarja še s številnimi drugimi temami poznosrednjeveške in zgodnjenovoveške zgodovine. Tako je med drugim objavil obsežne monografije o Borgijcih, Piju II. in Jeanu Kalvinu. Lotil se je tudi podobe Lutra, kot jo je moč razbrati iz rimskih virov. Časovno težišče njegovih raziskav se seveda ravno tako pozna njegovi papeški zgodovini, saj so njene najboljše strani verjetno ravno tiste o renesančnih papežih. Sploh posameznik zelo težko sam napiše res dober pregled preteklosti rimskih škofov od Petra do Frančiška. Zato so v zadnjih desetletjih z nemškega govornega prostora v glavnem prihajali nekoliko bolj omejeni projekti, kakršen je denimo referenčna Schimmelpfennigova zgodovina papeštva od antike do renesanse. Vendar to ne pomeni, da dolgoletni preučevalec papežev Volker Reinhardt s svojim *Pontifexom* pri izpolnitvi svoje naloge nibil uspešen.

Na njegovih tisočih straneh lahko sledimo vsaj štirim zanimivim stalnicam. Prva je, da zgodovino Petrovih naslednikov bere predvsem kot zgodbo o (najprej zgolj idejni) vzpostavitvi, utrjevanju in poudarjanju t. i. dvojnega primata papežev, v znotrajcerkveni in v posvetni sferi. Pri tem ugotavlja bistveno kontinuiteto med pozno antiko in drugim vatikanskim cerkvenim zborom. Po drugi strani Reinhardt ne neha opozarjati na razkorak med zgodovinsko potrjenim, dejanskim stanjem in imaginarijem poznejših papežev, predvsem kar zadeva domnevno neprekinjeni tok prevladujoče vloge rimskih škofov v Cerkvi tako rekoč od začetka do danes. Zato je v knjigi veliko pozornosti namenjene prizadevanjem posameznih škofov in njihove okolice za konstrukcijo tovrstne neprekinjene zgodovine. Tretja značilnost prikaza v *Pontifexu* je dosledno povezovanje pripovedi o posameznih papežih z današnjimi vidnimi ostanki njihove dejavnosti v podobi stavbnih ali likovnih podvigov, pri čemer so avtorjeve interpretacije praviloma izjemno posrečene. Četrta skupna značilnost vseh njegovih papeških portretov pa je precejšnja osredotočenost na politično zgodovino. Duhovni vidiki in velikokrat tudi teološki razvoj sta v glavnem v ozadju, čeprav je hkrati treba pritrditi avtorjevi oceni, da so bili teološko močni rimski škofje kar precejšnje izjeme. V tem smislu je treba že zdaj reči, da je slika, ki jo je pred leti o papeštvu prav tako v enem zvezku ponudil britanski medievist Roger Collins s svojo knjigo *Keepers of the Keys of Heaven*, na marsikateri točki celovitejša.

Spričo Reinhardtovih raziskovalnih zanimanj je prvi del, posvečen rimskim škofom v antiki, verjetno najšibkejši razdelek monografije. V skladu s svojo osnovno tezo, da gre pri uradnem rimskem prikazu najzgodnejše preteklosti lastnega škofijskega sedeža v bistvu za posrečen zgodovinski konstrukt, je prva otipljivejša škofovska figura zanj pravzaprav šele škof Viktor s konca 2. stoletja

po Kr. Te vloge ne prizna niti zgodovinsko njegovemu kar dobro izpričanemu predhodniku Aniketu, ki ga ne omenja posebej, medtem ko glede (po uradnem seznamu četrtega) škofa Klermenta sledi danes že precej uveljavljenemu pogledu, po katerem je bil del kolektivnega vodstva rimske krščanske občine. Obenem pa po mojem mnenju preveč z levo roko odpravi vrednost pričevanja *Prvega Klementovega pisma* o povezanosti Petra in Pavla z Rimom. Reinhardt seveda opozori tudi na velik prepad med popolno nevidnostjo zgodovinskega škofa Silvestra in njegovim izpostavljenim mestom v poznejšem izročilu. Kot tvorca idej, ki so pozneje privedle do izoblikovanja nauka o dvojnem primatu, vidi predvsem enega njegovih naslednikov Damaza. Pri njem se začenja vrsta rimskih škofov, pri katerih se Reinhardtova ocena najbolj razlikuje od ustaljene, predvsem v katoliškem cerkvenem zgodovinopisju. Tako je za Nemca poznejši svetnik Damaz predvsem preračunljivi mojster samopromocije, ki gre po potrebi tudi preko trupel. Posebne pozornosti so za njim deležni v glavnem tisti nasledniki, ki so prispevali k izoblikovanju ideje dvojnega primata, se pravi, Leon Veliki, Gelazij I. in Gregor Veliki. Vendar Reinhardt enako kot Collins precej relativira, recimo, pomen Leonovega posega na kalcedonskem koncilu.

Kar zadeva dolgo srednjeveško obdobje, gre nemškemu zgodovinarju velikokrat za razbijanje trdovratnih zgodovinskih mitov ali polmitov. Pod vprašaj skupaj z drugimi sodobnejšimi raziskovalci postavi Liutprandovo slikanje "pornokracije" 10. stoletja, dvomi v ponižanje Henrika IV. v Canossi in zavrača predstavo o posebni naklonjenosti Inocenca III. Frančišku Asiškemu. Nobene posebne vloge ne pripisuje niti Hadrijanu II. in Janezu VIII, ki so ju slovanske cerkvene zgodovine postavile na piedestal.. Seveda je na svoj način tudi pri Reinhardtu ključen srednjeveški pontifikat Gregorja VII. z vrhuncem izražanja ideje o dvojnem primatu v *Dictatum Papae*. Po drugi strani pa deluje Bonifacij VIII. pri njem kot izrazito anahronistična figura. Bolj ali manj kot mit zavrne še ključno vlogo Katarine Sienske pri vrnitvi papežev v Rim iz Avignona. Nemec sočasno velikokrat in dosledno opozarja na nelogičnosti in nedoslednosti pri uradnem razvrščanju na papeže in protipapeže, kjer seveda prevladuje rimska optika popolne kontinuitete.

Že vsaj od 13. stoletja postane ena osrednjih tem Reinhardtovega prikaza papeški nepotizem. A čeprav naj bi se mu od tedaj vse do zadnjega velikega nepotista na Petrovem sedežu, papeža Pija VI., po njegovem izognil en sam rimski škof, v *Pontifexu* ni sicer prevladujočega moralizirajočega jadikovanja nad nepotizmom kot pojavom. Reinhardt namreč opozarja, da je v sredozemskem in širšem evropskem prostoru bilo popolnoma samoumevno, da nosilec oblasti poskrbi za svoje ožje in širše sorodstvo. Tozadevne težave pri papežih ne vidi toliko v njihovi duhovni vlogi kot v pogostih menjavah nosilcev funkcije in s tem sočasno "dinastije", kar je za seboj potegnilo stalna obračunavanja naslednikov s predhodnikovimi sorodniki in od časov Siksta IV., ki po Reinhardtu ne glede na svoj frančiškovski pedigre velja za tvorca klasičnega bohotnega nepotizma v papeški različici, bolj ali manj stalno težnjo po zagotovitvi posvetne kneževine za lastno družino, praviloma kajpak z ozemlja papeške države.

Pri ocenah posameznih papežev iz poznega srednjega in zgodnjega novega veka nemški zgodovinar znova pogosto ne sledi utečenim predstavam. Kot enega ključnih pontifikatov izriše mandat Evgena IV., ki mu pripiše vrhunsko strategijo pri premagovanju konciliarizma. Sicer pa za eno najsvetlejših figur tega obdobja zanj obvelja njegov naslednik Nikolaj V. Zelo kritičen je do Pija II., ravno tako pa ne goji posebne simpatije do strogega Hadrijana VI., saj v ospredje postavi njegovo nepoznavanje rimskih razmer kot bistveni dejavnik njegovega neuspeha. Daleč najslabšo oceno si

prisluži Klement VII. (Leon X. pa presenetljivo znosno), saj mu Reinhardt ne obesi samo odgovornosti za politično polomijo *sacca*, ampak vidi v njem tudi glavnega katoliškega krivca za uspeh reformacije in razdelitev Cerkve na zahodu. Pripoved o obdobju med koncem 16. in koncem 18. stoletja je potem predvsem pripoved o nepotističnih ekscesih, ki v glavnem potekajo po ustaljenem vzorcu, a vseeno dosežejo še kak posebej izstopajoč vrh, kot denimo med papeževanjem Urbana VIII., in o postopnem, a nezadržnem upadanju pomena papeške države v Evropi in Rima kot njenega središča.

Če je Reinhardt razmeroma prizanesljiv do dolgega obdobja nepotizma v papeški zgodovini, pa precej ostreje presoja dolgo obdobje zapiranja papeštva in protimodernističnih teženj, čeravno zapaža stalni vzorec menjavanja izrazito konservativnih in zmernih papežev. Portret Pija IX. se mu izteče skoraj v karikaturo opravilno nesposobnega starca, precej bolje pa jo odnese Leon XIII. Pij X. zanj predstavlja predstavnika korakanja v napačno smer, od papežev prve polovice 20. stoletja pa je pravzaprav edina simpatična pojava Benedikt XV. Veliko je avtorju do tega, da predstavi zamisel in vsebino drugega vatikanskega cerkvenega zbora kot bolj ali manj osebni projekt Janeza XXIII. Po drugi strani pa je Pavel VI. označen za glasnika "konservativne koncilske manjšine". Ker nemški zgodovinar pravilno ugotavlja, da je za izrekanje obsežnejših zgodovinskih sodb o pontifikatih od Janeza Pavla II. naprej še prezgodaj, se za obdobje od leta 1978 omeji na navajanje osnovnih dejstev. Za razliko od Huberta Wolfa je prizanesljivejši do Benedikta XVI. Njegovo odločitev za odstop glede na težave, ki so jih podobne odločitve prinašale v preteklosti, razume kot pogumno. Pri Frančišku pa med drugim izpostavi dolgo brado vsaj občasno precej žolčne protikapitalistične polemike papežev vse od konca 18. stoletja.

Nasploh se ob branju Reinhardtove zgodovine bralcu vseskozi porajajo misli o ponavljajočih se stalnih vzorcih, pa tudi o tem, da so bili v tisočletju in pol preigrani skoraj vsi modeli.

Čeprav bo skoraj vsak bralec v *Pontifexu* pogrešal kaj pomembnega in čeprav, kot rečeno, duhovnemu in teološkemu razvoju gotovo ni posvečenega dovolj prostora, je delo Volkerja Reinhardta nedvomno izredno berljivo in poučno čtivo za strokovnjake in za širši krog. Zato si drznem izraziti upanje, da bomo v ne preveč odmaknjeni prihodnosti dočakali njegov prevod v slovenščino.

Aleš Maver

Literarni natečaj

Tretji dan, krščanska revija za duhovnost in kulturo, razpisuje nagradni natečaj za najboljša kratka prozna besedila (črtica, kratka zgodba, novela) s **krščansko religiozno tematiko**.
Rok za oddajo prispevkov je **1. december 2017**.
Strokovna komisija bo v januarju 2018 izbrala tri najboljša prozna besedila, ki bodo prejela naslednje nagrade:

- 1. mesto (300 evrov),
- 2. mesto (200 evrov),
- 3. mesto (100 evrov),

vsa pa bodo objavljena v reviji Tretji dan. Komisija lahko za morebitno objavo predlaga tudi nenagrajena besedila.

Besedila naj bodo napisana v slovenskem jeziku; pisava je Times New Roman, velikost črk 12 pik, razmik med vrsticami 1,5; obseg do 30.000 znakov s presledki. Vsak avtor ali avtorica sme sodelovati le z eno izvirno in neobjavljeno zgodbo. Besedilo je treba poslati v elektronski obliki na elektronski naslov (1 izvod) odgovornega urednika Leona Jagodica: leon.jagodic@gmail.com ter hkrati po pošti (3 izvodi) na naslov: Društvo SKAM, Jurčičev trg 2, 1000 Ljubljana, pripis "Literarni natečaj". Zgodbe naj bodo podpisane samo s šifro, pošiljki pa priložite zaprto ovojnico, ki naj vsebuje vaše osebne in kontaktne podatke: ime, priimek, poštni naslov, telefon, elektronski naslov. Tudi ta ovojnica naj bo opremljena z vašo šifro.

Strokovno komisijo sestavljajo:

- Nina Ditmajer, profesorica slovenščine in teologinja, urednica za književnost pri reviji Tretji dan, asistentka na Inštitutu za slovensko literaturo in literarne vede ZRC SAZU
- Robert Titan Felix, profesor slovenščine, pesnik, pisatelj in urednik (Volosov hram), trikratni nominiranec za Kresnikovo nagrado (2003, 2006, 2009)
- Denis Škofič, profesor slovenščine, pesnik, pisatelj in literarni kritik, nominiranec za Jenkovo nagrado (2014) in Kritiško sito (2014)