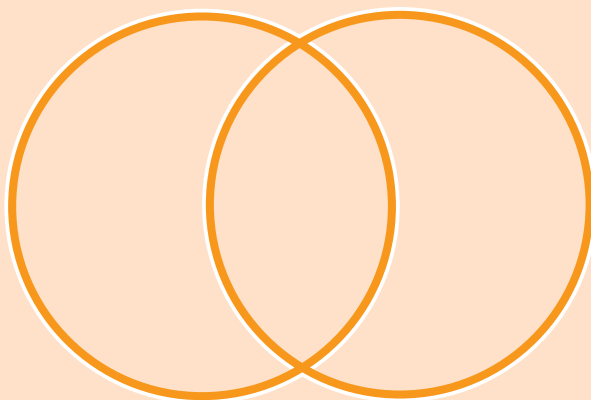


ISSN 2335-4127
UDK 27-675(05)

Edinost in dialog

*Revija za ekumensko teologijo
in medreligijski dialog*



Unity and Dialogue

*Journal for Ecumenical Theology
and Interreligious Dialogue*

Nova serija <i>New Series</i>	
Letnik <i>Volume</i>	78
Številka <i>Number</i>	1
Maribor	2023

ISSN 2335-4127 (PRINT)

ISSN 2385-8907 (ONLINE)

Edinost in dialog

Revija za ekumensko teologijo in medreligijski dialog

Unity and Dialogue

Journal for Ecumenical Theology and Interreligious Dialogue

Izdajatelj in založnik
Edited and published by

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Enota v Mariboru, Inštitut
Stanka Janežiča za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter
religiologijo in dialog
*Faculty of Theology, University of Ljubljana, Maribor Unit, Stanko
Janežič Institute of Dogmatic, Fundamental and Ecumenical Theology
and of Religiology and Dialogue*

Glavni in odgovorni urednik
Editor in Chief

Samo Skralovnik

Uredniški odbor
Editorial Board

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

Lektoriranje *Language Editing*

Aleksandra Kocmut

Korekture *Proofreading*

Aleksandra Kocmut, Aljaž Krajnc, Samo Skralovnik

Oblikovanje *Cover Design*

Peter Požauko

Prelom *Prepress*

Robert Rošker

Naslov uredništva *Address*

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

E-pošta *E-mail*

edinost-dialog@teof.uni-lj.si

Spletna stran *Web Site*

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

Indeksiranost *Indexation*

Atla RDB (Atla Religion Database)
DOAJ (Directory of Open Access Journals)
ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities)
IBZ Online (Internationale Bibliographie der geistes- und
sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur)
IxTheo (Index Theologicus)
RTA (Religious and Theological Abstracts)
Scopus

Obvestilo o avtorskih pravicah
Copyright Notice



Članki v reviji *Edinost in dialog*, razen če ni drugače navedeno,
so objavljeni pod pogoji licence *Creative Commons Attribution
4.0 International* (CC BY 4.0 International).
*Except when otherwise noted, articles in the journal Unity and
Dialogue are published under the terms and conditions of the
Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY
4.0 International).*

Tisk *Printing*

Salve, d. o. o.

Naklada *Number of Copies*

300

Letna naročnina
Annual Subscription

Za Slovenijo: 10 EUR
Za tujino: 20 EUR

Transakcijski račun
Bank Account Number

IBAN SI56 01100603 0707798
Swift Code: BSLJSI2X

Edinost in dialog

*Revija za ekumensko teologijo
in medreligijski dialog*

Unity and Dialogue

*Journal for Ecumenical Theology
and Interreligious Dialogue*

Nova serija *New Series*

Letnik *Volume* **78**

Številka *Number* **1**

Maribor **2023**



Univerza v Ljubljani
Teološka fakulteta, Enota v Mariboru

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

UVOD *INTRODUCTION*

SAMO SKRALOVNIK 11

Edinost in dialog kot glas DOAJ*Unity and Dialogue as a DOAJ Voice*TEMA *THEME***Vpliv religije na politiko in javno življenje***The Influence of Religion on Politics and Public Life*TEMATSKE RAZPRAVE *THEMATIC ARTICLES*

ALEŠ MAVER 15

Po različnih poteh do sozvočja: Zgodovinski okvir odnosa pravoslavlja v Ukrajini in Rusiji do političnih oblasti*Through Different Paths to Symphony: The Historical Framework of the Relationship between Eastern Orthodoxy and Political Authorities in Ukraine and Russia*

SIMON MALMENVALL 43

Pilgrimage and Polemics: Early Reception of Latin Christendom in Kievan Rus' between Byzantine Normativity and Practical Decisions*Romanje in polemika: zgodnja recepcija latinskega krščanstva v Kijevski Rusiji med bizantinsko normativnostjo in praktičnimi odločitvami*

ŠAČIR FILANDRA 71

Religion and Politics in Thirty Days: A Case Study of Bosnia and Herzegovina*Vera in politika v tridesetih dneh: študija primera Bosne in Hercegovine*

AHMET TÜRKAN 95

Religion and Religious Life in Turkey*Vera in versko življenje v Turčiji*

PETER HRIBAR IN MARI JOŽE OSREDKAR 115

Gandijeva satjagraha*Gandhi's Satyagraha*

TEMA THEME

Življenje in mišljenje Antona Trstenjaka*Anton Trstenjak's Life and Thought*

TEMATSKE RAZPRAVE THEMATIC ARTICLES

- IGOR BAHOVEC 129
Družbena in kulturna refleksija v življenju in mišljenju Antona Trstenjaka
Socio-cultural Reflection in the Life and Thought of Anton Trstenjak
- JOŽE RAMOVŠ 149
Dialog in Anton Trstenjak kot njegov glasnik
About Dialogue and Anton Trstenjak as Its Messenger
- KSENIJA RAMOVŠ 173
Delo Inštituta Antona Trstenjaka v luči Trstenjakove misli in delovanja
The Work of the Anton Trstenjak Institute in the Light of Trstenjak's Work and Thoughts

NETEMATSKE RAZPRAVE NON-THEMATIC ARTICLES

- KLEMEN JELINČIČ BOETA 185
Jewish Historiography: An Overview
Judovska historiografija: pregled
- ERVIN BUDISELIĆ 225
Važnost Božje sveobuhvatne priče kao okvira za tumačenje pripovijesnih i nepripovijesnih dijelova hebrejske Biblije
Pomen celovite Božje zgodbe kot okvira za razlago pripovednih in nezgodovinskih delov hebrejskega Svetega pisma
The Importance of God's Comprehensive Story as a Framework for Interpreting the Narrative and Non-historical Parts of the Hebrew Bible



IVICA ČAIROVIĆ	251
Key Words and Phenomena in the Domain of Anglo-Saxon Studies: Overcoming the Differences between the Churches in the East and West	
<i>Ključne besede in pojavi na področju anglosaških študij: premagovanje razlik med Cerkvama na Vzhodu in Zahodu</i>	
ZLATKO MATIĆ	265
»I Have Not Met a More Profound and Intelligent Orthodox Theologian than Him«: John Zizioulas in the Letters of Holy Father Justin (Popović)	
<i>»Ne poznam bolj globokega in inteligentnega pravoslavnega teologa, kot je on«: Janez Ziziouolas v pismih svetega očeta Justina (Popovića)</i>	
JOŽEF SOBOČAN	285
Splošni pregled Perkove ekleziologije	
<i>General Overview of Perko's Ecclesiology</i>	

POROČILA REPORTS

VINKO ŠKAFAR	303
Medkrščanski simpoziji o duhovnosti	
<i>Inter-Christian Symposia on Spirituality</i>	
VINKO ŠKAFAR	313
Papež Frančišek kot romar miru v Demokratični republiki Kongo in v Republiki Južni Sudan	
<i>Pope Francis as a Pilgrim of Peace in the Democratic Republic of the Congo and the Republic of South Sudan</i>	
VINKO ŠKAFAR	355
Govori papeža Frančiška v Bahráju	
<i>Speeches of Pope Francis in Bahrain</i>	

OCENA KNJIGE BOOK REVIEW

SIMON MALMENVALL	387
Nikolaj Velimirović. Življenje svetega Save. Prev. Jovan Lukovac; ur. Borislav Livopoljac in Alen Novalija.	



Igor BAHOVEC

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

Ervin BUDIŠELIĆ

dr. *PhD*
 Biblijski institut Zagreb *Biblical Institute of Zagreb*
 Kušlanova 21, HR-10000
 ebudiselic@bizg.hr

Matjaž CELARC

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

Ivica ČAIROVIĆ

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*
 Pravoslavni bogoslovski fakultet *Faculty of Orthodox Theology*
 Univerzitet u Beogradu *University of Belgrade*
 Mije Kovačevića 11b, RS-11060 Belgrade
 icairovic@bfspc.bg.ac.rs

Bogdan DOLENC

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

Šaćir FILANDRA

prof. dr. *PhD, Prof.*
 Fakultet političkih nauka u Sarajevu *Faculty of Political Sciences*
 Univerzitet u Sarajevu *University of Sarajevo*
 Skenderija 72, BA-71000 Sarajevo
 sacir.filandra@fpn.unsa.ba

Nedžad GRABUS

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



Boris HAJDINJAK

Center judovske kulturne dediščine *Center of Jewish Cultural Heritage*
 Sinagoga Maribor *Synagogue Maribor*
 Židovska ul. 4, SI-2000 Maribor
 boris.hajdinjak@guest.arnes.si

Peter HRIBAR

dr. vet. med. v pokoju, doktorski študent *DVM Emer., Doctoral Student*
 Šercerjeva ul. 8, SI-1380 Cerknica
 peterhribar45@gmail.com

Urška JEGLIČ

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

Klemen JELINČIČ BOETA

dr. *PhD*
 Hudovernikova 8, SI-1000 Ljubljana
 klemenyb@siol.net

Simon MALMENVALL

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
 Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
 Univerza v Ljubljani *University of Ljubljana*
 Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
 Slovenski šolski muzej *Slovenian School Museum*
 Plečnikov trg 1, SI-1000 Ljubljana
 simon.malmenvall@teof.uni-lj.si

Zlatko MATIĆ

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*
 Pravoslavni bogoslovski fakultet *Faculty of Orthodox Theology*
 Univerzitet u Beogradu *University of Belgrade*
 Mije Kovačevića 11b, RS-11060 Belgrade
 zmatic@bfspc.bg.ac.rs

Aleš MAVER

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



Mari Jože OSREDKAR

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

Ivan PLATOVNJAK

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

Vinko POTOČNIK

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

Jože RAMOVŠ

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*
 Inštitut Antona Trstenjaka *Anton Trstenjak Institute of Gerontology*
 za gerontologijo in medgeneracijsko sožitje *and Intergenerational Relations*
 Resljeva cesta 11, SI-1000 Ljubljana
 joze@iat.si

Ksenija RAMOVŠ

mag. soc. *M.Sc. in Sociology*
 Inštitut Antona Trstenjaka *Anton Trstenjak Institute of Gerontology*
 za gerontologijo in medgeneracijsko sožitje *and Intergenerational Relations*
 Resljeva cesta 11, SI-1000 Ljubljana
 ksenija@iat.si

Samo SKRALOVNIK

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



Jožef SOBOČAN

mag. teol. *MA in Theology*
Vrhole pri Laporju 2, SI-2318 Laporje
oder.mladih@gmail.com

Vinko ŠKAFAR

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

Lenart ŠKOF

prof. dr. *PhD, Prof.*
Znanstveno-raziskovalno središče Koper *Science and Research Centre Koper*
Garibaldijeva ulica 1, SI-6000 Koper
lenart.skof@zrs-kp.si

Ahmet TÜRKAN

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*
Teološka fakulteta *Faculty of Theology*
Univerza Necmettin Erbakan *Necmettin Erbakan University*
Yeni Meram Boulevard, TR-42090 Meram
ahmet.turkan@erbakan.edu.tr

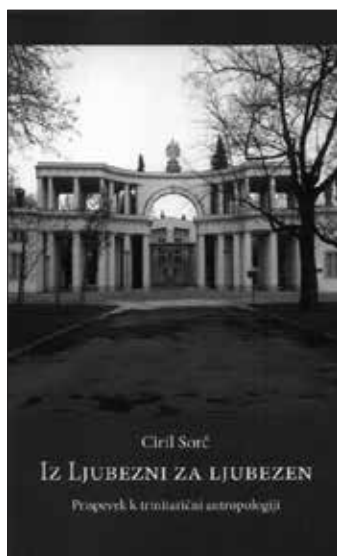
Marjan TURNŠEK

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

Vladimir VUKAŠINOVIĆ

prof. dr. *PhD, Prof.*
Pravoslavni bogoslovski fakultet *Faculty of Orthodox Theology*
Univerzitet u Beogradu *University of Belgrade*
Mije Kovačevića 11b, RS-11060 Belgrade
vvukasinovic@bfspc.bg.ac.rs





Znanstvena knjižnica 54

Ciril Sorč et al.

Iz ljubezni za ljubezen: prispevki k trinitarični antropologiji (Trinitas 6)

Človek je bitje iz ljubezni za ljubezen. Izhaja iz »naročja« Svete Trojice in je povabljen v njene globine, v katerih vlada zakonitost ljubezni. Prav upanjski vidik je v ospredju celotnega dela, saj se v precejšnji meri naslanjam na teologijo upanja. Tej se še posebej posveča Jürgen Moltmann, ki je pred kratkim obhajal svoj 90. jubilej. Hvaležen sem mu, da je za to knjigo prispeval sestavek *Bog upanja in naša prihodnost*.

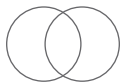
Ljubljana: Teološka fakulteta, 2017. 414 str.

ISBN 9789616844543, 14 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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



Samo Skralovnik

Edinost in dialog kot glas DOAJ

Unity and Dialogue as a DOAJ Voice

Tokrat k prebiranju nove številke revije *Edinost in dialog* ne vabimo z uvodno besedo, temveč z uvodnim »glasom«. Mednarodni bibliografski seznam znanstvenih revij DOAJ (*Directory of Open Access Journals*) indeksira in omogoča dostop do kakovostnih, recenziranih revij z odprtim dostopom. Ob svoji 20. obletnici delovanja vključuje 80 jezikov, 135 držav, 19.876 revij in 9.280.393 člankov. Ob obletnici je DOAJ med vsemi revijami, ki jih indeksira, izbral sedem »glasov«, DOAJ voices, ki jih je/bo predstavil, med njimi tudi revijo *Edinost in dialog*.

Ob tej priložnosti je Katrine Sundsbø (DOAJ) z glavnim in odgovornim urednikom, dr. Samom Skralovnikom, opravila pogovor, ki ga objavljamo v nadaljevanju.

Odprti dostop, odprta znanost

DOAJ je eden največjih podpornikov odprtega dostopa do znanstvenih objav, t. i. odprte znanosti, v svetovnem merilu. Odprti dostop do znanstvenih objav pomeni brezplačen dostop do celotne vsebine znanstvenih objav brez časovnega embarga – v repozitoriju, na svetovnem spletu ali na založnikovem spletnem mestu – ter uporabo modela avtorskih pravic s prostimi licencami. Proste licence pomenijo, da ima vsak uporabnik takojšen brezplačen dostop do člankov, objavljenih v reviji, in sme brati, prenašati, kopirati, distribuirati, tiskati, iskati ali jih uporabiti za katerikoli drug zakonit namen.

DOAJ indeksira znanstvene revije, ki svoje vsebine dajejo na voljo brezplačno, brez časovnega zamika ali zahteve po registraciji uporabnikov in izpolnjujejo visoke standarde kakovosti, predvsem z vidika postopka recenzije in uredniškega nadzora kakovosti. Poslanstvo DOAJ je »povečati prepoznavnost, dostopnost, ugled, uporabo in vpliv kakovostnih, recenziranih, odprto dostopnih znanstvenih raziskovalnih revij po vsem svetu, ne glede na disciplino, geografijo ali jezik«. Revija *Edinost in dialog* je odprto dostopna od leta 2020. Članki v reviji so objavljeni pod pogoji licence *CC BY 4.0 International*.

Kazalnik SJR (Scientific Journal Rankings), kazalnik prestiža znanstvenih revij, ki upošteva tako število citatov, ki jih prejme revija, kot tudi ugled revij, od koder prihajajo citati, je reviji v letu 2020 dodelil oceno Q1 (best quartile), kar pomeni, da je (bila) uvrščena med 25 % najboljših revij v svoji kategoriji (Arts and Humanities, Religious Studies), tj. na 11. mesto med 60 revijami (Eastern Europe). V letu 2021 se je dvignila na 5. mesto (med 65 revijami), v letu 2022 pa se je nekoliko spustila – na 16. mesto (med 66 revijami); ocena za leto 2023 še ni objavljena. Primerljiva podatkovna zbirka oz. baza Scopus pokaže naslednje podatke. Revija je v bazi Scopus od leta 2019. Od takrat se uspešno dviga na lestvici od 380. mesta (med 492 revijami), 262. mesta (od 491) v letu 2020, 222. mesta (od 547) v letu 2021 do 163. mesta (od 584) v letu 2022. Ocena za leto 2023 še ni objavljena.

Intervju

Kakšna je vaša vloga pri reviji in kaj vas motivira za sodelovanje?

Po stroki sem bibliacist, zato mi je tematika revije pri srcu. Leta 2015 sem začel sodelovati kot pomočnik glavnega in odgovornega urednika, oktobra 2021 me je Senat TEOF UL imenoval za glavnega in odgovornega urednika.

Za sodelovanje me motivirata dva razloga. Prvič, globoko sem prepričan, da je prizadevanje za dialog edina možna strategija našega preživetja na mednarodni ravni. Menim, da konfliktov ni mogoče rešiti brez poglobljenega medsebojnega poznavanja. Najučinkovitejši način



za preprečevanje prihodnjih konfliktov je dialog in sodelovanje v dialogu, ki temelji na znanstvenih pristopih. Pri tem ne smemo izključevati drugih in ohranjati dialoga le v akademskih krogih, in odprti dostop je način, da to preprečimo.

Drugič, za sodelovanje me motivira prizadevanje za znanstveno odličnost. Moj predhodnik je imel jasno vizijo, ki sem jo nadaljeval in nadgradil. Revijo smo s premišljenim pristopom umestili na mednarodni zemljevid znanstvene prepoznavnosti z vključenostjo v pomembne bibliografske baze, kot so ATLA (Religion Database American Theological Library Association), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), IxTheo (Index Theologicus), RTA (Religious and Theological Abstracts), Scopus, DOAJ (Directory of Open Access Journals). Po kazalniku SJR je revija od leta 2020 uvrščena med 25 % najboljših revij v svoji kategoriji, v Scopusu pa smo tik pod to mejo. Leto 2023 kaže dobre obete, da se zavihtimo onkraj.

Verjamem, končno, da mora obstajati nekaj več kot le znanstvene točke, razvrstitve in indeksiranje. Te stvari nam seveda kažejo, da smo na pravi poti in da objavljamo kakovostna besedila. Vendar pa mora biti v tem tudi srce.

Kakšno je vaše osebno mnenje o odprtem dostopu?

Verjamem, da morajo vsi deležniki raziskovalnega cikla – knjižnice, raziskovalci in založniki – sodelovati pri vzpostavitvi sistema znanstvenega objavljanja, ki je bolj dostopen, učinkovit, pravičen in pregleden. Odprti dostop omogoča znanstvenikom, da preverijo predhodno objavljene podatke, združijo različne podatke in delujejo bolj interdisciplinarno v nacionalnih in mednarodnih okvirih. S tem je raziskava cenejša, hitrejša in bistveno kakovostnejša. To je resnično dobro za vse, saj odprti dostop koristi raziskovalcem, institucijam, založnikom in družbi.

Menim, da je nesprejemljivo, da v svetu, ki je povezan na toliko ravneh, nekatera znanstvena področja ali dognanja postanejo monopoli, kamor raziskovalci ali javnost nimajo dostopa. Trdno verjamem, da mora biti znatnost odprta za vse.

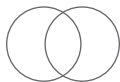


Zakaj menite, da je DOAJ pomemben za znanstveno skupnost?

Po mojem mnenju vključenost revije v DOAJ predstavlja nekakšen »certifikat«, to je zagotovilo, da je določena revija dosegla niz standardov kakovosti. Npr. v Sloveniji ima Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS) sezname mednarodnih bibliografskih baz podatkov, ki jih upošteva pri kategorizaciji in točkovanju znanstvenih objav, toda agencija sama nima orodij ali možnosti, da bi ocenila vsako revijo, zato uporablja obstoječe baze podatkov, in DOAJ je ena od teh. DOAJ je vključen tudi na seznam BIBLIO-A, seznam *Javne agencije za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije* (ARIS), ki se upošteva pri vrednotenju znanstvene in strokovne uspešnosti v Sloveniji.

Celoten intervju, *The story behind the journal: Edinost in Dialog (Unity and Dialogue)*, je v angleščini dostopen na spletnih straneh DOAJ: <https://blog.doaj.org/2023/07/20/the-story-behind-the-journal-edinost-in-dialog-unity-and-dialogue/>





Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 16. 4. 2023; Sprejeto Accepted: 31. 8. 2023
UDK UDC: 271.2:32(477+470)
DOI: 10.34291/Edinost/78/01/Maver
© 2023 Maver CC BY 4.0

Aleš Maver

Po različnih poteh do sozvočja: Zgodovinski okvir odnosa pravoslavlja v Ukrajini in Rusiji do političnih oblasti

*Through Different Paths to Symphony:
The Historical Framework of the Relationship
between Eastern Orthodoxy and Political
Authorities in Ukraine and Russia*

Izvilleček: Avtor trdi, da lahko vsaj od 14. stoletja naprej govorimo o velikih razlikah v razvoju odnosa Vzhodnih krščanskih cerkva na območju današnjih Ukrajine in Rusije do političnih oblasti. Medtem ko se je poskušalo pravoslavlje v današnji Rusiji vseskozi odmakniti od zahodnih vplivov, je pravoslavlje na območju Litve in Poljske te iste vplive v glavnem sprejemalo. Omenjeno se je posebej pokazalo v poznem 16. in v prvi polovici 17. stoletja. Po vključitvi (najprej zgolj) dela ukrajinskega ozemlja v rusko državno tvorbo so zahodni vzorci in ukrajinski hierarhi hkrati močno oblikovali politiko carja Petra Velikega do Pravoslavne cerkve. Pri tem je ostalo dejstvo, da slednja od leta 1721 ni imela več nobene pomembnejše avtonomije v razmerju do državnih oblasti. Tako ima ukrajinsko-ruski cerkveni spor od leta 1990 precej daljšo predzgodovino. Seveda se je morala tudi tista veja ukrajinskega pravoslavlja, ki si je prizadevala za avtokefalnost, močno opirati na pomoč državnih oblasti.

Ključne besede: pravoslavlje v vzhodni Evropi, Kijev, Peter Veliki, cerkvena politika v Rusiji, ukrajinsko prizadevanje za avtokefalnost, »politična ortodoksija«

Abstract: *The author argues that at least since the 14th century, one can speak of great differences in the development of the relationship between Eastern Orthodoxy and political authorities. Whereas Eastern Orthodoxy in the present-day Russia always tried to distance itself from the western influences, its counterpart in Lithuania and Poland mainly embraced such influences. This became particularly visible during the late 16th and the first half of the 17th century. Western patterns and Ukrainian hierarchs also strongly shaped the politics of Peter the Great towards the Eastern Orthodox church. Its lack of any meaningful autonomy in relationship with state authorities since 1721 remained characteristic for centuries to come. Therefore, the Ukrainian-Russia church conflict since 1990 has a much longer prehistory. Of course, the autocephalous Ukrainian church was also forced to rely heavily on the help of the state authorities.*

Keywords: *Eastern Orthodoxy in Eastern Europe, Kyiv, Peter the Great, Church politics in Russia, Ukrainian struggle for autocephaly, »political Orthodoxy«*

Uvod

Dejanske ali domnevne razlike v dojemanju razmerja med Cerkvijo in politično oblastjo med zahodnim in vzhodnim krščanstvom so ena najpogostejših cerkvenozgodovinskih tem.¹ Kot je bilo večkrat opozorjeno, se pri tem na zahodu nismo vedno uspešno izogibali poenostavitvam in shematičnemu predstavljanju (Maver in Bajc 2019; Trontelj 2022). Pretiravanja so izhajala iz pripisovanja prevelike razlike izhodiščem oblikovanja odnosa do oblasti med zahodnim in vzhodnim krščanstvom. Ravno tako ni bilo dovolj pozornosti deležno dejstvo, da je smiselno ločevati vzhodne cerkvene skupnosti, ki so se bolj opirale na državno tvorbo in njene nosilce, in tiste, ki so svojo lojalnost zagotavljale v prvi vrsti določeni narodni skupnosti, kar naj bi veljalo predvsem za tiste cerkve, ki so avtokefalnost pridobile (ali obnovile) v času po oblikovanju narodnih držav v Evropi v 19. in 20. stoletju (Bremer 2012b, 153–157). Pomemben generator razlik za razmerja znotraj vzhodnega krščanstva je bilo vprašanje, ali je kaka cerkev živela in delovala v državni tvorbi, kjer je bilo vzhodno krščanstvo vera večine prebivalstva in vladarja, ali v taki, kjer so oblastniki pripadali drugačnim verskim izročilom (Bremer 2012b, 155–156). Končno ne gre zanemariti, da navezava krajevnih cerkva na narodne skupnosti v srednji in vzhodni Evropi pri katoličanih pogosto ni manj izrazita kot pri vzhodnih kristjanih (Trontelj 2022; gl. za posebna primera še Škamperle 2020; Herle in Klemenčič 2022).

Spraševanje o posebnostih odnosa med Cerkvijo in nosilci politične oblasti v vzhodnoevropskih pravoslavnih okoljih, kjer bo v ospredju predvsem prostor Rusije in Ukrajine in v tem okviru zapleteno vprašanje osamosvajanja ukrajinskega pravoslavja, bo skušalo upoštevati pravkar navedene omejitve. Začeti pa se bo vendarle moralo tam, kjer se začne večina priprave o oblikovanju obravnavanega razmerja na krščanskem vzhodu.

1 Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa »Preteklost severovzhodne Slovenije med slovenskimi zgodovinskimi deželami in v interakciji z evropskim soseditvom« (P6-0138) in raziskovalnega projekta »Slovenska intelektualna zgodovina v luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije« (J6-3140), ki ju financira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije.

1 Vzhodnorimska izkušnja odnosa med Cerkvijo in politično oblastjo

Gre za vzhodnorimsko oziroma bizantinsko izkušnjo. V zvezi z njo se mi zdi še vedno produktivno poseči po pojmu »politične ortodoksije«, ki ga je izoblikoval in temeljito razložil nemški bizantolog Hans-Georg Beck (Beck 1994, 87–109). Vznik te ortodoksije (ne slovenjenje s pravovernostjo ne s pravoslavljem ne bi bilo povsem ustrezno, čeprav bi se v skrajni sili odločil za prvo možnost) je posrečeno videl v dejstvu, da »Konstantinu vera ni bila oznanjena, svojo pot v Cerkev je našel mimo vsake vstopne veže, lahko se celo vprašamo, ali je pot v Cerkev sploh našel ali jo hotel najti« (Beck 1994, 93). Tukaj je treba v izogib nesporazumom sicer takoj dodati, da vstopu Konstantina Velikega v cerkveno zgodovino po mojem mnenju ne smemo pripisovati večjega pomena, kot ga je imel. Tudi Beck je navsezadnje poudaril, da se je miselnost, skrita za cesarskim kultom v večinski poganski okolici v Rimskem cesarstvu, že v času pred Konstantinom zajedla tudi v kristjane. Poleg tega je prav reči, da se je po cesarju iz Naisa bistveno spremenil prej v najboljšem primeru indiferenten, v najslabšem pa sovražen odnos oblastnikov do krščanstva, medtem ko so izhodišča njegovega razmerja do vladajočih ostala prejkone enaka. Izoblikovala so se namreč na ozadju prizadevanj zgodnje krščanske teologije, da predstavi popolno lojalnost Kristusovih privržencev cesarju, čeprav (ali ker) mu niso mogli priti naproti pri vprašanju omenjenega cesarskega kulta (Maver 2022; Bogataj 2022). Dalje je treba dodati, da je bilo dojemanje Konstantinove spreobrnitve kot »milostnega dogodka« skupno zahodni in vzhodni veji krščanske skupnosti, vendar so slednjo še bolj navdušeno sprejeli na vzhodu, kjer je bilo kristjanov več in je bilo preganjanje v času tetrarhov bistveno intenzivnejše in dolgotrajnejše (Kinzig 2019, 97–108). Z vzhoda so slednjič prihajali goreči kritiki pozneje zmagovitega nicejskega poskusa rešitve trinitarnih sporov in Beck ima morda prav, ko Evzebiju iz Cezareje »podtika«, da je s povzdigom Konstantina v božanske višave skušal ustvariti možnost, da bi lahko ta za cerkvenega zgodovinarja sporne koncilske sklepe iz Niceje preprosto spremenil brez kakršnihkoli omejitev (Beck 1994, 95).

Za nadaljnji razvoj je bilo bržkone odločilno, da Konstantinovi sinovi in nasledniki niso premogli očetove avtoritete. Drugi najstarejši med njimi, Konstancij II. (337–361), je ne le najdlje vladal, ampak je bil med njimi



na cerkvenopolitičnem področju najdejavnejši. Toda njegova vožnja slaloma med različnimi smermi v krščanstvu je bila bistveno manj uspešna od očetove (Klein 1977; Barnes 1993, 165–175; Barceló 2004) in je na dolgi rok povečala manevrski prostor krščanske hierarhije v odnosu do vladarja. To je po Becku omogočilo, da je ob odločitvi cesarja Teodozija Velikega za razglasitev nicejske oblike krščanstva za nekakšno državno vero leta 380 izrazil mnenje, da je pobuda pravzaprav že prišla iz cerkvenih vrst, ne od Teodozija (Beck 1994, 101). Vsekakor so bili zaradi cerkvenega odpora cesarjevi poskusi vrnitve k liberalnejši verski politiki Konstantina Velikega in Valentinijana I. neuspešni (Bloch 1971; s kritiko pri Cameron 2011). V 5. stoletju je potem veljalo, da je Cerkev tako na zahodu kot na vzhodu cesarja sicer pogosto premikala v Konstantinovim podobne visoke sfere in ga obsipala s pretirano hvalo, a je omenjeno počela skoraj izključno takrat, kadar se je njegovo stališče do perečih teoloških vprašanj ujemalo z večinskim mnenjem cerkvenih predstavnikov (Beck 1994, 98–99).

Tako ni presenetljivo, da se najbolj znana »sistematizirana« povzetka spoznanj antične Cerkve o ustreznem razmerju med oblastjo vladarjev (*regnum*) in tisto duhovnikov (*sacerdotium*) na vzhodu in zahodu ne razlikujeta bistveno. Starejši izvira izpod peresa rimskega škofa Gelazija I. (492–496), ki vzhodnorimskega cesarja Anastazija pouči: »Dve (sili) sta, vzvišeni cesar, ki v prvi vrsti vladata temu svetu, sveta oblast škofov in kraljevska oblast. Med njima je teža duhovnikov toliko večja, kolikor bolj bodo Gospodu dajali odgovor tudi za kralje same v okviru božanskega preizkusa.« (Migne 1857, PL 59: 41) Nekaj desetletij pozneje je svoj povzetek v predgovoru k svoji šesti zakonski noveli podal vzhodnorimski cesar Justinijan I.: »Ljudje so zaradi Božje ljubezni do človeka prejeli dva izjemna darova, duhovništvo in kraljevsko oblast. Prva služi duhovnim stvarim, druga ima prednost v človeških in jih skrbno vodi. Obe izhajata iz istega vira in urejata človeško življenje. Zato ne smejo cesarji ničemu posvečati več skrbi kot časti duhovnikov, ker ti k Bogu vedno molijo tudi zanje.« (Bremer 2012b, 154) Največ pozornosti je bil sicer v poznejših premislekih o razmerju med Cerkvijo in politično oblastjo v vzhodnem krščanstvu deležen pojem *symphonía* (sozvočje). Z njim je cesar v nadaljevanju navedenega odlomka opisal zaželen odnos med obema, iz česar je izhajalo prevladujoče mnenje, da je bil ta odnos na vzhodu pod taktirko posvetnih vladarjev manj zapleten in je hkrati cerkveni hierarhiji omogočal manj samostojnosti. Vendar je moč reči, da obe navedeni besedili poudarjata iste stvari in se ujemata

predvsem v poudarku, da so duhovniki vredni posebnega spoštovanja, ker skupaj z drugimi ljudmi molijo tudi za oblastnike. Razliko nakazuje kvečjemu okoliščina, da v prvem primeru smernice podaja rimski škof in jih naslavlja na cesarja, v drugem pa cesar sam izpostavlja podobna izhodišča. In tu se utegne dejansko skrivati namig na okoliščino, ki je kljub skupnim izvirom pripeljala do drugačnih poudarkov v razmerju med silama, o katerih je govor pri obeh »ideologih«. Vzhodnorimski cesarji zadnjega obdobja antike sicer niso vedno blesteli po odločnosti in zmožnosti uveljavitve lastnih pogledov, toda kontinuiteta cesarske oblasti ni bila med 5. in 7. stoletjem, med Arkadijem in Heraklejem I., nikoli vprašljiva. Tega ne spreminja niti Beckova ugotovitev, da si je teološko najdejavnejši cesar Justinijan I. ravno s svojimi teološkimi akrobacijami zvezal roke na političnem področju (Beck 1994, 102).

Na zahodu take kontinuitete ni bilo. V »temnih stoletjih« (zahodno)evropske zgodovine, zlasti med 7. in 9. stoletjem, pred Karlom Velikim, si je Cerkev dejansko lahko pridobila avtonomijo, spomin na čase »politične ortodoksije« kakega Konstantina in Teodozija pa se je temeljito zabrisal. Določeno vlogo je pri tem odigralo to, da je bil Rim sicer vse do 8. stoletja pod oblastjo vzhodnorimskih vladarjev, vendar na robu njihovega ozemlja in zanimanja, ki je vsekakor veljalo v prvi vrsti »problematičnim« območjem na jugu in vzhodu cesarstva (o Rimu pod Bizantinci gl. Heather 2013, 3–104).

Navedeno pa nas ne sme zapeljati, da bi za suho zlato jemali prikaze v šolskih cerkvenih zgodovinah pretežno katoliške provenience, ki preteklost zahodnega krščanstva slikajo predvsem kot nekakšno zaporedje konfliktov med vladarji in pokončnimi škofi. Tudi na zahodu je bilo teženje k »simfoniji« standardni vzorec in tudi na vzhodu so se kar naprej kazale omejitve vladarjevih prerogativov, kadar je skušal »politično ortodoksijo« preveč prilagajati sebi v prid. Toda mantra o enem pravovernem cesarju kot naravnem pojavu je bila na vzhodu vendarle močnejše zasidrana (in je preživela celo osebni prestop Janeza V. v katolištvo [Beck 1994, 102]). Zato srečamo enega njenih najbolj znanih izrazov še takrat, ko je nekdanji vzhodnorimski imperij že omejen samo še na ogroženo mesto Konstantinopel z okolico. Konstantinopelski patriarh Antonij V. (1389–90 in 1391–97) je leta 1393 okaral presamozavestnega moskovskega velikega kneza Vasilija I., ki je



še priznaval avtoriteto konstantinopelske cerkve, prepovedal pa je omenjanje vzhodnorimskega cesarja pri bogoslužju, češ:

Nikakor ni prav, sin moj, da govoriš »Imamo Cerkev, nimamo pa cesarja«. Povsem nemogoče je, da bi kristjani imeli Cerkev, ne bi pa imeli cesarja. Kajti Cerkev in cesarstvo tvorita enotno celoto in povsem nemogoče ju je ločiti. [...] Poslušaj prvega apostola, Petra, ki v prvem pismu pravi: »Boga se bojte, cesarja spoštujte!« Ni rekel »cesarje«, da bi ne bi kdo pomislil na tako imenovane cesarje različnih ljudstev. Pač pa je rekel »cesarja«, ker je hotel pokazati, da na svetu obstaja samo en cesar. In čeprav so si nekateri kristjani prilastili cesarski naslov, se je to zgodilo zoper naravo in zakone, s tiranijo in nasiljem. (Ostrogorski 2002, 299)

Kot ugotavlja Ostrogorski, se je sicer tukaj videlo, da je bil ugled Vzhodnorimske cerkve med pravoslavnimi kristjani že večji od ugleda ogroženega cesarja, kar je kazalo v prihodnost. Ta prihodnost pa je terjala tudi prilagoditev načela »simfonije« spremenjenim družbenim in političnim razmeram.

2 Oblikovanje razmerja med Cerkvijo in politično oblastjo med Vzhodnimi Slovani

Omenjene razmere so bile med vzhodnimi kristjani zunaj »cesarstva Romajcev« že prej precej različne. »Arabski cunami« v 7. stoletju je od njega odtrgal številne krščanske skupnosti na Bližnjem vzhodu. Čeprav so bile vsaj sprva še večinske, so se znašle pod oblastjo »nepravovernih« vladarjev, kar je narekovalo prilagoditev razmerja do posvetnih oblasti, ki je pravzaprav ostala relevantna vse do danes (Tamcke 2008, 24–32.41–47.75–79). Prodiranje vzhodnih krščanskih vzorcev (predvsem) med Južne in Vzhodne Slovane od 9. stoletja naprej je po drugi strani za seboj potegnila bolj ali manj natančen prenos prevladujočega vzhodnorimskega modela odnosa med Cerkvijo in vladarjem, kar je veljalo

tudi in še posebej za Kijevsko Rutenijo,² ki se je raztezala na velikem delu današnje Ukrajine in Belorusije ter na dobršnem delu današnje Rusije (Bremer 2016, 116–120; Malmenvall 2018, 29–30.34–37; Malmenvall 2019). Toda tvorbe, ki so se izoblikovale iz njene »stečajne mase«, so predvsem po letu 1240, ko so (takrat zlasti še) simbolno prestolnico Kijev zavzeli in opustošili Mongoli, ubirale precej različna pota (Plokhhy 2006, 49–84; Plokhhy 2015, 49–60; Kappeler 2019, 41–46).

Zato lahko že od približno 14. stoletja govorimo o različnem razvoju med ukrajinskimi (in beloruskimi) na eni ter ruskimi zgodovinskimi deželami na drugi strani tudi na področju odnosa med (pravoslavno) cerkveno hierarhijo in posvetnimi vladarji. V tistem delu nekdanje Kijevske Rutenije, kjer je danes Rusija, so ostali knezi pravoslavci. Pomembno je bilo, da so bili od padca Konstantinopla leta 1453 in deset let za njim še Trapezunta ob Črnem morju v današnji Turčiji kot središča zadnje grške pravoslavne državne tvorbe prav moskovski veliki knezi (ki so sčasoma »zbrali« severovzhodno krilo vzhodnoslovanskih pokrajin pod svojo oblastjo) edini povsem neodvisni pravoslavni suvereni, kar jim je dajalo v pravoslavnem svetu izjemen prestiž (Bremer 2012b, 155). Obenem jim je omogočalo nadaljevanje in celo stopnjevanje tradicionalnega vzhodnorimskega vzorca »simfonije«, ki v drugih pravoslavnih okoljih na ta način ni bilo mogoče. V omenjenem okviru je treba videti tudi zamisel o moskovski veliki kneževini kot »tretjem Rimu«, čeprav velja upoštevati opozorilo, da so ji na zahodu radi pripisovali večji pomen, kot ga je imela v Moskvi (Prokschi 2012, 35). Vsekakor pa lahko v ohranitvi pravoslavnega vrha posvetne hierarhije vidimo ključen kamenček v mozaiku razvoja, ki ga je Nikolaj Berdjajev v 20. stoletju označil za »popolno nacionalizacijo Kristusove Cerkve«. Po njegovem naj bi bil »cerkveni nacionalizem« značilno ruski pojav

2 V dosedANJI slovenski literaturi sta se za to veliko državno tvorbo s prevladujočim deležem vzhodnoslovanskega prebivalstva in s težiščem v Kijevu uporabljala izraza Kijevska in (predvsem v zadnjem času) stara Rusija. Oba sta kljub svoji nevtralnosti v slovenskem jeziku manj ustrezna, saj zabrisujeta razliko med oznakama Rus', ki se nanaša na srednjeveško tvorbo in iz njenega imena izvirajoče poznejše pojme, in poznejšo oznako Rusija, ki se nanaša zgolj na (severovzhodni) del njenega nekdanjega ozemlja. Ker bi lahko nastal neupravičen vtis, da je sodobna Rusija privilegirana ali celo edina dedinja Kijevske Rutenije, sam posegam po latiniziranem poimenovanju za slednjo (Rutenija). Rešitev ni idealna, saj gre za mlajše poimenovanje od izvirnega, vendar je vsekakor bolj priporočljiva, ker se danes s tem pojmom ne enači tako rekoč nihče. Seveda je moč pritrditi tezi, da je imel pojem Rusija podobno kot pojmi Italija, Grčija ali Avstrija v zgodovini širši pomen od tistega območja današnje države s tem imenom. Toda hkrati zaradi še žive politične občutljivosti ni priporočljiva njegova širitev na dežele, ki se z njim ne istovetijo (več). Tovrstne politične občutljivosti pri prej navedenih zgledih ni več.



(Akudowitsch 2013, 17). Beloruski pesnik in esejist Valjancin Akudovič se, ko navaja te misli Berdjajeva, sicer grenko posmehne (po svojem mnenju) za Rusa tipičnemu prepričanju, da se je neka (dejansko precej splošneje razširjena) stvar zgodila samo v Rusiji. Hkrati se je vsaj za zdaj treba vrniti k Bremerjevemu razlikovanju, po katerem je veljala navezava ruskega pravoslavja v prvi vrsti različnim ruskim državnim tvorbam (vključno s komunistično Sovjetsko zvezo) ali njihovim vladarjem, ne zgolj ruskemu narodu (Bremer 2012b, 155–158), kar bi utegnila besedna zveza Berdjajeva zamegliti. Seveda pa je treba ravno tako ugotoviti, da je vzpon nacionalizmov v Evropi prinesel pomembne spremembe in bi bilo ravno narobe, če bi preresno jemali sedanje zagotavljanje voditeljev Ruske pravoslavne cerkve o privzdignjenosti te cerkve nad ruski narod ali celo nacionalizem.

»Nacionalizacija« Cerkve v Rusiji je bila v znamenju še ene stalnice, ki jo je odločilno odmaknila od Konstantinopla in igra znova vlogo v sodobnih razpravah. Strah pred zahodnimi vplivi je nekaj desetletij po tistem, ko je veliki knez Vasilij I. še zagotavljal zvestobo Vzhodnorimski cerkvi, vodil do dejanske cerkvene osamosvojitve in preimenovanja moskovskega sedeža leta 1448, ki se je dotlej z imenom še oklepal kijevske dediščine (o dejanski preselitvi metropolita iz Kijeva v Vladimir in nato v Moskvo prim. Drnovšek 2018). Šlo je za neposredno posledico »pokleka« konstantinopelskega patriarha in njegovega pristanka na unijo z Latinsko cerkvi jo na koncilu v Firencah (o samem dogodku in njegovih odmevih med Vzhodnimi Slovani gl. Malmenvall 2021). Protizahodni refleks je bil na delu še na številnih drugih križiščih ruske cerkvene zgodovine, med drugim, kot bo še pokazano, po razpadu Sovjetske zveze.

V današnjih ukrajinskih in beloruskih delih Kijevske Rutenije se je zgodovina odvijala drugače. Velik del ukrajinskih zgodovinskih dežel je po zatonu velike vzhodnoslovanske tvorbe v 13. in 14. stoletju še ostal v okviru kneževine Galicije in Volinije pod oblastjo pravoslavnih knezov, čeprav je najuspešnejši med njimi, Danilo (1201–1264), podobno kot njegovi slovanski sodobniki eksperimentiral tudi s približevanjem Rimu in od papeža dosegel priznanje kraljevskega naslova (Jobst 2010, 66–76). Nazadnje se je skoraj vsa današnja Belorusija znašla v okviru velike kneževine Litve skupaj z večino ukrajinskih dežel, katerih del je pristal še pod poljsko in madžarsko nadoblastjo (Kappeler 2019, 43–45). Litovci so v poglavitni dedinji Kijevske Rutenije na zahodu predstavljali le manjšino prebivalstva,

največji delež so v njej imeli pravoslavni Vzhodni Slovani. To je njihovi eliti zagotavljalo pomemben položaj, toda vladar ni bil njihov sovernik. Litovci so namreč veljali za »zadnje evropske pogane«. Nazadnje je veliki knez Jogaila leta 1386 v poljskem Krakovu prejel katoliški krst. Njegova odločitev za zahodno obliko krščanstva je imela daljnosežne posledice. Med razlogi, zakaj se ni odločil za versko pripadnost večine svojih podložnikov, lahko iščemo nagrado v obliki poroke s Hedviko, »kraljem Poljske« (kot je bil njen uradni naslov), željo, da bi katoliškim sosedom, zlasti nemškemu redu, iz rok izbil razlog za stalne križarske pohode v Litvo, in nasprotje s pravoslavno moskovsko veliko kneževino (Wilson 2012, 28–29).

3 Nepričakovani sadovi unije

Naslednja stoletja je tako zaznamovalo občutljivo iskanje ravnovesja med vzhodnoslovansko pravoslavno in litovsko ter poljsko katoliško elito. Slednje je bilo v litovski veliki kneževini lažje kot na Poljskem, toda tam so bili plemiški privilegiji sočasno večji in bolj vabljivi. Bistveno prelomnico pa je prinesla sklenitev unije v vzhodnopoljskem Lublinu leta 1569, ki je prej zgolj ohlapno povezani Litvo in Poljsko tesneje zvezala. Poljski vpliv je narasel, hkrati pa je velika večina ukrajinskih pokrajin izpod litovske prešla pod poljsko oblast. Po večinskem mnenju naj bi se takrat ločile poti poznejših Belorusov (ki ostali pod Litvo) in poznejših Ukrajincev (Plokhyy 2006, 161–173). V novih razmerah se je povečal pritisk na vzhodnoslovanske elite, naj sprejmejo katoliško obliko krščanstva, položaj pravoslavnih vernikov in njihove hierarhije pa se je poslabšal. Rešitev so zlasti pripadniki višjih slojev videli v uniji pravoslavcev v poljsko-litovski konfederaciji s Katoliško cerkvijo. Slednja je bila uveljavljena s sporazumom v mestu Brest na beloruski strani današnje poljsko-beloruske meje leta 1596. Vzhodni kristjani so priznali duhovno nadoblast rimskega škofa v zameno za ohranitev svojih posebnosti v obredju in običajih (Kappeler 2019, 51–52). Unija v Brestu je postala podlaga za nastanek današnje največje katoliške cerkve vzhodnega obreda, ki se danes imenuje Ukrajinska grškokatoliška cerkev (prej sta bili zanjo v obtoku predvsem izraza uniati in od konca 18. stoletja naprej grškokatoliki). Vendar domnevna »verska pomiritev« ni prinesla zaželenih sadov. Po eni strani je niso sprejeli »na terenu«, med preprostimi verniki in med kozaki, ki so v ukrajinskih deželah igrali vse pomembnejšo vlogo. Po drugi strani so jo poljske



elite sklenile s »figo v žepu« kot številne druge dogovore s pravoslavnimi podložniki. Izkazalo se je namreč, da škofje in plemiči, ki so se pridružili uniji, nikakor niso bili izenačeni s katoliškimi kolegi (Plokhly 2015, 89–95; Brüning 2008).

Tako so se napetosti povečale, zlasti ker je bila pravoslavna hierarhija v poljsko-litovski konfederaciji med letoma 1596 in 1632 uradno »ilegalna« in je bila priznana le uniatska. Ker je država potrebovala pravoslavne kozaške enote, ki so se posebej izkazale v prvih desetletjih 17. stoletja, je leta 1632 kralj popustil. Ključna figura pravoslavnega »preporoda« je postal pravoslavni kijevski metropolit moldavskega porekla Petro Mohila³ (1596–1647). Toda ta preporod, katerega bistvena komponenta je bila ustanovitev pravoslavne akademije v Kijevu, se je močno zgledoval po vzorih, ki so se na zahodu Evrope razvili v obdobju protireformacije in katoliške obnove. O tem sta med drugim pričala velika vloga latinščine v izobraževanju in posnemanje jezuitskih izobraževalnih in apologetskih vzorcev (Plokhly 2015, 91–93). Plokhly ima prav, ko ugotavlja, da v času po uniji v Brestu ni nastala samo ena »mejna« cerkvena skupnost, uniatska, marveč dve. Tudi ukrajinsko pravoslavje se je zaradi svoje zahodne obarvanosti namreč močno ločilo od ruskega, kot že omenjeno.

Neuspeh poljskih katoliških elit v oblikovanju primernega odnosa do vzhodnoslovanskih kolegov se je najbolj pokazal v izbruhu velikega kozaškega upora pod vodstvom plemiča Bohdana Hmelnickega. Ta je končno v zgodovino ukrajinskih zgodovinskih dežel priklical tudi »ruski dejavnik«. Hmelnicki se je namreč leta 1654 kot na zaveznika v boju proti poljskemu kralju naslonil na ruskega carja Alekseja. Pri tem je bila carjeva pravoslavna vera za kozake sicer vabljiva, vendar ni šlo za nič tako daljnosežnega kot za domnevno »ponovno združitev« maloruske veje z močnejšo velikorusko sestro ali Ukrajincev z Rusi, kot sta pozneje razglašali ruska carska in sovjetska historiografija. Je pa bila bistvena posledica krvavih

3 Vsebinska razprava narekuje tudi soočenje z vprašanjem zapisa oziroma slovenjenja vzhodnoslovanskih osebnih in zemljepisnih lastnih imen. Sam bolj ali manj dosledno uporabljam beloruske in ukrajinske oblike lastnih imen, kadar gre za osebe ali kraje iz teh okolij, saj mislim, da kljub takemu priporočilu v dosedanjih slovenskih pravopisih ni zadostnega razloga za rabo ruskih oblik tam, kjer težko govorimo o njihovi posebni uveljavljenosti v slovenščini (nasproten primer je, recimo, ime ukrajinske prestolnice Kijev, kjer rusko obliko lahko štejemo za uveljavljeno). Popolne doslednosti sicer ni mogoče doseči.

bojev med poljsko krono in kozaki priključitev velikega dela današnje Ukrajine, tistega na levem bregu reke Dneper, in Kijeva Ruskemu carstvu leta 1667 (Jobst 2010, 95–100).

Zlasti pridobitev Kijeva, ki je šele nekaj desetletij prej spet pridobil položaj duhovnega središča vzhodnega krščanstva v ukrajinskih deželah, je močno vplivala tudi na razvoj Rusije v poznem 17. in 18. stoletju. Ukrajinski duhovniki in teologi so bili med pglavitnimi navdihovalci in podporniki daljnosežnih reform ruskega carja Petra Velikega, katerih osrednja točka je bilo približanje države carjev zahodni Evropi. Na cerkvenem področju je prišlo do precejšnje okrnitve avtonomije Ruske pravoslavne cerkve, ki je izgubila svojega patriarha, na njeno čelo pa se je zavihtela Sveta sinoda, ki je bila le malo več od podaljšane roke dvora. Peter se je namreč oprl na organizacijske vzorce deželnih protestantskih cerkva v nemških deželah, zato ni presenetljivo, da so iz nemščine prevzeli celo nekatere izraze v sklopu nove ureditve (Bremer 2016, 98–102). Za enega osrednjih ideologov novega sistema velja iz Ukrajine izvirajoči Feofan (Teofan) Prokopovič (1681–1736), ki je kariero začel kot uniat in rimski študent, vendar se je pozneje bolj navduševal nad protestantskimi vzori, medtem ko je katoliške preziral. Iz Ukrajine je prihajal tudi Stefan Javorski (1658–1722), v začetku prav tako uniat in študent jezuitskih ustanov. Drugače kot njegov mlajši tekmeč Prokopovič je vseskozi sledil katoliškim zgledom, zaradi česar je v drugi fazi začel kritizirati Petrovo privijanje Cerkve. Nekoliko ironično je prav on postal prvi predsednik Svete sinode po njeni vzpostavitvi, potem ko je v začetku 18. stoletja že upravljal patriarški sedež po smrti začasno zadnjega patriarha Hadrijana (Plokhly 2006, 291ss.).

Vpliv cerkvenih dostojanstvenikov iz Ukrajine je ostal v carstvu velik še vse 18. stoletje, tako da so vodili celo mnoge škofije na območju Rusije. Od začetka 19. stoletja, ko se je »petrinski« sistem v ruskem pravoslavju že dodobra utrdil in je nastopila njegova stagnacija, se je položaj povsem spremenil. Tudi večino ukrajinskih škofij so vodili duhovniki, doma iz Rusije. Zlasti je to veljalo za (sčasoma sicer precej degradirani) sedež kijevskega metropolita, ki so ga ruski hierarhi upravljali vse do leta 1966 (Bremer 2016, 125–127).



4 Državno cerkvenstvo in njegova dediščina

Za vlogo Ruske pravoslavne cerkve v državi in družbi so bili med Petrom Velikim in Nikolajem II. sicer značilni vsi tisti paradoksi, ki niso bili povsem neznani nobenemu okolju (niti katoliškemu), v katerem je začasno ali trajno prevladal model državnega cerkvenstva. Res pa je, da je omenjeno obdobje v ruskem primeru trajalo izjemno dolgo in zaradi tega kot odločilna komponenta zaznamuje rusko pravoslavje še danes. Šlo je za to, da je bila Cerkev sicer privilegirana in samoumeven del družbenega življenja, toda prav zaradi slednjega je bila pri oblikovanju svoje notranje ureditve skrajno omejena. Višja duhovščina je bila skoraj povsem odtujena preprostemu prebivalstvu, teologija ločena od drugih znanstvenih disciplin in področij kulture, pastoralna pa praktično omejena zgolj na delitev zakramentov. V očeh neruskih prebivalcev carstva, zlasti Ukrajincev in Gruzijcev, ki so bili po veri prav tako pravoslavci, je dobila državna cerkev izraziti pečat (veliko)ruske ustanove, k čemur sta prispevala izganjanje ukrajiniščine in drugih neruskih jezikov iz cerkve in teološkega tiska ter brezbržnost pravoslavne duhovščine do prizadevanj neruskih skupin prebivalstva za ohranjanje lastnih jezikov in kultur (Bremer 2016, 123–129; Malmenvall 2017).

Nekako neslišno se je v 19. stoletju z zgodovinskega prizorišča na območju Ruskega carstva poslovila številčno močno zastopana Uniatska cerkev. Zlasti v Belorusiji je šlo za cerkev večine prebivalstva. Vendar je po zahtevi oziroma uradno »vnovični združitvi« z domnevno pravoslavno matico leta 1839 v Belorusiji, ki je bila v glavnem posledica upora na območju nekdanje poljsko-litovske konfederacije v letih 1830 in 1831, pustila le malo sledov. Podobno velja za uniatske skupnosti na območju Ukrajine pod carskim žezlom, čeprav je bila zadnja uniatska škofija na območju zahodnoukrajinske Volinije odpravljena šele leta 1875 (Wilson 2012, 48–59).

Povsem drugače je bilo seveda z usodo uniatov v tistem delu današnje Ukrajine, ki je po delitvah konfederacije pristal pod oblastjo Habsburžanov. Tam je Grškokatoliška cerkev, kot so jo imenovali od časov Jožefa II., cvetela in se spremenila v osrednjo hrbtenico ukrajinskega narodnega gibanja v 19. in še v 20. stoletju (Ploky 2015, 161–163). Čeprav je bila vloga duhovščine v procesu narodne uveljavitve zelo velika tudi med Slovenci, posamično noben slovenski cerkveni voditelj verjetno ni dosegel

tolikšnega pomena kot dolgoletni metropolit Andrej Šepticki (1865–1944), ki se je razvil v pravega etnarha oziroma narodnega vodjo habsburških Ukrajincev v Galiciji (Snyder 2003, 104ss.). Zato so bili poskusi sovjetskih oblasti, da bi po drugi svetovni vojni s pomočjo Ruske pravoslavne cerkve uničile ukrajinsko uniatsvo, drugače kot podobni podvigi carskih predhodnikov docela neuspešni. Ponovno legalizacijo je sicer Ukrajinski grškokatoliški cerkvi prineslo šele zadnje obdobje Gorbačovove vladavine po srečanju sovjetskega voditelja s papežem Janezom Pavlom II. leta 1989 (Plokhly 2015, 315–317).

Glede na zgodovinska izhodišča je Ruska pravoslavna cerkev pričakala največjo preizkušnjo svoje zgodovine, rusko revolucijo in predvsem njeno oktobrsko in pooktobrsko fazo, v precej slabi kondiciji (Malmenvall 2017; Komel 2018; Ivešić 2018). Njena navezava na carski režim in že omenjena odmaknjenost hierarhije od običajnih vernikov sta nižali vrednost njenih delnic v javnosti, ki je po precej nenadni carjevi abdikaciji doživljala kratko obdobje neslutene svobode. Če bi do sklica velike sinode in obnove patriarhata prišlo že po revoluciji leta 1905, bi bilo mogoče verjetno še marsikaj popraviti (Bremer 2016, 106ss.). Seveda pa ni mogel nihče računati z razsežnostmi napada na rusko pravoslavlje, ki so ga vladajoči boljševiki izvajali v naslednjih letih in desetletjih. Suhe številke lahko vsaj približno nakažejo stopnjo uničenja. Samo med letoma 1917 in 1922 je bilo na smrt obsojenih in usmrčenih 2691 duhovnikov, 1962 menihov in 3447 redovnic, poleg tega pa je bilo zunaj sodno pobitih vsaj še 15.000 duhovnikov in redovnikov. Od tisočih samostanov so jih sedemsto kmalu zaprli (Stricker 1993, 86).

Zelo negativno je na položaj ruskega pravoslavja vplivalo še dejstvo, da so se ciklično protiverske gonje kar naprej ponavljali, tako da niti občasne odjuge, med katerimi je bila verjetno najpomembnejša tista pod Stalinom po nemškem napadu na Sovjetsko zvezo poleti leta 1941, niso prinesle trajnega olajšanja. Zanimivo je tudi, da je do intenziviranja proti Cerkvi usmerjene politike običajno prihajalo ob poskusih delne liberalizacije na drugih področjih (Prokschi 2012, zlasti 42–43; o okvirih verske politike v sovjetskem satelitskem sistemu prim. še Griesser Pečar 2019). Hkrati so boljševiki sicer že od vsega začetka na vsa usta razglašali načelo ločitve Cerkve od države, versko prepričanje pa za stvar vsakega posameznika. Toda oboje ni bilo nikoli mišljeno zares, saj so oblasti budno skrbjele, da so državljanom »zagotovile« svobodo od Cerkve, nikoli pa niso imele resnega



namena opustiti vmešavanje v njene notranje zadeve. Zato je bilo veliko vsaj uradno mogoče dejavnosti ruske pravoslavne hierarhije v precejšnjem sozvočju z javno zaželenimi vsebinami. Za velik del hierarhije, čeprav ne za vso, je bil značilen precejšen konformizem, kar je gotovo odmevalo v razvojnih silnicah po razpadu Sovjetske zveze (Bremer 2016, 129–130).

5 Cerkev in država v Rusiji po razpadu Sovjetske zveze

Vse doslej naštete komponente, dediščina carske državne cerkve, fizično in materialno uničenje kot posledica revolucije in protiverskih gonj v sovjetskem obdobju, kadrovska podhranjenost, skromno število odprti cerkva, omejen delokrog duhovščine, kar naprej ponavljajoči se valovi proticerkvenih ukrepov, so globoko zaznamovale in po mojem mnenju praktično nepovratno spremenile rusko pravoslavlje. Zato razmerje med Cerkvijo in državo v Rusiji v posovjetskem obdobju ni zgolj odmev splošnih trendov v pravoslavnem svetu in tudi ne zgolj odmev posebnega ruskega razvoja v smeri izrazite »nacionalizacije« pravoslavja v času, ko je pravoslavno krščanstvo vsaj številčno predstavljalo silo, s katero je bilo treba računati. Po moji oceni gre pri njem v prvi vrsti za nasledek radikalnega reza v sovjetskem obdobju, ki je v veliki meri uničil pravoslavlje kot samostojno družbeno silo.

Enako usodna sta bila po letu 1990 še dva dejavnika. Prvi je bil, da se ruska družba kot celota kljub nekaterim nastavkom zlasti v letu 1991, po neuspelem puču proti Gorbačovu, ni uspela prebiti do jasnega stališča o sovjetskem komunističnem režimu. Občudovanje (izgubljenega) imperija in žalovanje za njim je po mojem mnenju že v obdobju ruskega predsednika Borisa Jelcina preglasilo pomisleke glede protiverske naraševanja sovjetskega modela (Wilson 2012, 196; Kleindienst in Tomšič 2021). S tem je bilo onemogočeno, da bi obnova vpliva Ruske pravoslavne cerkve v ruski javnosti potekala v okolju, ki bi se jasno distanciralo od režima, ki jo je privedel na rob uničenja. V obdobju Vladimirja Putina se je »sovjetofilni« trend seveda močno stopnjeval. Če je bilo ob stoletnici ruske in s tem ravno tako oktobrske revolucije leta 2017 še nekaj zadrege, kako bučno omenjeno, za Rusko pravoslavno cerkev gotovo problematično obletnico praznovati (Van Herpen 2018), lahko kot enega zadnjih jasnih korakov v smer vsebinske resovjetizacije družbe, ki je bila že prej z vidika

Lukašenkovega režima zelo uspešno izvedena v Belorusiji, opredelimo prepoved z imenom ruskega disidenta iz sovjetskega obdobja Andreja Saharova povezane organizacije za varstvo človekovih pravic Memorial decembra leta 2021, le dva meseca pred začetkom agresije ruskega režima na celotno ozemlje Ukrajine (Administrativnoe iskovoe zayavlenie 2021).

Drugi tovrstni dejavnik je bil, da so vsaj vrhovi ruskega pravoslavja, gotovo tudi po poti zgodovinske dediščine in še bolj konformističnega ravnanja hierarhije v sovjetskem obdobju, skoraj takoj po prvih korakih v smer demokratizacije družbe sprejeli načelno odločitev, da je odpiranje na zahod skupaj s prodirajočimi zahodnimi vplivi za Cerkev nevarnejše od ohranjanja številnih ostankov sovjetskega komunizma. Na neki način je izbira razumljiva, saj je prvi, dokaj liberalni verski zakon v Rusiji omogočil prodor številnih verskih skupnosti protestantske provenience v Rusijo, kar je izjemno šibko Rusko pravoslavno cerkev navdalo s strahom pred nadaljnjo izgubo družbenega vpliva (Simonov 2009). Tako se je že sredi devetdesetih let odločila za sodelovanje z ruskimi komunisti pri spremembah verske zakonodaje, ki je v ospredje zdaj postavila »zaščito pravoslavja« (prav tam). Ampak s tem pristajanjem na ohranjanje recidivov v svojem bistvu protiverskega komunizma si je v precejšnji meri zvezala roke. Njena navzven občudovanje vzbujaajoča »renesansa« se je skoraj v celoti zgodila zaradi dobre volje državnih oblasti, zlasti ko se je Vladimir Putin v začetku drugega desetletja 21. stoletja odločil za zagon projekta »konservativne revolucije« (Wilson 2014, 15ss.). Nastal je paradoks, da je zdaj pravoslavje močno navzoče v ruski javnosti, hkrati pa ostajajo verska praksa, prejetje zakramentov in zavest o njihovem pomenu glede na statistične podatke na nizki ravni. Po reprezentativni raziskavi znanega moskovskega centra za raziskave javnega mnenja Levada iz leta 2009, ki je zajela 1600 vprašanih, se je za pravoslavce sicer opredelilo 72,6 odstotka vprašanih. Med temi jih je sorazmerno visokih 78 odstotkov imelo krščene otroke. Le devet odstotkov pa jih je večkrat letno pristopilo k obhajilu (vsak mesec samo dva odstotka). Za veliko noč jih je k liturgiji praviloma šlo sedemnajst odstotkov, še dodatnih deset odstotkov pa pogosto. Ob nedeljah sta šla redno k bogoslužju dva odstotka, pogosto še dva dodatna odstotka tistih, ki so se v raziskavi opredelili za pravoslavce. Tudi cerkveno poročenih je bilo vsega le devet odstotkov vprašanih. Po drugi strani so se skoraj tri petine v raziskavo zajetih strinjale, da Ruska pravoslavna cerkev primerno porablja svoja sredstva, čeprav se jih je spet le tretjina navduševala nad



državnim financiranjem Cerkve (Simonov 2009, 190–216). Številke v glavnem potrjujejo trditev Nikolaja Mitrohina izpred let, ko je neprizanesljivo sodil, da »resnična politična teža Ruske pravoslavne cerkve popolnoma ustreza njenemu resničnemu vplivu na državljane Rusije, oba se gibljeta proti ničli« (Mitrohin 2004, 235).

Majhen dejanski vpliv Cerkve na politične odločitve v Rusiji je razviden tudi ob oglašanjih hierarhov ob vojnem dogajanju od prve polovice devetdesetih let 20. stoletja naprej. Kljub temu je treba reči, da je bilo v času patriarha Alekseja II. kar nekaj primerov, ko Ruska pravoslavna cerkev ni (povsem) trobila v isti rog z oblastniki. Tako se je ruski patriarh ob koncu leta 1994, med prvo čečensko vojno, precej jasno distanciral od čezmerne uporabe sile v imenu državnih interesov: »V teh razmerah Cerkev dviga svoj glas v obrambo nedolžnih žrtev krvavega spopada. Nobeni, niti najpravičnejši in najbolj zakoniti premisleki o koristi države ne morejo upravičiti žrtev in trpljenja mirnega prebivalstva. Nobenih, niti ciljev, v ozadju katerih je najboljši namen, ni dovoljeno dosegati z metodami nasilja, ki lahko na koncu privedejo do precejšnje pomnožitve zla, kar bo pogubno za vso Rusijo.« (Willems 2009, 239) Še poleti leta 2008, med ruskim vojaškim posegom v Gruziji, se je Aleksej II. izrecno pridružil mirovnemu pozivu prvaka gruzijskega pravoslavja Elija II., ki je zapisal: »Prenehajte! Nobenega prelivanja krvi več! Sedite ob spoštovanju izročil in upanj gruzijskega in osetijskega ljudstva za pogajalsko mizo!« (Willems 2009, 241) Učinka sicer ni bilo.

Ko je bil po Aleksejevi smrti leta 2010 za njegovega naslednika izvoljen sedanji patriarh Kiril, je veljal za sorazmerno liberalnega in ekumensko odprtega hierarha. Status slednjega si je sicer utrdil s srečanjem s papežem Frančiškom v Havani leta 2016, ki so mu zlasti na zahodu najbrž pripisali večji pomen, kot bi si ga zaslužilo. A po drugi strani je v razmerju do državnih oblasti in do predsednika Vladimirja Putina praviloma zavzemal držo, ki se je drugače kot pri Alekseju praviloma iztekala v apologijo kremelskih odločitev. Če je bila Ruska pravoslavna cerkev kot celota zadržana do ruske okupacije in aneksije Krima in se niti patriarh slovesnosti ob »sprejemu« polotoka v federacijo ni udeležil, je bil osebno vendarle podpornik tega Putinovega »podviga« (Mitrohin 2022). Po začetku ruske agresije na celotno ukrajinsko sosedo februarja 2022 pa se je Kiril že 24. februarja oglasil z nekoliko splošnejšimi izjavami. V njih ni obsodil početja Putinovega režima in si ni upal niti izgovoriti (v uradni rabi prepovedane)

besede vojna, vendar »posebne vojaške operacije« tudi ni neposredno podprl. Med drugim je dejal:

Moje srce je polno globoke bolečine zaradi trpljenja, ki so ga trenutni dogodki (sic!) povzročili ljudem. Kot patriarh vse Rusije [patriarh je uporabil besedo Rus', op. A. M.] in poglavar Cerkve, katere občestvo se razprostira čez Rusijo, Ukrajino in druge dežele, najgloblje sočustvujem z vsemi prizadetimi. Vse sprte strani pozivam, naj storijo vse, da bi se izognile žrtvam med civilnim prebivalstvom. Vse škofo, duhovnike, posvečene osebe in laike pozivam, naj vsem prizadetim, zlasti beguncem in ljudem, ki so izgubili streho nad glavo in sredstva za življenje, nudijo vso pomoč, ki si jo je mogoče zamisliti. (Obraščanje Svjatejšega Patriarha Kirila 2022)

Povsem drugačen ton je vel iz patriarhovih besed, ki jih je izrekel ob začetku velikega posta, 6. marca leta 2022. Zdaj je povsem nedvoumno stopil na stran Putinove agresije in ji podelil celo metafizični značaj:

Že osem let poskušajo v Doneškem bazenu nekaj uničiti, in sicer odklanjanje, temeljno odklanjanje tistih tako imenovanih vrednot, ki jih skušajo uveljaviti tisti, ki zahtevajo zase oblast nad svetom. Zdaj namreč obstaja celo preizkus zvestobe, s katerim dobiš dostop do »srečnega« sveta brezmejnega potrošništva, navidezne »svobode« teh ljudi. Za kakšen preizkus gre? Je povsem preprost in hkrati odvraten. Preizkus je gejevska parada. Ta vedno znova ponavljana zahteva, da je treba prirejati gejevske parade, je preizkus zvestobe temu močnemu svetu. Vemo, da ljudje ali dežele, ki to zahtevo zavračajo, niso del tega sveta, da so mu tuji. [...] Vse to kaže, da smo vstopili v boj, ki nima pomena fizične, marveč metafizične narave. (Patriaršaja propoved' 2022)

Pridiga uradni režimski razlagi dogajanja ni sledila le v tem, da je govorila izključno o dogajanju v Donbasu in niti z besedo ni omenila agresije na celotno ozemlje Ukrajine, kaj šele da bi jo obsodila ali se o njej zgolj kritično izrazila, temveč je v njej močno odmevala že od začetka drugega desetletja 21. stoletja v samopodobi Putinovega sistema močno navzoča in velikokrat javno razglašana nujnost boja proti »dekadentnemu zahodu«. Po besedah papeža Frančiška je patriarh nastopil kot apologet



ruske agresije na Ukrajino tudi v pogovoru s pomočjo platforme Zoom, ki sta ga verska voditelja opravila 16. marca 2022 in se ga je na katoliški strani ob papežu udeležil tudi kardinal Kurt Koch. Med pogovorom naj bi patriarh dolgo časa bral pripravljeno besedilo o razlogih za ruski napad (Fontana 2022).

Kljub temu se je Frančišek z obžalovanjem odpovedal srečanju s Kirilom, ki je bilo predvideno junija 2022 v Jeruzalemu. Prav tako se nista srečala na konferenci verskih voditeljev v Kazahstanu septembra istega leta, saj je udeležbo odpovedal patriarh, z uradno obrazložitvijo, da do tako pomembnega sestanka ne more priti zgolj ob robu nekega drugega dogodka. Rusko pravoslavno cerkev je potem zastopal volokolamski metropolit Antonij, predstojnik oddelka za zunanje odnose Ruske pravoslavne cerkve (Metropolitan Antony 2022).

Ob bolj ali manj odkritem zagovarjanju ruskega napada na Ukrajino vrha Ruske pravoslavne cerkve so prihajali iz vrst njene duhovščine tudi drugačni glasovi. Eden najodmevnejših je bilo pismo, ki ga je v začetku marca leta 2022 podpisalo približno tristo duhovnikov in diakonov in je vojni nasprotovalo. Seveda pa ni manjkalo niti posameznikov znotraj Cerkve, ki so svoje navdušenje nad Putinovim režimom in vojno izražali precej jasneje kot patriarh (Mitrohin 2022, 89–90).

6 Zapletena razmerja v ukrajinskem pravoslavju

Večkrat je bilo izrečeno mnenje, da je ravno osebnost patriarha Kirila (verjetno skupaj z osebnostjo njegovega dolgoletnega ukrajinskega nasprotnika Filareta) močno prispevala k zapletanju, končno pa tudi vsaj k začetku razpletanja skoraj nepreglednega pravoslavnega labirinta v Ukrajini⁴ (Mitrohin 2022, 85).

4 V začetku tega razdelka v članku je treba opozoriti, da se cerkveni klobčiči, o katerem je govor, v Ukrajini seveda še ni razpletel. Marsikaj je še vedno odvisno od trenutnega političnega in vojaškega dogajanja. Ni pa dvoma, da je agresija ruskega Putinovega režima na celotno ozemlje Ukrajine znotraj države tehtnico močno prevesila v prid zagovornikom avtokefalnosti oziroma popolne samostojnosti ukrajinskega pravoslavja, zgolj (široka) avtonomija v okviru Ruske pravoslavne cerkve pa je za precej več ljudi kot prej postala nesprejemljiva. To se je nazadnje odrazilo tudi v formalni prekinitvi odnosov z moskovskim patriarhatom pri prej avtonomnem krilu ukrajinskega pravoslavja, čeprav,

Nemara je (bilo) od vseh zahtevnih vprašanj, povezanih z dokončnim osamosvajanjem Ukrajine, ki je dobilo odločilni pospešek v poznem letu 2013 in se izjemno zaostriло z rusko agresijo na celotno državo leta 2022, cerkveno vprašanje, tudi z vidika odnosa med Cerkvijo in državo, najbolj zamotano. Seveda je tesno povezano z med seboj močno raznolikimi temelji zgodovinskega in skupnostnega spomina v različnih delih države, o katerih smo nekaj že povedali (Jobst 2010, 29–46; Maver, Friš in Bajc 2019), in z razvojem pravoslavja v Ukrajini, ki se je razlikovalo od tistega na območju Rusije.

Tako je ukrajinski cerkveni problem nastal v tesni spregi z zapleteno ukrajinsko zgodovino. V grobem so bile meje postavljene enako kot v politiki. Najjasnejši je položaj na zahodu države, kjer prevladuje grškokatoliška vera.

Do leta 1875 so vsaj formalno vsi Ukrajinci v Ruskem carstvu pristali v naročju ruskega pravoslavja. Čeprav so kijevski metropoliti, ki so se v ruski orbiti znašli že dobro desetletje po uporuh Bohdana Hmelnickega v zadnji tretjini 17. stoletja, in drugi pravoslavni verski voditelji v Ukrajini precej časa ohranjali samostojen profil, kot že omenjeno, se je ta do začetka 20. stoletja povsem raztopil (Brüning 2018). Od pravoslavnih hierarhov in duhovnikov Ukrajinci pod oblastjo carjev končno niso mogli pričakovati nobenih teženj v smeri spodbujanja kulturne samobitnosti. Filaret Denisenko, ki je akter še v sedanji ukrajinski pravoslavni zgodbi, je leta 1966 po dolgih desetletjih postal prvi Ukrajinec na mestu kijevskega metropolita (Bremer 2018). Ker je bila po prvi svetovni vojni vzpostavljena samostojna ukrajinska pravoslavna Cerkev kmalu onemogočena, je Ukrajina v verskem smislu vse do leta 1990 ostala podrejena Moskvi in njenim z oblastjo bolj ali manj kompatibilnim patriarhom, ki je seveda sodeloval tudi pri zatiranju uniátstva na zahodu republike.

V Moskvi so se v času perestrojke zavedali, da čisto po starem ne bo več šlo, in so bili pripravljeni nekaterim delom svoje pravoslavne orbite podeliti avtonomijo. Toda številni hierarhi v Ukrajini so menili, da je to premalo

kot rečeno, ni povsem jasno, kako bodo na omenjeno odločitev vplivale spreminjajoče se razmere na ukrajinskih bojiščih.



(Bremer 2012a, 117–119). Vprašanje je sicer, kako natanko bi se zgodba po letu 1990 odvijala, če že omenjeni kijevski metropolit Filaret ne bi opravljal le vloge varuha prestola po smrti ruskega patriarha Pimna, marveč bi bil izvoljen za njegovega naslednika, kar je potem postal Aleksej II. Nato je hitro postal gonilna sila ukrajinskega cerkvenega osamosvajanja. Nastala je Ukrajinska pravoslavna cerkev kijevskega patriarhata, Filaret pa je bil od leta 1995 njen patriarh. Nove skupnosti ni uradno priznala nobena kanonična pravoslavna cerkev, kljub temu pa je postala vodilna verska skupnost med pravoslavnimi verniki marsikje na zahodu in v osrednjem delu Ukrajine, tudi v Kijevu. Precej manjši vpliv je imela obnovljena Ukrajinska avtokefalna pravoslavna cerkev, ki se ni razglasila za patriarhat, marveč je ostala pod patronatom ekumenskega patriarha v Konstantinoplu (Brüning 2018; Kemper 2018).

Vsaj nominalno je največ vernih Ukrajincev vsaj do decembra leta 2018 spadalo pod moskovski patriarhat, ki je imel na območju Ukrajine približno 12.000 pastoralnih enot, iz česar izhaja izjemen pomen ukrajinskega ozemlja za patriarhat v celoti, saj je bilo to hkrati vir velikega dela duhovnih poklicev in končno finančnih sredstev (Mitrohin 2022, 84). V Moskvi so sicer vzpostavili avtonomno telo, imenovano Ukrajinska pravoslavna cerkev, a ne ruski patriarh ne njeni lokalni hierarhi do leta 2022 niso povsem pojasnili, kako daleč sega njena avtonomija in ali bi se nekoč morda res lahko iztekla v samostojnost oziroma avtokefalnost, o čemer so sicer med duhovščino obstajala različna mnenja (Bremer 2012a). V obdobju po letu 2014 je prišlo vsaj do dodeljevanja večje vloge ukrajinskemu jeziku v bogoslužju, medtem ko je kijevski metropolit postal iz Bukovine, kjer v vsakdanjem življenju prevladuje ukrajinski jezik, izvirajoči Onufrij. Prav tako danes velika večina duhovnikov »moskovske« Ukrajinske pravoslavne cerkve, menda do 95 odstotkov, izvira iz Ukrajine, četudi so se mnogi šolali v Rusiji. Sočasno so med njimi nadpovprečno zastopani Ukrajinci iz tistih pokrajin, ki pred drugo svetovno vojno niso spadale k Sovjetski zvezi, kar je povezano z okoliščino, da je bilo tam preganjanje organizirane religije manj dolgotrajno in manj ostro (Mitrohin 2022, 81ss.). Moskovski patriarhat je iz časov, ko je bil edini, seveda podedoval najboljšo infrastrukturo, zato je navzoč po vsej državi. Prevladujoči položaj je ohranil na vzhodu in jugu pa tudi ponekod drugod (Demoskopie 2018).

Iz doslej povedanega je morda že mogoče razbrati zapletenost položaja. To bi bilo nemara moč preseči, če bi bila omejena samo na vprašanje priznanja samostojnosti ukrajinskega pravoslavja v okviru pravoslavnega sveta. A še zahtevnejša je prepletenost različnih skupnosti na terenu. Končno je tu vprašanje razmer v Kijevu, kjer imajo vse konkurenčne Cerkve svoj sedež (Berežnaja 2009).

Pri umeščanju ukrajinskega pravoslavja v širši pravoslavni svet se vsaj zunanjemu, neudeležnemu opazovalcu takoj zastavi vprašanje, zakaj je samostojnost v primeru Ukrajine sporna, ko pa imajo avtokefalnost bistveno manjše cerkve, denimo albanska, češkoslovaška ali ciprska. Zakaj ne bi bila samostojna cerkev, ki ji pripadajo milijoni vernikov? Ključa do odgovora sta pojem kanonično ozemlje in politična razsežnost ukrajinskega cerkvenega vprašanja, ki se veže na temeljno zagato organiziranja pravoslavnih cerkva.

V pravoslavnem svetu je vsaj po večinski razlagi norma (pomisleki pri Bremer 2012a; Bremer 2018), da vsako posamično ozemlje pokriva zgolj ena pravoslavna skupnost. Do leta 2018 so praktično vsi pravoslavci zunaj dežele Ukrajino kot celoto priznavali za kanonično ozemlje moskovskega patriarhata. To se kajpak ni ujemalo z razmerami na terenu, saj velika večina ukrajinskih vernikov na zahodu in v osrednjem delu države ne samo ni priznavala duhovne nadoblasti moskovskega patriarha, marveč ga je zaradi njegovih Vladimirju Putinu izrazito naklonjenih stališč izrecno zavračala (Demoskopie 2018). Vsaj od leta 2014 si denimo ni bilo moč predstavljati, da bi lahko patriarh Kiril vodil bogoslužje v Kijevu, recimo ob vsakoletnem praznovanju krsta Kijevske Rutenije, ki se ga je prej pogosto udeleževal (Kočan 2009; Bremer 2012a, 120). Po drugi strani je, kot rečeno, patriarhat ohranil veliko privržencev v bolj rusificiranih delih države. Pripadnost ruskemu pravoslavju je tam sovpadala z Rusiji bolj naklonjenimi stališči prebivalstva, tako da se je okrepilo celo v pregovorno sekulariziranem Doneškem bazenu, kjer so verske razmere najbolj podobne tistim v Rusiji.

Leta 2018 je po večletnih pogajanjih stališče do verskih razmer v Ukrajini spremenil ekumenski patriarhat v Konstantinoplu. Ta je sicer z begom Grkov iz Turčije in nazadnje še iz Istanbula ostal skoraj povsem brez lastne baze, toda med pravoslavnimi Cerkvami še zmeraj ohranja častno prvenstvo. Zato je gibanje za samostojno Pravoslavno cerkev v Ukrajini doseglo odločilen preboj, ko je ekumenski patriarh odstopil od zamisli o celotni



Ukrajini kot o kanoničnem ozemlju Ruske cerkve. Pri tem se je skliceval na dokument iz leta 1686, s katerim je eden njegovih predhodnikov pravico do imenovanja kijevskega metropolita *začasno* prenesel na moskovskega patriarha. Bartolomej I. je zdaj polnomočje preklical, ga ponovno prevzel osebno in na tej podlagi januarja 2019 izdal tako imenovani *tomos*, dokument o vzpostavitvi avtokefalne cerkve z imenom Pravoslavna cerkev v Ukrajini (Bremer 2018, 99ss.).

Vanjo so se decembra leta 2018 združile eparhije (škofije) dotedanjeja nepriznanega kijevskega patriarhata, ki ga je vodil patriarh Filaret, in Konstantinoplu podrejene Ukrajinske avtokefalne cerkve. Pridružila sta se jim tudi dva škofa izpod okrilja moskovskega patriarhata, čeprav sta Filaret in patriarh Bartolomej računala na precej več. Razlogi za odpor proti združitvi so bili različni. Medtem ko je zgodovinska navezanost na Rusijo gotovo igrala veliko vlogo, ne gre prezreti niti, da so mnogi škofje in duhovniki Ukrajinske pravoslavne cerkve v okviru moskovskega patriarhata zavračali izrazit angažma takratnega ukrajinskega predsednika Petra Porošenka in ga celo dolžili, da skuša za voditelja nove Cerkve ustoličiti škofa iz svoje domače Vinice jugozahodno od Kijeva, Simeona (ki je preslopil v novo skupnost) (Mitrohin 2022, 83–84).

Vsaj za zdaj nova Cerkev nima patriarha. Za njenega predstojnika je bil izvoljen nekdanji Filaretov tajnik, komaj štiridesetletni metropolit Epifanij. In čeprav je bila njegova izvolitev razumljena kot zagotovilo, da bo dejansko stvari še naprej vodil devetdesetletni kijevski patriarh, se to ni zgodilo. Filaret je celo užaljeno zapustil novoustanovljeno Cerkev in na papirju obnovil kijevski patriarhat, kar pa doslej ni imelo večjega odmeva. Za pravilno se je izkazala odločitev, da mu pustijo kijevsko cerkev sv. Volodimirja, kjer je stoloval kot patriarh, medtem ko se je nova cerkev uradno naselila v samostanu sv. Mihaela, ki je bil v času Sovjetov razstreljen in po letu 1990 znova zgrajen.

Ruska pravoslavna cerkev spremembe stališča patriarha Bartolomeja kajpak ni mogla požreti. Že ko se je dokončna odločitev zgolj nakazovala, je z njim prekinila evharistično občestvo (Erklärung der Heiligen Synode 2018). Zato je zanjo pomenilo hud udarec, ko so jeseni leta 2019 avtokefalnost Pravoslavne cerkve v Ukrajini začele priznavati še druge cerkve, doslej zlasti grška in aleksandrijska. Tako imamo trenutno položaj,



ko za del pravoslavnega sveta celotna Ukrajina pripada moskovskemu patriarhatu, za drugi del pa avtokefalni domači Cerkvi (Kemper 2018).

Ruska pravoslavna cerkev prepričuje svet o tem, da je njen koncept nadnacionalen, medtem ko naj bi Ukrajinci neupravičeno mešali versko in politično raven. V Rusiji, skratka, trdijo, da dejstvo samostojne ukrajinske države ne potegne nujno za seboj avtokefalnosti tamkajšnje pravoslavne skupnosti. Zgodovina jih prejkone postavlja na laž, saj je prav dokument iz leta 1686, na podlagi katerega izpeljujejo svoje pravice do Ukrajine, sledil »večnemu miru« med poljsko-litovsko državo in Rusijo, ki je Ukrajino na levem bregu Dnepra in Kijev dodelil slednji. Avtokefalnost Srbske pravoslavne cerkve je bila priznana leta 1879, takoj po Berlinskem kongresu, Poljska jo je dobila leta 1924, ko je postalo jasno, da je onkraj sovjetsko-poljske meje ostalo veliko število pravoslavnih vernikov, prej podrejenih Ruski cerkvi (Bremer 2012b, 157–159). Moskovski patriarhat bi se moral verjetno prej vprašati, koliko je z zagovarjanjem ozko ruskega nacionalnega programa ravno prispeval k temu, da je postala misel na zvezo z njim toliko Ukrajincem povsem neznosna. To se je po začetku Putinove vojne proti Ukrajini še okrepilo in maja leta 2022 je zvezo s patriarhom Kirilom prekinila celo dotedanja podružnica njegovega patriarhata v Ukrajini, čeprav o naravi te prekinitve obstajajo dvomi (Mitrohin 2022, 95 ss.). Nedvomno je nanjo nazadnje najbolj vplivalo to, da je patriarh Kiril s svojo držo do ruske agresije na Ukrajino povsem zanemaril potrebe in želje vernikov svojega patriarhata v Ukrajini. Govorjenje o enotnosti ruskega in ukrajinskega naroda ob hkratnem zagovarjanju ruskih vojaških akcij ni moglo naleteti na plodna tla. Po drugi strani je res tudi, da se je znotraj Ukrajine, predvsem v zahodnih in osrednjih delih države, močno povečal politični pritisk na Ukrajinsko pravoslavno cerkev, tako da ji kaj drugega kot formalna prekinitev stikov z Moskvo ni niti preostalo.

Sklep

Ob koncu je treba opozoriti še na eno stvar. Zagovorniki ukrajinske avtokefalnosti med ukrajinsko pravoslavno duhovščino so se za doseg cilja iz razumljivih razlogov zelo močno naslonili na državno oblast, predvsem na nekdanjega predsednika Petra Porošenka (določeno vlogo pa je odigral celo turški predsednik Erdogan). S tem so se znašli pred nevarnostjo, da bi



tudi ukrajinsko pravoslavlje, ki ima, kot kaže, sicer globlje duhovne temelje, tudi zato, ker je v delu današnje Ukrajine sovjetska oblast trajala krajši čas, podobno kot rusko postalo povsem odvisno od vremena v vrhovih politike. Vojna niti pri razreševanju tega dela rebusa ni v pomoč. Najprej je celo kazalo, da bi lahko bilo koristno, da predsednik Volodimir Zelenski – drugače kot njegovi predhodniki Kučma, Juščenko, Janukovič in Porošenko – osebno ni član nobene od sprtih skupnosti (Kučma in Janukovič sta bila člana in podpornika Ukrajinske pravoslavne cerkve v okviru Ruske pravoslavne cerkve, Juščenko in Porošenko pa sta bila vključena v Cerkev kijevskega patriarhata) (Bremer 2012a, 118). Toda vojna in jasno stališče patriarha Kirila agresiji v prid sta zbližala predsednika in Pravoslavno cerkev Ukrajine. A drugače kot v Rusiji se zdi, da utegne prav zaradi vojnega dogajanja državno vodstvo vsaj toliko potrebovati podporo Cerkve kot obratno. In tu bi se morda lahko odprla pot k večji avtonomnosti cerkvenih predstavnikov v odnosu do oblasti kot v vzhodni sosesčini. Nikolaj Mitrohin je nedavno skiciral sorazmerno optimistično sliko prihodnosti. V njej naj bi po zamenjavi na vrhu Ukrajinske pravoslavne cerkve dozele možnosti za združitev večine ukrajinskih pravoslavcev znotraj ene avtokefalne Cerkve. Po drugi strani naj bi dobri odnosi, ki jih metropolit Onufrij goji z Romunsko in Srbsko pravoslavno cerkvijo, nemara pripeljali do oblikovanja nekakšnega »tretjega bloka« v svetovnem pravoslavju med Konstantinoplom in Moskvo (Mitrohin 2022, 98). Ukrajinsko pravoslavlje bi bilo s svojo številčno močjo seveda njegov najpomembnejši člen. Ena od ovir za tak razvoj bi bila, če bi ukrajinske oblasti po nepotrebnem preostro nastopale proti Ukrajinski pravoslavni cerkvi kot domnevni podaljšani roki Rusije v Ukrajini. Že zdaj je namreč moč reči, da velika večina njenih vernikov in najbrž tudi dobršen del duhovščine do države, ki je leta 2022 dokončno postala agresorka in osrednja grožnja ukrajinski samostojnosti, ne goji nikakršnih simpatij.

Obenem se v Rusiji in Ukrajini trenutno odvijajo procesi, ki v veliki meri potrjujejo teze o zgodovinsko precej različnem razvoju pravoslavja in tudi njegovega odnosa do državnih oblasti v obeh deželah. Nanj sta najbolj vplivali vključenost njunih območij v različne državne tvorbe od visokega srednjega veka naprej na eni strani in različno trajanje in intenzivnost sovjetske, v temelju protiverske represije. Ni pretirano trditi, da je bila slednja v ruskem primeru v celoti gledano usodnejša kot v ukrajinskem.

Reference

- Administrativnoe iskovoje zavaylenie.** 2021. Administrativnoe iskovoje zavaylenie o likvidacii meždunarodnoy organizacii (11. 12. 2021). (pridobljeno 15. 2. 2023).
- Akudowitsch, Valentin.** 2013. *Der Abwesenheitscode: Versuch, Weissrussland zu verstehen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Barceló, Pedro.** 2004. *Constantius II. und seine Zeit: Die Anfänge des Staatskirchentums*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Barnes, Timothy David.** 1993. *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Beck, Hans-Georg.** 1994. *Das byzantinische Jahrtausend*. München: C. H. Beck.
- Berežnaja, Lilija.** 2009. Der Kiewer Kirchenstreit: »Erinnerungsorte« der Konfessionen. *Osteuropa* 59/6: 171–188.
- Bloch, Herbert.** 1971. Ein neues inschriftliches Zeugnis der letzten Erhebung des Heidentums im Westrom 393/394 n. Chr. V: Richard Klein, ur. *Das frühe Christentum im römischen Staat*, 129–186. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bogataj, Jan Dominik.** 2022. *Colat alius Deum, alius Iovem: Tertulijan, verska svoboda (libertas religionis) in verski pluralizem. Edinost in dialog* 77/2: 73–87. <https://doi.org/10.34291/edinost/77/02/bogataj>.
- Bremer, Thomas.** 2012a. Die orthodoxen Kirchen mit nicht-kanonischem Status (Ukraine). V: Thomas Bremer, Hacı Rafi Gazer in Christian Lange, ur. *Die orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition*, 115–120. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- . 2012b. Kirche und Staat/Kirche und Nation in den orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition. V: Thomas Bremer, Hacı Rafi Gazer in Christian Lange, ur. *Die orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition*, 153–162. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- . 2016. *Die Kreuz und Kreml: Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland*. Freiburg; Basel; Dunaj: Herder.
- . 2018. Konflikt der Patriarchen: Über Orthodoxie und Autokephalie. *Osteuropa* 68/8–9: 99–108.
- Brüning, Alfons.** 2008. Confessionalization in the Slavia Orthodoxa (Belorussia, Ukraine, Russia)? Potential and Limits of a Western Historiographical Concept. V: Thomas Bremer, ur. *Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe*, 66–97. London: Palgrave Macmillan.
- . 2018. »Einfach orthodox«? Ukraine: die Gläubigen und die Gesellschaft. *Osteuropa* 68/8–9: 119–138.
- Cameron, Alan.** 2011. *The Last Pagans of Rome*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Demoskopie.** 2018. Demoskopie zur Orthodoxie. *Osteuropa* 68/8–9: 139–142.
- Drnovšek, Nejc.** 2018. Selitev kijevske metropolije iz Kijeva v Moskvo. *Bogoslovni vestnik* 78/1: 135–146.
- Erklärung der Heiligen Synode.** 2018. Erklärung der Heiligen Synode der Russischen Orthodoxen Kirche vom 15. 10. 2018. *Osteuropa* 68/8–9: 109–114.
- Fontana, Luciano.** 2022. Pope Francis: »I am ready to meet Putin in Moscow.« Corriere della sera. https://www.corriere.it/cronache/22_maggio_03/pope-francis-putin-e-713a1de-cad0-11ec-84d1-341c28840c78.shtml (pridobljeno 15. 2. 2023).

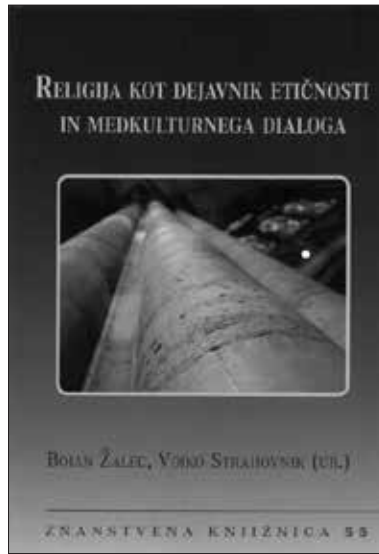


- Griesser Pečar, Tamara.** 2019. Položaj Katoliške cerkve v Sloveniji/Jugoslaviji leta 1945 v primerjavi z deželami za »železno zaveso«. *Annales, Series hist. et soc.* 29/4: 661–674.
- Heather, Peter.** 2013. *The Restoration of Rome: Barbarian Popes and Imperial Pretenders.* Oxford; New York: Oxford University Press.
- Herle, Dominik Janez, in Matjaž Klemenčič.** 2022. Umeščanje Katoliške cerkve v ameriško družbo od ustanovitve apostolske prefekture Baltimore leta 1784 do prve svetovne vojne. *Edinost in dialog* 77/2: 183–211. <https://doi.org/10.34291/edinost/77/02/herle>.
- Ivešić, Tomaž.** 2018. Besede učijo, zgledi vlečejo. Nacionalno vprašanje a po oktobrski revoluciji. *Monitor ISH* 20/1: 33–49.
- Jobst, Kerstin Susanne.** 2010. *Geschichte der Ukraine.* Stuttgart: Reclam.
- Kappeler, Andreas.** 2019. *Kleine Geschichte der Ukraine.* München, C. H. Beck.
- Kemper, Michael.** 2018. Streit um die Orthodoxie in der Ukraine: Die Risiken der kirchenpolitischen Eskalation. *Osteuropa* 68/8–9: 143–154.
- Kinzig, Wolfram.** 2019. *Christenverfolgung in der Antike.* München: C. H. Beck.
- Klein, Richard.** 1977. *Constantius II. und die christliche Kirche.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kleindienst, Petra, in Matevž Tomšič.** 2021. Proces narodne sprave in vloga politične elite v njem. Slovenija kot izjema med državami srednje in vzhodne Evrope. *Studia Historica Slovenica* 21/1: 197–232. <https://doi.org/10.32874/shs.2021-07>.
- Kočan, Natal'ja.** 2009. Kirchenkampf: Politik und Religion in der Ukraine. *Osteuropa* 59/6: 161–170.
- Komel, Dean.** 2018. Veliki oktober in veseli december. O nekaterih vprašanih oktobrske revolucije in revolucije sploh. *Studia Historica Slovenica* 18/3: 737–754. <https://doi.org/10.32874/shs.2018-27>.
- Malmenvall, Simon.** 2017. V iskanju idejnih predpogojev za uspeh oktobrske revolucije. *Bogoslovni vestnik* 77/1: 67–78.
- . 2018. Pravna in ekonomska ureditev pravoslavne Cerkve v Kijevski Rusiji. *Res novae* 3/1: 25–43.
- . 2019. *Kultura Kijevske Rusije in krščanska zgodovinska zavest.* Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2021. (Mis)trusting unification: examples of East Slavic perception of the Council of Florence [(Ne)zaupljivo zedinjenje: primeri vzhodnoslovanskega sprejemanja florentinskega koncila]. *Bogoslovni vestnik* 81/4: 947–961. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/malmenvall>.
- Maver, Aleš.** 2022. Kontinuiteta nekega odnosa: Stalnice v odnosu kristjanov do oblasti pred Konstantinom in po njem. V: Alenka Cedilnik in Milan Lovenjak, ur. *Na obzorju novega: Območje severnega Jadrana ter vzhodnoalpski in balkansko-podonavski prostor v obdobju pozne antike in zgodnjega srednjega veka: Posvečeno Rajku Bratožu ob njegovi sedemdesetletnici*, 73–90. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Maver, Aleš, in Gorazd Bajc.** 2019. Mimobežnost dveh Evrop: Premisleki o nerazumevanju evropskega Vzhoda na evropskem Zahodu. *Annales, Series historia et sociologia* 29/4: 613–624.
- Maver, Aleš, Darko Friš in Gorazd Bajc.** 2019. Med begom pred sovjetsko preteklostjo in vračanjem vanjo. Stranke in volitve v Ukrajini in Belorusiji med leti 1989 in 2013. *Studia Historica Slovenica* 19/1: 181–216. <https://doi.org/10.32874/shs.2019-06>.
- Metropolitan Antony.** 2022. Metropolitan Antony of Volokolamsk Meets with Sheikh ul-Islam Allashukur Pashazade. Patriarchia. <http://www.patriarchia.ru/en/db/text/5959972.html> (pridobljeno 15. 2. 2023).
- Migne, Jacques Paul.** 1857. *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina.* Vol. 59. Pariz.
- Mitrohin, Nikolaj.** 2004. *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov': Sovremenoe sostojanie i aktual'nye problemy.* Moskva: Novoe Literaturnoe Obozrenie.



- . 2022. Endgültig zerbombt: Die Scheidung der Ukrainischen Orthodoxen Kirche von der Russischen Orthodoxen Kirche. *Osteuropa* 72/4-5: 79–98. <https://doi.org/10.35998/oe-2022-0129>.
- Obraščenie Svjatejšego Patriarcha.** 2022. Obrašćenie Svjatejšego Patriarchaa Kirilla k archipastyrjam, pastyrjam, monašestvujuščim i vsem vermym čadam Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. Patriarchia. <http://www.patriarchia.ru/db/text/5903795.html> (pridobljeno 15. 2. 2023).
- Ostrogorski, Georgije.** 2002. *Povijest Bizanta; 324–1453*. Zagreb: Golden marketing.
- Patriaršaja propoved'.** 2022. Patriaršaja propoved v Nedelju syropustnuju posle Liturgii v Chrama Christa Spasitelja. Patriarchia. http://www.patriarchia.ru/db/text/5906442.html?fbclid=IwAR0_WWoC7376RwdqVJrnBzdilC9%20TZXk7Xg0da8iAYbw%20BhHoMi4-3LkQLlo (pridobljeno 15. 2. 2023).
- Ploky, Serhii.** 2006. *The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2015. *The Gates of Europe: A History of Ukraine*. New York: Basic Books.
- Prokschi, Rudolf.** 2012. Die Russische Orthodoxe Kirche. V: Thomas Bremer, Hacı Rafi Gazer in Christian Lange, ur. *Die orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition*, 33–44. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Simonov, Veniamin.** 2009. Religion und Religiosität in Russland: »Da stand die Sonne still und der Mond blieb stehen«. *Osteuropa* 59/6: 189–216.
- Snyder, Timothy David.** 2003. *The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569–1999*. New Haven: Yale University Press.
- Stricker, Gerd.** 1993. *Religion in Rußland: Darstellung und Daten zur Geschichte und Gegenwart*. Gütersloh: Gütersloher Verlag-Haus.
- Škamperle, Igor.** 2020. Nikolaj Kuzanski in njegov spis O verskem miru in slogi. *Edinost in dialog* 75/2: 181–193. <https://doi.org/10.34291/edinost/75/skamperle>.
- Tamcke, Martin.** 2008. *Das orthodoxe Christentum*. München: C. H. Beck.
- Trontelj, Nik.** 2022. Ločenost Cerkve in države v Evropi: Zgodovina in sedanji trenutek. *Edinost in dialog* 77/2: 15–27. <https://doi.org/10.34291/edinost/77/02/trontelj>.
- Van Herpen, Marcel H.** 2018. Putin's Dialectic: How the Kremlin »Saved« the Great October Revolution. New Eastern Europe. <https://neweasterneurope.eu/2018/06/22/putins-dialectic-kremlin-saved-great-october-revolution/> (pridobljeno 15. 2. 2023).
- Willems, Joachim.** 2009. Kirche und Armee: Religion und Politik in Russland. *Osteuropa* 59/6: 235–248.
- Wilson, Andrew.** 2012. *Belarus: The Last European Dictatorship*. New Haven: Yale University Press.
- Wilson, Andrew.** 2014. *Ukraine Crisis: What it Means for the West*. New Haven: Yale University Press.
- Yekelchik, Serhy.** 2007. *Ukraine: Birth of a Modern Nation*. Oxford; New York: Oxford University Press.





Znanstvena knjižnica 55

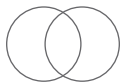
Bojan Žalec, Vojko Strahovnik (ur.)

Religija kot dejavnik etičnosti in medkulturnega dialoga

Ta zbornik je nastal v okviru istoimenskega projekta. Izhodiščni raziskovalni problem je predstavljala vloga religije kot dejavnika etičnosti in medkulturnega dialoga. Projekt je izhajal iz teze, da je etika solidarnega personalizma in dialoškega univerzalizma lahko ustrezna podlaga medkulturnosti. Glede prvega je ključno razumevanje človeka kot presežnega bitja, drugo pa mora temeljiti na spoštovanju individualnosti in posebnosti ter hkratnem prepričanju, da je med nami vendarle dovolj skupnega, da hoja po poti dialoga in solidarnosti ni nesmiselna.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2017. 112 str.
ISBN 9789616844550, 11 €

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



Izvirni znanstveni članek Original scientific paper (1.01)
Besedilo prejeto Received: 25. 4. 2023; Sprejeto Accepted: 4. 7. 2023
UDK UDC: 271-9(47)"653"
DOI: 10.34291/Edinost/78/01/Malmenvall
© 2023 Malmenvall CC BY 4.0

Simon Malmenvall

Pilgrimage and Polemics: Early Reception of Latin Christendom in Kievan Rus' between Byzantine Normativity and Practical Decisions¹

Romanje in polemika: zgodnja recepcija latinskega krščanstva v Kijeviski Rusiji med bizantinsko normativnostjo in praktičnimi odločitvami

Abstract: This article analyses the main traits of reception of Latin (Roman Catholic) Christendom in Kievan Rus', drawing from the notion of its confessional »otherness« in relation to the Eastern Orthodox norm. The mentioned reception is studied according to the East Slavic narrative sources written at the end of the eleventh and beginning of the twelfth centuries, i.e., directly after the »Great Schism« (1054) between Constantinople and Rome. The author of this article accentuates the complexity of the Rus' attitude towards Latin Christians on various levels: 1) upholding the official Orthodoxy, following the Byzantine doctrinal themes as adopted in Church Slavic polemical literature, while, simultaneously, 2) respecting practical considerations of dynastic ties between the East Slavic political elite and ruling families of the neighbouring Latin world, 3) and venerating particular Latin saints. In this respect, special consideration is given to the travel diary on the Holy Land titled *Life and Pilgrimage of Daniel, the Hegumen of the Land of Rus'*, serving as a prime example of encountering confessional differences. Daniel's *Pilgrimage* is placed within the political and cultural context after the First Crusade during the Frankish rule over Palestine; it brings some valuable testimonies about the »Latin-Greek« relations in the Kingdom of Jerusalem as perceived by an educated ecclesiastical traveller, himself originating from an Eastern Orthodox environment. Daniel's thematization of his confessional »other« in the Holy Land reveals a similar ambiguity in the case of Rus' itself: on a declarative level, the polemical writings of the Kievan metropolitans testify about a negative position on the »Latin heresies«; on the other hand, common veneration of particular saints, such as Olaf of Norway or Magnus of Orkney, and decisions of the East Slavic princes confirm the permanence of intercultural contacts and pragmatic willingness to cooperate with the neighbouring Catholic polities (Sweden, Poland, Hungary) in forming dynastic marriages and military alliances.

1 This article was written as a result of work within the research program »Religion, Ethics, Education, and Challenges of the Contemporary Society (P6-0269)« which was funded by the Slovenian Research Agency.

Keywords: Kievan Rus', interconfessional relations, intercultural contacts, Kingdom of Jerusalem, hegumen Daniel, pilgrimages, hagiography

Izleček: Članek analizira glavne značilnosti recepcije latinskega (rimskokatoliškega) krščanstva v Kijevski Rusiji, pri čemer se opira na predstavo o konfesionalni »drugosti« v razmerju do pravoslavne norme. Omenjena recepcija je proučena v skladu z vzhodnoslovanskimi pripovednimi viri, sestavljenimi ob koncu 11. in na začetku 12. stoletja, to je neposredno po »velikem razkolu« (1054) med Konstantinoplom in Rimom. Avtor članka poudarja večplastnost staroruskega² odnosa do latinskih kristjanov na različnih ravneh: 1. podpiranje uradne pravovernosti, sledeč bizantinskim doktrinarnim temam, ki jih prevzema cerkvenoslovanska polemična literatura; 2. istočasno upoštevanje praktičnih premislekov pri sklepanju dinastičnih vezi med vzhodnoslovansko politično elito in vladajočimi rodbinami sosednjega latinskega sveta; 3. čaščenje določenih latinskih svetnikov. V tem pogledu je posebne pozornosti deležen potopis po sveti deželi Življenje in romanje Danijela, igumana z Ruske zemlje, ki služi kot reprezentativen primer srečevanja konfesionalnih razlik. Danijelovo Romanje se umešča v politični in kulturni kontekst po prvi križarski vojni med frankovsko vladavino nad Palestino; prinaša nekaj dragocenih pričevanj o »latinsko-grških« odnosih v Jeruzalemskem kraljestvu, kakor jih je razumel izobraženi cerkveni popotnik iz pravoslavnega okolja. Danijelova tematizacija svojega konfesionalnega »drugega« v Sveti deželi razkriva podobno dvoumnost v stari Rusiji sami: na deklarativni ravni spisi kijevskih metropolitov pričujejo o negativnem stališču do »latinskih herezij«; po drugi strani skupno čaščenje določenih svetnikov, na primer Olafa Norveškega ali Magnusa Orkneyskega, in odločitve vzhodnoslovanskih knezov potrjujejo stalnost medkulturnih stikov in pragmatično voljo po sodelovanju s sosednjimi katoliškimi političnimi tvorbami (Švedsko, Poljsko, Ogrsko) pri sklepanju dinastičnih porok in vojaških zavezništev.

Ključne besede: Kijevska Rusija, medkonfesionalni odnosi, medkulturni stiki, Jeruzalemsko kraljestvo, iguman Daniel, romanja, hagiografije

Introduction

This article aims to explain the main traits of reception of Latin (Roman Catholic) Christendom in Old Rus' (of the Kievan period) drawing from the notion of its confessional »otherness« related to the Eastern Orthodox norm. The mentioned reception is studied according to the East Slavic narrative sources written at the end of the eleventh and beginning of the twelfth centuries, i.e., directly after the »Great Schism« (1054) between

2 Poimenovanje Stara Rusija predstavlja slovensko priredbo samostalnika ženskega spola *Rus'* (csl. Русь). Ime Kijevska Rusija sledi poimenovanju v ruski in zahodni historiografiji, s katerim se označuje najstarejša etapa državnosti v kontekstu srednjeveškega in zgodnjenovoveškega pojava Stare Rusije. *Rus'* zaobjema različne politične entitete v vzhodnoslovanskem prostoru, obenem pa tudi nekdanjo etnično skupino, ki jo je mogoče šteti za nekakšno predhodnico današnjih Rusov, Ukrajincev in Belorusov (Malmenvall 2016, 548). Ker je odločitev za tovrstno poimenovanje z jezikovnega in zgodovinskega vidika relativna, je vredno omeniti drugo možnost, ki se v zadnjem času pojavlja v slovenskem zgodovinopisju – gre za samostalnik Rutenija oziroma pridevnik rutenski (prav tako izpeljan iz *Rus'*), prevzet po latinski obliki poimenovanja za vzhodnoslovanski prostor. Prednost druge možnosti je v izogibanju morebitnemu nesporazumu o moderni Rusiji kot edini ali neposredni naslednici srednjeveške kijevske politične tvorbe. (Maver 2023, 17–21)



Constantinople and Rome. The author of this article accentuates the complexity of the Rus' attitude towards Latin Christians on several, at a first glance contradictory, levels: upholding the official Eastern Orthodoxy, following the Byzantine doctrinal themes as adopted in Church Slavic polemical literature, while, simultaneously, respecting practical considerations of dynastic ties between the East Slavic political elite and ruling families of the neighboring Latin world. Here, a special case is recognized in venerating particular Latin saints, such as Olaf of Norway or Magnus of Orkney. In this context, a particular consideration is given to the travel diary on the Holy Land titled *Life and Pilgrimage of Daniel, Hegumen of the Land of Rus'* (*Житие и хождение Даниила, русьския земли игумена*) from the first decade of the twelfth century serving as a basis and prime example of encountering confessional differences in a culturally diverse environment.³ Daniel's *Pilgrimage* belongs to the time of the early period of Frankish (Latin) rule over Palestine while simultaneously representing the oldest known travel diary in East Slavic medieval literature. This source brings some valuable testimonies about the «Latin-Greek» relations in the Kingdom of Jerusalem as perceived by an educated ecclesiastical traveller, himself originating from an Eastern Orthodox environment.

3 In this article, the synonymous use of terms Latin or Catholic, on the one hand, and Greek, Byzantine, Orthodox on the other, follows the historical accuracy, which prefers the expressions «Latin» and «Greek». In the context of the discussed time and space, the term of Orthodoxy does not denote sharpened doctrinal and other differences between the (future) Catholic and (Eastern) Orthodox Christianity – namely, in the long-term, the significant split between the western (Roman, «Latin») and eastern (Byzantine, «Greek») halves of the once unified Christian Church took place no sooner than in 1054; furthermore, as additionally elaborated in the following parts of this article, it did not show its consequences clearly until the beginning of the thirteenth century, i.e., after the Fourth Crusade and pillage of Constantinople. Even in theological terms, including the *Filioque* controversy, the disputes were not irreconcilable, as shown by general consensus of the Christian writers of the first millennium, i.e., the Church Fathers (Bogataj 2016). Nevertheless, the reasonableness of the use of the term Eastern Orthodoxy is justified by two reasons. Firstly, in the light of the Church Slavonic sources of the time, the Orthodoxy or Orthodox Christianity appears as a historical denomination with which members of the Rus' elite denoted their own religious affiliation. In this sense, the hegumen Daniel calls members of his own religious community «those of true faith» (Church Slavonic: *правовѣрнии*) or Orthodox (Church Slavonic: *православнии*), and his confessional «Other» «Latins» (Church Slavonic: *латиняѣ*) or «Franks» (Church Slavonic: *фрязи*) (Prohorov 2007a, 116.126.128). Secondly, in the mentioned sources, Orthodoxy is linked to its original meaning in context, i.e. Orthodoxy (Greek: *ορθοδοξία*), the «correct opinion» or true belief of those who identified themselves with this denomination. The use of this terminology has historically been multilayered – including the terminology in Daniel's *Pilgrimage* – which is confirmed by the overlapping of confessional and ethnic-linguistic characterizations (e.g. equating of Latins or Franks with Catholics and Greeks with the Orthodox). In case of this article, the least appropriate solution would be the one calling (future) Catholics as Western Christians and the Orthodox as Eastern Christians. Namely, the latter expression is too wide: Eastern Christians also include different «Monophysites» (pre-Chalcedon) communities (e.g. Armenian, Jacobite, Ethiopic Churches), which cannot be assigned among the (future) Orthodox Church and communities deriving from the Byzantine (Constantinople) theological tradition. On such terminological problems and their conditioned resolving, see: Meyendorff 1983, 97–99.212–213; Chadwick 2003, 233–237; Siecienski 2013, 3–15; Malmenvall 2019a, 234–235.



Daniel's *Pilgrimage* is supplemented by the comparison with the political and cultural circumstances in Kievan Rus', which conditioned the attitude of the East Slavic elite towards the Catholic Church.

The theoretical framework, to which the author of this work agrees, stems from the belief about the situationally conditioned establishment of confessional, ethnic, and other identity categories in medieval narrative texts. It is a mechanism of forming ideas about oneself and the world, i.e. the domestic and foreign environment, which in the case of a medieval writer arises based on an »encounter« with the »other«. This can be paralleled with the fundamental principle of the Russian semiotic culturological school and its main representative Yuri Lotman (1922–1993), the successor of the original linguistic structuralist paradigm, which brings the concepts of relation and comparison to the centre of its theory (2002; 2006). According to this paradigm, the recognition and evaluation of any cultural element, from the philosophical systems and social identity categories to an individual artwork, is always performed in relation to »other«; every element of culture acquires its existence only in the »encounter« with it, because without it, it cannot perceive itself as something independent, something that differs from the »other«. This is confirmed by the conclusions of a German historian Hagen Schulze (1943–2014), who in the field of the study of ethnic categories in the Middle Ages believes that, on the one hand, these did not have a decisive significance in the formation of understanding reality at the time, while on the other hand, they are noticeable in historical sources when certain individuals or groups were subject to »encountering« (either peaceful or hostile) with the »other«. Ethnic categories thus make situationally aware or newly create the collective »independence« based on linguistic, tribal, or territorial proximity of the members of a certain group. (2003, 13–100) A significant part of post-modern theology, which brings to the forefront concepts such as »(intercultural) dialogue« and »encounter with the other«, reasons in a similar direction and understands God as the foundation of every genuine dialogue, as the »Other« with a capital letter.⁴

4 For referential works on this subject, see: Buber 1984; Volf 1996; Isherwood and Harris 2013. A similar theoretical starting point can be noticed in several works of contemporary Slovenian theologians: Bogataj 2018, 960–961.967–968; Osredkar 2018; Malmenvall 2019b.



1 Palestine and the pilgrimage literature of Rus'

As a noticeable social phenomenon, pilgrimages to Palestine developed in the fourth century, at a time when Christianity was on the rise in the Roman Empire. The greatest standstill in the visitations to sacred places linked to the life of Biblical personages and Christian saints can be observed from 1071, when Palestine was under the rule of Seljuk Turks who tightened the policy towards local Christians and prevented pilgrimages from the European lands. The elimination of this »Seljuk obstacle« was the main goal of the First Crusade (1096–1099).⁵ Pilgrimages into the homeland of Jesus Christ reached their greatest span in the twelfth and thirteenth centuries, in the period of the Frankish (Latin) kingdoms in the Eastern Mediterranean lands. At that time, many churches were constructed or renovated, and a network of inns welcoming pilgrims was established. Even though many members of the clergy and nobility from western Europe can be noticed in pilgrimage flows of the time, they nevertheless included representatives of the Christian East and all strata of European inhabitants – from monarchs and bishops to townspeople and, to a lesser extent, even peasants. (Senyk 1993, 313–314; Nazarenko 2001, 626–627.631; Maletto 2005, 4.53; Riley-Smith 2005, 26; Gardzaniti 2007, 271.275.322; Prohorov 2007a, 8; Malmenvall 2019a, 235–236) Thus, in the twelfth and thirteenth centuries, the culture of pilgrimages contributed to the spiritual connectedness between different confessional and social groups on the level of the entire European continent and Mediterranean world. During the early period of active western European intervention in the political and cultural circumstances of the Eastern Mediterranean, King Baldwin I (1100–1118) stood out among Catholic military leaders who mostly originated from the territory of present-day France. The time of his rule over the Kingdom of Jerusalem was decisively marked by the following factors: successful warfare against the Seljuk emirs of Syria in the east and Fatimid caliphs of Egypt to the south, intense construction works in Christian sacred places, the revival of pilgrimage flows, and the settlement of Catholic colonists from western Europe. Baldwin occupied the position of an unofficial

5 About the reasons for the First Crusade and its religious aspect, see: Riley-Smith 2005, 1–81.



leader of the Latin polities,⁶ which stretched along the long coastal area from Antioch in the north to the Red Sea in the south. (Runciman 1990, 4.6-7.9-13.30.67-68.70-72.88-93.98-99.107.126.134; Riley-Smith 2005, 26.30.42-44.50-55.61.82-84.90-91.94-95.101-102.107-109; MacEvitt 2008, 5-7; Malmenvall 2019a, 236)

The majority of town and countryside inhabitants of the Kingdom of Jerusalem was composed of the Arabic, Syriac, or Greek-speaking Orthodox Christians, also called Melkites;⁷ among the local Christian population, a significant part was constituted of »Monophysite« Eastern Christians, especially the so-called Syrian Jacobites and Armenians (MacEvitt 2008, 7-9.110).⁸ On the one hand, the politics of Baldwin I towards the non-Catholic Christians was defined by the awarding of higher legal status to the Latin Church and, on the other, by the tolerance towards other Christians who were allowed to keep their bishops, live by their traditions, and receive royal funds for the renovation of the old and construction of new churches.⁹ If in the later decades occasional disputes arose between Latin and Eastern Christians¹⁰ and pressures of Catholic rulers on Eastern

6 These were (from north towards south): County of Edessa, Principality of Antioch, County of Tripoli, and Kingdom of Jerusalem.

7 The term Melkite originates from the Syriac word »malkoyo« (ܡܠܟܝܘܬܐ) and the Arabic word »malki« (مَلِكِي), which literally means »royal« or »imperial people«. It relates to the Eastern Roman/Byzantine Empire and the Constantinople Patriarchate and denotes those Orthodox communities in Syria, Palestine, and Egypt that came after the Council of Chalcedon (451) and tried to resolve the Monophysite dispute, remaining loyal to Constantinople in the canonical and theological sense. (Dick 2004, 9-10)

8 About the origin and development of the Monophysite version of Eastern Christianity – which accentuated Christ's divine nature and lessened the significance of his human nature – as the consequence of non-recognition of dogmatic definitions adopted at the Council of Chalcedon, see: Frend 1972; Parinello 2014.

9 Eastern Christians could celebrate their liturgy daily in the Jerusalem Basilica of the Holy Sepulcher dedicated to the Resurrection of Christ, which was officially in the hands of the Catholics. The confirmation of such diversity was a novelty by the Franks. Namely, in the time of the Muslim authority, prior to the arrival of the Crusaders, only the Melkites could hold their rites in the Basilica of Christ's Resurrection, and not the Jacobites, Armenians, or Latins. Consequently, the Franks turned this church into a true meeting point of the entire Christian world – both in their attitude towards the local confessional circumstances and foreign pilgrims. (MacEvitt 2008, 120; Malmenvall 2019a, 237)

10 Such disputes were the reflection of occasional interventions of Catholic political authority for the preservation of wider social peace; those never turned into systematic attacks on individual Eastern Christian communities, but solely on its (socially more significant) individuals and smaller groups. In this respect, the mainly tolerant coexistence of different confessional branches of Christian inhabitants of Palestine – with the (declaratively) superior position of Catholics – cannot be compared to legally hierarchical organization of the dhimmi, i.e., Jews and various branches of Christianity, which in the Islamic world meant precisely delimited groups of tolerated, yet legally second-class inhabitants paying higher financial duties. (MacEvitt 2008, 23-25)



Christians to accept the union and join the Catholic Church with respect to eastern liturgical and organizational peculiarities took place,¹¹ this cannot be stated for the period of Baldwin I. (Runciman 1990, 4.86–87.100–101; Riley-Smith 2005, 53–55.61–63.66–69.72.75.83; MacEvitt 2008, 21.134; Malmenvall 2019a, 132–133.135) The tolerance between Catholic and non-Catholic Christians was all the more obvious in the case of pilgrims who fared to Palestine from different European and Mediterranean lands – in comparison to Catholics, the Eastern Christian pilgrims were not treated unequally.

The Life and Pilgrimage of Daniel, Hegumen of the Land of Rus', composed in the first decade of the twelfth century, is considered the oldest and, in the following centuries, the most frequently transcribed pilgrim travel diary of the Kievan period of the East Slavic medieval culture. (Seemann 1970; VII.IX.XXXI.XLI–XLIV; Podskal'ski 1996, 318.321; Gardzaniti 2007, 274; Prohorov 2007b, 10.12) Based on a passage in the first lines of the travel diary (Prohorov 2007a, 16), it can be concluded that Daniel's travels through the Holy Land lasted sixteen months. In his *Pilgrimage*, Daniel never explicitly states the year of the beginning or conclusion of his journey; however, circumstantial mentions make it clear that it was made in the time of Frankish invasions into Syrian territory between 1104 and 1108, under the King of Jerusalem, Baldwin I (Ščapov 2003, 85; Prohorov 2007a, 92; Malmenvall 2019b, 716). What is known of Daniel is found only in his travel diary (Seemann 1970, VII; Garzaniti 1991, 19). The *Pilgrimage* reveals only that Daniel was a hegumen of an unnamed monastery on the territory of Rus'; based on indirect references (e.g. the comparison of the river Jordan with the river Snov, the mention of Prince Oleg Sviatoslavich), it is assumed that Daniel originated from the town of Chernigov or its surroundings north-east of Kiev (Prohorov 2007a, 20.137; 2009b, 10; Malmenvall 2019b, 716–717).

In the East Slavic medieval literature, works of historical character prevailed, mostly among the chronicle and hagiographic genres. Pilgrim travel diaries, which usually discuss Palestine, the monastic Mount Athos,

11 The largest and to this day preserved Uniate community in the Eastern Mediterranean is the Maronite Church with its core on the territory of present-day Lebanon, which came under the auspices of the Catholic Church in 1181. An overview of the Maronite Church history: Mouawad 2009.



or Constantinople, belong to the same group dedicated to historical and theological aspects of reality. (Seemann 1976, 11–13.76–77.139.144.191; Podskal'ski 1996, 318) First and foremost, *Pilgrimage* is the personal testimony of a writer thrilled about Palestine and simultaneously spiritually edifying reading for those who might never visit the Holy Land (Seemann 1976, 37–38.45; Podskal'ski 1996, 324; Gardzaniti 2007; 323–324.327). The most space in Daniel's travel diary is dedicated to Jerusalem, the entire discussion of the Holy Land begins and ends in this place – it serves as a centre around which the entire journey revolves. The core of the *Pilgrimage* is composed of the precise description of sacred places, various buildings (primarily churches), and relics, accompanied by the author's first-person comments and summaries of Biblical and legendary-apocryphal tales pertaining to the described sacred places. (Seemann 1970, XII.XVIII; Garzaniti 1991, 21–24.30–31; Malmenvall 2019b, 717) When Daniel writes about the Holy Land, he states almost nothing about the life of local inhabitants, nor is he especially interested in the local socio-political situation. It is interesting in this context that among all the inhabitants of Palestine, with the exception of King Baldwin, he never mentions anybody by name. Daniel is primarily interested in the verbalization of his own participation in the »sacred space«, testifying to the »power of God«, which is revealed through history. In accordance with the discussed travel diary, all historical periods prove to be sacred – from the creation of the world and the first man Adam, the skull of whom, according to the *Pilgrimage*, lies at the foot of Golgotha (Prohorov 2007a, 30), to Daniel's contemporariness, when, according to the »grace of God«, in the name of the entire Land of Rus', he managed to place a lamp on Christ's grave (122.124).

In the *Pilgrimage* the tale dissolves into two chronological levels. The first level is formed of linear time, subject to the earthly laws of changing and passing. The level of linear time is, for example, reflected through mentions of looting attacks of Muslim neighbors (24.72.82.96.112.118) on pilgrims and Christian inhabitants. The second chronological level is presented by personal testimonies which emphasize the physical presence of Daniel and his companions within a certain reality of the history of salvation. Here, the following excerpt should be highlighted: »The source springs from this rock and this bath is miraculous, it appeared on its own for it was created by God. Christ himself bathed in this bath with his disciples. The spot where Christ sat on a stone is known until this day. This



is where us, unworthy sinners, bathed too.» (96.98) Thus, at first glance, the literal earthly testimony of bathing at the spring becomes a testimony of the »supernatural« reality, in this case, the reliving of Christ's life. When Daniel's word touches upon sacred places, earthly time loses its inevitable power, while an individual holy place retains its symbolic continuity. Hence, Daniel's testimony becomes »mobile« or reaches »beyond time« – it traverses into the past and from the past into eternity, from where it returns to its own time. Therefore, Daniel does not move only in the physical sense of the journey but also »travels« in time and touches eternity. (Malmenvall 2019b, 717–718)

2 Hegumen Daniel and the Latin »otherness«

The *Pilgrimage* opens the topic of the relationship between Catholic and Orthodox Christianity both in the context of Frankish Palestine and Kievan Rus'. This topic is discussed primarily since the hegumen from the Orthodox Rus' was in Palestine in the time of the Catholic Kingdom of Jerusalem and could thus establish a relationship towards Catholicism in an environment where this was the leading social force. (Malmenvall 2019a, 242) The hegumen depicts King Baldwin I in a distinctly positive light. The latter differentiates his travel diary from the Byzantine pilgrim travel diaries, the so-called *proskynitarions* (προσκυνιταριον), which never have a positive attitude towards Catholics. (Garzaniti 1991, 38; Gardzaniti 2007, 321) Namely, the *Pilgrimage* writes that Baldwin »knew him very well« and »liked him very much« (Prohorov 2007a, 122). He is also denoted as a »virtuous man and very humble and not conceited in the least« (122). In Daniel's testimony, Baldwin's favour and virtue was most strongly expressed when he and his companions were »joyfully summoned to come along with him« to Lake Tiberias (92). Hence, the hegumen's group managed to travel through those »horrid places«, which were frequently subject to invasions of Muslim robbers and armies from Syria, »without fear and crime« with the protection of Baldwin's army (92). Safe passage to Lake Tiberias enabled Daniel and his fellow travellers to visit holy places connected to Christ's earthly life, such as Nazareth, Mount Tabor, and Cana of Galilee (9). The possibility of King Baldwin riding with his army to the Jordan just for Daniel's sake is very slim. Thus, it seems possible to connect the meeting between Daniel and the King



of Jerusalem with Baldwin's campaign against Toghtekin (1104–1128), the Seljuk emir of Damascus, which was carried out in 1106. While travelling, Daniel encountered Baldwin unexpectedly during this campaign and the king took him as the ecclesiastical representative (hegumen) and pilgrim from a faraway land under his own patronage and left him at Lake Tiberias on his way to Damascus. The campaign on Damascus was soon halted due to the news of a simultaneous invasion of Fatimid troops from Egypt that occupied the town of Jaffa. (Runciman 1990, 72.88–91) The reason for the »joyful« encounter between Daniel and Baldwin could also be sought in the direction of widespread dynastic ties of the Rus' ruling family of Riurikids with Catholic magnates: the hero of the First Crusade Hugo (1057–1101) from the family of Capetians, Count of the Vermandois region in today's northern France, was the son of the French king Henry I (1031–1060) and Anna Yaroslavna, the daughter of Kievan Prince Yaroslav Vladimirovich the Wise (1019–1054) (Malmenvall 2019, 245). Thus, Baldwin could have warmly greeted the ecclesiastical representative from a distant land who was nevertheless linked to his own Frankish territory.

The passage about Daniel's visit to Nazareth is written in a similar manner of mutual favour, the town where, together with his companions, he visited the remains of the house of St Joseph, Mary's husband. When the traveller describes these events, he unambiguously praises the hospitality of the Catholic community – here, he denotes it with the expression »Franks« (фрязи) – and its care for the mentioned sacred place.

And here [in Nazareth] was Joseph's house, where this holy cave lies. [...] And here is the church, built over this holy cave, dedicated to the holy annunciation. This place was once abandoned, but now it was restored by the Franks and arranged well. And here is a Latin bishop, very rich, who rules over this holy place. And they have honoured us with delicious food and drink and everything [else]. And in this town, we spent one night. And when we had rested well and got up in the morning, we went to this church and bowed to this sacred place. (Prohorov 2007a, 116)

The most apparent expression of tolerant relationships between the Catholic and Orthodox community in the Palestinian territory in the time of Daniel's journey is the testimony about the joint celebration of the



greatest Christian holiday, Easter, at the commonly acknowledged holiest place, i.e., in the Basilica of the Holy Sepulcher, with the presence of the King of Jerusalem, Baldwin (Malmenvall 2019a, 245–246). Here, the author again emphasizes Baldwin's kindness for he let him put the lamp on God's Sepulcher and sent him to a good spot during the vigil, to one of the choir lofts right above the door to God's Sepulcher, from where he had an unobstructed view of the celebration (Prohorov 2007a, 126.128).

Then I, weak and unworthy, on that [Good] Friday, at the first hour of the day, went to that Prince Baldwin and bowed before him to the ground. He saw me, the weak one, and summoned me to him with love saying: »What do you desire, the hegumen of Rus'?« For he knew me well and liked me very much, he is a virtuous man and very humble and not the least conceited. And I replied: »My prince, my lord! I ask of you: for the sake of God and Rus' princes, allow me to place my own lamp on the holy Sepulcher in the name of the entire Land of Rus'!« [...] And with my sinful hands I placed [the lamp] at the feet where the cleanest feet of our Lord Jesus Christ laid. For a Greek lamp is placed at the head, while at His chest there was a lamp of the [Laura of] saint Sabbas and all monasteries. [...] And then [at the Vigil on Saturday evening] these three lamps were lit. (122.124)

Despite the joint celebration of the Easter Vigil, Daniel clearly introduces the difference between the »Latins« (латинянь) on the one hand, and the Orthodox, on the other, who he addresses with the term »of the true faith« (правовѣрнии), emphasizing that true Christian faith is not (completely) preserved in the Catholic, but only in the Orthodox Church. The difference between those of »the true faith« and »Latins« is additionally supported with a remark ridiculing the singing of Catholic priests. He states that Orthodox priests and monks »sang« vespers while »Latins« at the grand altar »shrieked« (верещали). (Malmenvall 2019a, 246)

The differences in the religious doctrine and practice between the Catholic and Orthodox Christians are stressed only twice in the travel diary. The first occurs in the context of the spiritual interpretation of the significance of Mount Tabor, where a hidden polemical point can be found directed against the Catholic liturgical practice. It is a criticism of the use



of unleavened bread during the Eucharist, which confirms the correctness of the Orthodox practice that commands the use of leavened bread. (Gardzaniti 2007, 293; Prohorov 2007a, 112.158) Secondly, differences are emphasized in the context of the miracle with »the heavenly fire« at the Easter Vigil in the Basilica of Christ's Resurrection. Despite positive depictions of Baldwin and the Franks, Daniel makes it clear in his travel diary that for him, the Orthodox faith is the only true faith. Indeed, in his narration of the annual miracle of spontaneous lighting of the fire during the Easter Vigil in the Basilica of Christ's Resurrection, he once again praises Baldwin for letting him hang and light the lamp by the Sepulcher of God (Prohorov 2007a, 122); however, simultaneously, he stresses that he witnessed with his own eyes that Greek lamps and with them the lamp he placed there in the name of the entire Rus' were lit at the Sepulcher of Christ, while Catholic (Frankish) lamps remained extinguished (124). According to Daniel's belief, this is the miraculous confirmation of the true faith of the Orthodox Church and the testimony of the partiality of the Catholic. Thus, the author establishes a tension between two types of defence of Christian holy sites – the direct defence of Palestine, performed by the Catholic Crusaders, and the spiritual defence of the purity of the Christian faith, performed solely by the Orthodox Church. (Malmenvall 2019a, 247)

From the liturgical and simultaneously socio-political aspect, the most noticeable issue in Daniel's testimony is the supremacy of Catholic clergy in the Jerusalem Basilica. On the evening of Holy Saturday, only »Latin« priests were gathered around the main altar. The ritual at the Holy Sepulcher, during which a miracle was supposed to happen, was also performed by a »Latin« bishop, while all the events took place under the auspices of King Baldwin. In such circumstances, when the socio-political life in Palestine and church life at the holiest spot upon the main holiday were controlled by the Catholics, Daniel's testimony about the miracle of the »heavenly fire«, which happened with the lighting of three Orthodox lamps over the Holy Sepulcher – the »Greek«, Palestinian, and Rus' – gained strong symbolical meaning. The lighting of the »heavenly fire« in Orthodox lamps functions as a supernatural sign of confirmation of Orthodoxy and consequently godliness of the Orthodox Church, which – despite the Catholic political supremacy over the Holy Land – should have had a spiritual right to claim the protection of the Holy Sepulcher. (247)



In the context of relations with the Catholic side, Daniel's travel diary reveals a certain characteristic that brings him closer to the writing of literary texts of the time – such as the *Chronicles* of the Jacobite patriarch Michael from the end of the twelfth century (Weltecke 2020) – created in the Eastern Christian (Orthodox, Jacobite, Armenian) cultural centres on the territory of Palestine and other lands of the Eastern Mediterranean under the Latin rule. The same as in these literary texts, Daniel, in his *Pilgrimage*, does not avoid mentioning doctrinal and liturgical differences between his own community and the ruling Catholics, and defending the orthodoxy of his side without hesitation. On the other hand, the same as in the majority of local Eastern Christian texts of the time, he does not deal with the operation of the »Latin« authorities; furthermore, he does not directly speak about socio-political relations between the Catholics and Eastern Christians (in this case the Orthodox). (MacEvitt 2008, 22–23; Malmenvall 2019a, 248)¹² Outside the confessional considerations, he even praises Baldwin's hospitality and care of the »Latin« for common holy places of Christianity. Based on everything presented here, it seems sensible to conclude the following: Daniel's personal experience, previous Rus' interactions with the Catholic Church, genre limitation of the pilgrim travel diary, and disposition of intellectuals from the ranks of Palestinian Eastern Christians towards the Latin authorities shaped the hegumen's testimony into a text, in which the Catholic community could not be presented in the negative light; nevertheless, he wrote about it as of his »other«, establishing a value difference between »us« (Orthodox, of the true faith) and »them« (Latin, non-orthodox). (Malmenvall 2019a, 248)

Tolerance towards Catholics expressed by hegumen in the *Pilgrimage* can be compared with the attitude towards the Orthodox and other Eastern Christians attested by the Latin texts (travel diaries, chronicles, royal and ecclesiastical charters) created in the twelfth century on the territory of the

12 In this respect, another interesting text is the *Chronicle* by the Armenian abbot Matthew of Edessa (today Urfa in the south-east of Turkey) written in the mid-twelfth century. In historiography, Matthew is generally considered as the opponent of both the Byzantine Empire and all Frankish polities. Even though the author discerns the confessional »otherness« of the Catholic Church in his chronicle and even mentions individual events, e.g. attacks of Crusade armies and Catholic colonists from western Europe on the Armenian community in the Principality of Antioch, he never disputes the legitimacy of the Frankish rule as such. For the conceptual foundation of his chronicles is not a particular political position but rather the highlighting of the (spiritual) fight between good and evil in the light of »Divine providence« which is supposed to be revealed through history. About the *Chronicle* of Matthew of Edessa, see: MacEvitt 2007.



Kingdom of Jerusalem. Frankish sources never explicitly denote local Eastern Christians as heretics (MacEvitt 2008, 100–112), they only emphasize linguistic differences which, from the terminological standpoint, are multilayered and ambiguous. (22) Namely, local Eastern Christians are generally called Greek (*Graeci*), Syrians (*Suriani*), and Armenians (*Armeni*); Greeks thus signify Christians who speak or perform the liturgy in Greek, Syrians in Arabic or Syriac, and Armenians in Armenian. This division according to the linguistic key is, among others, also used by priest John of Würzburg, the author of one of the most famous Latin medieval pilgrim travel diaries (*Descriptio terrae sanctae*), written around 1165. From the theological point of view, the presented expressions are insufficient. The greatest unclarity is found in the expression Syriac – it denotes an Arabic or Syriac speaking Christian who could have belonged to an Orthodox (Melkite), Jacobite, or Maronite (Uniate) Church.¹³ Similarly, Greeks could be Arabic or Syriac speaking Melkites who attended ceremonies in churches with Greek liturgical language. (Huygens 1994, 111.136.138; Pahlitzsch 2001, 181–188; Gardzaniti 2007, 322–323) The presented terminological imprecision cannot allow for the conclusion that in everyday life the Palestinian Frankish elite was not aware of theological differences and other relationships between various Christian communities, but testifies to the fact that it did not want to accentuate such differences on the textual level and thus, in the spirit of tolerant coexistence and simultaneously maintenance of their own authority for the sake of social peace, consciously avoided direct discussion on the »true« and »heretic« Christians. (MacEvitt 2008, 101–102.105) Hegumen Daniel follows similar restraint: the Catholic-Orthodox relations do not occupy the core of his travel diary; yet when he does speak of them, he mostly portrays the Catholic side positively, even though it is simultaneously perceived as his »other«. This does not mean that Daniel, when highlighting Catholic-Orthodox relations, directly modelled any of the »Latin« sources; instead, during his pilgrimage, Daniel created an image about the complexity of confessional circumstances and internalized the atmosphere of (at least external) tolerant coexistence between Christian communities in preserving the memory

13 Overviews of the ambiguity of the term Syrian in the context of the Crusades in the Eastern Mediterranean: Nasrallah 1974; Weltecke 2010; Monferrer 2013.



of places connected to the life of Jesus Christ, which did not need clear terminological and theological delimitations. (Malmenvall 2019a, 249)

3 Kievan Christianity and Byzantine confessional normativity

To a considerable extent, the fond attitude towards the Catholic community, as expressed in Daniel's *Pilgrimage*, should not be understood as an isolated example. It is justified to compare it to the political and cultural circumstances in Rus' at the time, which conditioned the attitude of the Rus' elite towards the Catholic Church. At the end of the tenth century, Christianity was asserted among Eastern Christians as a state religion with the help of Byzantine mediation. The Kievan Metropolitanate, which included the entire territory of Rus', was subordinate to the Patriarch of Constantinople. According to its size and income, this metropolitan see occupied first position among all territorial units of the Church of Constantinople; the position of its metropolitan bishop was usually held by members of the highest strata of Byzantine society from the circles close to the emperor or the patriarch, which testifies to the fact that Kiev was highly significant to Constantinople. (Malmenvall 2018, 29–30; Senyk 1993, 298–301; Tachiaos 1988–1989, 430.432–433)

Despite the subsequent general domination of the Byzantine confessional and cultural model in Rus', the members of its political elite (initially) recognized the importance of Latin ecclesiastical structures as well. During the second half of the tenth century, the East Slavic territories saw regular missions from the Archbishopric of Magdeburg (on the east of present-day Germany, established in 962) and fostered diplomatic contacts with the rulers of the Holy Roman Empire, including the meeting between the emissaries of the Kievan Princess Olga (945–960) and Otto I (961–973) in 959. Various Latin annals of the German-speaking lands written between the mid-tenth and early eleventh century testify to the fact that ecclesiastical dignitaries and rulers of the Holy Roman Empire saw the Archbishopric of Magdeburg as a missionary centre in relation to the vast Slavic territories in the east, including Rus'. (Kuznecova 2002, 44–48.53–56; Golovko 2012; Kardaš 2018) Furthermore, at the beginning of the eleventh century, the so-called »baptism of Rus'« did not bring a sudden jurisdictional shift towards the Church of Constantinople as attested by Vladimir's diplomatic



mission to the Roman Pontiff in 1000/1001 and the activity of two Latin missionary bishops, Bruno (Bonifatius) of Querfurt in Saxony with his two visits at the Kievan princely court and Reinbern of Kolobrzeg in Poland visiting Sviatopolk (died in 1019), Vladimir's son and Prince of Turov. A stable episcopal network under the Metropolitan of Kiev within the Patriarchate of Constantinople was established not before the mid-eleventh century during the rule of Yaroslav Vladimirovich. (Kostromin 2015, 60.64.70; 2013, 96–101; Nazarenko 2010, 58.61)

Despite its incorporation into the Patriarchate of Constantinople, the Rus' territory still bordered the Catholic world in the north and west, and had been in constant contact with it since the mid-eleventh century. The Rus' declarative attitude towards Catholic Christianity was prevalently shaped by Kievan metropolitan bishops who, until the mid-thirteenth century, were almost exclusively of Greek origin and represented views and spread habits of the Constantinople Church. (Tachiaos 1988–1989, 431.434.440–442) In their care for the preservation of the true faith, in the second half of the eleventh and the first half of the twelfth century, i.e. immediately after the »great schism« between Rome and Constantinople in 1054,¹⁴ they developed a special literary genre of polemical writings against different ritual and disciplinary practices and doctrinal positions (»heresies«), asserted in the Catholic Church of the time.¹⁵ The anti-Latin polemical writings, originally composed in Greek and some of them later translated into Church Slavonic, comprise one of the socially most important legacies of Rus' literature. Their main compositional characteristic, which can be noticed in the proven to be the oldest text of this kind, i.e. the treatise of the Kievan metropolitan bishop Ephraim (around 1055–1062) composed soon after 1054, represents the content which in compilation and authorship is non-independent. (Kostromin 2013b, 5.9–10.12; Čičurov 1997) Among repeated reproaches to the »Latin« side, mainly assumed after the letters of Patriarchs Fotios (857–867, 877–886) and Michael I Keroularios (1043–1059), the following prevail: dogmatic definition of the procession of the Holy Spirit from the »Father and Son« (*Filioque*), celebration of the Eucharist with

14 A comprehensive study about doctrinal and other differences as well as the relationship between the Catholic and Orthodox Churches through history: Chadwick 2003.

15 The majority of such writings is collected and commented upon in the still referential work: Popov 1875.



unleavened bread, mandatory celibacy for lower clergy, and wearing of the ring as a symbol of a bishop's service. These and similar reproaches are joined by a warning against socializing and entering into marriage with the »Latins«. (Danilevskij 2018, 118–120.123–124; Malmenvall 2019b, 721–722)

The diplomatic mission of the Kievan prince Iziaslav Yaroslavich (1054–1073, 1076–1078), the husband of Gertrude, the daughter of the Polish king Mieszko II (1025–1034), is illustrative in the context of tensions between the normative (ecclesiastical) and actual (political) situation. Between 1073 and 1075, during the time in which he was exiled to the Holy Roman Empire, Iziaslav sent his son Yaropolk to Rome to see Pope Gregory VII (1073–1085) and gain his support in the reoccupation of the Kievan throne. He gained the Pope's support, conquered the Kievan throne with his army in 1077, but died the next year. Despite the Pope's support, the preserved sources do not reveal that Iziaslav would have to officially convert from Orthodoxy to Catholicism. Based on this, it can be assumed that the Prince of Kiev was led by pragmatism and not spiritual-confessional reasons. Considering the Catholic self-understanding of Papal authority at the time, it can be presumed that Gregory VII considered the Kievan Metropolitanate his symbolic subordinate regardless of the actual ecclesiastical and political circumstances, since he considered himself the leader of the universal Christian Church. From his support to Iziaslav, he might have anticipated – despite it never actually being realized – the penetration of the Latin Church to the East Slavic territory. (Raffensperger 2012, 306–308; Malmenvall 2019b, 722–723) Similarly illustrative is the example of the Kievan metropolitan bishop John II (1077–1089), the author of the letter to Anti-Pope Clement III (1080–1099), as an answer to the letter in which he proposes to John a unification of the Catholic and Rus' Orthodox Church under the patronage of Rome. The Kievan metropolitan declined Clement's proposal and stated various reasons for the »heresy« of the Catholic Church. In his letter to Clement, he expressed his disapproval over some of the non-named Rus' princes. He reproached them for marrying women from Catholic dynasties and therefore their religious tepidness for he was afraid that political contacts and alliances with Catholic polities could cause the crumbling of ecclesiastical ties with Constantinople and, in time, also subordination to the Pope. (Levčenko 1956, 420–421; Senyk 1993, 317–319; Podskal'ski 1996, 285–289) Within the Rus' practice of marrying members of the Catholic dynasties,



the correspondence between the Kievan prince Vladimir Monomakh (1113–1125) and Kievan metropolitan bishop Nicephorus I (1104–1121) was created. The prince asked the bishop about the content of discords causing the schism between the eastern and western Church, and the metropolitan explained the twenty »guilts« of the Catholic side. (Senyk 1993, 319; Podskal'ski 1996, 290–292)

4 Contacts with the Latin polities and interconfessional reality

In the field of ecclesiastical affairs, the Kievan polity remained faithful to the Orthodox religion, while the political decisions of Rus' princes, such as entering into dynastic marriages and military alliances, indicated their pragmatic will for collaboration with Catholic states, first and foremost with neighbouring Sweden, Poland, and Hungary (Senyk 1993, 298–301, 306). The absence of a centralized system of secular authority and the need for missionary strengthening of faith among the people on the solely declaratively Christianized territory brought Rus' much closer in the general social sense to the North and Central European state formations of the time than with the centralized and culturally well-developed Byzantine Empire. Hence, it is understandable that, in a certain respect, the life of the Rus' Church imitated western patterns, such as duties in the form of a tithe, which was probably assumed after the model in Poland. (Senyk 1993, 301; Malmenvall 2019b, 721–722) Furthermore, it is not possible to neglect the fact that the great majority (around three quarters) of dynastic marriages attested in the preserved historical sources, including members of the ruling Rus' family of Rurikids, between the mid-tenth and mid-twelfth century, was concluded with the Catholic polities west of the Kievan state: primarily with Poland, Hungary, and Sweden, but also with Norway, Denmark, the Holy Roman Empire, France, and England. With its diplomatic, dynastic, and military means, Rus' actively co-shaped the political image of Northern and Central Europe of the time; due to the geographic vicinity, the liveliest ties were formed between the East Slavic territory and Poland. (Raffensperger 2012, 47–48, 51–53) This makes it clear that the unity in the Orthodox religion between Rus' and the Byzantine Empire was not automatically reflected in their political entanglement. This can also be explained with the Rus' princes' way of life that greatly differed from the situation in Byzantium. Members of the Byzantine imperial



court lived in Constantinople and only rarely embarked on travels and they were surrounded by servants and officials, while the Rus' princes enforced their rule through family members, their network of officials was poorly developed, and they were frequent travellers along with their military escort – at least until the mid-twelfth century this was also true for the polities in Northern and Central Europe. Furthermore, in the eyes of Byzantine diplomacy, dynastic ties with recently Christianized »Northerners«, which also included the East Slavic territory, were far from respected and therefore very rare. (Raffensperger 2012, 51–53; Malmenvall 2019b, 722)

Based on the presented circumstances, the »anti-Latin« polemical writings should be understood not only as a learned expression of the Orthodox teaching defence but also as the consequence of disharmony between the desired and real situation, i.e. as a contradiction to a certain aspect of behaviour by the Rus' political elite who, in the opinion of the Kiev metropolitan bishops, were in danger of spiritually confessional indifference (Danilevskij 2018, 126–128; Colucci 1988–1989, 586–588). The three examples given above, pertaining to the relationship between the secular and ecclesiastical authorities, testify especially well to the fact that the secular authorities of the Rus' society functioned pragmatically and were not hindered by religious differences when entering into politically useful (dynastic) ties with Catholic monarchical families. On the basis of the fact that the ecclesiastical expectations regarding religious »purity« were not fulfilled, it can be furthermore concluded that the Orthodox Church's influence in Old Rus', despite its significant social role, was not unlimited. (Malmenvall 2019b, 723)

Confessional differences after the schism between the Western (Catholic) and Eastern (Orthodox) Churches in 1054 did not play a major role in the context of political and economic contacts between Rus' and other Latin lands, particularly Scandinavia (Malmenvall 2021, 102).¹⁶ In addition, an increasing majority of contemporary historians claim that the crucial turning point concerning the cultural and political tensions between the

16 Regarding the international relations of Old Rus', see: Nazarenko 2001; Kostromin 2013a. For a fundamental overview of the image of Byzantium and Orthodox Christianity among Scandinavia's (secular and ecclesiastical) elite until the early thirteenth century in terms of a (still) united Christianity with common roots, see: Jakobson 2008.



»Latin« and »Greek« Churches, along with their psychological alienation, occurred after the pillage of Constantinople in 1204 during the Fourth Crusade (Hussey 1986, 136; Chadwick 2003, 277; Nyberg 1983). In this context, an interesting observation by Tatjana N. Jackson (2011) is worth pointing out: the religious differences between Scandinavia and Rus' were of little importance even for the Icelandic saga writers or compilers of the twelfth and thirteenth centuries, just as they were of little importance for the ruling dynasties in both Rus' and Scandinavian polities from the eleventh to the mid-twelfth centuries. The only unambiguous mention of the schism of 1054 in medieval Icelandic sources is preserved in the Icelandic saga of Arni, bishop of Skálholt (1271–1298) (*Árni Saga Biskups*), from the late thirteenth century. This mention is set within the story of the Council of Lyon (1274), where the »Greeks« reached a temporary unification with the Catholic Church under Pope Gregory X (1271–1276). (Jakobsson 2008, 175)

Furthermore, on the territory of Rus', the veneration of royal or princely Scandinavian saints, such as Olaf II of Norway (1015–1028), Canute IV of Denmark (1080–1086), and Magnus Erlendsson of Orkney (1106–1115), the latter two being ruler martyrs, was clearly present. Veneration of the Scandinavian ruler saints in Rus' presents a curious instance of Christian interaction at a time when Eastern and Western Christianity, at least in general terms, were supposed to have drifted apart. As already explained, the effects of the schism in 1054 varied from region to region, depending on the distance from and frequency of contact with its two focal points, Rome and Constantinople. (Malmenvall 2021, 103–104)¹⁷ In this context, one can mention two interesting examples: the existence of the so-called »Varangian« or »Latin« church for the Scandinavian merchants in twelfth-century Novgorod, dedicated to Saint Olaf (Jackson 2010, 147.157–161),¹⁸ and a particular Rus' liturgical source from the mid-twelfth century, found in a fifteenth-century manuscript (Lind 1990, 16–17; Jackson 2011, 166–167), conventionally called *Prayer to the Holy Trinity*

17 For the Rus'-Scandinavian (cultural) relations in the twelfth century, see: Lind 1990; 2017.

18 For a comparative overview of Olaf's cult in the medieval Eastern Orthodox Church, see: Mel'nikova 1996. In addition, Olaf himself, according to the sagas, had spent about two years of his exile, approximately between 1027 and 1029, in Rus' at the court of Yaroslav Vladimirovich (Skórzewska 2011, 339.344; Jackson 2011, 153–154; Jackson 2010, 153–154; Jónsson 1914, 201).



(Rus. Молитва Святой Троице).¹⁹ This text is attributed to the hieromonk, renown orator and later bishop, Kiril of Turov (1130–1182), and contains a litany of both Eastern and Western Christian saints from various historical periods – from the first decades of Christianity to the twelfth century (Arhangelskij 1884, 12–14). While several writings are attributed to Kiril of Turov with reasonable certainty, many more have been ascribed to him on insufficient grounds by medieval scribes and modern scholars alike. In this context, the original authorship is not important: the prayer, with its list of saints, is significant for its demonstration that a Rus' ecclesiastical writer, monk, or cleric, most probably working in the mid-twelfth century, still found it acceptable to include a number of Western saints in his litany. (Lind 1990, 19–20) Among Western saints, one can find names from the late antiquity, such as Martin and Victor, and early Roman pontiffs, such as Linus, Anacletus, Clement, and Leo; additionally, the prayer lists Western ruler saints from a relatively recent past, such as Wenceslaus I of Bohemia (921–935), Magnus, and Olaf – those names are listed alongside Rus' ruler martyrs, Boris and Gleb (died in 1015). Magnus, placed just before the Norwegian king Olaf, the most famous of the Scandinavian ruler saints, can hardly be any other than Magnus Erlendsson. (2.4–9) Consequently, the author or compiler of the above-mentioned prayer did not only include a particular Western saint, along with many other saints from the Christian West, into an Eastern ecclesiastical context, but also connected the native martyred princes Boris and Gleb with their Western counterparts, such as Wenceslaus and Magnus. By doing this, he indirectly acknowledged ruler martyrs on the periphery of Europe of the time as a special (sub) category of common Christian saints. (Malmenvall 2021, 105)

Conclusion

According to the preserved East Slavic narrative sources concerning the period after the »Great Schism« in 1054, the attitude of the elite of Old Rus' (of the Kievan period) towards Latin Christendom can be defined as ambiguous and manifold. In this context, the travel diary (*Pilgrimage*) on the Holy Land by Hegumen Daniel serves as a prime example of encountering

19 This source was published in its entirety in the late nineteenth century: Arhangelskij 1884.



confessional differences. In the traveller's perception of »otherness« two aspects stand out: a fond attitude towards King Baldwin and praise of the Frankish care for holy places. Furthermore, on one hand, the division between those »of true faith« and »Latins« is apparent, while on the other, the tolerant coexistence in the preservation of places connected to Biblical events is noticeable. The most apparent expression of tolerant relations between the Catholic and Orthodox communities in the territory of Palestine in the time of Daniel's journey is the testimony of the joint celebration of Easter in the Basilica of the Holy Sepulcher. Simultaneously, the hegumen's report of the lighting of the »heavenly fire« in orthodox lamps functions as a supernatural sign of the confirmation of his Church being of the true faith which is supposed to have the spiritual right to claim the protection of the Holy Sepulcher, for which, in the military sense, Latin Crusaders were responsible.

The hegumen's travel diary cannot be considered an isolated testimony, since it reflects in a unique manner the political and cultural circumstance of Rus' of the time, which conditioned the attitude of the Rus' elite towards the Catholic Church. It should be stressed that the Kievan Metropolitanate, which covered the entire territory of Rus' from the mid-eleventh century, was subordinate to the Patriarchate of Constantinople, and among jurisdictions of the Constantinople Church it was the first in terms of size and income. On a declarative level, the polemical writings of the Kievan metropolitan bishops testify about a negative position on the »Latin heresies«. However, common veneration of particular saints, such as Olaf of Norway or Magnus of Orkney, and decisions of the East Slavic princes confirms the permanence of intercultural contacts and pragmatic willingness to cooperate with the neighbouring Catholic polities (Sweden, Poland, Hungary) in forming military alliances. The ambiguous attitude towards the Latin variant of Christianity was also influenced by the absence of a centralized system of the secular authority and the need for missionary strengthening of faith among people in the solely declaratively Christianized area. In the general social sense, this brought Old Rus' much closer to northern and central European polities of the time than to the centralized and culturally well-developed Byzantine Empire. Hence, it becomes clear why the vast majority (about two thirds) of dynastic marriages, which – between the mid-tenth and mid-twelfth centuries – included representatives of the ruling family of Rurikids, was concluded with Catholic polities. Since the



expectations of the Church regarding religious »purity« were not realized, it can, among other findings, be concluded that, despite its significant social role, the Orthodox Church in Rus' did not have the unlimited influence and that the unity in the Orthodox religion between Rus' and the Byzantine Empire was not automatically reflected in their political entanglement.



References

- Arhangelskij, Aleksandr S.** 1884. Ljubopytnyj pamjatnik russkoj pis'mennosti XV veka. *Pamjatniki drevnej pis'mennosti* 50: 1–19.
- Bogataj, Jan D.** 2016. *Consensus Patrum* kot temelj za reševanje vprašanja *Filioque*: Od Pisma Marinu Maksima Spoznavalca do Notule Roberta Grossetesta. *Edinost in dialog* 71: 117–129.
- . 2018. Neopatristska sinteza in resourcement: med tradicijo in post-moderno. *Bogoslovni vestnik* 78/4: 957–969.
- Buber, Martin.** 1984. *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg: L. Schneider.
- Chabot, Jean B., ed.** 1963. *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199)*. Brussels: Culture et Civilisation.
- Chadwick, Henry.** 2003. *East and West: The Making of a Rift in the Church*. Oxford: Oxford University Press.
- Colucci, Monica.** 1988–1989. The Image of Western Christianity in the Culture of Kievan Rus'. *Harvard Ukrainian Studies* 12/13: 576–586.
- Čičurov, Igor' S.** 1997. Shizma 1054 g. i antilatinska polemika v Kieve (seredina XI – načalo XII v.). *Russia mediaevalis* 9: 43–53.
- Danilevskij, Igor' N.** 2018. Antilatinska polemika na Rusi v XI–XII vekah. In: Vitaliy Nagirnyy, ed. *Colloquia Russica: Religions and Beliefs of Rus' (9th–16th Centuries)*, 115–129. Cracow: Uniwersytet Jagielloński.
- Dick, Ignatios.** 2004. *Melkites: Greek Orthodox and Greek Catholics of the Patriarchates of Antioch, Alexandria and Jerusalem*. Boston: Sophia Press.
- Frend, William H. C.** 1972. *Rise of Monophysite Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garzaniti, Marcello, ed.** 1991. *Itinerario in Terra santa*. Rome: Città Nuova Editrice.
- Gardzaniti, Marčelo.** 2007. U istočnikov palomničeskoj literatury Drevnej Rusi: »Hoženie« igumena Daniila v Svjatuju Zemlju. In: Gelian M. Prohorov, ed. »Hoženie« igumena Daniila v Svjatuju Zemlju v načale XII v., 270–338. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko.
- Golovko Aleksandr B.** 2012. Poširenja hristijanstva u slovjan Shidnoji Evropi i formuvannja hristijans'koji cerkovnoji organizaciji na Rusi (VIII–XI st.). *Drinovskij zbirnyk* 5: 179–189.
- Hussey, Joan M.** 1986. *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Huygens, Robert B. C., ed.** 1994. *Peregrinationes tres: Saewulf, John of Würzburg, Theodericus*. Turnhout: Brepols.
- Isherwood, Lisa, and David Harris.** 2013. *Radical Otherness: Sociological and Theological Approaches*. London: Routledge.
- Jackson, Tat'jana N.** 2010. The Cult of St Olaf and Early Novgorod. In: Haki Antonsson and Ildar H. Garipzanov, eds. *Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000–1200)*, 147–167. Turnhout: Brepols.
- . 2011. Rus' and Scandinavia: The Orthodox-Latin Division in Old Norse-Icelandic Literature and in Reality. In: Ildar Garipzanov and Oleksiy Tolochko, eds. *Early Christianity on the Way from the Varangians to the Greeks*, 120–132. Kiev: National Academy of Sciences of Ukraine.
- Jakobsson, Sverrir.** 2008. The Schism that Never Was: Old Norse Views on Byzantium and Russia. *Byzantinoslavica – Revue internationale des Études Byzantines* 66/1–2: 173–188.
- Jónsson, Finnur, ed.** 1914. *Den Norsk-Islandske Skjaldedigtning*. København: Nordisk forlag.



- Kardaš, Ostop.** 2018. Problema pošyrennja cerkovnoji jurisdikciji Magdeburz'kogo arhiiepiskopstva na zemli Rjurikovyčiv u drugy polovyni X stolittja u svitli nimec'kyh latynomovnyh hronik i annaliv. In: Vitaliy Nagirnyy, ed. *Colloquia Russica: Religions and Beliefs of Rus' (9th–16th Centuries)*, 47–58. Cracow: Uniwersytet Jagielloński.
- Kostromin, Konstantin A.** 2013a. *Cerkovnye svjazi Drevnej Rusi s Zapadnoj Evropoj (do serediny XII v.): Stranicy istorii mežkonfessional'nyh otnošenij*. Saarbrücken: LAP Lambert Academic Publishing.
- . 2013b. *Razvitie antilatinskoj polemiki v Kievskoj Rusi (XI – seredina XII v.): Stranicy istorii mežcerkovnyh otnošenij*. Saarbrücken: Akademikerverlag.
- . 2015. Konfessional'naja polikul'turnost' Kievskoj Rusi načala XI veka. *Drevnjaja Rus': vo vremeni, v ličnostjah, v idejah* 2/3: 48–75.
- Kuznecova, Anna M.** 2002. Missii latinskoj cerkvi. Opyt hristianskogo Zapada i Central'naja i Jugo-Vostočnaja Evropa na rubeže vtorogo tysjačiletija. In: Boris N. Florja, ed. *Hristianstvo v stranah Vostočnoj, Jugo-Vostočnoj i Central'noj Evropy na poroge vtorogo tysjačiletija*, 35–59. Moscow: Yazyki slavjanskoj kul'tury.
- Levčenko, Mitrofan V.** 1956. *Očerki po istorii rusko-vizantijskikh otnošenij*. Moscow: Akademija nauk SSSR.
- Lind, John H.** 2017. »Varangian Christianity« and the Veneration of Anglo-Saxon and Scandinavian Saints in Early Rus'. In: Johan Callmer, Ingrid Gustin, and Mats Roslund, ed. *Identity Formation and Diversity in the Early Medieval Baltic and Beyond*, 107–135. Leiden: Brill.
- . 1990. The Martyria of Odense and a Twelfth Century Russian Prayer. To the Question of Bohemian Influence on Russian Religious Literature. *Slavonic and East European Review* 68/1: 1–21.
- Lotman, Jurij M.** 2006. *Znotraj mislečih svetov: Človek – tekst – semiofera – zgodovina*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- . 2002. *Istorija i tipologija russskoj kul'tury*. Saint Petersburg: Iskustvo-SPB.
- MacEvitt, Christopher H.** 2008. *The Crusades and the Christian World of the East: Rough Tolerance*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- . 2007. The Chronicle of Matthew of Edessa: Apocalypse, the First Crusade and the Armenian Diaspora. *Dumbarton Oaks Papers* 61: 157–181.
- Maleto, Elena I.** 2005. *Antologija hoždenij russkikh putešestvennikov XII–XV vv.* Moscow: Nauka.
- Malmenvall, Simon.** 2016. Razvoj cerkvene organizacije v Kijevski Rusiji do sredine 12. stoletja. *Bogoslovni vestnik* 76/3–4: 547–558.
- . 2018. Pravna in ekonomska ureditev pravoslavne Cerkve v Kijevski Rusiji. *Res novae* 3/1: 25–43.
- . 2019a. »Latinsko–grški« (katoliško–pravoslavni) odnosi v jeruzalemskem kraljestvu: primer potopisa staroruskega igumana Danijela. *Acta Histriae* 27/2: 233–254.
- . 2019b. Onkraj geografskih in kulturnih meja: podoba »drugega« v staroruskem potopisu na ozadju katoliško-pravoslavni odnosov. *Bogoslovni vestnik* 79/3: 713–725. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/malmenvall>.
- . 2021. *Ruler Martyrs on the Periphery of Medieval Europe: Boris and Gleb of Kievan Rus', Jovan Vladimir of Dioclea, and Magnus Erlendsson of Orkney*. Belgrade: Faculty of Orthodox Theology.
- Maver, Aleš.** 2023. *Ukrajina: od igre prestolov do vojne za samostojnost*. Celje: Mohorjeva družba.
- Mel'nikova, Elena A.** 1996. Kul't Sv. Olava v Novgorode i Konstantinopole. *Vizantijskij vremennik* 56: 92–106.
- Meyendorff, John.** 1983. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press.



- Monferrer, Juan P.** 2013. Between Hellenism and Arabicization: On the Formation of an Ethnolinguistic Identity of the Melkite Communities in the Heart of Muslim Rule. *Al-Qanṭara* 33/2: 445–473. <https://doi.org/10.3989/alqantara.2011.017>.
- Mouawad, Ray J.** 2009. *Les Maronites: Chrétiens du Liban*. Turnhout: Brepols.
- Nasrallah, Joseph.** 1974. Syriens et Suriens. In: Ignacio Ortiz de Urbina, ed. *Symposium Syriacum 1972*, 487–503. Rome: Pontificum institutum orientalium studiorum.
- Nazarenko, Aleksandr V.** 2001. *Drevnjaja Rus' na meždunarodnyh putjah: Meždisciplinarnye očerki kul'turnyh, tovgovyh, političeskikh svjazej IX–XII vekov*. Moscow: Yazyki russkoj kul'tury.
- . 2009. U istokov russkogo palomničestva (istoričeskie, bogoslovskie, disciplinarnye i pravovye aspekty). In: Aleksandr V. Nazarenko, *Drevnjaja Rus' i slavjane*, 284–297. Moscow: Russkij fond sodejstvija obrazovaniju i nauke.
- Nazarenko, Aleksandr V., ed.** 2010. *Drevnjaja Rus' v svete zarubežnyh istočnikov. Hrestomatija*. Moscow: Russkij fond sodejstvija obrazovaniju i nauke.
- Nyberg, Tore.** 1983. Deutsche, dänische und schwedische Christianisierungsversuche östlich der Ostsee im Geiste des 2. und 3. Kreuzzuges. In: Zenon H. Nowak, ed. *Die Rolle der Ritterorden in der Christianisierung und Kolonisierung des Ostseeggebietes*, 93–114. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- Osredkar, Mari J.** 2018. V začetku je bil dialog. *Bogoslovni vestnik* 78/1: 17–31.
- Pahlitzsch, Johannes.** 2001. *Graeci und Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Parrinello, Rosa M.** 2014. Concilio di Calcedonia (451). In: Onorato Bucci and Pierantonio Piatti, eds. *Storia dei concili ecumenici: attori, canoni eredità*, 113–133. Rome: Città nuova editrice.
- Podskal'ski, Gerhard.** 1996. *Hristianstvo i bogoslovskaja literatura v Kievskoj Rusi (988–1237 gg.)*. Saint Petersburg: Vizantinorossika.
- Popov, Aleksandr N.** 1875. *Istoriko-literaturnyj obzor drevnerusskikh polemičeskikh sočinenij protiv latinjan XI–XV vekov*. Moscow: Tipografija T. Ris.
- Prohorov, Gelian M., ed.** 2007a. »Hoženie« igumena Daniila v Svjatuju Zemlju v načale XII veka. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyško.
- . 2007b. Igumen Daniil i ego »Hoženie« v Svjatuju Zemlju. In: Gelian M. Prohorov, ed. »Hoženie« igumena Daniila v Svjatuju Zemlju v načale XII veka, 5–13. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyško.
- Raffensperger, Christian.** 2012. *Reimagining Europe: Kievan Rus' in the Medieval World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Riley-Smith, John.** 2005. *The Crusades: A History*. London: Continuum.
- Runciman, Steven.** 1990. *A History of the Crusades: The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East 1100–1187*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Schulze, Hagen.** 2003. *Država in nacija v evropski zgodovini*. Ljubljana: Založba *cf.
- Seemann, Klaus D., ed.** 1970. *Igumen Daniil. Hoženie. Abt Daniil. Wallfahrtsbericht*. München: Fink.
- Seemann, Klaus D.** 1976. *Die altrussische Wallfahrtsliteratur: Theorie und Geschichte eines literarischen Genres*. München: Fink.
- Senyk, Sophia.** 1993. *A History of the Church in Ukraine: To the End of the Thirteenth Century*. Rome: Pontificio Istituto Orientale.
- Siecienski, Edward A.** 2013. *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*. New York: Oxford University Press.



- Skórzewska, Joanna A.** 2011. Family Matters? The Cultus of the Scandinavian Royal Martyrs. In: Gro Steinsland, Jon Vidar Sigurdsson, Jan Erik Rekdal, and Ian B. Beuermann, eds. *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages: Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney and the Faeroes*, 329–365. Leiden: Brill.
- Ščapov, Jaroslav N.** 2003. *Pis'mennye pamjatniki istorii Drevnej Rusi*. Moscow: Russko-Baltijskij informacionnyj centr BLIC.
- Tachiaos, Anthony E. N.** 1988/1989. The Greek Metropolitans of Kievan Rus': An Evaluation of Their Spiritual and Cultural Activity. *Harvard Ukrainian Studies* 12/13: 430–445.
- Volf, Miroslav.** 1996. *Exclusion & Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville: Abingdon.
- Weltecke, Dorothea.** 2020. Michael the Great. In: Alex Mallett, ed. *Franks and Crusades in Medieval Eastern Christian Historiography*, 213–242. Turnhout: Brepols.
- . 2010. Michael The Syrian and Syriac Orthodox Identity. In: Bas T. H. Romeny, ed. *Religious Origins of Nations?*, 115–125. Leiden: Brill.





Znanstvena knjižnica 58

Christian Gostečnik

Bolečina ločenosti

Ko razpade odnos, ko odide dekle, ko se fant ne javi več, lahko vse to grozovito boli. Še bolj pa boli izdajstvo, prevara, ko partner odide drugam. Ni ga hujšega čustvenega razcepa in žrela, ki srka nedolžne žrtve, otroška srca, kakor je razpad družine. Tedaj ni več varnosti, je samo še krik bolečine, ki se razlega po opustošenih poljanah družinskih sag. Otrok že po naravi hrepeni po pripadnosti in sprejetosti, zdaj pa se mu to hrepenenje izjalovi. A tudi tu je in mora biti pot naprej, pot, ki jo omogoča milostni poseg od Zgoraj.

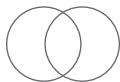
Ljubljana: TEOF, ZBF in FDI, 2018. 344 str.

ISBN 9789616844611, 19 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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



Šaćir Filandra

Religion and Politics in Thirty Days: A Case Study of Bosnia and Herzegovina

*Vera in politika v tridesetih dneh: študija
primera Bosne in Hercegovine*

Abstract: The subject of research in this paper is the relationship between religion and politics in the current Bosnian moment. The research sample is limited to the appearance and analysis of cases/examples of the relationship between religion and politics in a period of one month of the current year. More precisely, from the end of January to the end of February 2023. The paper follows and analyzes the dynamics of three characteristic phenomena of the relationship between religion and politics in the public space, with an emphasis on the relationship between religious themes and political actors.

Keywords: religion, politics, Islam, Christianity, Bosnia and Herzegovina, human rights

Izvleček: V prispevku raziskujemo razmerje med vero in politiko v današnji Bosni. Raziskovalni vzorec je omejen na pojav in analizo primerov odnosa med vero in politiko v obdobju enega meseca tekočega leta, natančneje od konca januarja do konca februarja 2023. Prispevek spremlja in analizira dinamiko treh značilnih pojavov razmerja med vero in politiko v javnem prostoru s poudarkom na odnosu med versko tematiko in političnimi akterji.

Ključne besede: vera, politika, islam, krščanstvo, Bosna in Hercegovina, človekove pravice

For the purposes of this paper, we will present the issue of the relationship between religion and politics in Bosnia and Herzegovina in its current manifestation and media coverage. It should be emphasized that the time pattern of this research is completely random. It includes a period of one month, from the end of January to the end of February of the current year. Namely, during this month the issues of the relationship between religion and politics were opened up in the Bosnian public in a way that best illustrates the state and dynamics of the problem in question. Therefore, we focus on the analysis of media monitoring and presentation of religio-political issues in the public space and only in the indicated time frame. The spontaneity of the problems and questions that appeared is a

reflection of deeper, historically accumulated questions about the relationship between religion and the nation in the multi-religious environment of Bosnia and Herzegovina, which we originally intended to deal with (Džaja 1992). We gave up on such an idea when we encountered a one-month research sample produced by the social practice itself. We believe that it is the most plastic contemporary illustration of the assigned subject of research. Thus, we will not deal with theoretical or historical aspects of the relationship between religion and politics in Bosnia and Herzegovina, as there is already a lot of literature on this, but with life in Bosnia and Herzegovina today. Recent events best illustrate the relationship between religion and politics and show which questions and which methods of posing and expected solutions dominate the current scene in there. Since the choice of disputed or controversial »cases« of the intertwining of religion and politics that we will analyse is completely random – it is a product of the socio-political practice of Bosnia and Herzegovina and that these issues are being discussed before our eyes while we are writing this paper – we will only follow the temporal dynamics of their media appearance.

In the monitored, presented, and analysed time period of one month, three disputed problems spontaneously appeared. The first refers to the crisis of the Interreligious Council of Bosnia and Herzegovina (BiH) and the issue of the signing of the contract between the Islamic Community in BiH and the state. The second problem relates to the disputed sermon, addressed on Fridays during prayer, by imam Amir Mahić from Kozarac, Prijedor municipality, about the character of the Orthodox religion. The third problem is related to the contestation of the religious practice of Bosniak Muslims in the municipality of Neum, on which occasion their mosque was closed/sealed by the municipal authorities. In all three cases, the focus is on members of the Muslim faith, their status and religious rights, and the interweaving of national-political and religious topics.

1 The crisis of the interreligious council

On January 26, Metropolitan Hrizostom of the Eparchy of Dabrobosanska informed Interreligious Council of BiH (MRV BiH) that on January 31 he regretfully terminates his membership in that interreligious body, until



the Council returns to its original principles. The MRV Metropolitan cites six reasons for the protest withdrawal from further work. Each of the reasons, according to his argumentation, points to discrimination against Serbs in Sarajevo and physical attacks on them, which the Council did not react to. According to the first reason, the Council was inappropriately unresponsive about the punctures of car tires with Serbian license plates after the New Year holidays. »Pictures from Sarajevo in January 2023 reminded us of the most terrible pictures from 1990 that we carry from Skradin in Dalmatia.« (Jević 2023, 1) MRV did not react to such »nationalist and chauvinistic rampages in Sarajevo«. Another reason cited is the Council's non-publicity regarding the incident at the children's sports competition, during which the crowd shouted »kill the Serb« (Jević 2023, 2). The third reason is »the direct and indirect interference of MRV members in the electoral and judicial processes in Bosnia and Herzegovina« (Jević 2023, 3), which obviously applies to the Bosniak Party of Democratic Action, although its name is not stated. We listen to »terrible words at the official meetings of religious officials of the IZ, which is visible on public portals. The outpouring of hatred towards the Serbian people is shocking and terrifying. This has exceeded every measure of taste and serves the lowest growths and urges of Nazism and chauvinism,« is the fourth stated reason. As the fifth reason, they cite pictures of children from Cazin and Krajina carrying war flags and shouting »kill the Serb«. »We are well aware [...] of the influence of the Islamic community in Krajina on Mohammedans, and we freely conclude that these children were abused, and previously poisoned with hatred and exposed to the public.« The sixth reason states that they were »forced« to split as long as MRV does not become an active driver of community, dialogue and moral coordinator of good neighbourly relations. The silence of the MRV in regards to such serious criminal acts in Bosnia and Herzegovina is a direct reason for us to withdraw from the existence and work of the MRV of Bosnia and Herzegovina, until the problem is »healed« (Jević 2023, 3).

The tone and spirit of the letter exude the atmosphere of mass »persecution« of Serbs in Sarajevo, which is factually incorrect and which is not even possible to comment on. The fact is that during the New Year holidays there were individual excesses on an international basis, a car tire on a car with Serbian plates was punctured, and children from Croatia, at an international youth sports competition, shouted inappropriate exclamations



about Serbs, but in any case it was about individual excesses that were investigated by the police, documented and politically condemned by the city authorities. It was by no means a matter of a mass appearance or a mass state of hatred and intolerance towards Serbs, so the reasons for leaving the MRV BiH are extremely exaggerated and unfounded. The letter was obviously created for certain political reasons, it exudes a tone of exaggeration about the general danger the Serbs are supposedly in, and it is difficult to connect it with concrete events that clearly served only as a good reason for this act. It is symptomatic that the letter uses harsh qualifications, such as the one about Nazism, which irresistibly resembles the current Russian qualifications of the Ukrainian authorities, and in one case Muslims are called with the derogatory name »Mohammedans«, which is surprising.

This letter damaged the relations within the Interreligious Council and probably caused a short-term crisis in its functioning. The Interreligious Council in BiH was founded in 1997 by the joint efforts of Reis-ul-ulema Mustafa ef Cerić, head of the Islamic Community in BiH, Metropolitan Nikolaj of Dabrobosna, head of the Serbian Orthodox Church, Cardinal Vinko Puljić, head of the Catholic Church and Mr. Jakob Finci, president of the Jewish communities of Bosnia and Herzegovina. The original idea of the creation of the Council, which was the first in the world under such a name, was reconciliation between the peoples of Bosnia and Herzegovina, where only a year and a half before the creation of the Council, war was raging. With the establishment of the Interreligious Council in Bosnia and Herzegovina, numerous interreligious projects are launched, through which work is done on reconciliation, but also on the construction of civil society through interreligious dialogue, which becomes the guiding idea of the Interreligious Council in Bosnia and Herzegovina. The Inter-Religious Council in Bosnia and Herzegovina acts as a local, non-governmental organization, which is not a superior body, but a body through which the goodwill of traditional churches and religious communities appears, to jointly contribute to the construction of civil society in areas where the influence of churches and religious communities is unassailable.

Bishop Hrizostom's letter drew attention to himself, and that was negative within the Bosniak public. The portal Istraga brings, and



Herceg-Bosna conveys, part of the wartime past of Metropolitan Hrizostom. In December 1994, he spoke in the following words about the need to liberate the city of Bihać from the Muslims and the RBiH Army: »We must advocate for the complete liberation of the municipality of Bihać from Islamic fundamentalists, meaning the 5th corps [...]. When that is over, when we liberate Bihać, then the Serbian church and the entire Serbian state will do a lot to really establish Bihać, to become a strong cultural, national and religious centre of our western Serbia.« (Herceg-Bosna 2023)

The attitude of the largest Bosnian and Herzegovinian so-called national parties towards matters of religion and religious institutions is basically instrumental (Markešić 2010). At the same time, religious institutions often behave utilitarianly towards political actors, which in practice often demonstrates the unbreakable unity of religious and political institutions in Bosnia and Herzegovina. The issues of religion and politics are inextricably linked which is also illustrated by the many years of waiting for the signing of the agreement between the Islamic Community (IZ BiH) and the state of BiH.

The relationship between political actors and the Islamic community is burdened by years of non-signing of contracts between this religious community and the state. The State of Bosnia and Herzegovina signed the Basic Agreement with the Catholic Church, that is, the Holy See, in 2006. After that, the Serbian Orthodox Church also signed an agreement with Bosnia and Herzegovina, and the Basic Agreement between the Serbian Orthodox Church and the State of Bosnia and Herzegovina was signed in 2007. Such a negotiated and agreed proposal for a contract between IZ and the state was adopted by the BiH Council of Ministers in September 2015, and it was submitted to the Presidency for adoption. In April 2018, the then Chairman of the Presidency Bakir Izetbegović proposed that this item entitled »Acceptance of the Basic Agreement between Bosnia and Herzegovina and the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina« be on the agenda of the Presidency session. However, the other two members of the Presidency, Dragan Čović and Mladen Ivanić, voted for its removal from the agenda. Therefore, the Presidency has never put the adoption of this contract on the agenda, and therefore for consideration. IZ hopes today that the current convocation of the Presidency will sign the contract that has been pending for years.



In the meantime, the non-signing of this contract has become a media topic, but also a target of politicization and instrumentalization. In the case of this contract, its individual segments are often taken out anecdotally and placed in the public in a way that should call into question Muslim civilization and modernity, points out Senada Tahirović, editor of *Revival*, a newspaper from IZBiH (Tahirović 2018). No matter how the Islamic community in Bosnia and Herzegovina tried to present what their fundamental demands are in relation to Islam as a religion, the subtext of discriminatory reactions always shows an attempt to create a certain »Muslim issue« that is presented as barbaric, untamed and traditionalist, and continues with the tried and tested image of Muslims as maladjusted Others. In the Islamophobic atmosphere of a part of the surrounding non-Muslim and European public, it is easy to create suspicion on the basis of orientalist stereotypes towards the religious rights of Muslims, which are regulated by the mentioned contract. Ahmet Alibašić, a professor at the Faculty of Islamic Sciences, assures us that there is no place for such overly critical concerns about the outcomes of the contract. The contract moves within the framework of normative solutions of European liberal societies, Alibašić points out (Alibašić 2015). It elaborates the mutual obligations of the two parties within the framework that is mainly already determined by the European Convention on Human Rights, the jurisprudence of the European Court of Human Rights in Strasbourg, the Constitution of Bosnia and Herzegovina, the Law on Freedom of Religion and the Legal Status of Churches and Religious Communities from 2004 and the basic contracts of the state of BiH with the Vatican and the Serbian Orthodox Church. The legal framework of Bosnia and Herzegovina on freedom of religion follows these solutions. These generally accepted solutions include the full autonomy of religious communities in managing their internal affairs and external relations, the central role of religious communities in the performance of confessional religious education and religious service in the army. On the list of unresolved issues, there are the recognition of religious marriages, deadlines for the restitution of nationalized property of religious communities, and the government's contribution to covering the costs of pension and health insurance for imams and priests.

With this agreement, the Islamic community tried to establish a list of the most common situations in which Muslims have the opportunity to request or expect that their right to freedom of expression of religion is respected.



Most of these specifics are in Article 11, which states that in the public and private sector, Muslims will be granted the right to free time (as a rule, an unpaid break) to perform Jumu'ah prayers, as well as the right to free time to perform Iftar and Sehoor during the month of Ramadan, the right on leave from work for the purpose of performing the Hajj, the right to pray, the choice of diet, clothing and appearance in accordance with their religious beliefs. The contract specifies the jurisdiction of IZ for the institutional interpretation of Islam, the jurisdiction for certification of halal products, and the right of IZ to influence the formation of non-governmental organizations whose activities relate to IZ's activities by not/issuing written consent. Certain provisions of this article are most likely not acceptable for the members of the Presidency among the Serbian and Croatian people, which is the reason for not signing it.

2 Instrumentalization of the past

What did imam Amir Mahić say in the sermon, addressing the faithful on Fridays, in the mosque in Kozarac, Prijedor municipality, on January 27, 2023, on Savindan, or the day of Saint Sava, so that his words caused a real political affair in Bosnia and Herzegovina? Saint Sava, as the Orthodox world calls him in the area of the narrower part of the Balkans where we live, is Rastko Nemanjić, whose own brother was crowned Serbian king. He is a very controversial personality, although in our Yugoslav region, he is presented as an educator. Even in the time of communism, he was presented as an educator and a person who brought the light of science to these areas. That was never true in the least. It was and still is a notorious lie, told to the people here, if we paraphrase Mahić's words from the media.

On the relationship between Saint Sava and the Serbian Orthodox Church, Mahić expressed difficult qualifications. This is a man on whose teachings and ideology a Serbian Orthodox sect was conceived, which is a known fact here. This is basically a sectarian teaching of Orthodoxy that does not have the basic connection with the original Christian and Orthodox teaching that it should have, said Mahić.

The two basic ideological propositions on which the sainthood is based, which the Orthodox profess in Bosnia, are based on two



difficult things. The first is nationalism. It is your church or church teaching that advocates nationalism, which has nothing to do with Jesus nor with any church teaching that basically demolishes all nationalist ideologies and considers Christians equal. [...] On the other hand, it is based on fascism. The aforementioned Rastko, whom they call after his monastic name Sava, was the originator of the ideology of hatred towards the other [...]. If we had time to devote ourselves to these foolish things they preach, we could find the absolute roots of today's fascism in our neighbours and the genocide that happened here. (Politika 2023)

In Yugoslav and Serbian historiography, there are no agreed opinions about the Holy Sava, and the presentation of these conflicting views is beyond the scope of this paper. Just as an illustration of these different views, we present the text of contemporary Serbian historian Milivoj Bešlin, *Svetosavlje bez Svetog Sava*. Bešlin in the Belgrade online magazine *Peščanik*, which – not coincidentally – coincides with the outbreak of the case of imam Mahić, points out from the spirit of critical historiography that saintliness is an ideology that has no direct or immediate connection with Saint Sava, except that it misused the name of this historical figure. »Svetosava nationalism is an ultra-right political ideology that combines two elements – Serbian nationalism and Orthodox clericalism in the 20th century.« (Bešlin 2023) Although this text was published three days after the controversial sermon, it indirectly and subsequently gives legitimacy to Mahić's argumentation. Texts of a similar critical nature about Saint Sava must have been known to imam Mahić as an intellectual. The failure of Mahić's role as an intellectual is in the one-sided thematization of this historical figure. When he spoke about Saint Sava, a figure outside the framework of Islam and so important for the Orthodox faith, as an intellectual he should have stated the fundamental positive and negative arguments and counter-arguments related to this figure to give a wider range of judgments about him, and not just stick to his negative portrayal.

Regarding the controversial statement of the imam from Kozarac, Amir-ef. Mahić, Rijaset IZBiH issued a statement admitting and confirming that on January 27, 2023, imam Mahić »uttered [...] several inappropriate sentences about Saint Sava, the great religious authority of the Serbian Orthodox Church and the Church itself« (Radio Slobodna Evropa 2023b),



on which occasion he was asked for an official statement. In his public apology, Mahić confirmed that he was aware of the gravity of what he had said, addressed a professional and humane apology to the believers of the Orthodox community, took responsibility for his words, since he was solely responsible for creating sermons at Friday prayers, opposing the involvement of the IZ institution in daily political discussions.

Then why did this imam express controversial views about Orthodoxy? Where and from what motives do they come from? In his statement, imam Mahić points out political reasons, the difficult situation of Bosniaks in the Republika Srpska entity, as the reason for the disputed views: »my sermon [...] is partly a consequence of the overall aggravating circumstances in which Bosniaks in this entity have been since the war« (Tuzlainfo.ba 2023). At the sermon on February 3, that is, on the following Friday, he was aware of his mistake, apologized and repented. Imam Mahić declared: »It was not my intention to hurt anyone's religious feelings, especially my friends and neighbors, clergy and members of the Orthodox Church [...] I was clearly too harsh in some conclusions [...] I express my remorse for that.« (Tuzlainfo.ba 2023) On this occasion, IZ BiH addressed the public with the view that the said imam would have to make a public statement about this before the disciplinary commission of the Rijaset of the Islamic Community in BiH, »because regardless of all the circumstances and reasons: RELIGIOUS FEELINGS MUST NOT BE OFFENDED« (Tuzlainfo.ba 2023). At the same time, the Islamic community rejects all insinuations that this event wants to be presented as part of the planned action of both the religious and political leadership of the Bosniak people. It is, exclusively, a personal position that is not supported by the Islamic community and its official bodies. With this, it was to be expected that the mentioned verbal incident was resolved, the imam admitted the committed mistake, publicly apologized to the believers of the Orthodox faith, and Rijaset reacted by calling him to disciplinary responsibility.

However, in order to understand Imam Mahić's statement, we need to briefly contextualize it. The question is, what aggravating circumstances of Bosniaks and Muslim believers in Prijedor was Imam Mahić referring to in the subtext of his sermon? Without knowing the elementary facts about the wartime events in Prijedor, it is impossible to politically contextualize the speech of the imam from Kozarac, that is, to understand



the post-war circumstances in which he lives and works today with his followers. Today, in the courtyard of the Kozarac mosque, where Mahić is the imam, there is a memorial to the 3,176 Bosniaks of Prijedor who were killed during the last war, including 800 civilians from Kozarac, who were killed in the three-day attack on this settlement by Serbian forces. In the Keraterm concentration camp, 124 inmates were killed in just one day, July 24, 1992. (Medić 2012, 69) The brutal and unimaginable scale of the crimes against civilians, women and girls in the Prijedor camps led to a thorough research, and memoir literature was written about them, and everything was documented by the International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia.

For years, in the city of Prijedor, we have been witnessing a diametrically opposed culture of memory regarding the key events of the past war, within the minority Bosniak and majority Serb national communities. May 30, 1992 is institutionally marked by the Serbian community and the municipal government headed by its representatives as the day of »liberation« of the city. The Bosniak community marks that same day as the beginning of its persecution, detention in concentration camps, mass murders, genocidal actions and intentions by Serbian military and political forces against their people. In Prijedor, at the beginning of the war in 1992, Serbian forces committed mass crimes against the Bosniak civilian population. In Prijedor and surrounding towns, 3,176 people were killed, including 102 children. About 30,000 non-Serb citizens of Prijedor passed through the Trnopolje, Omarska and Keraterm concentration camps. The non-Serb population of Prijedor, mostly Bosniaks and a smaller number of Croats, celebrates the Day of White Ribbons in memory of May 31, 1992, when the crisis headquarters of Prijedor, headed by the Serbian Democratic Party (SDS), issued an order ordering the non-Serb population to stand out white cloth on homes. By the same order, Bosniaks and Croats had to wear white bands on their upper arms in public places. Such a practice was previously seen only in the relationship of the Nazis to the Jews, and it best reflects the character of the Serbian government in these events. For crimes committed in camps in the area of Prijedor, 11 people were convicted in The Hague, and four more before the Court of Bosnia and Herzegovina, after their case was transferred from The Hague Tribunal to the Court of Bosnia and Herzegovina.



The Prijedor commemorations of the victims of the past war, as we will see, are not about a conflict between two narratives of the culture of memory, but about the effort from those in position of power and authority to suppress the truth about the war and forbid the public highlighting of the victim's narrative. The problem surrounding the narrative is complicated by the fact that two diametrically opposed manifestations, Serbian and Bosniak, are being held practically on the same date. Last year, in 2022, on the eve of the White Ribbon Day, a program was held in Prijedor on the occasion of the »30th anniversary of the defense« of the city. By laying wreaths at the »For the Holy Cross« memorial, honour was paid to the »Serbian soldiers and policemen« who died and were wounded on that day during the 1992 war. The mayor of Prijedor said on that occasion that the city respects all victims equally, that »[...] our city was attacked then, that the Serbs did not attack anyone, but defended their houses«. However, this kind of falsification of facts did not stop that year. On the eve of the Day of White Ribbons, in Prijedor marked »30th anniversary of defense« (Radio Slobodna Evropa 2022a) Serbian non-governmental organizations tried at all costs, and in a formally legal way, to disrupt the traditional protest walk on the occasion of the Day of White Ribbons, planned for May 31. Namely, the Prijedor Police Department had previously received an official request to hold a public celebration of the birthday of Hungarian Prime Minister Viktor Orban and the owner of Belgrade's Pink television, Željko Mitrović, on May 31, the day when the city commemorates those killed in the last war. What connection do the Hungarian prime minister and the owner of Belgrade's pro-regime television have with Prijedor? Using such an excuse, the police banned the protest walk, for the first time after nine years of its reflection. The walk was held despite the ban, with the bitter taste of the conviction that time does not affect dealing with the past.

The essential content of the commemoration of this crime refers to the idea of Bosniak parents to erect a memorial for the 102 children killed in the last war in the centre of the city of Prijedor. The municipal authorities of Prijedor have been obstructing the erection of such a memorial all the time, despite the fact that representatives of the international community support such an idea. The Prijedor Municipal Council, exposed to numerous pressures, held a public debate on the monument on May 25, 2022, but without final results. The idea of the municipal authorities is to erect a joint memorial in the city to all the children of the area who died in the



wars during the 20th century, and they operate with the figure of 30,000 children killed. Bosniak civilian associations of war victims do not accept this idea, considering it a form of relativization and concealment of crimes against children during the last war, since the names of 102 children would be »lost« in the alleged mass of those killed throughout the century (Radio Slobodna Evropa 2022a).

Let's go back to Imam Mahić. The Ministry of Internal Affairs of the Republika Srpska entity has launched an investigation against Imam Mahić for the criminal offense of public incitement to hatred and violence. After the first hearing, his lawyer stated that there were no grounds for the proceedings because a public apology was sent to all those who felt offended from the same place where the controversial views about Saint Sava were expressed. On this occasion, the Deputy Minister of Human Rights and Refugees of BiH, Duška Jurišić, called on the MUP of the RS to suspend the investigation.

The selective, discriminatory approach of the MUP of the Republika Srpska towards one person, in this case an official of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina, is unacceptable, while examples of hate speech and denial of war crimes in the Republika Srpska are a daily occurrence and often come from the highest representatives of that entity. (Dnevni Avaz 2023c)

This is another reason to sign the Agreement with IZ, which would, as in the cases of religious officials of the Orthodox and Catholic faiths, ensure that the judicial authority of the state in the event of a criminal offense first informs the competent authorities of the religious community. On top of that, the whole matter with Imam Mahić becomes the subject of further politicization with the tendency to turn it into a kind of a political campaign. Namely, the President of the Prijedor City Assembly convened a Special Session for February 16, 2023, with only one item on the agenda, »taking positions, making conclusions regarding the statements of the chief imam of the Majlis of the Islamic Community in Kozarac, Amir Mahić, on January 27, 2023« (Dnevni Avaz 2023h).

The Prijedor Assembly strongly condemned imam Mahić's statement. With such messages, Mahić »invoked the language of hatred towards the



Orthodox people, distorting historical facts,« states the Conclusion of the Assembly. Reisu-l-ulema from BiH called this decision of the assembly shameful (Dnevni avaz 2023a), while Milorad Dodik, president of the RS entity, qualified Reisu's statement as a »continuation of anti-Serb hysteria« (Oslobodenje 2023a). Reisu-l-ulema responded to Dodik's statement with the words that he and Dodik are on opposite sides: »I am on the side of the victim, and he is on the other side« (Oslobodenje 2023b); every torture against Bosniaks begins with the persecution of imams, »in this case it is persecution on a religious basis [...] by all standards, this is primarily a political issue« (Oslobodenje 2023b). BiH Presidency member Željka Cvijanović answered Reis Kavazović. »We don't have a bright common future if hate speech will be brought under freedom of expression, and Serb neighbours will be called 'Vlachs',« accusing Kavazović of being on the political side, not on the religious side (Glas Srpske 2023). Željko Komšić, another member of the BiH Presidency, joined the controversy. The persecution of imam Amir Mahić from Kozarac has all the elements of political and religious segregation that has been carried out continuously in the RS entity since its inception, said Komšić. (Dnevni avaz 2023f) Further on, Komšić pointed out that IZ BiH has a subordinate position in the state, and one of the reasons for this is the failure to sign a contract with the state. He also criticized the international community for its passivity and silence in this case, »because if this happened to anyone other than Bosniaks, that is, Muslims in the smaller entity of Bosnia and Herzegovina, they would probably hear condemnations from international officials« (Dnevni avaz 2023f).

Meanwhile, on February 15, the Police officers of the Prijedor Police Department submitted to the Prijedor District Public Prosecutor's Office a report on the crime of »publicly inciting violence and hatred against AM from Kozarac« (Klix 2023f). Freedom of thought and speech, guaranteed by national and international conventions, is threatened by this condemnation and session, said the dean of the Faculty of Law in Tuzla, who defended the imam. Mahić's statements about Saint Sava should and can be contested in public scientific discourse, and never with political conclusions, comparing the practice of convening a public representative body that judges the opinion of an individual with the fascist practice once seen in Europe (Klix 2023b).



Deputy Minister for Human Rights and Refugees Duška Jurišić spoke publicly about this case again on February 20, 2023. Carrying out a recapitulation of her activities regarding this act, and in a timely manner she sent a request to the municipal authorities of Prijedor for the suspension of the investigation, she visited Imam Mahić in Kozarac, she sent a request for engagement to the representatives of the international community in the country, she had an interview with Reisu-l-ulema Kavazović, she had an interview and with the representatives of the Prijedor municipality the day before their special session on this issue, she pointed out her belief that all this is »small, insufficient, frustrating«. She invited other actors to get involved in the defence of the imam, because »long-term the fight has just begun.« (Klix 2023d) On the same day, Nermin Ogršević, the leader of one of the »Osmorka« parties, a coalition that formed the government with the national parties of Croats (HDZ) and Serbs (SNSD) just after the parliamentary elections, called out the key internal coalition partners for silence on the occasion of, as reported by the media, organized raids on Bosniaks and their religious institutions. This turns the problem into a coin for mutual bribery of political parties. It is transferred from the religious and legal domain to the inter-party domain, to the medium of the struggle for power. Ogršević's party, although a member of the ruling coalition, has reservations about many political solutions, and is using the opportunity to highlight and gain personal and party credibility in the Bosniak public. »Obviously, there is an organized hunt for Bosniaks and their religious institutions on the scene [...] the silence of state ministers Konaković and Forte, who together with Dodik make up the government, is worrying«, was announced when the state government was formed (Klix 2023a). In the subtext of such criticism is the accusation of the internal coalition partners that, as participants in the government on behalf of the Bosniaks, they do not protect the interests of that people, that is, that the Bosniaks are weak.

In those days, the authorities of the Republika Srpska entity also opened an investigation against Muharem Štulanović, a professor at the Islamic Pedagogical Faculty in Bihać, since he called that entity a »genocidal creation« in a video posted on social networks. In their protest statement, Rijaset IZBiH states that it is inadmissible to persecute people for speaking the truth, and the court established the fact that the military forces of Republika Srpska committed numerous crimes during the aggression



against BiH, including the crime of genocide, which was also confirmed by the International Court in Haag. At the same time, it is said in the press release, »we appeal to all our imams and khatibs to adapt their speech and narrative to the reality of Bosnia and Herzegovina and direct it to the religious education of people, raising people in the spirit of neighbourly solidarity, coexistence and tolerance, and encouraging goodness and piety« (Dnevni Avaz 2023c). The form of ordering imams about the content of the sermons or the imam's address to the faithful during Juma, the Friday prayer, is not in the tradition of Bosniaks, because each imam freely determines his address. Therefore, on this occasion, Rijaset appeals, rather than strictly recommends, to his officials to contextualize the speech on Fridays, depoliticize it and keep it within the framework of religious topics. This implicitly acknowledges that the address of imam Mahić in Prijedor went beyond religious and moral topics, that it was not contextualized, and that it could have hurt the feelings of neighbours of the Orthodox faith. Indeed, the mistake of imam Mahić, as an Islamic official, is that the very content of his sermon, the speech about Saint Sava, was inappropriate for the place and function of the address. And IZ did not strictly emphasize that. It is not in the tradition of Muslims to question anything, let alone the beliefs and ecclesiastical teachings of their Orthodox and Catholic neighbours, regardless of what opinions they had about these religious beliefs. Especially sermons are not a place for that. It remains to be seen whether this public appeal will turn into a special binding instruction for imams on the principles of the relationship between politics and religion in the current Bosnian and regional moment, but in any case, there is room and need for such action within the framework of all religious communities, which would be feasible through the aforementioned MRV, which is currently in a functional crisis.

3 The politicization of religion

In the south of the country, in the same indicated period of time, disturbances and sparks appeared in the relations between Bosniaks and Croats. On the Franjo Tuđman bridge in Čapljina, graffiti appeared with Ustasha symbols and calls for violence and murder of Bosniaks, which are derogatorily called *balija*. After reporting to the competent services, the graffiti were painted over according to the decision of the City Administration



of Čapljina. The incident in the south of our country was strongly condemned by the Presidency of the Croatian National Assembly of Bosnia and Herzegovina, calling on the competent authorities to investigate and severely punish the perpetrators. »We unreservedly condemn every form of violence and threats, regardless of whether they came from an individual or a group, whether these were an intentionally planted graffiti, aiming to disrupt interethnic relations, or a heinous act by an individual,« they stated from HNS (Dnevni Avaz 2023g).

The writing of offensive and threatening graffiti was treated by the leading Bosniak political party, the Party of Democratic Action (SDA), as an attack on Bosniaks. With a strong condemnation from the SDA Cantonal Organization of the Herzegovina-Neretva Canton (KO SDA), they reminded that this is one of a series of nationalist outbursts that happened in Čapljina, insulting the Bosniaks from that area in the most primitive way. »Bosniaks in the southern part of Herzegovina have been exposed to various forms of pressure for years, their human rights and basic freedoms are systematically threatened, only and exclusively because of their national and religious affiliation,« (Faktor 2023) stated KO SDA.

This nationalist excess is also used for a broader treatment of the political relations between the two peoples in the aforementioned local community. In a press release, these parties claim that in addition to verbal and physical attacks, »the Bosniaks of Čapljina are also subjected to administrative discrimination in the public sector, because they are denied the right to employment in the public sector and their political right to be elected in the bodies of the city where they live is prevented. Čapljina is one of the rare areas that does not allocate funds from its budget for the work and existence of the Islamic community in that area, nor does it in any way support the work of associations with a Bosniak sign. Such negative actions by representatives of the local community in Čapljina should be stopped and eliminated because they evidently reproduce radical rhetoric, attacks, insults and discrimination against the Bosniaks who live there,« the KO SDA states (Faktor 2023).

The political context in which these polemical inscriptions take place is not unimportant for their overall understanding. Namely, in last year's October parliamentary elections in Bosnia and Herzegovina, the largest Bosniak



national party, SDA, which is traditionally voted for by a significant number of the religious population, was the winner of the election but was pushed out of the formation of the government. In the wider Bosniak public, that act is understood as »punishing« Bosniaks by the international community, which plays a strong role in the country both formally and informally, and »rewarding« Serbian and Croatian national parties whose leaders have expressed unequivocal anti-Bosniak and anti-Bosnian attitudes for years. This perception, whether founded or not, favoured the frustration and emotionalization of a large part of the Bosniak public, which considers the current processes of government formation usurping and unfair to the will of the majority of voters, among whom are a large number of traditional believers.

Parallel to the events in the Prijedor municipality in mid-February, there are legal and political disagreements between the Neum municipality and the Committee of the Islamic Community of Stolac in the extreme south of the country. A day after the installation of the minaret next to the renovated building of the mosque in Rabrani, the only mosque in the municipality of Neum, the municipal authorities, accompanied by the police, sealed the building, arguing that its renovation was illegal. The mufti of Mostar, under whose religious jurisdiction this area is, reacted with a statement presenting a whole series of documented evidence that the municipal government of Neum had continuously obstructed the renovation of the mentioned mosque, for which the competent body IZ Stolac had drawn up and submitted all the documentation according to the formally prescribed procedure. »The Islamic community, in carrying out its fundamental mission in the area of the muftiluk of Mostar, especially in the area where the Croatian Democratic Union is in power, has for years been continuously exposed to numerous obstructions and discriminatory political moves. [...] Due to the deliberate actions of the municipal administration, unfortunately, Neum has become a place of apartheid for Muslims.« (MINA 2023) The requests of the IZ to ensure the religious rights of citizens are continuously politicized by the municipal authorities, the press release states. Representatives of the international community in BiH were asked for help in this matter, since Muslims feel discriminated.

The US Embassy in BiH responded to the Mufti's appeal, and it only responds to important political issues. The American Embassy said that



it supports the right of every person to exercise basic religious rights. The embassy statement addresses both parties with the following words: »While religious communities have an obligation to respect the law, the authorities of Bosnia and Herzegovina at all levels also have an obligation to ensure a safe and inclusive environment and equal treatment for all citizens, regardless of their religious affiliation.« (Dnevni Avaz 2023a) This sent a clear message to both parties, emphasizing equal treatment and respect for the law. The SDA Stolac board also reacted, calling on the mayor of the Neum municipality to solve this problem »in accordance with European values and the norms of civilization generally accepted by the modern world« (Klix 2023g). Giving support to the Mufti of Mostar, Dedović, they point out that the behaviour of the municipal authorities is inappropriate, since they only want to renovate the mosque to ensure basic conditions for the religious practice of Muslims.

The focus of Croat-Bosniak relations in Herzegovina is, after all, in the city of Mostar. The divided city of Mostar is a regular stage for measuring Bosnia and Herzegovina's antagonizing positions: pro-Bosnian and anti-Bosnian, anti-fascist and neo-fascist, democratic and totalitarian, Bosniak and Croatian. This year's traditional commemoration of the city's liberation from fascist occupation during the Second World War is the scene of these ideological confrontations. For Sead Đulić, president of SABNOR BiH and UABNOR Mostar, associations that preserve and promote the values of anti-fascism, the arrival of a large number of people in Mostar is not only a celebration of February 14 and the day of the liberation of the city or a memory of something that happened 78 years ago, rather:

Coming to Mostar is a vote against the new fascism, the new Nazism, because they finally realized that Mostar is one of the capitals of neo-fascist activity in these areas. Even Pavelić would envy some of the actions taking place here, such as the destruction of the cemetery. He would have something to learn from them today, and they are inspired by him. We have followers of ideas defeated 75 years ago, they publicly promote and celebrate them, and people have finally realized that only when all this is overcome in Mostar, Bosnia and Herzegovina will be free,

said Đulić. Mostar's current city government is qualified as neo-fascist with these words (Klix 2023c).

The mayor of Mostar, Mario Kordić, a member of the Croatian Democratic Union, felt himself called out and responded with the same harsh words:

While Mostar grows every day, develops roads, infrastructure, tourism, restores the remaining ruins, false moralizers and falsifiers of anti-fascist principles appear. Presenting yourself as anti-fascists while holding the symbols of one of the most heinous totalitarian regimes is absolutely reprehensible. Maybe this year too, the play performed by the same actors for years would pass without reaction, but it is impossible to ignore the heinous calling of Mostar a place of neo-fascism,

Kordić pointed out. This kind of speech »does not belong to the civilized and democratic society to which Mostar women and Mostar men belong« (Klix 2023e). The words of attack and defence, in this case very sharp and undiplomatic, depict the entire ideological background of the current interethnic divisions in Mostar.

Bosniak-Croat disputes from Herzegovina are only a reflex of the so-called Croatian question, that is, the dissatisfaction of Bosnian Croats with their status in the country. Some of the aspects of this question are illuminated by the following two texts, published in the time frame of our research, by authors from the Croatian cultural and political circle. *Katolički tjednik* from February 15 carries an article by Dr. Luka Marković, editor-in-chief, *It is time for some Bosniak intellectuals to understand that Bosnia and Herzegovina is not only theirs* (Nedjelja 2023). In the text, the author expresses a series of critical objections to the representatives of the international community in the country and to individual Bosniak intellectuals, indirectly involving themselves in intensified religious-political disputes on the social scene. Not ruling out the possibility of »a tightening of interethnic relations« (Nedjelja 2023) in the country, Marković complains to the international community that, according to him, it did not clarify to the Bosniaks »that BiH cannot function as a centrally organized state, but also to the Serbs to understand how the separation of the Republica Srpska is impossible without war« (Nedjelja 2023), allowing the High



Representative to make decisions to the detriment of Croats, the third constituent nation. The international community encouraged intellectuals to advocate for a civil BiH, behind which lies the belief, according to this author, that BiH is »only Bosniak, and in the future also Muslim« (Nedjelja 2023). This author/theologian sees the whole polemic about Bosnia and civil or ethno-national BiH as a deliberate manoeuvre by the Bosniak intelligentsia for their domination, while denying the existence of any ideological differences within that intelligentsia. Marković sees the current efforts of the pro-Bosnian coalition »Osmorka« to meet Croatian political demands as a possibility of intra-Bosniak stratification and strife, which could ultimately lead to more serious national conflicts. With these words, the author attributes an implicit anti-Croatian attitude to the majority of Bosniak public, which is not true in any case. Just as it is not true that Croatian political demands are legitimate and true in themselves, but the author obviously considers them as such. If Bosniak intellectuals care about the future of the country, »they should understand that peace and coexistence, and thus the prosperity of BiH, can only be achieved if you truly wish for others what you would wish for them to wish for you« (Nedjelja 2023). With these concluding words, Marković underlines the moral-political level as a place and form of consensual compromise to reach common positions, which gives his text a positive moral perspective.

Ivo Komšić, professor emeritus of the Faculty of Philosophy in Sarajevo and a member of the wartime Presidency of Bosnia and Herzegovina, announced his comments in the media in those days as a comprehensive commentary on the currently heated issues of the relationship between religious and political topics. Komšić considers the current debates about the relationship between the civil and ethno-national principles of state organization and the Electoral Law of the country to be theoretically ungrounded and failed, as they manichaeically confront these two principles, which, according to him, are in original agreement. Komšić does not see the problem of society in such a dilemma. He sees the clericalization of Bosnia and Herzegovina society as his fundamental challenge. which would be, among other things, »a cover for the clericalization of the state and the sacralization of society« (Dnevni avaz 2023e).



Conclusion

The integration of Bosnian society, even though it is still burdened by the reflexes of past war events, is still a progressing process. Interethnic relations are not in ideal shape, but the stabilization and functioning of state institutions is on the rise. In the relationship between politics and religion, there are occasional excesses, sparks that occupy a significant place in the media space. At the same time, we are witnessing the instrumentalization of religion for political purposes, and the collision of religious and national/party institutions of individual nations. The cases of interweaving of religion and politics mentioned and analysed in the paper are basically a reflection of the unresolved and unfinished constitutional and legal issues of Bosnia and Herzegovina, on which occasion the religious scene is only used to manifest these problems.



References

- Alibašić, Ahmet.** 2015. Osnovni sporazum između Islamske zajednice i države Bosne i Hercegovine. Islamska Zajednica. 21. 10. <https://www.islamskazajednica.ba/vijesti/aktuelno/23249-osnovni-sporazum-izmedu-islamske-zajednice-i-drzave-bosne-i-hercegovine> (accessed 19. 1. 2023).
- Bešlin, Milivoj.** 2023. Svetosavlje bez Svetog Save. Pescanik. 30. 1. <https://pescanik.net/svetosavlje-bez-svetog-save/> (accessed 30. 1. 2023).
- Dnevni Avaz.** 2023a. Ambasada SAD o pečačenju džamije: Potičemo lokalne vlasti na saradnju sa Islamskom zajednicom. 17. 2. <https://avaz.ba/vijesti/bih/809843/ambasada-sad-o-pecacenju-dzamije-potice-mo-lokalne-vlasti-na-saradnju-sa-islamskom-zajednicom> (accessed 21. 2. 2023).
- . 2023b. Duška Jurišić: Obustavite istragu protiv imama Mahića. 6. 2. <https://avaz.ba/vijesti/bih/806902/duska-jurisc-obustavite-istragu-protiv-imama-mahica> (accessed 8. 2. 2023).
- . 2023c. Islamska zajednica osudila istragu MUP-a RS protiv islamskog teologa. 10. 2. <https://avaz.ba/vijesti/bih/808033/islamska-zajednica-osudila-istragu-mup-a-rs-protiv-islamskog-teologa> (accessed 12. 2. 2023).
- . 2023d. Kavazović: Zaključak Skupštine Grada Prijedora je sramotan. 16. 2. <https://avaz.ba/vijesti/bih/809646/kavazovic-zakljucak-skupstine-grada-prijedora-je-sramotan> (accessed 20. 2. 2023).
- . 2023e. Komšić: Građanstvo i kleronacionalizam. 16. 2. <https://avaz.ba/vijesti/bih/809672/komsic-gradjanstvo-i-klero-nacionalizam> (accessed 18. 2. 2023).
- . 2023f. Komšić: Progon imama iz Kozarca ima sve elemente političke i vjerske segregacije. 18. 2. <https://avaz.ba/vijesti/bih/810314/komsic-progon-imama-iz-kozarca-ima-sve-elemente-politicke-i-vjerske-segregacije> (accessed 20. 2. 2023).
- . 2023g. Održana sjednica: HNS BiH osudio prijetecu grafite u Čapljini protiv Bošnjaka. 3. 2. <https://avaz.ba/vijesti/bih/806271/odrzana-sjednica-hns-bih-osudio-prijetecu-grafite-u-capljini-protiv-bosnjaka> (accessed 7. 2. 2023).
- . 2023h. Posebna sjednica Skupštine Prijedora zbog izjave imama Mahića. 13. 2. <https://avaz.ba/vijesti/bih/808938/posebna-sjednica-skupstine-prijedora-zbog-izjave-imama-mahica> (accessed 15. 2. 2023).
- Džaja, Srećko.** 1992. *Confessionality and nationality of Bosnia and Herzegovina: pre-emancipation period 1463–1804*. Sarajevo: Svjetlost.
- Faktor.** 2023. Stalno pod pritiskom: Bošnjacima u Čapljini ne dozvoljava se ni zapošljavanje u javnom sektoru. 3. 2. <https://faktor.ba/vijest/stalno-pod-pritiskom-bosnjacima-u-capljini-ne-dozvoljava-se-ni-zaposljavanje-u-javnom-sektoru/188943> (accessed 14. 2. 2023).
- Glas Srpske.** 2023. Cvijanović: Kavazović ne brani imama iz Kozarca, već ono što je imam rekao. 17. 2. https://www.glassrpske.com/lat/novosti/vijesti_dana/cvijanovic-kavazovic-ne-brani-imama-iz-kozarca-vec-ono-sto-je-imam-rekao/456764 (accessed 19. 2. 2023).
- Herceg-Bosna.** 2023. PROCURIO ŠOKANTAN SNIMAK: Pogledajte šta je Hrizostom govorio u prosincu 1994. godine o »oslobađanju« Bihaća od Musliman. 4. 2. <https://www.herceg-bosna.com/procurio-sokantan-snimak-pogledajte-sta-je-hrizostom-govorio-u-prosincu-1994-godine-o-oslobadjanju-bihaca-od-musliman/> (accessed 6. 2. 2023).
- Jević, Hrizostom.** 2023. *The letter of the Metropolitan of the Diocese of Dabrobosanska, addressed to the members of the Assembly of the MRV BiH, dated January 26, 2023*. Sarajevo: Serbian Orthodox Diocese of Dabar-Bosnia.
- Klix.** 2023a. Ogrješević se obrušio na Hurtića, Konakovića i Fortu: Zašto šutite na organizovanu hajku na Bošnjake? 20. 2. <https://www.klix.ba/vijesti/bih/ogresevic-se-obrusio-na-hurtica-konakovica-i-fortu-zasto-sutite-na-organizovanu-hajku-na-bosnjake/230220190> (accessed 21. 2. 2023).



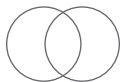
- . 2023b. Dekan Pravnog fakulteta u Tuzli: Skupština u Prijedoru je napravila presedan, to je alarm za Evropu. 16. 2. <https://www.klix.ba/vijesti/bih/dekan-pravnog-fakulteta-u-tuzli-skupstina-u-prijedoru-je-napravila-presedan-to-je-alarm-za-evropu/230216130> (accessed 16. 2. 2023).
 - . 2023c. Đulić na Partizanskom groblju: Politika kreira mišljenje da Mostar mora biti podijeljen. 11. 2. <https://www.klix.ba/vijesti/bih/djulic-na-partizanskom-groblju-politika-kreira-misljenje-da-mostar-mora-biti-podijeljen/230211084> (accessed 15. 2. 2023).
 - . 2023d. Duška Jurišić je zatražila obustavljanje istrage protiv imama iz Kozarca: Dugotrajna borba je počela. 20. 2. <https://www.klix.ba/vijesti/bih/duska-jurisic-je-zatrazila-obustavljanje-istrage-protiv-imama-iz-kozarca-dugotrajna-borba-je-pocela/230220209> (accessed 25. 2. 2023).
 - . 2023e. Kordić opleo po antifašistima i nazvao ih sijačima mržnje i podjela, SDP mu žestoko uzvaratio. 11. 2. <https://www.klix.ba/vijesti/bih/kordic-opleo-po-antifasistima-i-nazvao-ih-sijacima-mrznje-i-podjela-sdp-mu-zestoko-uzvaratio/230211118> (accessed 15. 2. 2023).
 - . 2023f. MUP RS-a prijavio Amira ef. Mahića Tužilaštvu u Prijedoru zbog »podsticanja nasilja i mržnje«. 17. 2. <https://www.klix.ba/vijesti/bih/mup-rs-a-prijavio-amira-ef-mahica-tuzilastvu-u-prijedoru-zbog-podsticanja-nasilja-i-mrznje/230217176> (accessed 18. 2. 2023).
 - . 2023g. Oglasili se iz SDA Stolac o zapečaćenoj džamiji u Neumu: Neprimjereno ponašanje načelnika Jurkovića (HDZ). 16. 2. <https://www.klix.ba/vijesti/bih/oglasili-se-iz-sda-stolac-o-zapecacennoj-dzhamiji-u-neumu-neprimjereno-ponasanje-nacelnika-jurkovica-hdz/230216179> (accessed 20. 2. 2023).
- Markešić, I.** 2010. *Religion in political parties: on the example of Bosnia and Herzegovina*. Zagreb; Sarajevo: Synopsis.
- Medić, Jasmin.** 2012. *Genocide in Prijedor*. Cazin: Grafis.
- MINA.** 2023. Saopćenje Muftijstva mostarskog u vezi sa opstrukcijama oko izgradnje džamije u Neumu. 15. 2. <https://www.islamskazajednica.ba/index.php/vijesti/muftijstva/30961-saopcenje-muftijstva-mostarskog-u-vezi-sa-opstrukcijama-okozgradnje-dzhamije-u-neumu> (accessed 21. 2. 2023).
- Nedjelja.** 2023. Vrijeme je da pojedini bošnjački intelektualci shvate kako BiH nije samo njihova. 15. 2. <https://www.nedjelja.ba/hr/komentari/bogoslovlje-u-praksi/vrijeme-je-da-pojedini-bosnjacki-intelektualci-shvate-kako-bih-nije-samo-njihova/28465> (accessed 15. 2. 2023).
- Oslobođenje.** 2023a. Dodik komentarisao izjavu reisa Kavazovića: Nastavak antisrpske histerije, neka se bavi svojim poslom. 16. 2. <https://www.oslobodjenje.ba/vijesti/bih/dodik-komentarisao-izjavu-reisa-kavazovica-nastavak-antisrpske-histerije-neka-se-bavi-svojim-poslom-836581> (accessed 25. 1. 2023).
- . 2023b. Reis Kavazović odgovorio Dodiku: Ja sam na strani žrtve, a on je na drugoj, to je suštinska razlika. 17. 2. <https://www.oslobodjenje.ba/vijesti/bih/reis-kavazovic-odgovorio-dodiku-ja-sam-na-strani-zrtve-a-on-je-na-drugoj-to-je-sustinska-razlika-836902> (accessed 25. 2. 2023).
- Politika.** 2023. Imam Mahić pozvan na saslušanje u MUP RS. 5. 2. <https://www.politika.rs/sr/clanak/536109/Imam-Mahic-pozvan-na-saslusanje-u-MUP-RS> (accessed 6. 2. 2023).
- Radio Slobodna Evropa.** 2022a. Uoči Dana bijelih traka, u Prijedoru obilježena »30. godišnjica odbrane«. 30. 5. <https://www.slobodnaevropa.org/a/imam-iz-kozarca-kod-prijedora-dobio-poziv-u-policiju-zbog-izjave-ospic-svetom-savi/32258593.html> (accessed 25. 1. 2023).
- . 2023b. Imam iz Kozarca kod Prijedora dobio poziv u policiju zbog izjave o SPC i Svetom Savi. 6. 2. <https://www.slobodnaevropa.org/a/imam-iz-kozarca-kod-prijedora-dobio-poziv-u-policiju-zbog-izjave-ospic-svetom-savi/32258593.html> (accessed 6. 2. 2023).



Tahirović, Senada. 2018. Ugovor države Bosne i Hercegovine s Islamskom zajednicom u BiH. 24. 5. <https://www.preporod.com/index.php/sve-vijesti/drustvo/item/9668-ugovor-drzave-bosne-i-hercegovine-s-islamskom-zajednica-u-bih> (accessed 5. 2. 2023).

Tuzlainfo.ba. 2023. Hafiz Mahić se izvinio zbog svojih istupa, oglasila se i Islamska zajednica u BiH. 4. 2. <https://tuzlainfo.ba/index.php/bosna-i-hercegovina/item/196344-hafiz-mahic-se-izvinio-zbog-svojih-istupa-oglasila-se-i-islamska-zajednica-u-bih/> (accessed 8. 2. 2023).





Ahmet Türkan

Religion and Religious Life in Turkey

Vera in versko življenje v Turčiji

Abstract: Shortly after the transition to the Republican regime in Turkey, the millet system was abolished in the Ottoman Empire. While certain rights were given to non-Muslims in religious matters, not all of them were included in the framework of civil law. For Muslims, the place of religion in society and state institutions has always been a matter of debate. While religious and state affairs were separated according to the principle of secularism, the state's control over religion continued. However, some restrictions on religious matters created discomfort in the society, therefore, after the Second World War, more flexible policies were followed in the field of religion. In addition, the social reflection of religion has become more visible. Since the 2000s, the social visibility of religion in Turkey has expanded considerably and the number of respective studies has increased compared to previous years. However, studies on religious life in Turkey are obviously very late, compared to studies in the West. The Religious Life in Turkey Survey conducted by the Directorate of Religious Affairs in 2013 is the most comprehensive to date. In this study, religious affiliation, belief, religious knowledge, daily life and religion and religiosity in Turkey were examined. In some places, evaluations were made by comparison with other surveys and studies.

Keywords: Turkey, religion, life, identity, faith, practice, education

Izleček: *Kmalu po prehodu na republikanski režim v Turčiji je bil sistem verske avtonomije millet v Otomanskem cesarstvu ukinjen. Medtem ko so bile v verskih zadevah nemuslimanom podeljene določene pravice, so bile le nekatere od njih vključene v okvir civilnega prava. Za muslimane je bil položaj vere v družbi in državnih institucijah vedno predmet razprave. Verske in državne zadeve so bile po načelu sekularizma ločene, kljub temu pa se je nadzor države nad vero nadaljeval. Nekatere omejitve v verskih zadevah so v družbi vzbujale negotovanje, zato je po drugi svetovni vojni politika na verskem področju postala prožnejša. Poleg tega je družbena refleksija vere postala vidnejša. Od leta 2000 se je družbena prepoznavnost vere v Turčiji močno povečala, prav tako pa – v primerjavi s prejšnjimi leti – tudi število študij o tem. Razvidno pa je, da so študije o verskem življenju v Turčiji zelo nove v primerjavi s študijami na Zahodu. Raziskava o verskem življenju v Turčiji, ki jo je leta 2013 izvedel Direktorat za verske zadeve, je najobsežnejša doslej. V njej so preučevali versko pripadnost, prepričanje, versko znanje, vsakdanje življenje ter vero in religioznost v Turčiji. Ponekod so ocene izdelali s primerjavo z drugimi raziskavami in študijami.*

Ključne besede: *Turčija, vera, življenje, identiteta, vera, praksa, izobraževanje*

Introduction

In order to understand deeply the religious life of today in Turkey, it is necessary to go two centuries in the past. The process called »Tanzimat« in the Ottoman Empire was an important turning point for Turkey's modernization. In this process, which started with the reading of *Gülhane Hatt-ı Hümayun* in 1839, there were many changes compared to previous years. Sultan Mahmut II had made radical changes in many areas, including changing the costumes that people wore. However, Tanzimat was not a period easily accepted by many groups in the Ottoman Empire. While the innovations were tried to be harmonized with a legal basis, various political and philosophical movements from the West entered the Ottoman Empire and these caused many discussions inside (Bolay 2007, 162–165).

The defeat of the Ottoman Empire in the First World War brought about a regime change in Turkey (Lewis 2008, 348–352; Smith 1957, 177–178). Although secularism, as the basic characteristic of the Republic of Turkey, was included in the constitution in 1937, the reforms have always been in line with the principle of secularism since the first years of the Republic. Therefore, religious life began to take shape within the framework of secularism (Ulutin 2014, 389).

While the Ottoman institutions, which were accepted as the reason for the backwardness, were removed, the religion factor was excluded from political life and the lack of religious sensitivity in some practices brought emotional hurt to the people. Therefore, with Turkey's transition to a multi-party system, its strict secular practices have been softened and the religious sensitivity of the people has been satisfied in some respects (Hizmetli 2003, 399).

With the Democratic Party coming to power in 1950 and along with the removal of some religious restrictions, the visibility of religion in social life increased (Turan 2019, 275; Kırkpınar 2018, 354). With the AK Party coming to power in 2003, religion gained an important appearance in the public sphere with its visibility in social life. Therefore, besides the beliefs and practices of the people living in Turkey, research has been carried out that examines many subjects such as religiosity, religious feelings, religious identity, modernism and secularism. The most important of these is the



Religious Life in Turkey research conducted by the Presidency of Religious Affairs together with the Turkish Statistical Institute (TUIK) in 2013. This research is very important as it is the first such a comprehensive research in Turkey. Necdet Subaşı, the coordinator of the research, states that although religious life studies are widespread in the West, they are newer in Turkey, so this study, which is presented without comment, fills an important gap (TDHA 2014, XVII).

In this comprehensive study consisting of 259 pages, the participants were asked many questions regarding religious belonging, faith, worship, religious knowledge, daily life and religion, and religiousness. The President of Religious Affairs, Mehmet Gormez, states that the survey was conducted in accordance with the responsibility given to the presidency by the constitution. According to Gormez, the Presidency of Religious Affairs puts maximum efforts into ensuring that Muslims reach accurate information while serving them both inside and outside the country. However, in order to carry out these services in accordance with their purpose, first of all, it is necessary to get real information from the field (TDHA 2014, XVII).

Considering the study conducted by the Presidency of Religious Affairs, it is evident that an important gap has been filled with the survey. Many religiosity surveys were conducted prior to this survey, which was carried out with the institutional support of TUIK, but previous survey studies were either locally based or covered a narrow scope. Therefore, this survey conducted by the Presidency of Religious Affairs throughout the country provided holistic data on religiosity and religious life in Turkey. *Research on Religious Life in Turkey* is a very comprehensive study conducted on a total of 37,624 households in Turkey, 26,600 of which are in the city centre and 11024 in rural areas. Within the scope of the study, Turkey was statistically divided into 12 regions and all settlements within the borders of the Republic of Turkey were included in the scope. The research was carried out in three stages. In the first stage, clusters were formed from different regions of Turkey. 1330 of these clusters are from urban areas and 689 are from rural settlements. In the second stage, households were created from each selected cluster. 20 of these households are from urban areas and 16 are from rural settlements. The last stage is about age and gender. People aged 18 and over were included in the scope of the research, and these people were determined equally as men and women.



1 Religious identity

According to the results of the survey conducted by the Presidency of Religious Affairs, 99.2% of the people living in Turkey declare that they are Muslims, while 0.4% state that they belong to religions other than Islam or that they do not belong to any religion. In terms of sectarian distribution, Muslims in Turkey are 77.5% Hanafi, 11.1% Shafi, 0.1% Hanbali, 0.003% Maliki and 1% Caferi. In addition to these, there are those who do not belong to any sect, as well as those who do not know what their sect is (TDHA 2014, XXIX). While the members of the Shafi sect are mostly found in the east of Turkey, the members of the Hanafi sect are found in all regions of Turkey. In this context, Hanafi sect has the highest density in all regions except eastern Turkey (7). As can be seen from the statistics, more than three quarters of the Muslims in Turkey belong to the Hanafi sect.

In the survey conducted by the Presidency of Religious Affairs, there is no information about the proportion of members other than Muslims in Turkey. In general, there are citizens in Turkey who belong to the Armenian, Greek Orthodox, Jewish, Syriac, Yezidi and Baha'i religions apart from Muslims. The largest population – 60,000 people – belongs to Armenians and they mostly live in cities such as Istanbul, Iskenderun and Hatay. The population of Assyrians is around 20,000 and they mostly live in cities such as Mardin, Istanbul, Mersin and Diyarbakır. There are around 50,000 Yazidis living in Siirt, Batman, Mardin, Urfa and Diyarbakır. The number of followers of the Greek Orthodox Church and the Turkish Orthodox Church, whose followers are mostly in Istanbul, is less than ten thousand. In Istanbul, Sivas, Iskenderun and Hatay, there are around 10,000 members of the Baha'i faith (Kurt and Aykıt 2018, 126–137). Most of the Jews in Turkey live in Istanbul and their population is around 15,000 (Basalel 2014). There are also around 35,000 Catholics affiliated with both the Latin and Uniate Churches in Turkey (Coppen 2021). 15,000 of them belong to Latin Catholics (Marmara 2006, 202).

2 Faith of religion

The overwhelming majority of people living in Turkey are believers. There has been an increase in the influence of religion on social life in Turkey

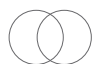


for the last two decades. This is proven by the increasing rate of religiosity and the fact that a party that defines itself as a conservative democrat is in power. The increase in religiosity is seen numerically in the religiosity survey conducted in Turkey in 2009 within the scope of the International Social Survey Program (ISSP – which 45 countries are members of) (Semerci 2019, 34). According to this survey conducted in 53 provinces of Turkey between November 2008 and March 2009, 92% of the participants state that the meaning of life is strengthened by the presence of Allah (God). 93% of the participants state that they accept the existence of Allah as a fact and have no doubt about his existence. 2% of the participants consider themselves as atheists. 95% of the participants stated that they acquired their belief in God at a very young age and they carried this belief throughout their lives without any change (Çarkoğlu and Kalaycıoğlu 2009, 8). Therefore, this data reveals the importance of education in the family in shaping religious belief.

According to the report, when these data on belief in God in Turkey are compared with ISSP 1998 World data, even if the answers in Turkey are somewhat similar to countries with a dense Catholic population such as the Philippines, Chile and Poland, there is a belief in God to a greater extent than any other country (Çarkoğlu and Kalaycıoğlu 2009, 4.7).

In the survey conducted by the PEW Research Center in 2019, 75% of Turkish people say that religion is important in their lives. On the other hand, Turkey has the highest rate among European countries with 75% of the answers given to the question »It is necessary to believe in God in order to be moral and have good values« (Tamir, Connaughton and Monique Salazar 2020).

In the comprehensive survey of the Presidency of Religious Affairs in 2014, it is noteworthy that there are high rates of religious belief in Turkey. 98.7% of the citizens living in Turkey believe in the existence of Allah without any doubt. There is no extreme difference between rural-urban, male-female, and over the age of 18–65 in believing in the existence of Allah. While the rate of illiterate people who do not doubt the existence of Allah is 99.7%, this rate is 94.8% for undergraduate and graduate students. The rate of those who believe that the Qur'an is true and valid for all times is 96.5%. 1% state that they do not agree with this, 1.6% say that they do not



have an opinion. The number of people who believe in the hereafter is also quite high in Turkey. The rate of those who believe that people will be resurrected after death and that they will give an account for their actions is 96.2% (TDHA 2014, XXIX).

When the belief in the existence of God is evaluated according to the sense of religiosity, 99.7% of those who feel very religious say that they believe that God really exists and is one, and that they have no doubt about it. This rate is 80.8% for those who do not feel religious at all (TDHA 2014, 12).

When we look at the different survey data on religious belief, it is noteworthy that the belief in God and the lifestyle shaped around this belief have increased at an advanced level for a quarter of a century.

3 Religious Practices

Prayer, fasting, obligatory alms (zakah) and pilgrimage are very important acts of worship in the eyes of Muslims. In line with a word of the Prophet Muhammad, these worships have also come to be known as »five pillars of Islam«. The Prophet Muhammad said in one of his words on the subject: »Islam has been built on five [pillars]: testifying that there is no god but Allah and that Muhammad is the Messenger of Allah, performing the prayers, paying the zakah, making the pilgrimage to the House, and fasting in Ramadan.« (Bukhari, İman, 8) The Presidency of Religious Affairs examined the perception of religiosity in Turkey in line with these basic worships with a survey.

3.1 Prayer (salah)

Praying five times a day is obligatory for Muslims who have reached the age of puberty and are of sound mind. In addition, the Friday prayer performed in congregation is one of the obligatory prayers. While the rate of Muslims in Turkey performing the Friday prayer is high, it is lower in the five daily prayers. The rate of those who always pray five times a day is 42.5%, and this rate is even higher in women. As the age increases, the rate of those who pray five times a day also increases; the highest level is over 65 years old. On the other hand, as the level of education increases,



the proportion of those who always perform the five daily prayers decreases (TDHA 2014, XXX). Considering the sectarian distribution of those who perform the five daily prayers, 64.2% of those who belong to the Shafi sect and 42.6% of those who belong to the Hanafi sect perform their daily prayers (TDHA 2014, 47).

Muslims in Turkey attach great importance to the Friday prayer performed in congregation, and the rate of participation is quite high compared to the five daily prayers. In general, men go to Friday prayers, and 57.4% of men throughout the country always perform Friday prayers. As the level of education increases, the rate of performing the Friday prayer decreases, but this difference is not as big as in the five daily prayers. On the other hand, 7.2% of men and 92.3% of women say that they never perform the Friday prayer (TDHA 2014, XXX).

Another striking situation in the survey is the different approach of the educated people to the five daily prayers and Friday prayer. For example, while the rate of illiterate people who always perform their daily prayers is 69.3%, this rate drops to 27.4% for undergraduate and higher graduates. In the Friday prayer, the difference is considerably smaller. 62.5% of illiterate men and 57.7% of undergraduate and higher graduates state that they always perform the Friday prayer (TDHA 2014, 51).

Although both the five daily prayers and Friday prayers are accepted as obligatory prayers in Islam, it can be questioned why the Friday prayer is more prominent. It is possible that besides the advices about Friday in the Qur'an and hadiths, it is a group worship that makes it different from the others. This day is called »Friday« because it is a meeting day (Karaman 1993, 85). In the Qur'an, when a call to prayer is made on Friday, that is an order to go to pray immediately and stop trading (Q 62:9). In the hadith, it is stated that the best day when the sun rises is Friday (Muslim, Cuma, 18).

On the other hand, there are some traditions about Friday prayer that are not found in the authentic sources of Islam but come from folk beliefs. In this context, the rumors among the public that those who do not attend the Friday prayer three times in a row will leave the religion or that the marriage will be broken, may have affected the participation in the



Friday prayer. Although we do not have any concrete data on this, the Presidency of Religious Affairs has given a fatwa pointing to this situation. Accordingly, the hadiths containing threatening expressions towards those who leave the Friday prayer aim to emphasize the importance of Friday and to inform that those who leave without an excuse will deserve punishment. In some of these hadiths, the Messenger of Allah said: »Some people either stop abandoning the Friday prayer or Allah seals their hearts and they become heedless.« (Muslim, Cuma, 40) »Whoever abandons three Fridays because he does not care, Allah will seal his heart.« (Abu Dawud, Salat, 212) Therefore, a Muslim who abandons the Friday prayer without an excuse commits a major sin. But as long as Friday's obligatory worship is not denied and taken lightly, abandoning Friday three times does not invalidate the marriage (Din İşleri Yüksek Kurulu, 2017).

Although there is an obligation in Islam to perform the Friday prayer in congregation, there is no such obligation in the five daily prayers. However, performing the five daily prayers in congregation is 27 times more rewarding than the prayer performed alone (Bukhari, Salat, 87). Therefore, praying in congregation in the mosque, apart from the Friday prayer, has a special importance in Islam. According to ISSP 2009 data, when asked whether and how often they went to the mosque to pray in the last year, 36.5% of the respondents answered more than once a week. 22.6% of them state that they went to the mosque at least once a week (Çarkoglu and Kalaycioglu 2009, 24). In the survey of the Presidency of Religious Affairs in 2013, the question about the mosque was slightly different, and more intentions were also questioned. In the survey, the percentages of those who want to perform their prayers in the mosque were examined. Accordingly, 58.3% of the participants state that they want to perform the prayer in the mosque (TDHA 2014, 70).

3.2 Fasting (sawm)

One of the important worships in Islam is fasting. Fasting in Ramadan is compulsory (fard) for a Muslim who can afford it, and is fixed by the Qur'an, sunnah and consensus (ijma) (Dönmez 2007, 417). Although it is



difficult to fast – give up all eating and drinking between imsak¹ and iftar² times – the interest in fasting is bigger than in praying five times a day. In Turkey, the rate of those who say that they fast during Ramadan is 83.4%. While this rate is 80.7% for men, it is 86% for women. Unlike prayer, the rate of people who say they fast in Ramadan decreases as age increases. While this rate is 85.1% in the 18–24 age group, it is 74.4% over the age of 65 (TDHA 2014, XXX). The influential factor in this regard is probably the physical difficulty of performing fasting in old age. It is stated in the Qur'an that fasting is obligatory for those who are healthy, and that those who cannot afford it must pay fidyah (religious payment) (Q 2:286).

3.3 Obligatory alms (zakah)

Helping the poor and needy is encouraged in all religions. In some religions, it is important to help those who are economically weak, while in some religions it is considered virtuous to help individuals who do not care about the world and aim for spiritual ascent (Salihoğlu 2013, 207). In Islam, in addition to bodily worship such as prayer and fasting, there are financially important worships, the foremost of which is zakah (obligatory alms). Zakah in Islam is the giving of a certain percentage of their wealth to the poor by Muslims who are considered to be rich in religion. In Islamic sources, it is explained in detail who can give zakah, the rate of zakah goods and who can receive zakah. In addition to being an individual worship, zakah also has a social dimension in terms of taking care of the poor (Erkal 2013, 197–207).

When we look at the zakah practices of Muslims in Turkey, it is understood that the rate of those who give zakah every year is 71%. Of course, this rate is realized when the financial situation of the people is good. A portion of 1.1% states that they do not give zakah even if their financial situation is good. The age group with the highest zakah payers is 55–64 years old (TDHA 2014, XXXI).

1 The beginning of the day's fast in Ramadan.

2 The evening meal during Ramadan.



Another important issue related to zakah is whether the tax given to the state will replace zakah. This issue has also been discussed by the theologians on the subject (Eskicioglu, 1989, 225–250). The Supreme Council of Religious Affairs, affiliated to the Presidency of Religious Affairs, which is an important authority in the solution of religious problems in Turkey, made a statement on the subject and stated that tax is a civic duty, while zakah is a religious obligation. Accordingly, there are differences between zakah and tax in terms of liability, purpose, amount and places of expenditure. Therefore, taxes paid to the state do not replace zakah (High Council of Religious Affairs, 2017).

While 67.1% of Muslims in Turkey do not agree with the opinion that »tax given to the state replaces zakah«, 11.8% of them give a positive answer. 15% of them say that they do not have any idea about the subject (TDHA 2014, 154).

3.4 Pilgrimage (Hajj)

The concept of holy places and the visit of such places have existed in all faiths throughout history. Sacred places were visited for different purposes such as obtaining material, spiritual and moral benefits from the holiness of that place (Harman 1996, 382). A religious person in any culture may sometimes go beyond their own temple to a place of religious significance to reinvigorate their faith. Benares for the Hindu, Mecca for the Muslim, and Saikoku for the Japanese are places of pilgrimage. On the other hand, Jerusalem is a common important holy place for Jews, Christians and Muslims (Turner 2005, 7145).

The status of holy places in Islam is detailed in the Qur'an and hadiths. In the Qur'an, Allah asked Muslims to visit the Kaaba and perform pilgrimage; he also said that this is his right over people (Q 3:97). On the other hand, the Prophet Muhammad also stated that the first of the three mosques to be traveled to is the Masjid al-Haram (Kaaba) (Bukhari, Fazlu's-salât, 1).

In the religion of Islam, the idea of sacred place and time is united in pilgrimage (Hajj). Hajj is not only physical but also financial worship. Because, in order to fulfill this worship, it is necessary to have a certain



amount of property. A Muslim who makes a pilgrimage once in his/her life fulfills this obligatory worship (Öğüt 1996, 389). On the other hand, pilgrimage is not only fulfilling Allah's command, but also reviving the religious experience of the Prophet Abraham. In this sense, Mecca (Kaaba) is distinguished from other cities as an area where religious experiences accumulate (Tatar 2017, 19).

In addition to being a worship commanded by Allah, Hajj has had a social visibility among Muslims in Turkey from the Ottoman period to the present. During the Ottoman Period, pilgrimages were made with a large convoy carrying aid to the people living in the holy cities; this journey took place in difficult and arduous conditions incomparable with today's. For this reason, the adjective »el Hac«, which means pilgrim, is one of the most important titles expressing respectability in Ottoman society (Erkan 2019, 446; Buzpınar 2009, 567–569; Wasti 2005, 193–200).

The coordinatorship of pilgrimage services in Turkey is carried out by the General Directorate of Hajj and Umrah, a unit under the Presidency of Religious Affairs. The relevant general directorate takes the necessary measures inside and outside of Turkey and cooperates with stakeholder organizations for the efficient conduct of Hajj and Umrah (Hac ve Umre Hizmetleri Genel Müdürlüğü 2014).

Previously, anyone who registered for pilgrimage in Turkey could perform this worship in that year. However, since the number of Muslims who apply for pilgrimage has increased each year, the pilgrimages after 2009 were determined by lottery. Due to the limited capacity of the places of pilgrimage, Saudi Arabia allocates quota to countries at the rate of one thousandth of their population. The number of quotas allocated to Turkey is around 83,000 annually, and the number of applicants for pilgrimage is many times higher. Therefore, there are those who have the chance to go on pilgrimage within a year or two with this practice, as well as those who wait up to ten years (Şahin, 2020).

According to the survey conducted by the Presidency of Religious Affairs, the rate of pilgrims in Turkey is 6.6%. Those who want to go on pilgrimage when they have the opportunity are 84.9%. People living in rural areas have a higher rate of pilgrimage than those living in urban areas. As age



increases, the rate of pilgrims increases. On the other hand, the rate of men who have gone on pilgrimage is higher than women, but the desire to go on a pilgrimage is higher for women – 87% than men – 82.9%. Although the proportion of women who have gone on pilgrimage in the current situation is lower than men, their desire to go in the future is higher than men (TDHA 2014, XXXI).

When the subject of worship in Turkey is reviewed in general, it is understood that women are more sensitive. Especially in daily prayers and fasting, women's sensitivity is significantly higher than men. Although the rate of pilgrim men is higher than women, more women want to become pilgrims than men. This may be due to the necessity of accompanying women with their husbands or relatives to go on pilgrimage, in line with the principles of the Hanafi school (Akyol 2020, 175–176).

3.5 Religious knowledge and education

An important aspect of Turkey's modernization project is the Law of Unity in Education, which was adopted in 1924, and the establishment of the Directorate of Religious Affairs. With this law, the state planned to eliminate the influence of religious structures in education and to implement centralism. The Presidency of Religious Affairs, on the other hand, became a religious institution operating under the control of the state (Akşit, Şentürk, Küçükkural and Cengiz 2020, 101). The appointment of the President of Religious Affairs by the state and the functioning of this presidency like other institutions affiliated to the state seem to be contrary to secularism. According to Ali Fuat Başgil, an important lawyer, politician and thinker in Turkey, with the establishment of the Presidency of Religious Affairs, instead of an autonomous structuring of religion, religious services were provided by the state (Ulutin 2014, 393; Hizmetli 2008, 403).

In today's Turkey, in more than 80 thousand mosques, religious officials explain the religion of Islam and perform prayers (Akşit, Şentürk, Küçükkural and Cengiz 2020, 101). In addition, studies in many fields such as Quran courses, pilgrimages and religious services abroad are carried out by the Presidency of Religious Affairs. In this context, the Presidency of Religious Affairs performs an important task in acquiring religious knowledge from the top to the lower unit. In addition, important information about Islam



and other religions is taught in compulsory and optional religion courses in primary, secondary and high schools in Turkey (Kaymakcan 2006, 24).

The native language of people in Turkey is Turkish. People who know Arabic, the language of the Qur'an, are more specialized in religious sciences. On the other hand, people of Arab origin living in Turkey can speak and write Arabic. Although the vast majority of Muslims in Turkey do not know Arabic grammatically, half of the people can read the Qur'an in Arabic letters. The rate of young people to read the Qur'an is higher than the elderly (TDHA 2014, XXXII). 20.8% of respondents say that they read the Arabic of the Qur'an every day of the week, 22.6% say they read it a few days a week, and 16.3% read it once a week. The rate of those who read the Turkish translation and interpretation of the Qur'an is even lower (90.96).

In Turkey, official Qur'an education is carried out in units under the Presidency of Religious Affairs and in schools under the Ministry of National Education. While this education is compulsory in Imam Hatip Schools, it is optional in schools other than it. (Yorulmaz 2014, 301–324) However, those living in Turkey get their first religious knowledge mostly from their close circle and family, and this rate is 91.8%. The rate of those who obtained religious knowledge from the religious officer in the mosque is 43%. On the other hand, 10.4% of religious knowledge is obtained from the Qur'an Courses affiliated to the Presidency of Religious Affairs. The rate of those who obtain religious information from the Internet is low – only 4.8% (TDHA 2014, 113). Although the Internet and social media are highly developed today, it is an important indicator that Muslims in Turkey acquired their first religious information face-to-face rather than digitally. The rate of those who obtained religious knowledge from Imam Hatip High School and Theology Faculties, which are important official institutions that provide religious education in Turkey, is 2.7%. Another remarkable point in the survey is that only 0.2% of respondents stated that they do not need religious knowledge (TDHA 2014, 114). Therefore, it can be said that a wide range of people are interested in religious knowledge in Turkey, both in theory and in practice.

When it comes to the second source of the religious information of Muslims living in Turkey, there are significant differences compared to the previous one. In the first, family is at the forefront of the source



of religious knowledge, while in the second, religious officials in the mosque, formal education institutions, and Qur'an Courses affiliated to the Presidency of Religious Affairs come to the fore (TDHA 2014, 118). As it can be understood from this, individuals who receive the basic core religious education in the family benefit from official religious institutions as the second source of religious education. When we look at the source from which people develop their religious knowledge, another difference draws attention. While Muslims in Turkey get their first religious knowledge from their families, they develop their religious knowledge mostly through the people around them who have religious knowledge. The second area in which religious knowledge is developed is television and radio programs with religious content. The officials of the Presidency of Religious Affairs are in the third place in the development of people's religious knowledge (TDHA 2014, 124).

Religious knowledge is mostly learned under the age of 16; the least learned age group is over 60 years old. Access to religious knowledge is mostly through those around them who have religious knowledge. In this sense, a significant amount of religious information is obtained from the people working in the Presidency of Religious Affairs and from programs such as television and radio (TDHA 2014, XXXII).

The number of those who say that they shape their lives according to religious orders in Turkey is quite high. The number of those who say that they have never shaped their lives according to religious orders is only around 4%. When a comparison is made between rural and urban areas, those in rural areas have more religious priorities. On the other hand, as the age increases, the number of those who say that their life has always been shaped in line with the orders of religion also increases (TDHA 2014, XXXIII).

In the acquisition of religious knowledge, there are sometimes differences between the sacred text and daily practice. For example, some people state that subjects such as interest (riba) and getting loans are actually forbidden in Islam, but they currently have no other choice. On the other hand, there are people who refuse to do business with interest despite the economic conditions and continue their trade according to the Islamic method (Akřit, řentrk, Křkkural and Cengiz 2020, 195.215). Accordingly, nearly



half of Muslims in Turkey say that things that are free (halal) and forbidden (haram) should be reconsidered by taking into account today's conditions (TDHA 2014, 150).

4 Headscarf Issue

As mentioned in the Qur'an and hadiths, women are ordered by Allah to cover their heads (Q 4:131; Tirmidhi, Rada, 18). However, the headscarf (turban) issue, especially for women working or studying in public institutions, has become a problem for a while in Turkey. The ban on the subject was implemented in a large part of Turkey after the post-modern coup in 1997. Over time, there were basically two differences of opinion on the headscarf issue. A group in Turkey said that the headscarf (turban) should be separated from the traditional veiling styles, that it is a political symbol, that the issue was brought to Turkey's agenda by Islamist parties, and that this issue coincides with the aspirations of sharia in political Islam. On the other hand, another part, who had a more liberal approach, argued that the headscarf was linked to one's religious belief or identity, was not used as a political symbol, that the headscarved students not being able to attend the university constituted a violation of their rights, and that the solution of this issue was among the most important issues in Turkey (Çarkoğlu-Toprak 2006, 23). The fact that women both serving and receiving services in the public sector could not wear a headscarf caused great reactions in the country over time, and the headscarf ban was lifted with the new regulation in 2013 (Resmi Gazete 2013, 287–289). Thus, the problem of both the headscarved female students receiving education and the female civil servants providing public service was eliminated and the headscarf problem in Turkey was solved.

According to the comprehensive survey of the Presidency of Religious Affairs in 2013, 71.6% of women in Turkey cover their heads. While this rate is 65% in urban areas, it is 88.9% in rural areas. When we look at the age groups, the rate of covering the head over 65 is very high, while the 18–24 age range is lower. Therefore, it can be said that in Turkish society, women's head covering increases even more in later ages. On the other hand, as the level of education increases, the rate of covering one's head while going out decreases. While the rate of women who say they cover



their heads among illiterate people is 95%, this rate is 20.5% for undergraduate and graduate graduates (TDHA 2014, 102–105).

Another parameter that can be evaluated regarding the headscarf is related to marital status. While 79.3% of married women cover their heads outside, this rate drops to half for single women (TDHA 2014, 105).

Another issue that can be examined regarding the headscarf is whether women wear it because of their religious belief or tradition. A large proportion of women who wear headscarves in Turkey, 91.8%, say that they cover their heads due to their religious beliefs (TDHA 2014, 105). The priority in the reason for wearing the headscarf was also confirmed in the surveys conducted before the study of the Presidency of Religious Affairs. For example, in the survey conducted by TESEV in 2006, the rate of those who say they wear the headscarf as a requirement of Islam is 79% (Çarkoğlu-Toprak 2006, 63). However, over time, the proportion of women who wear headscarves due to their religious beliefs has increased. Those who say that they cover it because of tradition are 5.9%, those who say that they cover their heads because of their family/husband's request are 1.8%, and those who say that they cover their heads for reasons such as environmental pressure, work, looking beautiful and health are 0.1% (TDHA 2014, 105). Considering these rates, the vast majority of women in Turkey cover their heads due to their religious beliefs.

5 Daily Life

Religiosity is a relative concept, and it cannot be handled independently of the phenomenon of religion and the dimension of religious behavior. Because, religiosity changes not only according to the essence of religion and the subject who perceives it, but also according to the point of view of the religious. In addition to the individual dimension of religiosity, it also has a social aspect. The relationship that the individual establishes with the sacred also affects his/her beliefs and practices in social life. This situation creates mutual interaction between the individual and society (Gulec and Bilgin 2008, 104). In the comprehensive research of the Presidency of Religious Affairs, it has been discussed what the individual encounters in his/her life, starting from his/her private world and



extending to the public. The social equivalent of the religious feeling in the individual has been examined and the authentic and superstitions have been discussed. Accordingly, three-quarters of Muslims in Turkey always consider whether Allah will be pleased with their decisions in their daily lives. The rate of those who never consider whether God will be pleased with their decision is 2.7%. People living in rural areas seek the pleasure of Allah more than those living in urban areas (TDHA 2014, 178). However, although 64.9% seems to be high in shaping his life according to the commands of religion, it is noteworthy that there is a decrease when compared to whether God is always pleased or not (180).

It is noteworthy that there are different data on the Muslims in Turkey performing their prayers such as prayer (salah), fasting, pilgrimage and zakah. Another remarkable point is how Muslims feel when some basic prayers are not performed. 77.4% of Muslims in Turkey feel restless when they cannot pray. While 18% say they are occasionally restless, 3.2% say they are never restless. On the other hand, nine out of ten Muslims in Turkey say that they always feel remorse when they commit a sin (TDHA 2014, 185.188).

Conclusion

In today's Turkey, the concept of religion has an important place in the social sphere, and religion has also become visible in many parts of life. The fact that a conservative party came to power in 2003 after religious restrictions in 1997 contributed significantly to the increase of this visibility. However, it is noteworthy that the language of religion has also changed in Turkish society. When we look at the comprehensive survey conducted by the Presidency of Religious Affairs in detail, these occurrences seem even more intertwined.

Considering the religious life in Turkey, the comprehensive research conducted by the Presidency of Religious Affairs in 2013 is an important data source on this subject. According to this research, the overwhelming majority of Turkish society, 99.2% of whom are Muslims, state that religion has an important place in their lives. On the other hand, although worship such as prayer, fasting, pilgrimage and zakah are given importance,



the degrees of each are different from the other. In addition, the view of worship also varies in criteria such as age, education level, living in the countryside or in the city. As the age increases, the tendency to worship increases, in addition, women are fonder of worship than men. In the context of education level, religiosity decreases in master's and doctorate. But education does not reduce religiosity in general. As a result, although there were variables due to different factors regarding the position of religion in society from the Ottoman Empire to the Republic, the religious life and the management of religious institutions in general continued their activities under the supervision and control of the state. On the other hand, although there are theories that religion cannot continue to exist in the social sphere in the process of Turkish modernization, it has an important place in today's Turkey, both in the individual and social spheres. As a result, in today's Turkey, the concept of religion not only has an important place in the public sphere, but also has a visibility in every part of life. However, different evaluations within the concepts such as belief, worship and religious identity draw attention.

Abbreviation

TDHA Türkiye'de Dini Hayat Arařtırması



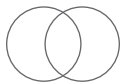
References

- Akşit, Bahattin, Recep Şentürk, Önder Küçükkural in Kurtuluş Cengiz.** 2020. *Türkiye’de Dindarlık Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşama Biçimleri*. İstanbul: İleştirim Yayınları.
- Akyol, Musa.** 2020. Hac İbadetinin Hükümleri Hususunda Hanefi Ve Mâliki Âlimleri Arasındaki Benzerlik Ve Farklılıklar. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2: 173–179.
- Basalel, Yusuf.** 2014. Savaş Sonrası Dönemde Türkiye Yahudileri. *Salom*. 19. 3. <https://www.salom.com.tr/arsiv/haber/90403/savas-sonrasi-donemde-turkiye-yahudileri-> (accessed 18. 6. 2022).
- Bolay, Süleyman Hayri.** 2007. *Türkiye’de Dini Düşüncenin Macerası: Din-Kültür ve Çağdaşlık*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Buzpınar, Ş. Tufan.** 2009. Surre. In: *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*. Vol. 37, 567–569. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Coppen, Luke.** 2021. Catholic bishop in Turkey: Jesus is drawing people to the Church in ‘unthinkable ways’. Catholic News Agency. 17. 7. <https://www.catholicnewsagency.com/news/248395/catholic-bishop-in-turkey-jesus-is-drawing-people-to-the-church-in-unthinkable-ways> (accessed 25. 4. 2022).
- Çarkoğlu, A., and E. Kalaycıoğlu.** 2009. *Türkiye’de Dindarlık: Uluslar arası Bir Karşılaştırma*. İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları.
- Çarkoğlu, A., and Toprak Binnaz.** 2006. *Değişen Türkiye’de Din, Toplum Ve Siyaset*. İstanbul: TESEV Yayınları.
- Din İşleri Yüksek Kurulu.** 2017. Mazeretsiz olarak cuma namazına üst üste üç defa gitmeyen nikâhı düşer mi? Din İşleri Yüksek Kurulu. 12. 7. [\(https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/820/mazeretsiz-olarak-cuma-namazina-ust-uste-uc-de-fa-gitmeyen-nikahi-duser-mi#:~:text=Bu%20hadislerden%20bir%20k%C4%B1sm%C4%B1nda%20Res%C3%BBlullah,\(Eb%C3%BB%20Dav%C3%BBd%20C%20Sal%C3%A2t%20C%20212\)](https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/820/mazeretsiz-olarak-cuma-namazina-ust-uste-uc-de-fa-gitmeyen-nikahi-duser-mi#:~:text=Bu%20hadislerden%20bir%20k%C4%B1sm%C4%B1nda%20Res%C3%BBlullah,(Eb%C3%BB%20Dav%C3%BBd%20C%20Sal%C3%A2t%20C%20212)) (accessed 28. 12. 2022).
- Din İşleri Yüksek Kurulu.** 2017. Zekat nedir?. Din İşleri Yüksek Kurulu. 12. 7. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/391/zekat-nedir#:~:text=Zek%C3%A2t%C4%B1n%20farz%20olmas%C4%B1%20i%C3%A7in%20%C5%9Farlar,i%C3%A7in%20esas%20al%C4%B1nan%20zenginlik%20C3%B6l%C3%A7-%C3%BCs%C3%BCd%C3%BCr.> (accessed 28. 12. 2022).
- Dönmez, İbrahim Kafi.** 2007. Oruç. In: *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*. Vol. 33, 416–425. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Erkal, Mehmet.** 2013. Zekât. In: *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*. Vol. 44, 197–207. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Erkan, Nevzat.** 2019. Siciller Işığında Meşakkatli Bir İbadet Olan Hac ve Osmanlı Hacıları. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/3: 421–451. <https://doi.org/10.18026/cbayarsos.597511>.
- Eskicioğlu, O.** 1989. Modern Vergi Anlayışı ve Zekat. *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5: 225–250.
- Güleç, M. M., and V. Bilgin.** 2018. Halk Dindarlığı’nın Gündelik Hayattaki Görünümü ile İlgili Sosyolojik Çözümleme. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1: 73–108.
- Hac ve Umre Hizmetleri Genel Müdürlüğü.** 2014. Diyanet İşleri Başkanlığı. 1. 1. <https://www.diyanet.gov.tr/en-US/Organization/Detail/11/general-directorate-of-hajj-and-umrah-services> (accessed 12. 5. 2022).
- Harman, Ö. F.** 1996. Hac. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*. Vol. 14, 382–386. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Hizmetli, Sabri.** 2008. Demokrasi ve İnsan Hakları Bağlamında Çağdaş Türkiye’de Dini Hayat ve Din Öğretimi Alanındaki Gelişmeler. In: *Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, 397–415. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Karaman, Hayreddin.** 1993. Cuma. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. Vol. 8, 85–89. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.



- Kaymakcan, Recep.** 2006. Türkiye'de Din Eđitimi Politikaları zerine Düřünceler. *EKEV Akademi Dergisi* 10/27: 21–36.
- Krkpınar, Leyla.** 2018. Demokrat Parti (DP) ve Din-Siyaset İliřkisi (1946-960). *Çađdař Türkiye Tarihi Arařtırmaları Dergisi* 18/36: 349–359.
- Kurt, Ali Osman, and Dursun Ali Aykıt.** 2018. *Dinler Tarihi*. Ankara: MEB Yayınları.
- Lewis, Bernard.** 2008. *Modern Türkiye'nin Dođuřu*. Translated by Bođaç Babür Turna. Ankara: Arkadař Yayınları.
- Marmara, Rinaldo.** 2006. *Bizans İmparatorluđu'ndan Günümüze İstanbul Latin Cemaati ve Kilisesi*. Translated by Saadet zen. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- ğt, Salim.** 1997. Hac. *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*. Vol. 14, 389–397. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Resmi Gazete.** 2013. Yönetmelik. Resmi Gazete 9. 1. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/10/20131008-10.htm> (accessed 27. 11. 2022).
- Salihođlu, Mahmut.** 2013. Zekât. *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*. Vol. 44, 207–209. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Semerci, M.** 2019. *Sekülerleřme Tartıřmaları Sürecinde Türkiye'de Dindarlařma Sürecine Dair Bir Deđerlendirme*. Master's degree Thesis. Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı.
- Smith, Wilfred Cantwell.** 1957. *Islam In Modern History*. New Jersey: Princeton University Press.
- řahin, S.** 2020. Hac kurasına iliřkin merak edilenler. AA. 7. 1. <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/hac-kurasina-iliskin-merak-edilenler/1694685> (accessed 11. 5. 2022).
- Tamir, Christine, Aidan Connaughton and Ariana Monique Salazar.** 2020. The Global God Divide. Pew Research Center. 20. 7. <https://www.pewresearch.org/global/2020/07/20/the-global-god-divide/> (accessed 22. 6. 2022).
- Tatar, Burhanettin.** 2017. Kutsal Mekân: Fenomenolojik Bir Analiz. *Milel ve Nihal* 14/2: 8–22.
- Turan, İbrahim.** 2019. Cumhuriyet Türkiyesi'nde Din Eđitimi Politikaları. *Dinbilimleri Akademik Arařtırma Dergisi* 19/2: 269–292. <https://doi.org/10.33415/daad.486187>.
- Turner, Edith.** 2005. Pilgrimage. In: Lindsay Jones, ed. *Encyclopedia of Religion*, 7145–7148. Detroit: Thomson Gale.
- Türkiye'de Dini Hayat Arařtırması.** 2014. *Diyanet İřleri Bařkanlıđı*. Ankara: [s.n.].
- Ulutin, Hasan Hakan.** 2014. Cumhuriyet Dönemi Laiklik Uygulamaları. In: Süleyman Beyođlu and Ali Satan, eds. *Modern Türkiye Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınevi.
- Wasti, Syed Tanvir.** 2005. The Ottoman Ceremony of the Royal Purse. *Middle Eastern Studies* 41/2: 193–200. <https://doi.org/10.1080/00263200500035116>.
- Yorulmaz, B.** 2014. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi đretmenlerinin Seřmeli Kuranı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler Derslerine İliřkin z Algıları. *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/41: 301–324.





Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 27. 2. 2023; Sprejeto Accepted: 17. 5. 2023
UDK UDC: 929Gandi:2(540)
DOI: 10.34291/Edinost/78/01/Hribar
© 2023 Hribar & Osredkar CC BY 4.0

Peter Hribar in Mari Jože Osredkar

Gandijeva satjagraha

Gandhi's Satyagraha

Izvleček: V prispevku predstavljamo vpliv religije na revolucionarno gibanje, ki je Indijo v prejšnjem stoletju pripeljalo do politične samostojnosti. Največ zaslug za spremembe ima Mohandas Karamchand Gandhi, ki je s satjagraho brez nasilja dosegel politične spremembe. Po predstavitvi izraza satjagraha avtorja orišeta Gandijevo življenje in njegov duhovni razvoj, ki mu je omogočil nenasilno razmišljanje in delovanje. Tu so izpostavljeni viri njegove duhovnosti: *Bhagavad-gita*, Biblija in proza Leva Tolstoja. Prav tako pa je nanj vplivala džainistična verska praksa, predvsem načelo ahimse, ki jo je prakticirala Mohandasova mati. Prispevek se zaključí z orisom vpliva satjagrahe v Indiji in zunaj nje po Gandijevi smrti.

Ključne besede: Gandhi, satjagraha, Indija, revolucija, nenasilje

Abstract: *In this paper, we present the influence of religion on the revolutionary movement that led India to political independence in the last century. The most credit for the changes has Mohandas Karamchand Gandhi, who achieved political changes through satyagraha without violence. After introducing the term satyagraha, the authors outline Gandhi's life and his spiritual development, which enabled him to think and act nonviolently. The sources of his spirituality are highlighted as the Bhagavad-gita, the Bible and Leo Tolstoy's prose. He was also influenced by Jain religious practice, especially the principle of ahimsa practiced by Mohandas' mother. The paper concludes with an outline of the influence of satyagraha in India and beyond after Gandhi's death.*

Keywords: *Gandhi, satyagraha, India, revolution, nonviolence*

Uvod

V prispevku bomo predstavili indijskega politika, ki ga poznamo pod imenom Mohandas Karamchand Gandhi. Osredotočili se bomo na njegov izvirni način spreminjanja družbe in politike, ki je pripeljal do ustanovitve sodobne Indije. Zgodovina nas namreč uči, da se je družba v preteklosti spreminjala z evolucijo ali z revolucijo. Ljudje so lahko čakali, da bo do sprememb prišlo zaradi zorenja posameznikov in zrelosti družbe, lahko pa so prišli za orožje in z nasiljem spremenili družbeno ureditev. Gandhi

se ni zgledoval po nasilnih revolucionarjih, pa tudi ni želel ostati »križem rok«. Izhajajoč iz svojega verskega prepričanja, se je odločil, da bo družbeno ureditev spremenil z nenasiljem. Njegovo dejavnost bi lahko imenovali revolucija nenasilja. On pa jo je imenoval satjagraha.¹

Naš namen je pokazati, kako lahko versko prepričanje vpliva na politične spremembe. Zato bomo v prispevku predstavili Gandija z vidika satjagrahe. Najprej bomo razložili izvor in pomen izraza. Nato bomo spregovorili o Gandijevem življenju in o njegovem duhovnem razvoju. Na koncu bomo razmišljali, koliko je satjagraha aktualna po Gandijevi smrti.

1 Izvor in pomen izraza satjagraha

Gandi je dolgo razmišljal, kako bi z eno besedo poimenoval dejavnost, ki ni bojkot ne stavka in tudi ne zgolj civilna nepokorščina. Ko je leta 1906 bival v Južni Afriki, je Mohandas v tamkajšnjem časopisu *Indian Opinion* objavil natečaj za iskanje besede, ki bi izrazila njegovo prizadevanje za spremembe v družbi. Na natečaju je zmagal njegov nečak Maganlal Gandhi, ki je predlagal besedo »satagraha«. (Attali 2007, 135) Beseda etimološko izvira iz sanskrita in je sestavljena iz dveh izrazov: »sat« pomeni »biti«, »agraha« pa pomeni »vztrajanje« ali »trdno se nečesa držati« (*Splošni religijski leksikon* 2007, 1088). Pomen Maganlalove skovanke bi bil »vztrajnost v pravilnem delovanju«. Gandiju je bil izraz všeč, vendar je dodal črko »y« in »satagraha« spremenil v »satyagraha«, s tem pa se pomen besede nekoliko spremeni. (Attali 2007, 135) Besedo »satya« prevajajo kot »resnica«, »agraha« pa, kot smo že omenili, pomeni »vztrajanje« ali »trdno se nečesa držati«. Z besedo satjagraha danes mnogi opredeljujejo Gandijevo etično načelo, torej pomeni »držati se resnice v besedah, mislih in dejanjih« (*Splošni religijski leksikon* 2007, 1088). Za prevajanje svetih besedil je najpomembnejša »prevajalčeva etika« (Skralovnik 2021, 49), aplikativno je torej satjagraha odraz Gandijeve etike. Novo besedo je namreč Gandi izpeljal iz besede »satya«, torej »resnica«, ki je postala temeljni in glavni vodnik skozi njegovo celotno življenje. Etika in resnica pa sta zelo blizu druga drugi. »Etike

1 Črkovanje povzemamo po *Splošnem religijskem leksikonu*, ki ga je leta 2007 v slovenščini izdala založba Modrijan, in namesto črke »y« uporabljamo slovensko črko »j«.

ne zanimajo navade, ki bi družbi omogočile preživetje, ampak ravnanje v skladu s tem, kar je etično prav in dobro samo po sebi – in ni odvisno od posameznika, časa in prostora; tu merilo ni korist, ampak resnica. Iz tega se razvije avtonomna misel o dejanjih, ki počlovečujejo.» (Petkovšek 2021, 993) Gandhi je zapisal: »Oklepamo se resnice in satjagraha je sila resnice, resnica pa je duša ali duh, zato je znana kot sila duše. Izključuje uporabo nasilja. Satjagraha ni zasnovana kot orožje šibkih (pasivni odpor), ni fizična, ampak duhovna sila!« (Gandi 2000, 98) Osebo, ki prakticira satjagraho, v Indiji imenujejo satjagrahi.

V začetnem obdobju svojega prizadevanja za spremembe v družbi se je Gandhi zelo trudil, da bi teoretično razložil satjagraho, njene zasnove, njene prakse in njene meje. To je štel za svojo dolžnost. Zato je leta 1915 ustanovil Satjagraha ašram² v Ahmedabadu, glavnem mestu Gudžarata. Nastala je meniška skupnost, v kateri je Gandhi poskrbel za vse. »Udeleženci so se preživljali z ročnimi deli, ob določenih urah so imeli skupne molitve, v ašramu so ustanovili noviciaško šolo, poskrbel je za duhovno vodstvo, med menihi je obstajala hierarhija, vsi pa so naredili zaobljube, da se bodo pustili vedno voditi resnici, da bodo vedno izbrali nenasilje, da bodo živeli v spolni čistosti, uboštvi in da se ne bodo nikoli prepustili strahu.« (Lassier 2000, 61) Prehrana je bila precej borna in vegetarijanska. Izbrali so življenje v molitvi in služenju drugim (Nicholson 1995, 26). Predvsem pa so si prizadevali živeti kot ena družina in izničevati svojo sebičnost (Gandi 2010, 485). Gandhi je poudarjal, da satjagraha ni filozofija, ampak življenjska tehnika za rešitev problema, ki mora vedno temeljiti na resnici in ne sme nikomur škodovati. V bistvu je satjagraha nenapisan zakon, ki je univerzalen in ga je mogoče uporabiti kjerkoli in kadarkoli.

Gandi je poskrbel za podrobnejšo razdelitev satjagrahe na dva dela: nesodelovanje z vlado in državljanska neposlušnost. Nesodelovanje z vlado Gandiju pomeni množično zavračanje pokornosti vladi na oblasti, državljanska neposlušnost pa mu pomeni skrajnost, zadnji izhod. Gandhi podrobneje pojasni, kaj si predstavlja pod pojmom nesodelovanja: »Sodelovanje je dolžnost le tako dolgo, dokler oblast varuje našo čast, prav tako pa je nesodelovanje dolžnost, kadar vas oblast te časti oropa,

2 Skupnost moških, ki se posveča duhovnemu življenju.



namesto da bi jo varovala. Nesodelovanje načeloma ne krši postavljenih zakonov!« (Gandi 2000, 118) Druga oblika satjagrahe, ki je tudi bolj znana in razširjena, je državljanska neposlušnost, ki v imenu resnice že v svojem bistvu vključuje kršenje od človeka postavljenih zakonov. Gandi je dobil v roke knjigo *Civil disobedience*,³ ki jo je leta 1849 napisal ameriški politični aktivist Henry David Thoreau. Bil je zelo kritičen do ameriške družbe 19. stoletja in v omenjenem eseu poziva k odporu proti nepravilni državni ureditvi. Američan je študiral in kasneje predaval na Harvardu in se je navdihoval iz hindujske *Bhagavad-gite*. Bil je prepričan, da se človek nikoli ne sme upogniti pred prisilo oblasti (Attali 2007, 129). Thoreaujeve ideje so zelo vplivale na Gandija, ki se je čedalje bolj zavedal, da so za uspeh satjagrahe nujno potrebne žrtve. Mislimo na trpljenje tistih, ki nenasilno protestirajo, na neizogibne zaporne kazni in celo na izgubo življenja. (Gandi 1969, 76) Tudi Gandi je kasneje napisal knjigo, v kateri je razvil svojo idejo o potrebnosti civilne nepokorščine (2019).⁴ Gandiju je bila »satjagraha kakor indijski figovec, ki ima neštete veje. Ena izmed teh vej je državljanska neposlušnost, satya (resnica) in ahimsa (nenasilje) pa skupaj sestavljata matično deblo.« (Gandi 2000, 78)

Gandijeva modrost je šla še korak dlje in razvila tako imenovano reprezentativno satjagraho. To je individualni demonstrativni post, ki ga je Gandi pogosto prakticiral. 6. decembra 1913 je prvič gladovno stavkal (Attali 2007, 172). Bil je prepričan, da bo njegov post okreplil učinek satjagrahe množice zoper nasprotnike. Gandi trdi, da mora satjagraho vedno spremljati pozitiven predhodni načrt konstruktivnega dela, kajti le s takim načrtom je možno najti pozitivno in kreativno obliko rešitve konfliktnega položaja. Tak načrt naj bi predstavljal pot do resnice in pravične družbe. (Vrbancič 2008, 19)

Gandi je dal prav poseben poudarek štirim bistvenim lastnostim satjagrahe, to so pogum, potrpljenje, samozaupanje in odpoved osebnemu pohlepu. Ni dopuščal trditve, da je satjagraha orožje samo za izbranec. Zaradi enostavnosti tega gibanja navadnemu človeku ni bilo težko razumeti

3 Knjiga je prevedena v slovenščino in jo je leta 2016 z naslovom *Državlјanska nepokorščina* izdala založba LUD Šerpa.

4 Knjiga nam je bila dostopna v francoskem jeziku: *Du devoir de désobéissance civile*.



njegovega bistva in sodelovati v njem. Večinoma pa je Gandhi svoje osebno vodstvo vselej oprl na dobro organizirano širše vodstvo, ki so ga sestavljali njegovi nenasilju popolnoma predani satjagrahiji, od katerih pa nikoli ni zahteval, da se podvržejo strogi moralni in fizični disciplini, kakršni je bil podvržen on sam. (Brock 1983, 26)

Satjagraha in Gandhi osebno sta postajala čedalje večja in pomembna sila, saj mu je uspelo, da se je različnih satjagrah udeleževalo vedno več ljudi, predvsem nepismenih kmetov in preprostih delavcev, ki so tvorili glavnino indijske populacije. Seveda pa je naraščala tudi verjetnost in nevarnost nasilnih izbruhov in posledično uničenja vsega, kar je satjagraha predstavljala. Da bi Gandhi lahko v kar največji meri preprečil to nevarnost, je poskrbel za izbor in predhodno »šolanje« izbranih prostovoljcev – voditeljev gibanja, najpomembnejša pa je bila decentralizacija vodstva, in sicer tako, da so se organizirala »sekundarna vodstva«, ki so jih sestavljali dobro poznani posamezniki z izvrstnim poznavanjem težav in potreb ljudstva, kar je zagotavljalo prepotrebno zaupanje udeležencev satjagrahe. (Gandhi 2010, 573)

2 Pomembna obdobja v Gandijevem življenju

Mohandás Karamchand Gándhi je bil rojen 2. oktobra 1869 v Porbandaru (Sudanapurju) v Gujaratu,⁵ ki leži severno od Bombaya. Družina Gandhi je pripadala kasti vajšijev⁶ in podkasti banija, ki je bila v svojem okolju zaradi doslednega upoštevanja moralnih vrednot zelo spoštovana. Vajšiji so po tradicionalnih pravilih kastnega sistema poljedelci in trgovci. Zato so bili tudi Gandiji znani kot trgovci z začimbami. (Lassier 2000, 7) Mohandasova mati Putlibai je bila četrta žena očeta Gandija, Mohandas pa je bil njun četrti otrok. Mati je prakticirala džainistične verske predpise: veliko posta, strogo vegetarijanstvo in spoštovanje ahimse. (Attali 2007, 28) Mohandas ni bil džainist, izražal je pripadnost hinduizmu. Pa vendar ga je materina verska praksa zaznamovala za vse življenje. Zaradi tedanjih običajev se je

5 Guyarat je ena najstarejših kultur v Indiji, tam govorijo jezik guyarati, ki izvira iz sanskrta (Attali 2007, 25).

6 Hindujska družba se deli na štiri glavne kaste. Brahmanska kasta je najpomembnejša, v drugi kasti so kšatriji, sledijo vajšiji in nato šudri. Te štiri glavne kaste imajo na stotine podkast. Veliko ljudi pa ni uvrščenih v kaste in so zato »nedotakljivi«, ker so obredno nečisti. Imenujejo se daliti.



poročil zelo mlad, imel je 14 let, njegova žena Kasturbaj pa je bila nekaj mesecev starejša od njega. (Lassier 2000, 9) Poroke otrok so bile za tisti čas nekaj običajnega. Kljub svojemu uspešnemu in dolgoletnemu zakonu pa je kasneje Gandhi prakso poročanja otrok obsodil (Gandi 2010, 29). Čeprav poročen, je Gandhi moral obiskovati šolo, kjer so mu kakor »versko resnico vcepili v glavo, da je vse, kar prihaja iz Anglije, vredno več od tega, kar je v Indiji« (Lassier 2000, 10). Morda je prav to vplivalo tudi na njegovo prepričanje, da je angleška diploma vredna več od indijske; kljub nasprotovanju in ženinim solzam je Gandhi 4. septembra 1888 z ladjo na parni pogon odpotoval v Anglijo. (Attali 2007, 48) Zanimivo je, da se ni zmozel povsem vklopiti v angleški način življenja, kar se je velikokrat manifestiralo skozi njegov kasnejši odnos do življenja v takratni Indiji. Kasneje pa je tudi spoznal, da ga njegov angleški študij ni nič poučil o indijskem in islamskem pravu. (67) V Londonu je končal študij prava in se 7. julija 1891 vrnil v Indijo. Po dvajsetih mesecih bivanja s svojo družino je spet odpotoval. Ženo in dva sinova je pustil v Rajkotu in leta 1893 našel delo v Durbanu v Južni Afriki. Načrtovana 12-mesečna odsotnost se je razvlekla na 21 let. (Nicholson 1995, 14; Attali 2007, 71) V Južni Afriki je postal zastopnik muslimanske družbe Abdullah Duda s sedežem v Pretoriji. Že prvi teden je na lastni koži izkusil rasizem (Attali 2007, 81) in se odločil, da se bo boril za pravice Indijcev, živečih v Južni Afriki. V tem času je organiziral veliko kampanjo proti rasni diskriminaciji, s katero je nameraval izboljšati položaj svojih rojakov, ki jih je tedanja bela oblast prezirala, enako kot Afričane. Zaradi okoliščin se je za kratko obdobje vrnil v Indijo, toda leta 1896 je ponovno odpotoval v Južno Afriko; tokrat ga je družina spremljala. V tem obdobju je bil zelo delaven v prizadevanjih za socialne in politične pravice svojih rojakov iz najnižjih kast, pa tudi njegov življenjski nazor se je začel spreminjati (104). Odločil se je, da se bo usmeril k preprostemu načinu življenja, in kupil farmo v Natalu. Pogosto se je tudi različno dolgo postil. (Felc 1999, 73)

Leta 1906 se je odločil za brahmačarjo⁷ in za prostovoljno uboštvo, kar je precej zaznamovalo njegovo nadaljnje življenje in delo. V tem obdobju je na podlagi ahimse ustvaril, poimenoval in razvijal svoj koncept borbe proti nasilju z uporabo nenasilja. Zaradi satjagrahe je pogosto

7 Spolna vzdržnost.

zašel v spore s tedanjimi oblastniki v Južni Afriki; nekajkrat je bil obsojen in zaprt. Kasneje je razvil obširno korespondenco z ruskim pisateljem Levom Tolstojem. Tedaj je tudi opustil evropska oblačila in začel nositi dhoti, tradicionalno indijsko oblačilo, spredeno iz indijskega bombaža. (Ule 2010, 637)

Leta 1915 se je dokončno vrnil v Indijo, kjer ga je veliki indijski pesnik Rabindranath Tagore poimenoval Mahatmaji – Mahatma, kar pomeni »velika duša«, ki v najkrajši obliki najbolj opiše Gandijev osebni značaj (Felc 1999, 75). V Južni Afriki pridobljene izkušnje in dobro poznavanje indijske duše so mu omogočili doseči in obvladati množice v njihovem odporu, duhovni rasti ter ozaveščenosti. Začel je govoriti o novem človeku, svobodnem Indijcu, in osvoboditvi iz kolonialnih spon. (Gandi 2010, 635) Tako je položil temelje procesom, ki so kasneje privedli do osamosvojitve Indije izpod angleške kolonialne oblasti. Leta 1920 je Gandi postal dominantna politična figura, saj mu je uspelo prepričati kongres, katerega član je bil, da sprejme vsa njegova politična razmišljanja in hotenja, temelječa na satjagrahi. Zavedal se je, da je začel kompleksen in nepovraten proces, ki bo Indijo, v kateri sta vladali revščina in socialna nepravilnost, prej ali slej pripeljal do samostojnosti. (Privat 1997, 176–177)

Leta 1921 je indijski kongres izglasoval splošno nenasilno kampanjo državljanske neposlušnosti, ki jo je vodil Gandi s protestnimi shodi in postom (Vrbančič 2008, 4). Leto kasneje se je Indija spopadla z novim problemom. Med hindujci in muslimani, ki so dotlej živeli v slogi, so izbruhnili verski spori. Gandi je takoj sprevidel, kakšna nevarnost grozi Indiji, vendar je bil nemočen. Spori med obema velikima verskima skupinama so leta 1947, ko se je podcelina osvobodila angleške kolonialne oblasti, pripeljali do odcepitve Pakistana od Indije. Indija je bila sicer končno neodvisna, toda razdeljena. Marsikje po nekoč enotni Indiji so divjali hudi spopadi in vsi Gandijevi pozivi k miru so bili brez učinka. 13. januarja 1948 je Gandi začel svoj zadnji post in je molil za enotno Indijo. 30. januarja, ko je obiskal hindujske vernike na množičnem shodu v Pooni, ga je ustrelil Nathuram Godse, 35-letni hindujski skrajnež. Gandijeve poslednje besede so bile: »O Bog!« (Ule 2010, 636)



3 Gandijev duhovni razvoj

V svojem otroštvu Gandhi ni bil »goreč« vernik. V avtobiografiji razlaga, da je kot otrok imel stike z verniki različnih verstev in se naučil strpnosti do njih. Že v otroštvu se je srečal tudi s kristjani, omenja pa slabo izkušnjo z nekaterimi posameznimi kristjani. (Gandi 2010, 57) V času dozorevanja je začutil odpor do ateizma in se je začel čedalje bolj posvečati branju verskih knjig ter se tako poglobljal v glavne in pomembne svetovne religije. Čim bolj je odraščal, tem bolj se je zavedal pomena vere za osebno in družbeno življenje in prepričan je bil, da ga je Bog skozi življenjske preizkušnje in kočljive situacije vselej obvaroval; molitev je imel za nepogrešljivo ter univerzalno sredstvo za umiritev svojega duha. (Gandi 2010, 101–102)

Gandijeva »mirna« in »nenasilna« revolucionarna drža ima tri vire. »Pod vplivom Biblije, *Bhagavad-gite*⁸ in Tolstojevih besedil je dozorela Gandijeva osebnost, ki jo danes občuduje ves svet.« (Lassier 2000, 33) Ko je namreč Gandhi prebral govor na gori v petem poglavju Matejevega evangelija, so se Jezusovi blagri »dotaknili njegovega srca« (33). Takole je zapisal: »Ko sem prebral: Ne upirajte se hudobnežu, ampak če te kdo udari po desnem licu, mu nastavi še levo, ali: Ljubite svoje sovražnike in molite za tiste, ki vas preganjajo, sem bil neskončno srečen.« (Gandi 1933, 161) To je bila nepričakovana potrditev življenjskega gesla, ki je bila vtisnjena v Gandija od njegovega otroštva: »Dati kozarec vode v zameno za kozarec vode ni nič posebnega; prava veličina je v vračanju dobrega za zlo.« (161) »Branje Matejevega evangelija je bilo odločilno v Gandijevem duhovnem dozorevanju. Od tedaj je postalo Sveto pismo ena od knjig, od katerih se ni ločil.« (Lassier 2000, 33) Gandhi je bil hindujec, vendar se je zelo zanimal za druga verstva in v nekem trenutku »sanjal o univerzalni religiji ljubezni, svetovnega bratstva, ki bi bila sprejemljiva za vse vernike« (34). Toda v toku svojega duhovnega dozorevanja se je vrnil h koreninam verovanja svojih prednikov. V Angliji se je Gandhi pridružil Društvu londonskih vegetarijancev in Teozofskemu društvu, ki ga je ustanovila ruska mistikinja Helena Blavatsky. (Attali 2007, 58) Jacques Attali omenja zanimiv podatek iz časa Gandijevega študijskega bivanja v Evropi. Teozofi so ga

8 *Bhagavad-gita* je hindujska sveta knjiga, napisana v 700 verzih. Čeprav je samostojen spis, je v bistvu del Mahabharate, starodavnega epa, ki je napisan v sanskrtu.

na nekem srečanju prosili, da jim podrobno predstavi vsebino *Bhagavad-gite*. Predvidevali so, da jo kot Indijec dobro pozna. »Gandi pa se je čutil ponižanega, ker je moral priznati, da je še ni prebral.« (59) Takoj se je lotil branja v angleškem jeziku in je bil nad njo navdušen; nanj je naredila močan vtis in jo je sprejel kot najpopolnejšo knjigo za spoznavanje resnice (59). Branje *Bhagavad-gite* je bilo v nadaljevanju odločilno za njegovo vrnitev k hindujskemu izvoru. »Od verza do verza je spoznaval, da noče sovražiti nobenega bitja, da se želi osvoboditi slehernega egoizma, da želi biti mil in potrpežljiv, kljub trpljenju, ki ga lahko zadene.« (Lassier 2000, 35) Evangelij in *Bhagavad-gita* sta postala stalna vodnika njegovih misli in dejanj. Tretji vir Gandijevega dozorevanja pa so bili spisi Leva Nikolajeviča Tolstoja, predvsem pa roman *Vojna in mir*.

Poleg omenjenih virov je na Gandijev duhovni razvoj pomembno vplivala tudi materina džainistična verska praksa. Mati je bila s svojo pobožnostjo Mohandasu zgled in bila je oseba, ki je najbolj vplivala na njegovo spoštovanje do vseh oblik življenja ter na idejo o nenasilju in miroljubnosti v odrasli dobi. (Nicholson 1995, 11) Ključna ideja džainizma⁹ je »ahimsa«, izraz v sanskrtu, ki ga lahko prevedemo z nenasilje: 'a' pomeni 'ne', 'himsa' pa pomeni 'ubijanje' (Attali 2007, 28). Druga značilnost džainistične duhovnosti pa je stroga askeza. Gandi je bil pravi in dosledni asket v posvetnem in duhovnem življenju. Bil je zapriseženi vegetarijanec, glavnino njegove prehrane je predstavljalo ceneno sadje. Odlikovala ga je neverjetna skromnost, čemur je podredil tudi svojo družino. Bil je tudi dosledno pošten in predan svojemu delu. S svojo neomajno zavezanostjo k resnici in s svojim strogim nenasiljem, predvsem pa z modrostjo je popolnoma osvojil široke indijske množice. Ugotovimo lahko, da se je hitro zavedel, kakšno moč zanj pomenita samokontrola in dosledno spoštovanje življenjskih načel, ki si jih je sam postavil. (Gandi 2010, 367) V zrelih letih se je v dogovoru z ženo držal zaobljube spolne vzdržnosti, katere smisel je v popolnem nadzoru občutij v mislih, besedah in dejanjih in predstavlja najvišji ideal hindujskega vernika. (Gandi 2010, 261) Leta 1908 je imel po bivanju v zaporu zaradi državljanske neposlušnosti idealno priliko živeti po pravilih, ki so se natanko ujemala z načeli brahmačarje. Tedaj je tudi ugotovil, da je za dosledno samokontrolo nujno potreben post, ki ga je v

9 Džainizem vstopa v stik s svetim preko pravila: Živi, pusti živeti in imej rad vse ter vsem služi (*ahimsa*).



svojem kasnejšem političnem delovanju pogosto učinkovito uporabljal. Zelo pomembna je tudi ugotovitev, da je sprejetje brahmačarje in njeno dosledno spoštovanje pri Gandiju zgradilo trden značajski okvir, po katerem je postal tako prepoznaven. (Ule 2010, 647–648)

4 Satjagraha po Gandijevi smrti

Gandi ni dobil Nobelove nagrade za mir,¹⁰ po mnenju mnogih pa je med ljudmi, ki so najbolj zaznamovali 20. stoletje, na drugem mestu – takoj za Albertom Einsteinom. Zato je Generalna skupščina Združenih narodov 15. junij 2007, njegov rojstni dan, izbrala za mednarodni dan nenasilja. (Attali 2007, 560) Gandi je prvi, a ne zadnji, ki je satjagraho prakticiral kot politično revolucionarno dejavnost. Naj omenimo dva njegova najbolj znana posnemovalca zunaj Indije. Martin Luther King se je v svojem boju za državljanske pravice Afroameričanov pogosto sklical na satjagraho. Dejal je: »Kristus mi je navdihnil duha in motivacijo, Gandi pa metodo boja za svobodo!« (Attali 2007, 560–561) Pri svojem delu je uspešno uporabljal kombinacijo Jezusove zapovedi ljubezni do sovražnikov (Mt 5,44) in gandijevske metode nenasilnega odpora – satjagrahe. Prav tako je Gandija občudoval Nelson Mandela, ki se je boril za pravice Afričanov in proti apartheidu v Južni Afriki. Ob primerjanju njegove življenjske poti z Gandijevo hitro opazimo, da se kljub nekaterim skupnim karakteristikam lastnostim močno razlikujeta. Mandela je bil vsekakor močnejši in predvsem ostrejši v svojih političnih odločitvah, tudi uporaba nasilja v odločilnih trenutkih mu ni bila tuja. O satjagrahi pri Mandeli zato ne moremo govoriti. Pa vendar se je postavil na stran zatiranih. (Attali 2007, 562) Vsekakor pa v njegovem delovanju najdemo zelo veliko podobnosti z dr. Kingom v Ameriki. Pozornejšemu opazovalcu ne uide spoznanje, da velike ideje vedno zahtevajo vodstvo velikega človeka: to so ljudje kot Mahatma Gandi, Martin Luther King in Nelson Mandela prav gotovo bili.

Po Gandijevi smrti se je v indijski politiki pojavil Vinayak Narahari, znan tudi kot Vinoba Bhave, ki ga danes lahko štejemo kot pravega naslednika

10 Ko je Nobelov odbor leta 1989 podelil Nobelovo nagrado Dalajlami, je poudaril, da je podelitev nagrade budističnemu voditelju hkrati izraz časti Mahatmi Gandiju.

Gandijevih idej in dela. Bil je eden najtesnejših Gandijevih sodelavcev, in čeprav je bil v indijski javnosti na neki način skrit za svojim vzornikom, ga je Gandhi visoko cenil in delal z njim. Zaradi aktivnosti na političnem področju so ga tedanje oblasti večkrat aretirale in zaprle. Obdobja, ko je bil zaprt, je Vinoba¹¹ izkoriščal za branje in pisanje, predvsem pa za širjenje modrosti iz *Bhagavad-gite* med zaporniki. Njegovo ime je postalo bolj znano po tistem, ko ga je Gandhi leta 1940 postavil na položaj prvega sovoditelja v novi vseindijski kampanji nenasilja zoper Angleže. Po Gandijevo smrti je Vinoba postavil tri ustanove, ki so ohranjale Gandijevo misel. Leta 1948 je ustanovil gibanje Sarvodaya Samah,¹² leta 1951 je postavil Bhudan¹³ in Gramdan.¹⁴ Ustanovil je tudi šest novih ašramov, tudi za ženske (Attali 2007, 559). Prav nasprotno pa moramo zapisati o delu aktualne vlade.

Sedanji indijski premier Narendra Modi¹⁵ počne vse, da bi Gandijevo ime in predvsem pomen njegovega dela zmanjšal; zdi se, kakor da bi bil cilj njegove vlade izničiti Gandijevo dediščino. Modijevi somišljeniki in podporniki načrtno in sistematično rušijo in umikajo Gandijev vpliv in pomen iz indijske zgodovine ter odpirajo pot razplamtevanju vseh starih nasprotij in sovraštev med konservativnimi in zmernimi muslimani na eni in enako razdeljenimi hinduisti na drugi strani. Odpira se zelo nevarna in burna razprava o veri. Današnja realnost v Indiji se kaže v dejstvih: zastrašujoče naraščanje zlorabljanja žensk, vse močnejši avtoritarni značaj države, krivično zapiranje ljudi, ki se drznejše uprejo avtoritarizmu, verski fanatizem in prilagajanje zgodovine tolmačenju tistih, ki želijo spremeniti Indijo v trdnjavo hindujskega nacionalizma. (Baković 2022, 6)

11 Vinoba je izvrstno obvladal sanskrt in slovi po svojem prevodu *Bhagavad-gite* v jezik marathi.

12 Družba v korist vseh.

13 Dar zemlje.

14 Dar vasi.

15 Za predsednika indijske vlade je bil izvoljen leta 2014.



Sklep

Gandi je kazal zelo malo zanimanja za akademsko filozofijo. Kadar je bil soočen z izrazitimi filozofskimi vprašanji, se je običajno umaknil s trditvijo, da bo ta vprašanja raje prepustil filozofom. Raje govorimo o Gandijevi veri. Ko se človek znajde v odnosu do Presežnosti (Osredkar 2022, 566), mu vera ne pusti ne biti dejaven v družbi. Zato lahko trdimo, da je vir Gandijeve satjagrahe vera oz. religija. Žal tudi današnji svet želi politične, ekonomske in verske spore reševati z nasiljem. Vsi pa izkušamo, da nasilje rodi nasilje, in zagotovo tudi danes v družbi ne bo razumevanja in miru brez satjagrahe. Za to miselnost pa potrebujemo novega Gandija. Ali pa potrebujemo »ljudi vere«. Priznati si moramo, da je bil edina doslej uspešna ponovitev Gandijeve satjagrahe boj dr. Martina Luthra Kinga za enakopravnost in priznanje pravic Afroameričanov. Trdno pa upamo, da ni bila zadnja. »Prepričani smo, da je človeka ustvaril odnos in da bo človeški rod obstal, dokler bo človek v odnosu do drugega sebe prepoznaval kot osebo in v tem istem odnosu tudi odnos do Presežnega.« (Osredkar 2022, 570) To je temelj satjagrahe in to je lahko edini temelj svetovnega miru. Če je uspelo Gandiju, lahko uspe tudi nam.

Reference

- Attali, Jacques.** 2007. *Gandhi ou l'aveil des humilites*. Pariz: Fayard.
- Baković, Torana.** 2022. Kaj je nameraval povedati Salman Rushdie. *Delo*, 16. 8.: 6.
- Brock, Peter.** 1983. *The Mahatma and mother India: essays on Gandhi's non-violence and nationalism*. Ahmedabad: Navajivan publishing house.
- Felc, Nataša.** 1999. *Gandhijeve poti nenasilja*. Diplomsko delo. Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani.
- Gandhi, Mohandas Karamchand.** 1933. *Speeches and Writings*. 4. izdaja. Madras: Natesan&Co.
- . 1969. *La voie de la non-violence*. Pariz: Gallimard.
- . 2000. Izbrani politični spisi. V: Janez Krek, ur. *Gandhi in Satjagraha*, 71–149. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- . 2010. *Avtobiografija: zgodba o mojih eksperimentih z resnico*. Ljubljana: Modrijan.
- . 2019. *Du devoir de désobéissance civile*. Pariz: Edition Payot&Rivages.
- Lassier, Suzanne.** 2000. *Gandhi et la non-violence*. Pariz: Editions du Seuil.
- Nicholson, Michael.** 1995. *Mahatma Gandhi: mož, ki je osvobodil Indijo in pokazal svetu pot do sprememb brez nasilja*. Celje: Mohorjeva družba.
- Osredkar, Mari Jože.** 2022. Odnos kot človekova izkušnja Presežnosti. *Bogoslovni vestnik* 82/3: 561–571. <https://doi.org/10.34291/bv2022/03/osredkar>.
- Petkovšek, Robert.** 2021. Kaj je etika in zakaj ravnati etično? *Bogoslovni vestnik* 81/4: 991–998. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/petkovsek>.
- Privat, Edmond.** 1997. *Gandhijevo življenje*. Celovec: Mohorjeva družba.
- Skralovnik, Samo.** 2021. Gorje tistemu, ki bi Božjo besedo spreminjal ali po svoje prevajal: prevajalska načela mag. Milana Holca. *Edinost in dialog* 76/2: 47–68. <https://doi.org/10.34291/edinost/76/02/skralovnik>.
- Splošni religijski leksikon.** 2007. Ljubljana: Modrijan.
- Ule, Andrej.** 2010. Gandhijevi eksperimenti z resnico, z nenasiljem in – s samim seboj. V: Gandhi 2010, 633–662.
- Vrbancič, Barbara.** 2008. *Vpliv Gandhija na Martina Luthra Kinga*. Diplomsko delo. Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani.





Znanstvena knjižnica 60

Stanislav Slatinek

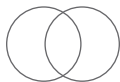
Velikodušna ljubezen: pot do sreče

Sklenitev zakonske zveze in oblikovanje družine sta izraz zrele odgovornosti in resnične ljubezni. Ženin in nevesta s tem pokažeta, da sta se pripravljena do smrti zavezati izključno drug drugemu, da se cenita in v medsebojni odnos ne vstopata polovičarsko. Bogastvo knjige je v preglednem opisu vseh pomembnejših praktičnih vidikov za odločitve in sklenitev cerkvene zakonske zveze, napotkih za mirno zakonsko oziroma družinsko življenje, tekočem ter razumljivem slogu pisanja in začinjenosti abstraktnega pravniškega razlogovanja s konkretnimi življenjskimi primeri. V tem bo brez dvoma dobrodošla pomoč vsem tistim, ki razmišljajo oziroma se odločajo za življenje v dvoje in oblikovanje medsebojne življenjske skupnosti. Zelo dragocena pa bo tudi za vse sodelavce v pastoralni, ki se trudijo zainteresiranim in širši javnosti približati vrednoti cerkvene zakonske zveze in krščanske družine. Rdečo nit knjige je ob tem mogoče strniti v misel, da je jasen pravni okvir, ki je napolnjen z velikodušno ljubeznijo in Božjo prisotnostjo, zagotovo pot do zakonske sreče.

(Spremna beseda Andreja Nagliča)

Ljubljana: TEOF in Ognjišče, 2018. 136 str.

ISBN 978-961-6844-64-212, 5 €



Igor Bahovec

Družbena in kulturna refleksija v življenju in mišljenju Antona Trstenjaka

*Socio-cultural Reflection in the Life
and Thought of Anton Trstenjak*

Izvleček: V središču delovanja Antona Trstenjaka je človek. Zato ima posebno mesto njegovega znanstvenega zanimanja antropologija, vendar ne kot posebna panoga, ampak kot iskanje odgovora na vprašanje, kdo je človek in kako živeti skupaj v medosebnih odnosih, v družbi in kulturi.

V prispevku obravnavamo Trstenjakovo znanstveno-strokovno in človeško izkustveno »refleksijo« družbe in kulture. Posebej smo pozorni na njegovo razumevanje človeka kot osebe in bitja simbola, ne razuma. Njegov pristop ima močno in šibko stran. Močna se nam zdi ta, da mu je prav temeljna intuicija o osebi in simbolu omogočila globok vpogled v dušo človeka, naroda, kulture. Šibke pa so nekatere omejitve in nedorečenosti, zato Trstenjakovo misel kritično soočimo z avtorji, ki so temo osebe in simbola poglobili. V nadaljevanju prispevka obravnavamo njegove misli o slovenskem človeku, družini in narodu. Menimo, da so njegove misli še vedno aktualne in jim je vredno prisluhniti.

Prispevek sklenemo z razmislekom o tem pomenu Trstenjakovih misli za naš čas. Tega, tako menimo, ni mogoče pokazati brez upoštevanja njegove refleksije petih velikih mislecev, ki so mu bili ključna miselna referenca in izziv, kako se soočiti z izbirami življenja.

Ključne besede: oseba, občestvo, skupnost, simbol, narod, slovenski narodni značaj, kultura

Abstract: *At the center of Trstenjak's life and work is man. This is why anthropology has a special place in his scientific interest, not as a specific discipline, but as a search for an answer to the question who a human being is and how to live together in interpersonal relationships, in society and in culture.*

In the paper, we discuss Trstenjak's scientific and human-experiential »reflections« of society and culture. We are particularly attentive to his understanding of man as a person and as a being of symbol, not of reason. His approach has a strong and a weak side. The strong one seems to be his fundamental intuition about the person and the symbol that enabled him to have a deep insight into the soul of man, nation, and culture. The weakness of the approach, however, is some of its limitations and ambiguities, so we critically confront Trstenjak's thought with authors who have deepened the theme of the person and the symbol. In the next part of the paper, we discuss his thoughts on the Slovenian man, family and nation. We believe that his thoughts are still relevant and worthy of attention.

The paper concludes with a reflection on the importance of Trstenjak's thoughts for our times. This, we believe, cannot be shown without taking into account his reflection on the five great thinkers who for him were a key mental reference and the challenge of how to face the choices of life.

Keywords: *person, communion, community, symbol, nation, Slovenian national character, culture*

Anton Trstenjak je bil kot znanstvenik in kot človek izjemno kompleksna oseba. V širši javnosti je morda v Sloveniji najbolj znan po svojih (devetih) knjigah o človeku, ki jih je izdala Mohorjeva družba. Njegov pogled na človeka je hkrati širok in globok, na kar kažejo tudi prodorni avtorji, ki so ga močno zaznamovali. Čeprav je bilo njegovo osrednje strokovno področje psihologija, je bil domač tudi v antropologiji, filozofiji in teologiji. Za naš prispevek je zanimivo, da si je prizadeval za povezavo spoznanj različnih znanstvenih panog; lahko bi rekli, da je v več delih razvijal integralni pristop.

V središču njegovega delovanja je človek, zato ima posebno mesto antropologija. Vendar to ni ena izmed posebnih antropologij, ampak iskanje odgovora na temeljno vprašanje »Kdo je človek?«. Poudarke na človeku najdemo v vrsti naslovov njegovih knjig, med njimi *Pota do človeka* (1956), *Človek v stiski* (1960), *Hoja za človekom* (1968), *Človek samemu sebi* (1971), *V znamenju človeka* (1973), *Človek bitje prihodnosti* (1985), *Človek in njegova pisava* (1985), *Misli o slovenskem človeku* (1991), *Za človeka gre* (1991), *Človek simbolično bitje* (1994).

Človek je po Trstenjaku odprto bitje, bitje prihodnosti, ustvarjalnosti, usmerjenosti k drugemu in k človeka presegajoči resničnosti, k Bogu. Po drugi strani je človeka videl vpetega v čas in prostor, v zgodovino in kulturo. Že od mladih let oziroma od prvih objav je glede človeka razločeval tri načine razumevanja, tri kulture in posledično tri načine življenja družbe: individualizem, kolektivizem in občestvenost. Dostojanstvo človeka povezuje z osebo in občestvenostjo oziroma skupnostjo (točneje, pripadanjem več okvirom skupnosti, od družine in soseske do naroda, države in religije). K temu ga po naši presoji ni usmerjal le njegov krščanski pogled na svet, ampak tudi izkustvo življenja, strokovno in znanstveno delovanje ter mnogi osebni pogovori. Lahko rečemo, da je močno povezoval znanstveno-strokovno plat življenja in konkretno bližino ljudem sredi vsakdanjega življenja (Pevce Rozman 2019). Vendar tudi kot psiholog na človeka ni gledal kot na posameznika, ampak v povezanosti z drugimi ljudi, kulturo



in družbeno strukturo. To je razvidno tudi iz »družbene oziroma kulturne psihologije«, na primer do razumevanja značaja naroda, zlasti Slovencev (Trstenjak 1992b).

Osrednje vprašanje našega prispevka se tiče Trstenjakove znanstveno-strokovne in človeško izkustvene »refleksije« družbe in kulture, kar vključuje tudi zgodovinski čas, v katerem je živel in ustvarjal. Trstenjak se je, to lahko trdimo, močno zanimal ne le za znanstveno znanje več panog in za konkretno življenje ljudi, ampak je imel tudi precejšen posluh za razumevanje stanja in dinamike družbenokulturnih sprememb.

Prispevek se osredotoča na tri vidike, ki po naši oceni dajejo dokaj povezan vpogled v Trstenjakovo razumevanje družbenokulturne stvarnosti. To so razumevanje človeka kot osebe (ne individuuma) in pripadnika različnih skupnosti, človeka kot bitje simbola (ne predvsem razuma), ki je vpeto v kulturo, ter nekaj opažanj o slovenskem človeku in narodnem značaju. Nekatero vidike odpiramo širše, kajti le tako postane razumljiva Trstenjakova intuicija osebe in simbola, zaradi katere je po našem mnenju zmogel videti globoko v dušo človeka, naroda, kulture. Treba pa je opozoriti na meje in nedorečenost njegove misli.

V sklepu skušamo pokazati, kaj to pomeni za današnji čas. Tega po našem mnenju ni mogoče zaobjeti brez upoštevanja njegove refleksije petih velikih mislecev, ki so bili njegova miselna referenca in izziv, deloma pa tudi vodniki v usmeritvah življenja.

1 Človek ni posameznik, del množice: o človeku kot osebi in občestvenosti

Izhodišče in temelj odgovora na vprašanje »Kdo je človek?« gre po Trstenjaku iskati v človekovem dostojanstvu. Toda kako razume dostojanstvo?

V zgodnjem razmišljanju o človekovi veličini Trstenjak (1939, 3) v ospredje postavi človekovo osebnost oziroma osebo. Krščanstvo, takšna je njegova temeljna teza, bi se v tedanjem času moralo predvsem zastaviti za obrambo



človekovega dostojanstva,¹ ki je bilo okrnjeno v obeh tedaj in v predhodnem stoletju prevladujočih pogledih in političnih praksah, to je v pretiranem individualizmu liberalizma in ideološkem kolektivizmu socializma, pri katerem Trstenjak razloči dve ali tri oblike: »mednarodni socializem (boljševizem) in narodni socializem (italijanski fašizem in nemški rasizem)«. Če prvi človeka pojmuje »zgolj atomistično mehanično«, ga drugi pojmuje »izključno biološko-organično: le kot člana države, razreda ali rase. Posameznik izgine, ostane samo šabloniziran 'tip' rasne ali razredne ali državne znamke.« Obema, individualizmu in socializmu, je po Trstenjaku skupno to, da človeka pojmuteta »zgolj materialistično in količinsko«.

Krščanstvo pa »človeka pojmuje drugače«, ne individualistično ne kolektivistično, ampak »osebnostno-občestveno ali duhovno-organično«, saj edino oseba/osebnost vključuje razsežnost duha.

Osebnost in občestvenost sta soodnosna pojma. Človek kot posameznik je osebnost, človek kot družba je občestvo. Osebnostno-občestveno gledanje človeka je v sredi med individualističnim in socialističnim. Človek sam v sebi je osebnost in kot tak enak vsem drugim kakor brat bratu. V tem bratstvu je pravi smisel enakosti vseh ljudi med seboj, podlaga pa je v osebnosti. (8)

Človekovo dostojanstvo, ki se izraža v odnosu človeka do človeka, »se pokaže v pravi luči šele, ko ga gledamo tudi v vertikalni smeri, navzgor do Boga, navzdol do prirode« (8).²

Do katere mere ga je k temu vodil njegov študij (tedaj je imel že dva doktorata, iz filozofije in teologije), do katere mere njegova izkušnja vere, krščanstva in Cerkve in do katere mere celotna izkušnja življenja, je odprto vprašanje. Gotovo pa je – kot je sam zapisal – da je nanj precej vplivalo mladinsko križarsko gibanje, ki mu je v mladih letih pripadal. Duhovno je bilo to gibanje blizu nemškemu katoliškemu mladinskemu gibanju Quickborn,

1 »Zato danes pač ni prvenstvena potreba krščanstva, da v ljudeh vzbuja smisel za avtoriteto, marveč ta, da brani dostojanstvo teptane človeške osebnosti. [...] Krščanstvo človeka ne pojmuje zgolj individualistično ali atomistično-mehanično, tudi ne zgolj socialno ali biološko-organično, ampak osebnostno-občestveno ali duhovno-organično.« (Trstenjak 1939, 3–4)

2 V takem pogledu Trstenjak ni bil sam. Med drugimi je v Sloveniji v istem obdobju podobne poglede na človeka izražal teolog Jakob Aleksič (Skralovnik 2021, 125–127).

ki ga je v tedanjem obdobju močno zaznamoval Romano Guardini. V tem kontekstu je razumljivo, da je Trstenjak spadal med personaliste.

Personalizem je k nam prišel iz treh virov. Zdi se, da sta na »križarje« močnejše vplivala nemški in francoski personalizem (npr. Emmanuel Mounier), manj pa ruski (npr. Nikolaj Berdjajev). Kljub temu da je bil križarjem skupen personalistični pogled, pa jih ta ni vodil k »monolitnemu« pogledu na družbo in kulturo. To je razvidno iz različnosti pripadnikov gibanja na Slovenskem, med katerimi so bili tudi pesnika in kulturnika Anton Vodnik (1901–1956) in France Vodnik (1903–1986), kasnejši nadškof Jože Pogačnik (1902–1980), jezikoslovec Jakob Šolar (1896–1968), pedagog Stanko Gogala (1901–1985), zdravnik Tomaž Furlan (1901–1960), mladi Edvard Kocbek (1904–1981), športni pedagog Drago Ulaga (1906–2000), baletnik Pino Mlakar (1907–2006). Kljub razlikam so vsi poudarjali potrebo po notranji prenovi oseb in družbe.

Opozoriti pa je treba, da Trstenjaku beseda osebnost včasih pomeni skoraj isto kot oseba, npr. prej, ko je človek oseba z osebnim dostojanstvom, drugič pa osebnost v ožjem pomenu, kot osebnost konkretnega človeka ali kot osebnostni tip.

Trstenjak (1985, 136–137) opozarja, da se je razumevanje pomena besede oseba »v premenih časa močno spreminjalo«. Pojmovanja so šla v smeri različnih dualizmov, to je »pravih polarnih nasprotij«, na primer »Descartesov dualizem duše in telesa«, dvojnost »med naravo in duhom« pri Heglu ali »med zavestjo in nezavestjo« pri Edwardu Hartmannu in Freudu. Predvsem pod vplivom Kanta in Herderja naj bi sicer jasneje razločevali med besedama: »Oseba je predvsem ontološka oznaka, osebnost pa psihološka.« Osebnost je »lik človeka«, ki ga Trstenjak povezuje s kulturo in etičnostjo, »oseba pa je dana človeku že z njegovo specifično človeško naravo«.

Glede razumevanja osebe se nam pri Trstenjaku zdita posebej pomembna dva vidika, ki ju bomo v nadaljevanju poglobili. Prvič, pri človeku v ospredje ne postavlja razuma, ampak simbol. Drugič, človeka kot bitje odnosa umešča tako v odnose med ljudmi v skupnosti kot tudi v kulturo, zgodovino. Z drugimi besedami, njegov personalizem hkrati poudarja »individualno« enkratnost, medosebne odnose in kulturo ter sega onkraj razuma.



Kot je pokazal Rojnik (2006, 210–220), Trstenjak glede vzgoje in izobraževanja poudarja pomembnost celote človeka, to je razvijanje vseh temeljnih odnosov življenja: »Človek v odnosu do sebe, do drugega, do naroda in kulture, do narave in okolja, do Boga.« (210) Posebej je poudarjen vidik povezanosti osebe in kulture: »Človek razvija svojo osebnost s tem, ko vzpostavlja odnos z družbo, z lastnim narodom in njegovo kulturo. Kultura kot identiteta nekega naroda hrani neizmerno bogastvo, ki človeku pomaga odkriti njegovo osebno istovetnost in smisel.« (215) Z drugimi besedami, brez vključenosti v kulturo človek ne more razviti svojih potencialov.

Podobno sklepa Hlebš (1999, 50) v spremni študiji k Trstenjakovim filozofskim spisom. Tipično za Trstenjakovo antropološko gledišče je, da do prave podobe človeka »pridemo, šele ko ga spoznamo kot zgodovinsko in kulturno bitje«. Človek je tako bitje, usmerjeno v prihodnost in hkrati utemeljeno v tradiciji, torej v zgodovini.

Zdi se, da je Trstenjakov personalistični pogled na človeka močnejši v poudarjanju kulturnozgodovinskega in skupnostno-občestvenega vidika človeka kot osebe, manj pa je pri njem razvidna razlika med osebo in posameznikom. Ta razlika je za nekatere personalistične avtorje bistvena. Že v času Trstenjakovega ustvarjanja in malo kasneje so avtorji različnih panog, npr. filozofija, sociologija, psihologija, teologija itd., (Bahovec 2005), pokazali na temeljno razliko med pogledoma na človeka kot posameznika in kot osebo.

Odnos do drugega se po Abelu (1970, 135) lahko izraža na dva temeljna načina: »Ko osebe stopajo v odnose, se k drugemu usmerijo bodisi kot *k osebi* in ga sprejmejo kot *on je*, zaradi *njega*, bodisi se k drugemu obrnejo kot *k sredstvu* in ga sprejmejo zato, ker lahko nekaj naredi. Ti dve usmeritvi sta v istem odnosu vzajemno prisotni in izključujoči. Vendar ena prevladuje.«

Podobna je že prej pokazal Buber (1999) na temeljno razliko med »tipom« odnosa »jaz-ti« in »jaz-ono«. Osebni odnosi »jaz-ti« vključujejo pristno dialogičnost kot odnos, ki gre iz srca v srce, torej v središče osebe, in se izraža v srečanju, svobodni povezanosti in ustvarjalnosti. V odnosih med posamezniki je človek »obrnjen vase«, drugega pa potrebuje zaradi koristi.

Na razliko med konceptoma posameznika (*individuum*) in osebe (*persona*) je Buber kratko, a jasno opozoril v pogovoru, ki ga je imel Friedman z njim in Carlom Rogersom 18. aprila 1957. Po Bubru (1988, 174) posameznika v bistvu določa razvoj njegove enkratnosti, »kar je Jung imenoval individuacija«. Lahko postaja bolj in bolj različen od drugih, »razvije to in ono«, vendar na ta način ne postaja »bolj in bolj človeški (*human*)«. Oseba »pa resnično živi s svetom. In s svetom ne mislim *v* svetu – (ampak) samo v stvarnem (*dejanskem*) stiku s svetom, v dejanski recipročnosti v vseh točkah, kjer svet lahko sreča človeka.« Zato Buber na temelju te razlike sklene: »[S]em *zoper* (*against*) posameznike in *za* osebe.« S tem je pravzaprav povedal, da je za človekov celovit razvoj potrebno, da prerašča golo individualnost in z njo povezan individualizem ter vse bolj postaja oseba.

Proces poosebljenja se močno razlikuje od procesov individualizacije in individuacije.

Na podobno težavo je opozoril Evdokimov pri Boetijevi definiciji osebe, saj ta poudarja človekovo individualnost in razum: *substantia individua rationalis naturae* (v prevodu: »individualna substanca razumske narave« ali »samostojna podstat umne narave«). Po Evdokimovu (2002, 99) »je nevarnost omenjene [Boetijeve] formulacije v tem, da predstavlja človeško osebo kot enoto (monado), ki se številčno razlikuje od drugih, pojmovno pa je bližje posamezniku«. Po Evdokimovu pa je za osebo značilno, da je možna »globokega srečanja«, da je človek kot oseba »ukoreninjen v skupnosti«. Zanj je oseba duhovna, in ne zgolj duševna kategorija.

Na drug vidik glede Boetijeve definicije osebe je opozoril Ratzinger (1990, 448). Po njem je Boetijev koncept osebe, ki je na zahodu prevladoval stoletja, treba »kritizirati kot bistveno nezadosten«: Boetijeva definicija osebe »ostaja popolnoma/povsem (*entirely*) na ravni substance«. Na tak način »ne more razjasniti nič o Trojici ali o kristologiji«, kajti »ostaja na ravni grškega mišljenja,« ki se giblje v terminih substance. Sicer je že v 12. stoletju, torej v srednjem veku, osebo drugače razumel Richard od sv. Viktorja: po njem je oseba duhovne narave, in po Ratzingerju (449) ta definicija korektno razkriva, da teološki pomen osebe »ne leži na ravni esence, ampak eksistence«. Vendar se zdi, da je moderna doba dala očitno prednost Boetiju in grško-rimski koncepciji človeka.



Vprašanje razumevanja človeka kot osebe in z njim povezanega razumevanja medčloveške povezanosti, kulture in družbene strukture so v zadnjih desetletjih poglobili mnogi avtorji z različnih področij (Bahovec 2005), v teološki misli pa Woytila, Špidlik (2019), Clement (2006), zlasti pa Ware (2021) in Zizioulas (2002).

Čeprav Trstenjakova misel tega vidika ni razdelala do mere kot mnogi drugi avtorji, pa menimo, da mu je intuicija razumevanja človeka kot osebe omogočala, da je ljudi, kulture in družbene skupine (npr. družino, narod) gledal v tej perspektivi. Njegovo razumevanje je blizu refleksiji papeža Frančiška, ki je na primer dostojanstvo osebe postavil v središče govora v Evropskem parlamentu (Francis 2014). Na konferenci »Ponovno premisliti Evropo – krščanski prispevek za prihodnost Evropskega projekta« (2017) pa je povedal: »Priznati, da so drugi osebe, pomeni ceniti tisto, kar nas z drugimi združuje. Biti oseba nas povezuje z drugimi, nas naredi za skupnost.«

2 Človek je v svojem bistvu bitje simbolov

Človek, antropološko gledano, je za Trstenjaka najprej simbolno bitje; točneje, bitje znamenj, simbolov, podob, znakov.

Po Trstenjaku (1994a, 15) že neposredni pomen grške besede *sýmbolon* »globoko posveti v skrivnost človeka«. Simboli, znamenja itd. človeku omogočajo, da povezuje dve resničnosti, dve stvarnosti, na primer besedo in stvarnost, vidno in nevidno, tostranstvo in onstranstvo. Trstenjak (19) pritrди Bertalanffyju, »ki ugotavlja: 'Simbolično ravnanje je *differentia specifica* človeka'«.

Zakaj simbol? Trstenjak to utemelji v preprostem dejstvu, da je človek odprto bitje. Fizikalni in biološki svet »sta zaprta [...] svet simbolov pa odprt« (41). Odprtost vključuje mnoge vidike: prostor, čas, onstranstvo itd.

Zanimivo, da govor o simbolu začne s Helen Keller, gluho-nemim dekletom. Ko je pri sedmih letih prvič spregovorila, je prvič povezala besedo in stvarnost. S tem se ji je odprl popolnoma nov odnos do sveta. Po Cassirerju (1963, 33–34) je Helen Keller tedaj razumela: »Vse mora imeti

ime.« Stvarnost spoznaš, prepoznaš po imenih stvari. Prej je bila brez govorice in je bilo njeno zaznavanje sveta in ljudi omejeno, potem pa je vstopila v svet jezika, narave, kulture in zavedanja zgodovine. Vse je bilo drugače. Po Cassierju primer Helen Keller »dokazuje, da človek lahko ustvarja svoj simbolni svet iz najbolj ubogega in pomanjkljivega materiala«. Gre torej za zmožnost spoznavanja, ki gre dlje in globlje kot razum in čustva.

Glede vprašanja simbola se pri Trstenjaku zdijo posebej potrebni omembe trije vidiki: spomin in prihodnost, ustvarjalnost, kultura. Najprej spomin: človek živi iz preteklosti, živi v strahu in pogumu, a upanje (in brezup) kaže na človekovo usmerjenost v prihodnost. Brez spomina in tradicije si ni mogoče zamisliti ne osebnega ne medosebnega življenja, ne zgodovine, ne obstoja jezikov, narodov, civilizacij, religij. Vendar je človek bolj bitje prihodnost kot preteklosti, in ta se kaže tudi v človekovi potrebi po novem, zlasti po ustvarjalnosti (Trstenjak 1985). Tretja je kultura – človek ni bitje narave, ampak kulture (1994a, 137).

Trstenjak kulture ni razumel na način, ki je bil v Cerkvi prevladujoč približno do drugega vatikanskega koncila in je kulturo povezoval z velikimi dosežki umetnosti in znanosti, visoko moralo itd. Sprejel je širše razumevanje, ki so ga odprle mnoge znanosti in sprejela koncilska Cerkev. Po sociologu Sorokinu (1957, 2) kultura »lahko pomeni celotnost, vsoto vsega, kar je ustvarjeno ali preoblikovano z delovanjem, najsi bo zavestnim ali podzavestnim, dveh ali več posameznikov, povezanih v medsebojni interakciji«. Kultura vključuje celoto življenja neke družbe. Vsaka družba ima kulturo in vsako človeško bitje je kulturno, saj je skupaj z drugimi udeleženo (participira) v deljeni in skupni kulturi. Pri taki opredelitvi kulture je smiselno razločiti tri razsežnosti ali vidike: (1) komunikacijo, npr. jezik, pomeni, simboli, geste in druga neverbalna komunikacija; (2) orientacijo, npr. vrednote, norme, moralne predpise; (3) način življenja, npr. navade, obrede itd. Ta koncept kulturo ustrezno opredeljuje kot temeljno in neločljivo človeško značilnost, kot nekaj, kar v bistvu določa identiteto posameznega človeka in skupin.

Glede orientacije je po našem pogledu bistveno poudariti globinsko usmerjenost kultur: te globine so temelj in izhodišče vrednot. Denimo: ni vseeno, ali je temelj neke vrednote imperativ, pragmatična utilitarnost ali ljubezen. Kot je pokazal personalist MacMurray, obstajata dva nagiba



etike: etika, ki izhaja iz strahu, in tista, ki izhaja iz ljubezenske povezanosti (Bahovec 2005, 222–223). Z isto besedo neke vrednote se lahko izražata dve popolnoma različni zadevi, ker je različen izvor vrednote, njena utemeljitev in način, kako se živi, uresničuje. Vrednote ne gre gledati same, ampak v povezanosti s prevladujočim tipom (družbenega) odnosa: trije koherentni tipi odnosov so (1) strogo obvezni, imperativni, avtoritarni, prisilni in včasih nasilni; (2) pogodbeno dogovorni, tržni, pragmatični in utilitarni; (3) pristno skupnostni, dialoški, odnos daru (82–93).

Trstenjakova odprtost za osebo in simbol mu je omogočila pogled, ki sega preko racionalizma in individualizma ter je odprt za globinske plasti kulture. Vendar je treba dodati, da je temo simbola odprl in v nekaterih vidikih razvil, v drugih pa je ostal nekako na pol poti. Včasih nekoliko nejasno povezuje simbole, znamenja, znake. Zdi se, da ne pokaže razlik med simbolno in konceptualno govorico. Ta spoznanja so se rojevala že v času njegovega ustvarjanja tudi pri nekaterih avtorjih, ki so mu blizu. Omejimo se na nekaj vidikov, ki se pravzaprav dotikajo tematik njegovega ustvarjalnega opusa: vprašanje prasimbolov, vprašanje obdobja prevladujoče simbolne in konceptualne kulture, specifika krščanskih simbolov in razlika med simboli, ki jih človek ustvarja, in simboli, ki jih sprejme, ker se v njih razodeva človekova presežna stvarnost.

Prasimboli so bili v zahodni kulturi dolga stoletja pozabljeni ali prezrti. Zanimivo, da je eno temeljnih del o njih in simbolih, ki se pojavljajo v različnih obdobjih kultur, izšlo šele sredi osemdesetih let prejšnjega stoletja: *Odkrivajmo simbole: prasimboli in njihovo spreminjanje* (Rosenberg 1987; izvirnika iz l. 1984: *Einführung in das Symbolverständnis*). Rosenberg je jasno pokazal, da (pra)simboli človeka nekako spremljajo skozi ves čas in obstajajo v različnih kulturah. Nekateri (pra)simboli so se preoblikovali in prilagodili konkretni zgodovinski kulturi, a zanimivo, da je pogosto temeljno sporočilo ostajalo skoraj enako. Veliko upodobitev prasimbolov je skozi tisočletja ostalo preveč podobnih, da bi te simbole lahko razumeli v smislu, da človek ustvarja simbole – ti simboli so »dani«. Med takimi simboli Rosenberg omenja križ, štiri prvine, drevo življenja, goro, most, votlino, orla itd. Po Rosenbergu poznavanje simbolov omogoča globlji uvid v zgodovino kultur. Po njem (1987, 35) je bistvo preloma, ki ga je prinesla renesansa, ukinjanje simbola. Simbolno-mitsko logiko spoznavanja in delovanja, značilno za srednji vek, je zamenjala abstraktno racionalna

logika. Po Rosenbergu je zlasti protestantizmu hitro uspelo ukiniti simbole. Do ponovnega odkritja prasimbolov in simbolov je prišlo v 20. in deloma v 19. stoletju: morda najprej v francoski in drugi zahodnoevropski poeziji, potem v ruskem simbolnem preporodu (V. Solovjov in nasledniki) in končno v različnih panogah v 20. stoletju.

Sodobnega preporoda simbolov ni mogoče razumeti brez vsaj kratkega vpogleda v zgodovino kultur. Zanimivo kratko oznako temeljne renesančne spremembe je Ladaria (2011, 16) izrazil takole: »*Od simbola k sumi*; s tem kratkim stavkom lahko skušamo povzeti evolucijo teologije med koncem patristične dobe in zgodnjo sholastiko.«³ Ta premik Ladaria povezuje s sistematizacijo krščanske doktrine in vprašanjem metode spoznavanja. A po Špidliku (2004, 165–166) je sinteza, ki so jo dale sume, prevladovala zelo kratek čas. Z razvojem univerz sta sume zamenjala enciklopedično znanje in enciklopedični pristop z znanju.

Drugače rečeno, osrednjo značilnost različnih kulturnih epoh lahko izrazimo s ključnimi besedami: simbol, suma in enciklopedija, oziroma z variantami teh besed. Simbol je povezan z mitom in/ali z religijo, z mistiko, nadrazumsko ideacijo. V stari grško-rimski kulturi, tako npr. Kastelic (1990) in Sorokin (1957), je bilo to obdobje Homerja. V obdobju grške klasike, tako v filozofiji kot v arhitekturi, likovni umetnosti in tragediji, prevladuje idealni razum. Čas helenizma in zlasti rimska imperialna mentaliteta in praksa pa sta bila čas prevlade praktičnega razuma oziroma čutno zaznavne kulture. Po Kastelicu (1990, 30–37) je bil v prvem obdobju Grčije mit za ljudi nekaj živega, klasično obdobje pa je mit uporabilo kot »umetniškovo temo«: »grška tragedija 5. stoletja ni več 'v mitu', več ni za umetnika in gledalca resnična zgodba o neki preteklosti.« Ajshil, denimo, »po lastnem dojetju preoblikuje (Homerjev) mit, da je bolj ustrezal njegovim idejam«. Že v helenizmu »so bili miti mrtvi in le še zanimiva snov preučevanja«. Kasneje je velikan rimske književnosti Ovid v Metamorfozah naredil »rimske katalog mitov, latinsko mitološko enciklopedijo« (40). Z drugimi besedami, simbol je v prvem obdobju živa vez kulture, mišljenja in življenja. Kasneje pride do prevlade konceptualni pristop: najprej idealni razum (klasično grško

3 Ladaria povzema po Alois Grillmeier, »Vom Symbolum zur Summa: Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik,« v: J. Betz in H. Fries, ur. *Kirche und Überlieferung*, 119–169 (Freiburg: Basel; Dunaj: Herder, 190), 169.



obdobje), potem enciklopedično čutno zaznavno obdobje (helenizem). Zanimivo, da se je podoben premik med tremi temeljnimi tipi »kulturnih supersistemov« kot v stari grško-rimski dobi ponovil v kasnejšem obdobju zahodne zgodovine. Sorokin (1957) iz tega izpelje dinamiko treh velikih koherentnih oblik kulture in dinamiko sprememb. »Vrnitev« simbola in konec zaupanja v konceptualno spoznanje pravzaprav pomeni premik epohe. V preteklosti je bilo tako; ali bo tudi v prihodnje, ostaja odprto vprašanje.

3 Nekaj opomb o slovenskem človeku in narodnem značaju

Kot smo pokazali, Trstenjak človeka ne obravnava le na psihološki ravni njegove individualnosti in neposrednih medčloveških odnosov, čeprav je na te vidike zelo pozoren. Trstenjak (1992b, 10) o človeku razmišlja kot bitju, vpetem v prostor in čas, to je v geografijo in zgodovino, v kulturo in civilizacijo, v narod in državo. Menimo, da mu je razumevanje človeka kot osebe in bitja simbola in kulture tudi omogočilo vpogled v razumevanje slovenskega človeka in naroda.

Ne preseneča, da Trstenjak med osnovne poteze slovenskega človeka postavlja mejnost (bližina mejam) in razdeljenost (pokrajinska delitev): to je povezano z geografijo. Zanimive pa so poteze slovenskega značaja, ki so povezane z zgodovino. Denimo, discipliniranost in delavnost povezuje s skoraj tisočletnim vplivom Avstrije (16–17). Tudi sicer naj bi bila del slovenskega značaja prilagodljivost, ki pa pri nekaterih, ko se poveže z odprtostjo in odzivanjem na izzive, odpira pot ustvarjalnosti.

Slovenci smo se, kot pravi Trstenjak (149) »sproti odzivali na svetovne kulturne tokove«. Res pa da je ustvarjalnost močnejša v umetnosti in znanosti, šibka pa v politični misli in delovanju. Morda zato ker, kot prepričljivo pokaže Trstenjak, smo narod izrazitega individualizma in sprtosti, razdeljenosti. Skupno, povezano delovanje – »skup držati« – in sprava med različnimi, to ni ravno poudarjeno v narodnem značaju. Zakaj tako? Mislimo, da je Trstenjak pokazal nekatere vidike, ki so med seboj povezani.

Glede nevrotičnosti po eni strani navaja ugotovitve dunajskega profesorja psihiatrije Erwina Ringlerja: »Da smo Slovenci na moč občutljivi, zamerljivi

in prepirljivi, polni zavisti [...] Sem sodi tudi nagnjenost Slovence k potrnosti, malodušnosti in obsojanju samega sebe.« (26–27) Hkrati pa dodaja, da je to sicer pretirano črnogleda podoba, a v njej je vendar več kot kanček resnice. Prepoznamo jo lahko tudi v mnogih delih slovenskih umetnikov. Pomemben razlog za nevrotičnost je po Trstenjaku pri nas »veliko prispeval janzenizem, ki se je na Kranjskem tako močno razširil, da bi imel človek prej vtis, kakor da se je Jansen rodil na Kranjskem, ne na Nizozemskem. Janzenizem je krščansko moralo skrčil na nevrotično ožino in samoobsojanje.« (27)

Vpliv zgodovine pa seže prek časa podrejenosti Avstriji, vpliva Italije ipd. Razlika med severnimi Slovenskimi goricami in Prlekijo izhaja iz časa Karantanije, »ko je šla meja s Panonijo na črti od Radgone do Ptuja in tako razdelila Slovenske gorice na severni in južni del. Neverjetno, kako globoke in trajne razločke je ta razmejitev zapustila.« (29–30)

Zelo pomembno, morda osrednje vprašanje dobre prihodnosti slovenskega človeka, naroda in države je po našem razumevanju Trstenjaka vprašanje, ali bomo znali odgovoriti na sprtnost in razdeljenost, s katerima sami sebe uničujemo. Da smo »sprt narod«, je po Trstenjaku (139–140) »slovensko čutečemu človeku resnična osebna bolečina. Slovenci pač prave složnosti in vzajemnosti ne poznamo.« Kako na to odgovoriti? Po eni strani gre za vprašanje zgodovinskega spomina, ki sega že v obdobja pred ločitvijo duhov, komunistično revolucijo in socializmom: kako globoka je razdeljenost v narodnem značaju po Trstenjaku, veliko pove črkarska pravda. Načelnost, ki se pogosto poudarja kot dobra zadeva, je lahko velika težava, kajti načelnost brez dialošкости preprečuje srečanje in spodbuja uveljavljanje svojih pogledov. Zato pri vprašanju narodove prihodnosti v prvi vrsti ne gre za vprašanje nazadovanja rojstev, kar mimogrede ni pojav zadnjih desetletij, ampak je nanj opozarjal Trstenjak že pred več kot tremi desetletji. Soočiti se je treba s pretiranim individualizmom, zavistjo in pikolovstvom, s katerimi je pogosto povezana pretirana osredotočenost na malenkosti in nase.

Če Slovenci ne bomo znali razviti v sebi pravega narodno zavednega občestvenega duha, nam za preživetje ne bo pomagala nobena biološka higiena in naravni prirastek, potrebna nam je prava socialno moralna, družbeno nravna higiena in preporod. (141)



Glede tega vprašanja se nam zdi primerno izpostaviti tri Trstenjakove poudarke: prvič, vloga družine, drugič, razumevanje časa in zlasti kairosa, tretjič, razvijanje kulture srečanja.

Družina, tako Trstenjak, ima glede razvoja posameznika večplastno vlogo. Njen pomen ni le v razvoju otrokove enkratnosti in individualnih potencialov, ampak da človeka nekako pripravi za življenje z drugimi in v svetu. Toda če je že leta 1974 zapisal »Sodobna družina je v krizi, tako hudi in globoki, da se ji majejo že njeni antropološki temelji sami« (Trstenjak 1994b, 9), to pomeni, da naš čas ni samo obdobje »običajnih« družinskih težav, ampak ima posebne zahteve. Če pogledamo odnose med starši in otroki, je zelo zanimivo, da Trstenjak poudarja, da se je zahodna družba premaknila iz patriarhata (in matriarhata) v filiarhat: osrednja figura družine ni več oče, ne tradicija, ne mati (ne razum – srce) ... ampak otrok. Glede vzgoje to ni dobra rešitev, prej nasprotno. »Geslo 'Vse za otroka', brez izhodišča v ljubezni do njega in njegovega življenja, se izkaže že kot 'Nič za otroka' – ali kar je še groznejšega, kar zija za prepadom nič« (141), to je nihilizem. Dodati je treba, da pri Trstenjaku ljubezen ni zgolj čustvo, vključuje tudi inteligenco in dejavnost.

Pri Slovencih naj bi filiarhat, sinovski tip kulture, začel prevladovati v drugi polovici 20. stoletja. Glede opredelitve filiarhata Trstenjak (1992b, 148–151) naveže na antropologijo Wilhelma Moocka, po katerem je za ta tip kulture značilno otrokovo »prizadevanje, da se otrese očetove nadvlade in ne išče topline materinega družinskega ognjišča«. Tak tip kulture je zato bolj razdiralen kot ustvarjalen (do narave in do sočloveka); v njem je veliko cinizma. Po Trstenjakovih analizah izpred treh desetletij to povečuje slovensko razklanost, kajti »eni še zagovarjajo družino« in velik del naroda se »še oklepa družine in njenega doma s tradicionalnimi vrednotami«, drugi pa »gredo sredobežno v družbo brez očeta in so v svojem svetovljanstvu brezdomci«. Hitrost, s katero smo Slovenci sledili svetovnim premikom glede kozmopolitske sinovske družbe, Trstenjaka skrbi, kajti po njem to povzroča razklanost, »razdor v sebi« – to ni le družba brez očeta, je tudi »družba brez prave domovine« (149).

Kako se odzvati na krizo družine? Trstenjak je že leta 1974 ugotavljal: »Če želimo uspešno reševati krizo modernega zakona in družinskega življenja, ne smemo hoditi po izvoženih tirnicah iz prejšnjih stoletij.«



(Trstenjak 1994b, 5) Kako razviti to novo pot? Usmeriti bi se morali v načelo kakovosti, ne količine. Zanimivo, kako vidi moralo – včasih jo postavlja na prvo mesto, hkrati pa jasno pokaže na škodo janzenistične morale. Kakšna morala torej? Najprej je duhovno jedro, središče, iz njega pa sledi morala, etika. Osrednje pomembnosti je, »da živiš iz svoje sredine, iz svojega življenjskega dna, in se ne meniš za naslove« (Trstenjak 1994b, 147). V smislu, kot smo pokazali prej, gre za moralo iz odnosov ljubezni, in ne za moralo iz strahu ali interesa.

4 Namesto zaključka: sporočila Trstenjaka za življenje danes

Podani primer, na kakšen način se odzvati na krizno situacijo družine – to je ustvarjalno, ne s ponavljanjem preteklih vzorcev, iz duhovne globine, iz središča človeka in kulture, ne denimo zgolj z vrednotami – dobro izraža Trstenjakov pogled na krize v različnih situacijah družbe in kulture. Pravzaprav bi lahko rekli, da na neki način povezuje krizno situacijo in poziv k razumevanju obdobja kot »kairos«, to je posebni čas. Kairos v nasprotju s kronosom ne pomeni le »sveti čas« ipd., pomeni tudi pravi čas za razkritje novega, trenutek priložnosti, kritični oziroma odločilen čas. Če živimo v takem obdobju, gre za posebno obdobje zgodovine, ki kliče k ustvarjalnosti, ki odpira bistveno novo.

Ali je Trstenjak to razumel kot novo obdobje kulture v smislu prej omenjenega konca moderne dobe in začetka nove dobe (Bahovec 2009) ter s tem povezanega epohalnega premika, ne moremo z gotovostjo niti potrditi niti zanikati. Gotovo pa je, da je zelo cenil in se navdihoval ob mnogih mislecih, ki so zasnovali epohalne premike v človeškem spoznanju. To je razvidno tudi iz ene njegovih zadnjih knjig *Pet velikih*. Pierre Teilhard de Chardin, Carl Gustav Jung, Romano Guardini, Karl Jaspers in Viktor Frankl so tisti, s katerimi se je po lastnih besedah »v več kot polstoletnem delu najbolj pogosto srečeval« (Trstenjak 1992a, 5). V njih prepoznava bodisi ustvarjalno misel bodisi življenjsko pričevanje, izkustvo, v vsakem primeru pa odgovor na velike izzive življenja in spoznanja tedanjega časa. Denimo: zamisel svetovne evolucije, utemeljitev globinske psihologije, porajanje eksistencializma, vprašanje sobivanja nasprotij (*Gegensatz*) in duhovne preнове krščanstva, mladinsko gibanje, osebno-skupnostni pristop, iskanje odgovora na vprašanje smisla v uničevalnih taboriščih.



Knjiga razkriva nekaj pomembnih potez Trstenjaka kot človeka in misleca: spoznanja in izkustva teh avtorjev so mu bila v strokovni navdih in izziv. Menimo, da je to eno najbolj jasnih sporočil Trstenjaka za sodobni čas: svojo misel in življenje soočiti s pogledi pomembnih mislecev svojega časa. Dodati je treba, da pri tem ni ostajal le pri njihovih spoznanjih, pri večini je poudaril tudi nekaj vidikov njihovega življenja, izkustvo. To ne velja le za percepcijo Guardinija, ki ga je prek mladinskega gibanja nagovarjal v osebnostni rasti, ali Junga, ki je glede človekove transcendence prestopil reducirano psihološko pojmovanje človeka pri Freudu in v psihologijo uvedel religijski element. Glede Jaspersa na eni strani poudarja njegovo »pokončno držo proti nacizmu« in poudarjanje odgovornosti nemškega naroda za drugo svetovno vojno, ki vključuje kritičen pogled na njegovega mlajšega filozofskega kolega Heideggerja (ki je bil od 1933 »generalni rektor vseh nacističnih univerz«), po drugi pa povezanost z ženo Gertrude, religiozno, a ne več pravoverno Judinjo (Trstenjak 1992a, 181–183).

Z drugimi besedami: Trstenjak je pozoren tako na mali življenjski svet kot na kulturo in velike teme naroda, človeštva. Znanstveni, medosebni in družbenokulturni vidik življenja je videl povezano. Posebno vrednost daje spoznanju tistih ljudi, pri katerih sta bila misel in življenje skladno povezana. Tega ne gre razumeti idealno – gre za to, da taka drža prevladuje.

Drugo Trstenjakovo sporočilo, ki bi ga poudarili, je njegova širina in odprtost, a hkrati občutek za bistveno. Denimo, pomembna mu je odprtost za religiozno presežnost, kar pa ni v nasprotju s kritičnim odnosom do religije kot institucije (Jung, Jaspers). Zelo močno poudarja človekovo dostojanstvo in potrebo, da se krščanstvo zastavi za to (in da ne išče privilegijev zase ali zahteva imperativne morale). Prizadevanje za dostojanstvo človeka pri Trstenjaku, to lahko trdimo, ni ostalo v »mišljenju«, na idejni ravni. Osebnost je bil odprt vsem, ki so prišli na pogovor, in ne dvomimo, da je pogovor usmerjal k spodbujanju in rasti človekovega dostojanstva. Pravzaprav lahko rečemo, da je njegov osebni zgled vabilo vsem, da v svojih strokovnih področjih in/ali osebnem življenju delujejo na način, ki krepi dostojanstvo drugih. Izrazi so različni, ker so poklici in osebna življenja različni, a usmerjenost je ista. Dostojanstvo gre z roko v roki s soudeleženo pri delu za skupno dobro, solidarnost in subsidiarnost.

Tretji poudarek je njegovo razumevanje človeka kot osebe, ukoreninjene v več skupnosti, v kulturo in zgodovino, ter simbola kot osrednje kategorije človeka. Gre za antropološko vprašanje, ki je danes zelo živo. V zahodni kulturi pretiranega individualizma smo izgubili izkušnjo povezanosti in pripadnosti – zato so naše skupnosti pogosto notranje fragmentirane, medsebojno pa prej skupine enklav kot kohezivna širša skupnost (Bahovec 2005). Tudi družina in narod, skupnosti, ki jima je Trstenjak posvečal veliko pozornosti, sta v hudi krizi. Trstenjaku je v svojem času uspelo razviti znanstveno spoznanje in hkrati nagovoriti preproste ljudi, in za to je imel verjetno poseben dar. Menimo pa, da sam dar ni dovolj: oboje, oseba in simbol, sta pojma, ki živita v odnosih, v povezanosti dveh ali več stvarnosti. Verjetno je zato poudarjal enkratnost osebe, a brez individualizma (in individuacije), ter identiteto v skupnosti, a brez kolektivizma. Kot smo pokazali, so glede osebe in simbola kasnejši avtorji prišli do poglobitev, ki jih pri Trstenjaku ne najdemo. Vseeno pa so nekateri temeljni uvidi glede osebe, občestvene skupnosti in simbola očitno bili dovolj, da so usmerjali njegovo spoznanje in tudi njegov odnos do ljudi.

Četrti poudarek je njegov vpogled v stanje našega naroda. Mislimo, da se je treba dobro zavedati – kar je on poudarjal – da nimamo le dobrih lastnosti, ampak tudi slabe. Kot je pokazal, sta slovenski razdeljenost in sprtost veliki oviri za razvoj naroda. Lahko le dodamo, da se stanje glede razdeljenosti in sprtosti ne izboljšuje, prej nasprotno. Reševanje v smeri poenotenja Trstenjaku ni bilo blizu, saj se pri poenotenju ne upošteva različnost. Trstenjaku je bližji način edinosti v različnosti ali spravljene različnosti, saj je tak način v skladu s temeljnimi postavkami osebe in občestvene skupnosti. Proces v tej smeri niso le zadeva elite, saj se tičejo vseh ljudi.

Glede procesov sprave se nam zdi primerno povezati držo Trstenjaka in izsledke mednarodnega projekta o mediaciji v situacijah konflikta, v katerem je Peter Berger (1997, 600–608; Bahovec 2005, 165–168) pokazal, da obstajajo trije tipi mediacije: imperativni, pragmatični in dialoški. Po izkušnjah več družb lahko spore, ki so na ravni interesov, rešujemo pragmatično, z iskanjem kompromisov, ki izhajajo iz presečišč interesov. Po Bergerju globinskih sporov na tak način ni mogoče rešiti: edina pot je dialoška mediacija, v kateri konfliktni strani prek dialoškega srečanja ustvarita nove vrednote, ki so jima skupne in zaradi katerih predhodni spor nima več iste teže. Zdi se nam, da bi bil Trstenjaku tak način blizu, kajti vrsta



potez njegovega mišljenja in delovanja, tudi tu obravnavanih, govori o tem, da je bil človek sprave in dialoškega srečanja. Menimo tudi, da slovenska sprtost tako močno sega v kulturo naroda, da ne gre le za raven interesov, ampak za globinske plasti identitete različno mislečih delov naroda, da je mediacija možna le na način dialoške mediacije – z njo bi ustvarili nove vrednote, skupne različnim, prej razdeljenim delom naroda. Noben drug tip mediacije ni ustvarjalen. Ker je rana razdeljenosti tako globoka in sega stoletja v preteklost, menimo, da je pot sprave, če si jo resnično želimo, nujno proces (ne dogodek), ki vključuje ustvarjalnost.

Zaključimo s petim poudarkom: veliko dejstev kaže, da je bil Trstenjak po eni strani občutljiv za izzive časa, po drugi pa vedoželjen, da se je znal čuditi in vstopati v komunikativno srečanje z drugimi avtorji in spoznanji različnih ved. Seveda je bil človek svojega časa in je nekatere zadeve zaznaval in se nanje odzival v skladu z okoliščinami družbe in kulture. Zato so nekatere vsebine njegovega dela danes manj pomembne kot tedaj. Vendar del njegovega opusa sega preko teh omejitev. Predvsem pa se nam zdi pomembno poudariti, da se je dobro zavedal pomena časa. Tako proces znanstvenega spoznavanja kot življenja skupnosti in kultur zahtevajo delo več generacij. Zdi se, da je dobro razumel poudarek, da smo v obdobju, ko je treba spodbujati nove procese, čeprav njihovo uresničenje sega onkraj posameznikovega življenja. Drugače rečeno: dediščina Trstenjaka ni samo njegov vsebinski ustvarjalni opus, ampak tudi to, da je bil človek, ki je razumel, da smo v času velikih sprememb in je treba odpirati nove procese. Reševanja teh pa ni videl v perspektivi individualističnega ali kolektivističnega pristopa, ampak, če navežemo na njegovo omenjeno zgodnje delo (Trstenjak 1939), osebno-skupnostno z upoštevanjem kulture.

Bil in ostajal je človek dialoga, upanja in poguma. Menimo, da je njegova drža lahko navdih za ustvarjalnost v našem času.



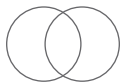
Reference

- Abel, Theodore.** 1970. *The Foundation of Sociological Theory*. New York: Random House.
- Bahovec, Igor.** 2005. *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni*. Ljubljana: Sophia.
- . 2009. *Postmoderna kultura in duhovnost: religioznost med new agem in krščanstvom*. Ljubljana: IRSA.
- Berger, Peter L., ur.** 1997. *Die Grenzen der Gemeinschaft: Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Buber, Martin.** 1988. *The Knowledge of Man: Selected Essays*. Amherst, NY: Humanity Books.
- . 1999. *Dialoški princip*. Ljubljana.
- Cassirer, Ernst.** 1963. *An Essay on Man: An introduction to a philosophy of human culture*. New Haven, CT; London: Yale University Press.
- Clement, Olivier.** 2006. *Drugačno sonce: duhovna avtobiografija*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Evdokimov, Paul.** 2002. Skrivnost človeške osebe. *Tretji dan* 31/10–11: 99–106.
- Francis.** 2014. Address of pope Francis to the European parliament. Strasbourg, France. 24. 11. Vatican. https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-parlamento-europeo.html (pridobljeno 15. 1. 2023).
- . 2017. Address of his holiness pope Francis to the commission of the bishops' conferences of the european community. 28. 10. Vatican. https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2017/october/documents/papa-francesco_20171028_conferenza-comece.html (pridobljeno 15. 1. 2023).
- Guardini, Romano.** 1965 [1950]. *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*. Basel: Hess Verlag.
- Hlebš, Jože.** 1999. Filozofski spisi Antona Trstenjaka in philosophia perennis. V: A. Trstenjak. *Filozofski spisi II: uvod v filozofijo ter izbrana poglavja iz kozmologije in metafizične psihologije*, 5–51. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka za psihologijo, logoterapijo in antropohigieno.
- Kastelic, Jože.** 1990. Zlata veja grškega mita na mitološkem drevesu starega sveta. V: Gustav Schwab. *Najlepše antične pripovedke*, 5–54. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Ladaria, Luis Francisco Ferrer.** 2011. *Introduzione alla antropologia teologica*. Rim: Gregorian & Biblical Press.
- Pevec, Rozman, Mateja.** 2019. Anton Trstenjak v neutrudni hoji za človekom. *Edinost in dialog: revija za ekumensko teologijo in medreligijski dialog* 74/1: 13–27. <https://doi.org/10.34291/edinost/74/pevec>.
- Ratzinger, Joseph.** 1990. Concerning the notion of person in theology. *Communio* 17/3, 339–454. <https://www.communio-icr.com/files/ratzinger17-3.pdf> (pridobljeno 1. 3. 2023).
- Rojnik, Ivan.** 2006. Teleologija vzgoje in izobraževanja v luči filozofske antropologije Antona Trstenjaka. *Bogoslovni vestnik* 66/2: 205–221.
- Rosenberg, Alfons.** 1987 [1984]. *Odkrivajmo simbole: prasimboli in njihovo spreminjanje*. Celje, Mohorjeva družba.
- Skralovnik, Samo.** 2021. Jakob Aleksič: poklicanost človeka k dialogu. *Edinost in dialog: revija za ekumensko teologijo in medreligijski dialog*. 76, 1: 119–140. <https://doi.org/10.34291/edinost/76/skralovnik>.
- Sorokin, Pitirim A.** 1957. *Social & Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*. Boston: Extending Horizons Books.
- Špidlik, Tomaš.** 2004. *Alle fonti dell'Europa*. Rim: Lipa.
- . 2019. *La persona, il cuore, la preghiera*. Rim: Lipa.
- Trstenjak, Anton.** 1939. Človekova veličina. *Dejanje* 2/1: 3–10.



- - -. 1981. *Psihologija ustvarjalnosti*. Ljubljana: Slovenska matica.
- - -. 1985. *Človek bitje prihodnosti: Okvirna antropologija*. Ljubljana: Slovenska matica.
- - -. 1987 [1946]. *Pastoralna psihologija*. Celje: Mohorjeva družba.
- - -. 1992a. *Pet velikih*. Ljubljana: Slovenska matica.
- - -. 1992b. *Misli o slovenskem človeku*. Ljubljana: Mihelač.
- - -. 1994a. *Človek simbolično bitje*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- - -. 1994b. *Izbrana dela Antona Trstenjaka*. Zv. 1. *O družini*. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka.
- Ware, Timothy.** 2021. *Razodetje osebe: od posameznika k občestvu*. Ljubljana: Založba Dravljje.
- Wojtyła, Karol.** 1994. The Person: Subject & Community. *Crisis* apr.: 37–48; maj 39–43; jun.: 39–45.
- Zizioulas, Jean.** 2002 [1985]. *Being as communion: studies in personhood and the Church*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.





Jože Ramovš

Dialog in Anton Trstenjak kot njegov glasnik

About Dialogue and Anton Trstenjak as Its Messenger

Izvleček: Članek izhaja iz današnje potrebe po izboljšanju medčloveškega sožitja in sodelovanja v družini, službi in družbi ter po dobrih možnostih za izboljšanje komuniciranja. Dialog je vrh kakovostnega komuniciranja z besedami, vedenjem in dejanji. Članek razčleni njegove bistvene sestavine: človekovo osebno zavest, temeljno potrebo po povezovanju in komunikacijsko zmožnost. Kratko se ustavi pri metodiki za razvoj dialoškega odnosa ter pri vprašanju, kaj more storiti človek, ko se dialog in sožitje tragično sesujeta. Sledi pregled dela Antona Trstenjaka z vidika dialoga in sožitja. Pri tem odkriva vrsto sestavin in pogojev za dialog. Značilna je njegova knjiga *Med ljudmi* s petimi aktualnimi poglavji: dvema o odnosih med generacijami, dvema o odnosih med spoloma in enim o odnosih med sosedi.

Ključne besede: komuniciranje, občilnost, zavest, razmerja, odnosi, dialog med spoloma, dialog med generacijami, jezik

Abstract: *The article is based on the need to improve interpersonal coexistence and cooperation in the family, work and society, and to improve communication. Dialogue is the essence of quality communication in words, behaviour and actions. The article breaks down its basic components: human awareness, the fundamental need to connect and the capacity to communicate. The article briefly discusses the methodology for developing a dialogic relationship and considers what a person can do when dialogue and coexistence tragically fall apart. This is followed by an overview of the work of Anton Trstenjak in terms of dialogue and coexistence, revealing several components and conditions for dialogue. His most known book Among People has five topical chapters: two on relations between generations, two on relations between the sexes and one on relations between neighbours.*

Keywords: *communication, capacity for communication, consciousness, relationships, relations, gender dialogue, intergenerational dialogue, language*

Uvod

Anton Trstenjak (1906–1996) je bil po izobrazbi dr. filozofije in dr. teologije (Innsbruck 1929 in 1933), po poklicu duhovnik (od 1931 do smrti) in profesor (verouka na gimnaziji v Mariboru 1934–1939, filozofije na Visoki

bogoslovni šoli v Mariboru 1939 in na Teološki fakulteti 1940–1973), po specializaciji psiholog (med drugo svetovno vojno v Milanu), po osebni usmeritvi pri vsem svojem delu pa predvsem antropolog – v iščočih hoji za celostno podobo človeka. Antropološka os njegove poglobljene izobrazbe in prepričljiva človečnost njegove kulturne širine sta ga postavili med najvidnejše slovenske mislece 20. stoletja. Njegovih 50 knjig in številni članki ostajajo za njim kot plodna prst za korenine naše kulture pri njenem današnjem razvoju. Za našo tokratno temo se omejujemo na teh par podatkov o Trstenjakovem življenju, delu in pomenu, na voljo pa so obsežni prikazi (Hribar idr. 2007; Ramovš 2007).

Ena od rdečih niti vsega Trstenjakovega znanstvenega, pedagoškega in drugega dela je njegova povezovalnost. Tisti, ki smo več desetletij tesneje sodelovali z njim, imamo izkušnjo, da se je dialoško povezoval z vsakim človekom tudi vsakdanjem sožitju. Bistvo Trstenjakove življenjske usmeritve je bila njegova zavestna usmeritev, da iz vsega znanja in svoje ustvarjalne sile, iz konkretnih razmer in skupaj z vsemi, ki so nam dani na poti vsakdanjega življenja, ustvarja čim skladnejšo razvojno celoto. Vse življenje se je učil in raziskoval ter sodeloval v dialogu z ljudmi, s kulturo, s celotno stvarnostjo svojega časa in prostora ter z nedojemljivo skrivnostjo bivanja, razvoja in smisla, ki presega meje človeškega znanja. To izražajo tudi njegova priljubljena življenjska gesla: *Skupaj držimo!*, *Za človeka gre* in *Človek je človeku človek po besedi*. V tem prispevku se skušamo poglobiti v dialog in v Trstenjakovo dialoško razsežnost.

1 Dialog

Naše srečanje s Trstenjakovo dialoško usmerjenostjo predpostavlja odgovor na vprašanje, kaj je dialog. Pred očmi imamo osrednji pomen te besede, to je medčloveški dialog, pa tudi njen širši pomen v smeri podosebne ravni – to je dialog z naravo, da je ne bi ogrozili, in v smeri nadosebne ravni – s presežno skrivnostjo bivanja in smisla razvoja vsega bivajočega, vključno s smislom človeka, medčloveškega sožitja in razvoja. V tem kontekstu bomo dialog opredelili s tremi bistvenimi vidiki: s človekovo osebno zavestjo kot temeljno preživetveno in razvojno človeško potrebo po povezovanju in komuniciranju ter z veliko človeško občevalno zmožnostjo.



Dialog v ožjem pomenu je kakovostno besedno občevanje (komuniciranje) med ljudmi, občevanje z vedenjem in z dejanji. Dialog je zavestno komuniciranje dveh (ali več) ljudi o vsebini, ki je obema pomembna; izmenjava informacij in doživljanja poteka po obojestransko odprtem komunikacijskem kanalu v ozračju hotenja po ustvarjalni medsebojni bogatitvi ter v pogovorni kulturi, ko vsak uspeva zadovoljivo povedati svojo vsebino in doživljanje na drugemu razumljiv način ter drugega slišati in razumeti čim bolj podobno, kakor to doživlja pripovedovalec.

Osnova medčloveškega dialoga je zavesten človekov dialog z danostjo narave, trenutnih družbenih razmer in z zgodovinskim razvojem kulture, ki smo jo prejeli od prednikov, da iz nje živimo sedanjost in s svojo svobodo soustvarjamo prihodnost, ter s skrivnostjo bivanja, ki nas presega – torej dialog s samim seboj v srčiki lastne osebnosti, v svoji vesti.

Ustavimo se pri vsaki od treh bistvenih sestavin dialoga.

1.1 Človekova osebna zavest

Človekova glavna značilnost, po kateri se razlikuje od bioloških živalskih sorodnikov, je njegova osebna zavest. Z njo se zaveda samega sebe in razmejenosti sebe z vsem, kar ni on. Njegovo zavedanje je podvojeno; z vidom, sluhom in drugimi čutili zaznava okolje bolj ali manj podobno kakor živali, ki imajo podobna čutila in možgane, pri tem pa to svoje zaznavanje presega tako, da se istočasno zaveda, da zaznava; da čuti in se zaveda, da čuti; misli in ve, da misli; dela in se zaveda, da dela; nekaj doživlja in obenem doživlja samega sebe kot doživljajočo osebo. (Ramovš 1990)

Preseganje samega sebe v svoji zavesti ali samozavedanje je pogoj za zavesten odnos s stvarnostjo. Človeku omogoča razumevanje dogajanja in zakonitosti v samem sebi, v naravi in v sožitju ljudi. Uvid v delovanje mu daje uvid v razvoj sebe, narave in družbe. V delovanju in razvoju doživlja smiselnost konkretne situacije, v njegovem temelju pa presežni smisel in silo, ki utemeljuje etične zakonitosti; te pa človeka privlačijo in mu omogočajo orientacijo pri usmerjanju svojega doživljanja in vedenja. (Frankl 2021; 2022)



Organ človekove zavesti so njegovi možgani – prostor, kjer se zavest dogaja v velikanski mreži nevronske povezave. Možgani so tudi orodje, ki zavest ustvarja in jo s pestro kemično nevrottransmisijo oblikuje; s tem pa možgani vse življenje gradijo tudi sami sebe. Med duševnimi zmožnostmi je za dialog odločilna zlasti radovednost, to je navdušenje nad novim pri drugem. Ko svobodno usmerimo svojo pozornost pri drugem na njegovo svetlo, lepo in dobro stran, nam dopaminska nagrajevalna nevrottransmisija v možganih povzroča razpoloženje, ki omogoča tekoč dialog v prijetnem vzdušju.

Sebe kot osebo človek razvija vse življenje z zavestnim dojemanjem delovanja narave, družbe in sebe ter z vestnim usmerjanjem svojega doživljanja in ravnanja po smislu. Človekov osebni razvoj je čedalje boljši uvid vase – *Kdo sem kot človek?* – in čedalje boljši uvid v ljudi, razmere in naravo. Osebna človeška zavest je razvila človeške kulture in civilizacije. Ta osebna zavest je osnova naše zmožnosti za zavestno povezovanje – za dialog.

Trstenjak se je kot filozof in teolog z izrazito personalistično usmeritvijo (Ramovš 1988), kot antropolog in kot psiholog vse življenje poglobljal v človekovo zavest. Antropološka spoznanja so osnova vseh njegovih psiholoških, kulturoloških, teoloških in drugih del, še posebej pa njegovih antropologij (Trstenjak 1968; 1973; 1985; 1988a; 1988b; 1989b; 1991; 1992).

1.2 Človekova temeljna potreba po povezovanju

Živa bitja se povezujejo med seboj in z ostalo naravo; če pa upoštevamo fizikalne in kemijske zakonitosti, se med seboj povezujejo v sistemsko celoto vse stvari. Prirojeni in priučeni vzgibi za povezovanje omogočajo živalim razmnoževanje, preživetje in razvoj.

Ta preživitvena in razvojna potreba se pri človeku vzpne v specifično človeško potrebo po osebni povezanosti z ljudmi in z naravo. Osebna zavest nam omogoča, da v slehernem budnem trenutku prepoznamo, kakšna povezava s človekom, naravo ali kulturno danostjo je smiselna tako za naš osebni razvoj kakor za tistega, s komer (ali s čimer) se povezujemo. Svojo potrebo po povezovanju z ljudmi, naravo in kulturno danostjo doživljamo kot preživitveno nujnost – brez nenehne neposredne in posredne povezanosti človek ne preživi, kaj šele, da bi se razvijal. Če je potreba



po povezovanju bolezensko okrnjena, na primer pri avtizmu, ali trenutno prekinjena, na primer v nezavedi, je to hudo bolezensko stanje.

Kako se potreba po povezovanju razvija iz svoje biološke osnove na specifično človeško raven, vidimo pri dojenčku, ko prepozna mater in se ji nasmehe, nato pa druge ljudi ter materialno in kulturno okolje. Odrasel zdrav razvit človek se med ljudmi v materialnem in socialnem okolju vsak trenutek povezuje čim bolj smiselno; v novih situacijah se povezuje zavestno, v tistih, ki jih je že nešteto krat ponovil, pa s spontano rutino svojih navad.

Človeško potrebo po povezanosti z drugimi ljudmi pa tudi z naravo in kulturnimi dobrinami zadovoljujemo na dva načina, zanju imamo različni besedi: razmerje in odnos (Ramovš 1993). Razmerja so sorodstvene, finančne, premoženjske, delovne, pravne in druge povezave med ljudmi, ki jih je mogoče jasno določiti in meriti (raz/meriti); tudi zgolj čustvene, razumsko premišljene ali iracionalne povezave so razmerja. Za kakovostna razmerja med ljudmi, z naravo in kulturnimi dobrinami je značilno, da so poštena. Odnosi pa so osebna povezava, kjer smo ljudje drug z drugim to, kar smo po svojem bistvu: človek s človekom, zato sebe zavestno *od/nese-mo* drugemu kot dar in drugega sprejemamo s hvaležnostjo kot dar v sožitju, ki nam omogoča preživetje in razvoj. Medčloveški odnos je osebno človekovo stališče, ki predpostavlja njegovo svobodo in odločitev. Je nekaj notranjega, duhovnega, izvirno človeškega in osebno enkratnega. Je kakovost v povezanosti med ljudmi, z naravo in s kulturnimi dobrinami, ki se ne da meriti, ampak je ali je ni, je takšna ali pa drugačna. V medčloveškem odnosu drugega človeka sprejemam kot radikalno drugega, in ne zgolj v funkciji do mene, ter mu glede na njegove potrebe osebno dajem sebe – svojo ljubečo naklonjenost; človeška svoboda nam omogoča tudi obratno – da ga uničujem s sovražnim zavračanjem ali ravnodušnim prezirom. Značilnosti lepega medčloveškega odnosa sta ljubezen in dobrot.

Za človekovo sožitje z ljudmi, z naravo in s kulturo so enako pomembni odnosi in razmerja – brez stvarnih razmerij ni poštenega sodelovanja in ni mogoče preživeti, brez osebnih odnosov se ljudje spreminjajo v kolesje družbenega stroja. Tukaj se upravičeno lahko naslonimo na duhovito Bubrovo ugotovitev glede odnosa jaz-ti in jaz-ono v človekovem življenju. (1999, 32) Nepoštena razmerja povzročajo nered v sožitju, pa naj gre



za družino ali državo in mednarodno skupnost, pomanjkanje osebnega odnosa pa povzroča človeško osamljenost, ki je huda nesreča, kakor je bila na primer za znanega literarnega junaka brodolomca Robinzona; iz te nesreče se skuša čim prej rešiti. Osamljenost je kot zaporniška samica, ki je druga najhujša kazen za smrtno. Danes ob množični osamljenosti, zlasti starejših ljudi, ugotavljajo, da je to prava bolezen (Spitzer 2018). Osebni človeški odnos je edina stabilna preventiva in zdravilo proti osamljenosti.

1.3 Človekova občevalna zmožnost

V osebni odnos se ljudje povezujemo predvsem s komuniciranjem, če uporabimo običajno tujko – ali z občevanjem, če povemo z domačo, nekoliko arhaično besedo. Zmožnost za komuniciranje nam je prirojena, delovanje pa je povsem naučeno. To se vidi pri govorjenju, ki je specifično človeški način komuniciranja: zmožnost za govor nam je v celoti prirojena, to, da bo otrok po dveh letih govoril slovensko ali kitajsko, pa je povsem odvisno od tega, ali živi v slovenski družini ali v kitajski. Iz iste prirojene zmožnosti za govor se nekdo v svojem okolju in z lastnim prizadevanjem nauči govoriti lep, bogat, olikan in povezovalni jezik, drugi v drugem okolju in ob lastnem zanemarjanju govorne kulture pa se nauči govoriti grd, reven, surov in ločevalni jezik.

Pomembno je vprašanje o človeški zmožnosti, ki nam omogoča medsebojno komuniciranje. V zagati smo že pri izrazu za to temeljno človeško zmožnost, ki nam omogoča sožitje in sodelovanje. To ni zgovernost ali komunikativnost – spretna uporaba jezika je ena od lastnosti razvite zmožnosti za komuniciranje. Tudi besede povezanost, odnos, medčloveški stik in podobne niso pravo ime za zmožnost, ki nam vse to omogoča. Zadrega s poimenovanjem temeljne človeške zmožnosti za komuniciranje je odraz tega, da je človeštvo vso zgodovino moralo večino pozornosti in sil posvečati materialnim potrebam po hrani, obleki ter toplem in varnem bivališču, za zavestno pozornost na razvoj sožitja in sodelovanja pa je ostalo bolj malo moči. Vso zgodovino pa imamo ljudje veliko brazgotin od prepirov in vojn – to je od nerazvite zmožnosti za komuniciranje. Šele zadnji dve generaciji v razvitem svetu živimo v materialni blaginji, ki nam omogoča posvetiti dovolj zavestne pozornosti za učenje lepega in smiselnega komuniciranja. Danes je v luči grozečih možnosti za medsebojno uničevanje razvoj zmožnosti za boljše komuniciranje, sožitje in sodelovanje prava



preživitvena nuja. Vse kaže, da je učinkovit razvoj naše zmožnosti za komuniciranje danes in v bližnji prihodnosti tudi uresničljiv. Po letu 2000 se je razvilo toliko uporabnega znanja in učinkovitih metod za učenje lepšega sožitja in boljšega sodelovanja, kakor se ga ni prej v stoletjih. V razvoju človeštva in naše kulture je prišel čas, da se prednostno posvetimo razvoju temeljne človeške zmožnosti za komuniciranje, sožitje in sodelovanje. Koliko je o tej zmožnosti že znanega in kako se imenuje?

Sposobnost, da ljudje drug drugemu z govorom posredujemo svoje misli in drugo notranje doživljanje, je začel v okviru skupinske dinamike pronicljivo raziskovati Jakob Moreno. Poimenoval jo je z grško besedo *tele* (»daleč, na daljavo«) in pojasnjeval, da je to »vezivo, ki povezuje ljudi v vzajemno zadovoljiv odnos«, »dvosmerna empatija« (Moreno 2000, 280–281), »čutenje drug drugega«, sočutenje ali čutenje v dvoje (*Zweiführung*), »dejavnik, ki omogoča dvosmerno komunikacijo«, »kohezivna sila, ki spodbuja stabilne odnose in trajna razmerja« (239). To so odlični opisi človeške zmožnosti za komuniciranje. Moreno je bil pozoren predvsem na premostitev oddaljenosti med dvema osebam, manj pa na človeško naravnost na drugega in na to, da je ta zmožnost temeljna za sleherno komuniciranje, sožitje in sodelovanje. Njegov pojem *tele* se ni širše uveljavil.

Danes se naglo kopiči dragoceno znanje o komuniciranju. Pri tem je za naše opredeljevanje dialoga med drugim pomemben pojem komunikacijski kanal, po katerem se obojestransko pretakajo sporočila od enega do drugega (Pollo 1988). Ta in drugi komunikacijski pojmi pa ne zajemajo temeljne človeške zmožnosti, zaradi katere lahko sporočamo vsebino svoje zavesti drugemu in sprejemamo od njega njegovo doživljanje.

Pri našem raziskovanju človeške zmožnosti za komuniciranje, sožitje in sodelovanje smo našli ustrezen pojem v slovenski besedni družini korena »obče«; iz njega so pojmi *občina* za skupnost ali za *občestvo* ljudi, *občevanje* za tujko komuniciranje, *občila* za sredstva medčloveškega *občenja* misli, spoznanj, izkušenj in drugih informacij. Človeško zmožnost, ki omogoča komuniciranje – občevanje in občenje izkušenj in spoznanj med ljudmi – imenujemo občilnost. Njena opredelitev se glasi: občilnost je človeška sposobnost za komuniciranje, ki je temeljna razsežnost medčloveškega sožitja in sodelovanja. Človek mora svojo občilnost prav tako razvijati v smiselni



smeri kakor vse druge telesne, duševne, duhovne in socialne sposobnosti, sicer ostaja zakrnela ali pa se razvija v patološko smer.

Dialog se torej dogaja, če svojo občilnost zavestno razvijamo s kakovostnim komuniciranjem. Komuniciramo prvenstveno z govornim občevanjem, odločilna pa je tudi nebesedna spremljava komuniciranja z vedenjem ter potrjevanje pristnosti povedanega z dejanji. S takim dialogom se človek razvija, svoje življenje in sožitje usmerja smiselno in kakovostno.

Razvoj človeka in skupnosti se ne dogaja v obnebj u kroženja jazov v svojih napih njenih mehurčkih, ampak takrat, ko dva in več ljudi s svojimi osebnimi jazi zavestno naredijo elipso. V medsebojni izmenjavi ustvarjajo ravnotežje med samostojnostjo vsakega in soodvisnostjo v celoti. Ta dialoška dinamika dviga skupno eliptično kroženje v razvojno spiralo.

To je odnosna ustvarjalnost, ki ni manj pomembna in zahtevna kakor umetniška ali tehnična ustvarjalnost. Trstenjak je v svojem preučevanju ustvarjalnosti (1981) rad dejal, da je najvišja človeška ustvarjalnost etična, etičnost pa se večinoma dogaja pri komuniciranju, sožitju in sodelovanju. Zato lahko razmislek o dialogu sklenemo s parafrazo te Trstenjakove ugotovitve: dialog je najvišja človeška ustvarjalnost.

1.4 Metodika dialoga

Metodika dialoga je metodika lepega pogovora in ostalega komuniciranja. Kot že rečeno, se po prelomu tisočletja naglo večajo spoznanja in učinkovite metode za učenje lepega osebnega pogovora v družini, uspešnega delovnega, poslovnega in drugega komuniciranja ter metod za reševanje sporov. V tem prispevku metodični in učni vidik dialoga samo omenjamo, veliko metodike je v knjigi *Sožitje v družini* (Ramovš 2017).

Mimogrede je bilo že rečeno, da medčloveški dialog poteka na tri načine: z besedo, z vedenjem in z dejanji; to so osnovne tri metode dialoga. Vse tri so enako pomembne: besede povedo drugemu vsebino, vedenje pripovedovalca in poslušalca kaže pristnost potrebe obeh strani po dialogu o tej vsebini ter dialog motivacijsko poganja, medtem ko dejanja, ki spremljajo povedano in sledijo pogovoru, uresničujejo smisel dialoga.



Metodični pogoj za dialog je medsebojno spoštovanje, ki se kaže v dvo-smerno odprtem komunikacijskem kanalu. Seveda gre po njem beseda vedno lahko samo v eno smer, toda s smiselno uravnoteženo izmenjavo. Metodika učenja dialoga je v veliki meri učenje obeh komunikacijskih vlog: pripovedovanja in poslušanja pa tudi veščine spoštljivega osebnega nagovarjanja drugega in molčanja o vsem, kar bi komurkoli škodilo. Če se teh pogovornih vlog in veščin ne učimo zavestno in vse življenje, je dialog ogrožen.

Primer izjemnega metodičnega razvoja veščin za dialog je na primer validacija. To je metoda, ki je bila razvita pred nekaj desetletji za komuniciranje s človekom, ki je zbolel za demenco (Van Hülzen 2019). Validacija je edini način, da se učinkovito sporazumemo z bolnikom, ki mu v demenci odmirajo možgani ali jih po kapi ne more uporabljati. Za vsako drugo komuniciranje pa je to najučinkovitejša metoda, kot pravi na podlagi desetletne uporabe z bolniki in vsem drugimi medicinska sestra Branka Mikluž, ki je z dr. Alešem Kogojem prenesla metodo validacije iz tujine v Slovenijo. Validacijo spontano uporabljamo pri majhnem otroku, ki se uči govoriti. To je odlična metoda pri reševanju sporov. Ali pa za poživitev življenjskega dialoga pri ljudeh, ki spadajo skupaj, na primer zakonca, sodelavci, sosede, pa jim je odnos postal dolgočasen ali prazen. Vsak uspešen in prijeten dialog med ljudmi poteka po principih validacije – sogovornikove besede zavestno doživljamo kot zanj edino veljavne, za nas pa vredne pozornosti in spoštovanja.

1.5 Kaj more storiti človek, ko se dialog in sožitje tragično sesujeta?

Vrh človeške zavesti je svoboda, da izbira med različnimi možnostmi. Ker imamo nepopoln uvid v trenutno situacijo in v celoten razvoj, so nujna posledica svobode poleg spoznanj tudi zmote, ob ustvarjalnosti tudi razdiralnost, ob sodelovanju z ljudmi in z naravo tudi sebično jemanje drugim in samozadostno zapiranje v mehurček svojega jaza. Vse to se dogaja množično skozi vso zgodovino. Človeška zavest je strukturno usmerjena v boj za preživetje, zato opaža pri drugih veliko bolj njihovo napačno ravnanje kakor kakovostno. To sili človeka v obrambo; nagiba ga k temu, da tudi sam ne sodeluje, ampak postaja uničevalen v svoji obrambni zavzetosti za razvoj.



Odločilno vprašanje za razvoj posameznika in človeške skupnosti je torej, kakšna je možnost za razvoj človeka ob tem, ko vidi, da drugi ravna nesmiselno – pa najsi bo to vedé in hoté ali nehote. Judovski meditativni pesnik je pred dvema tisočletjema in pol ob množični družbeni zmedi to povedal s stavkom: »Ko so temelji razrušeni, kaj more storiti pravični?« (Ps 11,3)

Kratek odgovor je: še intenzivneje iskati resnično dobro in vztrajati pri ustvarjalnem razvoju sožitja. Človek je tega zmožen. Poleg zavesti, ki nam daje vpogled v možnosti za dejanski razvoj, in vesti, ki v ta razvoj usmerja vso našo energijo, imamo vrhunsko človeško zmožnost, da sodoživljamo z drugim, se vživimo vanj, doživljamo sočutje z nemočjo drugega, smo empatični in solidarni. Vse to so različna poimenovanja zmožnosti, ki je pogoj za vsako učinkovito sodelovanje, komuniciranje in pomoč drugemu. Kulture so jo imenovalе ljubezen ali dobrota in jo postavljajo v vrh človeških zmožnosti, po kateri je človek soroden Bogu. Tudi Trstenjak je rad zatr dil: »Dobrota ni sirota, dobrota je božja.« Kot etična in sožitna ustvarjalnost je najvišji domet ustvarjalnosti. Ustvarjalna moč ljubezni je to, da v situaciji, ko je drugi nemočen, tako da ogroža telesni, duševni ali sožitni razvoj samega sebe ali drugih, najde način za svoje lastno doživljanje in ravnanje, ki to tragično stanje rešuje in omogoča nadaljnji razvoj. Svetovno znana logoterapevtka Elisabeth Lukas je razvila metodo za reševanje sporov prav na podlagi te človeške presežne zmožnosti, da vnaprej brez pogojev investira v razvoj sožitja s človekom, ki tega še ne zmore (2021); na materialnem trgu je vnaprejšnja naložba s tveganjem vred samoumevna.

Po monoteističnem dojemanju judovstva, krščanstva in islama je brez-pogojna ustvarjalna ljubezen bistvo Boga. On poleg silnega razvojnega vzgona celotne danosti nenehno razpleta v novo razvojno harmonijo tudi disharmonijo zla in hudega, ki ogrožata razvoj. Človekova solidarnost je dih božjega v njem. Verovanje čuti, da sodelujemo z Bogom, ko razvijamo svojo empatijo in iščemo poti za lepše sodelovanje, sožitje in komuniciranje.

Solidarna pomoč in čuteča ljubezen sta od nekdaj v človeštvu. Danes se zdi, da se pospešeno dogaja zlo in sebično zapiranje ljudi, z druge strani pa se še z večjim pospeškom razvija solidarnost. Omenjali smo nagel razvoj znanja in metod za učenje lepega komuniciranja in sodelovanja. Sistemska zaščita osnovne socialne varnosti otrok, bolnih in starostno



onemoglih ljudi je v današnji kulturi dosegla raven, o kateri v preteklosti ni bilo mogoče niti sanjati. Če drugo ne, reševalna požrtvovalnost in uspehi slovenskih gasilcev ob velikih naravnih ujmah pričajo o tem, da razvoj poteka v smeri dobrih ljudi in solidarne skupnosti. V to smer kažeta tudi življenje in delo Antona Trstenjaka.

2 Trstenjakovo delo za dialog

Anton Trstenjak je bil človek dialoga. To se kaže na vseh področjih njegovega dela in življenja; naštejmo najvidnejše.

- *Skrbel je za osnovno orodje dialoga – za lep materni jezik v pisanju in govorjenju.* O pomenu lepe in prave besede je pisal v svojem prvem strokovnem članku (Trstenjak 1932), svoja spoznanja o jeziku je pred koncem življenja zbral v obsežni monografiji (Trstenjak 1989a). V vsakdanjem sožitju je bil dober poslušalec, izjemen pripovedovalec, o vsem, kar bi komurkoli ali čemurkoli škodilo, je molčal. Zato ni čudno, da je bila njegova delovna knjižnica v podnajemniškem stanovanju na Resljevi 7 v Ljubljani vse življenje neformalna psiho-terapevtska ordinacija in spovednica, kamor so se zatekali s svojimi težavami in vprašanji najrazličnejši ljudje, od brezdomcev do največjih intelektualcev. Ob naših majhnih otrocih sem ga slišal večkrat reči: »Lep in bogat materni jezik je največja dota, ki jo starši dajo otroku.«
- *Vsa spoznanja o človeku je povezoval v antropološko celoto – celostno gledanje na človeka je osnova dialoga.* Trstenjakova psihološka dela, ki obsegajo dobro polovico opusa, njegova filozofska, kulturološka, narodnostna, teološka in vsa druga se od drugih avtorjev razlikujejo predvsem po tem, da postavlja spoznanja v okvir čim bolj celostnega gledanja na človeka. S svojimi antropološkimi deli, ki smo jih že omenili, in z vsem svojim pisnim opusom je Trstenjak naš največji antropolog.
- *Zavestno je krepil svoje solidarno doživljanje in ravnanje, ki je bistvo dialoga.* Morda je najboljši test solidarnega doživljanja človekov odnos do denarja in imetja. Tudi ta življenjski izpit je Trstenjak opravil odlično. Honorar, ki ga je prejel za svojo veliko knjigo – morda je bilo to največje materialno premoženje, ki ga je v življenju imel – je takoj podaril študentu, ki se je prišel k njemu posloviti, ker da odhaja za pol leta v tujino delat, saj je ob študiju preživel tudi svojo mlado družino.



Trstenjak ga je vprašal, koliko bo zaslužil. Ko mu je povedal, mu iz predala mize dal kuverto s svojim honorarjem in z željo, da mu čez pol leta prinese pokazat diplomo. Čez veliko let je njegova žena rekla, da bi brez te materialno in dialoško čuteče geste mož nikoli ne bil končal študija in ne bili trdno stoječa družina, kakor so bili. Njegov čut za solidarno doživljanje narave pa se vidi v tem, da je med drugimi prvenci psihologije napisal tudi prvo ekološko psihologijo. (Trstenjak 1984)

- *Premoščal je prepade med ljudmi, kar je eden največjih sadov dialoga.* Kot duhovniku mu je bil ljub izraz *pontifex* – graditelj mostov. Gradil jih med vojno, ko je z znanjem jezikov, svojo osebnostjo in modrostjo reševal življenja zaprtih Slovencev pri tujcih in pri domačih vojskujočih se straneh. S sprtima zakoncema je na svetovanju zavzeto postavljал stebre za most nad prepadom med njima. Z ljudmi, ki jim je duševna motnja izkopala prepad do smiselnega odnosa s svetom, kakršen je, je potrpežljivo iskal način, da bi bolje obvladovali svojo vsakdanjost in v njej doživljali potrebno radost; dejal mi je: »Z depresivnim človekom, ki mu grozi samomor, se pogovarjam tako dolgo, da se oba od srca nasmejiva.«
- *Odločno in prisrčno je ljubil slovenski narod in kulturo – dialog z lastno kulturo je njena ustvarjalna vzmet.* O tem govorijo njegove knjige o slovenskem narodu (Trstenjak 1991a; 1995). Skupaj z dunajskim psihiatrom Erwinom Ringlom, ki je veljal za največjega svetovnega poznavalca problema samomorilnosti, sta napisala knjigo *O slovenskem človeku in koroški duši* – živ dialog slovenske narodne manjšine in večinskega avstrijskega naroda (Ringl in Trstenjak 1992). Srce in krvni obtok razvoja vsakega naroda je kultura, njena nosilca v dosedANJI slovenski zgodovini pa sta slovenski jezik, ki se mu Trstenjak posvečal, kot rečeno, z vso ljubeznijo in znanjem, ter krščanstvo, v katero se je poglobljал tudi z vidika naroda in kulture (Trstenjak 1975a).
- *Skrbel je za osebno družbo dialoško usmerjenih ljudi po slovenski modrosti Povej mi, s kom se družiš, in povem ti, kakšen si.* Vse življenje je s hvaležnostjo doživljал, kako velik dar je to, da so ga družina, osnovna šola ter študij v Mariboru in tujini usmerili v dialoški osebnostni in intelektualni razvoj. Kot dijak in študent je imel osebno družbo krščanskih socialcev, to je mladih ljudi, ki so se napajali iz katoliškega mladinskega gibanja Romana Guardinija in živeli za dialog med ljudmi in s sodobnimi razmerami; ti so v 20. stoletju na različnih področjih



slovenske kulture pustili najvidnejše sledove (pesnik Edvard Kocbek, nadškof Jože Pogačnik, slavist in jezikoslovec Jakob Šolar, pesnika Tone in France Vodnik, »oče« naše telesne kulture Drago Ulaga, znani pljučni zdravnik Tomaž Furlan, pedagog Stanko Gogala, baletnik Pino Mlakar, filozof Janez Janžekovič in drugi). Po prihodu v Ljubljano so mladega Trstenjaka sprejeli vrhovi tedanje kulture Fran Saleški Finžgar, France Stele, Jože Plečnik – zadnja dva leta 1941 celo za soavtorja monumentalne knjige *Architectura perennis* (Plečnik 1941). Kot intelektualec je vse življenje zavzeto kupoval in spremljal literaturo: leposlovje, klasična in nova znanstvena spoznanja. Njegova knjižnica in opombe po robovih knjig so priča ur, ki jih je v spoštljivem in radovednem dialogu posvetil neštetim avtorjem. Mnoge vodilne avtorje 20. stoletja je sledil od njihovih prvih del, na primer lingvista Noama Chomskega in filozofa Martina Heideggerja; o njem govori tudi njegova habilitacijska študija (Trstenjak 1939; 1939a). V knjigi *Pet velikih* (Trstenjak 1992a) so obsežno prikazani Pierre Teilhard de Chardin, Carl Gustav Jung, Romano Guardini, Karl Jaspers in Viktor Emil Frankl, ki so bili njegova intimnejša znanstvena družba, Jungova dela pa mu je ob vsaki izdaji pošiljala švicarska psihološka revija, da jih je zanjo recenziral.

- *Z bistrino svoje misli in znanja je današnjim razmeram primerno prikazoval in utemeljeval temeljne življenjske, socialne in človeka presegajoče verske vrednote, ki so vodile človeški razvoj vsa tisočletja doslej, modernost pa jih je omalovaževala kot zastarele.* Trstenjakova dela s tega področja kažejo njegov duhovni dialog s presežnostjo. Sem spadajo njegova prva knjižna dela: o metodiki verouka kot pedagoški psihologiji, ki so jo v italijanskem prevodu leta uporabljali za visokošolski učbenik učiteljev (Trstenjak 1941), in pastoralna psihologija (1946). To sta bili prvi knjigi na svetu na tem področju, napisani sta izrazito v sinodalnem duhu, ki ga Katoliška cerkev pravkar zavzeto razvija pod vodstvom papeža Frančiška. V svojem dialogu s sodobno mislijo pa je bil Trstenjak tudi zelo kritičen – ne pa žaljiv ali vzvišen; jasno in utemeljeno je zavrnil zmotna, površna in krivična stališča; o tem pričajo njegove knjige in številni članki, od prvega v reviji Križ leta 1928 do zadnjega, ki je bil natisnjen dve leti po njegovi smrti v reviji *Kakovostna starost* (Trstenjak 1928; 1998). Nekaj njegovih knjig pa je posvečenih izrecno verovanju in duhovnosti (Trstenjak 1975b; 1978).



V Trstenjakovem knjižnem opusu petdesetih izvirnih knjig ima posebno mesto 9 knjig psihosocialne življenjske modrosti, ki so izhajale pri Mohorjevi družbi; njihov pomen je raziskal Vinko Potočnik in ugotovil, da so izšle v nakladi okrog 750.000 izvodov (Potočnik 2007), kar je svojevrsten rekord ne samo za Slovenijo, ampak tudi za jezike z desetkrat več potencialnimi bralci. Zadnja med njimi, *Umrješ, da živiš* (1993), je Trstenjakov strokovni in duhovni dialog z mejo človeškega življenja ter s presežno stvarnostjo onkraj nje; upanje in slutnjo vseh ver in kultur o tej presežni stvarnosti je Trstenjak dobro poznal.

Medčloveškemu dialogu se posvečajo zlasti prve tri knjige iz te zbirke. Njihovo povezanost avtor pokaže ob koncu prve *Med ljudmi* (169–170), ko v opombi pravi: »Pota do človeka ali načini, kako prepoznamo človeka, to bi torej bila nehote druga knjiga kot dosledno nadaljevanje te. In šele ko bomo mogli človeka in njegov pravi obraz dobro prepoznati, bomo razumeli tudi njegovo osebnost in značaj, kakršen je človek sam pri sebi, kar bi bila vsebina tretje knjige, ki naj bi bila dosledno nadaljevanje prvih dveh.« Tretja knjiga, *Človek v ravnotežju* (1957), govori torej o značaju in človekovi nalogi, da ga vse življenje oblikuje – to je pogoj za medčloveški dialog. Leto pred tem je izšla druga, *Pota do človeka* (1956), ki govori o pomembnosti in načinih za kakovostno dožemanje in spoznavanje drugega človeka – tudi to je pogoj za medčloveški dialog. Prva, *Med ljudmi* (1954), pa s svojimi petimi poglavji o medčloveškem sožitju odpira pota dialogu med generacijami, med spoloma in z vsakim človekom, ki mi je dan v življenju ali ga izberem sam, da sva v odnosu ali kakršnemkoli razmerju v vsakdanjem življenju. Ob teh se bomo v nadaljevanju kratko ustavili, obširneje pa sta ta knjiga in njen pomen v razvoju znanja o sožitju obdelana v samostojnem članku (Ramovš 2011).

Dialoški vidik te knjige razumemo šele v luči razmer, v katerih jo je Trstenjak napisal, namreč osem let po drugi svetovni vojni. V slovenski družbi je tedaj prevladovalo javno vzdušje zmage komunizma, v teku je bila povojna izgradnja porušenih hiš, tovarn, javnih stavb in komunikacijske infrastrukture, ki jo je spremljalo izseljevanje mladih iz vasi v mesta. Medvojna in povojna komunistična revolucija kot nasilna preobrazba tradicionalne družbe v moderno industrijsko je puščala na robu družbe stotisoče Slovencev, ki so jim bili pobiti svojci ali odvzeto premoženje,

malim samooskrbnim kmetom so z »obvezno oddajo« sproti jemali pridelke in živino.

V tistem delu prebivalstva, ki je bil na oblasti, je ostajala skrita krivda zaradi nasilja in množice nepokopanih žrtev. Po vojnem izpadu rojstev je bila rodnost velika, zaradi pobitih v srednji generaciji so večjo vlogo v družinah morali prevzemati tudi starejši ljudje. Družba, javna vzgoja in državna prisila so poveličevali mladost, moč, delo in kolektiv, prezirali pa tradicijo, osebno pobudo in duhovne vrednote. Večina predvojnega prebivalstva je bila vzgojena v tradicionalni kulturi; za njihove potrebe po vojni ni izhajalo skoraj nič literature, tudi na druge načine niso mogli uresničevati svojih vrednot. Med njimi in dobršnim delom razmišljajočih in človeško odprtih ljudi na vladajoči strani je vladala velika duhovna suša. K Trstenjaku so se že tista leta pogosto zatekali ljudje v duševnih in socialnih stiskah, od vrhunskih intelektualcev do najpreprostejših ljudi, od katoličanov do komunistov. Človeške stiske, potrebe po lepem sožitju, po dostojanstveni osebnostni rasti ali po kakovostnem staranju so skupne vsem ljudem ne glede na starost, spol, vero ali politično usmerjenost, zato je prizadevanje za reševanje človeških stisk in zadovoljevanje osnovnih razvojnih potreb človeka dobro izhodišče za sodelovanje vseh ljudi. Trstenjaku je uspevalo v zanj zelo neugodnih razmerah ohraniti spoštovanje in dobro sodelovanje z vsemi, še posebej na ta način, da je reševal stiske ljudi, jim s svetovanjem pomagal pri osebnostni rasti in urejanju sožitja.

V slovenski družbi tudi tedaj – kakor še danes – ni vladala politična volja po dialogu, ampak socialno in psihično nasilje s ciljem prilagajanja ljudi vladajoči ideologiji. To nasilje je doživljal tudi Trstenjak. Kot duhovnik in profesor na Teološki fakulteti je bil na strani zapostavljenih. Kot dekan je bil priča nasilni izločitvi svoje fakultete z univerze; porinjena je bila v zasebnost, revščino in izpostavljena pritiskom tajne varnostne policije (UDBE). Pripovedoval je, da je nekoč eni od uslužbenk na fakulteti ogorčen zaupal, da ga opazujejo, češ, menda pet ljudi za menoj »špicla«. Pogledala je okrog, če kdo sliši, stopila bliže k njemu in ga vprašala, če tudi njo šteje mednje. Začudeno je zanikal, češ da bi ji potem ne rekel tega. Ona pa njemu: »Odslej vedite, da jih ni pet, ampak šest. Toda jaz nikoli nič slabega ne poročam o vas!« K temu bi lahko nanizali dolgo vrsto družbenih težav Trstenjaka – vrhunskega intelektualca, ki je bil tedaj v najboljših letih: ni mogel priti do nove strokovne literature, ko je želel na svetovni kongres



psihologije barv, kjer je bil v vrhu svetovne znanosti, enkrat ni dobil pognega lista, ob drugi taki priliki so ga poklicali in mu ga dali, češ pojdite, da bodo videli, da ne preganjamo duhovnikov, glejte pa, kako se boste obnašali, mi vse vidimo.

V teh okoliščinah je torej Trstenjak v začetku petdesetih let pisal pionirsko knjigo o medčloveških odnosih *Med ljudmi*. O neposrednem povodu za njeno pisanje pa v *Uvodu* (1954, 5–8) pravi:

Odbor Mohorjeve družbe me je prosil, naj bi napisal poljudno vzgojno knjigo za družine. Najprej nisem bil navdušen, ker sem se dobro zavedal, kako težko je pisati poljudno vzgojno knjigo ... Zato sem za delo prijel, šele ko sem prišel na misel, da bi ga napisal po načelih sodobne psihohigiene, po načelih duševnega zdravstva. Ker mi je bil obseg že vnaprej določen, sem sklenil s tega področja obravnavati samo vprašanja in težave, ki izvirajo iz medsebojnih odnosov med ljudmi. Ker pa tudi za celotno psihologijo medčloveških odnosov, ki bi obsegala vsaj tri take knjige, ni bilo prostora, sem vzel iz nje samo pet najvažnejših pogledov, med katere nedvomno sodijo odnosi med starši in otroki, med dekletom in fantom, med možem in ženo, med mladimi in starimi in končno med družino in njenimi sosedi.

V teh razmerah in s tem namenom je Trstenjak napisal pionirsko knjigo o dialoškem sožitju med generacijami, med spoloma in z vsemi ljudmi, ki so nam dani na življenjski poti ali si jih sami izberemo za sožitje in sodelovanje.

2.1 Dialog med generacijami

Medgeneracijskim odnosom sta v knjigi *Med ljudmi* posvečeni prvo poglavje *Starši in otroci* ter četrto *Stari in mladi*. Odnosom med starši in otroki je Trstenjak namenil dvakrat več prostora (40 strani) kakor odnosom med starimi in mladimi (25 strani). Psihologija je že tedaj raziskovalno potrdila splošno človeško izkušnjo, da so odnosi staršev do otrok v družini odločilni za človeško sožitje. Za lepo medčloveško sožitje v svetu naredimo daleč največ in na najlažji način, če znamo otrokom v družini spontano posredovati vzorce lepega pogovora, ustreznega nebesednega vedenja



in dobrih dejanj v sožitju. Nič manj pomembna ni priprava na zakonsko in družinsko sožitje, tako daljna od najzgodnejšega otroštva kakor bližnja od zaljubljenosti naprej. Ta se izlije v morje vseživljenjskega učenja za lepo sožitje v zakonu in družini. Zato spadata francoska izkušnja priprave na zakon in družino ter iz tega izhajajoči model zakonskih in družinskih skupin med najpomembnejše socialne inovacije 20. stoletja.

Več kot dvajset podnaslovov v prvem poglavju, ki govorijo o zgledu staršev, o blišču in bedi »vzornega otroka«, o »trmastem otroku« in o tragiki zapostavljenega otroka, usmerja v vzgojo za dialoške odnose med ljudmi. V odnosu med generacijami Trstenjak resno jemlje biološko osnovo, ki je konstanta, medtem ko je pri vzgoji odločilen zavesten, zlasti pa nezaveden psihosocialni vpliv staršev na otroka; kakor pri vsakem dialogu je vpliv tudi obraten: otrok vpliva na dialoški razvoj staršev.

Trstenjak v knjigi navaja Napoleonov nauk, ki naj bi ga ta bil dal v izgnanstvu na otoku Svete Helene gospodični, ki se je pripravljala za zakon: »Vzgoja otroka se prične sto let pred rojstvom!« (1954, 70) To je tudi opozorilo na medgeneracijski pomen starih ljudi v vsakdanjem sožitju; raziskovalci in pedagogi zadnja leta odkrivajo vzgojni pomen starih staršev (Žorž 2006; Gürtler 2013). Ključ za dialoško vzgojo v medgeneracijskem sožitju je vsekakor odnos med staršema srednje generacije, toda vsakdanja pomoč najstarejše generacije mlajšim in zgled starih ljudi s tem, ko dobro rešujejo svoja bivanjska vprašanja o smislu življenja, so nepogrešljiva pomoč za orientacijo in motivacijo srednje in mlade generacije.

V poglavju o starih in mladih preseneča obilica zgovornih naslovov: *Starost in njeni glasniki*, *Starost in njeni predstavniki*: *Rojeni starci*, *Večni mladeniči*, *Poveličana starost*, *Odmaknjena starost in Važna starost*, *Starost in družba*: *Izgublja vrstnike*, tu opisuje osamljenost in njeno premagovanje; *Izgublja oblast*, kjer je med drugim opozorilo, kako težko star človek prenese selitev; na straneh s podnaslovom *Izgublja ljubezen* pravi tudi: »Bridkost izgube 'življenja', oblasti in ljubezni omilijo vnučki.« (141) Bivanjska in psihosocialna vprašanja staranja imajo naslov *Starost in njena preteklost*: *Spomini na mlada leta*, *Očitki vesti*, *Motnje spomina*, *Okostenelost mišljenja* – tu je med vrsticami hudo kritičen do razumarskega znanja, ki prinaša ob zanemarjanju trajnejših in bolj mehkih vidikov doživljanja pusto staranje; citira filozofa Karla Jaspersa: »Kakor je potrebna



rastlinskim stebлом odrevenelost, ki jim daje trdnost, tako daje razumnost trdnost življenju; toda kakor odrevenelost stebelcu končno vzame življenje in ga napravi za golo orodje, tako tudi razumnost teži za tem, da dušo odreveni.« (148) Kako pomembna so drobna spoznanja, ki jih Trstenjak mimogrede trosi tudi v tem delu knjige, razumemo tem bolje danes, ko se naglo razvijajo spoznanja o staranju in medgeneracijskem sožitju. V povezavi z ljudmi, ki so zaradi demence izgubili spomin, je npr. stavek: »Spomin jim obuja glasba, petje, a tudi 'nižji čuti', zlasti vonj, kar je zelo čudno, a zato nič manj resnično, tako da Schopenhauer pravi: 'Vonj je čut spomina.'« (142)

V obeh poglavjih o medgeneracijskih odnosih (in enako v ostalih treh poglavjih) se kaže temeljna usmeritev tedanje psihologije in pedagogike v analizo senčnih strani in pasti. Pozornost na negativno doživljanje in vedenje je v psihologiji prevladovala vse do konca 20. stoletja. Ta usmerjenost je za dialoško vzgojo neučinkovita. Na vseh področjih življenja razen v sožitju so ljudje pozorni na dosežke, po njih povprašujejo in jih poskušajo uresničiti tudi sami. Misleci vseh kultur in starši so od nekdaj vedeli, da so navdušenje nad nečim, veselje do tega in radovednost daleč najboljše gonilo človekovega razvoja in sožitja. Danes to potrjujejo raziskovalni podatki; Gottman je s svojo raziskovalno skupino odkril zakonitost, da lepo sožitje in sodelovanje uspevata ljudem, ki svoje doživljanje usmerjajo petkrat več v lepo, dobro in prijetno pri drugih kakor v grdo, slabo in neprijetno. (Gottman in *Declaire* 2001) Že proti koncu 20. stoletja se je uveljavljala tako imenovana pozitivna psihologija, ki se pri raziskovanju in pomoči ljudem osredotoča na dobre in močne vidike. Trstenjak je kljub polni vključenosti v tedanje psihološke tokove kot socialno in personalistično usmerjen mislec in pristen človek ohranil stvaren čut, zato so psihologi leta 2006 na svojem 5. kongresu (Bajec 2006), ki so ga posvetili 100-letnici Trstenjakovega rojstva, ponosno ugotavljali, da je bil s knjigo *Človek in sreča* (1974) začetnik pozitivne psihologije pri nas, v svetovnem merilu pa zgodnja lastovka, znanilka nove smeri v psihosocialnem raziskovanju za pomoč pri dialoškem medčloveškem sožitju. Podobna zgodnja lastovka je bil Trstenjak tudi s tema dvema poglavjema o medgeneracijskih odnosih – ta tema je postala aktualna šele po njegovi smrti ob staranju prebivalstva.

2.2 Dialog med spoloma

Odnosu med spoloma sta posvečeni drugo poglavje *Fant in dekle*, ki je najdaljše (43 strani), in le nekoliko krajše tretje (37 strani) *Mož in žena*. V poglavju *Fant in dekle* obdela Trstenjak drugo največjo priložnost v življenju človeka, da oblikuje svojo osebnost in sožitje (tretja so običajno šele hude stiske, ki ga potolčejo na tla, da je znova učljiv, zadnja priložnost za človeško zorenje pa je starost s čedalje večjo onemoglostjo in bližajočim se koncem življenja). Vrsta slikovitih in zgovornih naslovov v tem poglavju kaže na široko paleto nevarnosti in priložnosti za zavestno razvijanje poštenega in dialoškega odnosa med spoloma, s katerim se mladi par lahko usmeri v vseživljenjski razvoj sožitja. Temu sledi poglavje *Mož in žena* o razvoju odnosa med spoloma v srednjih letih.

V javnosti se veliko govori o odnosih med državami, med narodi, med verskimi skupnostmi, med strankami, med krajani, med sosedi in med sodelavci. Pot do tako potrebnega dviganja kakovosti v sožitju teh skupnosti pa se tlakuje na trdnih tleh sožitja v družini: med staršema kot zakoncema, med starši in otroki, med starši in starimi starši, med starimi starši in vnuki. Odločilni ključ do izboljšanja sožitja v družini pa je dvig kakovosti sožitja med staršema. Odnos med staršema kot moško-ženskim parom je največja priložnost in motivacijska energija, da človeštvo, ki je doseglo relativno udobje v materialnem razvoju in pri skrbi za telesno zdravje, doseže podoben razvoj tudi v medčloveškem sožitju in v osebni rasti; to dvoje je tako in tako neločljivo povezano. Bistveni dvig kakovosti sožitja med možem in ženo je za veliko večino ljudi nezamenljiv pogoj za večjo srečo. V današnji demografski krizi, ko je rojstev za celo tretjino premalo, da bi bilo v prihodnje število avtohtonih prebivalcev naše kulture enako, pa je učenje dialoškega sožitja med možem in ženo tudi edina stvarna pot do demografskega ravnovesja.

Trstenjak resno upošteva razlike med ženskami in moškimi. Razlike med moško in žensko naravo so najodločilnejše v srednjih letih življenja, v otroštvu nimajo posebnega vpliva, v starosti spet stopajo bolj v ozadje. Beseda spol ima isti koren kot polovica – moški in ženska sta ne samo glede razmnoževanja, ampak tudi v doživljanju, govorjenju in ravnanju v marsičem drugem vsak samo polovičen človek. Polovici sta nesimetrično različni (model jin-jang), zato je njuno sestavljanje zahtevno. Da je pravilno



in lepo, moramo obe polovici poznati in ju vse življenje komplementarno sinergično dopolnjevati.

Razlike med spoloma so naravna biološka resničnost. To dejstvo je trenutno zamegljeno v modni uniseks in multiseks kulturi. Jasno je, da nihče ni biološko in doživljajsko *zgolj moški* ali *zgolj ženska*, vendar pa je sprejemanje in oblikovanje svojega biološkega spola odločilnega pomena za lastni osebni razvoj in za razvoj družbe. Zgodovina vseh kultur, od naše evropske, ki temelji na judovski, grški in rimski, preko ameriških indijanskih, afriških, avstralskih domorodskih do bogato razvitih azijskih, resno upošteva spolne razlike in oblikuje vedno nove vzorce za razvoj vsakega od spolov in za njuno sožitje. Pri tem so kulture zahajale tudi v hude zmote, zlasti v večtisočletno patriarhalno nadvlado moških nad ženskami. Danes se dogaja tudi druga skrajnost v tistem delu feminizma, ki je negativno usmerjen do komplementarnosti obeh spolov, zlasti pa v agresivni družbenopolitični teoriji, da spol ni biološka danost, ampak *zgolj* psihosocialni konstrukt. Današnja vzgojna zmeta je, da vzgoja ne posreduje spoznanj o posebnostih ženskega ali moškega doživljanja in vedenja, s čimer škodi razvoju posameznikov in celotne družbe.

Trstenjak gradi celotno psihohigieno partnerskega odnosa med fantom in dekletom ter med možem in ženo na poznavanju teh razlik, na njihovem sprejemanju, upoštevanju in razvijanju, zlasti pa na njihovem čim bolj spontanem in obojestransko osrečujočem uresničevanju v vsakdanjem sožitju. Kdor si prizadeva za stabilen in trajen partnerski odnos, mu bo Trstenjakovo pisanje o tem dobrodošla pobuda za lastno snovanje stališč in prizadevanj pri razvoju svoje ženskosti ali moškosti v sožitju in pri spolni vzgoji otrok. Sprejemanje, razvijanje in spoštovanje spolnih razlik – podobno kot starostnih ali kulturnih – ter iskanje plodnega komplementarnega dopolnjevanja med njimi spada v nabor osnovnih človeških in socialnih vrednot, ki so temelj osebnostnega razvoja in sožitja med ljudmi. V današnjem globalizirajočem se svetu se trudijo za razjasnitev in uveljavitev teh osnovnih vrednot človeštva mnogi prodorni misleci, tudi v svetovnem okviru OZN. (Küng 2008)

2.3 Dialog z ljudmi, ki so mi dani na življenjski poti ali jih izberem sam

Peto, to je zadnje in najkrajše poglavje (18 strani) Trstenjakove knjige *Med ljudmi*, ima naslov *Mi in sosedje*; govori o eni od skupin ljudi, ki so nam na življenjski poti deloma dani, deloma pa jih izberemo sami. Struktura knjige torej jasno kaže, da je dajal Trstenjak absolutno prednost odnosu med spoloma in med generacijami, njegova uvodna pripomba, da bi ta knjiga lahko imela trikrat večji obseg, pa kaže, da se je zavedal pomembnosti vsega ostalega sožitja. Pomembni poglavji bi bili o odnosih in razmerjih med sodelavci ter o prijateljevanju, ki je po naravi zelo dialoško.

To kratko poglavje in vso knjigo *Med ljudmi* Trstenjak samoumevno utemeljuje na človekovi socialni naravi, ki se kaže v soodvisnosti med ljudmi: spolni, starostni, razvojni, delovni, čustveni, razvedrilni in številnih drugih. Medsebojna odvisnost ljudi je glavna naravna motivacija za zahtevno vseživljenjsko delo pri oblikovanju sožitja in sodelovanja. Podobno kot sprejemanje spolnih razlik in njihovo dopolnjevanje je danes v naši kulturi oteženo tudi sprejemanje odvisnosti in soodvisnosti. Medčloveška soodvisnost je temeljno dejstvo, ki ga lahko doživljamo pozitivno ravno zaradi sožitja in z njim povezanega osebnega in skupnostnega razvoja. V kontekstu tega članka to pomeni, da je odprto sprejemanje smiselne soodvisnosti pomembno za uspešen dialog.

Zavedanje in sprejemanje soodvisnosti danes ovira skrajna individualizacija. Zavest o vrednosti in pomenu enkratnega in edinstvenega posameznika, ki je bistvo individualizacije, je eden od velikih kulturnih dosežkov sedanje evropske kulture. Problemi nastajajo, ko ta zavest ni v ravnotežju z zavestjo o soodvisnosti in o vrednosti povezovanja med ljudmi. Ta vrzel v zavesti naše današnje kulture izhaja iz tega, da prevladuje zavest o svobodi nad zavestjo o odgovornosti; neločljivo povezanost svobode in odgovornosti za zdrav psihosocialni razvoj je preučeval zlasti Viktor Frankl. (2005)

Komplementarno in sinergično – dialoško sožitje med ljudmi otežuje še druga današnja ovira: zaostanek v razvoju vzorcev za sožitje, komuniciranje in sodelovanje med ljudmi. V današnjem načinu življenja so tradicionalni vzorci za sožitje in komuniciranje postali neuporabni; nove,



današnjim razmeram ustrezne vzorce pa oblikujeta znanost in vsakdanja praksa z velikim zaostankom za potrebami.

Zaključek

Razvijanje človeške zmožnosti za medčloveški dialog je med najbolj perečimi potrebami v današnjem svetu; za to imamo tudi najboljše možnosti v dosednji zgodovini. S krepitvijo te zmožnosti se nam veča srečnost in zadovoljstvo s seboj, z medčloveškim sožitjem generacij, med spoloma in med vsemi ljudmi, ki se znajdemo na skupni življenjski poti po naključju ali si medsebojni odnos izberemo sami. V razmerah, ko imamo relativno zadovoljene osnovne telesne, duševne in socialne potrebe, se lahko posvetimo razvoju sožitja. Vzporedno z razvojem dialoga se zmanjšuje nevarnost sporov, nasilja in vojn. Za razvoj dialoškega sožitja in sodelovanja so danes možnosti boljše tudi zaradi naglo rastočega znanja in metodičnih veščin o komuniciranju.

Trstenjakova duhovna zapuščina na področju medčloveškega dialoga je bogata. Svoja spoznanja o medčloveških odnosih je gradil na spoznanjih biologije, diferencialne psihologije in socialnih ved o spolnih, značajskih, starostnih in drugih razlikah. Izhajal je s stališča, da so vse te razlike ne le kompatibilne, ampak komplementarne in sinergične. Razlike nas bogatijo, vendar pa je za skladno dopolnjevanje potrebno poznavanje teh razlik ter zavestno in trajno prizadevanje.

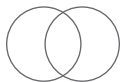
Reference

- Bajec, Boštjan**, ur. 2006. *5. kongres psihologov Slovenije z mednarodno udeležbo, Ljubljana, 8.–11. november 2006: Povzetki prispevkov*. Ljubljana: Društvo psihologov Slovenije.
- Buber, Martin**. 1999. *Dialoški princip*. 2. predelana in dopolnjena izdaja. Ljubljana: Društvo 2000.
- Frankl, Viktor E.** 2005. *Človek pred vprašanjem o smislu*. Ljubljana: Pasadena.
- . 2021. *Človekovo iskanje najvišjega smisla*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- . 2022. *Zdravnik in duša*. Celje: Mohorjeva družba.
- Gottman, John M., in Joan Declaire**. 2001. *The Relationship Cure: A Five-Step Guide for Building Better Connections with Family, Friends, and Lovers*. New York: Crown Publishers.
- Gürtler, Helga**. 2013. *Otroci imajo radi stare starše – priročnik za življenje z vnuki*. Celje: Mohorjeva družba.
- Hribar, Tine, Jože Krašovec, Janek Musek, Marko Polič, Jože Ramovš in Marijan Pavčnik**, ur. 2007. *Anton Trstenjak 1906–1996: Zbornik razprav s simpozija SAZU ob 100-letnici rojstva in 10-letnici smrti*. Razprave 21. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Küng, Hans**. 2008. *Svetovni etos*. Ljubljana: Društvo 2000.
- Lukas, Elisabeth**. 2021. *Stori prvi korak: Reševanje sporov, ustvarjanje miru*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Moreno, Jakob L., in T. Zerka**. 2000. *Skupine, njihova dinamika in psihodrama*. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka.
- Plečnik, Jože, France Stele in Anton Trstenjak**. 1941. *Architectura perennis*. Ljubljana: Mestna občina Ljubljanska.
- Pollo, Mario**. 1988. *Il gruppo come luogo di comunicazione educativa*. Torino: Elle Di Ci.
- Potočnik, Vinko**. 2007. Poljudno delo Antona Trstenjaka. V: Hribar idr. 2007, 145–153.
- Ramovš, Jože**. 1990. *Doživljanje, temeljno človekovo duhovno dogajanje*. Ljubljana: Založništvo slovenske knjige.
- . 1993. Družina – metropola človeških izkušenj. V: Lukas Elisabeth, *Družina in smisel*, 193–221. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1998. Trstenjakov personalizem. V: Kovačič Peršin, ur. *Personalizem in odmevi na Slovenskem*, 432–452. Ljubljana: Društvo 2000.
- . 2007. Življenje in delo Antona Trstenjaka (1906–1996). V: Hribar idr. 2007, 21–63.
- . 2011. Trstenjak o sožitju – knjiga *Med ljudmi. Kakovostna starost* 14/4: 97–112.
- . 2017. *Sožitje v družini*. Celje: Celjska Mohorjeva družba; Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka za gerontologijo in medgeneracijsko sožitje.
- Ringl, Erwin, in Anton Trstenjak**. 1992. *O slovenskem človeku in koroški duši*. Celovec: Mohorjeva družba.
- Spitzer, Manfred**. 2018. *Einsamkeit: Die unerkannte Krankheit – schmerzhaft, ansteckend, tödlich*. München: Dremer Verlag.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze: Slovenski standardni prevod**. 1997. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Trstenjak, Anton**. 1928. V luči stoletij. *Križ* 1: 5–8.
- . 1932. Beseda umira. *Dom in svet*: 27–41.
- . 1939. Od fenomenologije do ontologije. *Bogoslovni vestnik* 19/2–3: 124–174.
- . 1939a. En neuer Weg zur Seinsphilosophie. *Divus Tomas* 39: 327–359.
- . 1941. *Metodika verouka: Očrt versko pedagoške psihologije*. Ljubljana: Ljudska knjigarna.
- . 1946. *Pastoralna psihologija*. Ljubljana: [s. n.]. (Dopolnjena 1987, prevod v hrvaščino 1989.)



- . 1954. *Med ljudmi*. Celje: Mohorjeva družba. (Ponatisi: 1980 in 1991; 1971 pri Mohorjevi družbi v Celovcu, prevod v italijanščino 1957, češčino 1968 in 1969 ter hrvaščino 1987.)
- . 1956. *Pota do človeka*. Celje: Mohorjeva družba. (Ponatisi 1980 in 1991, prevod v hrvaščino 1988.)
- . 1957. *Človek v ravnotežju*. Celje: Mohorjeva družba. (Ponatisi 1981 in 1992, prevod v hrvaščino 1986 in 1993.)
- . 1968. *Hoja za človekom*. Celje: Mohorjeva družba. (Ponatisa 1984 in 1994, prevoda v italijanščino 1975 in hrvaščino 1994.)
- . 1973. *V znamenju človeka*. Tinje: Dom prosvete. (Prevod v hrvaščino 1990).
- . 1974. *Človek in sreča*. Celje: Mohorjeva družba. (Ponatisa 1986 in 1994, prevod v hrvaščino 1985.)
- . 1975a. *Krščanstvo in kultura*. Tinje: Dom prosvete.
- . 1975b. *Da bi bili z njim*. Tinje: Dom prosvete.
- . 1978. Duhovne vaje. Tipkopis, prepis magnetofonskega posnetka, ki so ga naredili bogoslovci (izvod podaril Tone Ciglar).
- . 1981. *Psihologija ustvarjalnosti*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1984. *Ekološka psihologija*. Ljubljana: Gospodarski vestnik.
- . 1985. *Človek bitje prihodnosti: Okvirna antropologija*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1988a. *Človek končno in neskončno bitje: Oznanjevalna antropologija*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1988b. *Dobro je biti človek*. Ljubljana: Katehetski center. (Ponatis 2018, prevod v hrvaščino 1990.)
- . 1989a. *Skozi prizmo besede*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1989b. *Biti človek*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1991. *Za človeka gre: Izbrana razmišljanja*. Maribor: Obzorja.
- . 1991a. *Misli o slovenskem človeku*. Ljubljana: Založništvo slovenske knjige. (Ponatis 1992.)
- . 1992. *Po sledih človeka*. Ljubljana: Mladinska knjiga. (Ponatis 1993 in 2010.)
- . 1992a. *Pet velikih*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1993. *Umrješ, da živiš*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1995. *Slovenska poštenost*. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka. (Ponatis 1995.)
- . 1998. Štirje letni časi življenja. *Kakovostna starost* 1/1: 4–7.
- Van Hülsen, Astrid**. 2019. *Zid molka, Oblike dela z osebami z demenco na primeru validacije in drugih novih teorij*. 2. ponatis. Logatec: Firis Imperl.
- Žorž, Bogdan**. 2006. *Stari starši in njihovo vzgojno poslanstvo*. Celje: Mohorjeva družba.





Strokovni članek Professional article (1.04)
Besedilo prejeto Received: 10. 10. 2022; Sprejeto Accepted: 15. 11. 2022
UDK UDC: 377:17Trstenjak A.
DOI: 10.34291/Edinost/78/01/Ramovs2
© 2023 Ramovš CC BY 4.0

Ksenija Ramovš

Delo Inštituta Antona Trstenjaka v luči Trstenjakove misli in delovanja

*The Work of the Anton Trstenjak Institute in the
Light of Trstenjak's Work and Thoughts*

Izvilleček: Inštitut Antona Trstenjaka za gerontologijo in medgeneracijsko sožitje nosi ime po svojem soustanovitelju, akademiku prof. dr. Antonu Trstenjaku. Delo Inštituta temelji na celostni podobi človeka. V duhu svojega soustanovitelja in učitelja raziskuje, publicira, poučuje in razvija praktične programe na vseh področjih svojega delovanja, za katera je bil ustanovljen; poleg staranja in sožitja tudi psihologijo in logoterapijo, ki sta bili ob ustanovitvi v njegovem naslovu, ter omamljanje in zasvojenosti, ki se jima med drugim vse življenje posvečava preostala dva fizična soustanovitelja Inštituta. V članku so predstavljeni nekateri obrisi Trstenjakovega življenja in delovanja ter njihov pomen za razvoj Inštituta Antona Trstenjaka do leta 2022, ko obeležuje trideset let.

Ključne besede: medgeneracijsko sožitje, kakovostno staranje, celostna podoba človeka, solidarnost, prostovoljstvo, delo s skupnostjo, raziskovanje, publiciranje

Abstract: *The Anton Trstenjak Institute for Gerontology and Intergenerational Relations is named after its co-founder, academician Prof. Anton Trstenjak, Ph.D. The work of the Institute is based on a holistic view of the human being. In the spirit of its co-founder, the Institute researches, publishes, teaches and develops practical programmes in all the areas for which it has been founded; in addition to ageing and coexistence, it also includes psychology and logotherapy, which were in its title when it was founded, including intoxication and addictions, which have been the lifelong focus of the Institute's co-founders. This article presents some of the outlines of Trstenjak's life and work and their significance for the development of the Anton Trstenjak Institute up to 2022, when it celebrates its thirtieth anniversary.*

Keywords: *intergenerational coexistence, quality ageing, the holistic perception of a human being, solidarity, volunteering, community work, research, publishing*

1 Inštitut Antona Trstenjaka

Inštitut Antona Trstenjaka je bil ustanovljen leta 1992 kot prvi zasebni znanstvenoraziskovalni, razvojni in izobraževalni zavod v samostojni Sloveniji.

Ustanovili smo ga Anton Trstenjak, Jože Ramovš in avtorica tega članka Ksenija Ramovš. Somišljeniki Antona Trstenjaka, Viktorja Frankla in drugih slovenskih in tujih mislecev te usmeritve smo želeli gojiti humanistično antropološko misel ter razvijati programe za krepitev socialnega, duševnega, duhovnega in telesnega zdravlja posameznika, skupin in skupnosti v obdobju družbenopolitičnega preloma.

Ob ustanovitvi se je imenoval *Inštitut za psihologijo, logoterapijo in antropohigieno*. Glavna področja njegovega delovanja so bila staranje (gerontologija) in medgeneracijsko sožitje, družina, smisel, preventivna metodika, omame in zasvojenosti ter celostna antropologija kot osnova in povezovalna rdeča nit vsega znanstvenega, razvojnega in pedagoškega dela Inštituta.

Kot soustanoviteljica je poslanstvo Inštituta takoj po ustanovitvi podprla Slovenska akademija znanosti in umetnosti ter postala njegova nematerialna soustanoviteljica. V letu 2004 je postala njegova nematerialna soustanoviteljica tudi Vlada Republike Slovenije v svoji potrebi po znanstveni in razvojni ustanovi za področje staranja in sožitja. Tedaj je Inštitut spremenil ime v današnjega. V treh desetletjih delovanja se je Inštitut Antona Trstenjaka tudi pod vplivom geriatrične in gerontološke tradicije dr. Bojana Accetta razvil v osrednjo slovensko raziskovalno in razvojno gerontološko ustanovo.

Inštitut deluje na vseh področjih, za katera je bil ustanovljen: psihologija, logoterapija in antropohigiena, zasvojenosti in omame ter gerontologija in medgeneracijsko sožitje, ki je po obsegu dela največje.

Na sedanje delovanje Inštituta v veliki meri vplivajo pereče potrebe starajoče se družbe. Naloge, ki izhajajo iz teh potreb, se nanašajo na zbiranje in posredovanje sodobnega znanja o staranju in medgeneracijski solidarnosti ter raziskovanje na teh področjih, ki sta čedalje bolj aktualni. Potrebe kakovostnega staranja je mogoče uresničevati le v okviru medgeneracijskega sožitja in solidarnosti. Ta poudarek pri delu nosi Inštitut v svojem polnem naslovu: *Inštitut Antona Trstenjaka za gerontologijo in medgeneracijsko sožitje*.

Inštitut razvija izvirne domače in našim razmeram prilagojene programe, ki odgovarjajo na pereče potrebe staranja in sožitja med generacijami



za posameznike, skupine in skupnosti. V ta namen je ustanovil enoto Krekovo središče v Komendi, kjer poskusno uvaja skupnostne programe, med drugim vzpostavlja center za družinske in druge neformalne oskrbovalce starostno onemoglih in bolnih družinskih članov in drugih bližnjih.

Inštitut je od začetka usmerjen interdisciplinarno. V skladu s strateškimi evropskimi usmeritvami interdisciplinarno povezuje zdravstvena, socialna, prostorsko-infrastrukturalna in vzgojno-izobraževalna področja znanja z vidikov preventive omam in zasvojenosti, staranja in odnosov med generacijami. V njegove temelje je vgrajena neločljiva povezanost med praktičnim delom z ljudmi na terenu, raziskovanjem in poučevanjem po načelu, da teorija izhaja iz prakse in da so njena spoznanja usmerjena v izboljšanje prakse. To povezanost odražajo programi, ki jih razvija in uvaja, ter publikacije, ki jih izdaja.

Ker zahtevajo demografska, gerontološka in medgeneracijska vprašanja tudi medpodročno sodelovanje vladnih in upravnih resorjev, sodeluje Inštitut z občinami, vladnimi in nevladnimi službami vseh naštetih področij pri humanem in racionalnem reševanju nalog staranja in dolgotrajne oskrbe.

O delu Inštituta je bilo večinoma objavljeno poročilo za posamezno leto v gerontološko medgeneracijski reviji *Kakovostna starost* (Ramovš K. 2014), sintetično poročilo o delu v prvih 20 letih delovanja Inštituta pa je v zborniku mednarodne konference Medgeneracijska solidarnost in staranje, ki jo je Inštitut organiziral skupaj z Ministrstvom za zdravje in Ministrstvom za delo, družino in socialne zadeve RS 5. novembra 2012 na Brdu pri Kranju (Ramovš J. 2012).

2 Komplementarnost raziskovanja, poučevanja in pomoči drugim v stiskah

Pri svojem delovanju se Inštitut močno naslanja na Trstenjakovo dediščino. Trstenjak je bil vse življenje usmerjen v skladno komplementarnost raziskovanja, poučevanja in pomoči drugim v stiskah, kar po njegovem zgledu gradimo tudi na Inštitutu Antona Trstenjaka. Pomen navedene



troedinosti je opisal v treh bogato zgovornih točkah predstojnik Inštituta, Jože Ramovš, v prikazu življenja in dela Antona Trstenjaka (2007).

1. *Učenje – raziskovanje.* Človek se mora naučiti, kar so drugi spoznali o tem, kar dela. Učenje preteklih in sodobnih spoznanj in izkušenj od drugih mora stalno dopolnjevati in preverjati z lastnim raziskovanjem, pa naj je poklicni znanstveni raziskovalec ali vsakdanji kuhar družinskega kosila, saj je bistvo raziskovanja radovedno zbiranje že obstoječih znanj in spoznanj ter iskanje novih.
2. *Poučevanje.* Kar človek zna in ve, mora posredovati drugim ljudem: preko napisanega članka ali knjige, narejenega izdelka ali umetnine, predavanja, sporočila v javnem občilu ali osebnega pripovedovanja v vsakdanjem pogovoru.
3. *Solidarna pomoč ljudem v stiskah.* Človek je od začetka do konca tudi zmotljivo bitje, saj »reka resnice teče po prekopih zmot«. Pri iskanju in pri posredovanju znanj se slehernemu človeku nenehno mešajo škodljive zmote s pristnimi in koristnimi spoznanji, tako da je oboje mnogokrat neločljivo. Rešeto, ki zmore sejati omamni plevel zmot iz hranljivega žita znanj, je solidarna in sočutna povezanost s konkretnimi ljudmi, ki so v težavah in stiskah zaradi bolezni, revščine, zmot, lastne ali tuje hudobije, torej osebni odnos z ljudmi, ki zaradi česar koli trpijo. Gre za konkretno ljubezen do konkretnega človeka, ne le za splošno ljubezen do človeka ali človeštva – kot je pronicljivo razčlenil Dostojevski v Bratih Karamazovih. Dejavna osebna solidarnost s človekom ali s skupino ljudi je čistilna naprava tako pri raziskovalnem sprejemanju tujih spoznanj in izkušenj kakor pri poučevalnem posredovanju lastnih spoznanj in izkušenj drugim ali kulturi nasploh.

Trstenjak se je poglobljajal v človeka študijsko in raziskovalno z vidika človeškega razvoja, blizu mu je bilo raziskovanje človeka v njegovem nihanju med številnimi polaritetami, zanimali sta ga človeška svoboda in simbolčnost mišljenja, ki človeku omogoča preseganje materialnih korenin, sledil mu je v ustvarjalnih vzgibih in tiski, v sreči in umrljivosti, v njegovi individualnosti in sožitni povezanosti. Pred njegovimi raziskovalnimi očmi so bili tako konkretni ljudje v svojem vsakdanjem življenju in stiskah kakor tudi pojav človeka kot takega.

Trstenjak je kot znanstvenik delal za to, da bi bilo nekaj manj neznank o človekovi duševnosti, zgodovinskosti in družbenosti. Na telesno-duševnem področju je odkril zakonitost pri zaznavanju barvnih odtenkov (Trstenjak 1948). Še mnogo več koščkov znanja o človeku pa je sestavil v sliko na področju celostne filozofske antropologije (Trstenjak 1968; 1985; 1988a; 1988b). To je lahko storil zaradi svoje neumorne zavzetosti za delo na tem področju, široke in temeljite izobrazbe ter svoje enciklopedične kulturne razgledanosti.

Dolžnost vsakega zaposlenega na Inštitutu Antona Trstenjaka je, da se redno izobražuje iz domačih in tujih virov na področju, na katerem dela, hkrati pa širi svoj horizont z znanji z drugih področij delovanja Inštituta in tudi širše. Za koristno se je pokazala naša ustaljena praksa, da individualnemu študiju sledijo petkova izobraževalna srečanja vseh zaposlenih pod vodstvom predstojnika. Na njih tečejo vsebinske razprave ob določenih temah oziroma raziskovalnih vprašanjih, ki potrebujejo globlji razmislek. Univerzitetno in visokošolsko izobraženi sodelavci tako dobivajo spodbude za raziskovalni razmislek in za neposredno delo z ljudmi ter za izobraževalno delo v skupnosti.

3 Celostna podoba človeka kot izhodišče preventivnega delovanja Inštituta

Anton Trstenjak je vse svoje znanstveno delo gradil na tezi, da je človek celovito telesno, duševno in duhovno bitje. Na tej paradigmi gradi svoje delo tudi Inštitut. Posebej upošteva, da je človek po svoji naravi poleg klasične opredelitve – telesno, duševno in duhovno – tudi socialno in razvojno bitje.

Večina Trstenjakovih del je imela pomembno preventivno vlogo v psihološko-duhovnem življenju ljudi, ki so množično segali po njegovih knjigah. Ti so v desetletjih po drugi svetovni vojni tiho prebolevali hude travme svetovne in bratomorne vojne ter se soočali z velikimi ekonomskimi in družbenimi spremembami; nagla sekularizacija in izgubljanje vrednot so slabo vplivale na duševno in duhovno zdravje ljudi. Trstenjak je v svojih knjigah naslavljal človeka z veliko začetnico in mu kazal pot do sebe,



do ravnotežja, do upanja, do sreče; to kažejo že naslovi njegovih knjig. (1957; 1971; 1974; 1985)

Inštitut Antona Trstenjaka nadaljuje preventivno delo svojega velikega učitelja. Skrajna individualizacija in potrošništvo v družbi ter izguba orientacije glede vrednot na osebni ravni človeka pogosto peljejo v neprepoznavanje škodljivih omam in zasvojenosti. Odnos do starosti se spreminja, doživljanje nevrednosti človeškega življenja v starosti se odraža v pritiskih na sprejem zakona o evtanaziji in pri slovenskem četrstoletnem zaostanku v uveljavitvi zakona in sodobnega sistema o dolgotrajni oskrbi. Vse to so današnji izzivi, na katere Inštitut odgovarja v luči Trstenjakovega stališča, da je treba v vsaki situaciji iskati upanje in odpirati prostor konstruktivnim stvarnim rešitvam.

4 Usmeritev v rast in razvoj

Volja po razumskih spoznanjih in socialni rasti v medčloveških odnosih je temeljna življenjska značilnost Trstenjaka v vseh njegovih vlogah. Na tem temelju je Trstenjak napisal petdeset knjig, v katerih je spodbujal razvoj človeka v pozitivno smer. Skozi vsa njegova antropološka dela se vije rdeča nit, da je »človek bitje prihodnosti, končno in neskončno bitje, ki šele hodi sam za seboj« – to govorijo tudi naslovi njegovih že omenjenih antropologij. Skratka, Trstenjak je stal na trdnih tleh sedanjosti, gledal z vso voljo napredek prihodnosti in bil hkrati s sproščeno resnobo zakoreninjen v izročilo preteklosti. Človeka je sprejemal takega, kakršen je stal pred njim, upošteval je biološke, psihične in socialne determinante njegove preteklosti, toda pravo podobo posameznika – in prav tako človeštva – je gledal v prihodnosti.

Po tridesetih letih obstoja in razvoja Inštituta Antona Trstenjaka lahko zapišemo, da tudi delo Inštituta korenini v dobrih spoznanjih preteklosti, da deluje realistično in smiselno v sedanjosti in da strateško dobro prepozna naloge v prihodnosti; slednje včasih ostane nerazumljeno v domači politiki in strokah, sprejeto pa je v tujih.

Zadnjo četrtino svojega življenja je bil Trstenjak polno zaposlen upokojenec; v tem času sta izšli dve tretjini njegovih knjig. Svoj tek življenja



je sklenil z besedami »Najlepše je biti na cilju«. Naslov zadnje od devetih knjig njegove najuspešnejše zbirke psihologije življenjske modrosti se glasi *Umrješ, da živiš* (1993).

Kakovostno življenje do konca, kakor ga je živel Anton Trstenjak, je vodilo vsega dela na Inštitutu. Prizadeva si za človeka dostojno in dostojanstveno staranje tam, kjer si kdo želi. Velika večina ljudi želi do konca življenja živeti doma, kjer se najbolje počutijo in najbolje znajdejo. To, da ostanejo čim dlje v svojem okolju, je dejansko zanje najboljše in za skupnost najcenejše. V zgodnji starosti je človek po navadi še veliko let zelo pri močeh, tako da povsem samostojno skrbi zase in veliko naredi tudi za mlajše – v razvitih deželah je takih kar tri četrtine upokojencev. S starostjo pa potrebe po oskrbi naraščajo. Raziskave kažejo, da okoli 10 % ljudi v krajevnih skupnostih oskrbuje družinske člane z veliko mero družinske odgovornosti in ljubezni. Za svoje delo družinski oskrbovalci potrebujejo dobro znanje, kar Inštitut nudi v obliki kakovostnih izobraževanj in povezovanja družinskih in drugih neformalnih oskrbovalcev. (Ramovš in Ramovš 2018) Inštitut si prizadeva tudi za dopolnitve in uveljavitev Zakona o dolgotrajni oskrbi, za pravico do razbremenilne pomoči neformalnih oskrbovalcev in za postavitev pravice iz dela do nege bolnega starejšega ali invalidnega družinskega člana.

5 Delo za solidarno skupnost

Z lepo besedo ljudem v stiski, z navdušujočimi govori, s poučevanjem, študijem in pisanjem ter s finančnimi darovi iz svojih skromnih prihodkov je Trstenjak na življenjski način prepletal teorijo in prakso ter deloval v dobro skupnosti.

Osnovno orodje za delo v skupnosti je jezik; njegova moč in lepota se kaže v tem, kako kdo govori in piše. Trstenjak je pisal v lepi, vsem razumljivi slovenščini. Temu sledimo na Inštitutu po svojih močeh in sposobnostih tudi pri naših znanstvenih in strokovnih tekstih. Veliko zaslug za to ima predstojnik Inštituta Jože Ramovš, avtor številnih del in urednik revije *Kakovostna starost*, ki je edina slovenska znanstvena in strokovna revija za področje staranja in medgeneracijskega sožitja; letos izhaja njen petindvajseti letnik.



Razmisleku o lepi besedi in Trstenjakovi ljubezni do maternega jezika ter spretnosti pri njegovi uporabi namenjamo nekaj več besed. Trstenjakova dela je lahko bral vsak človek v njegovem času, ki si je tega želel, ne le ožji poklicni kolegi. V že omenjenem obsežnem prikazu Trstenjakovega življenja in dela Jože Ramovš (2007) ugotavlja, da je vsak pravi znanstvenik pred vprašanjem, ali bo delal in pisal samo strogo znanstveno na konici svojega dometa za nekaj strokovnih kolegov s predpostavko, da bo njegova spoznanja nekdo drug »prevedel« v bolj razumljiv jezik za uporabo več ljudem, ali pa se bo v ljubezni do maternega jezika in spoštovanju do ljudi svoje kulture potrudil ter domete svojega snovanja sam povedal ljudem brez posrednikov. Menim, da je druga smer veliko bolj smiselna. Znanstvenik, ki hodi po njej, po neposrednih odzivih sam sproti preverja in dopolnjuje svoja spoznanja, obenem pa ne tvega, da bodo njegova spoznanja ostala pozabljena na zaprašenem papirju ali narobe razumljena in zato ljudem posredovana napačno. Trstenjak je pred to alternativo zavestno izbiral drugo smer in v njej vrhunsko uspeval; bil je velik ljubitelj človeške besede, zlasti lepe slovenske besede.

Jože Ramovš, učenec in dober poznavalec Antona Trstenjaka, je v svojem prispevku *Življenje in delo Antona Trstenjaka* med drugim pisal o moči besede same po sebi ter te, ki veje iz Trstenjakovih del. Človeška beseda je v svoji silni simbolični moči zgovorna in lepa, če to ni, je zavajajoča in grda. Njen edini smisel je povezovanje ljudi med seboj in s celotno resničnostjo na poti materialnega napredovanja, duševne rasti in duhovnega zorenja posameznika in človeške skupnosti. Trstenjakovo delo je bilo uravnoteženo med teoretičnim raziskovanjem človeške besede in praktičnim prizadevanjem za povezovanje človeka z drugimi ljudmi. Zdi se, da ga je osnovna življenjska usmerjenost vodila v prizadevanje, da bi lahko ljudje svoje misli, spoznanja, izkušnje, čustva, namene, bojazni in vse drugo, kar je v njih, posredovali drug drugemu na kar najbolj smiselni način, v pravem trenutku in plodno. Tudi sam je bil mojster pogovora, dialoga in gradnje povezovalnih mostov med ljudmi. Že to, kako na široko in intenzivno je bil vse življenje povezan s svojo prijateljsko družbo, kaže na njegovo praktičnost v medčloveškem sožitju. Isto govorijo dejstva, da so ljudje tako radi in množično prihajali k njemu in se z njim pogovarjali, ga vabili predavat ali pridigat in da so ga v zadnjem obdobju življenja, ko je padla zavesa politične odrinjenosti, oblegali časnikarji za pogovore v javnih občilih. (Ramovš J. 2007)



Trstenjak je pogosto izrekel stavek: »Vkup držimo!« S ponosom je pripovedoval, da je imel njegov oče naročen časopis z naslovom *Sloga*, ki pa je, žal, kmalu propadel. Kot psiholog je Trstenjak preučeval slovenski narodni značaj in značaje posameznih pokrajin, slovenske odlike, ki so nam omogočile preživetje skozi stoletja, in naše šibke točke, ki nas tepejo. S samomorilnostjo je imel živ stik pri svojem svetovalno-psihoterapevtskem delu, z zanimanjem jo je preučeval tudi kot socialno patološki pojav.

Franklova logoterapija in eksistencialna analiza pogosto prepoznava samomor kot posledico globoke bivanjske praznote. Ta psihoterapevtska smer povečuje prostor razumevanja stisk današnjega človeka in njegovo potrebo po iskanju smisla. Na Inštitutu Antona Trstenjaka z njo dopolnjujemo Trstenjakovo delo in znanje ne samo na področju psihoterapije, temveč tudi na področju duševnega zdravja v skupnosti; to našo izvirno preventivno usmeritev imenujemo antropohigiena. (Ramovš J. 1996)

Trstenjak je bil vse življenje prostovoljec, ljudem je pomagal zastoj, po ves dan je sprejemal ljudi, da jim je svetoval v stiski – to je delal vedno brezplačno. »Če je treba človeku v stiski plačati za vsako dobro besedo, je blizu konec sveta, jaz pa ne bi hotel, da bi bil prehitro!« – ta šaljivi rek je danes, ko se vse ravna po pravilih storitev, še posebej pomemben. Človek pa za svoje telesno in duševno zdravje ter za razvoj nujno potrebuje predvsem človeški odnos, ki se ne da ne kupiti ne prodati.

Inštitut iz Trstenjakove misli črpa navdih za delo s skupnostjo. Razvijamo prostovoljstvo, ki je pomembna protiutež storitveno naravnemu času, zlasti prostovoljstvo za sožitje med generacijami in za kakovostno staranje.

Lep človeški odnos zmanjšuje posledice osamljenosti pri vseh generacijah. Kljub mnogim novim komunikacijskim potem je osamljenosti med ljudmi vse več (Spitzer 2018), zato Inštitut že več kot dvajset let razvija programe za kakovostno medgeneracijsko sožitje in staranje. Srčika teh programov je prostovoljstvo za lep človeški odnos, od katerega pridobivata oba v razmerju oziroma vsi člani skupin za kakovostno staranje in medgeneracijsko sožitje. Usposobili smo okoli 4000 prostovoljcev, trenutno deluje nekaj sto medgeneracijskih skupin in družabništev ter mreža lokalnih koordinatorjev.



V praktičnih in konkretnih programih Inštituta Antona Trstenjaka je eden glavnih poudarkov pri delu razvoj metode socialnega učenja (Ramovš J., Ramovš K. in Svetelšek 2019), pogoj zanjo pa je pogovorna kultura. Inštitut daje velik pomen spajanju teorije, ki jo razvijamo ob zbiranju domačega in tujega znanja ter pretežno aplikativnega raziskovanja. Na drugi strani razvijamo in na podlagi novih spoznanj dopolnjujemo prakso, ki jo vgrajujemo v domače in mednarodne projekte ter programe skupine, kot so Mreža medgeneracijskih programov za kakovostno staranje, Preventiva nasilja nad starejšimi, Koordinacija starosti prijaznih mest in občin v okviru Svetovne zdravstvene organizacije.¹ Za potrebe dejavnosti Inštituta in širše skupnosti pišemo in objavljamo poljudne ter strokovne članke, opredeljujemo strokovno izrazje za logoterapijo, gerontologijo in medgeneracijsko sožitje, za skupino in skupinsko delo ter za področje omamljanja in zasvojenosti; s teh področij smo izdali več deset izvirnih knjig (Ramovš J. 1995; 2003; 2013; 2017; 2020). Inštitut torej nadaljuje plodno delo Antona Trstenjaka tudi s številnimi in kakovostnimi znanstvenimi in strokovnimi monografijami in članki, odmevnimi v domači in tuji javnosti.

Zaključek

Življenjska mejnika rojstva in smrti akademika prof. dr. Antona Trstenjaka simbolizirata rodovitno celoto njegovega življenja: rodil se je v začetku leta na začetku stoletja, umrl pa jeseni na koncu stoletja in obenem tisočletja; v času, ko je evropska kultura stopala iz mladostnega »stoletja otroka« v obdobje starega prebivalstva, iz obdobja vere v znanost na trda tla reševanja osnovnih nalog trajnostnega razvoja narave, družbe in smiselnega posameznikovega človeškega življenja. Iz Trstenjakovega polnega človeškega in mnogostranskega dela se kristalizirajo klena zrna, ki imajo trajni pomen za slovenski narod in za znanost kot celoto. Inštitut Antona Trstenjaka nosi ime svojega soustanovitelja in si bo trajno prizadeval, da bodo ime in klena zrna misli in delovanja Antona Trstenjaka živela in rastle v dobro človeka in skupnosti.

1 Glej tudi spletno stran Inštituta (2022).

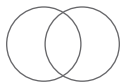
V zaključku naj kot avtorica napišem kratko pojasnilo. Pri pisanju tega prispevka me je vodila pristna želja, da osvetlim delo Inštituta Antona Trstenjaka v luči Trstenjakove misli in delovanja. Trstenjaka sem osebno spoznala v njegovih zrelih letih. Bil je prijeten sogovornik, radovednost in iskrivost je ohranil do konca življenja. Nikoli ne bom pozabila njegovega veselja ob ustanovitvi Inštituta. Rad je privolil, da ga poimenujemo po njem, pa ne iz egoističnih razlogov nesmrtnosti, temveč zato, ker je njegova bogata zapuščina našla svoje ime in prostor, kjer se bo lahko ohranjala in razvijala. Ta prikaz ne želi biti hvalospev ali reklama za delo Inštituta, temveč zgolj stvaren oris nadaljevanja Trstenjakovega dela, kakor ga vidim avtorica tega članka, ki s ponosom zaključujem, da je bilo v tridesetih letih veliko narejenega.



Reference

- Inštitut Antona Trstenjaka.** 2022. Domača stran. <http://www.inst-antonatrstenjaka.si/institut/>.
- Ramovš, Jože.** 1996. Logotheoretische Grundlagen der Anthropohigiene. *Journal des Viktor-Frankl-Instituts: An International Journal for Logotherapy and Existential Analysis* 4/1: 78–96.
- . 2003. *Kakovostna starost: Socialna gerontologija in gerontagogika*. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka; Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- . 2007. Življenje in delo Antona Trstenjaka (1906–1996). V: Tine Hribar idr., ur. *Anton Trstenjak 1906–1996: Zbornik razprav s simpozija SAZU ob 100-letnici rojstva in 10-letnici smrti*, 21–63. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- . 2017. *Sožitje v družini*. Celje: Celjska Mohorjeva družba; Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka za gerontologijo in medgeneracijsko sožitje.
- . 2020. *Integrirana dolgotrajna oskrba*. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka za gerontologijo in medgeneracijsko sožitje; Fakulteta za zdravstvene vede Univerze v Novem mestu; Alma Mater Europaea.
- Ramovš, Jože, ur.** 1995. *Družina: zbornik predavanj in razprav na osrednjih strokovnih prireditvah v Sloveniji v letu družine v Cankarjevem domu v Ljubljani, 25. in 26. oktober 1994*. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka.
- . 2012. 20 let Inštituta Antona Trstenjaka za gerontologijo in medgeneracijsko sožitje. V: *Medgeneracijska solidarnost in staranje: Mednarodna konferenca, Brdo pri Kranju, 5. november 2012*, 47–55. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka.
- . 2013. *Staranje v Sloveniji: Raziskava o potrebah, zmoglostih in stališčih nad 50 let starih prebivalcev Slovenije*. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka.
- Ramovš, Jože, Ana Ramovš in Ajda Svetelšek.** 2019. Informal Carers Training: In-group Social Learning as an Effective Method for Quality Care Empowerment. *Frontiers in Sociology* 4:63. Doi:10.3389/fsoc.2019.00063.
- Ramovš, Jože, in Ksenija Ramovš.** 2018. *Družinska oskrba starejšega svojca: Priročnik na tečaju za družinske oskrbovalce*. 5. izdaja. Ljubljana: Inštitut Antona.
- Ramovš, Ksenija.** 2014. Delo Inštituta Antona Trstenjaka za gerontologijo in medgeneracijsko sožitje v letu 2013. *Kakovostna starost* 17/1: 81–85.
- Spitzer, Manfred.** 2018. *Einsamkeit: Die unerkannte Krankheit – schmerzhaft, ansteckend, tödlich*. München: Dremer Verlag.
- Trstenjak, Anton.** 1948. *Zlivanje in ločevanje barvnih vtisov*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1957. *Človek v ravnotežju*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1968. *Hoja za človekom*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1971. *Človek samemu sebi*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1974. *Človek in sreča*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1985. *Človek bitje prihodnosti: Okvirna antropologija*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1988a. *Človek končno in neskončno bitje: Oznanjevalna antropologija*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1988b. *Dobro je biti človek*. Ljubljana: Katehetski center.
- . 1993. *Umrješ, da živiš*. Celje: Mohorjeva družba.





Klemen Jelinčič Boeta

Jewish Historiography: An Overview

Judovska historiografija: pregled

Abstract: The article is bringing forth a synthetic overview of Jewish historiography throughout the history, starting already with a brief focus on the Biblical background and Jewish Hellenistic historiography. It presents the reflections of historians of Jewish historiography on the main milestones in the story of writing the Jewish history and the processes they were part of, as well as the ideas and frameworks shaping the writing of such historiography in each of the historical periods, including the main issues and shape of the overall Jewish historiography today. It also includes a short overview of modern historiography on Jews in medieval Inner Austrian lands and in Slovenia.

Keywords: Jewish historiography, Jewish studies, Inner Austria, Slovenia

Izvleček: Članek predstavlja sintetični pregled judovske historiografije skozi zgodovino, začeni že s kratkim fokusom na biblijsko ozadje in judovskim helenističnim zgodovinopisjem. Prinaša refleksije zgodovinarjev judovske historiografije o glavnih mejnikih v zgodbi pisanja judovske zgodovine in procesih, katerih del so bili, pa tudi o idejah in okvirih, ki so oblikovali pisanje takšnega zgodovinopisja v vsakem izmed zgodovinskih obdobj, vključno z glavnimi smernicami in stanjem splošne judovske historiografije danes. Članek vključuje tudi kratek pregled modernega zgodovinopisja o Judih v srednjeveških notranjeavstrijskih deželah in v Sloveniji.

Ključne besede: judovska historiografija, judovske študije, Notranja Avstrija, Slovenija

Introduction

Even though modern Jewish historiography starts to form, as almost all other European national historiographies, from the 18th century onward, we can, due to the fact it is hard to distinguish between national and religious elements of Judaism, speak of Jewish historiography much earlier, from the Bible onwards. Thus, the term Jewish historiography can designate several categories of knowledge. The most basic text of Jewish history and of writing the Jewish history is, of course, the Bible, but it was

not written by historians and its purpose was theological, not in recording events from the past for the sake of recording. Therefore, only certain, the so-called historical books of the Bible can be described as Biblical historiography. If by the term Jewish historiography we mean recording history by the people who called themselves historians, then we must first examine Hellenistic Jewish historiography, which was later forgotten among the Jews, and then 1400 years later the Renaissance and Baroque Jewish historiography, which also did not receive a high level of intellectual legitimacy within Judaism. Only then can we examine the modern Jewish historiography. We can also speak of medieval Jewish historiography, even though its creators did not call themselves historians. With Jewish historiography, we have in mind the writing of Jewish history by Jews, which with modern historiography becomes also national, but to which we must add, from the 18th century onwards, also the historiography on Jews that from the beginning of modernity starts to appear in numerous Western countries outside of Jewish intellectual frameworks. But that is no longer Jewish national historiography. Today, at the beginning of the 21st century, due to the increasing quantity of writing in both categories and their increasing interconnectedness, we begin to speak only of historiography on Jews, which is still in great majority produced by Jews. And, in addition to that, of course, there is also the history of (Jewish and non-Jewish) writing of Jewish history. The historians have, namely, not always or universally regarded the study of their scholarly predecessors as a noble or worthwhile pursuit and »the unreflexive impulse of historians is particularly evident in the case of Jewish scholars, about whom no comprehensive history was written until 1993« (Myers 1998a, 2).

1 Biblical background

Even though the Greeks with Herodotus, Thucydides, Polybius and others, including later Roman historians, are considered to be the beginners of Western history writing, their idea of history in itself, next to recording of past events, did not offer a whole and all-encompassing 'truth', neither on the creation of the world and cosmos and their further path till the 'end' of time nor on the position of human fate in all that is offered in history, as presented in the Bible.



In comparison with his contemporaries and predecessors, the novelty of Herodotus appears to be double. Herodotus, who wrote between the years 445 and 425 BC, was, as it appears, the first who analytically described the war and has, in his explanation of it and its consequences, for the first time also used ethnographic research and research of political organisation (Momigliano 1975a, 10). Thucydides has, though, almost completely excluded the ethnography, which holds true for almost the entire later Greek and Roman historiography, but preserved the strong connectedness of history of wars and political order. Herodotus introduced the rule that historians must explain the facts they are encountering and, at least since Thucydides onwards, the explanation has changed into exploration of causes (11). But, as he says, »the role of the history is not in providing a final meaning to the things or to completely measure the relationship between the gods and the humans« (15), and even in the following centuries gods and metaphysical reasons do not start playing an important role in historical narrative. »Pre-Christian Hellenic historiography did not tend to reveal the human destiny« (36), and the history had in society in comparison to tragedy, comedy, philosophy, and rhetoric only a limited meaning. »History had no truths to offer and therefore had no place in Greek religion and philosophy« (Yerushalmi 1996, 8), which represented a main intellectual framework for an attempt to explain and comprehend the human existence in cosmos and therefore had the status of eternity in the Hellenic field of knowledge production. If the Biblical historian has become subordinated to the prophet and accepted his values and knowledge what was, what is and what shall become – where this relationship paralleled to the relation between the historian and philosopher – among Greeks, since »Plato comprehensively expressed the antithesis between the time and eternity in Greek thought, such cooperation between history and philosophy as in Jewish thought between history and prophecy was no longer possible« (Momigliano 1966, 88).

If Greeks are, therefore, considered as 'fathers of history', then »the fathers of the meaning in history were the Jews« (Yerushalmi 1996, 8). It was Ancient Israel that first ascribed a decisive transcendental significance to history and thus created a new world-view whose essential lines were later on adopted by Christianity and Islam. It is only in ancient Judaism and nowhere else that remembering is marked as a religious duty for the whole people and this remark appears through the whole of the Old



Testament (Momigliano 1966, 87; Yerushalmi 1996, 9). »Beware lest thou forget the Lord, who brought thee forth out of the land of Egypt, the house of bondage« (Deut 6:12), is just one example. This new perspective did not appear as a result of philosophical speculations but rather from the nature of the Israelite religion itself, where after the departure from Eden, the time is indeed seen as a real historical time – in a sense of divine challenge and human response, whereby the memory of this time is preserved by remembering historical events. After the expulsion from the paradise, history begins, »historical time becomes real and the way back is closed for ever« (Yerushalmi 1996, 8). Even divine revelations come in the course of history and the importance of history in Ancient Israel cannot be shown clearer than with the fact that God is recognised only if he is revealed 'historically'. Moses does not appear in the name of the Creator of Heaven and Earth but rather in the name of God of the Fathers, and when God introduces himself directly to the entire nation at Sinai, nothing is said of his qualities, except »I am the Lord, your God, who brought thee forth out of the Land of Egypt, out of the land of bondage« (Ex 20:2). Ancient Israel knows what God is according to what God did in the past and it is therefore important to remember. Similar to that, also Christianity is in its essence »a historical religion: meaning a religion, where the most important dogmas are based and are leaning on events« (Bloch 1996 [1993], 61) from a temporally determined past. In this sense, Judaism, Christianity and Islam are religions »whose validity is connected to the authenticity of particular traditions« (Momigliano 1975a, 35). And thus, to the question »Were the books of the Bible to be regarded as books of history?«, Marc Bloch responds »Undoubtedly« (Bloch 1962 [2003], 90). In the Bible we find historiography, but not history as such (Rubin 1987, 8).

However, the Biblical call for remembering has little to do with the curiosity about the past events and even though history in Jewish context has its meaning, it does not mean everything has a meaning and that everything needs to be remembered. Israel foremost needs to remember the divine interventions in the past and human responses to it, whether they are positive or negative, since the real danger lies not in forgetting what happened but rather how it happened. Despite numerous discussions on the role of time in Biblical narrative (Yerushalmi 1996, 119–121, n. 4 and 7; Momigliano 1966; Goldberg 2000), the answer appears almost self-evident. Time belongs to God. Biblical narrative indeed flows linearly



from the beginning of time uninterrupted till approximately 400 BC but the historical time is connected to the mythical time, which repeats itself cyclically. »They were not familiar with the distinction between mythical and historical age.« (Momigliano 1966, 87) »Obedience or disobedience to divine commandments are constants with Jews, which is incomparable with Greek historiography.« (Momigliano 1954, 149) Jews break the commandments and God punishes them, Jews return to the Torah and God rewards them. The Bible does not transmit historical facts to present the facts themselves but rather represents a perception of divine providence in history, where it is not the 'objective' historical event that is important but the message that can be learned from it (Rubin 1987, 8). Festivals that remind us of specific moments of divine intervention with the lives of Jews are simultaneously agricultural holidays that remind us of natural cycles. Jewish collective memory, as expressed in the Bible, is based on yearly repetition of celebrating the memory of events. A religious vision of the history serves primarily the purpose of exposing the divine role through time and memory and is expressed primarily in two ways: through ritual and through ritual recitations at daily and festive religious duties. The best example is certainly the ritualised formula, which had to be pronounced by everyone at the ritual of sacrificing the first fruits, which is found in the Fifth Book of Moses (Deut 25:5-9; Yerushalmi 1996, 12). There, we can locate a summary of the entire historical development, a nucleus of the complete Jewish history till the end of the Torah: the patriarchal origin in Mesopotamia, creation of the Hebrew nation in history and not in the mythical past, slavery in Egypt and liberation with a climax in the conquest of the Land of Israel, and, of course, the recognition of God as the Lord of history. Almost every Jewish religious holiday also contains a dimension of remembering certain historical event of divine intervention. And even though the line of remembrance could be preserved in such ritual manner, and the basic Biblical concepts of history were formed not by the historians but rather by priests and prophets, the need to remember inevitably passed into an actual historical narrative. During this process and within the heterogeneous Hebrew literature that spans over more than a thousand years that we call Bible, the line of anonymous authors created the most remarkable corpus of historical writing in the Ancient Near East.

Even though the Bible in its core is a representation of the divine deeds, Biblical reports are mostly filled with the deeds of people, Israel and other



nations. Despite the possible expectations that Biblical historians would sacrifice facts and details of a certain age in favour of legendary and mythical presentations and preconceived patterns, most of the Biblical historiography is despite its variety concrete, and instead of telling the story through legends is quite well embedded in historical realities. Events and characteristics of one age are seldom mixed with others, historical personalities do not appear only as types but rather as completely formed individuals, and also the chronology is mostly valid. Much of what is written in the Bible is based on contemporary archival records (Momigliano 1966, 87). The text presents us with a real feeling of a current historical time. Isaac is not presented as observing the laws Moses gave. »That Biblical historiography is not 'factual' in the modern sense is too self-evident to require extensive comment« (Yerushalmi 1996, 13), and therefore the use of term historiography has only a limited use as it relates only to certain books of the Bible. Also, not all chapters of history are presented equally well. Events until the conquest of Canaan are given in a more legendary fashion than the events from the period of both kingdoms, and each passage definitely has its own characteristics. In addition to Torah, in this context, Joshua, Judges, Kings, Chronicles and the books of Ruth, Esther and Daniel certainly are worth mentioning. The period of the Second Temple (536 BC–70 AD) was in its historiography much poorer than the period of the First Temple (1006–586 BC). After the books of Ezra and Nehemiah, which, to a certain measure, are already based on research of the archives and public collections of the time, only books of Ecclesiastes from the end of the 3rd century BC and Daniel from the 2nd century BC were included in the Hebrew Bible, and both already show new influences of Hellenistic and apocalyptic thought. Ecclesiastes or Kohelet in a way loses a sense of history or rather a sense for a particular direction of events, wanders among reflections and interpretations to which it »is only too easy to ascribe a label of Epicureanism or Scepticism«¹ (Momigliano 1976, 119). The Book of Daniel, in which also the idea of succession of empires is codified, is also the only of many apocalyptic books that the Pharisees accepted into the Biblical canon. The Book of Sirach from the beginning

1 It is interesting to mention that in the present-day religious Jewish world the name *Apicorus* (being the name of the philosopher Epicure) still serves as a synonym for a 'heretic', since according to the tradition he was the only Greek philosopher, who saw the truth of the Torah. The problem was that he rejected it.

of the 2nd century BC that ponders on Kohelet, for instance, was gone. From the books of Ezra and Nehemiah up to the books of the Maccabees, for almost three hundred years almost nothing historical had been written. Up to the 2nd century BC, the Biblical corpus was finalised and its consequent influence on Judaism was in its totality. Post-Biblical Judaism did not inherit any separate historical sources and documents but rather a holy and organic totality.

2 Jewish Hellenistic historiography

With the arrival of Alexander the Great (336–323 BC), Jews also became exposed to Hellenism. Jewish historiography experienced a new revival towards the end of the Second Temple period with an appearance of important historical literature, most of which was preserved only partially or within other works. And if a national historiography has patriotic prejudice (Momigliano 1975a, 21), then not only Biblical but also Hellenistic Jewish historiography is national. From the times of Herodotus, there were authors from different lands that met the Greeks and afterwards started writing histories of their own homelands in Greek language and according to Greek methods (Momigliano 1960, 98). »The ambition to be seen Hellenised can be hardly separated from an attempt to defend their own ethnical traditions from ever increasing Hellenisation.« (Momigliano 1975a, 30–31) Here, Jews have a special position, since Judea was the only territory where creative literature developed in an indigenous language (Momigliano 1970, 78), and outside India, Jews were »the only people that opposed the value system of Hellenistic civilisation with its own doctrinary and life systems« (90). Hebrew Demetrius the Chronographer from the 3rd century BC and Eupolemos from the 2nd century BC, who wrote in Greek, are such examples (Stern 1994, 293). Examples of creativity in domestic language certainly are the books of Ecclesiastes, Daniel and Sirach. Moreover, we encounter Jewish Hellenistic historiography in Hebrew, more specifically in connection to the Hasmonean revolt against the Seleucids. At the same time, most of the Jews that already lived in Egypt, Asia Minor and elsewhere across the Mediterranean, already adopted Greek as their own language and, consequentially, Bible was translated into Greek. Such circumstances by imitating Greek historiography led to different results, as with Maccabees I and II (Momigliano 1975a,



31), and even III (1st century BC) that is imitating the Second Maccabees (Momigliano 1976, 125), and IV (1st century AD) (126). The author of the First Book of Maccabees, who wrote in Hebrew, was obviously an admirer of the Hasmonean dynasty and probably lived in the period of John Hyrcanus (135–104 BC), when it seemed the independence was finally assured. In the book that was later translated into Greek, we see »a dynastic history of a Biblical type, written in a Biblical language, even though with many details [...] taking example in Greek historiography« (Momigliano 1975a, 31). As a historical source for the research of the Hasmonean revolt, the book is indispensable (Stern 1994, 291). Older than this book is the Second Book of Maccabees, which was originally written in Greek by a Hellenised Jew, Jason from Cyrene (Momigliano 1976, 121). The book in itself, which represents a summary of a five-volume history, is in comparison with Maccabees I written naively and is filled with the description of miracles in which the author obviously believed. Despite the fact that the book uses techniques which strongly remind us of popular Greek historiography techniques, including miracles and pathetic scenes, was composed in Greek and the Jews did not include it into the Biblical canon, the Maccabees II possess »something exclusively Jewish«, where in addition to the 'patriotic prejudice' »the perception of individual martyrdom is tightly connected with the purity of the Jewish cult« (Momigliano 1975b, 142).

Philo of Alexandria (ca. 20 BC–50 AD) has, in addition to his philosophical works, also written a historical work, of whose five volumes only two are preserved, and in which, despite the historical writing, theological presentation of divine intervention and revelation in Jewish history is obvious. His contemporary, Nicolaus of Damascus, a personal secretary to Herod the Great (37–4 BC), who was not of Jewish descent, included in his universal history a long description of Herod's rule, the important sections of which are, as it seems, preserved unaltered in later works of Flavius Josephus (37–100 AD). Of the historical works of Justus of Tiberias, Flavius Joseph's contemporary, only a few fragments are preserved (Stern 1994, 292). Certainly, the most important work of Jewish historiography from this period is the work of Flavius Josephus that includes the books *Jewish War* (75–79 AD) and *Jewish Antiquities* (93 or 94 AD) (Yerushalmi 1996, 16). Flavius Josephus or Yoseph ben Matityahu used Biblical and extra-Biblical sources and transferred into his, according to the Greek models constructed



work a good knowledge of Jewish oral tradition (Momigliano 1976, 127). The importance of his achievement lies in the fact that he succeeded in writing a Jewish history based on Bible, which was still comprehensible to Greek and Roman readers for whom it was written in the first place (Momigliano 1966, 88). *Jewish Antiquities* are a history of Jewish people from the beginnings to the Jewish revolt against Rome. The work is extraordinary in its attempt to explain the traditional texts in accordance to the principles of contemporary historiography, inclusion of other works and in searching and quoting materials from public archives. The *Jewish War* begins at the end of *Jewish Antiquities* and is exceptional foremost because, in addition to describing the events of the war and the hostilities, it accurately describes the political background and even the remote events that influenced the beginning of the hostilities leading to the final destruction of the Temple in Jerusalem. It is interesting that, even though the works of Flavius Josephus did not survive in their original form among the Jews, in the 10th century in southern Italy appeared a Hebrew compilation named *Yosippon*, based on a part of the writings of Josephus that became, due to the belief that it was his original work, extremely popular among the medieval Jews and in Elizabethan England (Roth 1948, 60). As in the case of Philo, also the writings of Josephus had greater success among the Christians than among the Jews. It is of interest that Flavius Josephus partly built his *Jewish Antiquities* on *Roman Antiquities* of Dionysius of Halicarnassus (ca. 60 BC–after 7 AD) and in the story on the beginning of historiography among the barbarian nations, both their works have its own place (Momigliano 1975a, 28). Also Eusebius (ca. 260–340 AD), the author of *Church History*, has in his work adopted an approach from the works of Josephus (Momigliano 1963, 158). Latin texts of *Jewish War* came into existence in the 4th century AD, while the Latin translation of *Jewish Antiquities* appeared only in 570 AD (Momigliano 1978, 122). Flavius Josephus is also the author of *Contra Apionem* which represents not only a relic of then extant Jewish Hellenistic apologetic literature (that defended Judaism) but is also one of the most important essays on historiography that were preserved from all the Antiquity. The work is also »an essay in historiography and historical criticism« and actually »Joseph performed historical criticism in all of his works« (Cohen 1988, 1). In a manner, Flavius Josephus represents an embodiment of Jewish Hellenistic historiography since on the one hand, he uses Hellenic methods of historiography and historical criticism, while on the other, he joins other 'oriental' historians



in their attack on Greek history writing and defence of their own. Also his perception of the history, as an absolute and 'objective' truth, isn't Greek and derives from the Bible (11).

As in Ancient Greece, other historical books existed also in Ancient Israel, such as the Book of the Deeds of Salomon (mentioned in Kings I 11:41), chronicles of Judean kings and other books that are lost to us today (Yerushalmi 1996, 15) and were written by intentions, which did not serve a search for a transcendental meaning, and were therefore not included into the Jewish Biblical canon. Jewish historiography, which appeared in the period of Hellenism or the Second Temple, certainly belongs to this category. The books of Joshua, Samuel, Kings and other historical books of the Bible were preserved because they became a part of the authoritative anthology of holy texts, the final canonisation of which was concluded around 100 AD in the town of Yavneh in Palestine. The disappearance of books like Maccabees II from the Jewish literature is just a specific example of rejecting the history »and the revival of Jewish historical writing in the period between 200 BC until 100 AD is inseparable from the Greek influence« (Momigliano 1975b, 144). With the conclusion of the Biblical canon by the rabbis, Biblical historical books achieved immortality which no later historian could hope for and that was even denied to certain historical works of that time. Jewish historiography of the Hellenistic period, even works such as the first three books of Maccabees and works of Josephus, were pushed aside and despite the fact that some of them were preserved by the Church, all these works were inaccessible to Jews until the modern times. It had been almost fifteen centuries until the Renaissance when another Jew called himself a historian.

3 Rabbinical foundations

As we focus on the classical rabbinical literature of Mishnah and both Talmuds, we move, in relation to history and historiography in comparison to the Bible, to a totally different ground. In contrast to Biblical writers, in the eyes of Talmudic scholars, time, present and past, have a completely different role. Historical specificities, which are so exposed in the Biblical narration, are turned into seemingly unconscious anachronisms. Ancient Middle-Eastern mythological motifs, which are mentioned in the Bible only



superfluously, are shown here more elaborated than ever, and even the history of the Biblical period is here, even though anachronistic and unconnected, treated more thoroughly than in the Bible itself (Yerushalmi 1996, 16). The triumph of rabbinical Judaism means a practical disappearance of that sense of providential direction from the most remote past to present and beyond, a sense so characteristic of the Biblical history. As opposed to Kohelet, the Pharisees transformed this sense by focusing solely on yearly repetition of chosen events from the past, a tradition always typical of Judaism. The history of the Biblical period is present in the Bible. But, even though reconstruction of this history through modern critical research, connected with archaeology and discovery of Ancient Middle-Eastern languages and literatures, is nowadays offering a more contextual understanding, which sometimes differs quite strongly from the remarks and explanations of the Biblical writers, Bible can still serve modern academics as a permanent reference point for their research. As opposed to that, history of the Talmudic period from all this vast body of aggadic literature cannot be deciphered. Historical events are not even mentioned or are mentioned in such a rudimentary or legendary form that any conclusion of their course is impossible.

Despite that, though, from all this literature we can still decipher a sense of history (Neusner 1988, 12–39). Even though the Talmudic literature does not bring chronological and systematic presentation of events, it is, in spite of the widespread opinion, all but ahistorical. In this literature, we will not be able to find either stories on big events or uninterrupted narrative of events which occurred, even though Jews at that period do represent a *natio* and do possess an intensive political life. »But if *manifest* history scarcely passes before us, a rich and complex world of *latent* history – the long-term trends and issues of a society and its life in imagination and emotion – does lie ready at hand.« (14) What appears in front of our eyes are »the philosophical processes behind political and social and religious policy, class struggle and popular contention« (14). The uniqueness of the Talmudic canon is in that it presents to us in detail the thought processes that fathered the decisions shaping the entire Jewish world-view until the 19th century processes of modernisation and up to this day represent a basis for the thought pattern of the actively religious Jewish world. The mentioned directions become strongly expressed also in the daily life in what we call Halachah or rules and laws of life. Here,



we can speak of an example of forming a collective doctrine of rabbinical Judaism, which was shaped by a limited class of intellectuals but was accepted by all Jews, except the Karaites, and was in an unchanged form transmitted with explanations from Late Antiquity until the modern day. »In terms of Brian Stock, what we have is the inner history of a textual community.« (18) Treating of history by the designers of Mishnah clearly shows that these creators were very well aware of the historical events and their meaning for the daily life, but confronted with the tragedy of events, which at this stage of the Jewish history were not few (for instance the destruction of the Temple in 70 AD), they incorporated them into the already existing or rather ideologically-religiously artificially formed patterns of disaster. In such a way, the uniqueness of events was reduced and thus »the power of taxonomy in imposing order upon chaos once more does its healing work« (26). And when the uniqueness of events fades away, also history loses its importance as a didactic intellectual construct. The world becomes composed of nature and supernature (29), which is strongly reminiscent of the space-time construction of early medieval Christianity, and what really matters are the same repetitious laws that are discovered in Heaven. Here the category of salvation, including the ideology of messiah that is hardly present in Mishnah, loses its function that is now gained by the sanctification of daily life. »If what is important in Israel's existence is sanctification, an ongoing process, and not salvation, understood as a one-time event at the end, then no one will find reason to narrate history.« (30) This direction of Mishnah was in complete opposition to the emphasis of more than a thousand years of Israelite history. The events from wars with Rome were still very vivid in the memory and the Jerusalem or Palestinian Talmud is »taking these events seriously and treats them as unique and remarkable« (31). In Mishnah, there is talk of 'this world' and 'the world to come', while the Jerusalem Talmud distinguishes between 'this period' and 'the period when the Temple was still standing'. »History and doctrine merge, with history made to yield to doctrine.« (33) The entire world and all its events are set into a meaningful framework that was determined by the Torah. »It was the story of the suffering of Israel, the remembrance of that suffering, on the one side, and the effort to explain events of that tragic kind, on the other.« (34) In the Palestinian Talmud, we can witness a »reversion to Biblical convictions about the centrality of history in the definition of Israel's reality« (ibid., 36). Salvation and messiah regain their importance. In Talmud, we encounter a connection



of observing all the laws of Torah (sanctification) with reaching the end of time and the arrival of the messiah. More than that, the 'whole of Israel' becomes a social category in a historical time and for instance »if Israel would keep a single Shabbat in the proper way, forthwith the son of David will come« (yTa'anit 1:1; Neusner 1988, 38). Therefore, histories of other nations become only a mere reflection on the deeds of Israel (Neusner 1988, 33), and thus we see that while historical laws and even logic may exist, they are derived from a framework of moral virtue or culpability, wherein destroyers are punished and builders rewarded (Gafni 1996, 27).

For the rabbis, it was clear that history has its significance, which is the foundation of Kingdom of Heaven on Earth, and that Jews play a central role in the process. For the rabbis, Torah was not only a depository of the past history but rather a revealed pattern of the entire history (Yerushalmi 1996, 21). From the Bible, they learned that the real rhythm of the history beats often enough under the revealed acts and that the invisible history can be recognised and is more real than what the world, blinded with the rhythms of power, can recognise. Assyria was a tool of divine wrath over Israel, even though Israel did not know that at the time. In accordance with that, there was no need to create a new concept of history to adjust the appearance of Rome and in fact any other world empire, which would follow later on. And, since even this empire will crumble, then there is no need to follow its developments and the usual historical knowledge is unnecessary. In these intervals between the destruction and salvation, the main Jewish task was to completely and finally respond to the Biblical challenge of becoming a holy people, which meant, most of all, studying and fulfilling the written and oral law and creating a Jewish society on its basis. Biblical past was known, messianic future assured and the time in between became unimportant. The dynastic stories of Roman emperors, arrivals and departures of Roman procurators and wars of the Parthians and the Sassanids did not offer any new understanding. Thus, also the events of Hasmonean and Herodian dynasties, which were Jewish history, did not present novel revelations and were therefore neglected (24). Only the messianic activities still had the ability to redirect the attention to momentary historical events and lead into direct action, but after the unsuccessful revolt of 132–135 AD, a tendency began to stop and even repress such activities, which signified a responsible rabbinic leadership of the community in many generations to come. Sages and rabbis



preserved what was relevant for them or rather for the continuation of religious and communal and therefore also 'national' life of the Jewish people, so from the Jewish literature of the period we learn something on the current events only by chance and in service of another purpose. They did not preserve the political history of the Hasmoneans but they noticed the conflict between the Pharisees and Alexander Yannai (103–76 BC). They did not include the course of events of the Second Temple history but they carefully recorded every single detail of the Temple ritual. They showed almost no interest in the Roman history but they did not forget the persecutions under the emperor Hadrian (117–138 AD). They also neglected the battles of the Maccabees and yet preserved the memory of miraculous rededication of the Temple, which is celebrated up to this day and is at the same time the only post-Biblical holiday, accepted because it presented the continuation of divine intervention in Jewish history. »The centrepiece of rehistorisation of Judaism accomplished by the framers of the Talmud of the Land of Israel and related writing, of course, is the reversion to Scripture« (Neusner 1988, 39), where daily events possess a meaning solely within the framework of sanctification for the sake of as-soon-as-possible arriving salvation.

Usually two works are mentioned, which should point to the opposite, even though one of these (*Megilat Taanith* or *The Scroll of Fasts*) is not historiography but rather a calendar of 35 semi-holidays and fasts, which derive from the Hasmonean period and mostly signify events from the Maccabean wars. Only the second work (*Seder Olam* or *The Order of the World*), which is ascribed to a rabbi Jose ben Halafta from the 2nd century AD, can serve as a basis for historical recording but even here we only find a dry chronology of persons and events from Adam to Alexander the Great (Yerushalmi 1996, 20).

4 The Middle Ages

Jewish historical writing after Talmud, which is in its narrowest categorisation limited to chronicles, recorded predominately specific and individual events, where the records are limited to one location or area and mostly focused on individual communities. The wide dispersion of the Jews over such a large geographical area could not enable a growth of historical



conscience that would include all of the settlement areas of the entire nation, even though centres of such settlement did exist (like Babylon and the Iberian Peninsula), which in certain periods possessed and executed their authority, like, for instance, in the areas of liturgy. »The life of an individual was recognised only in accordance to the collective fate that interconnects the complete life in the Land of Israel in the past with the messianic future, which promises salvation with returning to the Holy Land. From this perspective, concerning Jews, we can really talk about the 'Middle Ages'.« (Michael 1993, 11)

But Israel in exile did not lack a sense of history. As emphasized by Yitzchak Baer in his historical work on Jewish exile: »This old system of thought is by no means unhistorical, for it has history as its foundation; the decisive historical events of ancient and recent times retained their fixed place in Jewish thought, more than in other religious systems.« (Baer 1947, 110) The changes of time the Jews were always aware of were in their eyes only a change of scenery of one single vision deeply rooted in the tradition of their prophets and seen as sanctified. On such a basis, critical historiography could not develop (Michael 1993, 11).

In almost all areas of Jewish writing in the Middle Ages, we indeed find a great deal of thought dedicated to the position of Jews in history, the idea of Jewish history and the meaning of exile and salvation, but very little about the momentary Jewish historical experience. Interpretations of history, explicit or implicit, can be encountered in philosophical works, homiletics, Biblical exegesis, legal and mystical texts, but almost always without any reference to an actual historical event or a specific historical personality. After the tradition of writing history was interrupted in the Talmudic period, it has not reappeared. Historical works, which after all were written, appeared occasionally and after long periods of silence. And even though there is no doubt on the scarcity of medieval Jewish historical writing, there are serious reasons that should prevent us from seeing this as an exclusive characteristic of Jewish literary production, as if there were certain essential differences between the Jewish and Christian medieval practices of historical writing, since Christian medieval historical writing was scarce as well (Bonfil 1997, 8).



Only in one area, completely in accordance with the Talmudic thought, we can talk about a historical genre in the framework of the so-called 'chain of tradition' (*Shalsholet Ha-Kabbalah*) literature of the oral law, the intention of which was through chronological recording of the sequence of sages, most of all, the presentation of the uninterrupted tradition of teaching and authority of the Bible through Talmud and halachic literature, in many instances up to the author himself (Yerushalmi 1996, 31). The first document of the type is certainly the first chapter of a part of Mishnah called *Masechet Avot* written already in the 2nd century AD and represents a chronology of the transmission of tradition from Moses up to the author of the chapter. The first text that confronted the question of counting the years and of time chronology of the events was the mentioned *Seder Olam Raba* by Yose Ben Halafta. In the Talmudic times, the date of the creation of the world was calculated according to this text, writers of rare Jewish medieval chronicles learned from it and even Azariah de Rossi (ca. 1511–1578) and David Gans (1541–1613) consulted it (Michael 1993, 12). The earliest medieval work of such methodology is an anonymous *Seder Tannaim ve-Amoraim*, which, in all probability, was composed in the year 885, and the period of its appearance coincides with the appearance of the Karaites that opposed the authority of Talmud (Jacobs 1988, 67). This 'chain of tradition' is also mentioned in the introductory part of the most influential medieval halachic text, called *Mishnah Torah*, written by Maimonides (1135/38–1204) (Chazan 1988, 41). From this tradition, we receive the famous *Letter of Sherira* which hints at the fact that medieval Jews knew their history more than we think (Michael 1993, 12). It was composed by the leader of the famous Babylonian academy in Pumbedita in 986/987, who responds to a question from Kairouan in Tunisia on how the entire Talmudic literature came into being. *The Epistle of Rabbi Sherira Gaon* still serves as an important primary source for the history of this, i.e., geonic period, and is even more interesting due to the fact that we are in possession of this most influential work of Talmudic chronology in two variations (Jacobs 1988, 68–69). An additional example that the Jews did know some of their history after all can be seen in the *Letter to Yemen* by Maimonides that includes a brief history of four messianic movements. If at that time no messianic movement would have appeared in Yemen and the question was not addressed to Rambam, we would not even know that such kind of historical information was even available to him (Yerushalmi 1996, 32).

»Within a Jewish context, critical comments by Biblical exegetes, debates



about the antiquity of kabbalistic works, historical reasons proposed for the commandments, and halakhic approaches to changing conditions have sharpened our awareness of medieval sensitivity to textual, theological, and social change. Jewish polemic against Christianity is a particularly promising field for the purpose of this inquiry« (Berger 1998, 25) as »historical context could help determine the plausibility of a scriptural argument; historical analysis could shed light on Talmudic references to Jesus and to Gentiles; the history of the Jewish people in exile demanded explanation – often theological but sometimes naturalistic; the larger pattern of history might reveal the character of the age in which medieval Jews and Christians lived.« »From late antiquity through the early seventeenth century, this quest moved from hostile legends to unsystematic criticism, both naïve and penetrating, and finally produced flashes of genuine historical reconstruction.« (26)

In medieval Judaism, only this type of historical material achieved legitimacy and even though a lot of historical material can be found within it, the reason for its writing does not derive from the need to record the past events, but from rejection of the internal heretics and external enemies who denied the legitimacy of the Oral law, meaning Talmud, and from serving to the practical need of understanding the development of legal norms in relation to the previous rabbinical authorities. In this context, we should certainly mention the abundant literature of responsa, which has been appearing across the entire Jewish world from the medieval to present times, and in case of Rabbi Israel Isserlein from the 15th century also represents a precious source of information on the contemporary Jewish life of Southeastern Alps. Here, in the function of letters that include legal questions and answers of important rabbis, through an explanation of specific aspects of religious Jewish law and its daily applications, we find a series of historical data, which, of course, are subordinated to the primary legal intention of such texts (Soloveitchik 1990, 12). Thus, Maimonides in the 12th century can »calmly say of works of general history that they are of no practical consequence so that to read them is a sheer waste of time« (Jacobs 1988, 66). From exactly the same reasons we can find apologies to the readers on even dealing with the subject of secular history by writers of historical texts even up to the 19th century. It is necessary to emphasise that there was also no need to find novelties in the events of the time. Rather the opposite. Through the entire Middle



Ages, it is possible to find inclinations to reduce the momentary events to familiar archetypes from the past. In accordance to that, every new oppressor becomes Haman and every court Jew who tried to prevent a catastrophe became Mordechai. Christianity became *Edom* or *Esau* and Islam *Ishmael*. Geographical names from the Bible received a new meaning and Spain therefore became *Sfarad*, France *Tzarfat* and Germany *Ashkenaz*. Thus, also the relations between Jews and Gentiles were already formed in their basic outlines within the rabbinic Aggadah and therefore no specific interest in the history of contemporary non-Jewish nations developed. The idea of four successive world-empires that appeared in the Book of Daniel and was elaborated in Midrashic literature reappeared whenever Jews experienced apocalyptic moods. In this style, they simply switched the name of the last empire or joined the two together regarding them as one. A similar function was served by the idea of a final confrontation between Gog and Magog. These roles were in turn played by the Byzantines, Persians, Arabs, Mongols, and even in the 19th century some Hassidic circles of Eastern Europe viewed the Napoleonic wars in such a manner (Yerushalmi 1996, 37). Also in the case of medieval Christian Europe, in basic pattern, the things were not that much different, since even here we can speak of a theological function of historiography even outside of the frameworks of Church History. Also among the Christians, the medieval writers were even with events that seemed as mundane as they could possibly be, from the creation of the world onwards until their own age, searching for the signs of divine intervention that leads and directs human activities (Mlinar 2000, 3–4), which as any other thought had their roots in Biblical examples and were modelled after the Church teachings and beliefs.

Evidence for the uninterrupted interest of Jewish readers in their already understood past until the destruction of the Temple in Jerusalem is certainly the above-mentioned book *Yosippon* from the 10th century Southern Italy that has remained popular until the appearance of print. The book was printed for the first time in 1480 in Mantua and then in 1510 in Constantinople (Michael 1993, 13). In this long period between the conclusion of Talmud and the end of the 15th century, when printing arrived, though, not many books survived that could testify to historical writing among Jews.



Despite the medieval Jewish idea of continuity in representing the events, »from time to time, circumstances forced a reconsideration of the notion of an unbroken continuum of Jewish experience«, as said by Robert Chazan (1988, 47), who on the questions of medieval Jewish historiography points us to the book of Yosef Yerushalmi, where »the most useful observations on the topic are available to us« (40). Yerushalmi says (1996, 31) that only in two cases a complete conscience that something really new happened can be distinguished in the medieval Jewish historical writing. One case are certainly the four Hebrew Crusader chronicles from the 12th century, where we do not only see a clear feeling that a sharp change occurred in the relations between Judaism and Christianity, when entire Jewish communities of northern Rhineland were wiped out, but also an expression of bewilderment and awe with this first case of Jewish mass martyrdom on European soil. The chronicle that was composed by Shlomo Bar Shimshon on the city of Mainz is certainly such an example (38). The other case is the *Book of Tradition* or the *Order of Tradition* (*Sefer Ha-Kabbalah* or *Seder Ha-Kabbalah*), a historical work of the Spanish philosopher Abraham Ibn-Daud (ca. 1100–1180), where we can locate a completely clearly expressed awareness of the move of Jewish spiritual and cultural centres from Babylon to Egypt, North Africa and the Iberian Peninsula and in his time from Muslim to Christian Spain. The chronicle which came into existence in Toledo in years 1160–1161 and was printed in 1514 is the first Jewish chronicle that came to us preserved in full. Besides using the text of *Yosippon*, this chronicle was based on the chronology of transmitting the Biblical tradition from the *Letter of Sherira* and on calculations of time by the book *Seder Olam Raba*. In addition to that, the author presents a transmission of rabbinical authority from Babylon to Spain and thus also important data on Jewish life of his age. The third part is dedicated to the history of Spanish Jewry (Michael 1993, 15). With all these works in these six hundred or more years, historiography never served as a primary framework for the Jewish memory in the Middle Ages, which also holds true for the non-Jewish peoples of the time, a fact that is scarcely mentioned in research for reasons of a lack of medieval Jewish historiography. This is clearly shown by the fact that through the entire 16th century, in at that period already well-established Hebrew press, besides permanently popular *Yosippon*, only four other historical works, written before 1500, appeared: the longer *Seder Olam Raba*, the shorter *Seder Olam Zuta*, *Leter of Sherira*, and *Sefer ha-Kabbalah* (Yerushalmi 1996,



40). As concluded by Chazan (1988, 55), in the medieval Jewish grasp and representation of current happenings, there is no doubt on a tendency to see these events through a prism of Biblical patterns, but by evaluating the medieval perception of historical circumstances it is needed to avoid oversimplifications since these specific circumstances led to descriptions that are rooted in »full awareness of the inevitable complexity of everyday human experience« (55).

Yerushalmi in his »landmark book« (Myers 1998a, 3) designates as carriers of Jewish historical memory in the Middle Ages four characteristic literary and cultural complexes (Yerushalmi 1996, 45–46). These were, firstly, forgiveness prayers or *slichot*, of which a great part includes names of places, course of events and the dates of tragic events. Secondly, memorial books appeared mostly among the Ashkenazim and included lists of rabbis, important members of the community, events and martyrs, who had to be remembered in religious rituals. The famous *Memorbuch* of Nürnberg commences in 1296 and records events until 1392. Thirdly, second Purims were appearing throughout the entire Jewish diaspora until the modern times, where they wanted to remember cases of rescue from persecution or some danger. Such 'second Purim' existed, for instance, also in Sarajevo from 1820 onwards. As a balance, fourthly, also throughout the diaspora, minor fasts appeared, which remembered more bitter experiences, when there was no salvation. One of the earliest minor fasts is certainly the one introduced in memory of 32 Jews that were burnt at stake in the French town of Blois in 1171. Indeed, all this shows us the importance of remembering but also a resistance to novelty in history and the precedence that was given to liturgy and ritual over historical narrative, where historical memory was being preserved without historical details, a characteristic typical of all four complexes.

5 Renaissance and Baroque

In the course of the 16th century, eight Jewish authors wrote no less than ten important historical works and this cultural phenomenon can be recognised with »little hesitation as genuinely historiographical« (58). Five authors were either exiles from Spain or Portugal or their children. In 1553, in Ferrara, the book by Samuel Usque (ca. 1500 – after 1555) was printed



in Portuguese, encompassing the whole of Jewish history (Michael 1993, 43). In 1554, in Adrianopolis, a book by Solomon ibn Verga (after 1460–ca. 1530) appears in Hebrew about a history of persecutions in general and the expulsion from Spain in particular. By the 19th century, the book was translated into Yiddish, Latin, Spanish and Ladino. In the same year, the book by Joseph ha-Kohen (1496–ca. 1575), *The History of Kings of France* and *Kings of the House of Osman* was published in Hebrew in 1554 in Sabbioneta. He also wrote the book *Valley of Tears*, a history since the fall of the Second Temple. The *Book of Genealogies* with chronology of events in Jewish and general history by Abraham Zacuto (1452–ca. 1515) was printed in Hebrew in Constantinople in 1566 and in Cracow in 1580 (Yerushalmi 1996, 57, 132–133). *The Chain of Tradition*, describing also historical events in Italy and elsewhere, written by Gedaliah ibn Yahia (1526–1587), was printed in Hebrew in Venice in 1587 and in Cracow in 1596 (57, 134). In the years before his death in 1550, Eliya Capsali (ca. 1485–1550/1555) from Crete, who was under a strong cultural influence of the Sephardi arrivals to the island, wrote a history of Ottoman Turks with a history of Turkish and Spanish Jews, and between 1508–1515, also in Hebrew, he wrote *The Stories of Venice*, which is a chronicle of Venice (57). Only two of these authors do not belong to the Sephardi cultural circle. One was David Gans from Prague who in 1592 published a general history *Tzemach David* or *The Plant of David* (58, 135), while the other one was Azariah de Rossi from Mantua who in 1575 in Ferrara published his famous *Light to the Eyes* (57, 134).

Despite the opinions of Yerushalmi (1996, 59) and Reuven Michael (1993, 17) that the shock of the expulsions from Spain in 1492 and in 1496 from Portugal represented, through the awoken existential questions and awareness of historical break, the strongest reasons causing this appearance of historical literature, Robert Bonfil (1988, 78–102) adds another dimension. He turns our attention to a general tendency of Jewish historiography (and of any national historiography for that matter) of seeing Jewish history as somehow ‘separated’ from the histories of other nations. This holds true especially for the Middle Ages, where up to a recent period we could witness domination of a dichotomous thought and explanation »in terms of external-non-Jewish-challenge/internal-Jewish-response, this in itself being no more than a particular variation of the general scheme that almost totally opposes Jewish to non-Jewish« (82, n. 17). This could



certainly be said also of historiographies of other 'historically subordinate' or 'smaller' and 'younger' nations, as in case of Slovenians, Latvians or the Irish, to name a few. A break with this vision is certainly shown also by the book *Two Nations in Your Womb*, concerning the issue of mutual imagery of Christians and Jews in Middle-Ages in Europe, published in 2000 by Israel Jacob Yuval, or by the book of Ariel Toaff, *Love, Work and Death: Jewish life in Medieval Umbria*, published in 1996, where he reminds us that in most part money-lending and anti-Semitism were almost the only aspects of Jewish presence of interest to medievalists (Toaff 1998, 1). Accordingly, Bonfil emphasises that the appearance of this quantity of historical works cannot be explained solely by the expulsion from the Iberian Peninsula but it would be necessary to take into consideration Renaissance and Baroque historiography outside of Jewish frameworks that emerged in that period and, among others, rediscovered the Antiquity's approach to writing history with an emphasis on politics and wars.

These works, though, do bring several extremely important novelties into the Jewish historiography. They possess a chronological and a geographical width that surpasses everything written by that period. They do not focus solely on specific instances of persecution or a series of events, but are attempting, as much as the data was available to them, to present a complete and uninterrupted overview of many centuries. During the Renaissance, these Jewish writers became increasingly interested in the people among whom they lived and began to use increased historical realism in their historical works, in which they began to explain history more in terms of natural than divine causes (Kohn 1979, viii-ix). A new element is certainly also the importance the authors ascribe to the Jewish history after the Bible, and for the first time we can really feel author's interest in the entire Jewish history up to the period. Even though the writers see the exile and diaspora in the spirit of a punishment for the sins of their fathers, it seems that they recognise the relevance of the events in the diaspora for the present and also for the future, which cannot be perceived only by focusing on remote past. This in itself represents a new approach. Simultaneously appears the novelty of interest in the histories of other nations, especially the contemporary ones, even though only for the comprehension of their own history. Thus, in this period, we do not receive only a complete Jewish history in Hebrew and Portuguese, but also a Jewish history in the context of a general history, a world history, a history of the



Ottoman Empire, a chronicle of Venice, kings of France and Turkey and even a Hebrew translation by Joseph ha-Kohen of the history of Spanish conquest of Mexico and Peru.

Despite claims that »the resurgence of Jewish historical writing in the sixteenth century was without parallel earlier in the Middle Ages« (Yerushalmi 1996, 57), the break with Middle Ages is not that dramatic. The writers couldn't really free themselves from the concepts and ways of thinking which were rooted so deeply, such as messianic thoughts, concepts of pre-messianic war of Gog and Magog or a divine intervention behind the events. Of all the works, only with the book by Azaria de Rossi can we seriously talk of the beginning of historical criticism. De Rossi tried to critically examine the rabbinical legends and stories in comparison with the general history and even included the research of non-Jewish sources (Michael 1993, 17–71). He wrote a pioneering series of historical essays, in which, among others, Hellenistic Jewish literature, such as Philo and the *Letter of Aristeas* (3rd–2nd century BC), was first brought back to the attention of Jews, and »both classical rabbinical Aggadah and the Jewish calendar were first subjected to historical scrutiny and criticism« (Yerushalmi 1996, 58). But even de Rossi did not write his history in contemporary manner of Renaissance and Baroque historiography in the sense of focusing on political and military events, which, though, can be said of the works of Capsali, Kohen and Gans (Bonfil 1988, 84–85).

De Rossi's method did not have heirs among the Jews not because the book caused such a scandal but because »sheer erudition can never take the place of history and the time had not yet come for a 'New History' among both Jews and non-Jews« (101). Specifically, the Jewish reading public did not recognise the historiography as a legitimate reading material and has seen the historical work only as something pleasant and relaxing for spare time. In relation to the works that coped with other nations and were called 'books of war', there are even conflicting contemporary opinions whether it is permitted to read them, and if so, in what language. Part of this reading public that was still seeking a meaning to the Jewish historical suffering and the length of exile found this meaning in the Kabbalah of Isaac Luria (1534–1572) and his disciples, which quickly spread from the Galilean town of Safed through the entire Jewish world – »a mythical representation of history which lies beneath the present history and provides



the individual with power to actively participate in hastening of its messianic liquidation« (Yerushalmi 1996, 74). Thus, Renaissance and Baroque Jewish historical writing does not signify some independent phenomenon that suddenly emerges after the silence of Middle Ages, but is its continuation and appears as an epilogue of medieval Jewish historiography. »For Jewish historiography, radical change could indeed be achieved only in one of two ways: by transforming the Jews into actors of political and military history, or by radically changing the very conception of history. But while the first alternative was obviously ruled out [...] the time had not yet come for the second, for instance cultural history.« (Bonfil 1988, 101)

Instead, works continuing with the old approach kept appearing all the way to mid-18th century. There were numerous reprints of popular works such as *Yosippon* and different versions of the *Chain of Tradition*. *Sefer Ha-Yashar* as another version of the *Chain of Tradition* was printed in Venice in 1625 (Bonfil 1988, 87), where in 1653 appeared *Yeven Metzula* by Nathan Hannover (1610–1683) (Michael 1993, 83), who in medieval terms described the history of Jews in Poland until the massacres of 1648 (Kohn 1979, 188). Another book, *Divrei Yosef*, begins with creation of the world and ends in 1672 (Bonfil 1988, 86), and in 1743 in Amsterdam, the *History of Jews* by Menahem Man Amilander already appears. At that time, with the appearance of the European Enlightenment, also among Jews first forms of modern historiography started to be shaped.

6 Jewish Enlightenment or Haskalah

The singularity of the Jewish Enlightenment or Haskalah lays in its emergence against the background of social and cultural integration of the Jews into their surroundings, where in most cases we find a small Jewish community composed of a few privileged individuals or families (Ettinger 1994, 782), the so-called 'court Jews', Jewish merchant financiers that so visibly served the Central-European courts of the 17th and the 18th centuries (Dubin 1999, 19). From the Inner Austrian, northeast Italian or Slovenian perspective, is of special interest the position of Jewish communities in Habsburg Gorizia, Gradisca and Trieste, where already in the 17th century there were several privileged individuals in the service of the Empire, 'hofbefreiten Juden' or 'Jews, liberated by the court', antecedents of the

so-called 'court Jews', such as families Pincherle of Gorizia and the descendants of Jews from Maribor, more specifically of Aram the Rich, the family Morpurgo of Gradisca in 1624 (Roth 1946, 337), as well as Ventura Parente of Trieste in the same year (Dubin 1999, 18), who was also a descendant of Aram from Maribor. In these communities, and especially in Trieste, which was declared a free imperial port in 1719, conditions developed that enabled several Jews of Trieste, in connection between the absolute rule and the enlightenment culture, to importantly participate in this movement of Jewish Enlightenment (118–137). Among them was also Samuel David Luzzato (1800–1865), who was closely connected to the *Collegio Rabbinico* in Padua, established in 1829, which is known to be the first modern rabbinical seminary. The unpaid rabbi of Gorizia, Isaac Samuel (or Isacco Samuele) Reggio (1784–1855), received a nickname 'Italian Mendelssohn'. The first modern Hebrew poetess, Rachele Luzzatto Morpurgo (1790–1871), also came from Trieste (Roth 1946, 496–498).

Haskalah has, of course, come into being under the influence and in connection to the appearance of general European Enlightenment and, also among the Jews, the carriers of these ideas worked for the 'enlightenment' of the society on the basis of 'a reasonable understanding of things', through which they desired to 'liberate' themselves from historically conditioned social and religious frameworks. A great quantity of academic literature was written on the subject already from the 19th century onwards (see bibliography in Ben Sasson 1994 and Dubin 1999). The appearance of the conditions that enabled the birth of Haskalah movement is connected to specific conditions in which the 18th and early 19th century Jewish communities of the Netherlands, Paris, North Italy, Austria, Bohemia and Germany lived. Here are of special importance not only Königsberg, Wrocław and Berlin, but also Paris, Prague, Trieste and Vienna. For the year 1800, in a book *A History of the Jewish People* (Ben Sasson 1994, 785), Trieste is marked as one of the most important centres of this movement in Europe. As shown by Lois Dubin (1999, 6), »for understanding the changing situation and self-understanding of Jews in the seventeenth and eighteenth centuries, we need a tale not of two cities, Berlin and Paris, but one that includes a third city, Trieste, or perhaps a third and fourth city in tandem: Trieste and Vienna«. The Jews within the mentioned communities started to search for new ways to improve the situation within the Jewish communities, while simultaneously new socio-economic



conditions enabled a creation of new kind of relations with the non-Jewish environment. Until the movement of Jewish Enlightenment, the Jews are not occupied by their own historiography and the first real attempt to write a comprehensive Jewish history in modern times was performed not by a Jew, but rather by a French Huguenot pastor and diplomat Jacques Basnage (1653–1723), who, exiled in the Netherlands in the years 1706–1711, published a seven-part *History of the Jewish people* in Rotterdam. Also the first Jewish history of the Jews, which is partly based on the history by Basnage, appeared in the Netherlands and was published in 1743 in Yiddish by Amilander (died in 1767?) (Yerushalmi 1996, 82).

The modernisation of European Jewry was a gradual process that spread from individuals to communities and from one social class to the other. The process moved from larger to smaller cities and from Central and Western Europe to Eastern Europe. Among its characteristics, there are certainly economic redistribution, acculturation, secular education, receival of civil rights and religious reform. A part of this process is of course also the appearance of a new historical awareness. Thus, for instance, in historiographical sense, one of the earliest modern Jewish historians, Marcus Fischer, in his history of North African Jewry from 1817 not only quotes a non-Jewish historian, but it seems as if »this would be the first instance when a Jew realized that his own writing constitutes a part of a wider historiography« (Meyer 1988, 163). Not only did the Jews start to absorb the cultural values of educated Europeans but here, for the first time it is possible to notice that the Jewish authors are taking their basic understandings from cultural and social achievements of the neighbouring culture. The movement became an expression of ‘universal’ spiritual aims, in which there was no space for the traditionalistic world-view. With all the complexity of the Haskalah movement, which we can follow from the mid-18th to mid-19th century, it was not simply about the relaxation of traditional Jewish more or less orthodox religious and related social and cultural frameworks, but about Jews starting to absorb the languages, clothes, habits and customs and the outlook of their non-Jewish surrounding, meaning assimilation. It was also about an attempt to bring the Judaism on the basis of ‘universal’ values closer to the new generations of Jews from these numerically small communities, which not only started to lose their interest in Judaism but in this ‘enlightened age’ saw in it no further relevance for



their own lives, a thing that also led to a particular psychological moment of these individuals, sometimes even in a conversion to Christianity.

Even though already in 1744, in his request for admittance to the Royal Academy of Berlin, Aaron Samuel Gumpertz (1723–1761) described the basic outlines of the Haskalah movement (Michael 1993, 97), it is Moses Mendelssohn (1729–1786) who is considered as the ‘spiritual father’ of the movement. After his arrival to Berlin, he met Ephraim Lessing (1729–1786) and was drawn into the German Enlightenment circles (Ettinger 1994, 782). In 1778, Mendelssohn started to publish his German translation of the Torah with Hebrew commentary. In the same year, the first school for boys, based on the ideas of Haskalah, was opened in Berlin and there they started to teach non-Jewish subjects as well. Mendelssohn was involved in the preparation of a schoolbook that was printed on this occasion. The printing house that was founded near the school in the following years published a great number of Hebrew books (Michael 1993, 97).

Mendelssohn, his disciples and close colleagues, Naphtali Herz Weisel, also known as Hartwig Wessely (1725–1805), David Friedländer (1750–1834) and Naphtali Herz Homberg (1749–1841) desired an as-soon-as-possible reform and adaptation of the Jewish society to the environment, especially in the field of education (Ettinger 1994, 783). Weisel in his *Words of Peace and Truth* from 1782 indeed includes a call for the study of Jewish and general history (Yerushalmi 1996, 82), but among these intellectuals, the maskilim, we cannot detect a strong inclination to study the history (Michael 1993, 101) until 1788, when in the fourth number of the first Hebrew magazine, called *Measef*, we find an exhaustive biographical article on the already deceased Mendelssohn. Even though in the following volumes, we can detect contributions on the history of Persia, Assyria and other areas of the Ancient Near East, we still cannot find a single article dealing with the Jewish history after Bible. In the year 1806, Josef Wolf and David Frankel, who already represented a new type of a Jewish teacher, founded a magazine *Schulamit*, where, slowly, first historical articles started to appear (126), which were mostly written by maskilim from Prague (133). Among these, certainly the most visible is Peter Beer (1758–1838), who between 1822 and 1823 published a *History of Jewish Sects*, which is considered as the first comprehensive historical study of the Jewish religion by a modern Jew (Brenner 1998, 390).



7 Wissenschaft des Judentums

If Haskalah in reading the Biblical text continued to rely on medieval Jewish exegetical method, as Mendelssohn did, *Wissenschaft* already tried to reconstruct the Biblical text on the basis of modern hermeneutical principles deriving from Protestant tradition of Biblical criticism, especially the critical philology of Friedrich August Wolf, where not only non-Jewish techniques but also non-Jewish interpretations of the text were used (Simon-Nahum 2003, 40–41). Even though the first generation of maskilim, which did not include more than 200 active individuals (Feiner 2002, 9), did not father the appearance of modern Jewish historiography, it has with its secularisation of certain aspects of Jewish society and worldview thoroughly prepared the ground for its appearance some forty years or one generation later. It is a fact that maskilim in 1794 republished De Rossi's book. This is already the period of beginnings of modern critical historiography, especially in Germany. *Historisches Journal* was already being published for two decades, Barthold Niebuhr was 18 years old and Leopold Von Ranke will be born a year later. A modern Jewish historian is not an heir of Azaria de Rossi, but of modern secular historians such as these (Yerushalmi 1996, 75). Examination of different sources from 1782 until 1881 shows not only that maskilim showed great interest in history but that their relation towards the history was significant for the ideology of Haskalah, as well as for the development of modern Jewish historical conscience (Feiner 2002, 5–6).

In 1817, Leopold Zunz (1794–1886) writes an article *Something on Rabbinical Literature*, in which he sketches a programme for historical research of the entire Jewish civilisation (Michael 1993, 190), and already in 1819 Zunz and a group of other German Jews, which at that time included still unbaptized Heinrich Heine (1797–1856), establishes a *Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden* (An Association for the Culture and Science of the Jews). In 1822, in the magazine of the association, *Zeitschrift für die Wissenschaft der Juden*, a famous manifest *On the Idea of Jewish Science*, written by Immanuel Wolf (1799–1847), appears. Between the years 1820–1828 appeared *A History of the Israelites* by Isaac Marcus Jost (1793–1860), which was the first history of Jews written by a Jew in modern times. Thus also in France in 1828, we witness a first general post-Biblical history of Jews written by a French Jew, *Résumé de l'histoire des Juifs*



modernes by Léon Halévy (1802–1883), which as a book from before the period of Wissenschaft represents a »historical vision that emerged out of the crucible of the French revolution and emancipation, and prefigures and indeed formulates for the very first time some of the fundamental themes of what was to become the standard Franco-Jewish historiosophy in the second half of the nineteenth century« (Rodrigue 1998, 413).

Here, suddenly, there is no apologetics. History offered by maskilim differed from the traditional feeling of history and offered an alternative to the 'traditional history' (Feiner 2002, 17–30). Thus, in the picture of history presented by maskilim we also encounter the modern period (36–50). For the first time we reach a moment when the history has no need to prove its usefulness to Judaism but it is the Judaism that must prove its historical validity. As Wolf constantly mentions the term 'science' through the entire text, he is talking about the new critical historical spirit and historical methodology, which was conquering Germany and soon afterwards became one of the characteristics of Europe in the 19th century. Wolf's explicit plan for the Jewish science was threefold: textual research of Judaism, history of Judaism and the philosophy of Judaism (Yerushalmi 1996, 84).

When the Jewish writers at the end of the 18th century show pride in an increased number of Jews that are physicians and scientists, they do not simply emphasise the apologetic nature of this claim but are also showing to the world that Jews recognise the salvatory role of non-theological knowledge (Meyer 1998, 372). In accordance with the ideologies of liberation, some radical German maskilim thought that studying the history will liberate the Jews, especially the unenlightened ones in Poland, from the chains of tradition which they never approached critically (Meyer 1988, 164). This new spirit of Jewish historiography was not a fruit of years-long gradual development as was the case with general historiography, which was slowly advancing since the Renaissance, but is rather a result of inner Jewish needs in relation to the tradition and the receiving of civil rights or emancipation. Almost all the present ideological and cultural movements in Judaism were formed, if not as an answer to, definitely under the influence of the emancipation of the Jews, which gradually follows the French bourgeois revolution. »Modern Jewish historiography did not develop from scholarly curiosity but as an ideology, as one of many answers to the crisis of Jewish emancipation.« (Yerushalmi 1996, 85) Modern



attempts to reconstruct the Jewish past begin in time when we witness a sharp cut in the continuity of the Jewish way of life and therefore increasingly greater decline of the collective Jewish memory. »In this sense history becomes what it had never been before – the faith of fallen Jews.« (86) And, of course, 'history' enabled those appealing to it very different conclusions (86).

Though, whereas German or French historiography started with political and institutional history and only later on focused on intellectual history, *Wissenschaft* first and almost exclusively focused on the intellectual one, since it seemed that Jews do not have their own political history. They reconstructed Jewish history, where the national element was suppressed and a hope for national restoration was seen as anachronism. In order for the Jewish historiography to become modern, it had not only to give up the ideas that served as a basis for all Jewish concepts of history in the past, but even had to stand against the basic nucleus of Judaism, against faith that the divine intervention is not only ultimate, but also an active factor in the Jewish history, and against faith in the uniqueness of Jewish history itself (Yerushalmi 1996, 89). Even though the Haskalah movement explicitly opposed seeing the Jews as one of the 'objective' European nations, as many of its German maskilim identified with the German national movement, it was this Haskalah that has with writing in Hebrew strongly contributed to the formation of a modern Jewish national movement at the end of the 19th century. In general, it could even be said that for centuries, the Jews saw themselves as a 'nation' but it was this 'nation' that in Western Europe in the course of the 19th century 'dissolved' itself. If the Jews of Western and Central Europe agreed to appear on the national censuses solely in terms of religious and not national terms as a price to be paid for the 'emancipation', in the 1890s it was already possible to feel the Jewish national movement, i.e., Zionism, even in the western part of the continent. Despite that, we can still say that »the prevailing tendency of European Jewish history in 19th century Europe was the tendency of national 'self-destruction'« (McCagg 1989, 4). If the modern historiography is a child of the 19th century, constructed as a tool of European nationalism (Geary 2005 [2002], 19), its Jewish version that starts to develop in northern German lands simultaneously with German nationalism, in contrast with German nationalism, does not invent first the nation and then with the assistance of texts and philological analysis its, i.e., German



history (35), but first writes the history of Jews as a religion that slowly, in the transition from the 19th to the 20th century, cautiously becomes also the history of Jews as a nation.

The climax of the *Wissenschaft* movement and its success is certainly between the years 1853 and 1870 published first modern general history of the Jews in a synthesis that would have been fifty years before considered impossible. It was written by Heinrich Graetz (1817–1891). He saw Judaism as a specific political-religious organism and has despite the ideological approach to the narrative in his work (where divine providence still plays a certain role), with all the lack of available archival materials, used a great number of up to that day neglected sources in many languages. Despite the fact that, in addition to several other things, he also neglected several social and economic aspects of history, his work counts as a standard Jewish history of the 19th century. His contribution is especially important in presenting the Jewish position in medieval Europe.

8 Modern Jewish Historiography

In the 20th century, all the complexity of the mentioned aspects is overtaken and expanded by post-*Wissenschaft* Jewish historians, especially Simon Dubnov (1860–1941) in Eastern Europe and Salo Wittmayer Baron (1895–1989) in USA, who tried to include in their work the entire course of Jewish history, but also by those historians that were operating within the national renaissance of the Jewish people in their own land in the so-called Jerusalem school, among which Gershom Scholem (1897–1982) had the most revolutionary effect. In the period up to the First World War and even more up to the Second World War, we witness a beginning in writing local Jewish histories in different countries, especially in Central and Eastern Europe. Dubnov, the author of the *History of the Hasidic Movement* and the *History of Jews of Poland and Russia*, also wrote the *World History of Jewish People* (1925–1929). Salo W. Baron was with his *Social and Religious History of the Jews* the last author who in his monumental work included the entire Jewish history. In the years 1952–1983, 27 parts were published and his work after his death in 1989 remained unfinished. Graetz, Dubnov and Baron are considered as three great narrators of Jewish history in modern times.



All three also mentioned the Inner Austrian and Slovenian lands on several occasions, as did Haim Hillel Ben Sasson, even though, of course, not in a very detailed manner. More detailed Wissenschaft treatment of the area, though, appears already in *History of Jews in Austria* by Josef von Wertheimer, who in 1842, 1853 and 1858, in German, published three books on the topic, which was done also by Johann E. Scherer in 1901. The first one to treat responsa of Rabbi Isserlein was Moritz Güdemann in 1888 in his history of medieval German Jews, followed by Abraham Berliner in *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 18 from 1896. First essay with a more local focus, in this case Styria, appears by Emanuel Baumgarten in 1903, which was followed by a more detailed book by Artur Rosenberg in 1914. Rabbi of Djakovo, Hinko Schulsinger was with his three papers (1925, 1928 and 1929), written in Serbo-Croatian, the first one in the area of ex-Yugoslavia to examine the responsa of Rabbi Isserlein and of his pupil Leket Yosher. This is the period when we also see first texts written by historians in the context of Italian, Austrian and Slovenian national historiographies appear, such as by the Slovenian Austro-Hungarian historian Josip Gruden (1910–1916), who provided a few pages of a general overview on Jewish history of Slovenian lands, by the Slovenian historian Franc Kos who between 1919 and 1925 published five papers concerning the medieval cities of Gorizia, Ljubljana, Slovenj Gradec, Ptuj and Maribor, in which he also mentioned the local Jews, or, for instance, by the Austrian historian Fritz Popelka, who in his treatment of history of Graz in German also wrote about Jews in Graz (1919) or about the medieval Jewish villages in Carinthia (1935). In the Italian language, the Jews of Friuli, Gorizia, Gradisca and Trieste are discussed already in 1844 by Giuseppe Bianchi and in 1862 by Abraham Vita Morpurgo, to give just the two early examples. At the end of the 19th century, the Wissenschaft movement commenced an attempt in German to cover the entire area of the Holy Roman Empire under the title *Germania Judaica*. The first part covering the period until the year 1238 was published in 1934. They continued with the second part (1238–1350) and then with the third part (1350–1519), of which the second volume was published in 1995 in cooperation with the Hebrew University in Jerusalem. Here, the entries for the region of Inner Austria were written by Marcus Wenninger. In 1936, in issue 80 of the *MGWJ*, Jewish tombstones of Carinthia are covered by the Carinthian rabbi Joseph Babad, who published another paper in English in 1945, while Styrian Jewish tombstones were treated by the



Rabbi of Graz, David Herzog, in 1931, who in 1934 in German published *The Sources for the History of Jews in Styria*. The British Jewish historian Cecil Roth touches the region in his books *History of Jews of Venice* (1930), *Jews of Italy* (1948) and *Jews in the Renaissance* (1964). In these books, of course, most attention is given to Trieste, bibliographically most covered in the entire area, as from of all the regions of Carinthia, Styria, Carniola and the Austro-Hungarian *Küstenland*, i.e., Coastal Region (Istria, Trieste, Gradisca and Gorizia), in the period of 1515 to 1867, Jews only lived in the Coastal Region, basically in the three cities of Trieste, Gradisca and Gorizia. American Jewish historians provided three books focusing on the study of medieval responsa, which discuss these lands as well. In 1959 comes the book by Solomon Freehof, *The Responsa Literature*, in 1962, *Jewish Life in Austria in the 15th Century* by Shlomo Eidelberg, and in 1970, *Harmony and Discord* by Erich Zimmer. In 1971, *The History of Jews of Yugoslavia* by Yakir Eventov appears in Hebrew, where a few chapters are dedicated to Slovenian lands in the Middle Ages. Since mid-1960s and especially since 1980, in addition to the growing number of texts on Jews of the area in decades prior to and during Holocaust, discussions on other periods occasionally started to appear in journals or short monographies also in general Italian, Austrian and Slovenian historiography, for instance on various localities, such as Piran, Trieste, Gorizia, Cividale, Villach, Friesach, Ljubljana, Maribor, Graz, Radkersburg, and on various topics, such as Jewish villages, money lending activities, banking and commerce, immigration and demography, legal position and civil emancipation, expulsions from Carinthia and Styria in 1496 and from Carniola in 1515, Jews of Aquileia, relations with Christian surroundings, cultural activities or medieval inscriptions. Some of these papers were published together in special issues, resulting from symposiums or other forms of cooperation between Slovenian, Austrian, Italian, and other historiography. In 1971, 1972 and 1974, new general histories of Austrian Jews were published, and in 1981, a comprehensive *History of Jews in Carinthia* in German with data on all of the Inner Austrian lands was published by Wilhelm Wadl. Within the Slovenian historiography, in 1992 Vlado Valenčič published a short book on Jews of Ljubljana, in 1996 Jože Mlinarič on Jews of medieval Maribor, in 1997 Mirjana Gašper and Beata Lazar on Jews in Lendava and in 1999 Janez Peršič on Jews in Piran. In 1991, in Italian, appears the collection of papers *The Hebrew World*, dedicated to medieval north-eastern Italy and edited by Giacomo Todeschini and Pier Cesare Ioly



Zorattini. This book, as well as monographies by Shlomo Spitzer from 1997 on Jewish medieval Austria in German, the comprehensive *History of Austrian Jews* from 2006, written by Eveline Brugger, Martha Keil, Albert Lichtblau, Christoph Lind and Barbara Staudinger, also in German, and the comprehensive *Jews in Slovenian Lands in the Middle Ages* and *The Jews in Slovenia*, both by Klemen Jelinčič Boeta from 2009 in Slovenian, already include conclusions of all national historiographies, including the medieval responsa (see a detailed study in Jelinčič Boeta 2009, 57–123). After 2009, monography on modern Jews of Gorizia, written by Renato Podbersič, appeared as did some essays or books on other specific topics, such as Holocaust or anti-Semitism or specific localities, for instance the first comprehensive article in English on the medieval Jewish community of Maribor (Jelinčič Boeta 2020).

When in December 1924, in the British Mandate of Palestine, the Hebrew University in Jerusalem was established, the expectations for a revolutionary progress in Jewish sciences were certainly very high. Even though the new Institute for Jewish Studies, to which most of the researchers of the so-called Jerusalem school belonged, was conceived as a secular institute, the language at its foundation was full of religious symbolism, where, perhaps unconsciously, appeared equation of Torah with science, which expressed double tendencies and desires of the present. On the one hand, they wanted to establish a new connection with the ancient national tradition and homeland, while on the other, they aspired to the highest standards of objective research (Myers 1998b, 93). The expressed goal of the new national educational institution was seen as an opposition to the previously dominant model of modern Jewish studies of *Wissenschaft des Judentums*. With this, the new Jewish university rose with a change in paradigm from religion into nation as a lens for recording the Jewish past. Most of these experts originated from the Central and Eastern Europe and were professionally educated in modern rabbinical seminaries, which represented the institutional home of the *Wissenschaft*. Thus, these historians represent a new generation (Wasserstein 2002, 5).

Accordingly, the historians started to focus mostly on the mechanisms and activities of pre-modern Jewish community and on the Land of Israel as a primary locus of Jewish national activity, because of which also Land of Israel studies appeared. For the experts in Jerusalem, the Land of Israel



not only represented a momentary geographical and social space but also an end to a long temporal process – a *telos* of long path of Jewish people through dispersion and exile (Myers 1998b, 96), where, for which praise goes primarily to Yitzhak Baer, medieval Jewish community represents an idealised proto-state (97). Diaspora among these experts, despite clear national-historical purposes, was represented as a period when desired national values were preserved, and it occupied an important place in the historical flow which brought the Jews to the Land of Israel. As with the experts of the Jerusalem school, so was Zionism a movement which constantly needed to adjust its birthplace in Europe with the place of their activities in Palestine, West with the East. G. Scholem, Y. Baer, Ben-Tzion Dinur, Joseph Klausner and their other colleagues from the Jerusalem school belonged to a generation of transition between Europe and Palestine, between the standards of *Wissenschaft* and attachment to Zionism and of course between the impulse to retain the standards of critical historical research and the desire to create new boundaries of collective memory (99). Among these researchers from this period, Sholem's opus directed the attention to the vast amount of forgotten and of course unresearched mystical texts and extracted from them things not seen before. Sholem and members of the so-called 'historical-critical school' from 1939 onwards did not see the Jewish mysticism just as a literature of the elite, but since the 16th century onwards also as an important force that shaped the Jewish history (Idel 1998, 39–42). The fundamental *History of the Second Temple* from 1958 by Klausner also represents a watershed in Jewish historiography that influenced all later research of the period, as well as of earlier Biblical periods. A few years later, in 1969, appears the new wholesome *The History of Jewish people*, edited by Ben-Sasson, which was translated into English in 1976 and since then revised and updated, for instance, for the edition of 1994.

The academic historiography on Jewish national movement and the building of a nation is much younger than the Zionist movement and even the state of Israel. While the texts on Jewish national thought and the Zionist movement in diaspora were written in many lands, especially in USA and Great Britain, the historiography of Yishuv and the State of Israel is written almost exclusively in Israel, where it represents an area of sharp political and social conflicts and has also a strong generational undertone on five universities (Penslar 1998, 105). Mid-1960s and 1970s meant a beginning



of Zionist historiography as an academic discipline with first doctoral theses on the history of Yishuv, academic magazines such as *Tzionut* (1970) and *Cathedra* (1976), but also with the Weitzman Institute at the University of Tel Aviv. In diaspora, especially in Great Britain and USA, the emphasis remained on synthesis, and in the 1970s, two books appeared that are still widely used today: Walter Laqueur and his *History of Zionism* and Howard Sachar and his *History of Israel from the Rise of Zionism to Our Time. The Modern History of Israel*, which was published in 1975 by Noah Lucas, had already foretold the appearance of 'new Israeli history' of the 1980s. In the same year, also *Beginnings of Zionism* were published by David Vital.

When the so-called 'new history' appeared for the first time, it was mostly identified with the Arab-Israeli War of 1948 but has since spread to other topics. In this historiography, suddenly the differences between the external and internal affairs, between politics and society, experts from Israel and diaspora are not as clear as they used to be. Of special importance here is the attempt to alter the entire framework of Jewish national history, so well-known from the dominating historiography (Volkov 1996, 91). Today, we could speak of the 'new history' in more general terms and could say that it became the main direction of Israeli and general Jewish historiography as well as other historiography on Jews, produced also at numerous departments of Jewish studies across the Western World and published in various journals in several languages. Instead of a 'new history', some rather speak of postmodern approaches to historical research, where deconstruction, contextualisation, and recognition of several layers of meanings appear, as well as does the research of up to then less studied aspects of history, such as the role of women, history of daily life or other issues. In accordance with the development within the general historiography grew the importance of research of social history, partially started by Baron in his fundamental work, where the historian within the Jewish context pays attention to the roles of institutions such as family, school, synagogue, voluntary organisations and so on, but not without taking into account political history, not only in the sense of a secular non-Jewish authority, but also in the sense of exploring the institutions of Jewish political and legal autonomy (Katz 1993, 91). From early 1980s, certain Jewish historians, for instance Bonfil and Elliott Horowitz, started to examine how the models and constructs from cultural anthropology would be leading to new questions and styles of research of the premodern Jewish culture



and society (Marcus 1990, 123). In recent period, such books with new perspective appeared in all fields of the contemporary Jewish studies: Biblical studies, Talmudic studies, studies of the Land of Israel, and Jewish history, as well as all the other related fields: oriental studies, cultural studies, and, of course, sociology and anthropology.

Also the history of historiography is quite a new direction and in the case of Jews even more so. Extremely important milestone is the appearance of a book called *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, which was published by Yerushalmi first in 1982, when a new period of introspection into history and practice of Jewish historians begins (Myers 1998a, 2–3). Bonfil (1988, 83) even sees Yerushalmi as someone who »has significantly altered the terms of reference which now define the field«. Another such book is the first history of Jewish historians published by Michael in 1993 in Hebrew under the title *Jewish Historical Writing since the Renaissance until the Modern Times*. Of no less importance are also the unique 27 Beiheft of *History and Theory: Essays in Jewish Historiography* from 1988, the book *The State of Jewish Studies*, edited by Shaye Cohen and Edward Greenstein in 1990, or the book *The Jewish Past Revisited: Reflections on Modern Jewish Historians*, published in 1998 and edited by David Myers and David Ruderman. In 1998, also *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, edited by Elishiva Carlebach, John M. Efron and David N. Myers, appeared. Additional texts had been written after 2000 with some new fundamental works appearing since 2018. In 2018, in *The Cambridge History of Judaism*, Volume 6, edited by Robert Chazan, chapter 30, written by Eva Haverkamp, is dedicated to historiography. In 2019, as volume 102 of *Studia Judaica*, *Jewish Historiography Between Past and Future: 200 Years of Wissenschaft des Judentums* appeared, and in 2020, *The Routledge Companion to Jewish History and Historiography* was published. The debate on Jewish historiography is, as shown, very much alive. This internally directed shift of the Jewish historians is not only a product of internal self-contextual decision, but also a result of the time. Present-day students of Jewish history »inhabit the same postmodern world as other historians, a world in which fixed meaning – literary, historical or otherwise – is assumed *not* to exist« (Myers 1998a, 4). It is this scepticism of the postmodern moment about the possibility of historical truthfulness that has, among other things, led to this new critical self-awareness among the historians.



References

- Baer, Yitzhak F.** 1947. *Galut*. New York: Schocken.
- Ben Sasson, Haim H.** 1994 [1969]. The Middle Ages. In: H. H. Ben Sasson, ed. *A History of the Jewish People*, 385–723. Cambridge: Harvard University Press.
- Berger, David.** 1998. On the Uses of History in medieval Jewish Polemic against Christianity: The Quest for Historical Jesus. In: E. Carlebach, J. M. Efron and D. N. Myers, eds. *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, 25–39. Hanover: Brandeis University Press.
- Bickerman, Elias J.** 1988. *The Jews in the Greek Age*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- Bloch, Marc.** 1962 [2003]. *Feudal Society*. Vol. 1. *The Growth of Ties of Dependence*. London & New York: Routledge.
- – –. 1996 [1993]. *Apologija zgodovine ali zgodovinarjev poklic [Apologie pour l'histoire ou metier d'historien]*. Ljubljana: ISH – Inštitut za humanistične vede.
- Bonfil, Robert.** 1988. How Golden was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography? *History and Theory* 27: 78–102. <https://doi.org/10.2307/2504998>.
- – –. 1997. Jewish Attitudes Toward History and Historical Writing in Pre-Modern Times. *Jewish History* 9/1: 7–40. <https://doi.org/10.1007/bf02335351>.
- Brenner, Michael.** 1998. Between Haskalah and Kabbalah: Peter Beer's History of Jewish Sects. In: E. Carlebach, J. M. Efron and D. N. Myers, eds. *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, 389–404. Hanover: Brandeis University Press.
- Chazan, Robert.** 1988. Representation of Events in the Middle Ages. *History and Theory* 27: 40–55. <https://doi.org/10.2307/2504995>.
- Cohen, Shaye J. D.** 1988. History and Historiography in the *Against Apion* of Josephus. *History and Theory* 27: 1–11. <https://doi.org/10.2307/2504993>.
- Dubin, Lois C.** 1999. *The Port Jews of Habsburg Trieste: Absolutist Politics and Enlightenment Culture*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ettinger, Shmuel.** 1994 [1976]. The Modern period. In: H. H. Ben Sasson, ed. *A History of the Jewish People*, 727–1096. Cambridge: Harvard University Press.
- Feiner, Shmuel.** 2002. *Haskalah and History: The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*. Oxford; Portland: The Littman Library of Jewish Civilization.
- Gafni, Isaiah.** 1996. Concepts of Periodization and Causality in Talmudic Literature. *Jewish History* 9/1: 21–38. <https://doi.org/10.1007/bf01848251>.
- Geary, Patrick J.** 2005 [2002]. *Mit nar-odov: Srednjeveški izvori Evrope [Europäische Völker im Mittelalter]*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Goldberg, Sylvie A.** 2000. Questions of Time: Conflicting time scales in historical perspective. *Jewish History* 14: 267–286.
- Gruen, Erich S.** 2002. *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.
- Hyman, Paula E.** 1990. The Ideological Transformation of Modern Jewish Historiography. In: S. J. D. Cohen and E. L. Greenstein, eds. *The State of Jewish Studies*, 143–157. Detroit: Wayne State University Press; The Jewish Theological Seminary of America.
- Idel, Moshe.** 1998. Subversive Catalysts: Gnosticism and Messianism in Gershom Sholem's View of Jewish Mysticism. In: D. N. Myers, ed. *The Jewish Past Revisited*, 39–76. New Haven; London: Yale University Press.
- Jacobs, Louis.** 1988. Historical Thinking in the Post-Talmudic Halakhah. *History and Theory* 27: 66–77. <https://doi.org/10.2307/2504997>.
- Jelinčič Boeta, Klemen.** 2009. *Judje na Slovenskem v srednjem veku [Jews in Slovenian Lands in Middle Ages]*. Ljubljana: Slovenska matica.

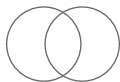


- . 2020. Medieval Jewish Community of Maribor. *Unity and Dialogue [Edinost in dialog]* 75/2: 167–179. <https://doi.org/10.34291/edinost/75/02/jelincic>.
- Katz, Jacob.** 1993. On Jewish Social History: Epochal and Supra-Epochal Historiography. *Jewish History* 7/1: 89–97. <https://doi.org/10.1007/bf01674496>.
- Kohn, Martin.** 1979. *Jewish Historiography and Jewish Self-understanding in the Period of Renaissance and Reformation*. PhD dissertation. University of California, Los Angeles.
- Marcus, Ivan G.** 1990. Medieval Jewish Studies: Toward an Anthropological History of the Jews. In: S. J. D. Cohen and E. L. Greenstein, eds. *The State of Jewish Studies*, 113–127. Detroit: Wayne State University Press; The Jewish Theological Seminary of America.
- McCagg, William O.** 1989. *A History of Habsburg Jews, 1670–1918*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- Meyer, Michael A.** 1988. The emergence of Jewish Historiography. *History and Theory* 27: 160–175.
- . 1998. Reflections on Jewish Modernization. In: E. Carlebach, J. M. Efron and D. N. Myers, eds. *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, 369–377. Hanover: Brandeis University Press.
- Michael, Reuven.** 1993. הכתיבה ההיסטורית היהודית מהרנסנס עד העת החדשה [Jewish historical writing from the renaissance to the modern age]. Jerusalem: Mosad Bialik.
- Mlinar, Jože.** 2000. Historiam scribere – Ob slovenskem prevodu Grundmannove študije o srednjeveškem zgodovinopisju [On the occasion of the Slovenian Translation of Grundmann's Study on Medieval Historiography]. In: H. Grundmann, *Zgodovinopisje v srednjem veku [Historiography in Middle Ages]*, 3–8. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev; Študentska založba.
- Momigliano, Arnaldo.** 1954. Nekaj ugotovitev o vzrokih vojne v antični historiografiji [Some Observations on Causes of War in Ancient Historiography]. In: Arnaldo Momigliano, *Razprave iz historiografije I*, 145–161. Ljubljana: Škuc; Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- . 1960. Očrti za ovrednotenje Fabija Piktorja [Linee per una valutazione di Fabio Pittore]. In: Arnaldo Momigliano, *Razprave iz historiografije II*, 92–106. Ljubljana: Škuc; Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- . 1963. Poganska in krščanska historiografija v četrtem stoletju našega štetja [Pagan and Christian Historiography in the 4th century A. D.]. In: Arnaldo Momigliano, *Razprave iz historiografije II*, 145–168. Ljubljana: Škuc; Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- . 1966. Čas v antični historiografiji [Time in Ancient Historiography]. In: Arnaldo Momigliano, *Razprave iz historiografije I*, 68–97. Ljubljana: Škuc; Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- . 1970. Uvod v helenizem [Introduzione all'Ellenismo]. In: Arnaldo Momigliano, *Razprave iz historiografije II*, 66–91. Ljubljana: Škuc; Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- . 1975a. Grška historiografija [Storiografia greca]. In: Arnaldo Momigliano, *Razprave iz historiografije I*, 7–46. Ljubljana: Škuc; Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- . 1975b. Druga knjiga Makabejcev [The Second Book of Maccabees]. In: Arnaldo Momigliano, *Razprave iz historiografije II*, 132–144. Ljubljana: Škuc; Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- . 1976. Judje in Grki [Hebrews and Greeks]. In: Arnaldo Momigliano, *Razprave iz historiografije II*, 107–131. Ljubljana: Škuc; Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.



- . 1978. Zgodovinarji klasičnega sveta in njihovo občinstvo [The Historians of the Classical World and their Audiences: Some Suggestions]. In: Arnaldo Momigliano, *Razprave iz historiografije I*, 109–126. Ljubljana: Škuc; Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Myers, David N.** 1998a. Introduction. In: D. N. Myers, ed. *The Jewish Past Revisited*, 1–16. New Haven; London: Yale University Press.
- . 1998b. Between Diaspora and Zion: History, Memory and the Jerusalem Scholars. In: D. N. Myers, ed. *The Jewish Past Revisited*, 88–104. New Haven; London: Yale University Press.
- Neusner, Jacob.** 1988. Judaic Uses of History in Talmudic times. *History and Theory* 27: 12–39.
- Penslar, Derek J.** 1998. Narratives of Nation-Building: Major Themes in Zionist Historiography. In: D. N. Myers, ed. *The Jewish Past Revisited*, 104–128. New Haven; London: Yale University Press.
- Rodrigue, Aron.** 1998. Léon Halévy and Modern French Jewish Historiography. In: E. Carlebach, J. M. Efron and D. N. Myers, eds. *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, 413–427. Hanover: Brandeis University Press.
- Roth, Cecil.** 1946 [5706]. *The History of the Jews of Italy*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Rubin, Nissan.** 1987 [5748]. זמן היסטורי / זמן לימנילי – פרק בהיסטוריוסופיה של חז"ל [Historical time and liminal time – a chapter in historiography of Chazal]. *Historia Yehudit* 2/2: 7–22.
- Simon-Nahum, Perrine.** 2003. Wissenschaft des Judentums in Germany and the Science of Judaism in France in the Nineteenth Century: Tradition and Modernity in Jewish Scholarship. In: M. Brenner, V. Caron and U. R. Kaufmann, Eds. *Jewish Emancipation Reconsidered*, 39–54. London: Leo Baeck Institute.
- Soloveitchik, Haym.** 1990. ספרות שו"ת כמקור היסטורי [Responso literature as a historical source]. Jerusalem: Zalman Shazar Center for Jewish History; Hebrew University.
- Stern, M.** 1994. The Period of the Second Temple. In: H. H. Ben-Sasson, ed. *A History of the Jewish People*, 185–303. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Toaff, Ariel.** 1998 [1996]. *Love, Work and Death: Jewish Life in Medieval Umbria*. London; Portland: The Littman Library of Jewish Civilization.
- Volkov, Shulamit.** 1996 [5756]. היהודים בחיי העמים: סיפור לאומי או פרק בהיסטוריה משולבת [Jews among nations: National story or a chapter in integrated history?]. *Tzion* 61: 91–111.
- Wasserstein, Bernard.** 2002. The End of Jewish History? *Jewish Historical Studies* 37: 1–13.
- Yerushalmi, Yosef H.** 1996. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle; London: University of Washington Press.





Ervin Budiselić

Važnost Božje sveobuhvatne priče kao okvira za tumačenje pripovijesnih i nepripovijesnih dijelova hebrejske Biblije¹

Pomen celovite Božje zgodbe kot okvira za razlago pripovednih in nezgodovinskih delov hebrejskega Svetega pisma

The Importance of God's Comprehensive Story as a Framework for Interpreting the Narrative and Non-historical Parts of the Hebrew Bible

Sažetak: U članku se istražuje potreba čitanja Biblije kao jedne sveobuhvatne priče unatoč tomu što sadrži različite književne vrste, radnje i podradnje, likove itd. Također, ističe se da čak i oni nepripovijesni dijelovi Biblije sadrže priču i/ili su dio neke veće priče koju moramo imati na pameti kada ih čitamo i/ili tumačimo. U tu svrhu, u prvom dijelu članka opisuje se i definira se pojam Božje sveobuhvatne priče, a nakon toga u drugom dijelu se na odabranim primjerima (Zakon, rodoslovlja, Psalam 1) pokazuje kako izgleda tumačenje kada se ona uzme u obzir ili se zapostavi. U članku se zaključuje da je nanovo otkrivanje Božje sveobuhvatne priče onako kako je on zapisana u Bibliji toliko važno jer u protivnom, kršćanstvo ne samo da nanosi štetu židovstvu, već i samo sebe uskraćuje od spoznaje punine Božje riječi ako iščitava Bibliju jedino u skladu s teološkim sustavima koji su se razvili tijekom povijesti Crkve.

Ključne riječi: pripovijest, priča, inkluzija, Postanak 3,15, Zakon, rodoslovlja, Psalam 1

Izveček: *V članku raziskujemo potrebu po branju Svetega pisma kot ene celovite zgodbe, čeprav vsebuje različne literarne zvrsti, zaplete in zastranitve, like itd. Poudarjamo, da tudi nezgodovinski deli Svetega pisma vsebujejo zgodbo in/ali so del neke večje zgodbe, ki jo moramo imeti v mislih, ko te dele beremo in/ali interpretiramo. Zato je v prvem delu prispevka opisan in opredeljen pojem celovite Božje zgodbe, v drugem delu pa smo z izbranimi primeri*

1 Članak je napisan kao dio istraživačkog projekta Biblijskog instituta u Zagrebu: »Narativ i metanarativ biblijskog Psaltira i biblijske psalmodije: kako priča u biblijskoj poetskoj naraciji služi prijenosu sadržaja i poruke.«

(Postava, rodoslovje, Psalm 1) ponazorili razliku med interpretaciju, ki upošteva celovitost Božje zgodbe, in tisto, ki je ne. Zaključili smo, da je ponovno odkrivanje celovite Božje zgodbe, kot je zapisana v Svetem pismu, nad vse pomembno, saj v nasprotnem primeru krščanstvo ne le škodi judovstvu, ampak je, če razume Sveto pismo le v skladu s teološkimi sistemi, ki so se razvili v zgodovini Cerkve, tudi samo prikrajšano za spoznavanje polnosti Božje besede.

Ključne besede: pripoved, zgodba, vključitev, Geneza 3:15, Zakon, rodovniki, Psalm 1

Abstract: *The article explores the need to read the Bible as one comprehensive story despite the fact that it contains different literary genres, plots and subplots, characters, etc. Also, it is pointed out that even the non-historical parts of the Bible contain a story and/or are part of some larger story that we must have in mind when we read and/or interpret these parts. For this purpose, the first part of the article describes and defines the concept of God's comprehensive story, and the second part shows, using selected examples (the Law, genealogy, Psalm 1), what the interpretation looks like when God's comprehensive story is taken into account or neglected. The article concludes that the rediscovery of God's comprehensive story as it is written in the Bible is crucial because otherwise, Christianity not only harms Judaism, but also deprives itself of knowing the fullness of God's word if it reads the Bible only in accordance with theological systems that have developed during the history of the Church.*

Keywords: narrative, story, inclusion, Genesis 3:15, Law, genealogies, Psalm 1

Uvod

Kada pristupamo Bibliji, moramo biti svjesni barem dvije stvari. Prvo, Biblija u svom kanonskom obliku jest jedna knjiga koja je zapravo *kompilacija* određenog broja spisa (izvora, dokumenata, knjiga). Ti su spisi nastali tijekom dužeg vremenskog razdoblja, napisani su od strane raznih autora i to na tri različita jezika. Drugo, Biblija sadrži veliki broj književnih vrsti (proroštvo, povijest, poeziju, evanđelja, poslanice, apokaliptiku, itd.), no prema Feeju i Stuartu (1999, 83) jedna književna vrsta se ističe:

Biblija sadrži više pripovijesti od bilo koje druge književne vrste. Preko četrdeset posto Staroga zavjeta je pripovijest. Budući da Stari zavjet predstavlja tri četvrtine cjelokupnog biblijskog materijala, ne čudi da je pripovijest najčešća književna vrsta u Bibliji. Slijedeće starozavjetne knjige djelimično su ili potpuno sastavljene kao pripovijesti: Postanak, Jošua, Suci, Ruta, 1 i 2 Samuelova, 1 i 2 Kraljevima, Ezra, Nehemija, Daniel, Jona i Hagaj. Uz to Izlazak, Brojevi, Jeremija, Ezekiel, Izaija i Job imaju značajne pripovjedačke (naracijske) dijelove. U Novome zavjetu, veliki dijelovi Evanđelja i cijela Djela spadaju pod pripovijesti.

No, u svoj toj raznolikosti i svu tu raznolikost na okupu drži i povezuje činjenica da Biblija priča *Božju sveobuhvatnu priču* tj. Božju meta-priču. Tim Gray (2021) pojašnjava važnost čitanja Biblije imajući na umu tu činjenicu: »Sveobuhvatna priča koju nam Biblija otkriva je ključ za pronicanje jedinstva Svetog pisma. Ova priča nam omogućuje tumačiti Pismo u svjetlu njegova cjelokupnog sadržaja i jedinstva koje posjeduje. Ovo je jedno od načela, na koje nailazimo prilikom tumačenja Svetog pisma, a koje nam pomaže da ne izgubimo 'širu sliku' pred brojnim pričama, likovima i detaljima.«

Ukoliko je ovo što Gray i drugi teolozi govore točno, to nam daje osnovu da čak i unutar onih dijelova Biblije koji nisu po svojoj formi pripovijest tražimo prisutnost ili tragove te sveobuhvatne Božje priče. Stoga, namjera ovoga članka je prije svega hermeneutska: pokazati kako Božja sveobuhvatna priča utječe na tumačenje Svetoga Pisma. Da bismo to mogli uraditi, prvo moramo definirati tu Božju sveobuhvatnu priču, a onda na odabranim primjerima pokazati kako izgleda tumačenje tih tekstova kada uzmemo u obzir tu priču ili ju zapostavimo. Zapostavljanje te priče dovodi do površnog tumačenja određenih tekstova ili do njihovog izokretanja.

1 Što je Božja sveobuhvatna priča?

Kada govorimo o pripovijesti, onda govorimo o nekoj radnji. Ta radnja ima svoj uvod ili početak, zaplet, vrhunac te rasplet ili završetak. Biblija svako odgovara ovoj formi. Prije svega, možemo govoriti o *velikoj inkluziji* Biblije. Naime, radnja Biblije započinje sa stvaranjem koje završava sedmi dan s poćinkom. Jednako tako kraj Biblije završava s novim stvaranjem koje također završava poćinkom. Nicholas J. Haydock (2016, 83) tako primjećuje sljedeće:

Rest has no small part to play in this; it is the defining quality of God's world prior to the fall and it is the defining quality of the eventual new creation. Within these two bookends framing the metanarrative are the stories which prefigure the ending to come. The more dominant stories or strands within the metanarrative are defined by the hoped for restoration of God's eternal rest; notably



Israel's conquest of the land, the construction of the temple and the expectation of the coming Son of David.

I upravo nam takav isti početak i kraj daje okvir koji sažima sve ono što se dešava između i daje nam smjernice kako tumačiti Bibliju.

Također, tu Božju sveobuhvatnu priču možemo podijeliti na razne činove ili ključne dijelove. Na tom tragu Mark L. Strauss (2011, 59) ističe da ako želimo naći svoje mjesto u biblijskoj priči, moramo poznavati njezinu radnju. Strauss nadalje ističe kako razni teolozi na različite načine sažimaju radnju Biblije pa tako navodi N. T. Wrighta koji radnju Biblije vidi kao dramu od pet činova (stvaranje, pad, Izrael, Isus i Crkva) te Craiga Bartholomewa i Michaela W. Goheena (2007, 13.21) koji ovome dodaju šesti čin: novo stvorenje.

Ta drama dakle započinje s jednim likom: Bogom koji *stvara*, no Strauss (2011, 59) primjećuje da priča o stvaranju u Postanku nije priča o Bogu (njegova biografija), već je to *naša* priča tj. priča Božjeg odnosa s ljudima čija je svrha da nas nauči Božjim putovima. Vrhunac tog stvaranja jest čovjek kojeg Bog smješta u Edenski vrt, a test čovjekove poslušnosti jest drvo spoznaje dobra i zla.

Drugi čin te priče je *pad*. Pad ne pogađa samo čovjeka koji postaje duhovno mrtav iako fizički odmah ne umire, već i cjelokupno stvorenje. Zato Strauss (2011, 60) ističe kako sve što je krivo danas – svo zlo, sukobi, bolesti, prirodne nepogode i smrt – rezultat je tog pad čovjeka u grijeh. No s ovime biblijska priča ne završava jer nam ostatak Biblije zapravo govori o tome što Bog poduzima da bi spasio ljudski rod i njegovo stvorenje iz stanja u kojem se našlo. Stoga sve pojedinačne biblijske priče, zakoni, proroštva, prispodobe, psalmi, izreke, poslanice itd., jesu dio te Božje sveobuhvatne priče.

Na tragu obnove odnosa koji je narušen, treći čin Božje sveobuhvatne priče posvećen je *Izraelu* i Bogu koji obnavlja taj narušeni odnos putem saveza i Strauss (2011, 61) smatra kako Božji plan spasenja zapravo počiva



na seriji saveza.² Kao dio svakog saveza Bog obećava providnost, zaštitu i spasenje za svoj narod, a za uzvrat Bog očekuje da ga njegov narod ljubi, sluša i služi mu. Poslušnost savezu donosi *shalom*, ispravan odnos s Bogom i sigurnost u zemlji. Neposluh rađa sudom, patnjom i progonstvom. Priča o Izraelu naravno započinje s Abrahamom (*pojedinaac*) kojeg Bog u Postanku 12 izabire da od njega prvo stvori *obitelj* pa *narod* koji će biti izabrani rod koji će zauzvrat posredovati (povratiti) Božju prisutnost (kraljevstvo Božje) narodima svijeta. Tom istom čovjeku i njegovoj obitelji, Bog daje ime, zemlju i blagoslov, kao i obećanje da će preko njega taj stvaralački blagoslov proširiti na sve narode svijeta.

Sažimajući priču o izlasku iz Egipta i stvaranju naroda, sinajskom savezu, osvajanju Obećane zemlje i saveza s Davidom te tog zatvorenog kruga neposluha koji rađa osudom, kao četvrti čin Strauss (2011, 63) navodi *Isusa koji donosi kraljevstvo i ostvaruje otkupljenje*. Ovaj čin predstavlja vrhunac unutar Božje sveobuhvatne priče, ali i priče čitavog ljudskog roda. Isus predstavlja ispunjenje svega što je prije bilo najavljeno, ali također on je sam Bog, stvoritelj i obdržavatelj svega što postoji koji svojim milosrdnim činom žrtvovanja obavlja odnos sa svojim stvorenjem.

Peti čin jest *Crkva* koja to ostvareno otkupljenje naviješta narodima svijeta putem misije i učenitstva. Ako Isusovo djelo predstavlja konačni čin spasenja, Strauss (2011, 64) to vidi kao nastavak te priče koja tako postaje i naša priča jer zadire u naše vrijeme i prostor.

Konačno, šesti čin spada na budućnost, a on se tiče *novog stvorenja* čime se dovršava otkupljenje. Strauss (2011, 64) napominje kako je Isusovo djelo spasenja vrhunac Božje priče, ali ne i njezin završetak. Biblija započinje s »U početku...« te stvaranjem sadašnjeg neba i zemlju i završava s novim početkom tj. stvaranjem novog neba i zemlje. No da bi nastalo to »novo normalno«, Bog mora osuditi zlo, izbaviti pravedne te uspostaviti univerzalnu Božju vladavinu koja će povratiti njegovu prisutnost u stvorenje tako da Bog opet može, kao u Edenskom vrtu, prebivati među svojim stvorenjem.

2 Za više o važnosti pojma »savez« u judaizmu i kršćanstvu vidi članak Časni (2021).



1.1 Božja sveobuhvatna priča: tri razine pripovijesti

Osim promatranja Božje sveobuhvatne priče kao jednu veliku inkluziju ili podjele na razne činove ili ključne dijelove, ta se priča može promatrati i kroz njezine različite razine. Pa tako prema J. Richard Middletonu (2014) možemo govoriti o tri različite razine pripovijesti gdje radnja započinje na prvoj razini, spušta se na drugu pa na treću, i onda se vraća nazad prema drugoj te prema prvoj razini. Dakle, 1, 2, 3 pa nazad na 2 prema 1. U tom slučaju govorimo o hijazmu, ali ne književnom već konceptualnom.

Prva razina pripovijesti odnosi se na stvaranje u kojem Bog stvara čovjeka da vlada i upravlja zemljom. Postanak 1 i 2 daju nam kombinaciju čovjekove vlasti nad biljnim i životinjskim svijetom tj. čovjek jest odgovoran da prakticira svoj autoritet za Božju korist prema neljudskom dijelu stvorenja. No taj uzgoj (poljoprivredni i stočarski) Middleton (2014, 60) vidi kao osnovu za stvaranje složene društvene organizacije i kulturološkog razvoja.³ No Biblija nam govori kako su ljudi zloupotrijebili autoritet koji im je Bog dao, pobunili su se protiv njega i okrenuli se jedan protiv drugoga. To sve oslobađa lanac nasilja među ljudima (Post 4-11) kojeg čak ni poplava ne uspije riješiti, jer prema Postanku 8,21, stanje ljudskih srdaca ostaje isto. Stanje biva još gore u Postanku 11 gdje svjedočimo kako pojedinačno zlo postaje »kraljevstvo« što rezultira još većim zlom.

S Postankom 12 svjedočimo *drugoj razini pripovijesti* koja se tiče Abrahama tj. Izraela. Ta razina pripovijesti obuhvaća ostatak hebrejske Biblije kao i najveći dio Novog zavjeta. Budući da je ljudski rod kao cjelina posrnuo, Bog izabire jednog pojedinca od kojeg će stvoriti narod. Prema Middletonu (2014, 61), »[t]he purpose of this calling or election is that they might be new agents or helpers, precisely to impact the human race, the original agents, in the fulfillment of their original calling«. Tako možemo reći da Abraham u biti predstavlja mini verziju izvornog Božjeg plana

3 »Ultimately the human vocation is a cultural mandate, grounded in agriculture, but including all forms of technological, societal, artistic, and intellectual production.«

kojeg Bog ima za ljudski rod.⁴ Abraham i njegovo potomstvo jest stoga *sredstvo* preko kojeg Bog želi obnoviti izvornu svrhu ljudskog roda time što će ukloniti zapreku grijeha i nasilja.

Treća razina pripovijesti jest skup pojedinaca od Mojsija do Isusa, i ono što im je zajedničko da oni pomažu Izraelu da on ispuni svoje poslanje. Drugim riječima ti likovi s treće razine pripovijesti pomažu drugoj razini (Izraelu u cjelini) da ona ispuni svoju nakanu za prvu razinu (cjelokupni ljudski rod). Primjerice, to što je Izrael (2. razina) u egipatskom ropstvu predstavlja zapreku za prvu razinu (ljudski rod). Stoga Bog podiže Mojsija (3. razina) da pomogne Izraelu kako bi on mogao ispuniti svoju svrhu za cjelokupni ljudski rod (1. razina).

I baš kao što je Mojsije taj koji omogućuje ispunjenje blagoslova obećanog Abrahamu tako što Bog preko njega izbavlja svoj narod, daje mu Toru koja ima za cilj stvoriti zajednicu koja hoda Božjim putovima, omogućuje prebivanje Boga među narodom kroz izgradnju Šatora sastanka te ih u konačnici priprema ih za osvajanje Obećane zemlje, svi ostali likovi te razine, svaki na svoj način, pomažu Izraelu da bude u stanju blagosloviti čitav ljudski rod (Middleton 2014, 63).

Nakon osvajanja Obećane zemlje za očekivati je da će sada Izrael biti u stanju ispuniti svoju zadaću, no knjiga Sudaca svjedoči o tome kako Izrael zapada u idolopoklonstvo koje rađa moralnim posrtanjem kaznom. Iako Bog podiže suce koji služe kao izbavitelji, spirala posrtanja se nastavlja kroz cijelu hebrejsku Bibliju (uz časte izuzetke). Asirsko uništenje Sjevernog kraljevstva (Izraela) u 8. st. te babilonsko sužanjsvo Južnog kraljevstva (Jude) u 6. st. koje rezultira uklanjanjem iz zemlje predstavlja ponavljanje sudbine Adama i Eve tj. gubitak blagoslova. Čak i nakon povratka iz zatočeništva u svoju zemlju, Izrael je se i dalje nalazi u glibu grijeha i pod vlašću stranih naroda (osim kratkog razdoblja pod Makabejcima). Middleton (2014, 67)

4 »God first promises to protect Abraham and to bless him with a large family – indeed a nation – and with its own land (Gen. 12:1-3). The parallel with the original human purpose, to fill the earth, suggests that this new human family will be a small-scale version (a microcosm) of the flourishing that God intended for all humanity. Yet the flourishing of Abraham's family is not the ultimate purpose for which he has been called. In five texts in Genesis (starting with 12:3), God tells Abraham, Isaac, and Jacob that the long-term purpose of their election (including that of their descendants) is that through them all the nations or families of the earth will find blessing.« (Middleton 2014, 61)



stoga primjećuje sljedeće: »Together, these internal and external problems constitute what seems like an insurmountable impediment to God's purposes for the flourishing of the covenant people (level 2 of the plot) and therefore also for humanity and the created order (level 1 of the plot).«

Iako Isusova žrtva predstavlja kulminaciju Božjeg spasonosnog djelovanja koja nadvladava sile zla, smrti i grijeha koje su držale ljude u ropstvu te omogućuje ljudima obnovu odnosa s Bogom, jedan s drugim te poretom stvaranja, Middleton (2014, 67–68) ističe kako je važno shvatiti da Isus pripada likovima treće razine pripovijesti čija je svrha pomaganje Izraelu:

However, it is important to note that in terms of the plot structure of the Bible, Jesus came initially not to save the world from sin, but rather to restore Israel to righteousness and blessing. This is not just an irrelevant technicality of history; it is crucial for our understanding of the role of Jesus as the turning point in the macronarrative of Scripture. As the Bible understands it, God sent Jesus as a helper or agent to restore Israel to its purpose and task, and through Israel ultimately to impact the human race. Indeed, Jesus fulfilled the Abrahamic task of bringing blessing – first to his own people, as Peter makes clear in an early sermon in Acts... So before Jesus is the savior of the world, he is the savior of Israel, restoring them to their status and role as God's elect people.

Ako je ovo što Middleton tvrdi ispravno, to bi nas trebalo vratiti na konceptualni hijazam prethodno spomenut, jer ako Isusovu službu shvatimo kao treću razinu pripovijesti, tada Veliki nalog kojeg Isus daje svojoj židovskoj Crkvi u Mateju 28 – nalog koji uključuje poslanje poganima – tada to poslanje nije ništa drugo doli ispunjenje svrhe Abrahamovog poziva gdje Izrael napokon postaje u mogućnosti pronijeti Božji blagoslov svim narodima. Upravo ta druga razina pripovijesti karakterizira Djela apostolska te predstavlja pozadinu pisanja Pavlovih poslanica i drugih novozavjetnih dokumenata. Činjenica da u 1 Petrovoj 2 Petar koristi jezik Izlaska 19 za Crkvu Isusa Krista koja se sada sastoji od Židova i pogana, svjedoči da se ovdje radi o drugoj razini pripovijesti. No isti tekst (Izlazak 19) koristi se i u Otkrivenju 5,9-10, ali s jednom razlikom:

Kadar si da uzmeš knjigu i da otvoriš njezine pečate, jer si bio zaklan i svojom krvi iskupio Bogu ljude od svakog plemena, jezika, puka i naroda, i 'učinio ih za našega Boga' 'kraljevstvom svećenika' i oni će kraljevati na zemlji.

Ovdje iskupljenje ljudi i njihova misija koja je opisana kao kraljevstvo svećenika, u konačnici rezultira njihovim kraljevanjem na zemlji. Time je krug biblijske priče zatvoren i u ovom konceptualnom hijazmu ponovo se nalazimo na prvoj razini pripovijesti. I kada Bog svoje spasonosno djelovanje dovede do kraja, taj završni čin Božje sveobuhvatne priče rezultirati će ne izbjavljenjem vjernika sa zemlje na nebo, već novim (obnovljenim) stvorenjem.

1.2 Božja sveobuhvatna priča kroz prizmu Postanka 3,15

Još jedna nit vodilja koja sve spaja dijelove Biblije u jednu priču jest i spomen »sjemena«. Nakon pada u grijeh, Jahve proklinje zmiju, a kao dio te kazne ističe se i sukob između dva sjemena:

Neprijateljstvo ja zamećem između tebe i žene, između roda [heb. *zera*] tvojeg i roda [heb. *zera*] njezina; on će ti glavu satirati, a ti ćeš mu vrebati petu.

Prema John H. Walton (2001, EPUB Location 246/921) Postanak 3,15 u kršćanstvu se tradicionalno shvaća kao obećanje spasenja koje će doći kroz Mesiju. Stoga se ovaj tekst ponekad naziva i proto-evanđelje. No je li to baš tako? Walton (2001, EPUB Location 247/921) ističe sljedeće:

Does »seed« refer to one person or many? There is nothing in the grammar that demands it refer to one person, though certainly the door is left open for the possibility. That evidence being ambiguous, the next step is to look at the hermeneutical issues involved. If we explore the text in light of the author's intention and the initial audience's understanding, it is difficult to see how they would conclude that the text foretells the coming of a single person (seed) who would bring victory. The repetition of the same verb describing the battle and the ambiguity concerning the seed do not commend such a reading. If we want to explore the possibility



of an intention in the text that transcends the original author-audience matrix, we must establish the ground rules in order to determine how such a transcendent intention can be identified within an authority framework. In other words, if the Genesis audience did not understand this as prophecy of the Messiah, whose idea was it and why should we believe them?

Prema Waltonu (EPUB Location 246-248/921), hebrejska Biblija nigdje ne koristi Postanak 3,15 za razvoj mesijanskih očekivanja niti je to slučaj sa literaturom koja nastaje u međuzavjetnom razdoblju, uključujući literaturu iz Kumrana. Što se tiče Novog zavjeta, prema Waltonu je začuđujuće da se nigdje ne navodi kako Isus ispunjava Postanak 3,15. Rimljanima 16,20 i Galaćanima 3,16 jesu dva teksta koja aludiraju na Postanak 3,15, no u Rimljanima »noge« koje gaze Sotonu nisu Kristove već crkve u Rimu. U Galaćanima tekst se ne povezuje sa sjemenom Eve već Abrahama, a jednina koju ovdje Pavao ističe (»potomku«, a ne »potomcima«) ne znači da Pavao kaže kako je ta imenica u Postanku 3,15 napisana u jednini već da je zbirna imenica (predstavlja kolektiv). U tom smislu jedan (Isus) predstavlja mnoštvo no ta Isusova predstavnička uloga ne tiče se čitavog ljudskog roda već Izraela. Walton (EPUB Location 248/921) stoga zaključuje:

If we are going to take the text at face value, even on a canonical scale, we must conclude that 3:15 describes only the ongoing struggle between evil (represented by the serpent and all representatives of evil that succeed it) and humanity generation through generation. Such a position does not deny Christ's victory over Satan or the importance of messianic interpretation, nor does it dilute the messianic element in Old Testament theology. It simply seeks to give the author's intention pride of place in the exegetical process so as to preserve the authority links of the text.

Ostavljajući po strani moguće kontraargumente Waltonovoj tezi o nedostatku mesijanskog značenja Postanka 3,15, naša pažnja treba biti usmjerena na činjenicu koju Walton ističe, a to je trajnost tog »sukoba sjemen« jer on uistinu karakterizira Bibliju.

Pažljivim iščitavanjem onoga što slijedi nakon Postanka 3,15, vidljivo je kako biblijski pisac brižno prati priču tko je čije sjeme, a to se prepoznaje prema korištenju pojma »sjeme«, rodoslovljima te savezima.⁵ Pojam »sjemena« povezuje se s linijom koja vodi od Adama, Šema, Noe do Abrahama, a kasnije s Abrahamovim potomstvom = Izraelom. U tu svrhu rodoslovlja koja se javljaju između Postanka 3 i 12 (Post 5, 10 i 11) imaju svrhu pokazati tu liniju *sjemena* žene, a kasnije s Abrahamom i njegovim potomstvom Jahve sklapa saveze (s Abrahamom Post 15 i 17; s Izraelom Izl 19-24, s Davidom 2 Sam 7, s domom Izraelovim i Judinim = Novi savez Jer 31).

Stoga, kada iščitavamo povijest i događaje izraelske povijesti, neminovno ih moramo promatrati kroz tu prizmu *sukoba sjemena*, budući da se ta priča prenosi i u Novi zavjet.⁶ Prema Ponovljenom zakonu 4,37, izbavljenje Izraelaca iz Egipta bilo je izbavljenje Božjeg »sjemena« (*zera*) iz Egipta koji se inače opisuje kao »kuća ropstva« (usp. Izl 20,1-2). Dakle, ropstvo u Egiptu kao i pokušaj zatiranja Izraelaca nije bila samo ljudska nakana nekog čovjeka već i odraz sukoba koji je počeo u Postanku 3,15. Jahvin boj protiv Amalečana u Izlasku 17,16 također nije neka proizvoljna volontaristička *ad hoc* odluka već odraz sukoba sjemena. Znakovito je i da kada Jošua pred Jerihonom prije početka herema susreće anđela Jahvinog s mačem u rukama (Još 5,13-15) to je prikladan uvod u ono što slijedi, jer je i on također odraz *sukoba sjemena*. Sukob Izraelaca i Filistejaca kroz prizmu sukoba Davida i Golijata također je sukob sjemena, a isto vrijedi i za napad Amonaca, Moabaca i onih »iz Seirske gore« u 2 Ljetopisa 20,15 kada Jahve kaže da je taj sukob »Božji rat«. Psalam 37,28 koji spominje zatiranje sjemena bezbožnika ili Psalam 83,5 koji spominje dušmane i mrzitelje Boga koji žele zatrijeti Božji narod da se »ime Izrael više ne spominje« također stoje na tragu tog sukoba, a ista stvar dešava se u Esterinoj knjizi kada Haman odluči pogubiti Izraelski narod (3,6-15).

5 Ova tema detaljnije je obrađena u Ervin Budiselić, *Ključne biblijske teme* (Zagreb: Biblijski institut, 2020), 2. poglavlje.

6 Po Božjoj providnosti Novi zavjet započinje evanđeljem po Mateju koje započinje rečenicom: Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ »Knjiga postanka [rodoslovlja] Isusa Krista, sina Davidova, sina Abrahamova«. Iz te uvodne rečenice odmah je jasno što će biti naglasak Matejevog evanđelja, a to je priča o sjemenu. Isus je sjeme iz roda Davidova tj. Abrahamova. Samim time, sukob sjemena nastavlja se i u Novom zavjetu (vidi korištenje pojma σπέρμα u Novome zavjetu, posebice Otk 12,17).



Svi ovi predloženi načini čitanja Biblije priče (velika inkluzija, činovi, razine pripovijesti ili sukob sjemena) predstavljaju načine kako je moguće čitati i iščitavati Božju sveobuhvatnu priču koja je zapisana u Bibliji. Svi ti načini nisu isključivi već se nadopunjuju i omogućuju povezivanje biblijskih tekstova i knjiga u jednu smislenu cjelinu.

2 Primjeri Božje sveobuhvatne priče u odabranim tekstovima

Nakon što smo definirali Božju sveobuhvatnu priču u Bibliji, u ovome dijelu članka pokazat ćemo na odabranim starozavjetnim primjerima kako je moguće različito protumačiti Bibliju ovisno o tome tumačimo li te tekstove u skladu s Božjom sveobuhvatnom pričom ili bez nje. Zašto je to bitno? To je bitno zato što jedan od mogućih ključnih razloga biblijske nepismenost čak i onih koji godinama čitaju Bibliju jest poznavanje Biblije kao skupine manje ili više nepovezanih »stihova«. Vjernik možda napamet poznaje veći ili manji broj biblijskih tekstova, ali je upitno koliko prosječan vjernik: a) čita pojedini tekst u kontekstu biblijske knjige unutar koje se nalazi; b) čita pojedini tekst u kontekstu sveobuhvatne biblijske priče. Jer bez obzira o kojoj se književnoj vrsti radi, svaki dio Biblije sadrži neku »priču« ili je pak dio jedne veće priče što nam onda i nameće nužnost čitanja Biblije na takav način.

2.1 Zakon

Kao prvi primjer uzet ćemo pojam »zakon«. Prvih pet knjiga hebrejske Biblije koje nazivamo »Zakon« ili »Petoknjižje« obično se povezuju sa Zakonom tj. zapovijedima. No to ne znači da se Petoknjižje sastoji samo ili većinom od zapovijedi. Naprotiv, većina Petoknjižja jest pripovijest unutar koje nalazimo zapovijedi – točnije njih 613. Zašto je to važno? Zato što, ukoliko ne vidimo da se te zapovijedi nalaze u kontekstu Božjeg spasonosnog djelovanja, to nas može dovesti do svakojakih pogrešnih zaključaka.

Primjerice, među evanđeoskim kršćanima u Hrvatskoj ponekad se može susresti učenje koje kaže da su se Židovi spašavali djelima, a mi se danas spašavamo po milosti. Rečeno drugim riječima, ispada da su Židovi trebali držati Zakon ako su htjeli biti spašeni. No takvo tumačenje negira činjenicu da su Židovi već bili spašeni kad su primili Zakon jer je čin

izbavljenja iz Egipta čin spasenja. I znakovito je da prva Božja zapovijed sadrži priču – priču koja služi kao kontekst i uvod za ostale zapovijedi koje slijede: »Ja sam Jahve, Bog tvoj, koji sam te izveo iz zemlje egipatske, iz kuće ropstva. Nemoj imati drugih bogova uz mene.« (Izl 20,1-3; Pnz 5,6-7) Ovo Jahve izgovara prije ceremonije sklapanja sinajskog saveza: on ih je izbavio i on jest njihov Bog čak i *prije* sinajskog saveza (Izl 24). Nadalje, Jahve sklapa savez s Izraelcima na temelju njihovog obećanja da će držati Zakon (Izl 24,7-8). Dakle, čak i tu vidimo kako milost prethodi savezu jer su Izraelci ušli u njega bez da su morali držati Zakon prije toga. Stoga John D. Garr (2015, 145–146) s pravom primjećuje sljedeće:

One of the greatest prevarications ever made by Christians against the Jewish people has been the argument that »Jews are saved by works of obedience to the law« while »Christians are saved by grace through faith«. Neither Scriptures nor the Jewish people teach (or ever taught) that Jews are saved by works. Above all other people on the earth, the Jewish people have understood that their unique status before God as his chosen people is the result of God's limitless *chesed*, not their own works. They did not choose God, God chose them in their father Abraham, and he further chose them as a nation when he summoned them to Mt. Sinai and joined them to himself in a covenant. Jews, therefore, affirm that their salvation is through the sovereign choice of divine *chesed*. »For any good Jew, the law is a sign of God's grace and love. It has nothing to do with earning salvation,« a rabbi once said.

Na tom tragu Peter Enns (2000, 430) izjavljuje kako je Bog dao zapovijedi Izraelcima zato da napravi razliku između njih i ostalih naroda. Naime, Izrael je trebao odražavati Božju narav u svojem ponašanju i na taj su način trebali svjedočiti ostalim narodima da je Jahve Bog što je trebalo rezultirati time da se ti narodi okrenu tj. obrate Jahvi i počnu štovati njega. Nadalje, zapovijedi su dane ljudima koji su već otkupljeni ne bi li mogli još potpunije odražavati sliku Božju među poganskim narodima kojima su bili okruženi. Budući da je Izrael trebao biti svjetlo poganima, Deset zapovijedi dane su kao sredstvo postizanja tog cilja.

Drugi učestali stav koji je usko povezan s prethodnim jest taj da su Zakoni i milost dvije odvojene kategorije. Drugim riječima, Zakon je jedno, a milost



je drugo. Primjerice, Roderick W. Cole (2015, 87) govoreći o Isusovoj službi spominje kako su Zakon i Proroci upućivali na milost i ispunjenje koje će se desiti u Kristu te navodeći Ivana 1,17 ističe kako taj tekst govori o »velikoj dihotomiji«: Zakonu i milosti. Ta dihotomija pretpostavlja da Zakon i milost stoje u suprotnosti te da je Stari zavjet »vrijeme Zakona«, a s Isusom započinje »vrijeme milosti«. No i takvo tumačenje posljedica je zanemarivanja Božje sveobuhvatne priče.

John D. Garr nam je i tu od pomoći jer smatra kako su kršćani napravili jako lošu stvar kada su nametnuli dihotomiju između Zakona i milosti do te mjere da ponekad ispada kako jedno isključuje drugo. Jer, milost je antiteza Zakonu, a Zakon je suprotan milosti. Garr također ističe kako neki teolozi idu toliko daleko da tvrde kako zakon uništava milost i obrnuto, a tu ideju da Božji zakon ne sadržava milost ili da Božja milost u sebi ne sadrži Zakon naziva zastrašujućom i heretičkom. No Garr (2015, 146) ističe još jednu posljedicu ovakve lažne dihotomije koja ima utjecaja na kršćansku hermeneutiku:

In history, the law-grace dichotomy became one of the dominant themes in the heresy of supersessionism, the idea that Christianity was God's choice to replace Judaism and that Christians had been chosen by God to replace the Jews. Though the Church continued to recognize the Hebrew Scriptures as the »Old Testament,« in effect, it hijacked the Jewish Scriptures by adopting an almost exclusively allegorical methodology⁷ that made it possible for the church to conscript all the blessings of the *Tanakh* for itself while leaving all the curses for the Jews.

Enns (2000, 430) primjećuje kako je teško održati ovu dihotomiju budući da Zakon također zauzima važno mjesto u Novom zavjetu. Također, Enns ističe kako Zakon u Novome zavjetu trebamo promatrati u kontekstu milosti baš kao i u Starome zavjetu. Upravo zato i Isus (Mt 5,21-30; 15,1-9; 19,18-19) i Pavao (Rim 13,8-14; Ef 6,1-4) mogu pozvati tu novu Božju zajednicu

7 Vidi Andreas J. Kostenberger i Richard Duane Patterson, ur., *Invitation to Biblical Interpretation: Exploring the Hermeneutical Triad of History, Literature and Theology* (Grand Rapids: Kregel, 2011), str. 83; Richard M. Edwards, *Scriptural Perspicuity in the Early English Reformation* (NY: Peter Lang, 2009), str. 45; Christopher A. Hall, *Reading Scripture with the Church Fathers* (Downers Grove: IVP, 1998), str. 102.

da drži te zapovijedi. Svrha tih zapovijedi nije da budemo dobri građani već da bismo mogli bolje odražavati Božju sliku budući da smo povezano s uskrslim Kristom.

Sve ovo trebalo bi nas još jednom podsjetiti da kada pristupamo Zakonu i promišljamo njegovu ulogu za Izrael i/ili za nas danas, to ne možemo raditi mimo konteksta Božje sveobuhvatne priče. Komentirajući tekst Izlaska 19,4, Göran Larsson (1999, 129) s pravom nas podsjeća da Sinajski savez nije utemeljen na osnovu onoga što su Izraelci napravili za Jahvu već na temelju onoga što je Jahve napravio za njih, jer njihovo izbavljenje iz Egipta nije bilo uvjetovano njihovom poslušnošću.⁸ Stoga i nije čudno, kao što smo već prethodno spomenuli, da Dekalog započinje s pričom izbavljenja iz Egipta. I dok se u kršćanstvu smatra kako je taj tekst preambula Dekalogu, u židovstvu to se smatra prvom zapovijedi, a to je sve rezultat toga što ne postoji jedan način kako isčitavati tih »deset riječi«. No bez obzira kako ih gledali, Doug Ward (2001) opravdano ističe sljedeće:

Regardless of how the words are counted, Exodus 20:2 shows that they are based on God's grace in saving His people. As a result, the commandments that follow should not be viewed as burdensome regulations, but as the people's appropriate response to the great love God had shown them. Law and grace are not at odds; instead, they are inextricably tied together in the close covenant relationship that God was establishing with Israel.

2.2 Rodoslovlja

Striktno govoreći, rodoslovlja u Bibliji po svojoj formi ne spadaju u pripovijest, No ona u sebi sadrže određenu poruku te ih je nemoguće razumjeti izvan pripovijesti unutar koje se nalaze. Međutim rodoslovlja se često preskaču u čitanju Biblije jer su dosadna. Pa tako William M. Templeton (2010, 142) ustvrđuje: »Genealogies in Scripture are commonly known

8 »This is the foundation of the covenant, properly not understood as a legal contract but as a loving relationship, predicated not upon what the people of Israel are to do, but upon what God himself has done unconditionally for them. So far, we have not found a single word that God lays down as a condition to save his people out of Egypt. The disobedience, ingratitude, and obstinacy of the people have not led to a change in God's mind. Without fail, God has taken care of them and given them all they need. They have experienced the Lord's grace, an overwhelming loving-kindness.«



as boring passages, mainly because we cannot pronounce their name, nor do we recognize many of them; hence, we are generally unconcerned and skip over these non-important verses.« David A. de Silva (2000, 159) naziva rodoslovlja najmanje zanimljivim dijelovima biblijskih tekstova suvremenom zapadnom čitatelju, no ona sadrže važne informacije te mogu biti sastavljena na različite načine, ovisno što se njima želi poručiti. Sukladno tome, rodoslovlja mogu biti *linearna* prateći trenutni naraštaj unatrag do njegovog izvora što uključuje utemeljitelja ili posebno značajnog pretka, ili *segmentirana* kada se ide unatrag možda svega nekoliko naraštaja, ali se tada uključuju više od jednog pretka pojedinog naraštaja (rođaci ili čak njihovi potomci).⁹

Tako nam Postanak 10 donosi zanimljivu priču o Noinim sinovima: Šemu, Hamu i Jafetu.¹⁰ Iako još u tom trenutku Jahve nije pozvao Abrahama niti postoji narod zvan Izrael, rodoslovlje Postanka 10 daje nam najavu onoga što će se dešavati kasnije u izraelskoj povijesti. Sinovi Hamovi i Šemovi u odnosu na sinove Jafeta imaju duža rodoslovlja, a to je zato jer će se među Hamovim sinovima nalaziti neki od Izraelovih najbližih susjeda koji će u pripovijesti hebrejske Biblije imati značajan političko-kulturno-vjerski utjecaj na Izrael. Hamovim sinovima posvećen je Postank 10,6-20, a Šemovim Postanak 10,21-31. U konačnici Abraham tj. Izrael potječe od Šema, no rodoslovlje Postanka 10 govori nam kako su Hamovi sinovi Kuš što je područje južno od Egipta (Sudan ili Etiopija), a vjerojatno pokriva tamnoputa plemena koja žive južno od Egipta; Misrajim tj. Egipat; Put se povezuje s Somalijom ili Libijom, no prema Gordon J. Wenhamu (1998, 221) ova tumačenja imaju svoje probleme; te Kanaan što je pojam koji se odnosi na narode koji borave na teritoriju današnjeg Izraela, Libanona i dijelova Sirije.

9 »Za razliku od rodoslovlja u 5,3-32, koje ide od Adama do Noe u pravocrtnoj liniji, toledot Noinih sinova nabroja svu njihovu djecu, i tek se u drugom naraštaju reducira na jednog potomka ili nekoliko važnijih potomaka. Tako je nabrojeno sedam Jafetovih sinova, a od njih sedam nabrajaju se samo potomci njegova prvorođenca Gomera, koji je imao tri sina, te četvrtog sina Javana, koji je imao četiri sina.« (Odrlić 2011, 420).

10 Jafet je vjerojatno najstariji sin (Post 10,21), Šem je drugi, a Ham najmladi (Post 9,24). No to je predmet rasprava. »In 9:24 the reference to Ham as the youngest brother leaves it to our verse to sort out who is the older between Shem and Japheth (see 9:24 discussion). Jewish tradition and some modern commentators interpret the Hebrew of 10:21 so as to make Japheth the elder brother to Shem (so NIV, AV). Most English versions, however, interpret Shem as 'Japheth's older brother'. Thus our author has shown in yet another way that Shem has priority among the three sons, despite coming third in the table, with the actual chronological order of birth Shem, Japheth, and Ham.« (Mathews 1996, 461)



I tako u Postanku 10,6-7 već imamo začetak radnje koja će obilježiti gotovo cijelu hebrejsku Bibliju budući da su Egipat i Kanaan dvije civilizacije s kojima će Izrael imati neprestane sukobe i trvenja. Egipćani će ih učiniti robovima, a Kanaanci će imati neprestani duhovni utjecaj na Izraelce. No, Kušev sin Nimrod koji se spominje u 10,8 služi kao najava i poveznica s onime što će se desiti u Postanku 11,1-9, no također najavljuje dva carstva koja će također porobiti Izraelce.¹¹ Waltke i Fredricks (2001, 168–169) stoga ističu sljedeće:

The following biographical notation foreshadows the Tower of Babel and explains the racial, political, and spiritual origin of Babylon and Assyria, the two great Mesopotamian powers that conquered Israel and held them as exiles. Nimrod founds his empire on naked aggression (10:8). His might is so great that it becomes proverbial in Israel (10:9). His empire included all of Mesopotamia, both Babylonia in the south (10:10) and Assyria in the north (10:10–12). As the chief centers of his empire, he founds the great city of Babylonia, most notably Babylon (10:10), and subsequently, having moved into Assyria, greater Nineveh (10:11).

No u svim tim imenima, podjelama, teritorijama, obiteljskim i inim vezama, ne smijemo smetnuti s uma da je rodoslovlje iz Postanka 10 dio jedne *veće priče* o »sukobu sjemena« koji započinje u Postanku 3,15 kao što smo već prethodno istaknuli. Shodno tome, Biblija dijeli ljude na dvije vrste: one koji pripadaju sjemenu žene kao što su to bili Abel ili Šet te one koji pripadaju sjemenu zmije kao što to bili Kain i njegovo potomstvo. Dakle, iako su svi ljudi fizički potomci žene, neki su ljudi duhovno potomci žene, a neki potomci zmije (usp. Waltke 2007, 324–325). No ako znamo da je svrha sjemena žene uništiti zmiju, to nam daje naočale kroz koje možemo čitati čitavu Bibliju svjesni da nam ona opisuje sukob ta dva sjemena.

Rodoslovlje u Postanku 10 prema tome ima svrhu pokazati nam put od Adama do Abrahama prateći put izabranog sjemena žene koje ima

11 »Moreover, the means by which Nimrod achieves his ascendancy suggests that his distinction came by aggressive force rather than the gradual diffusion of peoples as shown elsewhere by the table. Nimrod in that sense was typological of how ancient Near Eastern empires came into existence.« (Mathews 1996, 448)



zadaću poraziti zmiju. A to je pak važno ne samo zato da to izabrano sjeme uvijek ima na pameti svoju zadaću i poslanje, nego i zato da oni koji se trenutno nalaze na strani sjemena zmije znaju gdje mogu pronaći spasenje. Ako spojimo podjelu naroda iz Postanka 10 gdje je jasno da Egipat i Babilon stoje na strani sjemena zmije s Psalmom 87, onda dolazimo do toga da su to rodoslovlje i taj psalam povezani istom pričom – pričom u kojoj je vidljivo kako Jahve želi da se sjeme zmije obrati njemu i učini ga svojim Bogom. Komentirajući Psalm 87,⁴ Walter Brueggemann (2010, 111–112) ističe kako se ponekad ovaj tekst tumači kao poticaj Židovima raspršenim u Babilonu da na Jeruzalem gledaju kao na svoj dom. No Brueggemann ističe kako se 4. stih treba tumačiti u svjetlu 6. stiha što znači da psalmista vidi kako poganski narodi (Egipat, Babilon, Filisteja, Tir, Etiopija) nazivaju Jeruzalem svojim domom zato što ih Bog Siona naziva svojim narodom. Stoga Brueggemann (2010, 112) zaključuje: »Actually, this perspective should not be as surprising as many commentators find it, for it is a recurrent claim that God's choice of Abraham and Israel meant that 'in you all the families of the earth shall be blessed' (Genesis 12:3).« Istaknimo i to kako ovo tumačenje koje Brueggemann zagovara ne bi imalo smisla ako ne bi postojala podjela naroda u Postanku 10 u skladu s podjelom koja počinje u Postanku 3,15. Istaknimo i to da je teško primijetiti i prihvatiti tumačenje Psalm 87,⁴ koje Brueggemann predlaže ako osoba nije svjesna važnosti i značenja Postanka 3,15.

2.3 Psalm 1

Psalm 1 također je dobar primjer kako se neki biblijski tekst može različito protumačiti ovisno o tome tumači li ga se u kontekstu Božje sveobuhvatne priče ili mimo nje. Augustin, primjerice, ovako započinje svoj komentar Psalma 1:

Blessed is the man that has not gone away in the counsel of the ungodly Psalm 1:1. This is to be understood of our Lord Jesus Christ, the Lord Man. Blessed is the man that has not gone away in the counsel of the ungodly, as the man of earth did, 1 Corinthians 15:47 who consented to his wife deceived by the serpent, to the transgressing the commandment of God. Nor stood in the way of sinners. For He came indeed in the way of sinners, by being born as sinners



are; but He stood not therein, for that the enticements of the world held Him not. (Schaff 1888)

Za Augustina tematika psalma nije povezana s osobom koja drži Zakon i onom koja se ruga Zakonu, već on u njemu vidi suprotnost između Krista i Adama (»man of earth«) te se vraća unatrag do Edenskog vrta i pada u grijeh. U skladu s općepoznatim načelom da se Krista treba tražiti u Starome zavjetu (Kaiser 2014), Augustin tumači ovaj psalam kristološki, a Mike Higton (2008) ustvrđuje kako je takav način čitanja ovog psalma prisutan među naraštajima kršćana i ustvrđuje kako je Augustin smatrao da je to *doslovno* značenje tog psalma.

Lutherov pristup Psalmu 1 ponešto je drugačiji. On odbacuje one koji tumače psalme povijesno, a ne proročki jer smatra da to odražava slijeđenje židovskih rabina koji su krivotvoritelji i izmišljači židovskih ispraznosti. Tumačeći psalam 1,1 Luther izjavljuje:

Whatever is said literally concerning the Lord Jesus Christ as to his person must [also] be understood allegorically of a help that is like him, and ... tropologically of any spiritual and inner man against his flesh and the outer man. Let this be made plain by means of examples. »Blessed is the man who walks not [in the way of sinners].« (Ps 1:1) Literally this means that the Lord Jesus Christ made no concessions to the designs of the Jews and of the evil and adulterous age that existed in his time. Allegorically it means that the holy church did not agree to the evil designs of persecutors, heretics, and ungodly Christians. Tropologically this means that the spirit of man did not accede to the persuasions and suggestions of the inimical flesh and of the ungodly stirrings of the body of sin. (Higton i Muers 2012, 80)

Higton i Muers (2012, 81–82) pojašnjavaju da Luther, dakle, vidi Židove kao primjer onih o kojima psalam govori (»podrugljivci«, »grijeh«, »pljeva koju vjetar raznosi«) što znači da, ako se ovaj psalam promatra kristološki, ispada da on zapravo govori o Isusu i tu ne radi o pravednosti koja je povezana s Torom s kojom Isus ima malo ili nikakve veze. To nadalje znači da svatko onaj tko u ovom psalmu ne nađe Krista zakinut je za stvarno



značenje toga teksta.¹² Za Židove to znači da su kršćani postali novi vlasnici teksta, a oni sami, kao prethodni vlasnici toga teksta, postali su razbaštinjeni ili nadidjeni. Samim time, židovski čitatelji psalma su osuđeni jer ga nisu ispravno razumjeli (da govori o Kristu) i svrstani su na stranu zlikovaca o kojima psalmista govori te ih čeka sudbina pljeve koju vjetar raznosi.¹³

Mogli bi navesti još povijesnih¹⁴ ili suvremenih¹⁵ primjera tumačenja ovog psalma koja bi pokazala sljedeće: sklonost da se Psalm 1 se ne tumači u kontekstu Božje sveobuhvatne priče koja u velikoj mjeri obuhvaća Izrael, već se Izrael iz raznoraznih razloga preskače¹⁶ tako što se tekst produhovljava ili alegorizira te mu se nameću kasnija kanonska ili izvan-kanonska tumačenja.

Drugi način čitanja i tumačenja ovog psalma jest onaj koji uzima u obzir Božju sveobuhvatnu priču. Prije svega, ako uzmemo u obzir samu strukturu Psalma 1, on započinje s riječju »blagoslovljen«, a završava s riječju »propasti« što čini antitezu između dva puta, dva načina hodanja i dvije različite vrste čovjeka. Zanimljivo je da prva riječ u Psalmu 1 »blagoslovljen« započinje sa slovom »alef«, a zadnja riječ u psalmu »propasti« započinje sa slovom »tav« što čini prvo i zadnje slovo hebrejskog alfabeta što je vjerojatno svojevrsni način izražavanja kojim se želi reći kako psalam daje upute »od a do ž« kako živjeti pobožan i Bogu ugodan život (usp. Greidanus 2016, 47).

12 Za Luthera ovo nije plod alegorijskog tumačenja ovog psalma jer on smatra da taj psalam *doslovno* govori o Kristu.

13 Osim što se kod Luthera mogu naći antisemitske izjave povezane s Psalmom 1, Lutherovo kristološko tumačenje Psalma 1 (kontekst Novog zavjeta *jedini* je ispravan kontekst) Highton i Muers (2012, 81) smatraju problematičnim jer je ono u biti supresionističko.

14 Za primjer kako je rana Crkva alegorijski tumačila Psalm 1,1 kao da se to odnosi na zakone o prehrani u poveznici s Levitskim zakonikom 11 te Ponovljenim zakonom 14, vidi Jones 2016, posebice str. 546–549.

15 »To the Israelites, Psalm 1 meant obeying the laws in the Torah, but to modern Christians, living out Psalm 1 means first and foremost following Jesus and following his commands for life. To know how to follow Jesus and his commands, Christians need to meditate on the Bible regularly. A beneficial and practical way to meditate on God's word is through Lectio Divina.« (Martin 2018)

16 Dihotomija Zakon – milost; Izraelci su se spašavali po djelima, a mi po milosti stoga Izrael je neuspjeli pokušaj, a Isus je došao započeti nešto novo (tzv. »clean start«); Isus je ukinuo Zakon, stoga kršćani nemaju veze sa Zakonom, itd.



Drugo, Psalam 1 potrebno je promatrati u poveznici s Psalmom 2. Primjetno je da riječ »blažen« ili »blagoslovljen« (*ashre*) u 1,1 i 2,12 tvori *inkluziju* te povezuje ta dva psalma u jednu cjelinu. Ako spojimo ta dva teksta zajedno, ispada da se blagoslovljen čovjek Psalma 1 dovodi u vezu s izraelskim kraljem iz Psalma 2 (Grant 2004, 219). Nadalje, oba psalma sadrže pojam »razmišljanja« (*hagah*): u 1,2 predmet razmišljanja jest Tora, a u 2,1 taj se pojam odnosi na poganske narode koji se bune protiv Jahve. I konačno, oba psalma završavaju s glagolom »propasti« (*abad*) (1,6 i 2,12) (usp. Bullock 2018, EPUB Location 67/344) koji opisuje sudbinu bilo pojedinca bilo naroda koji su takvi.¹⁷

Treće, ako prihvatimo ono što Rolff Rendtorff (2005, 5–6) tvrdi da Tora tj. Petoknjžje predstavlja temelj za život i misao Izraelaca, to znači da se svi ostali dijelovi hebrejske Biblije povezani sa i odnose se na Toru te ih je nemoguće razumjeti bez nje. Hebrejska Biblija (koju kršćani neopravdano zovu Stari zavjet) ima tri dijela: Toru – Proroke i Spise. Budući da smo ustvrdili kako je Tora temeljni dio hebrejske Biblije, valja nam još istaknuti kako Proroci započinju knjigom Jošue, a Spisi knjigom Psalama. No ono što je znakovito jest to oba dijela hebrejske Biblije započinju s istom mišlju ili idejom. Pogledajmo ovu tablicu:

Jošua 1	Psalam 1
1,7 (הַתּוֹרָה) Tora	1,2 (בְּתוֹרָת) Tora
1,7 (לַעֲשׂוֹת) činiti	1,2 (הִגָּה) razmišlja
1,8 (הִגָּה) razmišlja	1,2 (יּוֹמָם וָלַיְלָה) dan i noć
1,8 (יּוֹמָם וָלַיְלָה) dan i noć	1,3 (יַעֲשֶׂה) činiti
1,8 (תִּצְלִיחַ) uspjeh	1,3 (יִצְלִיחַ) uspjeh

17 »Book 1 (Pss. 1–41) is introduced by Psalms 1 and 2. In fact, Psalm 1 seems to have been put in place as an introduction to the final edition of the book (Pss. 1–150), while Psalm 2 was an introduction to an early macro-edition of the Psalter (Books 1–3 or Pss. 2–89). Psalm 1 gives evidence of a theology that had settled on the Torah as the spiritual nerve center of the Hebrew faith. Yet, despite the probability that Psalms 1 and 2 were put in place at different times, their literary form and theological emphases are quite compatible, suggesting that the author of Psalm 1 probably composed it with Psalm 2 in view.« (Bullock 2018, EPUB Location 68/344)



Ako uzmemo sva tri dijela zajedno, nameće nam se sljedeća poruka: Petoknjižje nam donosi Toru – Zakon, Zakon kojeg treba slušati (*Shema* Pnz 6,4) tj. vršiti, jer vršenje Zakona donosi uspjeh i plodonosnost. To znači da je čitav hebrejski kanon Božjom providnošću sastavljen od tri dijela koji nam prenose jednu te istu poruku. Stoga, kada kršćani danas kažu Isus je ukinuo Zakon, zagovaraju dihotomiju Zakon – milost ili pak različitu soteriologiju za Izraelce nekad i za nas kršćane danas, prema ovakvim postavkama ispada da, ako želimo uistinu slijediti Isusov nauk potrebno je odbaciti čitav »Stari zavjet«, budući da se kroz cijelu hebrejsku Bibliju proteže jedna te ista poruka.

Četvrto, usporedba čovjeka koji razmišlja o Zakonu s plodonosnim stablom zasađenim pokraj voda tekućica čitatelja hebrejske Biblije s pravom asocira na Edenski vrt i stvara poveznicu s biblijskom konceptom mudrosti. Kada je zmija u Edenskom vrtu kušala ljude sa stablom spoznaje dobra i zla, jedna od napasti bila je i ta da je to stablo »za mudrost poželjno«. I što se desilo? Ljudi su odbacili Božju mudrost i prihvatili ljudsku/đavolsku mudrost. Stoga, onaj tko se želi vratiti Bogu nazad mora odbaciti ljudsku i prihvatiti Božju mudrosti. No gdje se nalazi ta mudrost?

Većina kršćana zna za mudrosnu literaturu i izreku da je »strah Gospodnji početak mudrosti«, no mudrost je u hebrejskoj Bibliji povezana s *torah* i *mitzwotaw* – Zakonom i zapovijedima (npr. Izreke 1,7-8). U Izrekama 3 jasno se očituje veza između »pouke« (*torah*) i »mudrosti« te »drva života«. Dakle, mudrost (*chokmah*) (3,13) koja je povezana s Zakonom i zapovijedima (3,1) vodi nas na »staze mira« (*shalom* 3,17) i predstavlja »drvo života« (*ets chaiyim* 3,18). Nasuprot toga, postoji »mudrost u vlastitim očima« (3,7) i sve ovo u Izrekama 3 daje nam sliku Postanka 3 i Edenskog vrta. Izreke nas podsjećaju na to što se desilo tada (ljudi su odlučili biti »mudri u vlastitim očima...« »vidje žena...«) i žele nas uputiti na to kako se vratiti nazad u Edenski vrt. Rješenje je: Božja mudrost = Božji zakon = Božja riječ.

Mi ljudi izgubili smo pravo na stablo života koje se nalazi u Edenskom vrtu. No, Bog nas želi vratiti nazad na put mudrosti da bismo ponovo mogli jesti s tog stabla (Otkrivenje 2,7). Ako u tom kontekstu promatramo Psalam 1, onda je i više nego bjelodano da psalmista vidi Toru kao put koji nas vodi natrag u Edenski vrt gdje možemo ponovo jesti sa stabla života.



Zaključak

Namjera ovog članka bila je pokazati načine na koje možemo iščitavati Božju sveobuhvatnu priču unutar Biblije i na odabranim primjerima pokazati kako izgleda tumačenje kada se ona uzme u obzir ili zapostavi. Također, nastojali smo pokazati da čak i oni nepripovijesni dijelovi Biblije sadrže priču i/ili su dio neke veće priče koju moramo imati na pameti kada ih čitamo i/ili tumačimo.

Odabrani primjeri (Zakon, rodoslovlje Postanka 10 i Psalam 1) pokazali su kako zapostavljanje Božje sveobuhvatne priče prilikom tumačenja dijelova Biblije vodi do izokretanja značenja nekog teksta ili teme, ili u najblažem slučaju do površnog shvaćanja istog. Ono što se posebno pokazalo u slučaju Zakona i Psalma 1 jest problematika odnosa između židovstva i kršćanstva u kojem kršćanstvo baštini hebrejsku Bibliju no istovremeno razbaštinjuje njezinog izvornog vlasnika.

I zato je nanovo otkrivanje Božje sveobuhvatne priče onako kako je on zapisana u Bibliji toliko važno jer kršćanstvo ne samo da nanosi štetu židovstvu, već i samo sebe uskraćuje od spoznaje punine Božje riječi ako iščitava Bibliju *jedino* u skladu s teološkim sustavima koji su se razvili tijekom povijesti Crkve, a ne raspoznaje zapostavlja unutarnju tapiseriju Svetog pisma koja se očituje u povezanosti biblijskih knjiga unutar hebrejske Biblije, ali i u povezanosti hebrejske Biblije s Novim zavjetom tvoreći jednu priču.



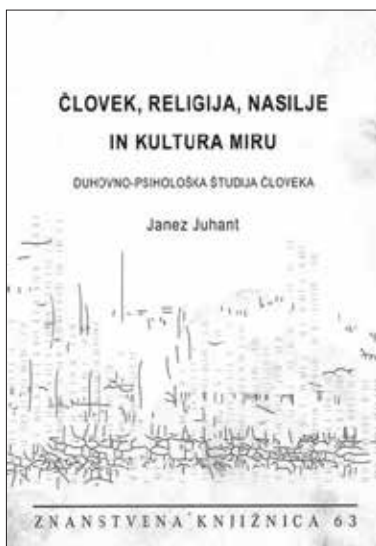
Literatura

- Bartholomew, Craig, i Michael W. Goheen.** 2007. *The Drama of Scripture: Finding our Place in the Biblical Story*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Bueggemann, Walter.** 2010. *Out of Babylon*. Nashville: Abingdon Press.
- Bullock, Hassell C.** 2018. *Encountering the Book of Psalms: A Literary and Theological Introduction*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Cole, Roderick W.** 2015. *Walking in Kingdom Grace: The Story of Humankind Fulfilling the Eternal Purpose of God*. Bloomington: WestBow Press.
- Časni, Danijel.** 2021. God's Own Covenant as the Foundation of Judaism and Christianity from the Perspective of Joseph Ratzinger. *Edinost in dialog* 76/1: 63–76. <https://doi.org/10.34291/edinost/76/casni>.
- De Silva, David A.** 2000. *Honor, Patronage, Kinship & Purity: Unlocking New Testament Culture*. Downers Grove: IVP.
- Enns, Peter E.** 2000. *Exodus*. NIV Application Commentary. Grand Rapids: Zondervan.
- Fee, Gordon D., i Douglas Stuart.** 1999. *Kako tumačiti Bibliju*. Osijek: Izvori.
- Garr, John D.** 2015. *Christian Fruit – Jewish Root: Theology of Hebraic Restoration*. Atlanta: Golden Key Press.
- Grant, Jamie A.** 2004. *The King as Exemplar: The Function of Deuteronomy's Kingship Law in the Shaping of the Book of Psalms*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Gray, Tim.** 2021. Knjiga sa sedam pečata i tajni ključ Jaganjčev – ili kako odgonetnuti Bibliju. <https://www.bitno.net/academicus/teologija/knjiga-sa-sedam-pecata-i-tajni-kljuc-jaganjcev-ili-kako-odgonetnuti-bibliju/> (pridobljeno 13. 9. 2022).
- Greidanus, Sidney.** 2016. *Preaching Christ from Psalms: Foundations for Expository Sermons in the Christian Year*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Haydock, Nicholas J.** 2016. *Old Testament Theology and the Rest of God*. Eugene: Wipf and Stock.
- Higton, Mike, i Rachel Muers.** 2012. *The Text in Play: Experiments in Reading Scripture*. Eugene: Cascade Books.
- Higton, Mike.** 2008. The Irrepressibility of Scripture: Psalm 1 Between Jews and Christians. *The Journal of Scriptural Reasoning* 7/1. <https://jsr.shanti.virginia.edu/back-issues/vol-7-no-1-january-2008-spreading-rumours-of-wisdom/the-irrepressibility-of-scripture-psalm-1-between-jews-and-christians/> (pridobljeno 13. 9. 2022).
- Jones, Scott C.** 2016. Psalm 1 and the Hermeneutics of Torah. *Biblica* 97/4: 537–551.
- Kaiser, Walt Jr.** 2014. Preaching Christ from the Old Testament: Jesus in Every Scripture. *Hermeneutics*. <https://www.lcje-na.org/wp-content/uploads/2011/11/Preaching-Christ-from-the-Old-Testament-Jesus-in-Every-Scripture-by-Dr.-Walt-Kaiser-Jr.-Her.meneutics.pdf> (pridobljeno 15. 4. 2023).
- Larsson, Göran.** 1999. *Bound for Freedom: The Book of Exodus in Jewish and Christian Traditions*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Martin, Ruth.** 2018. Interpretive Journey of Psalm 1 (Biblical Hermeneutics). Medium. 3. 5. https://medium.com/@ruthmartin_67587/interpretive-journey-of-psalm-1-7820405535f (pridobljeno 16. 1. 2023).
- Mathews, K. A.** 1996. *Genesis 1-11:26*. Vol. 1A. The New American Commentary. Nashville: Broadman & Holman Publishers.
- Middleton, Richard J.** 2014. *A New Heaven and a New Earth*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Odrlić, Miljenko.** 2011. Opseg i sadržaj pojma Toledot u knjizi Postanka. *Crkva u svijetu* 46/4: 411–428.
- Rendtorff, Rolf.** 2005. *The Canonical Hebrew Bible: A Theology of the Old Testament*. Leiden: Deo Publishing.



- Schaff, Philip, ur.** 1888. *From Nicene and Post-Nicene Fathers: First Series*. Vol. 8. Buffalo: Christian Literature Publishing Co. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. New Advent. [Http://www.newadvent.org/fathers/1801001.htm](http://www.newadvent.org/fathers/1801001.htm) (pridobljeno 13. 9. 2022).
- Strauss, Mark L.** 2011. *How to Read the Bible in Changing Times: Understanding and Applying God's Word Today*. Grand Rapids: Baker Books.
- Templeton, William M.** 2010. *Understanding Genesis*. Maitland: Xulon Press.
- Waltke, Bruce K.** 2007. *An Old Testament Theology: An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach*. Grand Rapids: Zondervan Academic.
- Waltke, Bruce K., i Cathy J. Fredricks.** 2001. *Genesis: A Commentary*. Grand Rapids: Zondervan Academic.
- Walton, John H.** 2001. *Genesis: The NIV Application Commentary*. Grand Rapids: Zondervan.
- Ward, Doug.** 2001. Grace upon Grace: The True Meaning of John 1:17. Grace and Knowledge. 20. 11. [Http://graceandknowledge.faithweb.com/john1.html](http://graceandknowledge.faithweb.com/john1.html) (pridobljeno 16. 12. 2022).
- Wenham, Gordon J.** 1998. *Genesis 1–15*. Vol. 1. Word Biblical Commentary. Dallas: Word, Incorporated.





Znanstvena knjižnica 63

Janez Juhant

Človek, religija, nasilje in kultura miru: duhovno-psihološka študija človeka

Delo dr. Janeza Juhanta je aktualno in znanstveno poglobljeno, onstran cenениh, običajnih črno-belih ideoloških odločitev za religijo ali proti njej. Že v samem naslovu in podnaslovu sta podana oba vidika študije. Po eni strani osvetljuje, kako posamezne religije v doktrini obravnavajo vprašanje nasilja oziroma miru, po drugi strani pa je to duhovno-psihološka obravnava človeka, saj je navsezadnje človek tisti, ki dojema, razlaga in izvaja religijo tako ali drugače.

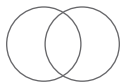
Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 200 str.

ISBN 978-961-6844-65-9, 15 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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



Ivica Čairović

Key Words and Phenomena in the Domain of Anglo-Saxon Studies: Overcoming the Differences between the Churches in the East and West

*Ključne besede in pojavi na področju
anglosaških študij: premagovanje razlik
med Cerkvama na Vzhodu in Zahodu*

Abstract: The article focuses on the research of the main theological and historical phenomena which may initiate the process of ecclesiastic reconciliation of the East and West as well as, in the same manner, provide opportunities to question some of the parameters within Anglo-Saxon studies. Basic terms diagnosed in the context of Anglo-Saxon studies in question provide the perspectives which are going to be the rudiment for further research that will lead to the appearance of various prejudices and half-truths which, without being questioned, will continue to exist in this and future generations. Starting the joint research from the aspect of extremely complex and multidisciplinary Anglo-Saxon studies may well effect the development of the dialogue and final ecclesiastical reconciliation of the East and West. This should be based on historical facts so that the conclusion of the scientific research within Anglo-Saxon studies will be valid and precise, and in no way ambiguous and insufficiently acceptable for both the western and the eastern individual. The article points out some perspectives of the future research within Anglo-Saxon studies.

Keywords: Anglo-Saxon studies, Frankish Kingdom, Rome, The West, The East, Catholicism, Orthodoxy

Izvleček: Članek raziskuje glavne teološke in zgodovinske pojave, ki lahko pripomorejo k cerkveni spravi Vzhoda in Zahoda ter obenem omogočijo prevpraševanje nekaterih prvin znotraj anglosaških študij. Osnovni pojmi, opredeljeni v kontekstu obravnavanih anglosaških študij, ponujajo perspektive, ki bodo osnova za nadaljnje raziskave; te se bodo ukvarjale s pojavom različnih predsodkov in polresnic, ki bodo nedvomno obstajali še naprej – v tej in prihodnjih generacijah. Začetek skupnega raziskovanja z vidika izjemno kompleksnih in multidisciplinarnih anglosaških študij lahko dobro vpliva na razvoj dialoga in dokončne cerkvene sprave Vzhoda in Zahoda, ki naj temelji na zgodovinskih dejstvih, saj bodo le tako dognanja znanstvenega raziskovanja znotraj anglosaksonistike veljavna in natančna, ne pa dvoumna in premalo sprejemljiva tako za zahodnega kot vzhodnega posameznika. Članek nakaže nekatere perspektive prihodnjih raziskav znotraj anglosaksonistike.

Ključne besede: *anglosaške študije, Frankovska država, Rim, Zahod, Vzhod, katolicizem, pravoslavlje*

Introduction

In 2007 Brother Alois from the 'Taizé' Community said that in some situations, mainly in broken relationships, reconciliation between the Churches seem elusive. However, if we are aware that the very desirability for it is at the same time the beginning of reconciliation, it is necessary that the process of reconciliation begin based on the grounds of scientific and historical facts. Throughout the centuries, Jesus Christ took on Himself things that were hopeless at the particular historical moment and He used evangelical way to deal with all human misfortunes. Therefore, it is necessary to believe in Him so as to provide Him with everything needing reconciliation. This calls for us to use the opportunity and make the first step, no matter how small it is, and reduce the tensions between the people, especially between the Churches. In addition to what has been said, we have to be aware of the fact that reconciliation may transform our societies deeply and completely, because the Spirit of the resurrected Christ renews the face of the earth. So, let this dynamics of Resurrection move us towards making the first step. Let us not be discouraged by the complexity and long history of the problem. We should not forget that we can start dealing with something small, such as repetitive reading of the historical sources, observing the facts and discussing previously made conclusions. We should not lose heart because the Church community nourishes us: *the Church is where we are together with each other.*

This article presents one suggestion for starting the process of reconciliation between the Churches in the East and the West within the research of the historical events and theological phenomena in Anglo-Saxon studies. This is an introduction to larger and extensive research in the field of Anglo-Saxon studies and can be considered as a methodological guide for future research.



1 Anglo-Saxon studies

Within Anglo-Saxon studies, there are studies on historical, theological, archaeological, cultural, social and literary accomplishments of the people who lived on the British Isle from the 5th century, i.e. observed only from the aspect of Christianity, from AD 596 when the Roman missionaries came, until 1066 and the Battle of Hastings, when the Normans conquered the British Isle. These studies are multidisciplinary and the research is drawn from archaeological, numismatic, narrative and diplomatic historical sources of the Isle as well as the continental part of Western Europe. They can also be observed from the cultural, literary and social aspect. So, from the very attempt to define the range of Anglo-Saxon studies, we can clearly see the multi-layered complexity of the research which leads to the multidisciplinary approach to the topic as well as studying of the results and conclusions from multiple scientific areas (philosophy, literature, archaeology, history and, last but not least, theology) with their tangent disciplines.

Knowing that in the 20th and 21st centuries, many researchers from different universities have analysed a lot of narrative sources and relations between the people who influenced the development of Anglo-Saxon history, religion and culture, the final aim of this work is to show the extent and the perspectives of these studies as well as the possible future researches which are directly related to the Christians in the western Europe, especially to their relationship with the Christians in the eastern Europe.

As we know, Bede (Beda Venerabilis)¹ provided the first systematic and extensive history of Anglo-Saxon Church in the first half of 8th century, and after that, Eddius Stephanus from Ripon (1927) and later historians

1 The most important work of Bede Venerabilis *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum* was translated at the end of 20th and the beginning of the 21st centuries into several world languages which is a sign that Anglo-Saxon studies have been spreading all over the World: 1982: (in German) translated by Günter Spitzbart, Darmstadt; 1989: (in Chinese) translated by Chen Wei-zhen and Zhou Qing-min, The Commercial Press, Beijing; 1994: (in English) translated by Judith McClure and Colin Roger (Oxford: Oxford University Press); 2003: (in Russian) translated by Vadim Erlikhman (Saint-Petersburg: Алереѳя); 2005: (in French) notes written by André Crépin, edited by Michael Lapidge, translated by Pierre Monat and Philippe Robin (Paris: Cerf); 2008: (in Japanese) translated by Hiroshi Takahashi (Tokyo: Kodansha); 2008: (in Czech) translated by Jaromír Kincl and Magdaléna Moravová (Prague: Argo); 2009: (in Italian) edited by M. Lapidge, translated by Paolo Chiesa (Milano: Fondazione Valla-Arnoldo Mondadori); 2015: (in Slovenian) translation and notes by Bogdan Kolar and Miran Sajovic (Celje: Mohorjeva družba).



Aethelweard from Wessex (1961), John of Worcester (1848–1849), Wulfstan from the 11th century (Bethrum 1957), as well as Eadmer (Edmer) and William from Malmesbury (1998) from the 12th century explained their visions of Anglo-Saxon history. At the special historical moment (Battle of Hastings, 1066), there was an interruption in the continuity of Anglo-Saxon culture and literature, and Anglo-Norman age entered the British Isle historically and culturally. Henceforth, there was a very long period of a weakened interest for Anglo-Saxon studies. Nowadays, as such, Anglo-Saxon studies are developed all over the world.

The first English chroniclers and the writers of annals pointed to the historical phenomena and searched for the relationships on the Isle and with the neighbours; they were looking into the influences from Rome and continental Europe, especially Frankish Kingdom. Only these historical sources can be used as a cornerstone in a diagnosis of theological and historical phenomena which Anglo-Saxon Britain created in the period from the late 6th to the first half of 11th century and they can be used to guide us in the process of examining these phenomena in a wider ecclesiastical context.

The awakening of interest related to Anglo-Saxon studies in Europe after 12th century, but rose after Ranke's new scientific and methodological accomplishments with emphasis on the empiricism during historical research (Iggers and Powell 1990, 223), which influenced a lot of historians to change their methodological approach within their studies and to address the historical material with significant criticism. The modern historians continued to search through the historical sources from the period of Anglo-Saxon England, but this time within the research of a wider context.

Since the appearance of the Internet, a large number of Anglo-Saxon historical sources became available to a great number of researchers. Therefore, at the end of 20th and the beginning of 21st century, the frame of research of Anglo-Saxon studies widened from local subjects, which only north-western European scientists were interested in, to various influences and perspectives of Anglo-Saxon studies, mainly to the East.

The aim of this work is to state the key terms and phenomena, and also the perspectives of the research in the domain of Anglo-Saxon studies in the 21st century which may influence the ecclesiastic reconciliation of the East and the West.

Distinguishing the terms and historical phenomena should point out to the research on historical and theological fields of the territory of the East and the West in order to, via serious and scientific dialogue, reach the facts which would have the effect on the positive solutions to the problem from the past related to the relationship between the Orthodox and the Catholic Church.

2 Key terms and phenomena in the domain of Anglo-Saxon studies

There is a wide range of scientific disciplines within Anglo-Saxon studies and all of them together can be used to understand and learn the most important historical and theological terms and phenomena from the Middle Ages in Western Europe. It is utterly important for this work to emphasize that all the terms and phenomena first have to be correctly defined, and then, using the appropriate scientific methodology, reach the conclusions relevant to the improvement of relationships between the Churches and generally the people of the East and the West. Only then will the accurate concluding and avoiding concealment of truth within social and humanistic sciences be able to create new communicative relations and make fertile grounds for the development of relationships in the cultural and theological areas. At the same time, these would be the future perspectives in the development of Anglo-Saxon studies. What will be the key terms and phenomena? We can mention: *filioque*, as influence of Frankish on Anglo-Saxon studies, *Carolingian Renaissance* and the attitude towards Anglo-Saxon studies, *Anglo-Saxon art* and *Frankish iconology*, as well as the relationship between Anglo-Saxon England and the Frankish Kingdom seen from the vision of *Anglo-Saxon mission* in the continental part of Western Europe in 8th and 9th centuries, etc.

Within the research of the previously mentioned phenomena in the field of Anglo-Saxon studies, especially in the relationship between the East and



the West, there should be a clearly described understanding of theological and historical novelties in the ecclesiastical life and theology of the period. The clarification should also include the introduction of *filioque* into Christian religion (Siecienski 2010, 16) in a wider social-religious context in Western Europe. This special research within Anglo-Saxon studies would also include south-eastern European area, with its religion, in a wider social and religious context of the Western Europe.

This research would also include south-eastern European area in the missionary context, with its more focused implications on Pannonian-Balkan region because of the usage of term *filioque*. This could be accomplished by analysing all religious formulations (the Creeds) in Western Europe in 9th century. In an intercultural context, the analysis of the material that Anglo-Saxon theologians and clergymen wrote should be conducted, as well as the analysis of the theology, created on the Frankish court. This refers primarily to Alcuin (an attempt to detect the influence on the authors who inherited Alcuin and also his relationship and influence on English clergy and monasticism in Western Europe) within the analysis and final clarification of the process of introducing *filioque* into Western Christianity.

How should a study of *filioque* in the West in the contest of Anglo-Saxon studies be analysed? The research of the written Creeds that Anglo-Saxon bishops gave to the Archbishop of Canterbury (1973) has a multidisciplinary aim because it conveys, at the same time, systemic theology with the historical and political conditions in that geographical area before 1054 (the year of The Great Schism) and thus unites the intentions of the Anglo-Saxon rulers to impose onto the Anglo-Saxon Church their own opinion of it as well as the religion within both foreign and domestic policy. There is an appropriate and prominent example made in the early Middle Ages of bishops in eparchies in the Anglo-Saxon England who were related to Canterbury, Rome and Frankish Kingdom and showing in this way the circulation of dogmatic studies in that area of the Western Europe. Therefore, the aim of the researches done during the Middle Ages, related to all the religious novelties is the analysis of the Creeds that bishops in the Anglo-Saxon England handed in to the Archbishop of Canterbury after the elections but before ordination, because these Creeds carry not only the continental influence but also the influence of archbishops



and metropolitans who governed larger and more important dioceses in Anglo-Saxon Church related to smaller ones whose bishops used Creeds by already accomplished and very influential older bishops.

During the theological and philological analysis of the Creeds of the bishops in the Anglo-Saxon Church until 1066, it is also necessary to analyse the historical context in Anglo-Saxon England. Then, after finishing the research on the very Creeds, it should be concluded which were the continental influences on writing these religious formulae and what was the fate of Anglo-Saxon bishops in the Middle Ages like.

A possible scientific contribution of such research lies in the fact that the political influence was considerable. It is of great importance to find the answers whether the foreign affairs made a direct influence on writing those Creeds by Anglo-Saxon bishops, which can be seen in *filioquistic* aspirations of the bishops (Kinefrit from Lichfield, Deorwolf from London, Mukel from Hereford and bishops from Cornwall and Danwich) who sent their Creeds to Keolnot, the Archbishop of Canterbury. Why? Because those were the bishops who were connected to Canterbury, and through co-rulers, or *bretwalda* in England and with Frankish Kingdom, i.e. Frankish Church, introduced the term *filioque* into a medieval theological system in Western Europe.²

It is clear that some of the theological influences came into England from Frankish Kingdom, not only from Rome. A great number of pilgrims who came from England to Rome show not only spiritual bond on the highest level, but also a very possible influence on the educational system and the English court itself, which also came from Aachen, too. Therefore, the *Carolingian renaissance* influenced greatly the Anglo-Saxon rulers and thus political, cultural and theological influence was transferred to insular Church dignitaries, which is clearly seen in the Creeds of Anglo-Saxon bishops, especially in the 9th century (Wilcox 2014, 332).³ However, this

2 Especially because of Felix (from Frankish Kingdom), who was the secretary in the court of the King Ethelwulf, which is why the influence of *Carolingian renaissance* can be seen in Anglo-Saxon England in the period from the 4th until the 6th decade of the 9th century.

3 Miranda Wilcox analyses only Creeds of Wulfstan and Kinefrit because she emphasizes these two Creeds as representatives of the current atmosphere both in the country and in the Church, thus



investigation of Creeds has to be continued through the following period, until the Battle of Hastings in 1066 when Anglo-Saxon England was destroyed as well as the new political creation on the Isle - Anglo-Norman England. Right through the analysis of the Creeds between 7th and 11th centuries (Čairović 2014, 101–102) can the influences on the Church and the state on the British Isle be explored, as well as the relationship between the very state and the Church among the Anglo-Saxon tribes on the Isle (Čairović 2020, 58–64). Using these Creeds the influence of the usage of the *filioque* will be explained. Since the period of use of this dogmatic phenomenon is divided into Frankish and Roman, the analysis of Creeds in Anglo-Saxon England leads to the conclusion about the influence on Western Europe. Roman and Frankish missionaries carried different traditions precisely regarding the *filioque*.

In the context of interaction of the phenomena within the *Carolingian renaissance* and Anglo-Saxon studies, it is advisable to explore the annals and the influence of another key intellectual and theologian in Frankish Kingdom during the reign of Charlemagne – Theodulf from Orleans. After the analysis of the theological practice and influence of this Frankish Church dignitary within Anglo-Saxon studies it is of utmost importance to explore the description of the relationship between the East and the West in the 9th century through the analysis of Frankish, i.e. Theodulf's answer to eastern icon veneration that was proclaimed on the Seventh Ecumenical Council (787). Eastern icon veneration and canons on the Seventh Ecumenical Council forced Frankish theologians to give a theologically based response. This is where the attitude of Frankish court and coherence of the relationships of those with the political power in the Western Europe in relation to the East should be sought.

Within the research in the domain of reciprocal Anglo-Saxon influences on Frankish theologians and missionaries, as well as the perspectives for further theological and historical researches, it is necessary to analyse the relationships of the Frankish missionaries and Cyril and Methodius' mission in the 9th century, whose implications may be identified in today's relations

analysing them in a historical-linguistic manner and linking them to the style of papal files as well as showing the importance of the echoing Carolingian epistolography.

of the people on the Balkan peninsula. Why? Frankish missionaries understand that the mission from the Constantinople lack some theological elements (e.g. *filioque*) which were very important to them and thus turn to Pope with the request to question the missionaries from the East and their theological practice, which clearly points to differences between opinions of the Church dignitaries both from the East and the West. When this relation is reconsidered and differences in the period diagnosed the possible conclusion from the aspect of modern theological and historical science should form standards in the dialogue after which the reconciliation between the East and the West (Osredkar 2019, 88) in the context of Anglo-Saxon studies could be possible. Again, it should be pointed out that Anglo-Saxon England and Frankish Kingdom act independently on the continental part of Europe and therefore it would be a good idea to monitor potential direct and indirect influences in the period between 8th and 9th centuries. Anglo-Saxon mission in the area at that time is sufficiently strong, which can be seen from the historical sources, encroaching all the societies on the west-European grounds, therefore it is crucial to monitor and analyse all the activities and consequences of the missionary activities in the area.

Therefore, within future perspectives of Anglo-Saxon studies, special attention should be focused on the analysis of understanding the theological term *filioque*, which was the cause of many a trouble both in the East and the West during a period of a thousand years. Doing so, all obstacles based on traditional theological standing within Holy Trinity and Pneumatology would be removed. In the context of the research, it is important to start from the analysis of Alcuin's, and then in the field of iconology, Theodulf's theological works, and after identifying the influences on both of them, it is necessary to search for their possible influences on the later theologians in the West, especially at the moment of very important events in the later period, i.e. the age of Reformation and counter-Reformation. In these two significant aspects of Anglo-Saxon studies it is important to include perspectives which provide new research in the field of missionary work and the methodology of the missionaries from the East (Constantinople) and the West (Rome, Frankish Kingdom and Anglo-Saxon England) in the period between 8th and 9th centuries on the area of today's Western Europe. It was then that the first contacts were made with the Slavs, who became Christians.



3 Perspectives for theological-historical research Anglo-Saxon studies in the context of reconciliation of the Churches of the East and the West

Comparative analysis of theological aspirations of western and eastern Church fathers in the period from 7th to 11th centuries within contemporary dialogue between the Churches of the East and the West, and only on the subjects which led to schism in 1054, will give new possibilities in the process of overcoming dogmatic differences mainly based on historical evidence which should again be incorporated into a wider religious and cultural mosaic. Such scientific insight and cultural self-awareness analysed and described within scientific disciplines in the context of Anglo-Saxon studies should present the potential of the eastern, i.e. Orthodox theological thought in the context of integral European intellectual flow as well as impacts of acts of Orthodox theological thought, in the past and the present, and its influence on European religious and cultural territory throughout the centuries.

Apart from adequately defining theological terms and then putting them in a real historical context which can help overcome the differences between the attitudes of the Churches in the East and in the West, it is also necessary to point out that in the area of iconology and culture, Anglo-Saxon art showed that in the period of the second half of the first millennium, England was connected to its neighbours by the sea which it was surrounded by. Those relations with the neighbours were seen in multiple areas, and for the analysis of one of historical phenomena within Anglo-Saxon studies, it is art that was chosen. In this way it could explain the perspectives which were also the possible consequences of the influence of Anglo-Saxon studies on the historical phenomena in the Western Europe in the second millennium. The three perspectives in the domain of art which cannot be avoided in the research within Anglo-Saxon studies would be: mutual relation of Anglo-Saxon, Celtic and Scandinavian art; then, the relationship towards the Holy Bible; and finally new approach to icons and iconic in the West. Why exactly these perspectives within Anglo-Saxon studies? For the reason of migrations of the insular population due to their religious motives; pilgrimages to Rome and Gaul and missionary work in the north-west of Europe, where pagan tribes dwelt; the arrival of Anglo-Saxon missionaries to the territories which were under



the reign of Charlemagne. In that period, Aachen was the place where the Holy Bible was being copied painstakingly and the translated and interpreted text was being watched over, which Anglo-Saxon missionaries and Church dignitaries immediately saw and guarded. The same attitude towards books from the Holy Bible is also seen in the files of Anglo-Saxon theologians of that time. Accordingly, the formerly mentioned three perspectives clearly show how close was cultural and social connection among the people on the British Isle and the northern and central parts of the Western Europe. It also points out to the future perspectives in the answer to the question: What has that connection brought to generations to come? The Holy Bible became the sole ideal (*sola Scriptura*) artistically and religiously, and then, questioning of the iconic in the context of decisions made by The Seventh Ecumenical Council, the council in Frankfurt (794) and the *Libri Carolini*, i.e. Aachen artistic and theological, so-called iconoclastic aspect, brings a different understanding of icons in the later times, especially in the Protestant European areas (Čairovič 2018, 25–27).

Therefore, Anglo-Saxon approach in art with all its influences, with the occasional syncretism between the two millennia, conditioned a different research of the religious feeling (*icon veneration*) of the German population in the continental Western Europe during the period of the late Middle Ages in regard to Rome and Constantinople (Trontelj 2022, 20). In the context of the spirit of *Carolingian renaissance* in the course of copying and reading of the Holy Bible and ideas of Aachen court about the attitude toward the icon from 8th century, all the above mentioned could make The Holy Bible the only rule of faith (*sola Scriptura*) in the Protestant environment of the later period, with the lack of icon reverence in the way they were respected both in the Orthodox and the Catholic Churches. Rereading of the decisions of the Second Council of Nicaea (787) and Frankish Council (794) could harmonize the opinions of Frankish and eastern theological terms on the question of icon veneration and thus would dogmatic formulae in the West be formed in the context of better understanding of iconology.



Conclusion

Anglo-Saxon studies do not imply only one geographical whole in a certain period of time, therefore all the research in the domain of the actual studies should be multidisciplinary (starting from philology, i.e. the language and the literature, and through historical events – using the research of all subsidiary historical disciplines – enlightening theological grounding of the new perspectives on Church Fathers of the West in the second millennium) and should include systematic division of historical periods (from the end of 6th till the middle of 11th centuries) in order to simplify the analysis of the personalities from the Anglo-Saxon milieu who took part in the events as well as their influence on the further ongoing in the Western Europe. It is, first of all, necessary to choose the key words, i.e. phenomena, which will further lead to hypothetical questions and premises, in order to ground the conclusion of a particular event or a person. Analysing narrative historical sources and modern interpretations leads to scientifically based hypotheses, so that the confirmation of methodological questions and answers depends on a wide range multilayered analysis of the historical sources.

The key word within Anglo-Saxon studies which refers to the relationship between the East and the West could – initially in dialogue – be *filioque* (Bogataj 2016, 128). The analysis of all the collected and systematically organized knowledge concerning the very beginning of the use of a theological learning *filioque* in the western Church in the period of the early Middle Ages, both general and the one in a specific field of aspect of historical research, would condition the conclusions about early relations between German and Roman Christians. The research about this theological and historical phenomenon would again have to be multidisciplinary and the answers to the brought up questions unbiased, justified and systematic, because all the hypotheses would be confirmed and checked by exact historical sources so that valuable conclusions could be reached. The next key words are: missionary work in the East and the West; the attitude of the Carolingian Renaissance to Anglo-Saxon culture; Anglo-Saxon art; the attitude towards the Holy Bible; and the new approach to the icon and the iconic in the Western Europe.



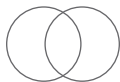
Therefore, only from these couple of mentioned keywords within future research in the domain of Anglo-Saxon studies, it is possible to see the complexity and variety of topics which can help overcome the differences between the eastern and the western Christianity, and possible conclusions of the above mentioned studies may help the 21st century society look at its history from a different angle and to give new, different answers to the old questions, which should imply rapprochement of the European Christian population not only on the religious but also on the social and economic level.



References

- Æthelweard.** 1961. *Chronicon*. Edited and translated by Alistair Campbell. London: T. Nelson.
- Bethurum, Dorothy, ed.** 1957. *The Homilies of Wulfstan*. Oxford: Clarendon Press.
- Bogataj, Jan Dominik.** 2016. Consensus Patrum kot temelj za reševanje vprašanja Filioque od Pisma Marinu Maksima Spoznavalca do Notule Roberta Grossetesta. *Edinost in Dialog* 71/1–2:117–129.
- Eddius Stephanus.** 1927. *The Life of Bishop Wilfrid*. Edited and translated by Bertram Colgrave. Cambridge: Cambridge University Press.
- Iggers, Georg, and James Powell, ur.** 1990. *Leopold von Ranke and the Shaping of the Historical Discipline*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- John of Worcester.** 1848–1849. *Chronicon ex chronicis*. Edited by Benjamin Thorpe. 2 vols. London: Sumptibus Societatis.
- Osredkar, Mari Jože.** 2019. Katoliški temelji medreligijskega dialoga. *Edinost in Dialog* 74/2:87–97. <https://doi.org/10.34291/edinost/74/02/osredkar2>.
- Richter, Michael, ur.** 1973. *Canterbury Professions*. Torquay: Devonshire Press.
- Siecienski, Anthony Edward.** 2010. *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*. Oxford: Oxford University Press.
- Trontelj, Nik.** 2022. Ločenost Cerkve in države v Evropi: zgodovina in sedanji trenutek. *Edinost in Dialog* 77/2:15–27. <https://doi.org/10.34291/edinost/77/02/trontelj>.
- Čairović, Ivica.** 2014. Veroispovedanje u Engleskoj u 7. i 8. veku. *Bogoslovlje* 73/2:93–105.
- – –. 2014. Anglosaksonska umetnost: Hronologija. Uticaji. Perspektive. *Vestnik PSTGU*. Serija 5 30: 9–32.
- – –. 2020. Veroispovedanje u Engleskoj u 9. veku. *Bogoslovlje* 79/1:57–76.
- Wilcox, Miranda.** 2014. Confessing the Faith in Anglo-Saxon England. *Journal of English and Germanic Philology* 113/3:308–341.
- William of Malmesbury.** 1998. *Gesta regum Anglorum*. Edited and translated by R.A.B. Mynors, R. M. Thomson and M. Winterbottom. 2 vols. Oxford: Oxford University Press.





Zlatko Matic

»I Have Not Met a More Profound and Intelligent Orthodox Theologian than Him«: John Zizioulas in the Letters of Holy Father Justin (Popović)

»Ne poznam bolj globokega in inteligentnega pravoslavnega teologa, kot je on«: Janez Zizioulas v pismih svetega očeta Justina (Popovića)

Abstract: In this study, the author offers an answer to the question: what does Justin Popović think and write about his young contemporary, professor of theology, John Zizioulas? Analysing the personal correspondence of Popović, Zizioulas and Atanasije Jevtić, he concludes that all the fragments in Justin's letters where Zizioulas is mentioned are extremely affirmative and testify to the Elder's love for the young theologian. Professor Zizioulas is »dear Zizula« for Father Justin, he regularly sends him his greeting, prays for him, wants him to grow up in holy virtues, considers him a worthy student of Father George Florovsky, and concludes, after his personal meeting, that »he has never met a deeper and more intelligent Orthodox theologian« than him. St. Justin is also completely aware of the ecumenical activities of Zizioulas and has no problem with that. On the contrary, he gave the highest praises about him in the period when Prof. John was a very active ecumenical worker. This article proves the thesis that, according to the opinion of both Zizioulas and Popović, Orthodoxy must be present in the ecumenical dialogue, as a Church open to diversity, and not as a confession closed in on itself. Zizioulas shows this through personal engagement in ecumenical dialogue and Justin wholeheartedly supports him in this, according to their correspondence from 1966. to 1971. That is why zealot-minded anti-ecumenists cannot refer to Father Justin as a man who was against a healthy and theologically established ecumenical dialogue. Fr. Justin was actively supportive of every patristically founded »ecumenist«, such as Zizioulas.

Keywords: John Zizioulas, Justin Popović, Atanasije Jevtić, ecumenical dialogue, neopatristic synthesis

Izveček: Avtor v prispevku odgovarja na vprašanje: kaj Justin Popović misli in piše o svojem mladem sodobniku, profesorju teologije Janezu Zizioulasu? Z analizo osebne korespondence Popovića, Zizioulasa in Atanasija Jevtića ugotavlja, da so vsi fragmenti v Justinovih pismih, katerim je omenjen Zizioulas, izjemno naklonjeni in pričajo o ljubezni starca do mladega teologa. Profesor Zizioulas je za patra Justina »dragi Zizula«, redno mu pošilja pozdrave, moli zanj, želi, da raste v svetih krepostih, ima ga za vrednega učenca patra Jurija Florovskega in po osebnem srečanju ugotavlja, da »globlje in bolj inteligentnega pravoslavnega teologa«

od njega še ni srečal. Justin se dobro zaveda tudi ekumenskega delovanja Zizioulasa in s tem nima težav. Nasprotno, največ pohvale mu je dal v času, ko je bil prof. Zizioulas zelo aktiven ekumenski delavec. Članek potrjuje tezo, da mora biti po mnenju tako Zizioulasa kot Popovića Pravoslavna cerkev prisotna v ekumenskem dialogu in odprta za različnost, ne pa da kot veroizpoved ostaja zaprta vase. Zizioulas to kaže z osebnim angažmajem v ekumenskem dialogu in Justin ga pri tem iskreno podpira, sodeč po njunem dopisovanju od leta 1966 do 1971. Zato goreči nasprotniki ekumenizma patra Justina ne morejo označevati kot človeka, ki je bil proti zdravemu in teološko uveljavljenemu ekumenskemu dialogu. Pater Justin je aktivno podpiral vsakega patristično utemeljenega »ekumenista«, kot je bil tudi Zizioulas.

Ključne besede: Janez Zizioulas, Justin Popović, Atanasije Jevtić, ekumenski dialog, neopatristska sinteza

Introduction

On Thursday, February 2 this year died the greatest theologian of the Orthodox Church of the last decades, Metropolitan John Zizioulas of Pergamon (January 10, 1931–February 2, 2023). The theological opus of Metropolitan John, since April 8, 1993 a member, and since 2002 the president of the Academy of Athens, is enormous and amazing, not only in quantity. The range of topics he analyses is very wide (Zizioulas 2014a; 2014b; 2019), but it can be concluded that the teaching about the Church, ecclesiology, is the source and backbone of all his thoughts (2012). The Metropolitan starts from the experience of the Church, and once again, he verifies all his theological theses with the Church's – eucharistic and eschatological – way of being (Zizioulas 1997). With such an approach, already as a young theologian, he starts to put Orthodox theology back on the path of the original experience of the Church Fathers, established by the Eastern methodology of Church experience, as a prerequisite for theology. Even more directly than his great teacher, Father Georges Florovsky, the Metropolitan of Pergamon directed the Orthodox Church and its word – theology, towards patristic, biblical, and particularly liturgical sources (Chiapetti 2021). As is well known, any resistance to inertia causes a reaction (Szöllösi 2017). Reactions to the Metropolitan's work have begun and continue to this day. That great man of Orthodoxy did not leave anyone indifferent. All of them, in accordance with their powers, theological skill and ecclesiastical feeling, responded to his propositions and to his constantly consistent, steadfast, and principled, methodologically almost perfect, conclusions (Japundžić 2015).



In this essay, I wish to bring to your attention exactly those *reactions* to the theology of John Zizioulas, and that during the formative period of this Greek theologian, at the beginning of his theological work. We will try to dialogue with the Holy Father Justin of Ćelije (1894–1979) and ask him: what does he think about the young theologian Zizioulas, how does he perceive his actions, his work and activity, and what does the already recognized Serbian dogmatist expect from him? We will look for answers to these questions in the letters of Fr. Justin (Popović 2020), as the ultimate and direct source of his deepest and most sincere observations. We will start by asking how Fr. Justin heard about Zizioulas and how he got acquainted with his work. Then we will chronologically follow their encounters, both through their works, which they exchanged through intermediaries, and through their personal, face-to-face, meetings. Finally, we will present some conclusions of our analysis of the meetings and dialogues of two great Fathers and teachers of the Church of God having enormous ecumenical importance (Štrukelj 2016, 97–104).

1 Father Atanasije (Jevtić) – the silent mediator of the great meeting

After the Easter in 1966 (around the middle of April, since that year the Easter was celebrated on April 10), Fr. Justin from the Ćelije Monastery writes to Hieromonk Atanasije, thanking him for the »wonderful books« that he has already sent him.¹ Then he adds: »I am particularly happy that the Church Fathers are beginning to speak more clearly and loudly through today's Greeks, their descendants, especially through younger theologians.« He then instantaneously expresses his prayerful desire: »If only the patristic Orthodox theology would be freed from the stinging and poisonous Scholastic and Protestant rationalism.« The following sentence of the same letter is unquestionably related to this: »I will read with great joy the study of dear Kyrios Zizioulas Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας [...], and send some of my remarks, and perhaps opinions, to you in about one month.« (Popović 2020, 178)

1 Hieromonk Atanasije is the first translator of the works of John Zizioulas, and at the same time the closest student of Abba Justin (Popović) (Vukašinović 2014, 54.61).



There are many messages in these few sentences in Abba's letter. In the context of the analysis of the »neo-Babylonian slavery« of contemporary Orthodox theology, in the framework of liberating our theological thought from the large deposits of Roman Catholic and Protestant methodology, completely alien to the Eastern Orthodox patristic approach to the Mysteries of Theology, Fr. Justin expresses hope for the young Greek theologians of his time. From them, the descendants of the Holy Fathers, he expects a patristic revival, which, for our theology, would be an antidote to the Western sterile rationalism and numb academicism. In direct connection with those expectations is the young Greek theologian, to Father Justin »dear Kyrios Zizioulas«, and his book *The Unity of the Church*. Although the title is not complete, it is clear that it deals with the then newly published doctoral dissertation of Zizioulas *The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries* (1990). It is obvious that Fr. Atanasije Jevtić acquired it and *urgently* sent it to his spiritual father in Ćelije, as soon as it was published in 1965 in Athens. It is evident that the young hieromonk Atanasije had spoken to Justin about Zizioulas before, since Justin already called him dear, even before reading his dissertation. It is obvious that Fr. Atanasije (Jevtić) was an intermediary in getting to know these two great dogmatists, first through their books, and then in person, which we will discuss further on.

According to the promise, »in about a month«, in the letter he sent to his spiritual child Atanasije on Apodosis of Pascha of the same year (May 18, 1966), Father Justin expresses some views on the doctoral dissertation of John Zizioulas: »Study by Ζηζιούλα: very interesting. I have learned a lot. Particularly important: understanding the Episcopate; transition from the Holy Eucharist to Episcopacy; and the transition from the 'one body' of the Church to apostolic succession; and the place of episcopate in the Church.« (Popović 2020, 181) And immediately after these words, a great praise of the young theologian follows: »It is obvious that he is a worthy student of the famous Fr. Florovsky.«

If we know that for Fr. Justin, Florovsky is »the most divinely inspired contemporary apostle of Orthodoxy« (2020, 185), then the words of praise that Justin addresses to Zizioulas gain additional weight. The Archimandrite of Ćelije was known to speak highly of other theologians, for example P. Evdokimov and A. Schmemmann, but he is also known for harsh words for



some »authorities«. Thus, there are no such words for Bulgakov, but he says: »I almost can't stand him because of his restless mind towards the Church Fathers.« (259) Here we see Abba's openness towards theologians, towards their thoughts, but also a serious critical reading of their works. He does not praise them outright but thinks cautiously when he draws conclusions about their theology and its benefit or harm to the Church of God.²

Now, let us go back to the already mentioned words of Father Justin: »I have learned a lot« from the study of young doctor Zizioulas, »a worthy student of Florovsky«. This is what St. Abba of Ćelije wrote when he was 73! When Justin spent time with Florovsky in the Kingdom of Yugoslavia, Zizioulas was not even born. In his deep theological and spiritual maturity, however, our Venerable Abba speaks about the theological novelties that were revealed to him by a young 35-year-old Greek theologian. It was not difficult for him to admit it at all. That's what, in front of others, academically and spiritually composed and venerable people do. Justin specifically mentions three realities, which Zizioulas clarified for him with his new perspective, and all three concern the episcopal office. These are precisely the following:

1. the place of the episcopate in the Church, the place that is connected again with the service of unity performed by the bishop (Zizioulas 2010, 221–236);
2. episcopate, the Church and apostolic succession, by which Church services are connected with Eschaton, and not simply with history and with the succession from the Church of the future Jerusalem to the local Church, and not from an individual to an individual (Zizioulas 1997, 171–204.247–253);
3. the relationship between the episcop(acy) and the Eucharist, a unique conclusion explaining that the authority of the bishop, his honour and power stem from his liturgical place and service (Zizioulas 2010, 236–254).

2 On differential criticism, spiritual reasoning, which had previously protected Justin from extremism, reductivism and other temptations, see the excellent study: Lubardić 2012, 381–453, particularly 442–446.



The framework of our study does not allow us the possibility of a deeper analysis of this topic, but we can conclude that Father Justin sensed the most subtle and original moments of Zizioulas's dissertation, the same ones that the Bishop of Pergamon would deal with throughout his life, underlining their existential consequences (17–41). Let us also add that the extraordinary patristic foundation of Zizioulas's dissertation and all the conclusions he presented were exceptionally important to Justin. Affirmative words of young Atanasije about the young Greek theologian would not be enough to impress Fr. Justin. Only the critical insight and theological conclusion that »I am particularly happy that the Church Fathers are beginning to speak more clearly and loudly through today's Greeks, their descendants, especially through younger theologians«, particularly through Kyrios John Zizioulas, lead our father to express such praise to him and to compare him to memorable Florovsky.

2 Kyrios John Zizioulas about Father Justin

In the spring of 1969, our mediator, hieromonk Atanasije (Jevtić) sent several books to John Zizioulas to Geneva, among which was the work of Father Justin of Čelije *Man and the God-man* (orig. *Čovek i Bogočovek*), which was published in Greek. In his letter of gratitude (sent from Geneva to Paris, on April 29, 1969), John Zizioulas responds to Atanasije with the following words:

I don't know how to thank you! First, because you remember me, and then because with these books you are giving me something priceless. I have always desired to have the book of Father Justin *Man and the God-man*. I have believed it is important, but now that I've barely read the first chapter, I'm literally delighted. Each line I read, I feel like shouting: 'That's exactly what I've been feeling all this time, and I want to say that!' In each line, all the Church Fathers are together with one voice. It is the Church, Catholic, Holy in its Catholic expression. When a man lives every moment of his life in the midst of Western Christianity and reads this book, he feels that he is finding himself again. May God protect Fr. Justin, unto many years, to pray and guide us. (Popović 2020, 47–48)



Before any deeper analysis of this excerpt from the letter, we want to underline the Christian dignity and spiritual aristocratism that echo from the opening words of gratitude («I don't know how to thank you!», primarily because »you remember me [...]«). All of us who had the opportunity to be with the Metropolitan of Pergamon and talk with him, testify to the elegance, sophistication, dignity, and subtlety that this great theologian exuded. These are quite obvious from the analysed letters, and anyone can see that without any effort. That segment of his personality also has its own theological assumption:

- I. the man is a gentleman because he is an icon of Christ, the Lord of heaven and earth, life and death;
- II. belonging to the spiritual aristocracy comes from the future belonging to the community of the best, the truest aristocrats, whose exceptionality is manifested in immortality;
- III. elegance, on the other hand, is the result of refinement in dealing with others, who are also called to live in the Future Jerusalem and who already manifest it with dignity.

Therefore, on the basis of Orthodox Christology, eschatology and the anthropology, the man should become Lord and already a gentleman now (Zizioulas, 2007, 246–247).

Equally important to us is the following part of the letter and Zizioulas's vision of Justin's work, which was delivered to him. His excitement for the long-desired book is connected with the experience of much-needed Eastern Orthodox testimonies in the then less and less Christian West. Zizioulas found himself in the Abba's book. »In every line, all the Fathers are together with one voice«, says the future Metropolitan of Pergamon for the theological method of Fr. Justin. Justin and John found themselves in the Church Fathers, in their teachings, in their entire works, but primarily in the patristic methodology. In the Fathers, as living persons, who are present at every Eucharist, the two of them found and recognized themselves. This contains the neo-patristic synthesis; this is how the manifestation of the maxim with which Father Georges Florovsky started patristic renewal in our theology should look like: »Forward, to the Fathers.« Forward, to them means – to meet them at the liturgical gathering, because there they straightforwardly explain the secrets of theology, the Holy Scriptures,



and their works. Justin and Zizioulas met at the gathering of the Fathers at the Holy Liturgy, in the Holy, Catholic Church. That is why the Greek said about the Serb: »In every line, all the Fathers are together with one voice,« and Justin about John: »He is a worthy student of the famous Fr. Florovsky.« That's why John prays to God to »protect Fr. Justin, unto many years,« trusting in the prayers and guidance of our Holy Father.

The young theologian's opinion about Father Justin's book reached the author himself, who then wrote to Atanasije, to that blessed »insider« of the relationship between the Abba of Ćelije and the Greek theologian: »The opinion of 'dear Zizioulas' about the book Ἀνθρώπος καὶ Θεάνθρωπος is very valuable to me. Give him my regards: may he continue to grow with the 'growth of God' through holy virtues.« (Popović 2020, 259)³ On Easter 1970, Fr. Justin among other things, writes to his »beloved, immortal child in the Risen Lord,« Fr. Atanasije: »I immediately put down sister Marianta in the Memorial Book for 40 Holy Liturgies. Blessed is the mother who gave birth to such a Christ-loving and wise-in-Christ: [John] Zizoulas.« (274)

It is obvious that the relationship of Fr. Justin and John Zizioulas continuously deepened. At John's request, the Archimandrite of Ćelije immediately entered the name of Zizioulas' mother, Marianta, asleep in the Lord, into his Memorial Book and mentioned her at the next 40 liturgies, as if he had known her. This only confirms mutual fondness between the two great theologians, who at that time had neither seen each other nor officially met. John Zizioulas entrusts his late mother to the intercessory prayers of Holy Father Justin. Father Justin, on the other hand, accepts to serve as an intercessor before God and adds great praise to both mother and son: namely, he calls blessed the mother who gave birth to such a Christian as John Zizioulas, such a Christ-loving and wise son-in-Christ. We must ask ourselves if Zizioulas had ever received such praises later in his life, praises which go beyond the assessment of his academic work and theological contribution and reflect his Christian character. All this is based on reading Zizioulas's dissertation (wise-in-Christ) and, we are certain, on the testimonies of Fr. Atanasije (Christ-loving).

3 And some time later, in October 17/30, 1969, he once more returns his greetings to Zizioulas, next to St. Bishop Dionysos of Kozani (Popović 2020, 263).



On July 9, 1970, Zizioulas wrote to Atanasije again, after he learned that he was going to visit his spiritual father. He uses the opportunity to ask Atanasije to be again his intercessor before Father Justin, to mention him to Fr. Justin and recommend him to the Elder's prayers: »I rejoice and glorify God that you will visit the Elder. He does not know me, but please tell him that I desire his prayers and I always pray that the Lord will make me worthy to visit him. I will wait to see you, to tell me news about him.« (48)

These words clearly show the confidence in the prayerful intercession, the faith of the man of the Church that *the other* is his Saviour, that I entrust salvation to another, and not to my own strength or meagre human dignity. Here we find the living contours of that theology of the other(-ness), so dear to the Bishop of Pergamon that he would devote his most mature years to this very topic.⁴ These words reveal the awareness and faith in the holiness of the other, but also the need to see him, physically touch him, to visit him, to get to know each other. Indeed, Kyrios Zizioulas really names Justin – the Holy Man. That's what is written in his letter to Fr. Atanasije four months after the previous one, after Atanasije told him everything he had experienced and do with Justin during his long stay with him:

I have rejoiced and I praise the Lord for making you worthy to spend so many days near your Elder. I envy you and I think that I should soon try to visit that Holy Man, whom the Lord keeps alive and far from his beloved martyrdom, only and solely for our sake. It is significant that you write to me about the fire of martyrdom that burns in his heart. He is right to be concerned about the superficiality with which those in charge handle huge issues of faith, on which the salvation of our people depends. And unquestionably, all of us who do not take care, even giving our lives, for the salvation of that people, are responsible – we who have received the heritage of the Church Fathers and Saints with the True Faith, blood, and tears of the venerable [...] Your prayer and the prayer

4 As evidenced by his book *Communion and Otherness*, published in English, and soon translated into Serbian, Russian and Italian.



of the Elder and Church Fathers and Confessors and of St. Nectarios may give us all the enlightenment and strength we need today. Here, where I live and teach (Edinburgh, the capital of Scotland), I see every day how indispensable the voice of the Church Fathers even today is. Most of the huge problems that the man of the West is facing today originate from the distortion inflicted on the spirit of the Church Fathers. The more deeply I study things, the more I realize that all the problems of modern man are different only on the outside, in form, and not in essence. It is astonishing how many of these problems stem from misunderstandings about the Holy Trinity, Christology, etc. If the Lord gives me strength and time, I intend to write something about it. (48–49)

We have conveyed this longer passage from the letter without interruption, in order to look at several important moments, which concern both of our Fathers. First of all, we see the intense longing with which Zizioulas talks about Justin and how much he desires to see him. He already sees him as a confessor of faith, as the one who suffers, but does not experience the martyrdom itself, according to God's providence. The providence of God is not an abstract category, it is about the Lord's actions in history, always through a concrete person, for the sake of a certain community. This is the meaning of the Zizioulas' words that Father Justin »is by God kept alive and far from his beloved martyrdom, *solely and only for our sake*«. However, we also read about the martyrdom which Fr. Justin suffers all the time, and it does not concern the isolation, the communist persecution, the suffering that he personally undergoes. Namely, it is about Justin's grief and concern for the unity of the Church and the theological witness in his time, throughout Orthodoxy. In many places we see how deeply Fr. Justin is dissatisfied with the situation in the Ecumenical Orthodox Church, among the Russians, in Constantinople, particularly among us. He is very strict in his disapprovals with that situation, as well as with everyone who is responsible for it.⁵ Zizioulas agrees with him: »He has the right to worry about the superficiality with which *those in charge* manage huge issues

5 It is enough to read these words of his: »Thank you for the excerpt from *Figaro* about the decision, about the unfortunate, about the catastrophic decision of the wretched, slavish [Russian] Synod. They thereby deprived themselves of their rights, and are nothing more than criminal administrative robots, from which every apostolic and patristic grace has fled.« Christ will save the Church from such and similar Judean exploits. (Popović 2020, 42)

of faith, on which the *salvation* of our people depends.« As we know from his complete opus, for Zizioulas, superficiality in decision-making means not solving problems on a secure foundation, on a theological basis, but building on sand, i.e. guided by socio-political and other historical, transitory assumptions.

Once again, we come across complete agreement between the Serbian and Greek theologians. This is also confirmed by the third part of the quoted passage of the letter: all the problems of the West, Zizioulas judges from the personal experience as a professor in that same West, originate from weak, bad, patristically unfounded Western theology (primarily Triadology and Christology). That is why the voice of the Church Fathers is the salvation for the West, claim both Justin and Zizioulas. That's why Zizioulas is asking God to help him see Justin, to share experiences, in order to convey the authentic voice of the living holy father to the West.

3

The meeting of Father Justin and professor Zizioulas »face to face«

A little less than a year after this letter, the Lord answered the prayers of John Zizioulas: in September 1971, he visited Father Justin in Ćelije. He writes to Atanasije from Edinburgh on May 5, 1972 (49), that it was hard for him to find Ćelije, that he walked for an hour, wandered without encountering anyone. However, »brother John«, as Atanasije calls him, continues, »the reward I received was great«. He calls his meeting with Fr. Justin the reward and continues in the prayerful spirit: »If only the Lord would make me worthy to visit him again.« From the same letter, we learn that Zizioulas also talked to Abba about his »personal matter«. Bishop Atanasije thinks that the topic was the upcoming John's heirotonia. It is possible, because John adds that he did not receive »clear and specific advice regarding what to do«. The reason for Justin's indecision was his disappointment with the state of the affairs of Orthodoxy at that time. We do not know the details, because John did not want to write down precisely what Father Justin had in mind, but only casually added to Atanasije: »When, in the name of God, we meet, I will tell you in detail. I certainly leave that question unresolved.« What we know for certain is that John was consecrated as a bishop only 15 years after this meeting, in June 1986. We are currently



more interested in the question: how does John describe the reward that he received, seeing Justin? Who did he actually see?

As we have said, Zizioulas called it an indescribable joy and a blessing from God to see Fr. Justin, or more precisely, to talk to him and particularly »to see his face«. He continues, in exaltation:

Just for a person to see his face is enough. What brightness of a child's soul and the sanctity! How humble and bright in face the wise become by the grace of God! I praise God for making me worthy to get to know him. His character and his love will remain unforgettable to me. We have said a lot, but not enough. The more you talk to him, the more you want to stay with him. May the Lord protect him, for our sake. And may we always have his prayer. (49)

A wise man with a bright face, simple in abundance of love, whose personality attracts the conversational partner to never leave him – this is how Zizioulas describes Father Justin. These descriptive expressions are abundantly used by hagiographers (writers of biographies), faithfully following the Gospel paradigm. Doesn't apostle Peter speak similarly when he says to Christ: »Lord, to whom shall we go? You have the words of eternal life (ῥήματα ζωῆς αἰωνίου). We have come to believe and to know that you are the Holy One of God (ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ).« (Jn 6,68-69) Just like Peter, Zizioulas, looking at Justin's transformed face, says that he wants to stay with him, because he recognized him and named him the Holy One (man) of God.

But what or who did Justin see in the young Kyrrios professor John Zizioulas? After they got to know each other and the young theologian left, Abba Justin said the words which Bishop Atanasije conveyed to us. Those commendatory words of Abba Justin are in the title of this paper because they are powerful and prophetic. The recognized Orthodox theologian, venerable confessor of faith of the 20th century, Abba Justin of Čelije said that »he has not met a more profound and intelligent Orthodox theologian than« Zizioulas (Popović 2020, 48).

These words of Justin should be compared with the famous sentence of the great Roman Catholic theologian of the 20th century, Cardinal Yves Congar, about the same theologian: »John Zizioulas is one of the most



original and profound theologians of our era. His originality and depth come from an all-pervading and coherent reading of the traditions of the Greek fathers on the subject of that living reality we call the Church.« (Congar 1982, 88) In the last part of the study, we will try to further interpret these words of Father Justin, strictly contextualizing them (placing them within their time frame).

4 Abba Justin, John Zizioulas and ecumenism

Today, in some theological, but also in many journalistic circles, the prevailing attitude, which is persistently and forcefully imposed, is that Fr. Justin Popović is the principal opponent of ecumenism, ecumenical dialogue, and dialogs with non-Orthodox Christians (Popović, 1995). Everyone also knows how eagerly the professor and the Metropolitan of Pergamon, John (Zizioulas), participated in a large number of bilateral and multilateral commissions of the ecumenical dialogue area, even in the World Council of Churches itself (Zizioulas 1990, 215). Superficial and vague analyses easily place these two theologians in an antagonistic and rival relationship. From their letters we directly see that the two of them had an extremely close relationship that was transformed from an academic one into an intimate and direct, deeply personal Church relationship (Justin calls John dear, he values his theological opinion, he complains to him about the fate of the Orthodoxy in the world, Zizioulas calls Justin the holy man, asks for his prayers for himself and for his beloved ones, his late mother, rushes to meet him, confesses to him his greatest torments). All this happens approximately in the period of 1966–1971. This chronological determination is important to us. Here's why.

With an elementary insight into the biography of John Zizioulas, we note the following important moments from his rich life filled with service to the Church (Fontbona 1994, 75–81; Spiteris 1992, 363–416). Shortly after receiving his doctorate, Zizioulas became an assistant to professor Konidaris in 1965 at the Department of Church History of the University of Athens. Immediately after that, the extraordinary ecumenical activity of Prof. John began. As early as 1966, Nikos Nissiotis (1925–1986) (323–361), a great protagonist of the ecumenical movement, introduced him into the work of the »Faith and Order« Commission of the World Council of Churches



in Geneva, and Lucas Vischer (Swiss Reformed theologian, who was that year elected director of the »Faith and Order«) notices his exceptional theological gift and appoints him as a permanent member of the mentioned commission. Zizioulas was particularly noticed during his work in two groups, of which the first studied the development of synodal structures, and the second the Eucharist. In the summer of 1967, the WCC asked him to move to Geneva, to become a permanent member of the Secretariat of the Faith and Order Commission, which he did, and remained in Geneva until 1970. In that period, we particularly note his significant participation in the theological commission »Catholicity and Apostolicity« (1967–1968), in which the representatives of the WCC and the Roman Catholic Church conducted a dialogue. The fruit of that research is Zizioulas's text *The Eucharistic Community and the Catholicity of the Church*, which, after the French original (Zizioulas 1969, 67–88), was published in English (1970), then in German (1971) and soon in Serbian (1971). The translator from French into Serbian was, of course, hieromonk Atanasije Jevtić (*Herald Serbian Orthodox Church* 1971, 110–121). I would like to mention that from the letters of Atanasije and Justin, we can easily observe that every choice of articles to be translated and published, as well as the issues of the time of publication and evaluation of the journal (editor) in which the translation was to be published, was assessed by Fr. Justin. Only after his blessing, Atanasije sent the article to the chosen newspaper. This information will also be important for our conclusion.

Zizioulas, furthermore, on July 4–20, 1968 participates in the session of the 4th Assembly of the WCC in Uppsala (Sweden), especially in the section on liturgical service (together with J. M. Tillard, M. Thurian and J. J von Allmen, and under the presidency of J. Meyendorff). Supplementing the list of ecumenical activities of professor Zizioulas in the *indicated* chronological framework, we also add the International Ecumenical Colloquium on »intercommunion«, held in Geneva from March 23 to 28, 1969 (Fontbona 1992, 79). We should not forget Zizioulas's concrete answers to current ecumenical issues from the Orthodox point of view, in the form of texts on ordination, baptism, anointing, the authority of the Bible or on the relationship between our Church and non-Chalcedonian ecclesial communities, articles written from 1967 to 1971, always in the context of an ecumenical gathering, session or conference.



This short bio-bibliography of John Zizioulas shows that the period of active correspondence and meeting of the Greek theologian with Fr. Justin is at the same time the period when the Greek is *extremely active as a promoter of ecumenical dialogue*. Zizioulas not only writes studies on very complex and ecumenically open topics, but, as we have seen, *becomes a respected member of the WCC and a responsible theologian of its key commission*, the theological department, Faith and Order. To express the thought directly: Father Justin Popović spoke highly of Kyrios professor John Zizioulas in the period when the young Greek theologian was becoming the central figure of ecumenism, taking over the baton of ecumenical dialogue from Florovsky, Meyendorff and Nissiotis. This conclusion, confirmed by Justin's letters, his intimate and most sincere views, cannot be reconciled with the quasi-zealotic efforts to place Abba Justin and Zizioulas in opposing camps. Father Justin's fight against Genevan ecumenism, which is indisputable and completely correct, did not in any way concern Prof. Zizioulas, who in the same period, was an official and employee of the WCC in the midst of Geneva. What does that mean?

The most important anti-ecumenical writings of Fr. Justin were created in the period when the transition from theological to political topics took place in the WCC (Cvetković 2015, 243–262). Instead of discussing the triadological assumptions of our faith and the ecclesiological consequences of these facts, the majority of Protestant members of the WCC began to lower the issue of the work from the theological to the ethical, political, and social levels, with a change in the methodology of the work and often simply uncritical outvoting of Orthodox positions. These »dogmatic minimalism and political concessions« (259) were the basic paradigmatic assumptions that Fr. Justin harshly criticized. No false unity in pietistic love nor ideological politicking or humanistic peaceful coexistence are allowed in the Orthodox Church. At the same time, with equal force, the Archimandrite of Čelije never questioned the need for Orthodox theologians to participate in the ecumenical dialogue, the necessity to bear witness to *theology*, to be true in love (Matić 2013). Whenever he knew that an Orthodox representative in ecumenical councils, commissions and gatherings was a serious and recognised theologian, he always supported such effort and such a person and prayed for him. He also did that for his long-time acquaintance and friend, »and a relative considering theological views« (Jevtić, 2004, 112), the *ecumenist* priest Georges Florovsky; in the



same way he appreciated the *ecumenist* Holy Bishop Nikolaj Velimirović («whom he called Saint even during his lifetime»), as well as the youngest of them, the most profound theologian, a layman at that time, and great ecumenist John Zizioulas.

Conclusion

In this research, we wanted to offer an answer to the question: what does Venerable Justin of Ćelije think and write about his young contemporary, professor of theology, John Zizioulas? We have analysed the direct testimonies, the personal correspondence of our holy father, considering that the epistolary form can display his attitude most directly. Almost all the places in Abba's letters where Zizioulas is mentioned are extremely affirmative and testify to the Elder's love for the young theologian. For Father Justin, professor Zizioulas is »dear Zizula«, he regularly sends his greetings to him, prays for him, wants him to grow up in holy virtues, deems him a worthy student of Father Georges Florovsky, and concludes, after his personal meeting, that »he has never met a deeper and more intelligent Orthodox theologian« than him.

St. Justin is fully aware of the ecumenical activities of Zizioulas and has no problem with that. On the contrary, he gave the highest praises about him in the period when Prof. John was a very active ecumenical worker. He originated from Justin's attitude, with which we bring this study to an end: »If we Orthodox were patristically Orthodox, we would not be afraid of any 'ecumenisms'.« (Popović 2020, 185)

»Ignorant and hostile critics«, as well as »extreme fanatical false followers of Popović, the so-called zealots,«⁶ who project their weaknesses (hatred) and fears (ignorance and theological illiteracy) onto Father Justin, cannot refer to Venerable Father Justin as an anti-ecumenist. Looking at the personality and work of young professor John Zizioulas, Father Justin recognised that he was a patristical man of holy virtues, established in Orthodox

6 We use and fully adopt these impeccably precise expressions of Prof. Bogdan Lubardić, PhD (2012, 445).

experience, an Orthodox ecumenical hard worker, and he was not afraid either for him or for what Zizioulas would witness in the inter-Christian dialogue for more than half century. We know that Father Justin was not wrong. The saints are recognized in their greatness and aptitude, in their love for others, in their freedom for others, in their Christ-like path and effort »so that no one perishes«. Because, »in every line, all the holy fathers are together, with one voice«.



References

- Chiapetti, Dario.** 2021. »La libertà di Dio è la Libertà del Padre«: Uno Studio sull' Trinitaria di Ioannis Zizioulas. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana.
- Congar, Yves.** 1982. Bulletin d'ecclésiologie. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66: 87–119.
- Cvetković, Vladimir.** 2015. Four Letters of St. Justin the New of Chelie on Ecumenism. *Church Studies* 12: 243–262.
- Fontbona, Jaume.** 1994. *Comunió y Sinodalidad: La Eclesiología Eucarística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J. M. R. Tillard*. Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya Editorial Herder.
- Herald Serbian Orthodox Church [Glasnik Srpske Pravoslavne Crkve].** 1971. Belgrade: The Holy Synod of the Serbian Orthodox Church.
- Japundžić, Antun.** 2015. *La Visione Ecclesiologica del Teologo Serbo-Ortodosso Padre Justin Popović (1894–1979)*. Rome: Pontificium Institutum Orientale Facultas Scientiarum Ecclesiasticarum Orientalium.
- Jevtić, Atanasije.** 2004. *The fallacies of the schismatics so-called old calendarists [Zablude raskolnikâ tzv. starokalendaraca]*. Belgrade: Monastery Žiča/Monastery Ostrog.
- Lubardić, Bogdan.** 2012. Justin Popović and George Florovsky – Correspondence: On the Reception of Vladimir Solovyov's Religious Philosophy in Serbia (1919–1941). In: Irina Deretić, ed. *History of Serbian philosophy II: Contributions to research [Istorija srpske filozofije II: Prilozi istraživanju]*, 381–453. Belgrade: Evro Giunti.
- Matić, Zlatko.** 2013. *To speak the truth in love: The official theological dialogue of the Orthodox and Roman Catholic Churches [Da istinujemo u ljubavi: Zvanični bogoslovski dijalog Pravoslavne i Rimske Katoličke Crkve]*. Požarevac: Diocese of Braničevo – Department of Education and Culture.
- Popović, Justin.** 1995. *The Orthodox Church and Ecumenism [Pravoslavna Crkva i Ekumenizam]*. The Hilandar Monastery: Hilandar's signposts.
- , 2020. *Collected works*. Vol. 1. *Letters*. Edited by Atanasije Jevtić. Valjevo: Monastery Čelije.
- Spiteris, Yannis.** 1992. *La teologia ortodossa neo-greca*. Bologna: EDB.
- Szöllösi, Tibor.** 2017. *La Successione Apostolica e la Funzione dell'Episkope: L' Interpretazione di J. Zizioulas a Confronto con le Letture di F. Sullivan e W. Pannenberg*. Rome: Pontificia Università Gregoriana; Pontificio Istituto Biblico.
- Štrukelj, Anton.** 2016. Ekumenizem Justina Popovića: Kako je veliki srbski pravoslavni teolog gledal na ekumenski dialog. *Edinost in dialog* 71/1–2: 97–105.
- Vukašinović, Vladimir.** 2014. Savremeni tokovi liturgijskog bogoslovlja u Srpskoj Pravoslavnoj Crkvi. *Edinost in dialog* 69/1–2: 33–69.
- Zizijulas, Jovan.** 2012. *The Church in the Mystery Revealed [Crkva u Tajni projavljena]*. Požarevac: Diocese of Braničevo – Department of Education and Culture.
- , 2014a. *Western Thought: An Introduction to the Dogmatic Theology of Western Christianity [Zapadna misao: Uvod u dogmatsko bogoslovlje zapadnog hrišćanstva]*. Požarevac: Diocese of Braničevo – Department of Education and Culture.
- , 2014b. *Ecumenism: Essays from ecumenical theology [Ekumenizam: Ogledi iz ekumenskog bogoslovlja]*. Požarevac: Diocese of Braničevo – Department of Education and Culture.
- , 2019. *Faith as a Community [Vera kao zajednica]*. Požarevac: Diocese of Braničevo – Department of Education and Culture.
- Zizioulas, John.** 1969. La communauté eucharistique et la Catholicité de l'Eglise. *Istina* 14: 67–88.



- - -. 1990. Suggestions for a Plan of Study on Ecclesiology. In: Thomas Best, ed. *Faith and Order 1985–1989: The Commission Meeting at Budapest 1989, Faith and Order Paper No. 148*, 209–215. Geneva: WCC Publications.
- - -. 1997. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- - -. 2007. *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. London: T&T Clark.
- - -. 2010. *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today*. Alhambra: Sebastian Press.





Znanstvena knjižnica 64

Matjaž Ambrožič (ur.)

Janez Evangelist Krek – sto let pozneje (1917–2017)

Kaj ima Krek danes povedati svojim rojakom, ki so z dosego lastne države vzeli usodo povsem v svoje roke in si lahko svoj danes in jutri oblikujejo sami, čeprav v povezanosti z drugimi evropskimi narodi, pa vendarle brez potrebe, da bi odgovorne za neuspehe iskali drugod? Odgovore na tako zastavljena vprašanja je skušala najti skupna dobrih poznavalcev Krekove misli in njegovega življenja, časa, v katerem je Krek deloval, in družbe, ki jo je sooblikoval, a tudi oblikovalcev sedanjega trenutka slovenske zgodovine.

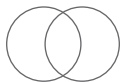
Ljubljana: TEOF, 2018.

ISBN 9789616844611, 15 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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



Pregledni znanstveni članek Review scientific paper (1.02)
Besedilo prejeto Received: 2. 8. 2022; Sprejeto Accepted: 19. 10. 2022
UDK UDC: 27-72Perko F.
DOI: 10.34291/Edinost/78/01/Sobocan
© 2023 Sobočan CC BY 4.0

Jožef Sobočan

Splošni pregled Perkove ekleziologije

General Overview of Perko's Ecclesiology

Izvleček: Krščanstvo je staro nekaj več kot 2000 let, vendar smo kristjani kljub temu vedno znova dolžni osvetljevati, raziskovati in celo dokazovati resničnost naše vere. Skozi stoletja je tudi v krščanstvu prihajalo do različnih interpretacij nastanka, potreb in resničnosti izročila, ki temelji na zemeljski poti Jezusa Kristusa. Nenehno so se pojavljali (in se še vedno) odkloni od osnovnega nauka, še posebno v povezavi z nastankom Cerkve, ki naj bi bila ustanovljena neposredno z delovanjem in učenjem Jezusa Kristusa. Toliko bolj pomembno je, da vedno znova raziskujemo, razlagamo in dokazujemo resničnost Njegovega nauka. France Perko se je vse svoje življenje zavzemal, da bi čim bolj jasno in nedvoumno govoril o nastanku, izvoru in namenu Kristusove Cerkve. Poudarjal je, da je treba govoriti o tej temi čim bolj nepristransko, osnovano na zgodovinskih dejstvih in podprto s patrističnimi viri in Svetim pismom v luči razuma. (1971, 2–3) To je bila tudi njegova rdeča nit ekumenizma pri iskanju skupnih poti različnih krščanskih Cerkva. Perko se ni zavzemal za popolno enakost vseh krščanskih Cerkva, saj je vedel, da to ni mogoče. Ubral je pot iskanja skupnega v različnosti. Menil je celo, da nas ta različnost lahko še dodatno bogati. (35–36)

Ključne besede: vera, razum, ekumenizem, enakost, različnost, Cerkev

Abstract: Christianity has existed for more than 2000 years, however, we, the Christians, are still obliged to continuously enlighten, research and even prove the reality of our religion. In addition, throughout the centuries Christianity faced various interpretations of origin, demands and reality of the tradition, based on the earthly path of the Saviour Jesus Christ. There were (and still are) continuous deviations of basic doctrine, in particular in connection to origin of the Church, which was supposedly established directly with the work and teaching of Jesus Christ. Hence, continual research, explanation and proof of the reality of His doctrine are of great importance. Throughout his life France Perko strove to speak in a clearer, unambiguous manner about the emergence, origin and the purpose of Christ's Church. He emphasized the importance to speak objectively about this topic, with arguments based on historical facts and supported by patristic sources and the Holy Bible in the light of reason. (1971, 2–3). Furthermore, this was his ecumenism leitmotiv while searching for a way to join paths of different Christian Churches. Perko did not stand for complete equality of all Christian Churches as he knew that was impossible. He chose to search for common grounds in diversity. Moreover, he believed that diversity can be additionally enriching. (35–36)

Keywords: religion, reason, ecumenism, equality, diversity, Church

Uvod

»Kaj ljubimo, ko ljubimo svojega Boga?« Ves čas se moramo zavedati, da je religija naše delo, in ne Božje, ter se izogibati temu, da bi religijo ali sebe zamenjali za Boga. (Caputo 2013, 125)

V nadaljevanju bomo razmišljali o skrivnostih in pojmovanju nastanka Cerkve in ekumenizma pri Francu Perku. Kako je France Perko pojmoval skrivnost vere predvsem v smislu nauka o Cerkvi? Pogledali bomo v njegov učbenik *Nauk o Cerkvi*, ki ga je spisal z namenom študijskih potreb za istimenski predmet v času, ko je bil profesor na Teološki fakulteti v Ljubljani.

Iz vseh njegovih ohranjenih zapisov izžareva velika ljubezen do Cerkve kot institucije – skupnosti krščanskega življenja in tudi kot Kristusovega skrivnostnega telesa. Ljubezen do Cerkve in hkrati razumski pogled na verovanje sta bila ključna tudi za Perkov odnos do ekumenizma. Pri tem se odprtih vprašanj ekumenizma in tudi nauka o Cerkvi loteva dokaj kritično. Pri Perku ni zaslediti neosnovanega, slepega in neutemeljenega verovanja, ki naj bi bilo plod ali posledica vzgoje in kulture, v kateri se je rodil, odraščal in živel, pač pa poglobljeno, razumsko razmišljanje o stvareh, ki jih je treba verovati, če jih želimo »razumeti«.

V svojem razmišljanju o nauku o Cerkvi zelo sistematsko in analitično utemeljuje pomembnost Cerkve kot skrivnostnega Kristusovega telesa, pomembnost Cerkve za odrešenje in nujnost za večjo in popolnejšo edinost vseh kristjanov.

1 Nauk o Cerkvi

Perko v učbeniku *Nauk o Cerkvi* razmišlja takole:

V sedanjem razporedu snovi na bogoslovnih šolah spada nauk o Cerkvi deloma v osnovo, deloma v dogmatično bogoslovje in predstavlja prehod od zgolj na razumske dokaze odprtega obravnavanja temeljev krščanskega verovanja Katoliške cerkve na dogmatično, to se pravi na Sv. pismo kot inspirirano knjigo in na izjave nezmotnega cerkvenega učiteljstva odprto obravnavanje

razodetega nauka. Cilj osnovnega bogoslovja je postaviti temelje – osnovo, na kateri potem gradi dogmatično bogoslovje. Dokazati mora to, kar dogmatično obravnavanje razodetega nauka predstavlja kot dokazano. To so v glavnem tri stvari: Kristus je res božji poslanec, njegov nauk je božje razodetje, ki ga morajo vsi ljudje sprejeti. To dokazuje prvi del osnovnega bogoslovja, ki ga označujemo z »*demonstratio christiana*«, kar dokazuje resničnost krščanskega razodetja in nudi znanstvene temelje krščanskemu verovanju. (1971, 1)

Zakaj je ta odstavek Perkovega razmišljanja o nauku o Cerkvi tako pomemben? Perko želi že od vsega začetka svoje profesure zelo jasno povedati, da njegov nauk o Cerkvi in njegova beseda ne bosta temeljila zgolj na enostranski podobi – verovanju, temveč da bo nauk v tej obliki izražen in temelječ tako na verovanju kot tudi premišljeno in razumsko utemeljen na zgodovinskih virih in znanstvenih temeljih.

Za Perka je zelo pomembno razumevanje nauka o Cerkvi predvsem z ekumenskega stališča. V svojem razmišljanju želi utemeljiti in dokazati, da je Katoliška cerkev edina prava Cerkev (Perko 1971, 31), ki jo je Kristus ustanovil zato, da razširja božje razodetje in nadaljuje njegovo odrešilno delo. Za ekumenski dialog pa je to bistvenega pomena. Kristus je ustanovil Cerkev kot vidno družbeno skupnost nevidne božje milosti. To ni le neko slepo verovanje, pač pa so dejstva zapisana v Svetem pismu krščanske tradicije in cerkvenega učiteljstva. Gre torej za njeno zunanjo in notranjo strukturo pa tudi poslanstvo v svetu. »Cerkev je objektivno ostvarjen Kristusov nauk, v njej je Kristusova blagovest dobila vidno obliko, postala je meso in kri.« (Grivec 1924, 1) Kljub tem dejstvom krščanstvo v zgodovini ni ohranilo edinosti v nauku, hierarhiji in sredstvih posvečevanja, pač pa je že vse od svojih začetkov neenotno. Kristusova Cerkev pa je le ena, vsaj tako smo prepričani katoličani, katere kontinuiteta se nadaljuje vse od Kristusa do danes. Katoličani smo prepričani, da se ta kontinuiteta najvidneje nadaljuje v Katoliški cerkvi. Seveda imajo tudi druge Cerkve prvine prave Kristusove Cerkve, vendar so nekoliko v nesoglasju v odnosu s katoliško usmeritvijo. Pri protestantih se to odraža predvsem na področju hierarhične ureditve Cerkve, pri pravoslavnih pa je neenotnost s Katoliško cerkvijo vidna predvsem glede vprašanja rimskega primata. Kljub neskladnostim je zagotovo najpomembnejše to, da razlike niso



takšne, ki bi temeljile v doktrini. Vsekakor imajo vse krščanske Cerkve več skupnega, kot je vidno navzven. Verjetno je doseči popolno enakost nemogoče. Namen ekumenizma ni popolno zedinjenje vseh kristjanov, temveč predvsem iskanje skupnega v različnosti. Prav ta različnost lahko vse krščanske Cerkve še dodatno obogati. Perkov nauk o Cerkvi je torej na neki način osnova za razumevanje drugačnosti posameznih krščanskih Cerkva in seveda tudi osnova za njihovo zbliževanje, iskanje tistih elementov, ki so vsem Cerkvam skupni. Vzrok nesoglasij vedno temelji v človeški naravi, in ne v samem nauku. Zato je zelo pomembno, da se reševanja nesorazmerij lotevamo v smislu nauka o Cerkvi. Cerkev je nadaljevanje Kristusovega učlovečenja in ima nalogo, da nadaljuje njegovo odrešenijsko poslanstvo. Perko pravi, »da je v današnjem času za poživljanje ekumenskega gibanja dogmatično obravnavanje nauka o Cerkvi sila važno, ker blaži ostrine zgolj apologetičnega, predvsem pa sporne točke usmerjenega obravnavanja razodetih resnic o Cerkvi« (1971, 3). Odrešenijski proces Kristusa se nadaljuje v Cerkvi, zato je poznavanje temeljnih prvin Cerkve tako pomembno. V zgodovini odrešenja zavzema Cerkev osrednje mesto. Nauk o Cerkvi nam razkriva osrednji del zgodovine odrešenja. To dokazuje tudi drugi vatikanski koncil, ki je bil v celoti posvečen Cerkvi. Kljub temu se zdi, da je treba raziskati in urediti še precej stvari o Kristusovi Cerkvi. Današnji teologi se intenzivno ukvarjajo s temeljnimi, zgodovinskimi in tudi aktualnimi ekleziološkimi vprašanji. Kot rečeno, je v današnjem času, ko je ekumenizem pridobil posebej pomembno mesto, poznavanje temeljnega nauka o Cerkvi še toliko bolj pomembno. (33) Treba je torej izkoristiti vse možnosti za uskladitev različnih mnenj glede nazorov različnih Cerkva, da zbližajo razlike in da pri tem uporabijo optimalne razumske utemeljitve. Vemo tudi, da je bila v preteklosti katoliška ekleziologija precej enostranska, zato je še posebno nujno, da prilagodimo razmerja, ki dostikrat iz neznanega vzroka vladajo v različnih krščanskih Cerkvah. Drugi vatikanski koncil se v odloku o ekumenizmu še posebej zavzema za ureditev nesoglasij. Odlok skuša stopiti v bran katoliškemu nauku in ga obnoviti v smislu skupnih patrističnih in bibličnih tradicij ter ga seveda čim bolj približati razumevanju oddaljenih krščanskih Cerkva. (34–35)

Za Franca Perka je zelo pomembno tudi delovanje Cerkve v praktičnem krščanskem življenju. Poseben poudarek daje zbornemu in služočemu značaju Cerkve oziroma cerkveni oblasti (1971, 6). Zanesljivo lahko ugotovimo, da so v Cerkvi v zadnjem času nastali povsem novi odnosi. To se



kaže predvsem na področju razumevanja hierarhije pa tudi na področju odnosov hierarhije in laikov. Laiki imajo v Cerkvi pomembnejšo vlogo kot pred drugim vatikanskim koncilom in tako postajajo vse bolj aktivni člen Cerkve. Hierarhijo v Cerkvi v zadnjem času razumemo predvsem kot služenje in vedno manj kot oblast. Krščansko življenje postaja vedno bolj občestveno. Božja navzočnost v Cerkvi mora biti predmet vedno novih in globljih raziskav. Duhovno življenje vsakega kristjana naj bi bilo čedalje bolj zavestno, zato je potrebno čim boljše poznavanje skrivnosti Cerkve.

2 Viri nauka o Cerkvi

Perko tudi zelo sistematično govori o virih nauka o Cerkvi. Posebej poudarja naravni razum, o katerem pravi, da more in mora biti vir nauka o Cerkvi (Perko 1971, 8). Vzporedno z razumom navaja tudi Sveto pismo, predvsem Nove zaveze. Sveto Pismo je za katoličane zgodovinsko verodostojni vir v apologetičnem obravnavanju nauka o Cerkvi in nekoliko manj kot t. i. inspirirane knjige. Pravi, da je na tem področju potreben dialog z drugimi krščanskimi cerkvami, predvsem s pravoslavnimi in protestanti, kajti Sveto pismo izkazuje velik pomen (7). Zato se je treba v razpravljanju s pravoslavnimi in protestanti naslanjati na Sveto pismo tudi kot na inspirirane (od Duha navdihnjene) knjige. Pomemben vir nauka o Cerkvi so apologetske in starokrščanske tradicije, ki so ohranjene v starokrščanski praksi v spisih prvih krščanskih stoletij. Te dopolnjujejo in pojasnjujejo nauk Svetega pisma o Cerkvi in predstavljajo skupni nauk Cerkve pred razkolom med vzhodom in zahodom leta 1054. Prav zaradi tega so tudi posebno pomemben vir ekumenizma. Na tem področju govorimo o nujni potrebi ponovnega znanstvenega pregleda oziroma raziskav z vidika sedanjega, ne pa takratnega stanja v Cerkvi.

Kot smo že omenili, je naravni razum pomemben vir nauka o Cerkvi v odnosu in na podlagi analogij z drugimi Cerkvami. Zelo pomemben vir so tudi zapisi nezmotnega cerkvenega učiteljstva. V mislih imamo predvsem konstitucijo *Pastor Aeternus* s prvega vatikanskega koncila in dogmatično konstitucijo *Lumen Gentium* z drugega vatikanskega koncila. Konstitucija *Pastor Aeternus* govori o štirih doktrinah katoliške vere: apostolsko prvenstvo sv. Petra, kontinuiteta Petrovega nasledstva, pomen papeškega nasledstva in papežev nezmotno učiteljstvo. Dokument *Lumen*



Gentium je eden najpomembnejših dokumentov drugega vatikanskega koncila oz. dogmatična konstitucija o Cerkvi.

3 Metode nauka o Cerkvi

Metode so zahtevno področje, saj se še vedno ali vse bolj pojavljajo vprašanja o izhodiščih razpravljanja o Cerkvi, naj bo to Cerkev sama ali njena zgodovina. Tu Perko navaja nujnost uporabe več metod, predvsem apologetično in dogmatično metodo (to razmišljanje povzema po Grivcu 1924, 3). Poudarja pa, da morata biti obe prežeti z ekumenskim duhom. (Perko 1971, 13–16) V nadaljevanju še izpostavi, da mora biti apologetična metoda sintetična in analitična. Sintetična metoda, za katero je podlaga Sveto pismo kot verodostojni vir, dokazuje, da je Kristus ustanovitelj Cerkve kot verske skupnosti z željo nadaljevanja svojega odrešenjskega dela, ki ohranja njegov nauk. Metoda je primerna tudi za ekumenski dialog pod pogojem, da pristopa k zgodovinskim virom z objektivnostjo in resničnim ekumenskim duhom.

Analitična metoda analizira, raziskuje in razčlenjuje verske pojave, krščanstvo, Katoliško cerkev in iz njene notranjosti dokazuje, da je krščanstvo edina prava religija ter da je Katoliška cerkev najbolj skladna s prvotno zamislijo Cerkve. Perko pravi, da to samo po sebi še ni dovolj trden dokaz, ker iz naravnih popolnosti ne moremo sklepati na nadnaravni božji izvor. (15) S tem želi posredno povedati, da moramo o resničnih trditvah, kaj je res in kaj ne, verodostojno, prav in resnično postopati tako, da ne bi prišlo do namernih ali nenamernih pristranskosti ali celo zavajanj, kajti pokazalo se je, da se je to v preteklosti že dogajalo. Dejstvo, da je krščanstvo edina prava religija ter da je Katoliška cerkev najbolj skladna s prvotno zamislijo, se zgodi, šele ko s to analizo ugotovimo, da je naravna razlaga tega nemogoča. To je zgolj pojav razodevanja božje moči. Seveda pa je to dejstvo, ki ga lahko imenujemo tudi čudež. Je empirični pojav, se pravi neposredno izkustvo, ki ga z razumom težko dojamemo. Za zelo potreben ekumenski dialog o pomanjkljivostih v današnji Cerkvi pa je tak način dokaj neprimeren, saj zakriva pravo stvarnost Cerkve.

Bolj primerna za ekumenski dialog je dogmatična metoda. Ta »razpravlja o Cerkvi tako, da jemlje Sveto pismo kot inspirirane knjige: tradiciji daje



moč, ki jo je odobrilo cerkveno učiteljstvo, in priznava kot neposredno normo nezmotno učiteljstvo Cerkve» (Perko 1971, 15). Osnovno vodilo Perkovega življenja je nedvomno ljubezen do Cerkve in posledično želja zedinjenja vseh kristjanov. Vedno si je prizadeval, posredno ali neposredno, da bi se vsi kristjani ponovno čim bolj zbližali ali vsaj čim bolj poenotili. V svojem prizadevanju je uporabil metodo iskanja enakosti v različnosti. Njegova teza je bila, da je treba delovati razumsko pod pokroviteljstvom vere, ki je posledica daru Svetega Duha. Vera vseh kristjanov je »krščanstvo kot razodeta religija, ki temelji na zvezi dvojega: prvič na božji besedi, ki ostvarja odrešenje in zveličanje, to se pravi na dejstvu, da Bog sam razkriva svojo notranjo stvarnost, ko hoče človeštvo odrešiti in zveličati; in drugič na človeku, ki z vero sprejme to besedo« (Strle 1997, 19).

4 Ustanovitev Cerkve

Skozi ta proces razmišljanja o nauku o Cerkvi ne moremo, da ne bi osvežili nekaj dejstev glede začetkov in ustanovitve Cerkve kot skupnosti božjih otrok. »Kajti jasno je eno: kdor zares veruje v Boga, živi drugače kot tisti, ki v Boga ne veruje.« (Lütz 2010, 9). Zato je zelo pomembno verodostojno razlagati odrešitjsko in zgodovinsko dimenzijo izvora Cerkve. »Ustanovitev Cerkve ni sama sebi namen.« (Balthasar 1997, 240) Različna mnenja glede ustanovitve Cerkve so prisotna tudi znotraj Katoliške cerkve, še večje razlike pa zasledimo med preostalimi krščanskimi Cerkvami. Nekateri, predvsem neverujoči, zahtevajo povsem konkretne dokaze za tisto, kar verujoči verjamemo. Kljub dejstvu, da je Jezus Kristus resnična zgodovinska osebnost, želijo dodatne dokaze, da je resnično ustanovitelj Cerkve. Tudi med verujočimi najdemo take, ki še vedno dvomijo, da je Kristus pravi ustanovitelj Cerkve. Če želimo to resnično razumeti, se moramo vrniti v preteklost, na sam začetek stvarjenja. Razmišljati kompleksno pomeni, da se tako verujoči kot neverujoči ponovno vprašamo, zakaj potrebujemo odrešitev. Ustvaril nas je Bog, nam dal posebne zadolžitve in darove, smo torej božje ljudstvo. Bog nas je ustvaril kot svobodna bitja. Dal nam je možnost svobodnega odločanja. Ker pa človek ni Bog, je v nekem trenutku podlegel skušnjavi, s katero je želel postati kot Bog. Hitro se je izkazalo, da je naredil napako, za katero bodo »kaznovani« vsi prihodnji rodovi. Vedno znova bo moral dokazovati, da se za to dejanje kesa, ga obžaluje in želi popraviti. Bog bi sicer lahko posredoval in proti človekovi



svobodni volji stvari popravil sebi in človeku v prid. A v čem bi bil potem smisel, če nam Bog odvzame svobodno voljo, da se odločamo, kakor sami želimo in kot se nam samim zdi najbolj prav? Svobodna volja je ključnega pomena. Če nimamo možnosti izbire, je vse brez pomena. Lahko torej rečemo, da je tisto, kar ni v skladu z Bogom, človeška samovolja, kot se je zgodilo v pripovedi o Adamu in Evi, ko sta se odmaknila od božje zapovedi. Prav zaradi tega človek potrebuje odrešenje. Odrešenje pa ne pride samo po sebi, ampak si ga mora človek pridobiti. Pridobi pa si ga tako, da izkoristi, kar mu Bog ponovno ponuja po svojem sinu Jezusu Kristusu. Spoznati temeljno resnico krščanske vere je torej razodetje troedinega Boga. Tukaj Bog ponuja vsem, ki verujejo vanj, odrešilni načrt. Od posameznika je odvisno, ali bo ta načrt sprejel ali ne. Skrivnost ustanovitve Cerkve lahko torej razumemo le preko skrivnosti troedinega Boga. Človek sam vrnitve k Bogu ni sposoben, ker je kot človek nepopoln. Zato mu je (nam je) ponovno ponujena možnost svobodnega odločanja, da preko Kristusa postane eno z Bogom. Da pa bi se to lahko uresničilo, pošlje Oče Sina v svet, da izpolni njegovo naročilo: načrt odrešenja. Za ta načrt žrtvuje svojega Sina. Z učlovečenjem Sina se na zemlji začenja božječloveška skupnost Nove zaveze. Učlovečenje je začetek skrivnosti Cerkve, ta pa se izraža v velikonočni skrivnosti. Cerkev ima temelj v sklenitvi Nove zaveze, ta zaveza pa ima temelj v Kristusu. Kristus je torej začetnik božječloveške skupnosti. (Perko 1971, 48) O tem se vsi kristjani strinjamo. Za nekatere kristjane je nekoliko sporna le hierarhija Cerkve in v tem smislu tudi neposredni ustanovitelj vidne skupnosti, katere predstavnica je Cerkev. Cerkev naj bi po mnenju nekaterih teologov nastala kot plod poapostolske dobe oziroma plod zgodovinskega razvoja te dobe (49).

Cerkev je zakrament odrešenja, potujoča skupnost božjega ljudstva, skrivnostno Kristusovo telo, je pot do božjega kraljestva, ki ga na neki način že nosi v sebi, je orodje odrešenja, ki ga je ustanovil Kristus. Omeniti je treba, da so osnove Cerkve vidne že v Stari zavezi. Perko tu navaja tri stopnje priprave na Cerkev v času Stare zaveze. (45) Prvo stopnjo predstavlja zaveza z Noetom, drugo stopnjo zaveza z Abrahamom, tretja stopnja, ki jo lahko razumemo kot neposredno predpripravo na novozavezno Cerkev, pa se začenja s sinajsko zavezo (2 Mz 20–24). To je čas nastanka božjega ljudstva (2 Mz 19,3). Božje ljudstvo SZ je tako podoba novozaveznega božjega ljudstva, tj. Cerkve. Novozavezna skupnost ima svoj začetek v učlovečenju Kristusa. Učlovečenje božjega Sina je torej začetek Cerkve,



ne sicer v neposrednem, temveč v posrednem smislu. Jezus je v času svojega delovanja vsekakor želel ustanoviti Cerkev. Temeljni dokaz za to je zapisan v evangeliju, kjer Kristus pravi apostolu Petru: »Na to skalo bom sezidal svojo Cerkev.« (Mt 16,18) Ta zapis bi bil dovolj za verodostojnost, da je bila Kristusova volja ustanoviti Cerkev, katere poslanstvo je odrešeniško in zveličavno za vse ljudi, ne le za izraelsko ljudstvo. Nadaljnje besede v Mt 16,17-19 so za protestante sporne in o njih trdijo, da so bile dodane naknadno, da jih ni zapisal avtor sam. (Perko 1971, 49–50) Tudi v današnjem času se v nekaterih okoljih še vedno pojavlja dvom o Kristusovi ustanovitvi Cerkve. Stališča skeptikov se lahko zbližajo s stališči tistih, ki na osnovi izročila in zgodovinskih dejstev verujemo, da je Kristus ustanovil Cerkev tako, da čim bolj razumsko oziroma znanstveno predočimo dokaze o resničnosti teh trditev. Pri tem se je treba ozirati na celotno evangeljsko poročilo, ne pa zgolj na določene zapisane izreke Kristusa. (51) Celotno evangeljsko poročilo je zadosten dokaz, da je Kristus želel in tudi ustanovil skupnost, ki veruje njegovemu oznanilu in ga bo ohranjala in širila v svetu. Nujno je bilo, da v taki skupnosti ustanovitelj uredi tudi določeno strukturo. »Da je bila ta Cerkev vse od začetka *urejena hierarhično*, o tem povsem jasno priča ustanovitvena beseda in tudi razumevanje, ki so ga apostoli imeli o sebi.« (Balthasar 1997, 223) V ta namen je Jezus izbral dvanajstere. To se v evangelijih omenja 170-krat. Znano je, da je bilo število učencev v različnih obdobjih različno. Jezus jih je izbral 12. Zakaj ravno 12? »Ta skupnost nove družine ni brezoblična. Jezus pokliče notranje jedro tistih, ki jih je v posebnem pomenu izvolil, da nosijo naprej njegovo poslanstvo in dajejo tej družini ureditev in podobo. V tem smislu je Jezus ustvaril krog dvanajsterih.« (Ratzinger 2012, 183) Morda ta izbira temelji na dvanajstih Izraelovih rodovih. Izbira dvanajsterih naj bi predstavljala neko trdnost te skupnosti. Ta izbira je pomenila Kristusove priče njegovega nauka in njegovih del pa tudi kasnejše poslance oznanjevanja božjega kraljestva, ki nadaljujejo njegovo odrešeniško delo. Pomemben dokaz za ustanovitev skupnosti so njegove besede ob zadnji večerji pri postavitvi zakramenta evharistije. V tem primeru govorimo o postavitvi »novega bogoslužja«, ki kaže na ustanovitev nove skupnosti božjega ljudstva.

V oznanjevanju božjega kraljestva, ki je bilo osrednja tema Kristusovega delovanja, so modernisti in protestantje našli razlog, da izpodbijajo Kristusov namen ustanovitve Cerkve. Oznanilo o prihajajočem božjem kraljestvu in Kristusovo delovanje naj bi se nanašali zgolj na Izrael, zato trdijo, da naj



bi Cerkev nastala šele v apostolski dobi. Oznanjevanje božjega kraljestva je po pričevanju vseh sinoptikov osrednja tema Kristusovega delovanja. Liberalni protestantje v tem vidijo zgolj moralno popolnost kot individualno in socialno izpopolnjevanje. V tem oziru so prezrli eshatološko dimenzijo božjega kraljestva. Kristusovo oznanjevanje božjega kraljestva ni več omejeno zgolj na izraelski narod, kot je bilo pojmovano v Stari zavezi, ampak na vse človeštvo, povezano s čaščenjem enega Boga in je v svojem bistvu eshatološko naravnano. Kristusovo oznanjevanje božjega kraljestva temelji na preroškem razumevanju le-tega. Odrešitveni božji poseg je bistvena sestavina Kristusovega oznanjevanja božjega kraljestva. Bog bo s sodbo in odrešenjem ob koncu časov vzpostavil božje kraljestvo. Kristusovo oznanjevanje božjega kraljestva je torej duhovno in eshatološko in pomeni zmago nad zlom. (Perko 1971, 53–55)

Lahko bi rekli, da je božje kraljestvo že tu med nami, je neki proces aktivnosti božjega ljudstva, je pot odrešenja. Ugotovimo lahko, da ima na tej poti pomembno vlogo Kristusova Cerkev. Z božjim kraljestvom ni identična, ampak je »poslansko« oznanjevanje tega kraljestva, je torej jedro in hkrati cilj delovanja Cerkve. Papež Frančišek govori o potujoči Cerkvi: »Zaupnost Cerkve z Gospodom je potujoča zaupnost, in občestvo se 'bistveno izoblikuje kot misijonarsko občestvo'. Danes je življenjskega pomena, da gre Cerkev, zvesta Učnikovemu vzoru, oznanjat evangelij vsem, v vse kraje, v vse okoliščine brez odlašanja, brez odpora in brez strahu. Evangelijsko veselje je za vse ljudstvo, nihče ne more izključiti nikogar.« (2018, 20) Jezus je svoj nauk sicer res oznanjal samo lokalno, vendar pa je njegova vsebina univerzalna, je nauk, namenjen vsem in sprejemljiv za vse. Nekateri sicer menijo, da Jezus judovskega partikularizma ni nikoli premagal in da se je ideja o univerzalnem nauku rodila šele kasneje, v času vstopa helenizma v krščanstvo. Posledično trdijo, da mesta v evangeliju, ki govorijo o univerzalizmu, niso avtentična, ampak so dodana kasneje. Tolmačenje nekaterih, da je Kristus imel v mislih zgolj Izrael, in ne vseh ljudi, je napačno. Razlagalci so v tem primeru upoštevali dimenzijo božjega kraljestva zgolj lokalno, in ne v eshatološkem smislu. Res je sicer, da njegovo delovanje temelji na božjih obljubah starozaveznemu izbranemu ljudstvu, vendar je njegov nauk univerzalen. V evangelijih je prvenstvo Izraela jasno izraženo, vendar je prav tako jasno povedano, da je prišel, »da bi dal svoje življenje za mnoge« (Mt 20,28). Tudi pri zadnji večerji pove: »To je namreč moja kri zaveze, ki se za mnoge preliva v odpuščanje grehov.« (26,28)

Kristusovo oznanjevanje božjega kraljestva je v bistvu priprava na ustanovitve Cerkve. Kristusovo vstajenje in dar Svetega Duha učencem pomeni nov val odrešitvene zgodovine (Perko 1971, 64). S tem se v resnici ustanavlja novozavezna odrešenjska skupnost. Cerkev torej neposredno izhaja iz velikonočne skrivnosti, ki predstavlja osrednji božji odrešitveni poseg v zgodovini človeštva, ne le za izbrano ljudstvo, pač pa za vse ljudi. Ko je Kristus izbral dvanajstere, je s tem nakazal tudi institucionalno skupnost božjega ljudstva. Naloga dvanajsterih je, da nadaljujejo z oznanjanjem božjega kraljestva. V takratnih krščanskih skupnostih so dvanajsteri predstavljali jedro Cerkve z nalogo oznanjevanja. Izbrani apostoli so to službo opravljali tudi že v času Njegovega delovanja in nastopali v Njegovem imenu: »Kdor vas sprejme, mene sprejme.« (Mt 10,40) (Perko 1971, 64–66)

Razhajanja glede pojma in ustanovitve Cerkve se dogajajo predvsem v različnem pojmovanju. Naj ponovimo: katoliški teologi razumejo Cerkev kot institucijo, ki jo je ustanovil Kristus v hierarhičnem smislu. Protestanti pojmujejo Cerkev predvsem kot odrešenjsko dogajanje, o institucionalnosti pa pravijo, da je to zgolj posledica zgodovinskega dogajanja. Pravoslavci so togi do rimskega primata, ne priznavajo petrinjskega nasledstva. Dejstvo je, da naj bi se odrešenje dogajalo neposredno v odrešenjski instituciji, ki predstavlja vidno znamenje nevidne božje skrivnosti. Bistvo Cerkve torej ni v statičnosti, temveč v cilju, ki ga predstavlja Cerkev. Ta proces, kot že rečeno, se je začel s Kristusovim učlovečenjem in nadaljeval v velikonočni skrivnosti. Zato označujemo Cerkev kot osnovni zakrament, iz katerega izhajajo drugi (Perko 1971, 37). Tudi drugi vatikanski koncil Cerkev opredeljuje kot nekakšen zakrament (»veluti sacramentum« [*Lumen gentium*, 1]), vidno znamenje odrešenja. »Podoba Cerkve drugega vatikanskega cerkvenega zbora in prenove po njem je predvsem zakramentalna, naravnana na Kristusa, na vesoljni zakrament zavezne zvestobe, ustvarjalne svobode in ljubezni. Zrenje občestva v Svetem Duhu, potujoče Cerkve kot tudi hoje za Kristusom, božjim služabnikom so nepogrešljive razsežnosti tega razumevanja.« (Häring 2001a, 83) Odrešenjsko dogajanje je »prilagojeno« človeški družbeni naravi. Zato se mora odvijati v človeku primerem okolju, družbeni instituciji. Cerkev lahko razumemo kot skupnost vidnih in nevidnih prvin, kot območje odrešenjskega dogajanja in nadaljevanje Kristusovega odrešenjskega dela. Čeprav se mnenja Katoliške in Pravoslavne cerkve že zbližujejo, prva še vedno ne razume petrinjske službe kot ustanovitveni dogodek Cerkve. Protestanti pa so mnenja,



da Kristus Cerkvi neposredno ni dal hierarhične strukture. Ta struktura naj bi bila plod zgodovinskega razvoja, in ne Kristusove želje. Nekateri protestantski teologi celo menijo, da je bil Kristus zgolj tisti, ki je sprožil krščansko versko gibanje, in iz tega gibanja naj bi postopoma vzniknila Cerkev kot institucija s svojo hierarhično ureditvijo. Katoliško mnenje je, da je Kristus s svojim oznanjevanjem neposredni ustanovitelj Cerkve kot način odrešenjskega dogajanja. S tem ko je izbral dvanajstere, je neposredno ustanovil tudi Cerkev kot institucijo z njeno notranjo strukturo. Sama ustanovitev Cerkve je kompleksna stvar, zato je ne moremo ločevati na tak način. (Perko 1971, 69–70)

Neenotna so tudi mnenja teologov, kdaj je bila Cerkev formalno ustanovljena. Večina teologov pa tudi katekizem Katoliške cerkve in Dogmatična konstitucija o Cerkvi, *Lumen gentium*, zagovarjajo mnenje, da je bila Cerkev ustanovljena na binkošti, se pravi s prihodom Svetega Duha nad učence. Takrat so formalno začeli opravljati svojo službo. Nekateri so mnenja, da je bila Cerkev ustanovljena že prej, s Kristusovim naročilom: »Pojdite in učite vse narode.« (Mt 21,15-17) Nekako najbolj razširjeno mnenje v sodobnem času pa je, da je bila Cerkev ustanovljena s Kristusovo smrtjo na križu. (Perko 1971, 70–75) »Čeprav je bilo za ustanovitev Cerkve mnogakaj pripravljenega v predvelikonočnem času – ko so učenci prejeli Jezusov pouk in živeli skupaj z njim – je vendar pravo ustanovitveno dejanje moralo nastopiti šele tedaj, ko je Vstali dovršil svoje lastno delo in je mogel v moči svoje smrti in svojega vstajenja vdihniti Duha Cerkvi, ki naj bi bila ustanovljena.« (Balthasar 1997, 233) To mnenje je med drugimi zagovarjal tudi najboljši poznavalec ekumenske misli na slovenskem, France Grivec. Mnenja o ustanovitvi Cerkve so različna predvsem zaradi gledišča, ki ga nekdo uporabi. Sv. Avguštín recimo pravi, da se je Cerkev rodila iz prebodene Kristusove strani. Če gledamo s stališča Kristusovega skrivnostnega telesa, potem ta trditev drži. Če gledamo s pravnega vidika, je bila Cerkev ustanovljena s podelitvijo oblasti apostolu Petru in trojne službe dvanajsterim. Z duhovnega vidika pa je čas ustanovitve Cerkve binkošti, ko apostoli prejmejo dar Svetega Duha. »Celotna ustanovitev Cerkve je v najgloblji notranjosti povezana s *poslanjem Svetega Duha*.« (Balthasar 1997, 238) Če pravimo, da je ustanovitev Cerkve kompleksno dejanje, potem sega ustanovitev Cerkve v celotno obdobje Kristusovega javnega delovanja. Vrhunec tega delovanja pa so seveda Kristusovo trpljenje, smrt in vstajenje, kajti prav to je bistvo Kristusovega odrešenjskega

dela. »Smrt na križu je sredstvo odrešenja, ki si ga je zamislila nedoumljiva Božja modrost.« (Stein 2008, 72)

5 Cerkve v današnjem času

Kot pravi Perko, je imela zelo velik pomen za prenovo Cerkve vsekakor tudi reformacija (1971, 27). Protestantizem je prevzel nekatere srednjeveške heretične ideje (npr. Husove idr.), jih predelal po svoje, dopolnil in s tem zavrnil katoliške usmeritve glede hierarhije, posebno še papeštva. Cerkev naj bi bila zgolj skupnost enakopravnih božjih otrok. S tem so zanimali zunanjo vidno ureditev prave Kristusove Cerkve. Katoliška ekleziologija je v nasprotju s tem še bolj izpostavljala vidno, pravno in hierarhično ureditev Cerkve, nekoliko pa je zanemarjala duhovno dimenzijo. V tem obdobju je bilo zaznati izrazito apologetični značaj ekleziologije, torej da zagovarja in brani hierarhično strukturo in tedanjo ureditev Cerkve. Posledično je bilo zanemarjeno poglobljeno spoznavanje skrivnosti Cerkve. V tem pogledu je bila nujna prenova ekleziologije. Treba je bilo opustiti apologetično in antireformistično usmerjenost. Tendencia je bila, da se ekleziologija vrne k svetopisemskim in patrističnim virom. Cerkev je morala postati spet skupnost vere, upanja in ljubezni, in ne le hierarhično naravnana ureditev. Najbolj dejavna je bila na tem področju tübingenska šola, ki je poskušala najti sintezo med vidno in nevidno stranjo Cerkve. Druga pomembna šola je bila rimska šola, ki je zagovarjala tezo Cerkev kot skrivnostno Kristusovo telo. Kasneje tudi Pij XII. povzame tezo o Cerkvi v encikliki *Mystici Corporis* kot skrivnostnem Kristusovem telesu. Enciklika izhaja iz pojma družbenega telesa in je v tem pogledu zelo ozka, saj enači skrivnostno Kristusovo telo z Rimskokatoliško cerkvijo. Po drugem vatikanskem koncilu je bila ta enciklika precej kritizirana, saj nekatoliškim kristjanom odreka vključenost v to skrivnostno Kristusovo telo.

Perko daje posebno pozornost prenovi ekleziologije drugega vatikanskega koncila. Pravi, da se je odločilna sprememba katoliške ekleziologije izvršila na samem koncilu (Perko 1971, 34). Tu ima posebno mesto konstitucija *Lumen gentium*. Sprememba temelji na razvoju teoloških znanosti v zadnjih desetletjih pred koncilom. Kot podlago za te spremembe izrecno omenja obnovo svetopisemskih ved (ki prinaša novo izkustvo skrivnosti Cerkve) in obnovo liturgije. Liturgična obnova je poudarjala občestveno



cerkveno duhovnost. Predmet raziskav je bil odnos med obrednostjo in skrivnostjo Cerkve. Na podlagi tega so na Cerkev vedno bolj gledali kot na skupnost, kjer se izvršuje skrivnost odrešenja, kar liturgično pomeni velikonočna skrivnost. Ugotovili so, da Cerkev ni le institucija, ampak okolje, kjer se vrši odrešenjsko dogajanje. (Perko 1971, 35) Konstitucija *Lumen gentium* pravi, da je Cerkev zakrament odrešenja.

Tretji člen ekleziološke obnove je ekumensko gibanje. To gibanje si prizadeva za edinost vseh kristjanov, zato so njena središčna zanimanja ekleziološka vprašanja. Perko pravi, da se je v okviru Ekumenskega sveta Cerkev veliko razpravljalo o Cerkvi, zlasti o kristološkem temelju ekleziologije (Perko 1971, 35). Ekumenski dialog se ne more zadovoljiti s statično podobo Cerkve iz preteklosti, zato so iskali nova spoznanja, ki bi doprinesla k zbliževanju. »Perkova ekumenska misel jasno izraža prepričanje, da je Jezus Kristus hotel ustanoviti eno Cerkev (Jn 17,21) ter da je edinost možna le v različnosti.« (Štrukelj 2018, 985) V zadnjih desetletjih je ekumensko gibanje zunaj Katoliške cerkve prišlo do nekaterih spoznaj, ki jih upošteva tudi katoliška ekleziologija (Perko 1971, 36). Katoliška cerkev zdaj priznava, da so tudi zunaj katoliške skupnosti sledovi prave Kristusove Cerkve. Sodobna ekleziologija je v sedanjem času bistveno bolj biblična. Biblična v tem smislu, da želi o Cerkvi biblično misliti in tudi biblično opredeljevati. Koncilski očetje so opredelili Cerkev kot božje ljudstvo. Značilno za pokoncilsko ekleziologijo je, da želi biti čim bolj ekumenska in se v tem smislu trudi upoštevati vire, ki so skupni vsem krščanskim Cerkvam. Cerkev mora biti zakrament povezanosti z Bogom in edinost vseh ljudi. »Po izkušnjah zadnjih let vidimo nove možnosti za odprtost k tisti božji resnici, ki jo mora Cerkev oznanjati.« (Janez Pavel II. 1995, 180) Ekumenizem poudarja, da mora biti ekleziologija čim bolj kristološka, to pomeni čim bolj povezana s skrivnostjo Kristusa. Seveda ob tem ne smemo opustiti misijonarskega značaja, kajti poslanstvo Cerkve moramo gledati z vidika poslanstva Cerkve v svetu. To poslanstvo se v svetu vsem ljudem predstavlja kot znamenje resnice in ljubezni. V tem pogledu je Katoliška cerkev tudi vedno bolj soglasna z drugimi krščanskimi cerkvami, posebno s Pravoslavno in Protestantsko cerkvijo, in poudarja enakost vseh, kajti vsi smo božji otroci. Cerkev postaja vse bolj dinamična, ne razumemo je več kot nespremenljivo, statično strukturo, ampak kot dinamično odrešenjsko skupnost. (Perko 1971, 35–36)



Namen Cerkve je služenje odrešenemu in ozdravljenja še potrebnemu svetu. Ugleden pravoslavni teolog je to jasno povedal: »Če ekleziologija ne bo dobila svojih resničnih kozmičnih razsežnosti ('za življenje sveta'), je ne bodo razumeli kot krščanski izraz kozmologije in se bodo vedno znova znašli v ekleziolatriji. S tem je mišljena Cerkev, 'ki obstaja zaradi same sebe', namesto (kar bi bilo treba) da bi bila novo razmerje Boga do človeka in do sveta.« (Häring 2001b, 125)

Sklep

»Kliče te moja vera, Gospod, ki si mi jo dal, ki si mi jo vdahnil po dobrohotnosti svojega Sina, po službi njega, ki te oznanja.« (Avguštin 1991, 5) S tem citatom bi lahko dopolnili razmišljanje o nauku o Cerkvi, ne le pri Perku, pač pa na splošno. Mnenj o ustanovitvi Cerkve je kar precej. Vpliven francoski katoliški duhovnik in teolog, protestantski spreobrnjenec Louis Bouyer, pravi takole: »Beachten wir, daß die moderne Exegese damit Anschluß an die Väter gewann, nach denen die Kirche seit Abraham gegründet wird (wenn nicht gar seit Abel oder Adam) bei jeder neuen Bundesschließung erneuert und radikal, aber ohne Bruch mit der Vergangenheit in Christus vollendet wird.«¹ (Bouyer 1977, 413)

Vsak, ki zagovarja svojo tezo, je prepričan, da je njegova obravnava najbolj pravilna. Načeloma bi lahko dejali, da ni nobena tako napačna, da ne bi bila v skladu z drugimi mnenji. V duhu ekumenskega dialoga je treba ta mnenja le uskladiti, se približati rešitvam, ki bodo za vse krščanske Cerkve sprejemljive. Bogdan Dolenc v prispevku v *Bogoslovnem vestniku* pravi: »Pospeševati obnovitev edinosti med vsemi kristjani, to je eden izmed glavnih ciljev drugega vatikanskega cerkvenega zbora (E, čl. 1).« (2018, 920) To pa je seveda možno. Bistvo vseh krščanskih Cerkva je v nauku, ki ga je učil Jezus Kristus. Poiskati je treba točke, ki so vsem enake. Teh točk pa je zanesljivo več kot razhajanj. Papež »Janez XXIII., ki je po božji podobi sklical koncil, je rad govoril, da je tisto, kar nas ločuje kot izpovedovalec Kristusa, veliko manj pomembno od tistega, kar nas združuje.« (Janez Pavel

1 V prevodu: »Vidimo, da se je sodobna eksegeza s tem približala očetom, po katerih je Cerkev, ustanovljena od Abrahama (če ne od Abela ali Adama), obnovljena in radikalno zaključena v Kristusu z vsako novozavežno resolucijo, vendar brez prekinitve s preteklostjo.«

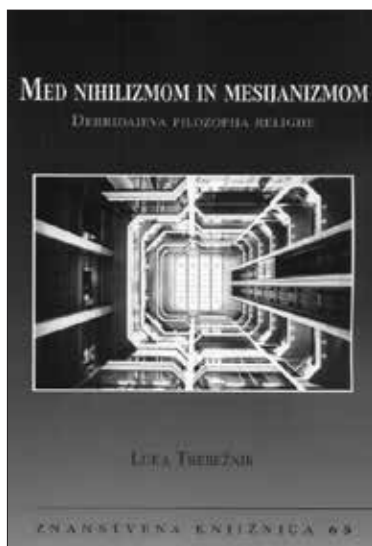


II. 1995, 163) Zato je dolžnost vseh krščanskih Cerkva, da se tako z vero kot z razumom približajo božjemu kraljestvu in da v tej blagi različnosti najdejo odnos, ki je povezan z Bogom. »Ni si mogoče predstavljati, da ta Cerkev, ki jo je Kristus ustanovil na temelju apostolov in Petra, ni ena.« (1995, 163) Zato smo z razumom dolžni usklajevati tudi tiste segmente vere, ki logično niso dosegljivi. K temu pa zagotovo spada tudi razumevanje skrivnosti Cerkve. O tem zanimivo razmišlja Rodney Stark, ki pravi: »Na Vzhodu ni teologov, ker bi to pomenilo zavrnitev prvotnega izhodišča – obstoj prisotnega, vseмогоčnega Boga.« (2012, 47) V nadaljevanju omenja tudi krščanske teologe, mdr. sv. Avguština in sv. Tomaža, in pravi, da »niso bili, kakor bi jih danes lahko poimenovali, strogi konstrukcionisti. Razum so slavili kot sredstvo, ki omogoča boljši uvid v božje načrte.« (Stark 2012, 49) Med božje načrte pa spada tudi ustanovitev Cerkve, ki naj nadaljuje poslanstvo – zemeljsko pot Jezusa Kristusa. »Človeške slabosti in predsodki ne morejo uničiti božjega načrta s svetom in človeštvom.« (Janez Pavel II. 1995, 167) Morda se zdi, da nekoliko preveč izpostavljamo razum, vendar je dejstvo, da je v kontekstu delovanja Cerkve v sedanjem svetu nujno potrebno razumevanje tako Cerkve kot tudi njene strukture. Brez tega razumevanja bi bilo tudi verovanje vprašljivo. V povezavi s tem je sv. Avguština dejal, da mora biti vera pred razumom, očistiti mora srce in ga pripraviti, da lahko sprejme in prenese veliko moč razuma. Naj povzamemo Avguštinovo razmišljanje: Vera je edina, ki vodi k Bogu. Razum dojema naravni svet le s pomočjo oblik in podob, ki jih zaznavajo čuti. Prav zaradi tega je Perkovo razmišljanje v učbeniku *Nauk o Cerkvi* tako zelo pomembno in še vedno ali bolj aktualno, kajti Perkov nauk o Cerkvi je »‘most’ med ‘starim’ in ‘novim’« (Turnšek 2018, 971). Ponovno je treba omeniti razum. Brez razumevanja ne moremo globlje dojeti skrivnosti Cerkve. S tem je seveda mišljeno razumevanje ekleziologije pred drugim vatikanskim cerkvenim zborom in po njem. »Raziskava pokaže, kako prof. Perko ostaja v gradivih za študente zakoreninjen v apologetično-dogmatski metodi in tudi v predkoncilskem zaporedju eklezioloških tematik, medtem ko je v svojih samostojnih razpravah povsem koncilsko usmerjen, z močnim ekumenskim poudarkom.« (971)

Reference

- Avguštin.** 1991. *Izpovedi*. Celje: Mohorjeva družba.
- Balthasar, Hans Urs von.** 1997. *Teologija tridnevja*. Celje: Mohorjeva družba.
- Bouyer, Louis.** 1977. *Die Kirche II: Theologie der Kirche*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Caputo, John D.** 2013. *O religiji*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Dolenc, Bogdan.** 2018. »Ekumenizem vrnitve« v teologiji in bogoslužnih besedilih pred Drugim vatikanskim koncilom. *Bogoslovni vestnik* 78/4: 915–926.
- František.** 2018. *Veselite evangelija [Evangelii gaudium]: apostolska spodbuda*. Ljubljana: Družina.
- Grivec, Franc.** 1924. *Cerkev*. Ljubljana: Bogoslovna akademija v Ljubljani.
- Häring, Bernhard.** 2001a. *Svobodni v Kristusu*. Zv. 1, *Temelji v Svetem pismu in izročilu*. Celje: Mohorjeva družba.
- – –. 2001b. *Svoboda v Kristusu*. Zv. 3, »Vi ste luč sveta« (Mt 5,14). Celje: Mohorjeva družba.
- Janez Pavel II.** 1995. *Prestopiti prag upanja*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Koncilski odloki.** 2004. Ljubljana: Družina.
- Lütz, Manfred.** 2009. *Bog: kratka zgodovina Najvišjega*. Maribor: Slomškova družba.
- Perko, Franc.** 1971. *Nauk o Cerkvi*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev v Ljubljani.
- Ratzinger, Joseph [Benedikt XVI.].** 2012. *Jezus iz Nazareta: Prvi del*. Ljubljana: Družina.
- Stark, Rodney.** 2012. *Zmagoslavje razuma*. Ljubljana: Družina.
- Stein, Edith.** 2008. *Znanost križa*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Strle, Anton.** 1997. *Vera Cerkve*. Celje: Mohorjeva družba.
- Štrukelj, Anton.** 2018. Ekumenska misel Franca Perka. *Bogoslovni vestnik* 78/4: 981–992.
- Turnšek, Marjan.** 2018. Perkov nauk o Cerkvi med »starim in novim«. *Bogoslovni vestnik* 78/4: 971–980.





Znanstvena knjižnica 65

Luka Trebežnik

Med nihilizmom in mesijanizmom: Derridajeva filozofija religije

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

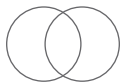
Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 264 str.

ISBN 9789616844673, 17 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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



Vinko Škafar

Medkrščanski simpoziji o duhovnosti

Inter-Christian Symposia on Spirituality

Zdi se, da sta se pogumno odločila katoliški Frančiškanski inštitut duhovnosti na frančiškanski Papeški univerzi Antonianum v Rimu in samostojna pravoslavna Teološka fakulteta na Aristotelovi univerzi v Solunu, ki sta leta 1992 organizirala prvi in leta 2022 že šestnajsti medkrščanski simpozij, predvsem o krščanski duhovnosti na Vzhodu in Zahodu, pri pravoslavnih in pri katoličanih. Izraz medkrščanski, ki so ga najbrž predlagali pravoslavni in ga sprejeli katoliški udeleženci simpozija, pomeni v naši terminologiji ekumenski, izraz, ki ima ponekod pri pravoslavnih Grkih slabšalni pomen, zato je izraz medkrščanski primernejši za obe Cerkvi, ker je brez vsakega dvomja in brez vsake večpomenskosti. Te medkrščanske simpozije je leta 2021 omenil kot »pomembne« tudi papež Frančišek v svojem govoru med srečanjem v pravoslavni nadškofijski palači v Atenah predstojniku Grške pravoslavne cerkve nadškofu Hieronimu II. in navzočim grškim metropolitom (Škafar 2022, 2.307).

1 Kratka predstavitev petnajstih medkrščanskih simpozijev

Medkrščanski simpoziji so nastali kot ekumenska iniciativa dialoga med katoliškimi in pravoslavnimi teologi, ki sta jo organizirali pravoslavna Teološka fakulteta Aristotelove univerze v Solunu (Thessaloniki) in Frančiškanski inštitut duhovnosti Papeške univerze Antonianum v Rimu. Simpozij, ki je običajno vsako drugo leto, enkrat v Grčiji, drugič v Italiji, se je začel na pobudo grškega kapucina Yannisa Spiterisa (Spiteris 2000, 7–77; Škafar 2012, 120–131), ki pripada grški kapucinski enoti. Ta se

imenuje »delegacija«, ker je maloštevilna in je vključena v Beneško kapucinsko provinco. Pred tridesetimi leti, leta 1992, so kapucina, sedanji upokojeni grški katoliški nadškof Yannis Spiteris, takrat profesor na katoliških univerzah v Rimu, in p. Luigi Padovese (Padovese 1994),¹ patolog, ki je bil pozneje, leta 2010, kot škof v Turčiji umorjen, ter nekateri odlični pravoslavni teologi Solunske univerze (Psefontgas, Basiliadis, Martzelos, Konstantinou in drugi), ki so bili zelo zavzeti za ekumenski dialog, začeli z medverskimi simpoziji, na katerih so imeli ob predavanjih in pogovorih tudi katoliška in pravoslavna bogoslužja, ki so jih še posebej duhovno zbližala in povezala (Zilio 2023, 21). Sedanji odgovorni za medkrščanske simpozije s strani Katoliške cerkve, p. Luca Bianchi OFMCap, mi je poslal »rokopisno« kratko poročilo o dosedanjih simpozijih, ki ga objavljam (Bianchi 2023) in s tem nakazujem, da so za medkrščanske (ekumenske) simpozije v obeh Cerkvah potrebni entuziasti in tisti, ki verujejo, da se lahko tudi danes nadaljuje in udejanja Jezusova molitev: »Oče, daj, da bi bili vsi eno.« (Jn 17,24)

Prvi medkrščanski simpozij, od 8. do 10. septembra 1992, je bil o »Molitvi in kontemplaciji« na pravoslavni Akademiji v Kolymbariju na največjem grškem otoku, Kreti. Predavanja in poročilo so izšli v zborniku Y. Spiteris in B. Giancesin, ur., *Vedere Dio: Incontro tra Oriente ed Occidente* (Bologna: EDB, 1994).

Drugi medkrščanski simpozij, od 5. do 9. septembra 1993, ki je imel naslov »Duhovnost menišva na Vzhodu in Zahodu«, je bil na grški Univerzi v Solunu. Predavanja so izšla v obeh jezikih v zborniku *Aristoteleio Panepistimio Thessalonikis, Epistimoniki Epetirida Theologhikis Scholis: Nea Sira Tmima Theologias*, zv. 3 (Thessaloniki: [s. n.], 1993–1994).

Tretji medkrščanski simpozij, od 5. do 7. septembra 1994, ki je imel naslov »Duhovnost in eklezialno življenje na Vzhodu in Zahodu«, je bil v Benetkah v Italiji. Predavanja so izšla v zborniku C. Martinello, ur., *Lo Spirito e la Chiesa: La dimensione ecclesiale della spiritualità* (Magnano: Ed. Qiqajon – Comunità di Bose, 1998).

1 Luigi Padovese OFMCap (1947–2010), ki ga je kot škofa, apostolskega vikarja, v Anatoliji v Turčiji umoril njegov turški šofer Murat Altun.

Četrty medkrščanski simpozij, od 3. do 7. septembra 1995, ki je imel naslov »Krščanski Vzhod in Zahod: ena duša za Evropo«, je bil v mestu Aleksandroupolis, pomembnem pristanišču in trgovskem središču severovzhodne Grčije. Predavanja so izšla v dvojezičnem zborniku V. Pseftongas, ur., *Orientamento spirituale dell'Europa: Il contributo del cristianesimo orientale ed occidentale* (Thessaloniki: Kyromanos, 1997).

Peti medkrščanski simpozij, od 5. do 8. septembra 1997, ki je imel naslov »Svetost in življenje v duhu v vzhodni in zahodni tradiciji«, je bil v Italiji, v Svetem asiškem samostanu v Assisiju (Sacro Convento di Assisi). Predavanja so izšla v zborniku P. Zilio in L. Borgese, ur., *Santità: vita nello Spirito* (Mignano: Ed. Qiqajon – Comunità di Bose, 2003).

Šesti medkrščanski simpozij, od 4. do 9. septembra 1999, ki je imel naslov »Karizma in institucija v vzhodni in zahodni tradiciji«, je bil v mestu Veria v severni Grčiji in v Solunu. Predavanja so izšla v grščini v zborniku F. Ioannidis, ur., *Thesmos ke Charisma stin anatoliki ke dytiki paradosi* (Thessaloniki: [s. n.], 2006).

Sedmi medkrščanski simpozij, od 2. do 4. septembra 2001, je imel naslov »Soteriološke perspektive v vzhodni in zahodni tradiciji« in je bil v mestu Reggio Calabria v Italiji. Predavanja so bila objavljena v zborniku P. Zilio in L. Borgese, ur., *La salvezza: Prospettive soteriologiche nella tradizione orientale e occidentale* (Benetke: Edizioni Provincia Veneta dei Frati Minori Cappuccini, 2008).

Osmi medkrščanski simpozij, od 3. do 6. septembra 2003, ki je imel naslov »Duhovnost in krščanski nauk na Vzhodu in Zahodu«, je bil v mestu Ioannina v severozahodni Grčiji. Predavanja so v pripravi za izdajo.

Deveti medkrščanski simpozij, od 4. do 7. septembra 2005, ki je imel naslov »Evharistija v vzhodni in zahodni tradiciji, s posebnim odnosom na eku-menski dialog«, je bil v Assisiju v Italiji. Predavanja so izšla v zborniku L. Bianchi, ur., *L'eucaristia nella tradizione orientale ed occidentale, con speciale riferimento al dialogo ecumenico* (Venezia: Provincia Veneta dei Frati Minori Cappuccini, 2007).



Deseti medkrščanski simpozij, od 16. do 19. septembra 2007, ki je imel naslov »Sv. Janez Zlatousti (Krizóstom), most med Vzhodom in Zahodom«, je bil v glavnem mestu Tinos z istim imenom grškega otoka Tinos v Egejskem morju. Predavanja so bila objavljena v zborniku L. Bianchi, ur., *San Giovanni Crisostomo, ponte tra Oriente e Occidente* (Padova: Edizioni San Leopoldo, 2009).

Enajsti medkrščanski simpozij, od 3. do 5. septembra 2009, ki je imel naslov »Sv. Avguštin v zahodnem in vzhodnem izročilu«, je bil v Rimu. Predavanja so izšla v zborniku L. Bianchi, ur., *Sant'Agostino nella tradizione cristiana occidentale e orientale* (Padova: Edizioni San Leopoldo, 2011).

Dvanajsti medkrščanski simpozij, od 30. avgusta do 2. septembra 2011, ki je imel naslov »Pričevanje Cerkve v sodobnem svetu«, je bil v Solunu (Thessaloniki) v Grčiji. Predavanja so izšla v zborniku L. Bianchi, ur., *La testimonianza della Chiesa nel mondo contemporaneo* (Padova: Edizioni San Leopoldo, 2013).

Trinajsti medkrščanski simpozij, od 28. do 30. avgusta 2013, ki je imel naslov »Življenje kristjanov in civilna oblast: Zgodovinska vprašanja in aktualne perspektive na Vzhodu in Zahodu«, je bil v Milanu v Italiji. Predavanja sta objavila Istituto Francescano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum di Roma in Facoltà di Teologia dell'Università Aristoteles di Salonicco: L. Bianchi, ur., *La vita dei cristiani e il potere civile: Questioni storiche e prospettive attuali in Oriente e Occidente*, Atti del XIII. Simposio intercristiano, Milano, 28.–30. agosto 2013 (Padova: Edizioni San Leopoldo, 2015).

Štirinajsti medkrščanski simpozij, od 28. do 30. avgusta 2016, ki je imel naslov »Evangelizacija in reevangelizacija v Evropi v 21. stoletju«, je bil v Solunu. Predavanja so izšla v zborniku L. Bianchi in G. Spirito, ur., *Evangelizzazione e rievangelizzazione nell'Europa del XXI. secolo*, Atti del XIV. Simposio intercristiano, Tessalonica (Grecia), 28.–30. agosto 2016 (Padova: Edizioni San Leopoldo, 2018).

Petnajsti medkrščanski simpozij, od 28. do 30. avgusta 2018, ki je imel naslov »Duhovnost kot izziv za današnji svet«, je bil v Assisiju, kjer je pravoslavni arhimadrid Dimitrios Bikas iz Soluna obhajal sveto liturgijo ob grobu

sv. Frančiška Asiškega v Svetem samostanu v Assisiju. Predavanja so izšla v zborniku L. Bianchi in G. Spirito, ur., *La Spiritualità come provocazione per il mondo di oggi*, Atti del XV. Simposio intercristiano, Assisi, 28.–30. agosto 2018 (Padova: Edizioni San Leopoldo, 2022).

Šestnajsti medkrščanski simpozij, ki je bil zaradi covida-19 pozneje, šele od 26. do 28. avgusta 2022, je imel naslov »Mladi in Cerkev« in je bil v Atenah. Tega bom podrobneje predstavil.

2 Šestnajsti medkrščanski simpozij v Atenah

Pravoslavna Teološka fakulteta Aristotelove univerze v Solunu vedno organizira simpozij na območju tiste grške pravoslavne metropolije, kjer ponudbo simpozija krajevni pravoslavni metropolit sprejme in ga blagoslovi, saj nekateri grški metropoliti medkrščanskim simpozijem niso naklonjeni. Zadnji, šestnajsti simpozij, ki je bil od 26. do 28. avgusta 2022, je blagoslovil, gostil in sponzoriral pravoslavni metropolit Gregorij Papathomas v svoji metropoliji Peristeri v predmestju glavnega grškega mesta Atene.

Blagoslov so simpoziju, ki ima naslov »Mladi in Cerkev. Katoličani in pravoslavni v dialogu z novimi generacijami« (Cocco 2023, 18–21), podelili in zaželeli uspeh papež Frančišek, carigrajski patriarh Bartolomej I. in atenski nadškof Hieronim II., ki je predstojnik Grške pravoslavne Cerkve. Zdi se, da je k tej naklonjenosti do medkrščanskih simpozijev v Grški pravoslavni cerkvi prispeval tudi zadnji papežev obisk v Grčiji, ki je bil od 4. do 6. decembra 2021.

Patriarh Bartolomej je v svojem pozdravnem pismu med drugim poudaril, da Cerkev obstaja zato, ker se mladi vključujejo v polnost trinitarnega življenja, papež Frančišek pa je pisal o pomenu poslušanja in gledanja na Cerkev s Kristusovim pogledom. Pravoslavni atenski nadškof Hieronim II. je ugotavljal, da so bile skozi leta mladim dajane številne obljube, ki niso bile uresničene. Poudaril pa je potrebo po ohranjanju cerkvenega duha mladosti, kar naj bi izhajalo iz karizem, s katerimi so obdarjeni mladi v obeh Cerkvah.



Na odprtju simpozija sta bila navzoča tudi predstavnika civilne oblasti: guverner kot predstavnik atenskega okrožja in župan kot predstavnik mestne oblasti, ki sta zbranim izrazila dobrodošlico v Atenah in jim zaželela uspešen potek simpozija.

Upokojeni katoliški nadškof Krfa kapucin Yannis Spiteris, eden izmed iniciatorjev teh simpozijev, je v svojem uvodnem predavanju poudaril, da se na splošno pri mladih čuti, da jim je Cerkev nekaj tujega, ker uporablja jezik, ki se jim zdi nerazumljiv. Po drugi strani je priznal dobro voljo, ki jo je pokazala Katoliška cerkev, ko je leta 2018 mladim posvetila škofovsko sinodo, s katero jih je opogumila za polno odločitev krščanskega življenja v svetosti.

P. Luca Bianchi, predstojnik Inštituta duhovnosti, je zatrdil, da so mladi iskalci kredibilnega očeta, ki bi se mu zaupali v iskanju smisla, in nakazal na primerne vzornike mladih, blaženega Carla Acutisa, in druge. Prof. Nikos Maghioros, dekan Teološke fakultete v Solunu, je na kratko predstavil prejšnje simpozije in predlagal, da bi dali vsebine na splet, da bi tako bile dostopne vsem, ki bi radi te teme poglobljali.

Prvi dan dopoldan, 26. avgusta, sta predstavnici obeh Cerkva spregovorili o »Mladini in Cerkvi« s sociološkega vidika. Obe, katoličanka prof. Rita Bichi s Katoliške univerze Srca Jezusovega v Milanu in pravoslavka prof. Niki Papageorgiou, sta s pomočjo statističnih podatkov spregovorili o večjem delu mladih, ki cenijo Cerkev, čeprav je skromno število tistih, ki vero prakticirajo in imajo tudi drugačno moralno prepričanje, na primer glede vprašanja o *gender* v Grčiji, in zmedeno duhovnost, saj v Italiji številni verjamejo v reinkarnacijo.

Popoldne prvega dne sta bili dve svetopisemski pogleditvi o ljubezni, *Kristus in mladi*. Katoličan prof. Domenico Lo Sardo je ugotavljal, kako so »mladi«, ki so se s srečali s Kristusom v evangelijih, na splošno prišli do njega preko odraslih. Med njimi so tudi takšni, ki sprašujejo Jezusa, vendar nimajo poguma, da bi vse zapustili in mu sledili. Jezus jih ne sodi in ne obsodi, ampak jih gleda z ljubeznijo. S strani pravoslavnih je prof. Vasileios Tzerpos predstavil Jezusovo ljubezen do »mladih«, ki pripelje do istovetenja z njimi.

Istega dne so govorili še na temo »Mladi pred velikimi izbirami: Načini življenja«. S strani pravoslavnih je Chrysostomos Stamoulis poudarjal, kako se mladi ne predstavljajo samo na konvencionalne načine, ampak tudi na način osebnih zavestnih izbir. Katoličan Alceo Grazioli je predstavil lastno izkušnjo vzgojitelja mladih, ki bi radi živeli posvečeno življenje v polnosti, obenem pa priznavajo svojo nemoč, vendar upajo, da bodo s pomočjo darov, ki so jih prejeli, to tudi uresničili.

Drugi dan, 27. avgusta, je bila tema o duhovnem spremljanju: »Krščansko življenje mladih: osamljena pot? Kateheze in duhovno spremljanje«. Katoličan Guglielmo Spirito je zatrdil, da mora biti tisti, ki spremlja, brat in prijatelj, na način svetopisemske podobe »angela varuha«, da bi vsak lahko uresničil Božji načrt. Spremljanje se mora dogajati v vzdušju svobode in občutja gojenja spoštovanja do samega sebe in zaupanja, ki je naravnano v duhovno razsežnost. Pravoslavac Vasileos Kalliakmanis je zatrdil, da se duhovno začenja že od spočetja in razvija na poti in v pozitivni bližini.

Dopoldan se je končal z dvema predavanjema o temi »Mladi in svetost«. S katoliške strani je problem osvetlil prof. Raffaele Di Muro (Seraphicum, Rim), ki je svetost opredelil kot poklicanost, ki jo Bog daje vsem. Salezijanci, je dejal, so se potrudili, da spremljajo mlade na poti svetosti, prepričani, da se herojske kreposti ne zahtevajo samo od odraslih. Omenil je, da med mučenci v prvih stoletjih častimo mlade svetnike, kot sta sv. Neža in sv. Tarzicij. Tudi v novejšem času je bilo več razglasitev otrok in mladih za svetnike, kot so Jožef Sancez del Rio, fatimski pastirji in drugi. S pravoslavne strani je spregovorila prof. Thomai Chouvarda, ki je ostala pri isti trditvi in omenila »tri mladeniče« iz tretjega poglavja Daniela, sv. Kvirika, umorjenega z mamom Giulitto, romarja sv. Nikola in druge.

Šestnajsti simpozij v Atenah je za razliko od prejšnjih pred koncem predstavil pričevanje treh katoliških in treh pravoslavnih mladincev. Z iskrenostjo in pristnostjo so odgovorili na štiri vprašanja, povezana z njihovim prispevkom za edinost kristjanov ter z lastnim pričevanjem o solidarnosti in udeležbi pri zakramentalnem življenju. Eden od njih je dejal, da je ostal v Cerkvi, četudi je bil razočaran zaradi negativnega obnašanja duhovnika. Mladi so pripovedovali, kako se dejavno vključujejo v evangelizacijo, kulturo, poučevanje verouka, v politiko in solidarnost, sicer ne toliko kot



člani institucije, marveč iz prepričanja in občutka odgovornosti, pogosto šele potem, ko so doživeli določeno zrelost.

V svojem sklepnem predavanju je pravoslavni metropolit Gregorios, pred enim letom posvečen za škofa, izrazil veselje, da je bil simpozij v njegovi metropoliji, ki se je tako odprla drugim, tudi katoličanom, in dodal, da ima namen ustanoviti Pravni inštitut, ki bi bil vključen v Evropsko zvezo. Simpozij je ovrednotil kot tisto dogajanje, ki je bilo akademsko ter sočasno prijateljsko in domače. Čeprav je po naravi šlo za kratek tridnevni dogodek, je zaradi prisrčnosti na simpoziju okusil navzočnost večnosti. Zahvalil se je civilnim oblastem, ki so simpozij ekonomsko podprle, in tudi svojim ožjim sodelavcem, ki jih je predstavil po imenu. Omenil je bratsko ozračje, ki ga je čutil predvsem med Božanskim bogoslužjem, kateremu je predsedoval v svoji stolnici v Peristeri.

Skupaj z nekaterimi kapucini iz Italije in drugimi, ki živijo v Grčiji, je sodeloval p. Lorenzo, predsednik Inštituta ekumenskih znanosti »Sv. Bernardina« v Benetkah, in mons. Andrea Palmieri, podtajnik Dikasterija za pospeševanje edinosti kristjanov.

Sklep

Tako kot na prejšnjih simpozijih sta tudi tokrat vsako temo predstavila tako pravoslavni kot katoliški strokovnjak, kar je pomenilo osvetlitev iste teme z vidika obeh Cerkva. Do besede so pri okrogli mizi na simpoziju tokrat prišli mladi obeh Cerkva, ki so s svojo iskrenostjo in kritičnostjo navdušili udeležence simpozija, saj je bil namenjen njihovi problematiki. Na šestnajstem medkrščanskem simpoziju moramo še posebej omeniti recipročno navzočnost »bogoslužne gostoljubnosti« v dveh evharističnih bogoslužjih: v katoliškem obredu, ki je bil v katoliški atenski stolnici sv. Dionizija zvečer v soboto, 27. avgusta, medtem ko je pravoslavni metropolit Gregorij v svoji metropolitanski stolnici v Peristeriju v predmestju Aten obhajal sveto evharistično bogoslužje za vse udeležence simpozija v nedeljo, 28. avgusta. Obe evharistični bogoslužji sta predstavnike obeh Cerkva še posebej povezali in duhovno obogatili. Teološki dialog in bogoslužje je poudaril prof. Paolino Zilio v svojem kratkem zapisu, ki mu je dal naslov »Teološki dialog in liturgija« (2023), kakor da je želel opomniti na Evagrija



Pontskega, ki je dejal: »Če si teolog, boš resnično molil, in če boš resnično molil, si teolog.« Ali sorodno misel Antona Štruklja (2000), da je premalo, če je teologija samo »sedeča«, da mora postati »klečeča«.

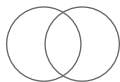
Res je sicer, da ti medkrščanski simpoziji niso na ravni mešane katoliško-pravoslavne teološke komisije, kjer gre predvsem za »dialog resnice«, kar tudi ne želijo biti, ampak so predvsem bratski strokovni in pastoralni teološki simpoziji, na katerih oblikujejo tudi bogoslužja, v nekem smislu tudi za duhovni in pastoralni ekumenizem, ki jih medsebojno že zdaj bogati. Ravno kot taki izjemno mehčajo, pospešujejo in bogatijo medkrščanski odnos, spoštovanje drug drugega in ljubezen med večinsko Grško pravoslavno in manjšinsko Katoliško cerkvijo v Grčiji. Na medkrščanskih simpozijih so navzoči ekumenska teologija in karizmatična odprtost, ekumenizem teološke resnice ter duhovni in pastoralni ekumenizem.



Reference

- Bianchi, Luca.** 2023. *Elenco dei Simposi Inter cristiani organizzati dall'Istituto Francese di Spiritualità della Pontificia Università »Antoniano«* di Roma e dal Dipartimento di teologia della Facoltà teologica dell'Università »Aristoteles« di Salonicco. Rokopis. Hrani avtor članka.
- Coco, Paolo.** 2023. I giovani e la Chiesa. Cattolici e ortodossi in dialogo sulle nuove generazioni. *Portavoce di san Leopoldo* 63/1: 18–21.
- Padovese, Luigi.** 1994. *Uvod v patristično teologijo*. Ljubljana: Frančiškanski samostan.
- Spiteris, Yannis.** 2000. Zemlja je polna tvojega Duha (duhovne vaje). V: Yannis Spiteris in Walter Nigg, *Duh veje, kjer hoče*, 7–77. Ljubljana: Slovenska kapucinska provinca.
- Škafar, Vinko.** 2012. Razdeljenost Cerkev je greh proti Svetemu Duhu: Pogovor z grškim katoliškim nadškofom Yannisom Spiterisom. *V edinosti: ekumenski zbornik* 67: 120–131.
- — —. 2022. Papež Frančišek na Cipru in v Grčiji. *Edinost in dialog* 77/2: 293–309. <https://doi.org/10.34291/edinost/77/02/skafar>.
- Štrukelj, Anton.** 2000. *Klečeča teologija*. Ljubljana: Družina.
- Zilio, Paolino.** 2023. Dialogo teologico e liturgia. *Portavoce di san Leopoldo* 63/1: 21.





Vinko Škafar

Papež Francišek kot romar miru v Demokratični republiki Kongo in v Republiki Južni Sudan

*Pope Francis as a Pilgrim of Peace
in the Democratic Republic of the Congo and
the Republic of South Sudan*

Papež Francišek je kot romar miru od 31. januarja do 5. februarja 2023 obiskal dve afriški državi: Demokratično republiko Kongo in Republiko Južni Sudan, katerih statistične podatke Katoliške cerkve bomo v začetku na kratko predstavili, da bi omogočili lažje razumevanje papeževih govorov. Statistične podatke je pred papeževim apostolskim potovanjem, 24. januarja 2023, objavil Tiskovni urad Svetega sedeža.

1 Katoliška cerkev v Demokratični republiki Kongo

DR Kongo se razprostira na 2.344.858 km² v središču afriškega kontinenta. Od 105.247.000 prebivalcev je 52.166.000 katoličanov. Uradni jezik je francoščina.

Katoliška cerkev v DR Kongo ima 48 škofij in 1637 župnij. Katoličani imajo 8694 pastoralnih središč. Dne 30. novembra 2022 je bilo v DR Kongo 68 škofov, 4216 škofijskih in 1946 redovnih duhovnikov ter štirje stalni diakoni. Povprečno pride na enega duhovnika 8466 prebivalcev. Nadškof glavnega mesta Kinšasa Fridolin Ambongo Besungu OFMCap je kardinal in od leta 2020 tudi član Sveta kardinalov. Nadškofija Kinšasa

ima 12.940.000 prebivalcev, od tega 7.118.000 katoličanov, 55 %, duhovnikov je 1196. Večne zaobljube ima 1317 redovnikov in 10.525 redovnic. Laikov, članov svetovnih ustanov, je 124, misijonarjev 237. V DR Kongo deluje 76.794 katehistov. V semeniščih je 5615 dijakov in 4123 študentov telogije.

Katoliška cerkev v DR Kongo ima ali vodi 13.140 predšolskih in osnovnošolskih ustanov s 5.643.772 obiskovalci, 5405 srednjih šol z 1.760.510 učenci in 126 visokošolskih ustanov s 100.742 študenti. Od drugih ustanov ima Cerkev 395 bolnišnic, 1670 zdravstvenih domov, 28 bolnišnic za gobavce, 96 domov za ostarele, mladoletne in invalide, 212 vrtcev in domov za zapuščene otroke, 82 družinskih svetovalnic, 163 vzgojnih in še 173 drugih ustanov.

Trije Kongovci so bili razglašeni za blažene: laik Isidore Bakanja, duhovnik Francesco Spoto in redovnica Maria Clementina (Alphonisne Anuarite Nengapeta). Zaščitnica DR Konga je Brezmadežna.

Dvakrat, 1980 in 1985, je to deželo, ko se je še imenovala Republika Zair(e), obiskal papež sv. Janez Pavel II. Za papeža Frančiška je bilo to 40. apostolsko potovanje in 59. država, ki jo je obiskal.

2 Katoliška cerkev v Republiki Južni Sudan

Republika Južni Sudan, ki ima 13.794.000 prebivalcev, se razprostira na 654.460 km² površine. Uradni jezik je angleščina. Več kot 50 % je katoličanov (7.225.000). Glavno mesto Južnega Sudana je Juba.

Katoliška cerkev ima v Republiki Južni Sudan sedem škofij, 124 župnij in 781 pastoralnih enot. V Južnem Sudanu je bilo 30. 11. 2022 deset škofov, 185 škofijskih in 115 redovnih duhovnikov ter sedem stalnih diakonov. Povprečno pride na enega duhovnika 24.083 prebivalcev.

Bratov redovnikov z večnimi zaobljubami je 35, redovnic 218. Trije laiki in šest misijonarjev je članov svetnih ustanov. Dejavnih katehistov je 3756. Za duhovništvo se pripravlja v malem semenišču 313 dijakov in v bogoslovnem semenišču 189 študentov.



Katoliška cerkev v tej deželi je lastnica ali upraviteljica 202 predšolskih in osnovnošolskih ustanov, ki jih obiskuje 83.098 otrok, 33 srednjih šol, ki jih obiskuje 10.950 dijakov, in sedmih visokošolskih ustanov, ki jih obiskuje 2481 študentov.

Katoliška cerkev je lastnica ali upraviteljica 10 bolnišnic, 41 zdravstvenih domov, devetih bolnišnic za gobavce, šestih družinskih posvetovalnic, enega vzgojnega središča in petih drugih ustanov.

Zavetnica Južnega Sudana je Jožefina Marjeta Bakhita.

Za papeža Frančiška je bil Južni Sudan na njegovem 40. apostolskem potovanju že 60. država, ki jo je obiskal. Potovanje je imelo močan ekumenski značaj, ker sta se papežu pridružila canterburyjski anglikanski nadškof Justin Welby in moderator Škotske cerkve Iain Greenshields. Južnega Sudana še ni obiskal noben papež, je pa papež Janez Pavel II. leta 1993 bil v Kartumu v Sudanu, od katerega se je Južni Sudan ločil leta 2011.

3 Govori papeža Frančiška v Demokratični republiki Kongo

Četudi obisk v Demokratični republiki Kongo ni izrazito ekumenski in medreligijski, kljub temu papež Frančišek kot romar miru vključuje v nekaterih govorih obe prvini, saj voditelj Katoliške cerkve ne more v DR Kongo izključiti ekumenskih in medreligijskih prvin. Zato bomo nekatere papeževe govore objavili.

Papež Frančišek je že na prvi dan apostolskega potovanja, 31. 1. 2023, na vrtu palače srečal s predstavniki oblasti, civilne družbe ter diplomatskim zborom. V govoru je uporabil prisposodbo diamanta, ki po njegovih besedah simbolizira svetlečo lepoto te afriške dežele.

Sveti oče je obsodil izkoriščanje afriške celine ter pozval, naj bo Afrika protagonistka svoje usode. Prav tako je spomnil na pomen bratstva in poudaril, da ima oblast smisel, le če postane služenje. Ob koncu je izpostavil še pomen izobraževanja, ki predstavlja pot v prihodnost, ter zagotovil, da z molitvijo in bližino spremlja vsa prizadevanja za mirno, harmonično in uspešno prihodnost države.



3.1 Naj bo Afrika protagonistka svoje usode!

Gospod predsednik republike,
spoštovani člani vlade in diplomatskega zbora,
cenjeni predstavniki verskih in civilnih oblasti,
spoštovani predstavniki civilne družbe in sveta kulture,
gospe in gospodje!

Prisrčno vas pozdravljam, hvaležen gospodu predsedniku za besede, ki mi jih je namenil. Srečen sem, da sem tukaj, v tej tako lepi, prostrani in bujni deželi, ki zaobjema ekvatorialni gozd na severu, visoke planote in z drevesi porasle savane v osrednjem delu in proti jugu, hribe, gore, vulkane in jezera na vzhodu ter druge velike vode na zahodu, kjer se reka Kongo izliva v ocean. V vaši deželi, ki je kot celina na veliki afriški celini, se zdi, kot da diha vsa zemlja. A čeprav je geografija teh zelenih pljuč tako bogata in raznolika, zgodovina ni bila tako radodarna: Demokratična republika Kongo, ki jo muči vojna, znotraj svojih meja še vedno doživlja spopade in prisilne migracije ter grozljive oblike izkoriščanja, nevredne človeka in stvarstva. Zdi se, da ta ogromna država, polna življenja, ta prepona Afrike, ki jo je nasilje prizadelo kot udarec v trebuh, že dalj časa lovi sapo.

In medtem ko se vi, Kongovci, borite za varovanje svojega dostojanstva in ozemeljske celovitosti pred obžalovanja vrednimi poskusi razkosanja države, prihajam k vam v Jezusovem imenu kot romar sprave in miru. Zelo sem želel biti tukaj, in končno sem prišel, da bi vam prinesel bližino, naklonjenost in tolažbo celotne Katoliške cerkve.

Želel bi vam spregovoriti s podobo, ki dobro simbolizira svetlečo lepoto te dežele: to je diamant. Dragi kongovske žene in možje, vaša dežela je resnično diamant stvarstva; vendar pa ste vi, vi vsi, neskončno bolj dragoceni od vseh dobrin, ki izhajajo iz te rodovitne zemlje! Tukaj sem, da bi vas objel in vas spomnil, da je vaša vrednost neprecenljiva; da Cerkev in papež zaupata v vas, da verjameta v vašo prihodnost; v prihodnost, ki bo v vaših rokah in v katero si zaslužite vnesti svoje darove uma, modrosti in delavnosti.



Pogum, brat in sestra iz Konga! Ponovno vstani, ponovno vzemi v svoje roke kot čist diamant to, kar si; svoje dostojanstvo, svojo poklicanost, da v harmoniji in miru varuješ dom, kjer živiš. Znova oživi duha svoje državne himne, sanjaj in uresničuj njene besede: »S trdim delom bomo zgradili državo, lepšo kot prej; v miru.«

Dragi prijatelji, tukaj je diamantov, ki so običajno redki, v obilju. Če to velja za materialno bogastvo, skrito pod zemljo, še toliko bolj velja za duhovno bogastvo v srcih. Prav izhajajoč iz srca, sta mogoča mir in razvoj, saj so ljudje z Božjo pomočjo zmožni pravičnosti in odpuščanja, sožitja in sprave, prizadevanja in vztrajnosti pri udeležanju prejetih talentov. Zato želim že na začetku svojega potovanja izreči naslednji poziv: naj se vsak prebivalec Konga čuti poklicanega, da izpolni svoj delež! Naj nasilje in sovraštvo nimata več mesta v srcu in na ustnicah nobenega človeka, saj sta protičloveški in protikrščanski čustvi, ki hromita razvoj in vodita nazaj, v temno preteklost.

Ko govorimo o upočasnjem razvoju in vračanju v preteklost, je tragično, da ti kraji in na splošno afriška celina še vedno trpijo zaradi različnih oblik izkoriščanja. Po političnem kolonializmu se je namreč sprožil še »gospodarski kolonializem«, ki je prav tako zaslužnjoč. Tako ta država, ki je močno izropana, ne uspe dovolj izkoristiti svojih ogromnih virov: prišlo je do paradoksa, da je zaradi sadov svoje zemlje »tuja« svojim prebivalcem. Zaradi strupa pohlepa so njeni diamanti postali krvavi. To je drama, pred katero si gospodarsko razvitejši svet pogosto zatiska oči, ušesa in usta. Vendar pa si ta država in ta celina zaslužita spoštovanje in poslušanje, zaslužita si prostor in pozornost: roke stran od Demokratične republike Kongo, roke stran od Afrike! Prenehajte dušiti Afriko: ni rudnik za izkoriščanje ali dežela, ki jo je treba izropati. Naj bo Afrika protagonistka svoje usode! Naj se svet spomni na katastrofe, ki so se dogajale skozi stoletja v škodo lokalnega prebivalstva, ter naj ne pozabi na to državo in na to celino. Afrika, nasmeh in upanje sveta, naj bo pomembnejša: naj se o njej več govori, naj ima večjo težo in zastopanost med državami!



Naj se vzpostavi diplomacija človeka za človeka, ljudstev za ljudstva, kjer v središču ne bodo nadzor nad območji in viri, cilji širitve in večjega dobička, temveč priložnosti za rast ljudi. Ob pogledu na to ljudstvo se zdi, da se je mednarodna skupnost že skoraj sprijaznila z nasiljem, ki ga uničuje. Ne moremo se navaditi na kri, ki v tej državi teče že desetletja in je terjala na milijone smrtnih žrtev, za katere mnogi ne vedo. Naj se ve, kaj se tu dogaja. Naj bodo mirovni procesi, ki potekajo in ki jih spodbujam z vsemi močmi, podprti z dejstvi ter naj se spoštujejo obveze. Bogu hvala ne manjka tistih, ki z učinkovitimi projekti prispevajo k dobrobiti lokalnega prebivalstva in resničnemu razvoju: ne zgolj k dobrodelnosti, temveč k načrtom, usmerjenim v celostno rast. Izrekam veliko hvaležnost državam in organizacijam, ki tem smislu zagotavljajo bistveno pomoč, pomagajo v boju proti revščini in boleznim, podpirajo pravno državo in spodbujajo spoštovanje človekovih pravic. Upam, da bodo še naprej v polnosti in pogumno opravljali to plemenito vlogo.

Vrnimo se k podobi diamanta. Ko je obdelan, njegova lepota izhaja tudi iz njegove oblike, iz številnih harmonično razporejenih ploskev. Tudi ta dežela, ki jo krasi značilen pluralizem, ima večplasten značaj. To je bogastvo, ki ga je treba negovati in se izogibati temu, da bi zdrsnili v tribalizem in nasprotovanje. Trmasto vztrajanje na strani lastne etnične skupine ali posebnih interesov, ki podpihuje spiralo sovraštva in nasilja, škodi vsem, saj onemogoča potrebno »kemijo celote«. Glede kemije: zanimivo je, da diamante tvorijo preprosti ogljikovi atomi, ki v primeru, da so med seboj drugače povezani, tvorijo grafit: razlika med svetlostjo diamanta in temnostjo grafita je v bistvu odvisna od načina, kako so posamezni atomi razporejeni znotraj kristalne mreže. Seveda problem ni narava ljudi ali etničnih in družbenih skupin, temveč način, kako se ljudje odločijo, da bodo skupaj: pripravljenost drugemu priti naproti ali ne, sprava in ponovni začetek zaznamujejo razliko med temo konflikta in svetlo prihodnostjo miru in blaginje.

Dragi prijatelji, nebeški Oče želi, da bi znali sprejeti drug drugega kot bratje in sestre iste družine ter da bi delali za prihodnost, ki bo skupaj z drugimi, in ne proti drugim. »Bintu bantu«: tako nas



eden od vaših pregovorov učinkovito spominja, da so resnično bogastvo ljudje in dobri odnosi z njimi. K temu so na poseben način poklicana prispevati tudi verstva, ki si s svojo dediščino modrosti vsakodnevno prizadevajo, da bi se odrekla vsakršnemu nasilju, prozelitizmu in prisili, sredstvom, ki niso vredna človekove svobode. Ko se človek izpridi v vsiljevanje samega sebe, ko množično, s prevaro ali s silo lovi privrženca, si prilašča vest drugih in obrne hrbet resničnemu Bogu, kajti – ne pozabimo – »kjer je Gospodov duh, tam je svoboda« (2 Kor 3,17). Pri prizadevanjih za izgradnjo prihodnosti miru in bratstva imajo pomembno vlogo tudi člani civilne družbe, nekateri izmed njih so prisotni tukaj. Pogosto so dokazali, da se znajo z veliko požrtvovalnostjo zoperstaviti krivici in ponižanju, da bi branili človekove pravice, potrebo po dobri izobrazbi za vse ter dostojnejšem življenju za vsakogar. Iskreno se zahvaljujem ženskam in moškim, zlasti mladim v tej državi, ki so zaradi tega v različni meri trpeli, in jim izražam spoštovanje.

Diamant zaradi svoje prozornosti na čudovit način lomi svetlobo, ki jo prejme. Mnogi izmed vas sijejo zaradi vloge, ki jo opravljajo. Kdor ima civilne in vodstvene odgovornosti, je torej poklican, da deluje s kristalno jasnostjo in živi zaupano mu nalogo kot sredstvo za služenje družbi. Oblast ima namreč smisel le, če postane služenje. Kako pomembno je delovati v tem duhu, se izogibati avtoritarnosti, iskanju lahkih dobičkov in pohlepu po denarju, ki ga apostol Pavel imenuje »korenina vsega zla« (1 Tim 6,10). Hkrati pa se je treba zavzemati za svobodne, pregledne in verodostojne volitve; v mirovne procese še bolj vključevati ženske, mlade in marginalizirane skupine; si prizadevati za skupno dobro ter varnost ljudi, in ne za osebne ali skupinske interese; okrepiti prisotnost države na vseh delih ozemlja; poskrbeti za številne razseljene osebe in begunce. Ne dovolite, da bi z vami manipulirali ali vas kupovali tisti, ki želijo ohraniti državo v nasilju, da bi jo izkoriščali in sklepali sramotne posle: to prinaša le diskreditiranje in sramoto pa tudi smrt in bedo. Nasprotno pa se je dobro približati ljudem in se zavdati, kako živijo. Ljudje zaupajo, kadar čutijo, da so jim tisti, ki jim vladajo, resnično blizu, ne zaradi preračunljivosti ali razkazovanja, temveč zaradi služenja.



V družbi so pogosto sence krivice in korupcije tiste, ki zastirajo svetlobo dobrega. Sveti Avguštin, ki se je rodil na tej celine, se je že pred stoletji vprašal: »Če se ne spoštuje pravičnost, kaj so države, če ne velike tolpe tatov?« (*De civ. Dei*, IV, 4) Bog je na strani tistih, ki so lačni in žejni pravice (prim. Mt 5,6). Ne smemo se naveličati, da bi na vseh področjih spodbujali pravo in pravičnost, preprečevali nekaznovanost ter manipulacije z zakoni in informacijami.

Diamant nastane v zemlji pristen, vendar je surov, potreben obdelave. Tako je treba tudi najdragocenejšim diamantom kongovske zemlje, to so otroci te dežele, zagotoviti dobre možnosti za izobraževanje, da bodo lahko v celoti izkoristili sijajne talente, ki jih imajo. Izobraževanje je temeljnega pomena: je pot v prihodnost, pot, na katero se je treba podati, da bi dosegli polno svobodo te dežele in afriške celine. Nujno je treba vlagati vanj, da bi pripravili družbe, ki bodo trdne, le če bodo dobro izobražene; samostojne, le če se bodo v celoti zavedale svojega potenciala in ga bodo sposobne odgovorno in vztrajno razvijati. Vendar pa veliko otrok ne hodi v šolo: koliko je takšnih, ki so izkoriščani, namesto da bi prejeli dostojno izobrazbo! Preveč jih umre zaradi suženjskega dela v rudnikih. Prizadevati si je treba, da bi obsodili nadlogo otroškega dela in jo odpravili. Koliko deklet je odrinjenih na rob družbe in je oskrunjeno njihovo dostojanstvo! Otroci, dekleta, mladi so upanje: ne pustimo, da bi ga izbrisali, ampak ga gojimo z gorečnostjo!

Diamant, dar zemlje, spominja na varovanje stvarstva, na zaščito okolja. Demokratična republika Kongo, ki leži v osrčju Afrike, nudi dom enim največjih zelenih pljuč na svetu, ki jih je treba ohraniti. Tako kot v primeru miru in razvoja je tudi na tem področju pomembno široko in plodno sodelovanje, ki bo omogočilo učinkovito posredovanje brez vsiljevanja zunanjih modelov, ki so bolj koristni za tiste, ki pomagajo, kot za tiste, ki so deležni pomoči. Mnogi so Afriko prosili, da se obveže, ter so ponudili pomoč v boju proti podnebnim spremembam in koronavirusu. To so vsakakor priložnosti, ki jih je treba sprejeti, predvsem pa so potrebni zdravstveni in socialni modeli, ki se ne odzivajo le na nujnost trenutnega stanja, temveč tudi prispevajo k učinkoviti družbeni rasti: trdne strukture ter pošteno in kompetentno osebje, da bi

premagali resne težave, ki razvoj zavirajo že v samem začetku, kot sta lakota in malarija.

Diamant je mineral naravnega izvora z največjo trdoto; njegova odpornost na kemikalije je zelo visoka. Nenehno ponavljanje nasilnih napadov in številne stiske bi lahko oslabile odpor Kongovcev, spodkopale njihov pogum, jih vodile v obup in vdanost v usodo. Toda v imenu Kristusa, ki je Bog upanja, Bog vsake možnosti, ki vedno daje moč za nov začetek, v imenu dostojanstva in vrednosti najdragocenejših diamantov te čudovite dežele, ki so njeni državljani, bi rad vse povabil k pogumnemu in vključujočemu ponovnemu družbenemu začetku. To zahteva svetla, a ranjena zgodovina te države, zanjo prosijo predvsem mladi in otroci. Jaz sem z vami in z molitvijo in bližino spremljam vsa prizadevanja za mirno, harmonično in uspešno prihodnost te velike države. Bog blagoslovi ves kongovski narod!

3.2 Odpustiti sebi, drugim in zgodovini. V svet prinašati Gospodov mir

1. 2. 2023, drugi dan 40. apostolskega potovanja, ki se je začelo v Demokratični republiki Kongo, nadaljevalo pa se bo v Južnem Sudanu, je papež Frančišek začel s sveto mašo za mir in pravičnost. Daroval jo je na letališču Ndolo, ki se nahaja dobrih osem kilometrov od prestolnice Kinšase. Med homilijo je spregovoril o Jezusovem miru in zbrane povabil, naj postanejo priče odpuščanja, protagonisti skupnosti ter misijonarji miru v svetu.

Med mašo – udeležilo se je več kot milijon vernikov – se je bral odlomek iz Janezovega evangelija, ki pripoveduje, kako se je Jezus po vstajenju prikazal učencem, ki so iz strahu zaklenili vrata. Jezus pa je stopil mednje in jim rekel: »Mir vam bodi!« In ravno te besede so bile izhodišče in središče papeževe homilije. Da bi ta Jezusov mir varovali in gojili tudi danes, je papež spregovoril o treh poteh: odpuščanju, skupnosti in poslanstvu.

Mi, ki smo Jezusovi, ne smemo dovoliti, da bi v nas prevladala žalost, ne smemo dovoliti, da bi se v nas razširila vdanost v usodo. Če okoli nas prevladuje takšno ozračje, naj ne bo tako za nas:



v svetu, ki zgublja pogum zaradi nasilja in vojne, kristjani delajo tako, kot je delal Jezus. Učencem je vztrajno ponavljal: »Mir z vami!« Poklicani smo, da to nepričakovano in preroško oznanilo miru sprejmemo in ga posredujemo svetu.

Bobóto [mir]. Bondeko [bratstvo].
Bondéko [bratstvo]. Esengo [veselje].

Veselje: veselje, da vas vidim in srečam, je veliko: zelo sem si želel ta trenutek – nanj smo čakali leto dni – hvala, da ste tukaj!

Evangelij nam je pravkar povedal, da je bilo veselje učencev veliko tudi na velikonočni večer in da je to veselje nastalo, »ko so videli Gospoda« (Jn 20,20). V tem ozračju veselja in čudenja Vstali govori svojim. In kaj jim pravi? Zlasti tri besede: »Mir z vami!« (v. 19) Gre za pozdrav, ki pa je več kot le pozdrav: je vročitev. Kajti mir, tisti mir, ki so ga angeli oznanili v betlehemiški noči (prim. Lk 2,14), tisti mir, za katerega je Jezus obljubil, da ga bo zapustil svojim (prim. Jn 14,27), je zdaj prvič slovesno izročen učencem. Jezusov mir, ki je tudi nam izročen pri vsaki maši, je velikonočni mir: prihaja z vstajenjem, saj je moral Gospod najprej premagati naše sovražnike, greh in smrt, ter svet spraviti z Očetom; moral je izkusiti našo osamljenost in zapuščenost, naš pekel, objeti in premostiti razdalje, ki so nas ločevale od življenja in upanja. Zdaj, ko je razdalja med nebom in zemljo, med Bogom in človekom odpravljena, je Jezusov mir podarjen učencem.

Postavimo se torej na njihovo stran. Tistega dne so bili popolnoma ohromljeni zaradi pohujšanja križa, notranje ranjeni, ker so zapustili Jezusa in pobegnili, razočarani zaradi zaključka njegove zgodbe, v strahu, da bi končali kot on. V njih so bili občutki krivde, razočaranja, žalosti, strahu ... A Jezus oznanja mir, medtem ko so v srcih učencev ruševine, oznanja življenje, medtem ko oni v sebi čutijo smrt. Z drugimi besedami, Jezusov mir pride v trenutku, ko se jim je zdelo, da je vsega konec, v najbolj nepredvidenem in nepričakovanem trenutku, ko ni bilo nobenega žarka miru. To počne Gospod: osupne nas, iztegne roko, ko se začnemo potapljati, in nas dvigne, ko se dotaknemo dna. Bratje in sestre, z Jezusom



zlo nikoli nima prednosti, nikoli nima zadnje besede. »Kajti on je naš mir« (Ef 2,14) in njegov mir vedno zmaguje. Mi, ki smo Jezusovi, ne smemo dovoliti, da bi v nas prevladala žalost, ne smemo dovoliti, da bi se v nas razširila vdanost v usodo. Če okoli nas prevladuje takšno ozračje, naj ne bo tako za nas: v svetu, ki zgublja pogum zaradi nasilja in vojne, kristjani delajo tako, kot je delal Jezus. Učencem je skoraj vztrajno ponavljal: »Mir z vami!« (prim. Jn 20,19.21) Mi pa smo poklicani, da ga sprejmemo ter to Gospodovo nepričakovano in preroško oznanilo miru posredujemo svetu.

A lahko se vprašamo, kako varovati in gojiti Jezusov mir. On sam nam pokaže tri izvire miru, tri vire, da bi ga lahko še naprej ohranjali. To so odpuščanje, skupnost in poslanstvo.

Poglejmo prvi izvir: odpuščanje. Jezus pravi svojim: »Katerim grehe odpustite, so jim odpuščeni.« (v. 23) Toda preden apostolom podeli moč odpuščanja, jim odpusti; ne z besedami, ampak z dejanjem, prvim, ki ga Vstali naredi pred njimi. Evangelij pravi, da jim je »pokazal roke in stran« (v. 20). To pomeni, da jim pokaže rane, ponudi jim jih, saj se odpuščanje rodi iz ran. Nastane takrat, ko utrpele rane ne pustijo brazgotin sovraštva, ampak postanejo kraj, kjer se ustvari prostor za druge in se sprejmejo njihove slabosti. Takrat slabosti postanejo priložnosti in odpuščanje postane pot miru. Ne gre za to, da bi vse pustili za seboj, kot da se ni nič zgodilo, ampak za to, da z ljubeznijo odpremo svoje srce drugim. Tako stori Jezus: ko se sooči z bedo tistih, ki so ga zanikali in zapustili, pokaže rane in odpre izvir usmiljenja. Ne uporablja veliko besed, ampak na široko odpre svoje ranjeno srce, da bi nam povedal, da je vedno ranjen od ljubezni do nas.

Bratje, sestre, ko na nas pritiskata krivda in žalost, ko stvari nikamor ne gredo, vemo, kam gledati: v rane Jezusa, ki nam je pripravljen odpustiti s svojo ranjeno in neskončno ljubeznijo. On pozna naše rane, pozna rane tvoje države, tvojega ljudstva, tvoje dežele! To so rane, ki žgejo, ki so nenehno vnete zaradi sovraštva in nasilja, medtem ko se zdi, da zdravilo pravičnosti in balzam upanja nikoli ne prideta. Brat, sestra, Jezus trpi s tabo, vidi rane, ki jih nosiš v sebi, in te želi potolažiti in ozdraviti, ko ti ponuja svoje ranjeno Srce.



Tvojemu srcu Bog ponavlja besede, ki jih danes govori po preroku Izaiji: »Želim ga ozdraviti, voditi in potolažiti.« (prim. 57,18)

Danes skupaj verjemimo, da z Jezusom vedno obstaja možnost, da se nam odpusti in da ponovno začnemo, ter tudi moč, da odpustimo sebi, drugim in zgodovini! To želi Kristus: da bi nas mazilil s svojim odpuščanjem ter nam s tem dal mir in pogum za odpuščanje, pogum za veliko amnestijo srca. Kako dobro nam je, če očistimo svoje srce jeze, obžalovanja, vseh zamer in sovražstva! Preljubi, naj bo današnji dan čas milosti, da sprejmemo in živimo Jezusovo odpuščanje! Naj bo to pravi trenutek zate, ki nosiš težko breme na srcu in potrebuješ, da se ti odvzame, da bi tako ponovno zadihal. Naj bo to pravi trenutek zate, ki se v tej državi imenuješ kristjan, a povzročaš nasilje; tebi Gospod pravi: »Odloži orožje, sprejmi usmiljenje.« Vsem ranjenim in zatiranim tega ljudstva pa pravi: »Ne bojte se položiti svojih ran v moje, svojih ran v moje rane.«

Naredimo to, bratje in sestre; ne bojte se vzeti križa z vratu in iz žepov, ga vzeti v roke in ga nositi blizu svojega srca, da bi delili svoje rane z Jezusovimi. Ko se boste vrnili domov, vzemite križ s stene in ga objemite. Dajmo Kristusu priložnost, da ozdravi naša srca, vanj odvzimo preteklost, vse strahove in žalosti. Kako lepo je odpreti vrata svojega srca in doma njegovemu miru! In zakaj ne bi v svoje sobe, na svoja oblačila, pred svoje domove napisali njegovih besed: Mir vam bodi! Pokažite jih, tako bodo prerokba za državo, Gospodov blagoslov za vse, ki jih boste srečali. Mir vam bodi: pustimo, naj nam Bog odpusti, in odpustimo drug drugemu!

Poglejmo zdaj drugi izvir miru: skupnost. Vstali Jezus se ne obrača na posamezne učence, ampak jih sreča skupaj: govori jim v množini in prvi skupnosti izroči svoj mir. Brez skupnosti ni krščanstva, tako kot ni miru brez bratstva. Toda kot skupnost – kam naj gremo, kam naj se podamo, da bi našli mir? Ponovno pogledajmo učence. Pred veliko nočjo so hodili za Jezusom, a so še vedno razmišljali na preveč človeški način: upali so na Mesijo osvajalca, ki bi naj pregnal sovražnike, delal čudeže ter jim povečal njihov ugled in uspeh. A te posvetne želje so jih pustile praznik rok, še več, skupnosti so odvzele mir, povzročile spor in nasprotovanja (prim.



Lk 9,46; 22,24). Tudi za nas obstaja ta nevarnost: biti skupaj, a hoditi sami, v družbi in tudi Cerkvi iskati moč, kariero, ambicije ... A na ta način se sledi lastnemu jazu, namesto resničnemu Bogu, in se konča kot tisti učenci: zaprti v sobo, brez upanja in polni strahu. Toda po veliki noči bodo našli pot miru po zaslugi Jezusa, ki dihanje in jim pravi: »Prejmite Svetega Duha!« (Jn 20,22) Zahvaljujoč Svetemu Duhu ne bodo več gledali tistega, kar jih ločuje, ampak tisto, kar jih združuje; v svet ne bodo več šli zaradi sebe, ampak zaradi drugih; ne zato, da bi se jih videlo, ampak da bi dajali upanje; ne zato, da bi pridobili odobravanje, ampak da bi svoje življenje z veseljem posvetili Gospodu in drugim.

Bratje, sestre, naša nevarnost je, da bi sledili duhu sveta namesto Kristusovemu duhu. In katera je pot, da ne pademo v pasti moči in denarja, da ne podležemo ločitvam, zapeljevanju klerikalizma in karierizma, ki razjedajo skupnost, lažnim iluzijam užitka in čarovništva, ki zapirajo vase? Gospod nam jo ponovno predlaga po preroku Izaiju: »Sem pri potrtem in ponižnem v duhu, da poživljam duha ponižnim, da poživljam srce potrtem.« (Iz 57,15) Pot je deliti z revnimi: to je najboljša drža pred skušnjava, da bi se razdelili in postali posvetni. Imeti pogum, da gledamo in poslušamo revne, saj so člani naše skupnosti in ne tujci, ki jih lahko odstranimo izpred oči in iz vesti. Odpreti srce za druge, namesto da bi ga zaprli v lastne težave ali nečimrnosti. Začnimo pri revnih in odkrili bomo, da nam je vsem skupna notranja revščina; da vsi potrebujemo Božjega Duha, da nas osvobodi duha sveta; da je ponižnost veličina kristjana, bratstvo pa resnično bogastvo. Verujmo v skupnost in z Božjo pomočjo gradimo Cerkev, ki bo prazna posvetnega duha in polna Svetega Duha, osvobojena bogastva zase in polna bratske ljubezni!

Tako pridemo do tretjega izvira miru: poslanstvo. Jezus pravi učencem: »Kakor je Oče mene poslal, tudi jaz vas pošiljam.« (Jn 20,21) Pošilja nas, kakor je Oče poslal njega. In kako ga je Oče poslal na svet? Poslal ga je služiti in da bi dal svoje življenje za človeštvo (prim. Mr 10,45), da bi pokazal njegovo usmiljenje do vsakega človeka, da bi iskal oddaljene (prim. Mt 9,13). Z eno besedo, poslal ga je vsem: ne samo pravičnim, ampak vsem. V tem smislu še vedno



odmevajo Izaijeve besede: »Mir, mir daljnemu in bližnjemu, govori Gospod.« (Iz 57,19) Zlasti oddaljenim in bližnjim, ne samo »našim«, ampak vsem.

Bratje, sestre, poklicani smo biti misijonarji miru, in to nam bo dalo mir. Gre za izbiro: pomeni v srcu narediti prostor za vse, pomeni verjeti, da etnične, regionalne, socialne, verske in kulturne razlike pridejo pozneje in niso ovire, da so drugi bratje in sestre, člani iste človeške skupnosti in iste Božje družine; da je vsakemu namenjen mir, ki ga je Jezus prinesel na svet. Pomeni verjeti, da smo kristjani poklicani sodelovati z vsemi, pretrgati krog nasilja, prekiniti spletke sovraštva. Da, kristjani, poslani od Kristusa, smo po definiciji poklicani biti zavest miru v svetu: ne samo kritične zavesti, ampak predvsem priče ljubezni; ne zagovorniki lastnih pravic, ampak evangelijskih pravic, kar so bratstvo, ljubezen in odpuščanje; ne iskalci lastnih interesov, ampak misijonarji nore ljubezni, ki jo Bog ima do vsakega človeka.

Mir vam bodi, Jezus danes pravi vsaki družini, skupnosti, etniji, soseski in mestu te velike države. Mir vam bodi: pustimo, da te besede našega Gospoda v tišini odmevajo v srcu. Prisluhnimo jim, kot da so namenjene nam, in se odločimo biti priče odpuščanja, protagonisti skupnosti, ljudje, ki opravljajo poslanstvo miru v svetu.

Oyo azalí na matóyi makoyóka. Ayoka. [Kdor ima ušesa, da sliši. Naj sliši.]
Oyo azalí na motéma ya kondima. Andima. [Kdor ima srce, da soglaša. Naj soglaša.]

Prevod: Andreja Červek, Radio Vatikan

3.3 Papež na srečanju z žrtvami nasilja: Utišajte orožje, končajte vojno. Dovolj je!

Sveti oče se je 1. 2. 2023 na apostolski nunciatuiri v Kinšasi srečal z žrtvami nasilja na vzhodnem delu Demokratične republike Kongo. Najprej je prisluhnil štirim pretresljivim pričevanjem o mučenjih in pobojih v vaseh ter o trpljenju deklet, ki so jih uporniki ugrabili kot spolne sužnje. Ob koncu



srečanja so žrtve pod križ postavile simbole, ki spominjajo na njihovo trpljenje, ter izrazile svoje odpuščanje in prizadevanje za mirno sobivanje.

Sveti oče je prisotnim najprej izrazil svojo bližino in obsodil vsakršno nasilje, uničenje in izkoriščanje. Vse, ki so odgovorni za vojno in destabilizacijo v Demokratični republiki Kongo, je odločno pozval, naj prisluhnejo glasu Boga in glasu svoje vesti ter končajo vojno. »Dovolj je! Dovolj je bogatenja na račun življenja najšibkejših, dovolj je bogatenja z viri in krvavim denarjem!« Prebivalcem Konga je predlagal dva »ne« in dva »da«, ki jim lahko pomagajo pri prizadevanjih za mir: ne nasilju in sprijaznenosti ter da spravi in upanju.

Dragi bratje in sestre!

Hvala. Hvala za ta pričevanja. Ob nečloveškem nasilju, ki ste ga videli na lastne oči in izkusili na lastni koži, je človek pretresen. In ni besed; lahko samo jokamo, ostanemo v tišini. Bunia, Beni-Butembo, Goma, Masisi, Rutshuru, Bukavu, Uvira, kraji, ki jih mednarodni mediji skoraj nikoli ne omenjajo: tukaj in drugod je veliko naših bratov in sester, otrok istega človeštva, ki postanejo talci zaradi samovoljnosti najmočnejših; tistih, ki imajo v rokah najmočnejše orožje; orožje, ki je še vedno v obtoku. Moje srce je danes na vzhodu te prostrane dežele, ki ne bo imela miru, dokler mir ne bo dosežen tam, na njenem vzhodnem delu.

Vam, dragi prebivalci vzhoda, želim reči: blizu sem vam. Vaše solze so moje solze, vaša bolečina je moja bolečina. Vsaki družini, ki žaluje ali je bila razseljena zaradi požganih vasi in drugih vojnih zločinov, žrtvam spolnega nasilja, vsem ranjenim otrokom in odraslim pravim: sem z vami, želim vam prinesiti nežnost Boga. Njegov nežni in sočutni pogled je uprt v vas. Medtem ko so nasilneži z vami ravnali kot s predmeti, Oče, ki je v nebesih, vidi vaše dostojanstvo in vsakemu izmed vas pravi: »Drag si v mojih očeh, spoštovan in te ljubim.« (Iz 43,4) Bratje in sestre, Cerkev je in bo vedno na vaši strani. Bog vas ljubi in vas ni pozabil, vendar pa naj se vas spominjajo tudi ljudje!



V njegovem imenu skupaj z žrtvami in s tistimi, ki si prizadevajo za mir, pravičnost in bratstvo, obsojam oboroženo nasilje, poboje, posilstva, uničevanje in zasedbe vasi, ropanje polj in živine, ki se še vedno dogajajo v Demokratični republiki Kongo. Prav tako obsojam krvavo, nezakonito izkoriščanje bogastva te dežele in poskuse, da bi jo razdrobili, da bi jo lahko upravljali. Človek je ogorčen ob spoznanju, da negotovosti, nasilja in vojn, ki tragično prizadevajo toliko ljudi, sramotno ne podpihujejo le zunanje sile, temveč tudi notranje, da bi imele od njih interese in koristi. Obračam se na Očeta, ki je v nebesih in želi, da bi bili na zemlji vsi bratje in sestre: ponižno sklanjam glavo in ga z bolečino v srcu prosim odpuščanja za nasilje človeka nad človekom. Oče, usmili se nas. Potolaži žrtve in vse, ki trpijo. Spreobrne srca tistih, ki delajo kruta grozodejstva, ki sramotijo vse človeštvo! In odpri oči tistim, ki jih zapirajo ali se spričo teh gnusob obračajo stran.

Gre za spopade, ki milijone ljudi primorajo, da zapustijo svoje domove, povzročajo hude kršitve človekovih pravic, razkrajajo družbeno-gospodarsko tkivo in povzročijo rane, ki jih je težko zaceliti. To so strankarski boji, v katerih se prepletajo etnične, ozemeljske in skupinske dinamike; spori, povezani z lastništvom zemlje, odsotnostjo ali šibkostjo institucij, sovraštvom, v katero prodira bogokletje nasilja v imenu lažnega boga. Predvsem pa gre za vojno, ki jo je sprožil nenasitni pohlep po surovinah in denarju, ki spodbuja oboroženo ekonomijo, ki terja nestabilnost in korupcijo. Kakšen škandal in hinavščina: nad ljudmi se izvaja nasilje in jih ubijajo, medtem ko posli, ki povzročajo nasilje in smrt, še naprej uspevajo!

Živo pozivam vse ljudi, vse notranje in zunanje entitete, ki vlečejo niti vojne v Demokratični republiki Kongo, jo ropajo, bičajo in destabilizirajo. Bogatite z nezakonitim izkoriščanjem dobrin te države in krvavim žrtvovanjem nedolžnih žrtev. Prisluhnite kriku njihove krvi (prim. 1 Mz 4,10), prisluhnite glasu Boga, ki vas kliče k spreobrnjenju, in glasu svoje vesti: utišajte orožje, končajte vojno. Dovolj je! Dovolj je bogatenja na račun življenja najšibkejših, dovolj je bogatenja z viri in krvavim denarjem!

Dragi bratje in sestre, in kaj lahko storimo mi? Kje začeti? Kako ravnati, da bi spodbujali mir? Danes vam želim predlagati, da bi šli naprej, izhajajoč iz dveh »ne« in dveh »da«.

Predvsem ne nasilju, vedno in v vsakem primeru, brez »če« in brez »ampak«. Ljubiti svoje ljudstvo ne pomeni gojiti sovraštva do drugih. Nasprotno, ljubezen do lastne dežele pomeni, da se ne pustimo zapeljati tistim, ki spodbujajo k uporabi sile. To je tragična prevara: sovraštvo in nasilje nista nikoli sprejemljiva, nikoli opravičljiva, nikoli dopustna, še toliko bolj za tiste, ki so kristjani. Sovraštvo poraja le še več sovraštva in nasilje še več nasilja. Zatem je treba reči jasen in odločen »ne« tistim, ki ju širijo v imenu Boga. Dragi Kongovci, ne pustite se zapeljati ljudem ali skupinam, ki v njegovem imenu spodbujajo nasilje. Bog je Bog miru, in ne vojne. Pridiganje sovraštva je bogokletje in sovraštvo vedno razjeda človekovo srce. Kdor se preživlja z nasiljem, nikoli ne živi dobro: misli, da bo rešil svoje življenje, a ga pogoltne vrtinec zla, ki ga v notranjosti ubija, ker ga sili v boj z brati in sestrami, s katerimi je odraščal in živel dolga leta.

Da pa bi resnično rekli »ne« nasilju, ni dovolj, da se izognemo nasilnim dejanjem; treba je izrjavati korenine nasilja: v mislih imam pohlep, zavist in predvsem zamero. Medtem ko se s spoštovanjem poklonim spričo trpljenja, ki so ga pretrpeli mnogi, bi rad vse prosil, naj ravnajo tako, kot ste nam predlagali vi, pogumne priče, ki imate pogum, da razorožite srce. To prosim vse v imenu Jezusa, ki je odpustil tistim, ki so mu z žebli prebodli zapestja in noge ter ga priklenili na križ: prosim vas, razorožite srce. To ne pomeni, da prenehamo biti ogorčeni spričo zla in da ga ne obso-dimo, to smo dolžni storiti! Prav tako ne pomeni nekaznovanosti in oprostitev grozodejstev ter da bi šli naprej, kakor da se nič ne bi zgodilo. V imenu miru, v imenu Boga miru, se od nas zahteva, da demilitariziramo srce: odstraniti strup, zavrtni mržnjo, deaktivirati pohlep, odstraniti zamero; če rečemo »ne« vsemu temu, se zdi, da smo šibki, vendar pa v resnici postanemo svobodni, saj nam to daje mir. Da, mir se rodi v srcih, v srcih, v katerih ni zamere.



Potem obstaja še drugi »ne«, ki ga je treba izreči: ne sprijaznjenosti. Mir zahteva, da se borimo proti obupu, potrnosti in nezaupanju, zaradi katerih človek verjame, da je bolje ne zaupati nikomur, živeti ločeno in oddaljeno, kot pa da bi si podali roke in hodili skupaj. V imenu Boga ponovno pozivam prebivalce Demokratične republike Kongo, naj ne dopustijo, da jim roke omahnejo, ampak naj se zavzamejo, da bi zgradili boljšo prihodnost. Prihodnost miru ne bo prišla z neba, vendar bo lahko prišla, če bosta iz src odstranjena resignirani fatalizem in strah pred tveganjem z drugimi. Prihodnost bo drugačna, če bo prihodnost vseh, in ne le nekaterih, če bo za vse, in ne proti nekomu. Nova prihodnost bo prišla, če drugi, bodisi Tutsi ali Hutu, ne bo več nasprotnik ali sovražnik, temveč brat in sestra, v čigar srcu je treba verjeti, da obstaja, čeprav skrita, enaka želja po miru. Tudi na Vzhodu je možen mir! Verjemimo v to! In potrudimo se za to, ne da bi odlagali spremembo!

Prihodnosti ni mogoče graditi, če ostanemo zaprti v svoje posebne interese, osredotočeni na lastne skupine, etnije in klane. Svahilski pregovor pravi: »Jirani ni ndugu« [sosed je brat]; torej brat, sestra, vsi tvoji sosede so tvoji bratje, ne glede na to, ali so Burundijci, Ugandčani ali Ruandci. Vsi smo bratje, ker smo otroci istega Očeta: tako nas uči krščanska vera, ki jo izpoveduje velik del prebivalstva. Povzdignimo torej pogled v nebo in ne ostanimo ujetniki strahu: zlo, ki ga je vsakdo utrpel, je treba spremeniti v dobro za vse; obup, ki hromi, naj da prostor novi gorečnosti, neomajnemu boju za mir, pogumnim namenom bratstva, lepoti, da bi skupaj vpili »Nikoli več!«: nikoli več nasilja, nikoli več zamere, nikoli več sprijaznjenosti!

In končno smo prišli do dveh »da« za mir. Prvič, da spravi. Prijatelji, to, kar boste storili, je čudovito. Želite se zavezati k medsebojnemu odpuščanju ter zavračanju vojn in sporov, da bi rešili oddaljenosti in razlike. In to želite storiti tako, da boste kmalu skupaj molili okoli drevesa križa, pod katero želite z velikim pogumom položiti znamenja nasilja, ki ste ga videli in doživeli: uniforme, mačete, kladiva, sekire, nože ... Tudi križ je bil orodje bolečine in smrti, najhujše v Jezusovem času, vendar je zaradi njegove ljubezni postal univerzalno orodje sprave, drevo življenja.



Rad bi vam rekel: bodite tudi vi drevesa življenja. Bodite kot drevesa, ki absorbirajo onesnažen zrak in vračajo kisik. Ali kot pravi pregovor: »V življenju bodi kot palma: prejema kamenje, vrača datlje.« To je krščanska prerokba: na zlo odgovoriti z dobrim, na sovraštvo z ljubeznijo, na razdeljenost s spravo. Vera prinaša novo idejo pravičnosti, ki se ne zadovolji s kaznovanjem in se odreka maščevanju, ampak se želi spraviti, razrešiti nove spore, izbrisati sovraštvo, odpustiti. In vse to je močnejše od zla. Ali veste, zakaj? Ker spreminja resničnost od znotraj, namesto da bi jo uničevalo od zunaj. Le tako se premaga zlo, prav tako kot je to storil Jezus na drevesu križa, ko ga je vzel nase in ga spremenil s svojo ljubeznijo. Tako se je bolečina spremenila v upanje. Prijatelji, le odpuščanje odpira vrata prihodnosti, saj odpira vrata novi pravičnosti, ki, ne da bi pozabila, prekine začarani krog maščevanja. Spraviti se pomeni ustvarjati jutrišnji dan: pomeni verjeti v prihodnost, namesto da bi ostali zasidrani v preteklosti; pomeni staviti na mir, namesto da bi se sprijaznili z vojno; pomeni pobegniti iz ječe lastnih razlogov, da bi se odprli drugim in skupaj okusili svobodo.

Zadnji »da«, odločilni: da upanju. Če lahko spravo predstavimo kot drevo, kot palmo, ki obrodi sad, je upanje voda, zaradi katere cveti. To upanje ima izvir in ta izvir ima ime, ki ga želim izreči tukaj z vami: Jezus! Jezus: z Njim zlo nima več zadnje besede nad življenjem; z Njim, ki je iz groba naredil končno postajo človeške poti, začetek nove zgodovine, se vedno odprejo nove možnosti. Z Njim se lahko vsak grob spremeni v zibelko, vsaka kalvarija v velikonočni vrt. Z Jezusom se rojeva in preraja upanje: za tiste, ki so utrpeli zlo, in celo za tiste, ki so ga zagrešili. Bratje, sestre z vzhoda države, to upanje je za vas, imate pravico do njega. Vendar pa gre tudi za pravico, ki jo je treba pridobiti. Kako? Tako, da jo sejemo vsak dan, s potrpežljivostjo.

Vračam se k podobi palme. Pregovor pravi: »Kadar ješ oreh, vidiš palmo, a tisti, ki jo je posadil, se je že zdavnaj vrnil v zemljo.« Z drugimi besedami, da bi dosegli zelene sadove, moramo delati v istem duhu kot sadilci palm ter misliti na prihodnje generacije, in ne na takojšnje rezultate. Dobro dene, če sejemo dobro: osvobaja nas ozke logike osebnega dobička in daje vsakemu dnevu svoj namen;



v naša življenja vnaša dih zastonjskosti in nas dela bolj podobne Bogu, potrpežljivemu sejalcu, ki širi upanje, ne da bi se naveličal.

Danes se zahvaljujem vsem sejalcem miru, ki delajo v državi, in jih blagoslavljam: ljudi in ustanove, ki se po svojih najboljših močeh trudijo pomagati žrtvam nasilja, izkoriščanja in naravnih nesreč ter se borijo zanje; ženske in moške, ki prihajajo sem v želji, da bi spodbujali dostojanstvo ljudi. Nekateri so, medtem ko so bili v službi miru, izgubili življenje, na primer veleposlanik Luca Attanasio, karabinjer Vittorio Iacovacci in voznik Mustapha Milambo, ki so bili umorjeni pred dvema letoma na vzhodu države. Bili so sejalcu upanja in njihova žrtev ne bo zaman.

Bratje, sestre, sinovi in hčere Iturija, Severnega in Južnega Kivuja, blizu sem vam, objemam vas in blagoslavljam. Blagoslavljam vsakega otroka, odraslega, ostarelega, vsako osebo, ki je bila ranjena zaradi nasilja v Demokratični republiki Kongo, še posebej vsako žensko in vsako mater. In molim, da bi bila ženska, vsaka ženska, spoštovana, zaščitena in cenjena: nasilje nad žensko in materjo pomeni nasilje nad samim Bogom, ki je od ženske, od matere prevzel človeško stanje. Naj vas Jezus, naš brat, Bog sprave, ki je zasadil drevo življenja križa v srce teme greha in trpljenja, Bog upanja, ki verjame v vas, v vašo deželo in v vašo prihodnost, blagoslovi in potolaži; naj vlije svoj mir v vaša srca, v vaše družine in na celotno Demokratično republiko Kongo.

Prevod: s. Leonida Zamuda SL, Radio Vatikan

3.4 Papež mladim Kongovcem: Hudo premagajte z dobrim. Prihodnost je v vaših rokah

Sveti oče se je 2. februarja na Stadionu mučencev v Kinšasi srečal z mladimi in katehisti. Pozval jih je k skupnemu in poštenemu prizadevanju za boljšo prihodnost njihove države ter jih spodbudil, naj hudo premagajo z dobrim, sovraštvo spremenijo v ljubezen in vojno v mir. Varujejo se naj korupcije in se zavedajo, da je prihodnost v njihovih rokah.



Srečanje z mladimi na kinšaškem stadionu, ki sprejme 80.000 ljudi, se je odvijalo v duhu kongovskih ritmov, glasbe in petja. Svetega očeta je najprej nagovoril monsinjor Timothée Bodika Mansiya, predsednik škofovske komisije za laike, sledilo pa je pričevanje Davida, ki je papeža nagovoril v imenu vseh mladih, ter pričevanje katehista Oliviera. Papež je zbrane povabil, naj skupaj ustvarjajo boljšo prihodnost svoje države, kajti prihodnost je v njihovih rokah. Ponudil jim je pet smernic, ki jim lahko pomagajo pri prizadevanju za boljšo prihodnost: molitev, skupnost, poštenost, odpuščanje in služenje.

Mir lahko pride iz tvojih rok

Papež je zbrane mlade povabil, naj se zazrejo v svoje dlani. »Prijatelji, Bog je v vaše roke položil dar življenje, prihodnost družbe in te velike države. Brat, sestra, se ti tvoje roke zdijo majhne in slabotne, prazne in neprimerne za tako velike naloge?« je dejal papež in dodal, da so si vse roke podobne, a nobena ni enaka: »Nihče nima istih rok kot ti. Torej si edinstveno, neponovljivo in neprimerljivo bogastvo. Nihče v zgodovini te ne more zamenjati. Vprašaj se torej: čemu služijo moje roke? Gradnji ali uničevanju, dajanju ali kopičenju, ljubezni ali sovraštvu? Dlan lahko stisneš in jo zapreš, da postane pest; ali pa jo lahko odpreš in daš na razpolago Bogu in drugim. Tu je temeljna izbira,« pri čemer je papež spomnil na starozavezno zgodbo o Abelu in Kajnu (prim. 1 Mz 4,8). »Ti, ki sanjaš drugačno prihodnost, iz tvojih rok se rodi jutrišnji dan, iz tvojih rok lahko pride mir, ki manjka tej deželi,« je spodbudil sveti oče in v nadaljevanju govora mladim predlagal »sestavine za prihodnost«. Pet jih je naštel, kolikor je prstov ene roke.

Palec: molitev

Palec je povezal z molitvijo, ki je prva in temeljna sestavina, saj sami ne zmoremo ničesar. »Nismo vseмогоčni, in ko kdo misli, da to je, slabo konča. Je kakor izkoreninjeno drevo: čeprav visoko in robustno, samo ne stoji pokonci.« In zato se je po papeževih besedah treba »ukoreniniti v molitvi in poslušanju Božje besede«, saj nam to »omogoča vsak dan rasti v globino, dati sadove in spremeniti onesnaženost, ki jo dihamo, v življenjski kisik«. Za to pa drevo potrebuje vodo. »Molitev je voda za dušo, je ponižna kot voda, ne vidi se, a daje življenje. Kdor moli, v sebi zori in zna dvigniti pogled v nebo, se spominjati, da je ustvarjen za nebesa.«



Potrebnost je torej molitev, in to »živa molitev«, je dejal papež in mlade pozval: »Ne obračajte se na Jezusa kot na neko oddaljeno in odsotno bitje, ki se ga je treba bati, ampak kot na najboljšega prijatelja, ki je zate dal življenje. On te pozna, verjame vate in te ljubi, vedno. Ko ga gledaš, kako visi na križu, da bi te rešil, razumeš, koliko si zanj vreden. In lahko mu zaupaš, na njegov križ položiš svoje križe, svoje strahove, svoje skrbi. Sprejel jih bo. To je že storil pred dva tisoč leti in ta križ, ki ga danes nosiš, je že del njegovega križa. Ne boj se torej vzeti v svoje roke križa in si ga pritisniti k prsim, izjokati svoje solze nad Jezusom. Ne pozabi gledati njegovega obličja, obličja mladega Boga, živega, vstalega! Da, Jezus je premagal zlo, iz križa je naredil most v vstajenje. Vsak dan torej dvigni roke k Njemu, da bi ga slavil in poveličeval; glasno mu povej o upanjih svojega srca, zaupaj mu svoje najgloblje življenjske skrivnosti: o osebi, ki jo ljubiš, o ranah, ki jih nosiš v sebi, o sanjah, ki jih imaš v srcu. Pripoveduj mu o svoji soseski, sosedih, učiteljih, prijateljih in sodelavcih; o svoji deželi. Bog ljubi to živo in konkretno molitev, ki prihaja iz srca. To mu omogoča, da posreduje, da na poseben način vstopi v rane življenja. Da pride s svojo silo miru. Ki ima ime.« To je Sveti Duh, kot je nadaljeval papež: »Je motor miru, je resnična sila miru. zato je molitev najmočnejše orožje, kar ga je. Posreduje ti tolažbo in upanje v Boga. Vedno ti odpira nove možnosti in ti pomaga premagati strahove. Da, kdor moli, premaga strah in vzame v roke svojo prihodnost.«

Kazalec: skupnost

Drugi prst je kazalec in z njim nekaj kažemo drugim. Papež ga je povezal z drugo sestavino, kar je skupnost. Mladim je dejal, naj ne dopustijo, da bi osamljenost in zaprtost uničili njihovo mladost. »O sebi vedno razmišljajte kot o skupnosti in srečni boste, saj je skupnost pot, da se človek dobro počuti in da je zvest svojemu poslanstvu. Individualistične izbire pa se sprva zdijo mamljive, a nato v nas pustijo le veliko praznino. Na primer, pomislite na drogo: skrivaš se pred drugimi, pred resničnim življenjem, da bi se počutil vsemogočnega, na koncu pa ostaneš brez vsega. Pomislite tudi na odvisnost od okultizma in čarovništva, ki vas držita v primežu strahu, maščevanja in jeze. Prosim vas, ne pustite se očarati sebičnim lažnim rajem, ki temeljijo na videzu, lahkih zaslužkih ali izkrivljeni vernosti.«

Mladi naj so pazljivi pred skušnjo, da ne bi izključevali nekoga, ki je drugačnega porekla, varujejo pa se naj tudi regionalizma in tribalizma,



ki zanikata skupnost in skupno življenje. Zgodi se namreč, da najprej verjamemo predsodkom o drugih, zatem upravičujemo sovraštvo in torej nasilje, na koncu pa se najdemo sredi vojne. Seveda je lažje drugega obsoditi kot pa ga razumeti, »a pot, ki nam jo kaže Bog za izgradnjo boljšega sveta, izhaja iz drugega, celote, skupnosti«. »To pomeni ustvarjati Cerkev, razširiti obzorja, v vsakem videti svojega bližnjega, skrbeti za drugega,« je dejal papež in spodbudil, naj se približajo osebi, ki je sama, trpeča in zapostavljena, ter ji podarijo nasmeh ali ponudijo prijateljstvo.

Nadaljeval je, da pri povezovanju z drugimi »virtualnost ni dovolj«. »Življenja se ni mogoče dotakniti s prstom na zaslonu. Žalostno je videti mlade ljudi, ki so ure in ure pred telefonom: če jim pogledaš v obraz, vidiš, da se ne smeji, da je njihov pogled utrujen in zdolgočasen. »Nič in nihče ne more nadomestiti moči skupnega druženja, svetlobe v očeh in veselja ob podeljenem! Pogovor, medsebojno poslušanje in druženje so bistvenega pomena,« je poudaril sveti oče.

Mlade je povabil, naj se primejo za roke in začutijo, kako so ena Cerkev in eno samo ljudstvo. »Začuti, da je tvoje dobro odvisno od dobrega drugega, da se pomnoži s skupnim. Začuti, da si varovan s strani brata in sestre, nekoga, ki te sprejema takšnega, kakršen si, in želi zate skrbeti. In čuti se odgovornega za druge, kot živi del velike mreže bratstva, kjer se vzajemno podpira in kjer si ti nenadomestljiv. Da, brat, sestra, nenadomestljiv si in odgovoren za svojo Cerkev in svojo državo; pripadaš večji zgodbi, ki te kliče, da si njen protagonist: ustvarjalec občestva, zagovornik bratstva, ponosen sanjalec bolj združenega sveta.«

Čeprav se to zdi zelo težak izziv, imajo mladi tudi v nebesih prijatelje, to so svetniki: bl. Izidor Bakanja, bl. Marie-Clementine Anuarite ter sv. Kizito in njegovi tovariši, »pričevalci vere, mučenci, ki niso nikoli podlegli logiki nasilja«.

Sredinec: poštenost

Sredinec je najdaljši od vseh petih prstov. Kot je dejal papež, predstavlja temeljno sestavino za prihodnost, to je poštenost. »Biti pošten pomeni, da se ne pustite ujeti v zanke korupcije,« je poudaril, kajti poštenost in korupcija ne gresta skupaj. Da bi premagali »raka korupcije«, je papež ponudil



besede apostola Pavla: »Ne daj se premagati hudemu, temveč premagaj húdo z dobrim.« (Rim 12,21) »Ne daj se premagati hudemu,« je ponovil.

Spomnil je na 26-letnega Floriberta Bwano Chuija, ki je bil pred petnajstimi leti ubit v Gomi, ker je ustavil prevoz pokvarjene hrane, ki bi lahko ogrozila zdravje ljudi. Kot kristjan je mislil na druge in izbral poštenost ter rekel ne umazaniji korupcije. »To pomeni ohraniti ne le čiste roke, marveč čisto srce. Če ti kdo ponudi kuverto, ti obljubi usluge in bogastvo, ne padi v past, ne daj se prevarati, ne dovoli, da te pogoltne močvirje hudega. Ne daj se premagati hudemu, premagaj húdo z dobrim!«

Prstanec: odpuščanje

Četrti prst je prstanec in na njem se nosi poročni prstan. Je pa tudi najbolj slaboten prst. Po papeževih besedah nas spominja, da so veliki življenjski dosežki, zlasti ljubezen, povezani s slabostmi, napori in težavami. V slabostih in težavah pa nam pomaga odpuščanje, kar je četrta sestavina za izgradnjo boljše prihodnosti. »Odpustiti pomeni znati začeti znova. Odpustiti ne pomeni pozabiti preteklost, temveč ne pristati na to, da se bo ponovila. Prijatelji, da bi ustvarili novo prihodnost, je treba odpustiti in prejeti odpuščanje.«

Mezinec: služenje

Ob koncu je spregovoril še o najmanjšem prstu, mezincu, in ga povezal s peto sestavino, ki je potrebna za prihodnost: to je služenje. »Lahko rečeš: majhen sem in dobro, ki ga lahko storim, je kaplja v morje. A ravno majhnost, postati majhen, pritegne Boga. Kdor služi, postane majhen.«

Prihodnost je v vaših rokah

Mladim je sveti oče ponudil pet nasvetov, da bi – kot je dejal – lahko med mnogimi mikavnimi glasovi, ki jih obdajajo, videli, kaj je pomembno. »Pogumno pojdite naprej. Nikoli ne obupajte! In ko boste žalostni in brez poguma, vzemite v roke evangelij in glejte Jezusa, ki vam bo dal moč.«

Prevod: Andreja Črvek, Radio Vatikan



4 Govori papeža Frančiška v Republiki Južni Sudan

Sveti oče je 3. februarja popoldne prispel v Južni Sudan, kjer je nadaljeval svoje 40. apostolsko potovanje. Prvi dogodki so bili politične narave. Po sprejemni slovesnosti na jubskem letališču se je papež Frančišek v predsedniški palači v Jubi srečal z južnosudanskim predsednikom in podpredsedniki republike. Sledilo je srečanje s predstavniki oblasti, civilne družbe in diplomatskim zborom.

Tako kot v DR Kongo je tudi v Južnem Sudanu odmeval papežev poziv: »Dovolj je!« Dovolj je prelivanja krvi, konfliktov, nasilja in medsebojnega obtoževanja. Ljudje želijo mir. »Pustimo za sabo čas vojne in naj vzide čas miru!« Čas je, da se od besed preide k dejanjem. Papež je spregovoril o demokratičnem razvoju, kjer so spoštovane pravice vseh, ter poudaril, da mora biti država, ki se imenuje republika, v službi skupnega dobrega. Dotaknil se je problematike mladih, žensk, etničnih spopadov, velike revščine in razseljenih ljudi. Ni zaobšel problema korupcije. »Nezakonito pranje denarja, prikrita spletki za bogatenje, klientelistični posli, odsotnost transparentnosti: to je onesnaženo dno človeške družbe.«

4.1 Pustimo za sabo čas vojne in naj vzide čas miru!

Prihajam kot romar sprave

»Prihajam kot romar sprave, s sanjami, da bi prebivalce te mlade države spremljal na njihovi poti miru, ki je zelo težavna, a neodložljiva,« je sveti oče začel svoj govor. Kot je spomnil, je prišel skupaj s canterburyjskim nadškofom in moderatorjem generalne skupščine Škotske cerkve: »Skupaj vam ponujamo roko in k vam in k temu ljudstvu prihajamo v imenu Jezusa Kristusa, Kneza miru.«

Na to »ekumensko romanje miru« so se podali, potem ko so slišali »krik celotnega ljudstva, ki z velikim dostojanstvom joče zaradi nasilja, ki ga trpi, zaradi stalnega pomanjkanja varnosti, zaradi revščine, ki ga pesti, in zaradi naravnih nesreč, ki divjajo. Zdi se, da leta vojne in konfliktov nimajo konca. Pred kratkim, celo včeraj, je prišlo do hudih spopadov, medtem ko se zdi, da so pravni procesi ohromljeni, obljube miru pa ostajajo neizpolnjene. To izčrpavajoče trpljenje naj ne bo zaman; potrpežljivost in žrtve južnosudanskega ljudstva, tega mladega, ponižnega in pogumnega prebivalstva,



naj nagovorijo vse in kot semena, ki v zemlji dajo življenje rastlini, poženejo klice miru, ki bodo dale sadove.«

Iskanje izvirov skupnega življenja

Sveti oče je svoj govor navezal na simboliko Belega Nila, reke, ki teče skozi Južni Sudan, zaradi česar je zemlja ob njej zelo rodovitna. »Zato bi se rad prepustil podobi velike reke, ki teče skozi to mlado državo, a s starodavno zgodovino. Skozi stoletja so se raziskovalci podajali na območja, kjer smo zdaj, da bi šli navzgor po Belem Nilu in našli izvir najdaljše reke na svetu. In ravno z iskanjem izvirov skupnega življenja bi želel začeti svojo pot z vami. Kajti ta dežela, ki je bogata z mnogimi zemeljskimi dobrinami, zlasti pa z dobrinami srca in misli svojih prebivalcev, se mora ponovno odžejati pri svežih in življenjskih izvirih.«

Poklicani ste obnoviti družbeno življenje

Ti izviri so ravno južnosudanske oblasti, »izviri, ki namakajo skupno življenje« te mlade države. »Poklicani ste obnoviti družbeno življenje kakor čisti izviri blaginje in miru, kajti to potrebujejo otroci Južnega Sudana: očete, ne gospodarjev; stabilne razvojne korake, ne nenehnih padcev,« je dejal papež in se obrnil na južnosudanske oblasti rekoč, da jih bodo tako ljudje kot sama zgodovina spomnili, če so delali dobro temu prebivalstvu, ki jim je bilo zaupano, da mu služijo. »Prihodnje generacije bodo ali častile ali izbrisale spomin na vaša imena na podlagi tega, kar delate zdaj; kakor reka, ki zapušča izvire, da bi se podala na svojo pot, tako bo potek zgodovine pustil zadaj sovražnike miru in dodelil slavo tistim, ki delajo za mir.«

Dovolj je prelivanja krvi

Papežev poziv k miru je bil zelo neposreden. »Da ta zemlja ne bi postala pokopališče, ampak bi ponovno bila cvetoči vrt, vas z vsem srcem prosim, da sprejmete preprosto besedo: ne moja, ampak Kristusovo,« je dejal in spomnil Jezusove besede na vrtu Getsemani. Ko je eden od njegovih učencev izvlekel meč, mu je rekel: »Dovolj je!« (Lk 22,51) »Gospod predsednik, gospodje podpredsedniki, v imenu Boga, h kateremu smo skupaj molili v Rimu, krotkega in v srcu ponižnega Boga (prim. Mt 11,29), v katerega verujejo mnogi ljudje te države, čas je, da se reče 'Dovolj je', brez 'če' in brez 'ampak': dovolj je prelivanja krvi, dovolj je konfliktov, dovolj je nasilja in medsebojnega obtoževanja, kdo ga je povzročil, dovolj je ljudstva,

ki ga žeja po miru. Dovolj je uničevanja, čas je za gradnjo. Pustimo za sabo čas vojne in naj vzide čas miru!»

V službi skupnega dobrega

Ko je Južni Sudan leta 2011 postal republika, je s tem potrdil, da država pripada vsem. Kdor torej zaseda najodgovornejša mesta, mora biti »v službi skupnega dobrega«. Po papeževih besedah je ravno to cilj oblasti: služiti skupnosti. »Skušnjava, ki vedno preži, je, da bi oblast uporabili za lastne interese. Zato ni dovolj, da se imenujemo republika, ampak je treba *biti* republika, začenši z osnovnimi dobrinami: bogati viri, s katerimi je Bog blagoslovil to zemljo, naj ne bodo namenjeni le peščici, ampak naj so pravica vseh, načrti za ekonomsko oživitev pa morajo biti povezani z načrti za pravično razdelitev bogastva.«

Za življenje republike je temeljnega pomena demokratični razvoj, ki varuje ločitev oblasti, tako da na primer sodstvo lahko izvaja svojo oblast brez pogojevanja s strani tistih, ki vladajo. Demokracija prav tako vsebuje spoštovanje človekovih pravic, ki so zakonsko zaščitene, zlasti svoboda izražanja lastnih idej. Pomembno je izpostaviti, da brez pravičnosti ni miru.

Čas je, da se preide k dejanjem

Sveti oče je nadaljeval s podobo reke Nil. Ko zapusti svoje izvire, najprej teče po strmih predelih, ustvarja slapove in brzice, zatem priteče na južnosudansko ravnino, ravno v okolici Jube postane plovna, nato pa preide v bolj močvirna območja. Papež je zaželel, da pot miru v državi ne bi tekla med vzponi in padci, ampak bi postala prehodna in ne bi ostala v močvirju brezizhodnosti. »Prijatelji, čas je, da se od besed preide k dejanjem. Čas je, da se obrne stran, čas je za delo za nujno in potrebno spremembo. Proces miru in sprave zahteva nov zagon,« pri čemer je izpostavil, da v svetu, zaznamovanem z delitvami in konflikti, Južni Sudan gosti ekumensko romanje miru, kar predstavlja redkost. Papeževa želja je, da bi to pomenilo spremembo koraka, priložnost za nov začetek, da bi Južni Sudan začel pluti v mirnih vodah, da bi se začel dialog brez dvoličnosti in oportunizma. »Naj bo to za vse priložnost za ponovno upanje: da bi vsak državljani razumel, da je minil čas prepuščanja nezdravim vodam sovraštva, tribalizma, regionalizma in etničnih razlik. Čas je za skupno plovbo proti prihodnosti!«



Čista bistra voda priteče iz srečanja

Nil se blizu jezera No združi z drugo reko in tako nastane Beli Nil. Čista bistra voda torej pride iz srečanja. Prava pot je spoštovanje, poznavanje in pogovarjanje. Za vsakim nasiljem sta jeza in bes, za vsako jezo in besom pa je spomin na neozdravljeno rano, poniževanje in mučenje. »Izhod iz tega je le srečanje: sprejeti druge kot brate in jim dati prostor, pri tem pa znati stopiti tudi nazaj. Ta drža, bistvena za mirovne procese, je nujna tudi za skladen razvoj družbe. Da pa bi prišli iz neciviliziranih spopadov k civilizaciji srečanja, je vloga, ki jo lahko in želijo imeti mladi, odločilna.« Mladim je torej treba zagotoviti kraje, kjer se bodo lahko srečali in razpravljali; kjer bodo lahko brez strahu vzeli v svoje roke prihodnost, ki jim pripada. V političnih procesih in pri odločanju naj je večja tudi vloga žensk, mater, ki vedo, kako se rojeva in varuje življenje, pri čemer je papež pozval k spoštovanju, kajti kdor je nasilen do žensk, je nasilen do Boga, ki se je rodil iz ženske.

Hoditi kot eno samo ljudstvo

Kristus, učlovečena Beseda, nas je naučil, da bolj ko postanemo mali, damo prostor drugim in vsakega sprejmemo kot brata, bolj postanemo v Gospodovih očeh veliki. Mlada zgodovina te države, razdvojene z etničnimi spopadi, mora ponovno odkriti »mistiko srečanja«, »milost skupnosti«. »Treba je pogledati onkraj skupin in razlik ter hoditi kot eno samo ljudstvo, v katerem različni pritoki prinašajo bogastvo, tako kot v Nilu. Ravno po reki so pred več kot stoletjem na teh obalah pristali prvi misijonarji; sčasoma so se jim pridružili tudi številni humanitarni delavci: vsem bi se rad zahvalil za dragoceno delo, ki ga opravljajo,« pri čemer je mislil tudi na misijonarje, ki žal »najdejo smrt, medtem ko sejejo življenje«. »Ne pozabimo jih. In ne pozabimo zagotoviti njim in humanitarnim delavcem potrebne varnosti, njihovim dobrim delom pa potrebno podporo, da bo reka dobrega tekla naprej.«

Boj proti krčenju gozdov

Velika reka pa se včasih razlije in povzroči katastrofo. To so v Južnem Sudanu doživele številne žrtve poplav, ki jim je papež izrazil svojo bližino ter pozval, naj se jim zagotovi potrebna pomoč. »Naravne nesreče govorijo o ranjenem in razdejanem stvarstvu, ki se lahko iz vira življenja spremeni v grožnjo smrti. Zanj je treba skrbeti z daljnovidnim pogledom na prihodnje generacije,« je dejal in izpostavil predvsem potrebo po boju proti krčenju gozdov, ki ga povzroča pohlep po dobičku.



Boj proti korupciji, boj proti revščini

Da bi preprečili poplavljanje reke, je treba njeno strugo vzdrževati čisto, kar je papež Frančišek povezal s čiščenjem na ravni družbenega življenja, kar je »boj proti korupciji«. »Nezakonito pranje denarja, prikrite spletke za bogatenje, klientelistični posli, odsotnost transparentnosti: to je onesnaženo dno človeške družbe, zaradi katere primanjkuje sredstev za tisto, kar je najbolj potrebno. Predvsem za boj proti revščini, ki je rodoviten teren, v katerem se zakoreninijo sovraštvo, delitve in nasilje. Civilizirana država mora nujno poskrbeti za svoje državljane, zlasti za najbolj ranljive in prikrajšane. Predvsem mislim na milijone razseljenih oseb, ki živijo tukaj: koliko jih je moralo zapustiti domove in se zaradi spopadov in prisilnih preselitev nahajajo na obrobju življenja!«

Država potrebuje marsikaj, ne pa orožja

Podobno kot je reko treba obdati z ustreznimi nasipi, da ne bi poplavljala, velja za skupno človeško življenje. Sveti oče je na tem mestu spregovoril o orožju: »Najprej je treba ustaviti prihod orožja, ki kljub prepovedim še vedno prihaja v številne države na tem območju in tudi v Južni Sudan: tu se potrebuje marsikaj, a zagotovo ne še več smrtonosnih sredstev.« Za zagotavljanje dobrega družbenega življenja so potrebni tudi drugi nasipi, kar so »razvoj ustreznih zdravstvenih politik«, »nujno potrebna infrastruktura« in predvsem »pomembna vloga opismenjevanja in izobraževanja, ki sta edini način, da otroci te dežele vzamejo svojo prihodnost v svoje roke«. »Tako kot vsi otroci te celine in sveta imajo pravico, da odraščajo z zvezki in igračami v rokah, ne pa z orodjem in orožjem.«

Pozitivni odnosi s sosednjimi državami

Za doseg ustreznega razvoja je danes bolj kot kdaj prej pomembno »gojiti pozitivne odnose z ostalimi državami, začeni s sosednjimi«, je nadaljeval papež in izpostavil dragocen prispevek mednarodne skupnosti k Južnemu Sudanu, zlasti v zvezi s prizadevanjem za spravo in razvoj. Izrazil je prepričanje, da je za uspešne prispevke nujno potrebno »resnično razumevanje družbene dinamike in problemov«. »Ni dovolj, da jih opazujemo in obsojamo od zunaj, temveč se je treba potrpežljivo in odločno vključiti ter se na splošno upreti skušnjavi, da bi vsilili vnaprej določene modele, ki so tuji lokalni stvarnosti.« Kot je dejal Janez Pavel II. v Sudanu leta 1993, je »za afriške probleme treba najti afriške rešitve«.



Naj pride novo obdobje miru in blaginje

Ob koncu govora se je papež Frančišek ponovno obrnil na južnosudankega predsednika in ostale oblasti: »Vem, da so bile nekatere moje besede odkrite in neposredne, a prosim vas, da mi verjamete, da prihajajo iz naklonjenosti in zaskrbljenosti, s katerima sledim vašim dogodkom, skupaj z bratoma, s katerima sem prišel sem kot romar miru. Iz vsega srca bi radi ponudili svoje molitve in podporo, da bi se Južni Sudan spravil in spremenil svojo smer, da ga ne bi več ovirala poplava nasilja, da ga ne bi ovirala močvirja korupcije in da ga ne bi onemogočala razlita revščina. Naj mu nebeški Gospod, ki ljubi to deželo, podari novo obdobje miru in blaginje: Bog blagoslovi Republiko Južni Sudan!«

Prevod: Andreja Červek, Radio Vatikan

4.2 V taboriščih ne more biti prihodnosti. Pomagajmo Južnemu Sudanu!

Tudi med srečanjem z notranje razseljenimi osebami, ki se je odvijalo v soboto popoldan, 4. 2. je sveti oče obnovil poziv k miru in še enkrat prosil, naj se pomaga Južnosudancem, zlasti tistim, ki so zaradi nasilnih konfliktov v državi morali zapustiti svoje domove. Danes v več taboriščih za notranje razseljene osebe živi vsaj dva milijona ljudi, dva milijona pa jih je pobegnilo v sosednje države. »V taboriščih ne more biti prihodnosti. S srcem v roki vse prosim: pomagajmo Južnemu Sudanu!«

Na srečanju, ki je potekalo v dvorani Freedom Hall v južnosudanski prestolnici, sta poleg papeža bila tudi canterburyjski anglikanski nadškof Justin Welby in moderator Škotske cerkve Iain Greenshields. Svetega očeta so nagovorili trije mladi, ki živijo v različnih taboriščih za razseljene osebe: 16-letni Joseph je v taborišče Bentiu prišel leta 2015, 14-letni Johnson živi v taborišču Malakal od leta 2014, svoje pričevanje pa je z zbranimi podelila tudi mlada Nyakuor Rebecca iz taborišča na obrobju prestolnice Jube. Kako izredne so razmere, povezane s konflikti in problematiko notranjega preseljevanja ljudi v Južnem Sudanu, pa je predstavila Sara Beysolow Nyanti, predstavnica Generalne skupščine ZN in humanitarna koordinatorica za Južni Sudan.

Zakaj moramo trpeti?

Sveti oče je navezal na pričevanje Josepha, ki se je spraševal, zakaj mora trpeti v taborišču za razseljene osebe, namesto da bi obiskoval šolo in se igral. Razlog so konflikti v državi. »Ravno zaradi opustošenja, ki ga je poleg poplav povzročilo človeško nasilje, je moralo na milijone naših bratov in sester, kot ste vi, vključno z mnogimi mamami z otroki, zapustiti svojo zemljo in svoje vasi, svoje domove. Na žalost sta v tej mučeni državi razseljenost in begunstvo postala običajna in kolektivna izkušnja.«

Mir, stabilnost in pravičnost

Papež Frančišek je zato ponovno želel odločno pozvati k prenehanju vsakega konflikta in k resnemu nadaljevanju mirovnega procesa, da bi se končalo nasilje in bi ljudje lahko ponovno dostojno zaživel. »Samo z mirom, stabilnostjo in pravičnostjo bo lahko prišlo do razvoja in družbene reintegracije. Vendar pa ni več mogoče čakati: ogromno število otrok, ki so se rodili v teh letih, pozna samo taborišča za razseljene osebe, s tem pa se pozablja ozračje doma in izgublja vez s svojo izvirno zemljo, s koreninami in tradicijami.

Prihodnosti ne more biti v taboriščih za razseljene osebe,« je poudaril papež in navezal na pričevanje Johnsona, ki je prosil, da bi vsi otroci lahko obiskovali šolo in imeli prostor za igranje nogometa. »Treba je rasti kot odprta družba, se pomešati in oblikovati eno samo ljudstvo prek izzivov integracije, se prav tako naučiti jezike, ki se govorijo po vsej državi, in ne samo v lastni etniji. Treba je sprejeti tveganje in z navdušenjem spoznati in sprejeti človeka, ki je drugačen, da bi ponovno našli lepoto spravljenega bratstva ter doživeli neprecenljivo dogodivščino svobodnega oblikovanja lastne prihodnosti in prihodnosti celotne skupnosti. Absolutno se je treba izogibati marginalizaciji skupin in getoizaciji ljudi. A za vse te potrebe je potreben mir. In pomoč mnogih, pomoč vseh.«

Južni Sudan – največja begunska kriza

Papež se je pri tem zahvalil Sari Beysolow Nyanti, posebni predstavnici OZN in humanitarni koordinatorki za Južni Sudan, ki je predstavila razmere v državi. Kot je povzel, se v Južnem Sudanu dogaja največja begunska kriza na afriški celin: vsaj štiri milijone Južnosudancev je razseljenih, velika je prehranska nevarnost in podhranjenost, zaradi česar trpita dve tretjini prebivalstva, napovedi pa govorijo o humanitarni tragediji, ki se lahko



v tem letu še poglobi. Papež je pritrdil besedam Sare Beysolow Nyanti, da so namreč matere, ženske ključ za preoblikovanje dežele: »Če bodo prek svoje delavnosti in zmožnosti za varovanje življenja dobile prave prilžnosti, bodo sposobne spremeniti obličje Južnega Sudana, mu dati miren in skladen razvoj! A prosim vas, prosim vse prebivalce te dežele: ženska naj je zaščitena, spoštovana, ovrednotena in cenjena. Prosim vas: zaščitite, spoštujte, ovrednotite in cenite vsako žensko, deklico, dekle, mlado in odraslo žensko, mater, babico. Brez tega ne bo prihodnosti.«

Ste seme novega Južnega Sudana

Papež Frančišek se je obrnil na razseljene osebe, zbrane na srečanju, in spregovoril o njihovih utrujenih, a sijočih očeh, ki niso izgubile upanja; o njihovih ustnicah, ki niso izgubile moči za molitev in petje; o njihovih praznih rokah in srcu, polnem vere; o njih, ki v sebi nosijo bolečo preteklost, a niso nikoli nehali sanjati boljšo prihodnost. »Mi, ki smo se danes srečali z vami, želimo dati krila vašemu upanju. Verjamemo, zdaj verjamemo, da se tudi v taboriščih za razseljene osebe, kjer ste prisiljeni ostajati zaradi razmer v državi, lahko rodi seme upanja, ki bo obrodilo sadove.

Želim vam reči: vi ste seme novega Južnega Sudana, seme za rodovitno in bujno rast države. To ste vi, vseh različnih etnij, vi, ki ste trpeli in trpite, ki pa nočete na hudo odgovoriti s hudim. Vi, ki še vedno izbirate bratstvo in odpuščanje, obdelujete boljši jutri. Jutri, ki se rojeva danes, tam, kjer ste, iz sposobnosti za sodelovanje, tkanje votka občestva in poti sprave s tistimi, ki so drugačne etnije in izvora in ki živijo ob vas. Bodite semena upanja, v katerih se že vidi drevo, ki bo nekega dne – upajmo, da kmalu – rodilo sadove. Da, vi boste drevesa, ki bodo vsrkala onesnaženost večletnega nasilja in vrnila kisik bratstva. Res je, da ste zdaj zasajeni, kjer nočete biti, a ravno v teh slabih razmerah lahko držite za roko tiste, ki so ob vas, in izkusite, da ste ukoreninjeni v istem človeštvu: tu je treba začeti, da bi se doživeli kot bratje in sestre, otroci dežele Boga nebes, Očeta vseh.«

Mladi, napišite novo pripoved o srečanju in miru

Sveti oče je nadaljeval s podobo rastline, ki zraste iz semena, ter v ospredje postavil korenine, ki jih Južnosudanci zelo cenijo. Korenin se namreč ne sme nikoli pozabiti, saj nas predniki spominjajo, kdo smo in kaj je naša pot. Brez njih smo izgubljeni, prestrašeni in brez kompasa. »V Južnem Sudanu mladi odraščajo ob zgodbah starejših, in če je pripoved v teh



letih bila zaznamovana z nasiljem, je mogoče, pravzaprav nujno, da se z vami začne nova pripoved: nova pripoved o srečanju, v kateri trpljenje ni pozabljeno, temveč obsijano z lučjo bratstva; pripoved, ki v središče ne postavlja le tragične kronike, temveč tudi gorečo željo po miru. Bodite vi, mladi različnih etnij, na prvih straneh te pripovedi! Če so spori, nasilje in sovraštvo iztrgali iz lepega spomina prve strani življenja te republike, bodite vi tisti, ki boste ponovno napisali njeno zgodovino miru! Zahvaljujem se vam za vašo moč duha in za vsa vaša dobra dela, ki so zelo všeč Bogu in zaradi katerih je dragocen vsak dan, ki ga živite.«

Pomagajmo Južnemu Sudanu

Papež je želel nagovoriti tudi vse, ki notranje razseljenim osebam v Južnem Sudanu nudijo pomoč, pogosto v zelo težkih in skrajnih razmerah. Zahvalil se je cerkvenim skupnostim, misijonarjem, humanitarnim in mednarodnim organizacijam, še posebej Združenim narodom. »Seveda država ne more preživeti z zunanjo podporo, celo če je zelo bogata z viri,« je zatrdil in pripomnil, da pa gre zdaj za izredno nujne razmere. Izpostavil je številne humanitarne delavce, ki so izgubili življenje, ter pozval k spoštovanju vseh, ki pomagajo, in strukturam, ki so namenjene pomoči prebivalcem in ne smejo biti cilji napadov in vandalizma. Poleg nujne pomoči pa je po papeževem prepričanju treba prebivalstvo spremljati na poti razvoja, na primer pri uvajanju novih tehnik v kmetijstvu in živinoreji, da bi postalo bolj samostojno. »S srcem v roki vse prosim: pomagajmo Južnemu Sudanu, ne pustimo samega prebivalstva, ki je zelo trpelo in zelo trpi!« je pozval Frančišek.

Papež spomnil tudi na begunce

Ob koncu je spregovoril še o mnogih južnosudanskih beguncih, ki se nahajajo izven države in ki se vanjo ne morejo vrniti, saj je ozemlje okupirano. Izrazil jim je svojo bližino in upanje, da se bodo lahko »vrnili in postali protagonisti prihodnosti svoje dežele« ter »na konstruktiven in miren način prispevali k njenemu razvoju«.

Papež Frančišek je skupaj z nadškofom Welbyjem in moderatorjem Greenshieldsem podelil poseben blagoslov vsem otrokom Južnega Sudana, da bi vsi lahko rasli v miru, za kar ga je prosilo mlado dekle Nyakuor Rebecca, ki živi v taborišču v Jubi. »Doseže pa naj vas tudi blagoslov mnogih bratov in sester kristjanov po svetu, ki vas [kot je sklenil



sveti oče] objemajo in opogumljajo, pri tem pa se zavedajo, da v vaši veri, vaši notranji moči in vaših sanjah o miru sije vsa lepota človeka.«

Prevod: Andreja Červek, Radio Vatikan

4.3 Papež Frančišek med ekumensko molitvijo o treh glagolih: moliti, delati in hoditi

Drugi dan apostolskega potovanja v Južnem Sudanu – sobota, 4. februarja 2023 – se je zaključil z ekumensko molitvijo v mavzoleju Johna Garanga v Jubi, med katero sta sodelovala tudi s canterburyjski nadškof Justin Welby ter moderator generalne skupščine škotske Cerkve Iain Greenshields.

Gospod predsednik republike,
cenjeni predstavniki verskih in civilnih oblasti,
dragi bratje in sestre!

Iz te ljubljene in trpinčene dežele se je pravkar dvignilo v nebesa veliko molitev. Različni glasovi so se združili in oblikovali en sam glas. Skupaj, kot sveto Božje ljudstvo, smo molili za to ranjeno ljudstvo. Za nas kristjane je molitev prva in najbolj pomembna stvar, ki smo jo poklicani opravljati, da bi mogli dobro delati in imeli moč za hojo. Moliti, delati in hoditi: razmislimo o teh treh glagolih.

Najprej moliti

Velika zavzetost krščanskih skupnosti za človeški napredek, za solidarnost in mir bi bila brez molitve prazna. Ne moremo namreč spodbujati miru, ne da bi prej klicali Jezusa kot »Kneza miru« (Iz 9,6). To, kar delamo za druge in delimo z drugimi, je najprej zastonjski dar, ki ga od Njega prejemamo praznih rok: je milost, čista milost. Kristjani smo, ker nas Kristus zastonjsko ljubi.

Zjutraj sem se navdihoval pri Mojzesovem liku, zdaj pa bi ravno v zvezi z molitvijo rad priklical v spomin odločilni dogodek zanj in za njegovo ljudstvo, ki se je zgodil, ko ga je šele začel spremljati



na poti v svobodo. Ko so prispeli na obale Rdečega morja, se je njegovim očem in očem vseh Izraelcev pokazal dramatičen prizor. Pred njimi se je kazala nepremostljiva pregrada voda. Zada jih je dohitevala sovražna vojska z vozovi in konji. Ali to ne spominja na prve korake samostojnosti te države, ki so jo napadle tako vode smrti, kakršne so bile katastrofalne poplave, ki so jo prizadele, kakor tudi kruto vojno nasilje? V tisti obupni situaciji je Mojzes rekel ljudstvu: »Nikar se ne bojte! Vztrajajte in videli boste rešitev, ki vam jo danes nakloni Gospod.« (2 Mz 14,13) Vprašujem se: od kod Mojzesu taka gotovost, medtem ko se je njegovo ljudstvo še naprej prestrašeno pritoževalo? To gotovost je dobil iz poslušanja Gospoda (prim. vv. 2-4), ki mu je obljubil, da bo razodel svojo slavo. Združenost z njim, zaupanje vanj, ki ga je negoval v molitvi, je bila skrivnost, s katero je Mojzes lahko spremljal ljudstvo iz zatiranja v svobodo.

Enako je z nami: molitev daje moč, da gremo naprej, da premagamo strahove, da tudi v temi zazremo zveličanje, ki ga pripravlja Bog. Še več, molitev privlači Božje zveličanje nad ljudstvo. Molitev priprošnje, ki je bila značilna za Mojzesovo življenje (prim. 2 Mz 32,11-14), je tista, h kateri smo zavezani predvsem mi, pastirji svetega Božjega ljudstva. Da bi Gospod miru posredoval tam, kjer ga ljudem ne uspe zgraditi, je potrebna molitev: vztrajna, stalna molitev priprošnje. Bratje, sestre, podpirajmo se v tem. V naših različnih veroizpovedih se čutimo združeni med seboj kot ena družina; in čutimo, da smo dolžni moliti za vse. V naših župnijah, cerkvah, bogoslužnih in hvalnih zborih vztrajno in enodušno molimo (prim. Apd 1,14), da bi Južni Sudan tako kot Božje ljudstvo v Svetem pismu »dosegel obljubljeno deželo«, da bi mirno in pravično razpolagal z rodovitno in bogato zemljo, ki jo poseduje, in da bi bil napolnjen s tistim obljubljenim mirom, ki žal še ni nastopil.

Delati

Ravno zaradi miru smo potem poklicani k delovanju. Kajti Jezus želi, da »delamo za mir« (Mt 5,9), želi, da njegova Cerkev ni samo znamenje in orodje tesne povezanosti z Bogom, ampak tudi edinstvi vsega človeškega rodu (prim. *Lumen gentium*, 1). Kristus je namreč, kakor nas spominja apostol Pavel, »naš mir« ravno



v smislu ponovne vzpostavitve edinosti: On »je iz obeh napravil eno, s tem da je podrl steno pregrade, to je sovraštvo« (prim. Ef 2,14). Božji mir je ne samo premirje med spopadi, ampak bratsko občestvo, ki izhaja iz združevanja, ne iz asimiliranja; iz odpuščanja, ne iz dvigovanja nad drugim; iz sprave, ne iz vsiljevanja. Želja nebes po miru je tako velika, da je bil oznanjen že v trenutku Kristusovega rojstva: »Na zemlji mir ljudem, ki so mu po volji.« (Lk 2,14) In Jezusova tesnoba zaradi zavračanja miru, ki ga je prinašal, je bila tako velika, da je jokal nad mestom Jeruzalemom, rekoč: »O, da bi tudi ti na ta dan spoznalo, kaj ti prinaša mir!« (Lk 19,42)

Dragi bratje in sestre, neutrudno delajmo za ta mir, ki nas ga vabi graditi Jezusov in Očetov Duh. Za mir, ki vključuje različnost, ki pospešuje edinost v pluralnosti. To je mir Svetega Duha, ki usklajuje razlike, medtem ko duh, ki je sovražen Bogu in človeku, spodbuja razlike in razdvaja. V zvezi s tem Sveto pismo pravi: »Otroci Boga in otroci hudiča se očitno kažejo po temle: kdor ne ravna pravično, ni od Boga in prav tako ne tisti, ki ne ljubi svojega brata.« (1 Jn 3,10) Predragi, kdor se imenuje kristjan, se mora odločiti, na čigavi strani bo. Kdor hodi za Kristusom, se vedno odloči za mir. Kdor sproži vojno in nasilje, izda Gospoda in zanika njegov evangelij. Slog, ki ga nas uči Jezus, je jasen: ljubiti vse, kakor vse kot otroke ljubi skupni Oče, ki je v nebesih. Kristjanova ljubezen ni samo za bližnje, ampak za vsakogar, ker je v Jezusu vsak naš bližnji, brat in sestra, celo sovražnik (prim. Mt 5,38-48); tem bolj tisti, ki pripadajo istemu ljudstvu, čeprav drugi etnični skupnosti. »Ljubite se med seboj, kakor sem vas jaz ljubil« (Jn 15,12); to je Jezusova zapoved, ki nasprotuje vsakemu plemenskemu pogledu na vero. Naj »bodo vsi eno« (Jn 17,21). To je užaloščena Jezusova molitev k Očetu za nas, vernike.

Prizadevajmo si, bratje in sestre, za to bratsko edinost med nami kristjani, in pomagajmo si pri prehajanju sporočila miru v družbo, pri širjenju Jezusovega nenasilnega načina, saj v tistem, ki se izpoveduje za vernega, ni več prostora za kulturo, ki temelji na duhu maščevanja; da evangelij ne bo samo lepo versko govorjenje, ampak preroštvo, ki v zgodovini postaja resničnost. Delajmo za mir s tkanjem in krpanjem, nikoli z rezanjem in trganjem. Hodimo



za Jezusom in za njim delajmo skupne korake na poti miru (prim. Lk 1,79).

Hoditi

In tukaj je tretji glagol: po molitvi in delovanju – hoditi. Tukaj so se krščanske skupnosti skozi desetletja močno zavzemale za pospeševanje poti sprave. Rad bi se vam zahvalil za to svetlo pričevanje vere, ki se je rodila iz priznanja ne le v besedah, ampak v dejanjih, da pred vsemi zgodovinskimi delitvami obstaja nespremenljiva resničnost: kristjani smo, Kristusovi smo. Lepo je, da sredi tolikšne konfliktnosti krščanska pripadnost ni nikoli razkrajala prebivalstva, ampak je bila in še vedno je dejavnik edinosti. Ekumenska dediščina Južnega Sudana je dragocen zaklad, hvalnica Jezusovemu imenu, dejanje ljubezni do Cerkve, njegove neveste, univerzalni zgled za pot krščanske edinosti. To dediščino je treba ohranjati v istem duhu. Cerkvene delitve preteklih stoletij naj ne občutijo tisti, ki so evangelizirani, ampak naj sejanje evangelija pomaga širiti večjo edinost. Plemenskost in sektaštvo, ki spodbujata nasilje v državi, naj ne prizadeneta medverskih odnosov; nasprotno, pričevanje edinosti vernikov naj se izliva na ljudstvo.

V tem smislu bi rad predlagal dve ključni besedi za nadaljevanje poti: spomin in prizadevanje. Spomin: koraki, ki jih delate, stopajo po sledih vaših predhodnikov. Ne bojte se, da temu ne boste kos, raje se čutite spodbujani od tistih, ki so vam pripravili pot: vzemite štafeto v roke, da boste pospešili dosego cilja polnega in vidnega občestva. In potem prizadevanje: proti edinosti stopamo, kadar je ljubezen konkretna, ko skupaj pomagamo tistim, ki so na obrobju, ki so ranjeni in odvrženi. Vi to že delate na številnih področjih, zlasti mislim na tiste v zdravstvu, šolstvu, dobrotelosti. Koliko nujne in nepogrešljive pomoči prinašate prebivalcem! Hvala za to. Nadaljujte tako. Nikoli tekmeci, ampak družinski člani; bratje in sestre, ki s sočutjem do trpečih, ki so Jezusovi ljubljenci, dajejo slavo Bogu in pričujejo za občestvo, ki ga On ljubi.

Predragi, moji bratje in jaz smo prišli kot romarji med vas, sveto Božje ljudstvo na poti. Čeprav smo fizično oddaljeni, vam bomo vedno blizu. Vsak dan začnimo z molitvijo drugi za druge in z



drugimi, s skupnim delovanjem kot priče in posredniki Jezusovega miru, s hojo po isti poti, z istimi konkretnimi koraki ljubezni in edinstva. V vsem se močno ljubimo resnično iz srca (prim. 1 Pt 1,22).

Prevod: Andreja Červek, Radio Vatikan

4.4 Na letalu skupna novinarska konferenca papeža, anglikanskega nadškofa in moderatorja Škotske cerkve

Papež Frančišek, canterburyjski nadškof Justin Welby in moderator generalne skupščine Škotske cerkve Iain Greenshields so se 5. februarja med povratnim letom iz Južnega Sudana pogovarjali z novinarji. Navedimo samo tisto, kar so omenjeni povedali glede apostolskega obiska.

Justin Welby o izkušnji Južnega Sudana leta 2014

Na začetku tiskovne konference je Justin Welby spregovoril o izkušnji, ki sta jo imela z ženo ob obisku anglikanske skupnosti v Južnem Sudanu leta 2014. Tamkajšnji nadškof ju je prosil, naj gresta v mesto Bor, kjer je že pet tednov potekala zelo huda državljanska vojna. V mestu je bilo takrat 5000 nepokopanih trupel, nekatera sta videla tudi sama na letališču. Obiskala sta katedralo, kjer so bili ubiti vsi duhovniki, mnoge ženske pa spolno zlorabljene in umorjene. Situacija je bila po Welbyjevih besedah grozljiva in na poti domov sta z ženo začutila globok klic, da bi videla, kaj lahko storita za ljudi v Južnem Sudanu. Odtlej sta se s papežem Frančiškom med srečanja vedno pogovarjala tudi o situaciji v tej državi in tako je prišlo do ideje o duhovnem odmiku v Vatikanu, ki je po predhodnih pripravih potekal leta 2019. Kot je dejal Welby, je bil čudež, da se je to zgodilo, tudi zato, ker je bil eden izmed dveh podpredsednikov v Kartumu v hišnem priporu, vendar mu je uspelo priti, ker mu je generalni sekretar ZN v zadnjem trenutku izdal vizum. Ob tem je canterburyjski nadškof spomnil na vrhunec omenjenega srečanja – na nepozabno gesto papeža Frančiška, ki je pokleknil in poljubil noge voditeljem, da bi jih prosil za mir, čeprav so ga skušali ustaviti. »To je bil izredno pomemben trenutek. Imeli smo težke razprave, vendar so se odločili obnoviti mirovni sporazum in mislim, da je bila pri tem papeževa gesta ključnega pomena, prelomnica. Vendar pa so zaradi covida-19 izgubili zagon. Ob začetku tokratnega obiska so ekipe še vedno delale, vendar so imele manj zaupanja kot leta 2019.



Toda ob koncu me spremlja globok občutek spodbude, ne toliko zato, ker bi prišlo do preboja, ampak ker je bilo čutiti, kot je rekel papež, da je srce govorilo srcu.«

Izkušnja Iaina Greenshieldsa

Iain Greenshields, moderator generalne skupščine škotske Cerkve pa je dejal, da je njegova izkušnja povsem drugačna, saj je bil v Južnem Sudanu prvič. Državo pa je obiskal njegov predhodnik, ki je prav tako videl mnoge težke situacije. Sprava je bila v središču srečanja, ki so ga imeli leta 2015. Kot prezbiterijanska cerkev so pomagali beguncem iz Južnega Sudana. Tudi Greenshields je poudaril pomen tokratnega obiska ter dodal, da so dejanja močnejša od besed.

Odpraviti idejo, da je treba Afriko izkoriščati

V odgovoru na vprašanje novinarja iz DR Kongo je papež Frančišek poudaril, da je v tej deželi videl veliko željo po tem, da bi šli naprej, veliko kulture. Spomnil je tudi na srečanje, ki ga je imel pred nekaj meseci preko Zooma z zelo inteligentnimi afriškimi študenti. »To je eno izmed vaših bogastev, inteligentni mladi ljudje, ki jim je treba dati prostor, ne pa zapirati vrat. Imate veliko naravnih bogastev, ki privabljajo ljudi, da pridejo in izkoriščajo Kongo, oprostite za ta izraz. Obstaja ideja, da je treba Afriko izkoriščati. Nekateri pravijo – ne vem, če je res – da so države, ki so imele kolonije, dale samostojnost od tal navzgor, ne pa navzdol, zato prihajajo iskat rudnine. Vendar pa je treba odpraviti idejo, da je Afrika zato, da se izkorišča. Velika bolečina je tudi problem Vzhoda države. Srečal sem se z žrtvami te vojne, mnogi so bili ranjeni, amputirani; veliko bolečine – in vse samo zato, da bi vzeli bogastvo! To ne gre, ne gre. Kongo ima veliko možnosti.«

Tudi canterburyjski nadškof in moderator generalne skupščine Škotske cerkve sta se strinjala s papežem Frančiškom. Prvi je poudaril, da je treba »jasno povedati, da Kongo ni igrišče za velike sile, ki izkoriščajo naravne vire«, drugi pa je prepričan, da je treba v državah v razvoju priznati in spodbujati pravice žensk, zlasti mladih.

Nasilje, trgovina z orožjem, uničevanje družbe

Naslednje vprašanje je bilo povezano z nasiljem. Enega izmed novinarjev je zanimalo, kako bi lahko trije verski voditelji skupaj spodbujali nov model posredovanja, glede na to, da vedno več afriških držav za zagotavljanje



svoje varnosti ne izbira misij OZN, ampak druge partnerje, ki morda ne spoštujejo mednarodnih zakonov, kot so nekatera zasebna ruska podjetja ali druge organizacije. Sveti oče je odgovoril, da je vprašanje nasilja vsakodnevna tema, kakor je bilo mogoče videti v Južnem Sudanu. Ob tem je ponovno spomnil na trgovino z orožjem ter na to, da je slišal, da bi lahko odpravili lakoto na svetu, če eno leto ne bi prodajali orožja. »V ozadju so namreč ekonomski interesi za izkoriščanje zemlje, rudnin in bogastva. Res je, da tribalizem v Afriki ne pomaga ter da nekateri s prodajo orožja izzovejo spopad med plemeni in nato to izkoriščajo. To je diabolično, nobena druga beseda mi ne pride na misel. To je uničevanje: uničevanje stvarstva, uničevanje človeka, uničevanje družbe. Ne vem, če se to dogaja tudi v Južnem Sudanu, vendar se to dogaja v nekaterih državah: dečke novačijo, da postanejo del milice in se borijo proti drugim dečkom. Če povzamem, mislim, da je največja težava v tem, da se nekateri želijo polastiti bogastva te države – koltana, litija itd. – in to tudi z vojno, za katero prodajajo orožje, pri tem pa prav tako izkoriščajo otroke.«

Prevod: s. Leonida Zamuda SL, Radio Vatikan



Sklep

Papež Frančišek, romar miru, je v Demokratično republiko Kongo sam in v Republiko Južni Sudan s svojima »bratoma« canterburyjskim anglikanskim nadškofom Justinom Welbyjem in moderatorjem Škotske cerkve Iainom Greenshieldsom želel prinesiti spravo, mir in novo upanje. Ob vračanju iz Afrike so na letalu na novinarski konferenci spregovorili vsi trije: papež, anglikanski nadškof in moderator Škotske cerkve, kar je bilo prvič v zgodovini.

V obeh državah prihodnost je in mora biti drugačna od sedanjosti. Iz papeževih govorov sledi, da je poleg analiz današnje družbe papež s preroškimi govori nakazal izjemno možnost razvoja ter svetlejšo in pravičnejšo prihodnost obeh držav, če bo večinsko prebivalstvo, ki je krščansko, živelo iz evangelija. Želel jih je spodbuditi, da bi bilo veliko naravno bogastvo v blagoslov vsem državljanom, saj državno bogastvo pripada vsem prebivalcem. Papež je predvsem zaklical vsem tistim, ki Afriko izkoriščajo, da je treba prenehati z idejo o izkoriščanju celine, saj mora Afrika postati protagonistka svoje usode. Upamo lahko, da bosta obe državi tudi zaradi »romarja miru« in njegovih bratov naredili nove in pogumne korake v luči preroških nagovorov papeža Frančiška.





Znanstvena knjižnica 66

Tanja Pate

Kronična bolezen v družini

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

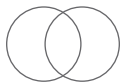
Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 112 str.

ISBN 978-961-6844-72-7, 11 €

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;

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



Vinko Škafar

Govori papeža Frančiška v Bahrajnu

Speeches of Pope Francis in Bahrain

Pred govori papeža Frančiška na apostolskem potovanju v Kraljevini Bahrajn najprej na kratko predstavimo Katoliško cerkev v tej najmanjši arabski državi v Perzijskem zalivu. Zahodno od nje je Saudova Arabija, ki jo z Bahrajnom povezuje Nasip kralja Fahda, južno na drugi strani Bahrajnskega zaliva pa Katar. Katoliška cerkev ima dve župniji, v kateri deluje 13 škofijskih in sedem redovnih duhovnikov, sedem redovnic in en redovni brat. V pastoriali jim pomaga 89 katehistov. Imajo tudi enega bogoslovca. V Bahrajnu sta dve katoliški osnovni šoli, ki ju obiskuje 987 učencev, in ena srednja šola, ki jo obiskuje 328 dijakov. V Awaliju, blizu glavega mesta Maname, so leta 2021 zgradili in posvetili novo stolnico Našo Gospo iz Arabije, ki je največja cerkev v Perzijskem zalivu. Papež Frančišek se je od 3. do 6. novembra 2022 mudil v Bahrajnu na dogodku, imenovanem »Bahrajnski forum za dialog«, ki se ga je udeležil tudi carigrajski patriarh Bartolomej I.

1 Kardinal Parolin: Znamenje edinosti in dialoga

Papeža Frančiška sta na obisk povabila bahrajnski kralj Hamad bin Isa bin Salman Al Khalif in škof Paul Hinder, takratni upravitelj katoliške skupnosti v Bahrajnu. Kardinal Pietro Parolin je pred obiskom poudaril, da bo papež Frančišek tokrat prvič obiskal Bahrajn in se udeležil tudi »Bahrajnskega foruma za dialog: Vzhod in Zahod za človeško sožitje« ter obiskal mesti Manama, glavno mesto države, in Awali, kjer je nova katoliška stolnica.

Znamenje edinosti v današnjem tragičnem trenutku

Sveti oče se je v petek, 4. novembra, udeležil sklepnega dela bahrajnskega foruma za dialog in človeško sožitje med Vzhodom in Zahodom, ki je potekal na trgu Al-Fida' v kompleksu Kraljeve palače Sakhir. »To je znamenje edinosti v posebej občutljivem, zapletenem in na neki način tragičnem trenutku naše zgodovine,« je dejal kardinal Parolin. »Gre za povabilo k dialogu, povabilo k srečanju med Vzhodom in Zahodom v stvarnosti, kot je bahrajnska, ki je večetnična, večkulturna in večverska, kar pomeni sposobnost sobivanja in sodelovanja tudi v mnogovrstni stvarnosti, kakršna je značilna za to državo.«

Na programu papeževega obiska sta v Awaliju še dve srečanji: srečanje s člani Muslimanskega sveta starešin v mošeji Kraljeve palače Sakhir. Gre za organizacijo muslimanskih verskih voditeljev, ki se zavzema za dialog in spoštovanje verstev. Drugi dogodek je ekumensko srečanje in molitev za mir v katedrali Naše Gospe iz Arabije. Po Parolinovih besedah je sporočilo vedno isto: »v svetu, ki je zaznamovan z napetostmi, nasprotovanji in konflikti«, sporočati »edinost, povezanost in mir«.

Bog in nasilje sta nezdružljiva

Papeževa udeležba na Bahrajnskem forumu za dialog nas spomni na Dokument o človeškem bratstvu za mir na svetu in skupno sobivanje, podpisan v Abu Dabiju, v katerem je poudarjeno, da nasilja in vojne ni mogoče upravičevati v imenu Boga. Sporočilo je »zelo aktualno in je rdeča nit, ki povezuje vsa papeževa potovanja v te države«, je dejal kardinal in spomnil na potovanja v Kazahstan, Irak, Arabske emirate, Maroko, Egipt in Azerbajdžan. »In ta rdeča nit je preprosto povedati, da med Bogom in sovraštvom, med verstvi in nasiljem obstaja popolna nezdružljivost, da ni mogoč noben stik in nobena sprava, kajti kdor sprejema sovraštvo in nasilje, izkrivlja samo naravo vere.«

Izpostavil je dve točki, pri katerih je papež vztrajal v Kazahstanu: »Po eni strani očiščenje, to pomeni, da vedno obstaja tudi skušnjava, da bi manipulirali z vero in jo včasih uporabili za namene, ki niso verski, torej za namene moči in zatiranja. Zato papež vabi k temu globokemu očiščenju.« Drugi poudarek je poziv k povezanosti: »Verstva lahko sodelujejo, da bi



odpravila nesporazume, tako da bi verstva vedno bila dejavnik sprave, miru, povezovanja in harmonije.«

Sveti oče – glas tistega, ki nima glasu

Kardinal Parolin je spregovoril o »vključevanju in spoštovanju človeškega življenja«, k čemur papež vedno poziva in o tem tudi pričuje. »Papež je razlagalec globokih pričakovanj številnih ljudi, ki ne vidijo spoštovanja svojih pravic, temeljnih pravic do življenja, vključenosti, deleža zemeljskih dobrin. Tako bo papež tudi v tem primeru glas tistega, ki nima glasu, in bo šel naproti ljudem, ki so v določenem smislu na obrobju. Vendar se mi zdi, da so te vrednote razglašene že v sami ustavi države, ki govori o izogibanju vsakršni diskriminaciji na podlagi kateregakoli elementa.«

Srečanje s katoliško manjšino

Uradna državna religija v Bahrajnu je islam, šariat pa je glavni vir prava, je pojasnil Parolin. Krščanska skupnost predstavlja približno deset odstotkov prebivalstva, katoličanov pa je med 80 in 100 tisoč. Odnosi s Svetim sedežem so bili vzpostavljeni leta 2000 in so po Parolinovih besedah dobri. Državne oblasti so vedno spoštovale katoličane in sodelovale z njimi, tako z verniki kot z apostolskim vikarjem. Papežev obisk bo prav tako namenjen srečanju s to majhno katoliško skupnostjo ter spodbudi k pričevanju.

Pozornost do katoličanov s strani države pomembna

Ob koncu je državni tajnik še spomnil na katedralo Naše Gospe iz Arabije v Awaliju, ki je bila posvečena pred enim letom, temeljni kamen pa je zidak iz svetih vrat bazilike svetega Petra, ki ga je poklonil papež Frančišek. Kot je dejal kardinal Parolin, je cerkev v Awaliju zelo pomembna za katoliško skupnost, ki potrebuje kraj vere, češčenja in molitve. »Pomembna pa je tudi kot znamenje spoštovanja in pozornosti do krščanske skupnosti tudi s strani državnih oblasti. Je torej lep simbol in tudi konkretna resničnost odnosa do krščanske skupnosti, kakršen je bil doslej in za kakršnega upamo, da bo še bolj.«

Prevod: Andreja Červek, Radio Vatikan



2 Sveti oče v Bahrajnu: Naj povsod utihne orožje!

Sveti oče je v svojem prvem govoru med apostolskim obiskom v Bahrajnu spomnil, da prihaja kot sejalec in romar miru. Poudaril je pomen zaščite življenja, dela in okolja ter pozval k prizadevanju za mir po vsem svetu, posebno pozornost pa je namenil Jemnu, »ki ga muči pozabljena vojna, ki tako kot vsaka vojna ne vodi do zmage, temveč le do grenkega poraza za vse«.

Sveti oče se je v svojem nagovoru v kraljevi palači Sakhir najprej zahvalil bahrajnskemu kralju za povabilo ter za »toplo in velikodušno dobrodošlico«. Vsem prebivalcem dežele je »namenil prijateljsko in prijazno misel: vsakemu verniku, vsakemu človeku in vsaki družini, ki jo bahrajnska ustava opredeljuje kot »temeljni kamen družbe«.

Papež Francišek in bahrajnski kralj

Tukaj, kjer morske vode obkrožajo puščavski pesek in ob tradicionalnih orientalskih tržnicah stojijo mogočni nebotičniki, se srečujejo oddaljene resničnosti: antika in sodobnost se stikata, zgodovina in napredek se združujeta, predvsem pa ljudje različnega izvora tvorijo izviren *mozaik življenja*. Ko sem se pripravljala na to potovanje, sem izvedel za »simbol vitalnosti«, ki je značilen za vašo državo. V mislih imam tako imenovano »drevo življenja« (*Shajarat-al-Hayat*), ki naj mi bo navdih za nekaj misli. Gre za veličastno akacijo, ki stoletja preživi na puščavskem področju, kjer je padavin zelo malo. Zdi se nemogoče, da bi tako dolgo živeče drevo preživevalo in uspevalo v takšnih razmerah. Mnogi menijo, da je skrivnost v koreninah, ki segajo več deset metrov pod zemljo in črpajo podzemne zaloge vode.

Korenine, torej: Kraljevina Bahrajn si prizadeva za raziskovanje in vrednotenje svoje preteklosti, ki govori o izjemno starodavni deželi, kamor so že pred tisočletji prihajali ljudje zaradi njene lepote, zlasti zaradi bogatih izvirov sladke vode, ki so ji dali sloves rajske dežele: starodavno kraljestvo Dilmun so imenovali »dežela živih«. Iz obsežnih časovnih korenin – gre za kar 4500 let neprekinjene prisotnosti človeka – je razvidno, da so geografski položaj



Bahrajna, naklonjenost tamkajšnjih prebivalcev in njihove trgovske sposobnosti ter nekateri zgodovinski dogodki dali Bahrajnu priložnost, da je postal križišče vzajemnega bogatenja med ljudstvi. Zato je za to deželo značilen predvsem en vidik: od nekdaj je bila kraj srečevanja različnih ljudstev.

To je *življenjska voda*, iz katere še danes črpajo korenine Bahrajna, katerega največje bogastvo blesti v etnični in kulturni raznolikosti, mirnem sobivanju in tradicionalni gostoljubnosti njegovih prebivalcev. Raznolikost, ki ne homogenizira, temveč vključuje, je zaklad vsake resnično razvite države. In na teh otokih občudujemo družbo, ki je sestavljena, večetnična in večverska, ki je sposobna premagati nevarnost izolacije. To je zelo pomembno v današnjem času, v katerem izključujoča zaprtost vase in v lastne interese preprečuje, da bi razumeli neodtujljivi pomen celote. Številne narodnostne, etnične in verske skupine, ki tukaj sobivajo, pa pričajo o tem, da je mogoče in potrebno sobivati v našem svetu, ki je v preteklih desetletjih postal globalna vas, v kateri je ob samoumevni globalizaciji »duh vasi« še vedno v marsičem neznan: gostoljubnost, iskanje drugega, bratstvo. Nasprotno, z zaskrbljenostjo smo priča obsežnemu naraščanju brezbržnosti in medsebojnemu sumničenju, širjenju rivalstva in nasprotij, za katere smo upali, da so bila premagana, populizmom, ekstremizmom in imperializmom, ki ogrožajo varnost vseh. Kljub napredku ter številnim civilnim in znanstvenim dosežkom se kulturna razdalja med različnimi deli sveta povečuje, namesto koristnih priložnosti za srečanje pa obstajajo podle držne sporov.

Namesto tega pomislimo na drevo življenja, vaš simbol, in v sušnih puščavah človeškega sobivanja razdelimo vodo bratstva: ne dopustimo, da bi izhlapela možnost srečanja med civilizacijami, verstvi in kulturami; ne dopustimo, da bi usahnile korenine človeškega! Delajmo skupaj, prizadevajmo si za povezanost, za upanje! Tukaj, v deželi drevesa življenja, sem kot sejalec miru, da bi živel dneve srečanja in se udeležil foruma za dialog med Vzhodom in Zahodom za mirno človeško sobivanje. Že zdaj se zahvaljujem svojim sopotnikom, zlasti verskim predstavnikom. Ti dnevi pomenijo dragoceno etapo na poti prijateljstva, ki se je v zadnjih letih



okrepilo z različnimi islamskimi verskimi voditelji: na bratski poti, ki želi s pogledom Neba spodbujati mir na zemlji.

V zvezi s tem se zahvaljujem za mednarodne konference in priložnosti za srečanja, ki jih ta Kraljevina organizira in spodbuja, zlasti na področju spoštovanja, strpnosti in verske svobode. To so bistvene teme, priznane v ustavi države, ki določa, da »ni diskriminacije na podlagi spola, izvora, jezika, vere ali veroizpovedi« (člen 18), da je »svoboda vesti absolutna« in da »država varuje nedotakljivost obredov« (člen 22). Predvsem so to prizadevanja, ki jih je treba nenehno uresničevati v praksi, da bo verska svoboda postala polna in ne bo omejena le na svobodo obredov, da bo vsaki skupini in vsaki osebi konkretno priznано enako dostojanstvo in enake možnosti; da ne bo diskriminacije in da se temeljne človekove pravice ne bodo kršile, temveč spodbujale. Predvsem mislim na pravico do življenja, na to, da jo je treba vedno zagotavljati, tudi za tiste, ki so kaznovani in katerih obstoja ni mogoče odpraviti.

Vrnimo se k drevesu življenja. Sčasoma so se iz številnih vej različnih velikosti razvile goste krošnje, ki so povečale njegovo višino in širino. V tej državi je prispevek številnih ljudi iz različnih narodov omogočil izjemen proizvodni razvoj. To je omogočilo priseljevanje, ki je v Kraljevini Bahrajn eno najvišjih na svetu: približno polovica prebivalcev je tujcev, ki vidno prispevajo k razvoju države, v kateri se, čeprav so zapustili svojo domovino, počutijo kot doma. Vendar pa ne smemo pozabiti, da je v današnjem času še vedno preveč pomanjkanja dela in preveč nečloveškega dela: to ne pomeni le resnega tveganja za socialno nestabilnost, ampak predstavlja tudi napad na človekovo dostojanstvo. Delo namreč ni potrebno le za to, da človek zasluži za življenje, temveč je nepogrešljiva pravica za to, da bi se v celoti razvijali in oblikovali družbo po meri človeka.

Iz te države, ki je privlačna zaradi možnosti zaposlitve, ki jih nudi, bi rad opozoril na izredne razmere svetovne krize na področju dela: dela, ki je tako dragoceno kot kruh, pogosto primanjkuje; nemalokrat je to zastrupljen kruh, saj zasušnjuje. V obeh primerih v središču ni več človek, ki je iz svetega in nedotakljivega namena



dela zreduciran na sredstvo za proizvodnjo denarja. Zato je treba povsod zagotoviti varne delovne pogoje, vredne človeka, ki ne preprečujejo, ampak spodbujajo kulturno in duhovno življenje; ki spodbujajo družbeno povezanost v dobro skupnega življenja in razvoja držav (prim. *Gaudium et spes*, 9.27.60.67).

Bahrajn se ponaša z dragocenimi dosežki na tem področju: v mislih imam na primer prvo dekliško šolo v Zalivu in odpravo suženjstva. Naj bo svetilnik pri spodbujanju enakih in vedno boljših pravic in pogojev za delavce, ženske in mlade na celotnem območju ter hkrati zagotavlja spoštovanje in pozornost za tiste, ki se čutijo bolj na robu družbe, kot so migranti in zaporniki: pravi, človeški in celostni razvoj se meri predvsem s pozornostjo do njih.

Drevo življenja, ki stoji osamljeno v puščavski pokrajini, me spominja tudi na dve področji, ki sta odločilni za vse in ki vprašujeta predvsem tiste, ki so s svojim vladanjem odgovorni, da služijo skupnemu dobremu. Najprej okoljsko vprašanje: koliko dreves je posekanih, koliko ekosistemov uničenih, koliko morij onesnaženih zaradi človekovega nenasitnega pohlepa, ki se mu nato maščuje! Ne naveličajmo si prizadevati za to dramatično nujnost; sprejemajmo konkretne in daljnovidne odločitve z mislijo na mlajše generacije, preden bo prepozno in bi bila ogrožena njihova prihodnost! Naj bo konferenca Združenih narodov o podnebnih spremembah (COP27), ki bo čez nekaj dni potekala v Egiptu, korak naprej v tej smeri!

Drugič, ob drevesu življenja s koreninami, ki iz podtalja prenašajo življenjsko vodo do debla, od tam pa v veje in nato v liste, ki dajejo kisik bitjem, razmišljam o poklicanosti človeka, vsakega človeka na zemlji: poskrbeti, da bi življenje cvetelo. Danes pa smo vsak dan bolj priča dejanjem in grožnjam s smrtjo. Mislim predvsem na pošastno in nesmiselno resničnost vojne, ki povsod seje uničenje in izkoreninjanje upanje. V vojni se pokaže najslabša plat človeka: sebičnost, nasilje in laž. Da, saj vojna, vsaka vojna, pomeni tudi smrt resnice. Zavrnilo logiko orožja in zamenjajmo smer, tako da ogromne vojaške izdatke spremenimo v naložbe za boj proti lakoti, pomanjkanju zdravstvenega varstva in izobraževanja. V srcu



imam bolečino zaradi številnih konfliktnih situacij. Ob pogledu na Arabski polotok, katerega države želim prisrčno in spoštljivo pozdraviti, namenjam posebno in iskreno misel Jemnu, ki ga muči pozabljena vojna, ki tako kot vsaka vojna ne vodi do zmage, temveč le do grenkega poraza za vse. V molitvi se spominjam predvsem civilistov, otrok, ostarelih in bolnih ter rotim: naj utihne orožje, naj utihne orožje, naj utihne orožje! Povsod in resnično se zavzemajmo za mir!

Deklaracija Kraljevine Bahrajn v zvezi s tem priznava, da je versko verovanje »blagoslov za vse človeštvo« in temelj »za mir v svetu«. Tukaj sem kot vernik, kot kristjan, kot človek in romar miru, saj smo danes kot še nikoli prej povabljeni, da se povsod resno zavzamemo za mir. Vaše veličanstvo, kraljeve visokosti, predstavniki oblasti, prijatelji, za te dolgo pričakovane dni mojega obiska v Kraljevini Bahrajn želim vzeti za svojega in podeliti z vami čudovit odlomek iz te deklaracije: »Zavezujemo se, da bomo delali za svet, v katerem se ljudje iskrenih veroizpovedi združijo med seboj, da bi zavrnilo tisto, kar nas ločuje, in približali tisto, kar nas združuje.« Tako bodi, z blagoslovom Najvišjega! Shukran! [Hvala!]

Prevod: s. Leonida Zamuda SL, Radio Vatikan

3 Papež na Bahrajnskem forumu za dialog: Veren človek je človek miru

Papež Francišek se je 4. novembra v mestu Awali v Bahrajnu udeležil sklepnega dela »Bahrajnskega foruma za dialog: Vzhod in Zahod za človeško sožitje«. Pozval je k skupni hoji po poti bratstva, dialoga in miru. Veren človek je namreč človek miru in podpira srečanje z vsemi. Izpostavil je pomembno vlogo verskih voditeljev v današnjem času ter jo povezal z molitvijo, vzgojo in delovanjem.

Sklepnega dela Forumu za dialog so se poleg papeža udeležili tudi bahrajnski kralj Hamad bin Isa bin Salman Al Khalif, veliki imam Ahmad Al Tayeb, ekumenski patriarh Bartolomej ter predstavniki verskih in civilnih oblasti. Sveti oče je izpostavil, da morajo velika verstva danes biti



»zavest miru za svet«, ter opozoril, da se »na vrtu človeštva« nekateri »igrajo z ognjem, z raketami in bombami, z orožjem, ki povzroča jok in smrt ter skupni dom prekriva s pepelom in sovraštvom. Ponovno je pozval k miru v Ukrajini: »Na vse se obračam s svojim užaloščenim pozivom, da bi se končala vojna v Ukrajini in bi se začela resna pogajanja za mir.«

Danes bolj razdeljeni kot pa povezani

Papež Francišek je na začetku svojega govora izhajal iz besede Bahrajn, ki pomeni »dve morji«, ter spomnil na stari pregovor »Kar zemlja ločuje, morje združuje«. Naš planet Zemlja je ob pogledu od zgoraj videti kot veliko modro morje, ki povezuje različne obale. »Z neba se zdi, da nas opominja, da smo ena družina: nismo otoki, ampak en velik arhipelag. Takšne nas želi imeti Najvišji, in ta država, arhipelag z več kot tridesetimi otoki, lahko simbolizira to željo.«

Nadaljeval je, da je v današnjem času človeštvo »povezano kot še nikoli prej«, pa vendar »veliko bolj razdeljeno kot združeno«. Ponovno se je oprl na simboliko »dveh morij«, ki predstavlja sladke vode podvodnih izvirov in slane vode zaliva, kjer leži Bahrajn. »Podobno se danes soočamo z dvema morjema nasprotnih okusov: na eni strani imamo mirno in sladko morje skupnega sobivanja, na drugi pa grenko morje brezbriznosti, ki ga pustošijo spopadi in vznemirjajo vetrovi vojne z vse bolj razburkanimi in uničevalnimi valovi, ki grozijo, da bodo preplavili vse. Na žalost sta Vzhod in Zahod vse bolj podobna dvema nasprotnima morjema. Po drugi strani pa smo tu skupaj, ker nameravamo pluti po istem morju in izbrati pot srečanja namesto spopada, pot dialoga, ki jo nakazuje ta forum: 'Vzhod in Zahod za človeško sožitje'.«

Igra z ognjem na vrtu človeštva

Po dveh strašnih svetovnih vojnah, po hladni vojni, med številnimi katastrofalnimi spopadi na vseh koncih sveta, sredi obtožb, groženj in obsodb se še vedno nahajamo na robu krhkega ravnovesja in nočemo potoniti. Po papeževih besedah gre za paradoks: »Medtem ko večino svetovnega prebivalstva združujejo iste težave, pestijo hude prehranske, ekološke in pandemične krize ter vse bolj škandalozna planetarna nepravica, se nekaj vplivnih ljudi osredotoča na odločen boj za strankarske interese,



izumlja zastarele jezike, prerazporeja območja vpliva in nasprotne si bloke. Tako se zdi, da smo priča dramatično otročjemu scenariju: na vrtu človeštva se igrajo z ognjem, z raketami in bombami, z orožjem, ki povzroča jok in smrt ter skupni dom prekriva s pepelom in sovraštvom, namesto da bi skrbeli za celoto.«

Papež je poudaril, da so to grenke posledice, če bomo še naprej poudarjali nasprotja, ne da bi ponovno odkrili razumevanje, če bomo še naprej odločno uveljavljali svoje despotske, imperialistične, nacionalistične in populistične modele in vizije, če nas ne bo zanimala kultura drugega, če ne bomo prisluhnili krikom navadnih ljudi in glasu revnih, če ne bomo nehali manihejsko razlikovati, kdo je dober in kdo slab, če si ne bomo prizadevali razumeti drug drugega in sodelovati za dobro vseh.

Spore rešiti v dobro vseh

Navedel je *Dokument o človeškem bratstvu za svetovni mir in skupno sobivanje*, v katerem je izraženo upanje na »rodovitno srečanje med Zahodom in Vzhodom«. »Tukaj smo, verniki v Boga in naše brate, da zavrnamo 'mišljenje, ki izolira', način gledanja na stvarnost, ki ne upošteva enega morja človeštva in se osredotoča le na lastne tokove. Želimo, da se spori med Vzhodom in Zahodom ponovno rešijo v dobro vseh, ne da bi odvrnili pozornost od druge vrzeli, ki se stalno in dramatično povečuje, in sicer med severom in jugom sveta,« je dejal papež in izpostavil neenakost, zaradi katere večina svetovnega prebivalstva doživlja nepravico, lakoto in posledice podnebnih sprememb.

Verski voditelji imajo posebno vlogo

V razpravah o teh temah morajo sodelovati tudi verski voditelji in pri tem dati dober zgled. »Imamo specifično vlogo,« je izpostavil, »in ta *Forum* nam daje za to dodatno priložnost. Naša naloga je, da spodbujamo in pomagamo človeštvu, ki je tako soodvisno kot nepovezano, skupaj krmariti.« Papež Frančišek je pri tem nakazal tri izzive, ki izhajajo iz *Dokumenta o človeškem bratstvu* in *Deklaracije Kraljevine Bahrajn*. Gre za molitev, vzgojo in delovanje.

Molitev in svoboda vere

Sveti oče je najprej spregovoril o molitvi, ki se dotakne človekovega srca. Drame, bolečine in neravnovesja, zaradi katerih trpi sodobni svet, so povezani z globljim neravnovesjem, ki je zakoreninjeno v človeškem srcu (prim. *Gaudium et spes*, 10). »Največja nevarnost torej ni v stvarih, v materialnih stvarnostih, v organizacijah, ampak v nagnjenosti človeka, da se zapre v imanenco lastnega ega, lastne skupine, lastnih majhnih interesov. To ni hiba našega časa, obstaja, odkar je človek človek, in z Božjo pomočjo jo je mogoče odpraviti (prim. *Fratelli tutti*, 166).«

Molitev, ki je odpiranje srca Najvišjemu, je temeljnega pomena, da nas očisti egoizma, zaprtosti, autoreferencialnosti, lažnosti in nepravčnosti. »Kdor moli, prejme mir v svoje srce in ne more, da ne bi postal njegova priča in glasnik; in predvsem z zgledom vabi sebi podobne, naj ne postanejo talci poganstva, ki človeka reducira na to, kar prodaja, kupuje in ali se s kom zabava, ampak naj ponovno odkrijejo neskončno dostojanstvo, ki ga ima vsakdo v sebi. Veren človek, človek miru, je tisti, ki na poti z drugimi na zemlji nežno in spoštljivo vabi, naj dvignejo svoj pogled v nebo. V svoji molitvi nosi – kot kadilo, ki se dviga k Najvišjemu (prim. Ps 141,2) – napore in preizkušnje vseh.«

Po papeževih besedah pa je za to nujna verska svoboda. Skliceval se je na *Deklaracijo Kraljevine Bahrajn*, kjer je zapisano, da nam je Bog namenil dar svobode izbire, zato nobena oblika verske prisile človeka ne more pripeljati do odnosa z Bogom. Kot je dodal, je vsaka prisila »nevredna Vsemogočnega, saj sveta ni izročil sužnjem, temveč svobodnim bitjem, ki jih v celoti spoštuje«. »Prizadevajmo si torej, da bi svoboda ustvarjenih bitij odražala suvereno svobodo Stvarnika, da bi bili kraji čaščenja vedno in povsod zaščiteni in spoštovani, molitev pa bi se spodbujala in nikoli ovirala. Vendar pa ni dovolj, da podelimo dovoljenja in priznamo svobodo čaščenja, temveč je treba doseči resnično versko svobodo. In ne le vsaka družba, ampak tudi vsaka veroizpoved je poklicana, da o tem preveri sama sebe. Pozvana je, da se vpraša, ali od zunaj prisiljuje ali od znotraj osvobaja Božja bitja; ali človeku pomaga, da zavrača togost, zaprtost in nasilje; ali v vernikih krepi resnično svobodo, ki ne pomeni, da delamo, kar hočemo, ampak da se usmerimo v dober namen, za katerega smo bili ustvarjeni.«



Vzgoja in izobrazba

Drugi izziv, o katerem je spregovoril papež Frančišek, je bil vzgoja. Če se molitev nanaša na srce, se vzgoja nanaša na »človekov um«. Kot je navedeno v *Deklaraciji Kraljevine Bahrajn*, je »nevednost sovražnik miru«. Papež je nadaljeval, da se tam, kjer primanjkuje možnosti za izobraževanje, povečuje ekstremizem in uveljavlja fundamentalizem. »In če je nevednost sovražnik miru, je izobrazba prijateljica razvoja, če je resnično vredna človeka, dinamičnega in odnosnega bitja: torej ne toga in monolitna, ampak odprta za izzive in občutljiva za kulturne spremembe; ne samozadostna in izolirana, ampak pozorna na zgodovino in kulturo drugih; ne statična, ampak raziskovalna, da bi zajela različne in bistvene vidike enega človeštva, kateremu pripadamo.«

To zlasti omogoča, da vstopimo v jedro problemov, ne da bi si domišljali, da imamo rešitev in da zapletene probleme rešujemo na preprost način, temveč da »krizo živimo, ne da bi se podredili logiki konflikta«. Po papeževih besedah namreč »ni vredno človeškega uma verjeti, da razlogi sile prevladajo nad razlogi razuma, uporabljati metode preteklosti za sedanja vprašanja, uporabljati sheme tehnologije in ugodnosti za človeško zgodovino in kulturo«. Treba se je spraševati, vstopiti v krizo in se znati pogovarjati s »potrpežljivostjo, spoštovanjem in v duhu poslušanja« ter spoznati zgodovino in kulture drugih. »Tako se vzgaja človeški um, saj se tako vzgaja medsebojno razumevanje. Kajti ni dovolj reči, da smo strpni, ampak moramo drugemu resnično omogočiti prostor, mu dati pravice in priložnosti. To je miselnost, ki se začne z vzgojo in ki jo morajo podpirati religije,« je zatrdil papež.

Ženske, otroci in državljanstvo

V zvezi z vzgojo je navedel tri konkretna področja, v katera je treba vlagati. Najprej »priznanje žensk na javnem področju«, kot so »izobraževanje, delo, uveljavljanje socialnih in političnih pravic« (prim. *Dokument o človeškem bratstvu*). »Tako na tem kot na drugih področjih je izobraževanje način, kako se osvoboditi zgodovinske in družbene zapuščine, ki je v nasprotju z duhom bratske solidarnosti, ki mora biti značilen za tiste, ki častijo Boga in ljubijo svojega bližnjega.«

Na drugem mestu je izpostavil »zaščito temeljnih pravic otrok«, da se jih bo šolalo, se jim pomagalo in se jih spremljalo, da ne bodo živeli v lakoti in nasilju. Pomembno je, da se naučimo gledati na krize, probleme in vojne z otroškimi očmi. »To ni naivna dobrota, ampak daljnovidna modrost, saj se bo le z mislijo nanje napredek zrcalil v nedolžnosti, in ne v dobičku, ter pomagal graditi prihodnost po meri človeka.«

Tretje področje, ki se mu mora posvetiti vzgoja, pa je državljanstvo. »Vzgoja, ki se začne v družini, se nadaljuje v okviru skupnosti, vasi ali mesta«. Zato je po papeževem prepričanju pomembno »vzgajati za državljanstvo, za skupno življenje v spoštovanju in zakonitosti«. Izpostavil je »pojem državljanstva«, ki temelji na »enakosti pravic in dolžnosti«. Prizadevati si je treba, da se bo »v naših družbah uveljavil koncept polnega državljanstva« ter se zavrnila »diskriminatorna uporaba izraza ‘manjšine’«, ki je povezan z izoliranostjo in manjvrednostjo.

Odločno proti vojni in nasilju – tudi v praksi

Tako je sveti oče prišel še do zadnjega od treh izzivov in spregovoril o delovanju. Ponovno se je skliceval na *Deklaracijo Kraljevine Bahrajn*, ki zahtuje, da »ko nekdo pridiga o sovraštvu, nasilju in razdoru, skruni Božje ime«. »Kdor je veren, to zavrne brez kakršnegakoli utemeljevanja. Odločno reče ‘ne’ bogokletni vojni in uporabi nasilja. In ta ‘ne’ dosledno prenaša v prakso. Kajti ni dovolj reči, da je neko verstvo miroljubno, ampak je treba obsoditi in izolirati nasilneže, ki zlorabljajo njegovo ime. Prav tako ni dovolj, da se distanciramo od nestrpnosti in ekstremizma, ampak moramo delovati v nasprotni smeri. Zato je treba prenehati podpirati teroristična gibanja z zagotavljanjem denarja, orožja, načrtov ali opravičil in tudi medijskega pokrivanja ter vse to obravnavati kot mednarodne zločine, ki ogrožajo svetovno varnost in mir. Tak terorizem je treba obsoditi v vseh njegovih oblikah in izrazih (prim. *Dokument o človeškem bratstvu*).«

Pot bratstva, dialoga in miru

Veren človek, človek miru, prav tako nasprotuje oboroževanju, vojnim poslom in trgu smrti. Ne podpira »zaveznitva proti komu drugemu«, temveč poti srečanja z vsemi: ne podlega relativizmu ali kakršnemukoli sinkretizmu, temveč »sledi le eni poti, poti bratstva, dialoga in miru«. »Hodimo



po tej poti, dragi prijatelji,« je povabil papež Frančišek, »razširimo srce za brata, stopimo na pot medsebojnega spoznavanja. Stkimo močnejše medsebojne vezi brez dvoličnosti in strahu, v imenu Stvarnika, ki nas je kot varuhe bratov in sester postavil skupaj v svet. In če se različni vplivni ljudje med seboj pogajajo o interesih, denarju in strategijah moči, pokažimo, da je tudi drugačna pot srečevanja mogoča. Mogoča in potrebna, saj sila, orožje in denar ne bodo nikoli obarvali prihodnosti z mirom. Srečajmo se torej za dobro človeka in v imenu Njega, ki ljubi človeka in čigar ime je Mir. Spodbujajmo konkretne pobude, da bo pot velikih verstev še bolj dejavna in stalna, da bo za svet *zavest miru*!

Stvarnik nas vabi k delovanju, zlasti v korist preštevilnih njegovih ljudi, ki še vedno ne najdejo dovolj prostora v programih močnih: revnih, nerojenih, ostarelih, bolnih, migrantov ... Če mi, ki verjamemo v Boga usmiljenja, ne bomo prisluhnili revnim in dali glasu tistim, ki nimajo glasu, kdo ga bo? Bodimo na njihovi strani, pomagajmo ranjenemu in preizkušanemu človeku! S tem bomo na svet pritegnili blagoslov Najvišjega. On naj razsvetli naše korake in združi naša srca, naše misli in naše moči (prim. Mr 12,30), da bo čaščenje Boga usklajeno s konkretno in bratsko ljubeznijo do bližnjega: da bomo skupaj preroki sobivanja, oblikovalci edinosti in graditelji miru.«

Prevod: Andreja Črvek, Radio Vatikan

4 Papež na ekumenski molitvi za mir o edinosti v različnosti in pričevanju življenja

Po srečanju s člani Muslimanskega sveta starešin v mošeji kraljeve palače Sakhir je papež Frančišek drugi dan apostolskega potovanja v Bahrajn vodil Ekumensko srečanje in molitev za mir v katedrali Naše Gospe Arabije v Awali, ki sta se ga udeležila tudi bahrajnski kralj in minister za pravosodje. Med pozdravi na začetku srečanja sta papež Frančišek in ekumenski patriarh Bartolomej drug drugemu poljubila križ.

APOSTOLSKO POTOVANJE V BAHRAJN

NAGOVOR SVETEGA OČETA

Ekumensko srečanje in molitev za mir



katedrala Naše Gospe Arabije

4. november 2022

Kraljeva visokost,
gospod minister za pravosodje,
hvala za vajino prisotnost, ki nam je v čast.

»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!« (Apd 2,9-11)

Vaša svetost, dragi brat Bartolomej, dragi bratje in sestre, zdi se, da so te besede danes napisane za nas: iz toliko ljudstev in iz toliko jezikov, iz toliko delov in iz toliko obredov smo tukaj skupaj zaradi velikih del, ki jih je storil Bog! V Jeruzalemu so se na binkoštni dan, čeprav prihajajo iz mnogih regij, čutili združene v enem Duhu. Danes, tako kot takrat, raznolikost izvorov in jezikov ni problem, ampak vir. Starodavni avtor je zapisal, da »če kdo reče enemu od nas: Prejel si Svetega Duha, zaradi česa ne govoriš v vseh jezikih? Odgovoriti morate: Seveda govorim v vseh jezikih, pravzaprav sem vključen v to Kristusovo telo, to je v Cerkev, ki govori vse jezike.« (*Govor afriškega avtorja iz šestega stoletja* PL 65,743)

Bratje, sestre, to velja tudi za nas, kajti »vsi smo bili v enem Duhu krščeni v eno telo« (1 Kor 12,13). Žal smo s svojimi ranami ranili sveto Gospodovo telo, toda Sveti Duh, ki združuje vse ude, je večji od naših mesenih razklanosti. Zato je prav, da rečemo, da to, kar nas združuje, daleč presega tisto, kar nas razdvaja, in da bolj ko hodimo po Duhu, bolj si bomo to želeli, da z Božjo pomočjo ponovno vzpostavimo popolno enost med nami.

Vrnimo se k besedilu binkošti. Ob premišljevanju o njem sta v meni zazvenela dva elementa, ki se mi zdita koristna za našo pot občestva in ju zato želim deliti z vami. Ta dva sta: enost v različnosti in pričevanje življenja.



Enost v različnosti. Na binkošti so bili učenci, pravijo Apostolska dela, »vsi skupaj na istem kraju« (2,1). Opazimo, kako Duh, ki počiva na vsakem posebej, vendarle izbere trenutek, v katerem so vsi skupaj. Lahko bi častili Boga in delali dobro drugim tudi ločeno, vendar se z združitvijo v edinosti na široko odprejo vrata Božjemu delu. Krščansko ljudstvo je poklicano stopiti skupaj, da bi se uresničila čudovita Božja dela. Biti tukaj v Bahrajnu kot majhna Kristusova čreda, raztresena po različnih krajih in veroizpovedih, pomaga čutiti potrebo po enosti, po podelitvi vere. Kot na tem otočju ne manjka trdnih povezav med otoki, tako naj bo tudi med nami, da ne bomo izolirani, ampak v bratskem občestvu.

Bratje in sestre, sprašujem se: kako lahko povečamo enost, če se zdi, da nas zgodovina, navade, zaveze in razdalje privabljajo drugam? Kaj je »mesto srečanja«, »duhovna dvorana zadnje večerje« našega občestva? To je hvalnica Bogu, ki jo v vseh vzbuja Duh. Hvalilna molitev ne izolira, se ne zapira vase in v svoje potrebe, ampak nas polaga v Očetovo srce in nas tako povezuje z vsemi brati in sestrami. Molitev hvalnice in češčenja je najvišja, saj je zastonjska in brezpogojna, privablja veselje Duha, čisti srce, obnavlja harmonijo, zdravi enost. Je protistrup za žalost, za skušnjavo, če bi se ji pustili vznemirjati zaradi svoje notranje majhnosti in zunanje majhnosti naše neštevilnosti. Tisti, ki hvali, se ne ozira na majhnost črede, ampak na lepoto tega, da smo Očetovi otroci. Hvalnica, ki omogoča Duhu, da v nas izlije svojo tolažbo, je dobro zdravilo za osamljenost in domotožje. Omogoča nam, da začutimo bližino Dobrega pastirja, tudi ko manjka bližine duhovnikov, kar je v teh krajih pogosto. Gospod prav v naših puščavah rad odpira nove in nepričakovane poti in daje izvire žive vode (prim. Iz 43,19). Hvaljenje in češčenje nas vodita tja, k izvirom Duha, vračata nas k izvoru, k enosti.

Dobro vam bo delo, če boste še naprej ohranjali hvalo Bogu, da boste še bolj znamenje enosti za vse kristjane! Prav tako nadaljujte s čudovito navado dajanja bogoslužnih prostorov na voljo drugim skupnostim za češčenje edinega Gospoda. Pravzaprav ne samo tukaj na zemlji, tudi v nebesih obstaja sled hvalnice, ki nas povezuje. Ta je od številnih krščanskih mučencev različnih veroizpovedi. Koliko jih je bilo v zadnjih letih na Bližnjem vzhodu in po



vsem svetu! Zdaj tvorijo eno samo zvezdno nebo, ki nakazuje pot tistim, ki hodijo po puščavah zgodovine. Isti cilj imamo, saj smo vsi poklicani k polnosti občestva v Bogu.

Zapomnimo pa si, da je enost, zaradi katere smo na poti, v različnosti. Binkoštno poročilo navaja, da je vsak slišal apostole govoriti »v svojem jeziku« (Apd 2,6). Duh ne kuje enakega jezika za vse, ampak vsakemu omogoča, da govori jezike drugih (prim. v. 4) in tako, da vsakdo sliši svoj jezik, kar govorijo drugi (prim. v. 11). Skratka, ne oklepa nas v enovitost, ampak nas pripravlja, da se sprejemamo v različnosti. To se zgodi tistim, ki živijo po Duhu: naučijo se srečati vsakega brata in sestro v veri kot del telesa, ki mu pripadajo. To je duh ekumenske poti.

Predragi, vprašajmo se, kako naprej po tej poti. Jaz, kot pastir, služabnik, vernik, sem odprt za delovanje Duha? Živim ekumenizem kot breme, kot še eno obvezo, kot institucionalno dolžnost ali kot Jezusovo srčno željo, da postanemo »eno« (Jn 17,21), kot poslanstvo, ki izhaja iz evangelija? Konkretno, kaj naredim za tiste brate in sestre, ki verujejo v Kristusa in niso »moji«? Jih poznam, jih iščem, se zanje zanimam? Ali ohranjam razdaljo in se obnašam formalno ali pa poskušam razumeti zgodovino in ceniti njene posebnosti, ne da bi jih imel za nepremostljive ovire?

Po *enosti v različnosti* pridemo do drugega elementa: *pričevanje življenja*. Na binkošti se učenci odprejo, zapustijo dvorano zadnje večerje. Odtlej bodo šli povsod po svetu. Jeruzalem, ki se je zdel njihova točka prihoda, postane izhodišče izjemne pustolovščine. Strah, ki jih je zapiral v hišo, ostaja oddaljen spomin. Zdaj se namenjajo iti povsod, a ne zato, da bi se razlikovali od drugih, in niti ne zato, da bi spremenili družbeni red in ureditev sveta, temveč zato, da bi s svojim življenjem v vsakem kotičku izžarevali lepoto Božje ljubezni. Naš pravzaprav ni toliko govor, ki ga je treba povedati z besedami, temveč pričevanje, ki ga je treba pokazati z dejanji. Vera ni privilegij, ki bi ga zahtevali, ampak dar, ki ga je treba deliti z drugimi. Kot pravi starodavno besedilo, kristjani »ne živijo v posebnih mestih, ne uporabljajo nekega tujega jezika in nimajo posebnega načina življenja [...] vsaka tuja regija je njihova



domovina [...] Živijo na zemlji, vendar imajo svoje državljanstvo v nebesih. Upoštevajo ustaljene zakone, vendar so s svojim načinom življenja nad zakoni. Ljubijo vse.» (*Pismo Diognetu*, V) Imajo radi vse: to je odlika kristjana, bistvo pričevanja. Biti tukaj v Bahrajnu je mnogim izmed vas omogočilo, da ponovno odkrijete in udejanjate resnično preprostost dejavne ljubezni. Mislim na pomoč bratom in sestram, ki prihajajo k vam, na krščansko prisotnost, ki v vsakodnevni ponižnosti na delovnem mestu pričuje razumevanje in potrpežljivost, veselje in krotkost, prijaznost in duh dialoga. Z eno besedo: mir.

Dobro nam bo delo, če se bomo vprašali glede našega pričevanja, kajti s časom lahko gremo naprej zaradi inercije in oslabimo v prikazovanju Jezusa skozi duha blagrov, skladnosti in dobrote življenja, mirnega vedenja. Vprašajmo se zdaj, ko skupaj molimo za mir: ali smo res ljudje miru? Ali v nas prebiva želja, da bi povsod, ne da bi pričakovali kaj v zameno, razodevali Jezusovo krotkost? Ali posvojimo, nosimo v srcu in v molitvi napore, rane in nesloge, ki jih vidimo okoli sebe?

Bratje in sestre, z vami sem hotel podeliti te misli o enosti, ki krepi hvalno molitev, in o pričevanju, ga ljubezen potrjuje. Enost in pričevanje sta sobistvena: ne moremo resnično pričevati Boga ljubezni, če nismo med seboj združeni, kot On želi; in ne moremo biti združeni tako, da ostanemo vsak zase, ne da bi se odprli pričevanju, ne da bi razširili meje naših interesov in naših skupnosti v imenu Duha, ki objame vsak jezik in hoče doseči vsakogar. Dovolite mi, da dodam razmišljanje: Sveti Duh je tisti dan ustvaril veliko raznolikost, zdi se kot velika zmeda. Toda isti Duh, ki daje različnost karizem, je isti, ki ustvarja enost, vendar enost kot harmonijo. Duh je harmonija, kot je rekel veliki oče Cerkve: *Ipe harmonia est* – On je harmonija. To je to, za kar tu molimo, da se ta harmonija zgodi med nami. On združuje in pošilja, zbira v občestvo in pošilja v poslanstvo. V molitvi mu zaupajmo našo skupno pot in kličimo nase njegovo izlitje, prenovljene binkošti, da nam da nove poglede in pospeši naše korake na poti enosti in miru.

Prevod: p. Ivan Herceg DJ, Radio Vatikan



5 Sveta maša v Awaliju. Papež: Ljubiti vedno in ljubiti vse. Presekati spiralo nasilja

5. november, tretji dan papeževega obiska v zalivski državi Bahrajn, se je začel s sveto mašo na nacionalnem stadionu v Awaliju. Papež Frančišek jo je daroval za mir in pravičnost ter med homilijo spodbudil, naj »ljubimo vedno« in »ljubimo vse«. Presekati je treba spiralo maščevanja in nasilja ter graditi svet miru in bratstva.

Svete maše v Awaliju se je udeležilo približno trideset tisoč oseb, ki so prišli tudi iz ostalih zalivskih držav in drugih območij. Po poročanju bahrajnskih medijev je bilo pri maši zastopanih 111 narodnosti. Papež je razmišljal o Jezusovih besedah iz Matejevega evangelija, ki nas vabijo, naj »ljubimo vedno« in »ljubimo vse«. Gospod od nas zahteva, da si prizadevamo konkretno in pogumno živeti univerzalno bratstvo, vztrajamo v dobrem, tudi ko nas doleti zlo, ter tako »presekamo spiralo maščevanja, razorožimo nasilje in demilitariziramo srce«. Treba je ostati v ljubezni.

Da bi bili Očetovi otroci in bi gradili svet bratov, se moramo naučiti ljubiti vsakogar, tudi sovražnika. »Slišali ste, da je bilo rečeno: Ljubi svojega bližnjega in sovraži svojega sovražnika. Jaz pa vam pravim: Ljubite svoje sovražnike in molíte za tiste, ki vas preganjajo.« (Mt 5,43-44) To v resnici pomeni izbrati, da ne bomo imeli sovražnikov, da v drugem ne bomo videli ovire, ki jo je treba preseči, temveč brata, ki ga je treba ljubiti. Ljubiti sovražnika pomeni na zemljo prinesiti odsev nebes, pomeni prinesiti na svet pogled in srce Očeta, ki ne dela razlik, je dejal papež Frančišek in vsem zbranim zagotovil bližino vesoljne Cerkve.

Homilija papeža Frančiška

O Mesiji, ki ga bo postavil Bog, prerok Izaija pravi: »Oblast se bo širila in miru ne bo konca.« (Prim. Iz 9,6) Zdi se protislovno: na prizorišču tega sveta namreč pogosto vidimo, da bolj ko se išče oblast, bolj je ogrožen mir. Namesto tega pa prerok oznani izjemno novost: Mesija, ki prihaja, je močan, a ne kot voditelj, ki vodi vojno in nadvladuje druge, ampak kot »Knez miru« (Iz 9,5), kot tisti, ki ljudi spravi z Bogom in med seboj. Veličina njegove oblasti ne uporablja sile nasilja, ampak šibkost ljubezni. To je Kristusova



moč: ljubezen. Tudi nam podeljuje isto moč, moč ljubezni, ljubiti v njegovem imenu, ljubiti, kakor je ljubil On. Kako? Na brezpopojen način: ne samo takrat, ko gre vse dobro in želimo ljubiti, ampak *vedno*; ne le v primeru svojih prijateljev in bližnjih, ampak vseh, tudi sovražnikov. Vedno in vse.

Ljubiti vedno in ljubiti vse: malo razmislimo o tem.

Najprej nas Jezusove besede (prim. Mt 5,38-48) vabijo, naj *vedno ljubimo*, to pomeni, naj vedno ostajamo v njegovi ljubezni, naj jo gojimo in prakticiramo ne glede na razmere, v katerih živimo. Vendar bodite pozorni: Jezusov pogled je konkreten; ne pravi, da bo to lahko, in ne predlaga sentimentalne ali romantične ljubezni, kot da v naših človeških odnosih ne bi bilo trenutkov konfliktov in med ljudstvi ne bi bilo razlogov za sovražnost. Jezus ni ireničen, ampak realističen: izrecno govori o »hudobnežih« in »sovražnikih« (prim. Mr 5,38.43). On ve, da se v naših odnosih odvija vsakodnevni boj med ljubeznijo in sovraštvom; in da tudi v nas vsak dan pride do spopada med svetlobo in temo, med mnogimi dobrimi nameeni in željami ter grešno krhkostjo, ki pogosto dobi premoč in nas potegne v slaba dela. Ve tudi, da doživljamo, kako kljub številnim velikodušnim prizadevanjem ne prejmemo vedno dobrega, ki ga pričakujemo, in da včasih nerazumljivo trpimo zlo. In prav tako vidi in trpi, ko vidi v današnjem času v mnogih delih sveta izvajanje moči, ki se hrani z zatiranjem in nasiljem, ki hoče razširiti svoj prostor z omejevanjem prostora drugim, vsiljevanjem svoje prevlade in omejevanjem temeljnih svoboščin, zatiranjem šibkih. Torej – pravi Jezus – obstajajo konflikti, zatiranja in sovraštva.

Pred vsem tem si je treba zastaviti pomembno vprašanje: Kaj storiti, ko se znajdemo v situacijah te vrste? Jezusov predlog je presenetljiv, izviren, drzen. Svoje prosi za pogum, da tvegajo nekaj, kar se na videz zdi poraz. Prosi jih, naj ostanejo vedno zvesti v ljubezni, ne glede na vse, tudi pred zlom in pred sovražnikom. Preprosta človeška reakcija nas prikuje na »oko za oko, zob za zob«, a to pomeni zadostiti pravici z istim orožjem zla, ki nas je doletelo. Jezus si upa predlagati nekaj novega, nekaj drugačnega in nepredstavljivega, nekaj svojega, in reče: »Jaz pa vam pravim: Ne upirajte

se hudobnežu, ampak če te kdo udari po desnem licu, mu nastavi še levo.« (Mt 5,39) To je, kar Gospod zahteva od nas: da ne sanjarimo irenično o svetu, v katerem se živi bratstvo, ampak da si prizadevamo, začeniši pri sebi, konkretno in pogumno živeti univerzalno bratstvo, vztrajamo v dobrem, tudi ko nas doleti zlo, ter tako presekamo spiralo maščevanja, razorožimo nasilje in demilitariziramo srce. Apostol Pavel to ponovi, ko zapiše: »Ne daj se premagati hudemu, temveč premagaj húdo z dobrim.« (Rim 12,21)

Jezusovo povabilo se torej ne nanaša predvsem na velika vprašanja človeštva, ampak na konkretne situacije našega življenja: naše odnose v družini, naše odnose v krščanski skupnosti, vezi, ki jih gojimo v delovni in družbeni stvarnosti, v kateri smo. Prihajalo bo do trenj, trenutkov napetosti, konfliktov, razlik v pogledih, a kdor sledi Knezu miru, mora vedno težiti k miru. Miru pa ni mogoče vzpostaviti, če se na eno slabo besedo odgovori s še hujšo, če enemu udarcu sledi drugi: ne, treba je »dezaktivirati«, prekiniti verigo zla – to je treba nujno storiti – razbiti spiralo nasilja, nehati gojiti zamero, prenehati se pritoževati in se smiliti samemu sebi. Treba je ostati v ljubezni – vedno: to je Jezusova pot, da bi slavili Boga v nebesih in gradili mir na zemlji. *Ljubiti vedno.*

Preidimo zdaj na drugi vidik: *ljubiti vse*. Lahko si prizadevamo za ljubezen, a ni dovolj, če jo omejimo na ozko okolje tistih, od katerih prejemamo ljubezen, prijateljev, sebi podobnih, poznanih. Tudi v tem primeru je Jezusovo povabilo presenetljivo, saj presega mejo zakona in zdrave pameti: ljubiti bližnjega, ljubiti nekoga, ki nam je blizu, je že naporno, čeprav je razumno. Na splošno je to tisto, kar si neka skupnost ali neko ljudstvo prizadeva za ohranitev notranjega miru: če pripadamo isti družini ali istemu narodu, če imamo iste ideje in iste okuse, če izpovedujemo isto vero, je normalno, da si med seboj pomagamo in se imamo radi. A kaj se zgodi, ko se nam približa nekdo, ki nam je daleč, če nekdo, ki je tujec, drugačen ali druge vere, postane naš sosed? Ravno ta dežela je živa podoba sobivanja v različnosti našega sveta, ki je vedno bolj zaznamovan s stalno migracijo ljudstev in pluralizmom idej, običajev in tradicij. Pomembno je torej, da sprejmemo to Jezusovo provokacijo: »Če namreč ljubite tiste, ki ljubijo vas, kakšno plačilo vas čaka?



Mar tega ne delajo tudi cestnarji?» (Mt 5,46) Pravi izziv, da bi bili Očetovi otroci in bi gradili svet bratov, je naučiti se ljubiti vsakogar, tudi sovražnika: »Slišali ste, da je bilo rečeno: Ljubi svojega bližnjega in sovraži svojega sovražnika. Jaz pa vam pravim: Ljubite svoje sovražnike in molíte za tiste, ki vas preganjajo.« (Mt 5,43-44) To v resnici pomeni izbrati, da ne bomo imeli sovražnikov, da v drugem ne bomo videli ovire, ki jo je treba preseči, temveč brata, ki ga je treba ljubiti. Ljubiti sovražnika pomeni na zemljo prinesiti odsev nebes, pomeni prinesiti na svet pogled in srce Očeta, ki ne dela razlik, ne diskriminira, temveč »daje svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi, ter pošilja dež pravičnim in krivičnim« (Mt 5,45).

Bratje in sestre, Jezusova moč je ljubezen in Jezus nam daje moč, da ljubimo enako, na način, ki se nam zdi nadčloveški. Toda takšna sposobnost ne more biti le rezultat naših lastnih naporov, temveč je predvsem milost. Milost, za katero je treba vztrajno prositi: »Jezus, ti, ki me ljubiš, nauči me ljubiti kot ti. Jezus, ti, ki mi odpuščaš, nauči me odpuščati kot ti. Pošlji nadme svojega Duha, Duha ljubezni.« To prosimo. Velikokrat namreč Gospodu prinesemo veliko prošenj, vendar je za kristjana bistveno, da zna ljubiti kot Kristus. Ljubiti je največji dar, in prejmemo ga, ko Gospodu naredimo prostor v molitvi, ko sprejmemo Njegovo navzočnost v Njegovi besedi, ki nas spreminja, in v revolucionarni ponižnosti njegovega razlomljenega kruha. Tako počasi padajo zidovi, zaradi katerih so naša srca otrpla, in najdemo veselje za opravljanje del usmiljenja do vseh. Potem razumemo, da blagoslovljeno življenje gre skozi blage in je v tem, da postanemo delavci za mir (prim. Mt 5,9).

Predragi, danes bi se vam želel zahvaliti za vaše krotko in veselo pričevanje o bratstvu, da ste v tej deželi semena ljubezni in miru. To je izziv, ki ga evangelij vsak dan izroča našim krščanskim skupnostim in vsakemu od nas. In vam, vsem vam, ki prebivate v Bahrajnu in ki ste prišli k tej slovesnosti iz Kuvajta, Katarja in ostalih držav Zaliva ter drugih območij, danes prinašam naklonjenost in bližino veseljne Cerkve, ki vas gleda in objema, vas ima rada in vas spodbuja.



Sveta Devica, Naša Gospa iz Arabije, naj vas spremlja na poti in vas vedno varuje v ljubezni do vseh.

Prevod: Andreja Červek, Radio Vatikan

6 Sveti oče mladim: Bodite sejalc bratstva, da boste žanjci prihodnosti

V soboto, 5. novembra 2022, popoldne se je papež Frančišek v šoli Srca Jezusovega v Awaliju srečal s približno 800 mladimi. Po pričevanju dijak muslimana, dijakinje katoličanke ter župljana župnije Srca Jezusovega je zbrane nagovoril tudi sveti oče. Na srce jim je položil tri povabila: da bi za svojo sprejeli kulturo skrbi, postali prvaki bratstva, pri soočanju z življenjskimi izzivi pa naj dopustijo, da jih usmerjajo zvesta ustvarjalnost Boga in dobri svetovalci.

Dragi prijatelji, bratje in sestre, dober dan!

Zahvaljujem se vam, da ste tukaj, iz mnogih različnih narodov in s tolikšnim navdušenjem. Rad bi se zahvalil s. Rosalyn za pozdravne besede ter za predanost, s katero skupaj z mnogimi drugimi vodi to šolo Srca Jezusovega.

Vesel sem, da sem videl Kraljevino Bahrajn kot kraj srečanja in dialoga med različnimi kulturami in veroizpovedmi. In zdaj, ko gledam vas, ki niste iste vere in se ne bojite biti skupaj, mislim, da brez vas to sobivanje različnosti ne bi bilo mogoče. In ne bi imelo prihodnosti! V testu sveta ste vi dober kvas, namenjen rasti, premagovanju številnih družbenih in kulturnih ovir ter spodbujanju poganjkov bratstva in novosti. Vi, mladi, ste tisti, ki se kot nemirni popotniki, odprti za vse še neznano, ne bojite soočanja, dialoga, delati »hrup« in se pomešati z drugimi ter tako postati temelj prijateljske in solidarne družbe. To je temeljnega pomena v zapletenih in pluralnih kontekstih, v katerih živimo: porušiti določene ograje, da bi odprli svet, ki je bolj človeški in bratski, čeprav to pomeni soočanje s številnimi izzivi. V zvezi s tem bi vam rad na podlagi vaših pričevanj in vprašanj namenil *tri majhna povabila*, ne toliko zato, da bi vas česa naučil, temveč da bi vas spodbudil.



Prvo povabilo: *sprejeti kulturo skrbi*. Sestra Rosalyn je uporabila izraz »kultura skrbi«. Skrbeti pomeni razviti notranji odnos empatije, pozoren pogled, ki nas vodi, da izstopamo iz samih sebe, prijazno prisotnost, ki premaga ravnodušnost in nas spodbuja, da se zanimamo za druge. To je preobrat, začetek novosti, protistrup proti zaprtemu svetu, ki, prepojen z individualizmom, uničuje svoje otroke; proti svetu, ujetemu v žalost, ki ustvarja brezbrižnost in osamljenost. Če se namreč ne naučimo skrbeti za to, kar je okoli nas – za druge, za mesto, za družbo, za stvarstvo – bomo svoje življenje preživeli kot tisti, ki hitijo, se trudijo, delajo veliko stvari, vendar pa na koncu ostanejo žalostni in sami, ker nikoli niso v polnosti okusili veselja prijateljstva in zastojnosti. In svetu ni dal tistega edinstvenega pridiha lepote, ki bi ga lahko dal samo on ali ona in nihče drug. Kot kristjan razmišljam o Jezusu in vidim, da je njegova dejanja vedno vodila skrb. Skrbel je za odnose s tistimi, ki jih je srečeval po domovih, v mestih in na poti: ljudi je gledal v oči, prisluhnil je njihovim prošnjam za pomoč, približal se jim je in se z roko dotaknil njihovih ran. V zgodovino je vstopil, da bi nam povedal, da Najvišji skrbi za nas; da bi nas spomnil, da biti na strani Boga pomeni skrbeti za nekoga in nekaj, zlasti za najbolj potrebne.

Prijatelji, kako lepo je postati gojitelji skrbi, umetniki odnosov! Vendar pa je za to, tako kot za vse v življenju, potrebno nenehno urjenje. Zato ne pozabite najprej skrbeti zase: ne toliko za zunanost, temveč za notranost, za najbolj skriti in dragoceni del vas. Kateri je? Vaša duša, vaše srce! In kako se skrbi za srce? Poskusite mu prisluhniti v tišini, si ustvariti prostor, da boste v stiku s svojo notranjostjo, da boste začutili, da ste dar, sprejeli svoj obstoj in ga ne izpustili iz rok. Naj se vam ne zgodi, da bi bili »turisti življenja«, ki ga gledajo samo od zunaj, površinsko. In v tišini, v ritmu svojega srca se pogovarjate z Bogom. Pripovedujte mu o sebi in tudi o tistih, ki jih srečujete vsak dan in ki vam jih On podarja kot sopotnike. Prinašajte mu obraze, vesele in žalostne situacije, kajti brez odnosov ni molitve, tako kot ni veselja brez ljubezni.

In vi veste, da ljubezen ni telenovela ali romantični film: ljubiti pomeni, da ti je drugi pri srcu, pomeni skrbeti za drugega, podariti



svoj čas in darove tistim, ki jih potrebujejo, tvegati, da bi iz življenja naredili dar, ki ustvarja še več življenja. Prijatelji, prosim vas, nikoli ne pozabite ene stvari: vsi brez izjeme ste zaklad, edinstven in dragocen zaklad. Zato ne hranite svojega življenja v sefu, misleč, da se je bolje »varovati« in da še ni prišel čas, da bi ga uporabili! Mnogi izmed vas ste tukaj le za prehodno obdobje, zaradi dela in pogosto za določen čas. Če pa živimo z miselnostjo turista, ne doumemo sedanjega trenutka in tvegamo, da bomo odvrgli celotne kose življenja! Kako lepo je namesto tega pustiti *zdaj* dobro sled na poti, skrbeti za skupnost, sošolce, sodelavce, stvarstvo ... Dobro nam dene, če se vprašamo: Kakšno sled puščam zdaj, tukaj, kjer živim, na kraju, kamor me je postavila Previdnost?

To je prvo povabilo, kultura skrbi; če jo objamemo, prispevamo k temu, da raste seme bratstva. In to je drugo povabilo, ki vam ga bi rad namenil: *sejati bratstvo*. Všeč mi je bilo to, kar je rekel Abdulla: »Treba je biti prvaki ne le na igrišču, ampak tudi v življenju!« Res je, bodite *prvaki bratstva*! To je današnji izziv za jutrišnjo zmago, izziv naših družb, ki so vedno bolj globalizirane in večkulturne. Vsa sredstva in tehnologija, ki nam jih ponuja sodobnost, ne zadoščajo, da bi svet postal miroljuben in bratski. Tehnični napredek namreč ne umirja vojnih vetrov. Z žalostjo ugotavljamo, da se v številnih regijah napetosti in grožnje povečujejo in včasih izbruhnejo v spopade. Vendar pa se to pogosto zgodi, ker ne delamo na srcu, ker dopustimo, da se povečajo razdalje do drugih, in tako etnične, kulturne, verske in druge razlike postanejo težave in strahovi, ki izolirajo, ne pa priložnosti za skupno rast. In ko se zdijo močnejši od bratstva, ki nas povezuje, tvegamo spopad.

Vam, mladim, ki ste bolj neposredni in sposobni vzpostavljati stike in prijateljstva, premagovati predsodke in ideološke pregrade, bi rad rekel: bodite sejalcji bratstva in boste *žanjci prihodnosti*, kajti svet bo imel prihodnost le v bratstvu! To je povabilo, ki ga najdem v središču moje vere. Sveto pismo pravi: »Kdor namreč ne ljubi svojega brata, ki ga je videl, ne more ljubiti Boga, ki ga ni videl. In to zapoved imamo od njega, naj tisti, ki ljubi Boga, ljubi tudi svojega brata.« (1 Jn 4,20-21) Da, Jezus naroča, naj nikoli ne ločimo ljubezni do Boga od ljubezni do bližnjega in naj postanemo bližnji



vsem (prim. Lk 10,29-37). Vsem, ne le tistim, ki so nam simpatični. Živeti kot bratje in sestre je univerzalna poklicanost, ki je zaupana vsakemu bitju. Mladi – predvsem vi – ste spričo prevladujoče težnje po ravnodušnosti in nestrpnosti do drugih, celo po podpiranju vojn in konfliktov poklicani »odgovoriti z novimi sanjami o bratstvu in družbenem prijateljstvu, ki se ne konča pri besedah« (*Fratelli tutti*, 6). Besede niso dovolj: potrebna so vsakodnevna konkretna dejanja.

Tudi tukaj si zastavimo nekaj vprašanj: Ali sem odprt za druge? Ali sem prijatelj s kom, ki ne spada v moj krog interesov, ki ima drugačno vero in običaje kot jaz? Ali iščem srečanje ali ostajam pri svojem? Pot je tista, ki nam jo je z nekaj besedami predstavil Nevin: »ustvarjati dobre odnose« z vsemi. V vas mladih je živa želja po potovanju, po spoznavanju novih dežel, po preseganju meja običajnih krajev. Rad bi vam rekel: naučite se potovati tudi znotraj sebe, razširiti svoje notranje meje, da bodo padli predsodki do drugih, da se bo zmanjšal prostor nezaupanja, da se bodo podrle ograje strahu in da bo vzkliklo bratsko prijateljstvo! Tudi pri tem dopustite, da vam pomaga molitev, ki razširi srce in nas odpre za srečanje z Bogom ter nam pomaga videti v tistih, ki jih srečujemo, brata in sestro. V zvezi s tem so lepe besede preroka, ki pravi: »Ali nas ni vseh ustvaril en Bog? Zakaj se torej drug drugemu izneverjamo?« (Mal 2,10) Družbe, kot so ta, z izjemnim bogastvom različnih veroizpovedi, tradicij in jezikov, lahko postanejo »telovadnice bratstva«. Tu smo pred vrati velike in mnogovrstne azijske celine, ki jo je eden izmed teologov opisal kot »celino jezikov« (A. Pieris, *Teologia in Asia*, Brescia 2006, 5). Naučite se jih uskladiti v en jezik ljubezni kot pravi prvaki bratstva!

Želim vam nameniti še tretje povabilo, ki pa se nanaša na izziv *odločanja* v življenju. Iz vsakodnevnih izkušenj dobro veste, da življenje brez izzivov, s katerimi se je treba soočiti, ne obstaja. In vedno moramo pred določenim izzivom, tako kot na razpotju, izbrati, tvegati, se odločiti. Za to pa je potrebna dobra strategija: ne moremo improvizirati, živeti samo na podlagi nagona ali trenutnih potreb! In kako se pripraviti, kako uriti svojo sposobnost izbire, ustvarjalnost, pogum, vztrajnost? Kako izostriti svoj notranji pogled,



se naučiti presojati situacije, razumeti bistveno? Gre za to, da raskemo v umetnosti usmerjanja v izbirah, v izbiranju pravih smeri.

Vse to mi je prišlo na misel, ko sem razmišljal o Merininih vprašanjih. Gre za vprašanja, ki izražajo prav potrebo po razumevanju smeri, v katero naj bi šli v življenju. Lahko vam povem svojo izkušnjo: bil sem najstnik kot vi, kot vsi, in moje življenje je bilo običajno življenje fanta. Vemo, da je mladostna doba pot, faza rasti; obdobje, ko se soočamo z življenjem v njegovih včasih protislovnih vidikih in prvič naletimo na določene izzive. Moj nasvet je: pojdite naprej brez strahu in nikoli sami! Bog vas ne pusti samih, vendar pa za to, da bi vam podal roko, čaka, da ga prosite zanjo. Spremlja nas in nas vodi. Ne s čudeži, ampak tako, da nežno govori skozi naše misli in čustva.

Treba se je torej naučiti razlikovati njegov glas. Kako? Kot si nam povedala ti, Merina: s tiho molitvijo, z intimnim pogovorom z Njim, ko v srcu ohranjamo, kar je dobro za nas in nam daje mir. Ta Božja luč osvetljuje labirint misli, čustev in občutkov, v katerem se pogosto giblremo. Gospod želi razsvetliti vaš razum, vaše najgloblje misli, želje, ki jih nosite v srcu, in sodbne, ki zorijo v vas. Želi vam pomagati razlikovati med tem, kar je bistveno in kar je odveč; med tem, kar je dobro, in tem, kar škodi vam in drugim; med pravičnim in tem, kar povzroča krivico in nered. Bogu ni tuje nič, kar se dogaja v nas, vendar smo pogosto mi tisti, ki se mu odtujimo, mu ne izročamo oseb in situacij, se zapiramo v strah in sram. Ne, v molitvi gojimo tolažilno gotovost, da Gospod bdi nad nami, da ne spi, ampak vedno bedi nad nami in nas varuje.

Prijatelji, pustolovščine izbire ne smete živeti sami. Zato mi dovolite, da vam rečem še zadnjo stvar: preden iščete predloge na internetu, vedno poiščite dobre svetovalce v življenju, modre in zanesljive ljudi, ki vas lahko usmerijo in vam pomagajo. Mislim na starše in učitelje pa tudi na ostarele, stare starše in dobrega duhovnega spremljevalca. Vsak izmed nas potrebuje nekoga, da ga spremlja na življenjski poti!



Dragi mladi, potrebujemo vas, vašo ustvarjalnost, vaše sanje in vaš pogum, vašo simpatičnost in vaše nasmeh, vaše nalezljivo veselje in tudi tisti ščepec norosti, ki jo znate vnesti v vsako situacijo in ki pomaga izstopati iz otrplosti navad in ponavljajočih se vzorcev, v katere včasih popredalčkamo življenje. Kot papež vam želim reči: Cerkev je z vami in vas zelo potrebuje, vsakega izmed vas, da bi se pomladila, raziskala nove poti, izkusila nove jezike, postala bolj vesela in gostoljubna. Nikoli ne izgubite poguma, da bi sanjali in živel na veliko! Vzemite za svojo kulturo skrbi in jo širite; postanite prvaki bratstva; soočajte se z življenjskimi izzivi tako, da dopustite, da vas usmerjajo zvesta ustvarjalnost Boga in dobri svetovalci. Na koncu vas prosim, da se me spominjate v svojih molitvah. Enako bom storil jaz za vas in vas bom nosil v svojem srcu. Hvala! Bog z vami! *Allah ma'akum!*

Prevod: s. Leonida Zamuda SL, Radio Vatikan

7 Papeževa refleksija na potovanje v Bahrajnu: Za hojo po poti bratstva smo potrebni vsi in vsak

Papež Frančišek je prvo sredino katehezo po vrnitvi iz Bahrajna, 9. novembra, v splošni avdienci namenil svojemu zadnjemu apostolskemu potovanju v Kraljevino Bahrajn. V ospredje je postavil tri elemente, in sicer dialog, srečanje in pot, ter izpostavil, da smo za hojo po poti bratstva potrebni vsi in vsak.

Pred tremi dnevi sem se vrnil s potovanja v Kraljevino Bahrajn, ki je nisem dobro poznal. Rad bi se zahvalil vsem, ki so z molitvijo spremljali ta obisk, in znova hvala njegovemu veličanstvu kralju, drugim oblastem in prebivalstvu za topel sprejem. Prav tako se želim zahvaliti organizatorjem potovanja. Pri izvedbi tega potovanja sodeluje veliko ljudi. Državno tajništvo se zelo trudi, da pripravi govore, da pripravi logistiko, veliko jih dela ... potem prevajalci ... in potem žandarmerija, švicarska garda, ki so zelo dobri. To je veliko delo! Vsem bi se rad javno zahvalil za vse, kar počnete, da bi papeževo potovanje dobro potekalo. Hvala.



Spontano se postavlja vprašanje: Zakaj je papež želel obiskati to majhno državo z zelo veliko islamsko večino? Veliko je krščanskih držav – zakaj ne gre najprej od ene do druge? Odgovoriti želim s tremi besedami: dialog, srečanje in pot.

Dialog: priložnost za dolgo želeno potovanje je bilo kraljevo povabilo na forum o dialogu med Vzhodom in Zahodom. Dialogu, ki je potreben, da bi odkrili bogastvo tistih, ki pripadajo drugim ljudstvom, drugim tradicijam in verstvom. Bahrajn, arhipelag, sestavljen iz številnih otokov, nam je pomagal razumeti, da ne smemo živeti tako, da se izoliramo, ampak da se zblížujemo. Zahteva mir, dialog pa je »kisik miru«. Tega ne pozabite: dialog je kisik miru. Tudi v domačem miru. Če je bila tam vojna med možem in ženo, potem dialog nadaljujte v miru. Tudi v družini se je treba pogovarjati: pogovarjati se, saj se z dialogom ohranja mir.

Pred skoraj šestdesetimi leti je drugi vatikanski koncil, ko je govoril o gradnji zgradbe miru, zatrdil, da »ta naloga od [ljudi] nedvomno zahteva, da s svojim razumom in srcem sežejo onkraj meja lastne države, da se otresejo nacionalnega egoizma in hlepenja po premoči nad drugimi državami ter namesto tega gojijo globoko spoštovanje do vsega človeštva, ki z velikim naporom teži k večji edinosti« (*Gaudium et spes*, 82). V Bahrajnu sem opazil to potrebo in zaželel, da bi verski in civilni voditelji po vsem svetu znali pogledati izven svojih meja, svojih skupnosti in poskrbeti za celoto vsega. Samo na ta način lahko pristopimo k nekaterim univerzalnim temam, kot so pozaba Boga, tragedija lakote, skrb za stvarstvo in mir. O tem se razmišlja skupaj. V tem smislu nas je forum za dialog z naslovom »Vzhod in Zahod za človeško sožitje« pozval, naj izberemo pot srečanja in zavrnamo pot spopada. Kako zelo to potrebujemo! Kako zelo potrebujemo srečanje! Mislim na noro vojno – noro! – katere žrtev je mučena Ukrajina, in številne druge vojne, ki jih nikoli ne bo mogoče rešiti z otročjo logiko orožja, temveč le z blago močjo dialoga. Toda poleg Ukrajine, ki je mučena, pomislimo na vojne, ki trajajo že leta, pomislimo na primer na Sirijo – več kot 10 let!, na otroke v Jemnu, na Mjanmar: povsod! Zdaj nam je najbližje Ukrajina. Kaj povzročajo vojne? Uničujejo, uničujejo človeštvo, uničujejo vse. Konflikti se ne rešujejo z vojno.



Toda dialoga ne more biti brez *srečanja* – druga beseda. V Bahrajnu smo se srečali in večkrat sem slišal željo, da bi naj med kristjani in muslimani bilo več srečanj, da naj bi se vzpostavili trdnejši odnosi, da bi si morali biti še bolj naklonjeni. V Bahrajnu, tako kot je to običaj na Vzhodu, si ljudje položijo roko na srce, ko koga pozdravijo. Tako sem storil tudi jaz, da bi v sebi ustvaril prostor za tiste, ki sem jih srečal. Kajti brez dobrodošlice dialog ostane prazen, navidezen, ostane vprašanje idej, in ne resničnosti. Med mnogimi srečanji se spominjam srečanja s svojim dragim bratom, velikim imamom Al-Azharja, in srečanja z mladimi v šoli Srca Jezusovega, učenci, ki so nam dali veliko lekcijo: skupaj se šolajo kristjani in muslimani. Kot mladi, kot otroci se moramo spoznati, da bi tako bratsko srečanje preprečilo ideološke delitve. In tu se želim zahvaliti šoli Srca Jezusovega, sestri Rosalyn, ki je tako dobro vodila to šolo, in otrokom, ki so sodelovali z govori, molitvami, plesom, petjem: dobro se jih spominjam! Najlepša hvala. A tudi starejši so ponudili pričevanje o bratski modrosti: mislim na srečanje z Muslimanskim svetom starešin, mednarodno organizacijo, ustanovljeno pred nekaj leti, ki vlaga v dobre odnose med islamskimi skupnostmi v znamenju spoštovanja, zmernosti in miru ter nasprotuje integralizmu in nasilju.

Tako pridemo do tretje besede: *pot*. Potovanja v Bahrajn ne smemo videti kot osamljenega dogodka, ampak je del poti, ki jo je začel sveti Janez Pavel II., ko se je podal v Maroko. Tako je prvi papežev obisk Bahrajna pomenil nov korak na poti med krščanskimi in muslimanskimi verniki: ne da bi nas zmedel ali razvođenil vero – ne, dialog ne razvođeni – temveč da bi zgradil bratska zavezništva v imenu očeta Abrahama, ki je bil romar na zemlji pod usmiljenim pogledom enega Boga nebes, Boga miru. Zato je bilo geslo potovanja »Mir na zemlji ljudem dobre volje«. In zakaj pravim, da dialog ne razvođeni? Za dialog je treba imeti lastno identiteto, izhajati je treba iz svoje identitete. Če nimaš identitete, se ne moreš pogovarjati, ker sploh ne razumeš, kdo si. Da bi bil dialog dober, je treba vedno izhajati iz lastne identitete, se je zavedati, in tako je mogoč dialog.



Dialog, srečanje in pot v Bahrajnu so potekali tudi med kristjani: prvo srečanje je bilo ekumensko, molitev za mir, z dragim patriarhom in bratom Bartolomejem ter z brati in sestrami različnih veroizpovedi in obredov. Potekalo je v katedrali, posvečeni Naši Gospe iz Arabije, katere struktura spominja na šotor, v katerem se je po Svetem pismu Bog v puščavi srečal z Mojzesom na poti. Bratje in sestre v veri, ki sem jih srečal v Bahrajnu, resnično živijo »na poti«: večinoma so delavci migranti, ki daleč od doma najdejo svoje korenine v Božjem ljudstvu in svojo družino v veliki družini Cerkve. Čudovito je videti te migrante, Filipince, Indijce in druge, kristjane, ki se zbirajo in se podpirajo v veri. In hodijo naprej z veseljem in gotovostjo, da jih Božje upanje ne razočara (prim. Rim 5,5). Med srečanjem z duhovniki, redovniki in redovnicami, pastoralnimi delavci ter z mnogimi verniki, tudi iz drugih zalivskih držav, med svečano in ganljivo mašo na stadionu sem jim prinesel naklonjenost celotne Cerkve. Tako je bilo na potovanju.

Danes vam želim posredovati njihovo pristno, preprosto in čudovito veselje. Ko smo se srečali in skupaj molili, smo začutili, da smo eno srce in ena duša. Ob misli na njihovo pot, na njihovo vsakodnevno izkušnjo dialoga, se vsi počutimo poklicane, da *razširimo obzorja*: prosim, razširjena srca, ne zaprta, trda srca. Odprite srca, saj smo vsi bratje in sestre, in da bi se to človeško bratstvo še razširilo. Razširiti obzorja, odpreti, razširiti zanimanja in se posvetiti spoznavanju drugih. Če se posvetiš spoznavanju drugih, ne boš nikoli ogrožen. Če pa se bojiš drugih, boš ti sam postal grožnja zanje. Za nadaljevanje poti bratstva in miru smo potrebni vsi in vsak od nas. Podam roko, a če na drugi strani ni druge roke, to ne pomaga. Naj nam Devica Marija pomaga na tej poti! Hvala!

Prevod: Andreja Červek, Radio Vatikan

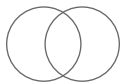
Sklep

Papež Frančišek je ponovno pokazal svojo nepreklicno zavzetost za medverski in ekumenski dialog ter sočasno ljubezen do male črede katoliških vernikov, ki živijo v Kraljevini Bahrajn z večinskim muslimanskim



prebivalstvom. V prvem govoru je spomnil, da prihaja kot sejalec in romar miru z željo, da bi dokončno utihnilo orožje. Na Bahrajnskem forumu za dialog je močno poudaril, da je veren človek človek miru. Na ekumenski molitvi za mir je vse kristjane povabil k edinosti v različnosti in k pričevanju življenja. Katoličane je med katoliško mašo spodbudil, naj ljubijo vedno in vse, naj presekajo spiralo maščevanja in nasilja ter gradijo svet miru in bratstva. Mlade pa je opogumljal, naj bodo sejalc bratstva, da bodo lahko žanjci prihodnosti.





Simon Malmenvall

Nikolaj Velimirović. *Življenje svetega Sava*. Prev. Jovan Lukovac; ur. Borislav Livopoljac in Alen Novalija.

Ljubljana: Kulturno-prosvetni center »Sveti Ciril in Metod«, zavod za izobraževanje in kulturo; Srbska pravoslavna cerkvena občina, 2023. 181 str.

ISBN: 978-961-94377-3-5

Življenjepis vladarskega sina, meniha in nadškofa Rastka Nemanjića, bolj znanega kot sveti Sava (1169–1236), ključne osebnosti srbske kulture, ustanovitelja srbskega samostana Hilandar na »sveti gori« Atos, utemeljitelja samostojne Srbske pravoslavne cerkve in enega najbolj prepoznavnih svetnikov celotnega pravoslavlja, je od leta 2023 na voljo tudi v slovenskem jeziku. Za prvo knjižno izdajo te vrste je poskrbela Srbska pravoslavna cerkvena občina iz Ljubljane, ki je k delu v prevajalski vlogi pritegnila uglednega slovenskega ekonomista črnogorskega rodu Jovana Lukovca. Da je življenjepis omenjenega duhovnega velikana v slovenskem jeziku prvič postal dostopen v 21. stoletju, pomeni zelo razveseljivo, a hkrati presenetljivo okoliščino, če upoštevamo dejstvo zgodovinske povezanosti srbskega in slovenskega ozemlja z različnimi oblikami uresničevanja ideje o vzajemnosti med Slovani, ki so bile v jugovzhodni Evropi navzoče vsaj od sredine 19. stoletja.

Zaradi njegovega vsesplošnega ugleda in statusa srbskega »nacionalnega« svetnika je bil Savi skozi stoletja čaščenja in proučevanja posvečen bogat nabor hagiografskih, literarnih in znanstvenih zapisov. Med njimi so se

izdajateljji odločili za prevod pogosto ponatiskovanega dela srbskega univerzitetnega profesorja teologije, družbenopolitičnega misleca in škofa Nikolaja Velimirovića, bolj znanega kot vladika Nikolaj ali sveti Nikolaj Žički (1881–1956), s preprostim in zgovornim naslovom *Život svetog Save* (*Življenje svetega Save*), ki je izšlo leta 1951 v Združenih državah Amerike, kamor se je Velimirović kot politični emigrant zatekel po drugi svetovni vojni. Ker gre pri danem avtorju Savovega življenjepisa za eno izmed najbolj prepoznavnih osebnosti Srbske pravoslavne cerkve 20. stoletja, ki pa je v slovenskem kulturnem in verskem prostoru skoraj neznan, se kot glavna pomanjkljivost pričujoče izdaje kaže premalo izčrpna in delno osebnoizpovedna prevajalčeva spremna beseda. Ta namreč ne ponuja znanstvenega ali vsaj zgodovinsko pojasnjujočega predgovora o času in liku svetega Save niti svetega Nikolaja Žičkega, prav tako v njej ni mogoče zaslediti utemeljitve o nastanku in pomenu oziroma kulturni prebojnosti slovenskega prevoda.

Velimirovićevo *Življenje svetega Save* predstavlja izjemno berljivo in kronološko urejeno delo, namenjeno širši javnosti. Sestavlja ga petinštirideset kratkih in vsebinsko zaokroženih poglavij, nadgrajenih na podlagi hagiografije izpod peresa Savovega sodobnika, hilandarskega meniha Domentijana iz sredine 13. stoletja, ki velja za glavni zgodovinski vir o svetnikovem življenju in delu. Prevod Nikolajevega besedila odlikujeta natančnost in jezikovna prilagojenost sodobnemu slovenskemu jeziku, kar pomeni, da ga lahko s pridom uporablja tudi od krščanstva in srednjeveške zgodovine oddaljeno bralstvo. Kljub temu je v prevodu mogoče zaslediti nekaj pomanjkljivosti, povezanih tako z napol prilagojenimi srbskimi izrazi oziroma srbizmi (npr. »oponašati« namesto posnemati, »ljudsko« namesto človeško, »dobrovoljno« namesto prostovoljno) kakor tudi z nepoznavanjem ustaljenih slovenskih različic imen iz svetopisemsko-krščanskega konteksta (npr. »Vitanija« namesto Betanija, »Teodosije« namesto Teodozij).

Smiselno je omeniti, da vladika Nikolaj o svetem Savi piše z mislijo na bralca moderne dobe, katerega pojmovni in izkustveni svet je drugačen od srednjeveškega človeka. V svojem pripovednem toku in prikazovanju zgodovinskih razmer je dosleden in zanesljiv, pri čemer se opira na dognanja teologije in zgodovinopisja svojega časa. Po drugi strani pa Velimirović skozi celotno svoje delo ne skriva dejstva, da življenje svetega Save presoja predvsem z duhovnega stališča in znotraj obzorja srbskega verskega

patriotizma. To vključuje priznavanje resničnosti čudežev in drugih neposrednih posegov božje previdnosti, od koder izhaja prepričanje ne le o živosti odnosa med človekom (v prvi vrsti Savo) in Bogom, temveč tudi o zgodovinskem poslanstvu Srbije v okviru svetovne odrešenjske zgodovine. Na tej podlagi vladika Nikolaj poudarja prvotno Savovo poklicanost, to je meništvo, zaznamovano z asketskimi podvigi in molitveno usmerjenim življenjem, ki naj bi se odražala vse do konca njegovega delovanja, tudi v času »zemeljsko« zahtevne nadškofovske službe, na primer na romanjih po samostanih Egipta in Palestine. Avtor obravnavanega življenjepisa tako zagovarja misel, da sta organizacijsko-politični uspeh Savovega vodenja Srbske cerkve ter njegov vpliv na domače in tuje vladarje rasla iz predhodne in sočasne duhovne podlage, ki je sestavni del meniškega in liturgičnega izročila celotne Pravoslavne cerkve.

Dragocenost prevedenega dela bi bilo mogoče zaobjeti s tremi točkami. Prvič, Velimirović ponuja navdihujoče in berljivo duhovno branje, katerega vselej aktualna vsebina presega meje časa in prostora, s čimer vključuje tudi slovensko bralstvo. Drugič, omenjeno delo ponuja vpogled v misel in delo ene izmed ključnih zgodovinskih osebnosti jugovzhodne Evrope in celotnega pravoslavnega sveta. Tretjič, *Življenje svetega Save* je izjemno dobrodošlo z ekumenskega vidika, ki tako slovenskemu kulturnemu in verskemu prostoru ponuja celovito in duhovno angažirano podobo najbolj čaščenega srbskega svetnika, ki ga kot takega priznava tudi Katoliška cerkev. Za konec je vredno izpostaviti zanimiv in koristen dodatek slovenskega prevoda – sestavljajo ga zemljevidi srednjeveške Srbije in Savovih potovanj, s čimer bralcu pomagajo k še bolj nazornemu spoznavanju obravnavanega svetnika.





Znanstvena knjižnica 68

Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

Vračanje religije v postmodernem kontekstu

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

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

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

Navodila sodelavcem

Besedilo, ki ga avtor¹ pošlje na naslov revije *Edinost in dialog*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Besedilo je treba poslati v elektronski obliki na naslov glavnega in odgovornega urednika (samo.skralovnik@teof.uni-lj.si) oz. na naslov revije (edinost-dialog@teof.uni-lj.si). Objave v reviji se ne honorirajo.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora biti prispevek anonimen (tj. brez navedbe avtorja). Avtor poleg anonimnega prispevka pošlje prijavo oziroma spremni list, na katerem navede ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku.

Priporočeno je, da avtorji upoštevajo oziroma citirajo članke, skladne z obravnavano tematiko, ki so bili v zadnjih petih letih objavljeni v reviji *Edinost in dialog*. To predstavlja izraz kolegialnosti v odnosu do drugih avtorjev, istočasno pa gre za izraz spoštovanja do revije ter za pomemben dejavnik pri nadaljnjem razvijanju njene vplivnosti in relevantnosti.

Če je članek nastal kot rezultat določenega raziskovalnega programa ali projekta, ki ga financira določena organizacija ali ustanova, je to treba izrecno navesti v posebni opombi pod črto na naslovni strani. Primer navedbe: »Članek je nastal kot rezultat dejavnosti raziskovalnega programa P6-0262 *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti*, ki ga je so-financirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.«

1 Vrsta in velikost pisave

Besedilo naj bo urejeno z urejevalnikom besedila Microsoft Word (za okolje Windows) v pisavi Times New Roman brez dodatnih slogovnih določil. Velikost pisave naj bo 12 pt, razmik med vrsticami 1,5 (opombe 10 pt, razmik 1).

1 Izraz avtor je napisan v moški slovnični obliki in je uporabljen kot nevtralen za ženske in moške.



Za besede, zapisane v grščini ali hebrejščini, je treba uporabiti pisavo *SBL Greek/SBL Hebrew* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Society of Biblical Literature) ali *Bwtransh* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Bible Works).

2 Izvleček, ključne besede, obseg

Besedilo znanstvenega članka ima **izvleček** in **ključne besede**. Izvleček naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Izvleček obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in sklepe. Naslov članka mora biti jasen, zgovoren in ne daljši od 100 znakov.

Obseg izvirnega in preglednega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine 20.000 znakov (vključno s presledki), poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Slikovno gradivo (in/ali tabele) mora biti poslano ločeno (v formatih JPG ali TIF), v besedilu članka mora biti označeno mesto, kamor spada.

Slog besedila mora ustrezati znanstveni ravni, besedilo mora biti pred oddajo **jezikovno pregledano (lektorirano)**. **Opombe** morajo biti pisane enotno kot **sprotne opombe pod črto**.

3 Navajanje

Način navajanja mora biti v skladu z metodologijo znanstvenega dela na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Priimek avtorja, leto izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek leto, stran), npr. (Žust 2007, 109). Na isti način navajamo citate iz periodičnih publikacij. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (priimek in priimek leto, stran), npr. (Škafar in Nežič 1998, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (priimek idr. leto, stran), npr. (Sorč idr. 2003, 21). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko po potrebi tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje* 1916, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo leto in stran. Npr.: »Kakor je zapisal Avguštin Lah (2000, 57) [...]«. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji,

npr. (Škafar 1998, 16; Lah 2003, 73). Če v istem odstavku ali poglavju ne prekinjeno navajamo isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju pa v oklepajih navajamo le še številko strani. Izpuščene dele znotraj navedka označujemo z [...].

3.1 Postavljanje referenc/sklicev

Pri **citatih** stoji ločilo

- **za referenco**, če referenca označuje del povedi:

Nastopi brez vsake utemeljitve, nenadoma in brez obrazložitve, ko Ezra izve, da se »izraelsko ljudstvo še ni ločilo od ljudstev dežel, kajti izmed njihovih hčerá so jemali žene zase in za svoje sinove ter oskrunili sveti zarod z ljudstvi dežel« (Ezr 9,1-2).

- **pred referenco** (referenca sama je brez ločila), če referenca označuje eno poved ali več povedi:

Tobit začne moliti z besedami: »Pravičen si (δίκαιος), Gospod, in pravična so vsa tvoja dela in vse tvoje poti so usmiljenje (ἐλεημοσύναι) in resnica (ἀλήθεια).« (Tob 3,2)

Pri **parafrazah** stoji ločilo

- **pred referenco**, če referenca označuje celoten odstavek oz. več povedi:

Z razmahom ideje individualnih človekovih pravic in temeljnih svoboščin, izrazito v času po drugi svetovni vojni, avtonomija verskih organizacij ponovno pridobiva pomen v političnem, ekonomskem in pravnem ustroju družbe. Izključne pristojnosti na področju članstva, upravljanja premoženja in vodenja organizacije, izvzem od splošno veljavnih predpisov države in možnost uporabe religiozno zaznamovanih norm vedenja in ravnanja so v današnjem času univerzalno priznani elementi kolektivnega vidika individualno zagotovljene pravice do svobode vesti oziroma veroizpovedi. (Šturm 2010, 444–457; 122–139)



- **za referenco**, če referenca označuje eno samo poved:

V večini so razlike, drugačnosti predvsem med Pravoslavno in Katoliško cerkvijo v manjšini in v temelju premagljivega (Janežič 2006, 94).

Marija, Jezusova mati, in Elizabeta, mati Janeza Krstnika, sta se, denimo, povezali v nosečnosti in v medsebojni pomoči v zanju novem, veselem in presenetljivem ter zato ranljivem položaju (Lk 1,31-56).

Za citiranje cerkvenih dokumentov, *Zakonika cerkvenega prava* (ZCP), *Katekizma Katoliške cerkve* (KKC) in drugih standardnih besedil, ki jih obravnavamo kot vire, uporabljamo ustaljene okrajšave (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* 1992). Kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi.

3.2 Citiranje Svetega pisma

Za navajanje Svetega pisma se uporabljajo standardne krajšave svetopisemskih knjig (glej: *Sveto pismo Nova zaveza in Psalmi: jeruzalemska izdaja*. 2010. Ljubljana: Družina, Teološka fakulteta.).² Pri krajšavah (okrajšavah in kraticah) v tujem jeziku se avtor ravna po priročniku *The SBL Handbook of Style*.

Pri navajanju svetopisemskih besedil se med vrsticami uporablja stični vezaj (-), med poglavji pa stični pomišljaj (–):

2 Mz 20,17 Mr 4,35	ena vrstica
Ezk 11,22-25 Jn 1,2-3	več neprekinjenih vrstic v istem poglavju
2 Mz 24,3.7 Mt 5,1.5.7	več prekinjenih vrstic v istem poglavju

2 Kratice (nekaterih) svetopisemskih izdaj: SSP = Slovenski standardni prevod; SPJ = Jeruzalemska izdaja; EKU = Ekumenski prevod (iz leta 1974); CHR = Chraskov prevod (iz leta 1914); MAR = Mariborska izdaja (1959–1961); DAL = Dalmatinov prevod (1584).

Jer 7,1-5; 12,5-6 Jn 1,2-3; 4,2-6	več neprekinjenih vrstic v različnih poglavjih
Mih 2 Apd 12	eno poglavje
5 Mz 32-34 Mr 3-6	več neprekinjenih poglavij
5 Mz 4,44-28,68 Mr 3,1-4,45	več neprekinjenih poglavij z vrsticami

4 Seznam referenc oz. literature

Prispevek ima **na koncu seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela se navajajo v obliki: Priimek, ime. Leto. *Naslov*. Kraj: založba.

En avtor:

Lah, Avguštin. 2001. *Skrivnost troedinega Boga*. Maribor: Teološka fakulteta.

---. 2008. *V znamenju osebe: poskus trinitarične antropologije*. Ljubljana: Družina.

Dva avtorja:

Rode, Franc, in Anton Stres. 1977. *Kriterij krščanstva v pluralistični družbi*. Tinje: Dom prosvete.

Trije avtorji:

Sajama, Seppo, Matti Kamppinen in Simo Vihjanen. 1994. *Misel in smisel: uvod v fenomenologijo*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.



Članki iz revij se navajajo v obliki: Priimek, ime. Leto. Naslov članka. *Ime publikacije* letnik: prva–zadnja stran.

Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51: 270–285.

Sorč, Ciril. 2004. Trinitarično pojmovanje osebe. *Tretji dan* 33 (julij–september): 25–33.



Instructions for contributors

The text submitted by the author¹ to the e-mail address of the journal *Unity and Dialogue* has **not yet been published or submitted for review elsewhere**. The text must be sent in electronic form to the address of the Editor in Chief (samo.skralovnik@teof.uni-lj.si) or the address of the journal (edinost-dialog@teof.uni-lj.si). No fees shall be paid for the articles published in the journal.

Since **the peer review is anonymous**, the article must be sent anonymously (i.e. without indicating the author). In addition to the anonymous article, the author also has to send the application or the cover sheet with their name and surname, title of the article, key biographic data, and the statement that the text has not yet been published or submitted for review elsewhere. The application form is available on the website of the journal.

It is recommendable that the authors take into consideration or cite those articles compatible with their own subject of discussion which have been published in *Unity and Dialogue* in the last five years. This represents an expression of collegiality towards the contributors of this journal; at the same time, it is an expression of respect towards the journal itself and an important factor in fostering the journal's impact and relevance. If the submitted article is a result of a specific research program or project financed by an organization or institution this should be explicitly mentioned in a special footnote at the end of the first page of the article.

1 Font type and size

The text should be edited in Microsoft Word (for Windows), the font Times New Roman should be used without any styles. The font size should be 12 pt., line spacing 1.5 (footnotes 10 pt., line spacing 1).

For words written in Greek or Hebrew, the font *SBL Greek/SBL Hebrews* should be used (available, with detailed instructions, on the website of the

1 The term author used in the masculine grammatical form shall refer neutrally to both men and women.



Society of Biblical Literature) or *Bwtransh* (available, with detailed instructions, on the website Bible Works).

2 Abstract, key words, scope

The text of the scientific article must comprise the **abstract** and the **key words**. The maximum length of the abstract should be 160 words or 800 characters. The abstract should present the exact definition of the topic of the article, methodology, and conclusions. The title of the article must be concise and unambiguous, and not longer than 100 characters.

The length of the article should not exceed 20,000 characters (including spaces); reports should not be longer than 10,000 characters, and the length of book reviews should not exceed 8,000 characters. Any graphic material (and/or tables) must be sent separately (in JPG or TIF formats) with an indication of its position in the text. The style of the text must correspond to the scientific level, and prior to submission the text must be **language-edited (proofread)**. **Notes** must always be included in the form of **footnotes**.

3 References

References must be provided in accordance with the methodology of scientific work at the Faculty of Theology, University of Ljubljana. The surname of the author, the year of the publication, and page(s) are inserted after the quote in the form (surname year, page(s)), e.g. (Žust 2007, 109). The citations from periodic publications are written in the same manner. If there are two authors, the citation is written in the form (surname and surname year, page), e.g. (Škafar and Nežič 1998, 33). If there are more than three authors, we use the form (surname et al. year, page), e.g. (Sorč et al. 2003, 21). If no author is indicated, we use the title instead of the surname and abbreviate it, if necessary. If the last name is already mentioned in the quotation, it shall be omitted in the quote and we only indicate the year and page(s). If there are several works cited in the same brackets, these shall be separated by semicolons. If the same work is being cited throughout the same paragraph or chapter, we indicate the reference in its entirety

only once, and thereafter only the page number is indicated in brackets. We do not use abbreviation cf.

3.1 Form of references

In **citations**, the punctuation is placed

- **after the reference**, if it refers to part of the sentence;
- **in front of the reference** (the reference itself has no punctuation), if it refers to an entire sentence or several sentences.

In **paraphrases**, the punctuation is placed

- **after the reference**, if it refers to a single sentence;
- **in front of the reference**, if it refers to several sentences.

When citing church documents, *Code of Canon Law* (CCL), *Catechism of the Catholic Church* (CCC) and other standard texts used as sources, we use standard abbreviations (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* 1992). Abbreviations of domestic texts, collections, and lexicons are used, if they are generally known and recognized. Abbreviations of journals are in italics, while abbreviations of lexicons or monographs are indicated in an upright font.

3.2 Citing the Holy Bible

For the abbreviations (and other acronyms) in a foreign language, the author should use *The SBL Handbook of Style*.

When quoting biblical texts, a hyphen (-) is used between the lines and a dash (–) between the chapters.



4 List of references/literature

At the end of the article, a list of references or literature is included. Literary works are listed in the following form: **Surname, Name.** Year. *Title*. Location: Publisher.

Journal articles are listed in the following form: **Surname, Name.** Year. Title of the article. *Name of publication* year: first–last page.



Edinost in dialog

je znanstvena revija Inštituta Stanka Janežiča za dogmatično, osnovno in ekumensko teologijo ter religiologijo in dialog Teološke fakultete Univerze v Ljubljani z recenzijo.

Revija je nova serija revij *Kraljestvo božje*, letnik 1 (1924)–15 (1941) in 16 (1957)–24 (1968), ter *V edinosti*, letnik 25 (1970)–67 (2012). Revija *Edinost in dialog*, letnik 68, je izšla leta 2013.

V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 1818. Izhaja dvakrat letno. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja ekumenizma in medverskega dialoga, vezane na svetovne religije, s poudarkom na krščanskih verstvih, judovstvu in islamu. Objavlja v slovenskem, srbskem, hrvaškem, italijanskem, angleškem in nemškem jeziku. Besedilo, ki ga avtor pošlje na naslov revije *Edinost in dialog*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano v objavo na noben drug naslov in bo v tej reviji objavljeno prvič. Podrobnejša navodila avtorjem so objavljena v vsaki številki. Objave v reviji *Edinost in dialog* se ne honorirajo. Rokopis in obrazec za prijavo prispevka, objavljen na spletni strani, je treba poslati v elektronski obliki na naslov edinost-dialog@teof.uni-lj.si.

Unity and Dialogue

is a scientific journal of the Stanko Janežič Institute of Dogmatic, Fundamental and Ecumenical Theology and of Religiology and Dialogue at the Faculty of Theology of University of Ljubljana with recension.

The journal is a new series of journals: Kraljestvo božje, volume 1 (1924)–15 (1941) and 16 (1957)–24 (1968), and V edinosti, volume 25 (1970)–67 (2012). Unity and Dialogue, volume 68, was issued in 2013.

In the media registry records kept by the Ministry of Culture, it is entered under sequence number 1818. It is published twice a year. It publishes original and reviewed scientific papers and contributions in the field of ecumenism and interreligious dialogue related to world religions, with an emphasis on Christian religions, Judaism, and Islam. It publishes in Slovenian, Serbian, Croatian, Italian, English, and German. A manuscript sent by the author to the address of the journal Edinost in dialog is a text that has not been sent at the same time or earlier to any other address and is to be published in the journal for the first time. Detailed instructions to authors are provided in each issue. Published works in the Edinost in dialog are not paid for with a fee. Manuscripts and contribution applications should be sent in electronic form to the following address: edinost-dialog@teof.uni-lj.si.



Univerza v Ljubljani
Teološka fakulteta, Enota v Mariboru

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