

2017 3/4

Vsebina

UVODNIK

- 3 Rok Blažič: Sodobni knezi krščanskega sveta

VERA IN RAZUM

- 5 Emmanuel Lévinas: Recenzija knjige Leva Šestova *Kierkegaard in filozofija eksistence*
7 Marko Nežič: Šestov in Levinas – o svobodi in etiki

SVETO PISMO

- 13 Sidnie White Crawford: Ni v skladu s pravili: ženske, mrtvomorski rokopisi in Kumran (1. del)

PATRISTIKA

- 23 Gregor Lavrinec: Velikonočna homilija "In sanctum Pascha"

ISLAM V EVROPI

- 31 Branko Cestnik: Islamizacija? Odločilo bo krščanstvo
35 Drago Karl Ocvirk: Tisoč in en obraz 'tretjega vala' islama
47 Daniel Johnson: Islam, civilizacija in nacionalna država: o interakciji med militantnim islamom in zahodno civilizacijo
57 Najib George Awad: Religiofobija: islam na Zahodu, integracija v družbo in vzpon religioznosti v Evropi
69 Martin Kmetec: Islamizem in soočenje islama z Evropo

POEZIJA

- 85 Milan Novak: Pesmi
89 Olga Lalić-Krowicka: Izbor pesmi iz zbirke *Mrvice vremena u prostranstvu*

KRŠČANSTVO PO SVETU

- 95 István Perczel: Tomaževi kristjani v Indiji od leta 52 do 1687

CERKVENA ZGODOVINA

- 105 Robert Louis Wilken: Šenudova dežela
113 Hubert Wolf: Papež, kolega, ki ni imun na zmote

CERKVENO PRAVO

- 123 Sebastjan Valentan: Odločitve apostolskega sodišča Rimske rote in njihov pomen za krajevna sodišča

CERKVENA UMETNOST

- 131 Mojca Polona Vaupotič: Historična arhitektura na Slovenskem: razgibano obdobje s prepletom različnih slogovnih prvin

PRESOJA

- 143 Jan Dominik Bogataj: Hugo Ball, *Bizantinsko krščanstvo*

"Ti pa si rekel v svojem srcu: »Povzpel se bom v nebo, nad Božje zvezde bom povzdignil svoj prestol. Na gori zborovanja bom sedčl, na skrajnem severu.«" (Iz 14,13)

Foto: Janez Oblonšek



Sodobni knezi krščanskega sveta

Dnevne novice nas vedno znova spominjajo, da živimo v času spopada civilizacij. Globlja analiza nas opozarja, da gre predvsem za spopad znotraj ene, mono-teistične super-civilizacije, spopad za interpretacijo, za to, kakšna duhovnost, kakšna podoba Božjega bo prevladala. Če se islam trenutno širi na Zahod, je razlog tudi izpraznjenost evropskega prostora, demografska, predvsem pa miselna in duhovna, katere izraz je tudi demografija. Že v samem pojmu spopada med islamom in Zahodom se izraža asimetrija med svetom, ki ga opredeljuje religija (islam), in svetom, ki ga zaobjamemo s površnim geografskim pojmom (Zahod). Težava Evrope je torej identiteta. Sekularizacija ji je spodnesla krščanstvo kot njen temelj, a so vsi nadomestki, ki jih je zanj ponudila (predvsem družbeni razred, narod ali država) izzveneli prazno v času pospešene globalizacije. Danes vedno bolj v ospredje prihajajo glasovi, da je potrebna vrnitev h koreninam in ponovna pozornost na krščanstvo (ki je že nekaj časa globalno in je globalizacijo v veliki meri pognalo v tek).

K čemu se torej poskuša vrniti Zahod? Spopad interpretacij ne poteka le navzven, proti Drugemu, ampak je tudi spopad znotraj obeh kultur, tako v islamu, ki s težavo išče odgovor na (po svojem značaju moderni) radikalizem, kot na Zahodu, ki se v post-sekularni dobi ponovno uči živeti z religijo. Tako hiper-potencirani islam kot potlačeno krščanstvo potiskata v gibanje spopade, migracije in nove politične usmeritve. V islamskem svetu se pojavljajo samooklicani "voditelji vernikov" (npr. "kalif" Islamske države al-Bagdadi), na Zahodu pa novi "branilci vere", oz. krščanskega sveta. Danes mnogi vodilni politiki (ali tisti, ki to hočejo postati) v Evropi ne skrivajo več svoje osebne vere, temveč jo uporabljajo (ali zlorabljajo) kot bolj ali manj pomemben del svojega programa. Kaj nam torej o krščanstvu povedo Putin, Trump ali Merklova? Naš namen ni politična analiza voditeljev in ideologij, ki nam jih ponujajo – zanima pa nas duhovno ozadje, ki jih žene in navdihuje v njihovem delovanju. Iz zgodovine je jasno, da duhovnega razvoja ne usmerjajo samo teologi in filozofi, ampak je velikokrat rezultat osebnih prepričanj in duhovnosti vodilnih posameznikov v družbi – v dobrem ali slabem. Cerkev se je tega od nekdaj zavedala, kar se je izrazilo tudi v tradicionalnih nazivih krščanskih vladarjev in v redni molitvi za voditelje. Pogled v duhovno ozadje politikov nam lahko da vpogled v možnosti prihodnjega duhovnega razvoja zahodne družbe, s tem pa tudi njene sposobnosti zagotavljanja identitetnih temeljev njenim članom ter možnosti vključevanja drugih v svoj okvir.

Eden od modelov političnega povratka k religiji je njena mobilizacija za namene homogenizacije političnega prostora, pa tudi za zunanjepolitične cilje (npr. sklicevanje na obrambo kristjanov na Bližnjem vzhodu). Znaki tega pristopa so posvečevanje "naroda", pogosto povezano s političnim mesijanizmom ali celo kultom osebnosti, kot je vidno v Rusiji Vladimirja Putina, ki se skuša prikazati kot naslednik carjev in njihovega "od Boga danega" imperija. To lahko opazimo predvsem na vzhodu evropske celine, kjer po eni strani manjka demokratične tradicije (in je lahko komunistični model zlahka prešel v nacionalističnega), po drugi strani pa je tudi krščanstvo zaradi prejšnje popolne izključenosti iz družbe manj odporno za zlorabe oblasti. Takšne težnje pa so prisotne tudi drugod; npr. v tradicionalno demokratičnih in pluralnih družbah zahodne Evrope in ZDA. Tam se je sicer še posebej z novim predsednikom uveljavila drugačna politična teologija: njegov duhovni učitelj je bil namreč pastor Norman Vincent Peale, ki je navdihoval že Nixona, Reagana in Clintona ter je doživel svetovno slavo z delom Moč pozitivnega mišljenja. Svojo teologijo je naslonil na preprosto psihologijo: pravi vernik naj se otrese misli na poraz in občutkov krivde, kar mu bo prineslo osebno srečo in uspeh. Trump je to preprosto prenesel na družbeno raven, s sloganom Make America great again (seveda z jasno sliko, kdo zanj še spada pod Ameriko), ki na koncu sovpada s Putinovo vero v službi naroda. Ta dva modela se vedno bolj uveljavljata proti tretjemu, ki je pravzaprav prvi, tradicionalni pristop krščanske demokracije. Gre za tišjo, bolj pragmatično politiko, za katero se zdi, da v sodobnem svetu (tako ali drugače) eksplozivnih sporočil ostaja v ozadju. Nemška kanclerka Angela Merkel, hči protestantskega pastora, npr. svojega krščanstva ne izpostavlja glasno, a je iz njenih izjav in dejanj jasno, da jo globoko določa (v poplavi medijskih izjav se je tako npr. izgubilo njeno opozorilo, da so kristjani na svetovni ravni najbolj ogrožena verska skupina). V Evropi ima takšna politika še vedno velik domet, čeprav jo spodjeda desni populizem, vprašanje pa je, ali bo sposobna najti pot do Evropejcev, ki so razočarani (zaradi inercije establishmenta) in prestrašeni (zaradi podiranja iluzije, da je pax europaea nekaj večnega).

Ko torej iščemo novega krščanskega kneza, ki bo popeljal Zahod nazaj h koreninam in obranil vero pred "barbari z vzhoda", je dobro premisliti, kakšna duhovnost naj stoji za njim. Mislim, da krščanstva ne bo rešil evangelij osebnega uspeha, ki ne pozna ne kesanja ne križa, niti tosvetni mesijanizem. Morda bolj kot velike besede potrebujemo pragmatično politiko, ki zna v ključnih trenutkih stopiti v bran osnovnim vrednotam krščanskega sveta. Če gre res za globalni spopad interpretacij, potem moramo najprej dobro izbrati svojo. Krščanska pot je pot globinske identitete, ki ne zanika kulturne in narodne zamejenosti, a je na koncu zakoreninjena v Kristusu, je pot odpovedi malikovanja knezov tega sveta in je pot odprtosti do drugega. Takšna pot lahko v dilemah globaliziranega sveta reši tudi Evropo, njeno ponovno najdeno identiteto, njeno vključevanje drugih in navsezadnje tudi njeno demografijo.

Islam pa bo moral svojo pot poiskati sam, izven politike, v svojem lastnem duhovnem jedru. To ne bo šlo brez priznanja, da je tudi sam podvržen interpretaciji.

EMMANUEL LÉVINAS

Recenzija knjige Leva Šestova *Kierkegaard in filozofija eksistence*¹

Misel Sorena Kierkegaarda, danskega filozofa, ki je umrl leta 1855, že dolgo časa velja za redko srečno naključje. Jaspers in Heidegger v Nemčiji, Jean Wahl in Gabriel Marcel v Franciji – to je zgolj nekaj imen, s katerimi lahko ocenjujemo kvaliteto vpliva, ki ga je v precejšnji meri imel tudi na edinega modernega filozofa judovstva, ki je vreden tega imena, Franza Rosenzwiega. To srečno naključje ni zgolj modna muha. Moralna kriza, ki jo je odprla vojna leta 1914, je dala ljudem izostren občutek neučinkovitosti razuma, temeljnega neskladja med racionalistično civilizacijo in zahtevami duše, zgubljene v anonimnosti splošnega. To je kljub slepečemu razmahu znanosti in tehnologije ponovno odprlo vprašanje o vrednosti grške dediščine, ki je bila do danes nesporna. Od tam se v različnih oblikah istočasno ponovno pojavljajo iracionalizem in doktrine nasilja.

Vsebinska Kierkegaardove eksistencialne filozofije je veliko bolj subtilna. Razgalja bogastvo posameznikove duše, ki je žejna odrešitve, s tem pa eksistencialne kategorije religiozne psihologije. Z vsemi svojimi otenki ni primerna za povzemanje. Zadostuje, da navedemo bistvene probleme, ki jih odpira.

V svetu, ki ga vodi in razlaga razum, šteje samo tisto, kar je splošno: *moja usoda* ni nič pomembnega, *moja bolečina* ni nič izjemnega, *moj obup* ni nič edinstvenega; če v globini svoje duše nosim žalost ali sram, to univerzalnemu redu ne povzroča nobenih težav. Moja spekulacija tem stvarjem pripisuje mesto *v celoti* in moja edina modrost je

lahko sestavljena samo iz mojega podrejanja tem zakonitostim. Ampak pred spekulacijo obstajam jaz. Moja eksistenca poteka ravno v tej bolečini in v tem obupu. Daleč od tega, da bi se ta dva uredila v celoto, ki bi ju zaobjela. Imata lastno zgodovino, lastno resnico, lastno težo, lastne zahteve. Lahko se jima upiram, vendar ju ne morem v celoti zatreti. Njun glas trga moje bitje, kljub mojemu pokoravanju univerzalni nujnosti. Je moja spekulacija sama po sebi v celoti neodvisna od njiju? Je lahko legitimno abstrahirana od človeškega stanja, od njegove usode, od njegove smrti? Ne glede na odgovor na ta vprašanja je pomembno, da se jih izpostavi, pomembno je, da spoštujemo notranji pomen dogodkov,

ki tvorijo našo eksistenco, še preden jih tolmačimo s pomočjo univerzalnega reda, ki ga je konstituiral razum. To je naloga eksistencialne filozofije.

Za Kierkegaarda to ni 'teorija', ampak vložek, ki ga posameznik, tako kot Pascal, podpira kljub absurdnosti in paradoksom svojih pretenzij. Pobuda, ki je določena z vero; toda vero, ki je pobuda, polna tveganj, z negotovo vero, religijo, kjer je gotovost ogrožena v vsakem trenutku, kjer vsak trenutek, brezmadežen, patetično šteje sam zase, kjer se vse vedno začinja na novo, mora biti na novo spoznana.

Šestov Kierkegaardovo filozofijo razume kot boj, ki ga bije duša, prepuščena brezupu v svetu, v katerem vladata razum in etika – tj. nujnost, posledica izvirnega greha. Razume jo tudi kot boj za njegovo svobodo, ki je ne bi mogla več omejiti niti logika niti etika; kot dnevni boj za prevlado, kjer večne, neustvarjene resnice ne bodo vladale Bogu, ki je absolutno svoboden, za katerega je vse mogoče, celo kontradikcije, in za katerega se svoboda množi s samovoljo; kot boj "princa vere", Abrahama, ki se zaradi svoje vere v neomejeno moč Boga brez oklevanja dvigne nad etiko in spoznanje – proti 'princu resignacije' s čutom za nemogoče, ki vidi bogove, vključene v razum in podvržene zakonom nujnosti.

Šestov zelo dobro prikazuje peripetije tega boja, Kierkegaardove osilacije med Abrahamom in Sokratom, tem navdušujočim "grešnikom par excellence", od katerega se Kierkegaard ni nikoli uspel povsem odvrniti. S tem je Kierkegaardova stvar ločena od vulgarnega iracionalizma in se zdi kot tragičen izraz evropske zavesti, ki nima več moči, da bi pozabila Sokrata.

Ta interpretacija zagotovo prinaša enega izmed bistvenih vidikov Kierkegaardove misli. Ampak v njej občutimo – kar ni njena najmanjša privlačnost – Šestovove ideje. Tisti, ki poznajo njegovo delo in njegov boj za *Jeruzalem* proti *Atenam*, ne bodo presenečeni. Med obema mislecema velja neovrgljiva

podobnost, ki je vzrok nekaterih zmešnjav. Nismo, na primer, povsem prepričani, da je spoznanje za Kierkegaarda docela istovetno s čistim in preprostim zlom, da ni bolj verjetno srečni in nepogrešljivi del njegove dialektike, načelo za bogatitev in ne abdikacijo ter spodbuda za vero.

Filozofski projekt Šestova pogosto privzame čar genialnega literarnega eseja. Gre bolj za "pesem" kot za "delo". Avtor je v njem bolj prisoten od subjekta raziskovanja. Po slogu je njegova knjiga o Kierkegaardu bolj simfonična kot logična. Šestov skače sem ter tja po zgodovini in menja perspektive. Tak postopek dezorientira bralca, ki je navajen na urejenost francoskih razprav, na pozorno branje besedil, okrepljenih z opombami na dnu strani. A po drugi strani ima ta stil veliko prednost. Nauki in moške iz zgodovine filozofije se pojavljajo pred nami izjemno živi, sprašujejo, podajajo odgovore, združeni v ogromen *simpozij*, ne glede na prostor in čas, v zvezi z vprašanji, ki Šestova vznemirijo. Glavna vprašanja njegove zadnje knjige pa so tudi temeljnega značaja za vse religiozne filozofije: določajo koncept, kjer se nahaja religiozno dejstvo samo. Nikakor ne moremo dovolj priporočiti njegove knjige tistim, ki hočejo znova premisliti svoje judovstvo kot religijo, ki ne morejo biti zadovoljni s filološkimi raziskavami o preteklosti Izraela, in ki so naveličani sterilnih ekstaz 'lepote dekaloga in moralnosti prerokov.' Šestov je judovski filozof, vendar zagotovo ne filozof judovstva. V dediščini Jeruzalema ne ločuje med Staro in Novo zavezo. Vendar je religiozni filozof. V njegovi eksistencialni formi religiozna filozofija ponovno ovrednoti vprašanje odrešenja, ki je bistveno oznanilo judovstva. In to stori na bolj radikalen način kot kdajkoli prej.

Prevedel: Marko Nežič

1. Emmanuel Lévinas. *Review of Leon Chestov's Kierkegaard and the Existential Philosophy*. Ang. prev.: J. McLachlan. [Http://shestov.phonoarchive.org/sk/levinas.html](http://shestov.phonoarchive.org/sk/levinas.html) (Pridobljeno 1. junija 2017).

MARKO NEŽIČ

Šestov in Levinas – o svobodi in etiki

Šestov se je v tradicijo evropske filozofije vpisal predvsem kot eden izmed glavnih protagonistov pri formiranju fenomenologije in eksistencializma v Franciji. S svojo filozofijo je posredno ali neposredno vplival na nekatere pomembne evropske mislece; poleg Camusa, Bataillea, Fondane, Ciorana, D. H. Lawrenca in Bubra, tudi na mladega Levinasa. V prispevku bomo predstavili stične točke filozofij obeh judovskih mislecev in njuna razhajanja. Podrobneje bomo preučili njuno pojmovanje svobode v kontekstu duha časa in z ozirom na njuno pojmovanje Boga.

ŠESTOVOV KIERKEGAARD

Levinas se je s Kierkegaardom prvič srečal ob prebiranju Šestovove knjige *Kierkegaard in eksistencialna filozofija*, o kateri se je izrekel tudi v kratki recenziji. Tam nakaže povezavo med kritiko racionalnosti in vojno, ko zapiše, da je "moralna kriza, ki jo je odprla vojna leta 1914, dala ljudem izostren občutek neučinkovitosti razuma, temeljnega neskladja med racionalistično civilizacijo in zahtevami duše, zgubljene v anonimnosti splošnega" (navedeno po: Kocijančič 2005, 149). V tem kratkem sestavku je implicitno zavrnil tudi številne osnovne predpostavke, na katerih je Šestov gradil svojo misel. Kocijančič izpostavlja, da se v tej recenziji izrazi Levinasov strah pred religioznim človekom, tj. strah "Juda [Levinas] pred judovskim mislecem [Šestov], ki je – prav v svoji odprtosti za

radikalni paradoks – odprt za krščanstvo" (Kocijančič 2005, 151).

S Kierkegaardovo filozofijo je Šestova seznanil Husserl, ki mu je predlagal, naj poseže po delih tega velikega danskega 'filozofa'. Pri pogovoru med Šestovom in Husserlom je prisostvoval tudi avtor znamenite knjige *Bit in čas* – Martin Heidegger. Husserl je Šestovu v branje ponudil tudi knjigo nemškega filozofa. Kot izpostavlja Pattison, naj bi bila knjiga *Kierkegaard in eksistencialna filozofija* Šestovov odziv na Heideggerja. To naj bi bil Šestovov poskus, da bi Kierkegaardovo filozofijo iztrgal iz primeža Heideggerjevega eksistencializma (Pattison 2013, 117–118). Za Šestova je bila namreč Heideggerjeva filozofija nekakšna različica Kierkegaarda, stlačena pod Husserlove kategorije. Pattison izpostavlja, da je bil Benjamin Guérin, ki se je ukvarjal s to tematiko, prepričan, da je Šestovova knjiga

povezana tudi z njegovim odporom do Heideggerjevega simpatiziranja z nacizmom (isti). Nekoliko kasneje, po vojni, se je iz istega razloga od svojega prvega učitelja odvrnil tudi Levinas, ki je kot Jud začutil nacistično naravnost Heideggerjeve misli.¹

NA KRATKO O SVOBODI

V članku *Nekaj refleksij o filozofiji hilerizma* Levinas ugotavlja, da je bilo za Evropo bistveno "človekovo transcendiranje mitičnega sveta" (gl. Hribar 195, 303). S tem se je človek vzpostavil kot subjekt, ki znotraj mitičnega življenja ni mogoč. Človek se znotraj mitičnega razume iz preteklosti in usode, v temelju je omejen z zgodovino, zato se ne more izviti iz preteklosti. Časovno je vezan na preteklo prisotnost, te ne more ne ponoviti, ne spremeniti, obenem pa ga "prav zdaj usodno obvladuje" (304). Ta izjemna moč preteklosti nad sedanjostjo pa obvladuje tudi prihodnost. V tem se kaže človekova nesvoboda.

Mitični čas se odvija kot *večno vračanje enakega*; kot izpostavi Hribar, je to navidezno gibanje, ki pravzaprav stoji. Grkom se je ta nemoč časa odstirala kot *Moir*a, tj. tragično prekletstvo, ki človeka ne izpusti iz svojih krempljev. Hribar navaja, da se "za melanholijo večnega toka stvari, iluzorične prisotnosti pri Heraklitu, /.../ skriva tragedija negibnosti neodpravljive preteklosti, ki vsako novo dejanje obsoja na golo nadaljevanje" (304). Evropski duh je zoper tak mistični čas nastopil z idejo svobode. Tukaj človek ni več vezan na preteklost, saj se je zmožen dvigniti nad tok dogodkov ter prevzeti odgovornost za samega sebe.

Idejo svobode sta razvili judovstvo in grštvo, povzelo pa jo je krščanstvo; judovstvo je razvilo idejo, da *človek ni vezan na preteklost*, zato je tudi sam odgovoren, če ostaja ujetnik zgodovine in časa. Krščanstvo pa je od grštva prevzelo distinkcijo med telesom in dušo, kjer je duša organ svobode, s katerim lahko zdrobimo ječo telesa. Na osnovi tega

je vpeljalo predstavo *neskončne svobode*, ki je nobene verige ne morejo preprečiti.

Nastopil je razsvetljenski liberalizem, ki je odkril svobodo v naravi človeka. Le-te človek ne podeduje, svoboda je v samem bistvu človeka. Kot izpostavlja Hribar, je liberalizem spregledal, da si mora vsak človek kot zgodovinsko bitje svobodo vendarle zmerom znova izboriti. Svoboda je v bistvu osvobojanje in s tem nekaj dramatičnega: drama vsakogar izmed nas. "Človek je pred svetom svoboden in sam." Svoboda je zato dostojanstvena, a tudi nevarna. Ko se človek razloči od mitičnega, neposredno čutnega sveta, zgubi ne samo neposrednost, ampak tudi orientacijo (Hribar 1995, 304).

Tako o tistem, kar je prej delal instinktivno, tj. po občutku, mora zdaj nujno premisliti, najti mora pravilno pot ali jo celo na novo iznajti:

Misel postane igra. Človek si ugaja v svoji svobodi in se z nobeno resnico ne identificira dokončno. Svojo svobodo dvoma pretvori v nepremišljenost. Ker ni zadolžen nobeni resnici, ga to privede do tega, da se obotavlja zastaviti svojo osebo za ustvarjanje duhovnih vrednot (Hribar 1995, 305).

Taka drža pa ima nujno za posledico nemožnost kakršnekoli resnične pokončnosti, v ospredje se prebijeta *moda interesov* in *interes mode*. To je pa že značilnost postmodernizma. Kocijančič v filozofiji Šestova vidi bližino postmodernosti (Kocijančič 2005, 149), ki jo je prepoznal že Levinas (kot postmoderni mislec). Šestov v *Potestas Clavium* zapiše, da "človek potrebuje /.../ nekaj pozitivnega, to se pravi nekaj, kar je *pripravno za takojšnjo uporabo*. Resnice ne potrebuje na noben način! Prevara in iluzija koristita človeku prav tako dobro kakor resnica" (navedeno po: Ocvirk).

Taka intelektualistična distanca vedno porodi težnjo po pokončnosti in avtentičnosti, po drugi strani pa težnjo po vrnitvi k biti, po zakoreninjenosti v biti. Po vrnitvi v mitično. Levinas v slednjem prepozna "konceptijo, ki je dejansko v nasprotju z evropskim pojmom

človeka" (Hribar 1995, 305). Evropski civilizaciji je sicer uspelo doseči svobodo, ni pa je ohranila, "temveč se je kasneje zakoreninila v določenem razumevanju (prisvajanju) biti (Grošelj 2014, 253). Nationalsocializem je na primer v ospredje postavil "'germanski tip človeka', po katerem naj bi spet prišlo do sovpadne združitve mišljenja in biti, tako da bi bilo mišljenje le modus biti, usmerjeno zoper idejo svobode. Tu je ideja o transcendenci spet ukinjena in odpravljena" (Grošelj 2014, 253). Filozofija hitlerizma je vezana na telo, v telesu več ne vidi nič omejujočega; telesa več ne zmore misliti kot ječe duše, "družba zanjo ni več skupnost svobodnih, temveč občestvo krvi" (Hribar 1995, 305).

Šestov, na drugi strani, najde zakon besede v ideologiji boljševizma. Tudi tam je beseda postala meso. Za Šestova je posameznik sam odgovoren, da se osvobodi od prisiljujočega zakona besede, se odreče "učenosti, osnovnim idejam, ki smo jih vsesali z materinim mlekom" (Šestov 2002, 158). V tem oziru je Šestov nadaljevalec judovsko-grškega dojemanja svobode kot jo opredeli Levinas.

BOG, ETIČNO IN SVOBODA

Osvoboditev od vsakršnih samorazvidnosti ima za posledico absolutno svobodo, ki jo Šestov poskuša zajeti s pojmom Bog. Kot izpostavi Vorožihina, je Šestovov Bog, tako kot človeška duša, nekaj iracionalnega, nadlogičnega, nadbesednega. Šestov je prepričan, da "ni Boga, je samo neskončna, grozna želja, da bi ga našli, človek pa si lahko z ozirom na situacijo, v kateri se je znašel, sam ustvari Boga" (navedeno po: Ворожихнина). Vorožihina nadaljuje, da se zdi, kot da je Bog za Šestova mrtev kakor pri Nietzscheju, in da ga ne bomo mogli več obuditi. Zato je edino, kar še preostane človeku, to, da sam postane Bog. Šestov verjetno zato vse lastnosti, ki so značilne za breztalnega človeka, pripiše Bogu. To pomeni, da je Bog odraz podtalnega človeka, je celostna zrcalna podoba posameznika, ki se je odpovedal vladavini razuma in etike. Za

Šestova je Bog simbol človeške moči, ki je združena z božansko vsemogočnostjo. Človek ima to sposobnost, da lahko razkrije lastno bistvo in se dotakne nemogočega. Bog je kaos in breztalnost na eni strani, na drugi strani pa poosebljena možnost, ki je dana samo človeku. Človek je po svojem bistvu nekaj božanskega, to božanskost pa lahko v sebi odkrije zgolj tisti posameznik, ki se je odrekel razumu, in ki je zavrgel etiko. Tak človek je postavljen pred preizkušnjo, da premaga obup, brezizhodnost in tragedijo, in da sam v sebi najde moč ter iz *ocean*a možnosti izbere tisto referenčno točko, po kateri se bo po izgubi Boga v svetu lahko orientiral. Za Boga je vse mogoče. To pomeni, da je tudi za človeka vse mogoče, ampak ne za kateregakoli človeka, zgolj za tistega posameznika, ki je odvrnil razum in se zlil z neskončnim, torej z Bogom.

Šestov je večni bogoiskatelj. V skladu s svojo protisistematično filozofsko držo tudi v tem kontekstu pušča odprta številna vprašanja, kot so npr. vprašanje o večnosti, raju in svobodi, ki jo lahko pripišemo samo lastnemu, individualnemu Jazu; kako je s svobodo pri Drugem, Šestov ne utemelji. Vorožihina izpostavi, da Šestov prav tako ne pove ničesar v zvezi s prihodnostjo človeštva, ki naj bi z božansko močjo premagalo smrt, niti o tem, kaj se bo v prihodnosti zgodilo s svetom. V knjigi *Na Jobovi tehnic* (На весах Иова) Šestov piše o koncu zgodovine, v tem kontekstu pa razpravlja o svobodni volji, nesmrtnosti duše in o obstoju Boga: "Tudi Bog čaka, kakor vsaka živa človeška duša, na poslednjo sodbo." (navedeno po: Ворожихина). Poslednja sodba po Šestovu pripada človeku, ne pa Bogu. "Človek /.../ mora biti merilo vseh stvari, tako človeških, kot božanskih, to je pa tudi "najvišji cilj in nova zapoved" (isti.). Človek bo torej sam odločil, kdo bo v tem boju končni zmagovalec – ali bo zmagala smrt ali življenje, idealno ali realno. V končni instanci – ali bo zmagala moč besede ali moč resnice, razum ali razodetje. Na tej ravni sta obe možnosti verjetni.

Evropa tistega časa se je odločila za prvo možnost. Utelesila je besedo, vrnila se je nazaj v mitično, ta inkarnacija pa je v prvi polovici 20. stoletja pripeljala do katastrofalnih posledic, tj. množičnih pobojev v koncentracijskih taboriščih.

Vendar pa je, kot izpostavlja Vorožihina, za svetovni nazor Šestova značilen radikalni optimizem, ki zatrjuje, da bodo vse človeške molitve uslišane in vsa človeška prizadevanja uresničena. Zanj je resnica vedno na strani človeka, tj. na strani njegovih želja in prizadevanj.

Šestov je pozval k svobodi in kritičnosti mišljenja, poudaril je nujnost odvrnitve od vsakršnih avtoritet in zatrdil, da je človek neomejena možnost in neskončnost, ki je odprta v svet in za Boga. Za Šestova je značilna neskončna vera v človeka, zato brani človekovo pravico do svobode pred vsakršno nujnostjo, naj si bo ta naravna ali socialna. Vendar pa je po Šestovu, kot izpostavi Filatov, eno izmed glavnih orodij za tako osvoboditev posameznikove individualnosti od nujnih, za vse obvezujočih moralnih predpisov, *subjektivni egoizem*. Pri tem Šestova ne zanimajo negativne in uničujoče posledice, do katerih lahko pripeljejo posameznikove egoistične manifestacije. Šestov v zvezi s tem ne moralizira, egoizma podtalnega človeka ne kritizira, ampak ga sprejme in poskuša razumeti, v tem pa se kaže (tako Filatov) humanistični karakter šestovske filozofije. V spisu *Getsemanska noč* Šestov najbolj nazorno pokaže bistvo podtalnega človeka:

Ljudje ljubijo trdnost – on sprejema negotovost, ljudje ljubijo tla – on izbira prepad, ljudje najbolj cenijo notranji mir – on slavi vojno in nemir, ljudje hlepijo po počitku – on obljublja utrujenost, ljudje se ženejo za končnimi in določenimi resnicami – on vse karte premeša, vse zaplete in spremeni zemeljsko življenje v grozljiv kaos. Kaj sploh hoče? Ampak saj nam je vendar že rekel: Nihče ne sme spati (Šestov 2001, 39).

Na tem mestu se znova lahko navežemo na Levinasa, in sicer na njegov pojem *gole eksistence*. Kot že omenjeno je Levinas *judo-vsko poslanico* in *germanski ideal* izpostavil kot izključujoči si nasprotji. Medtem ko je prva osvobojena od *biti in časa*, je drugi *povratak k mitični biti in mitičnemu času*. S to izpostavitvijo se je Levinas odvrnil od Heideggerjeve filozofije in njegovega *mišljenja biti*, saj je kot Jud takoj zaslutil nacistično naravnost Heideggerjeve drže. Vendar se ta odmik od mišljenja biti pri Levinasu najbolj pokaže šele po vojni, in sicer v Levinasovi knjižici *Od eksistence do eksistirajočega* in v predavanjih *Čas in drugi* (gl. Hribar 1995, 306), kjer je pojem *biti* zamenjal s pojmom *drugi*, razmerje med *bitjo in bivajočim* pa obravnava s pojmom *eksistenca in eksistirajoči*. Hribar izpostavi, da gre pri teh razmerjih, tj. *bit-bivajoče, eksistenca-eksistirajoče*, za razmerje med *bitjo in ničem*. Levinas je v svojem zgodnejšem obdobju *nič* kot rezultat zanikanja zavrnil oz. pokazal na njegov izvor v *tesnobi*, kasneje pa se je zatekel ravno k temu zanikanju in k rezultatu takega zanikanja vsega, ki je lahko *čisti nič* ali *čista bit*:

To, kar Levinas ohranja iz predvojnega časa, je misel o eksistenci kot *čisti in enostavni prezenci*. Le da je bila poprej to *eksistenca človeka na višku njegove avtentičnosti*, v trenutku, ko ga je *tesnoba z izničenjem vsega znotraj-svetno bivajočega vrnila k njegovi eksistenci kot goli možnosti in s tem k svetu kot svetu*. Zdaj pa je ta *eksistenca brezosebna anonimna eksistenca in /.../ brez sveta*. To je *eksistiranje*, ob katerem sta odsotna tako svet kot človek (Hribar 1995, 308).

Za Levinasa *eksistenca*, torej *bit*, ni *čisti nič*, ampak "je mrmrajoča tišina, polnost praznine, atmosferska gostota /.../, nekakšna zadušljivost, /.../ groza biti, namreč biti kot čiste eksistence, golega eksistiranja" (Hribar 1995, 308).

Hribar v nadaljevanju Levinasovo pozicijo povzame s pomočjo Kosovelove pesmi *Sonet*: *Ena je groza, ta groza je: biti – sredi kaosa, sredi noči,*

iskati izhoda in slutiti,
da rešitve ni in ni.
Včasih se med ranjene skale
tiho razlije zlati svit
jutranje zarje – šel bi dalje,
pa že čutiš, da si ubit.
Kakor da se zarja rani,
kadar zagrne svoj pajčolan,
kadar razlije goreče slapovje
in ti zakliče pod goro: Vstani,
glej, že gori razbito gorovje! –
ti čutiš Ga in ne veruješ vanj.

(navedeno po: Hribar 1995, 308–309)²

Hribar sklene, da je Levinasovo občutje takšno kot Kosovelovo, le da Levinas "vztrajno išče izhod in rešitev in da zato z enako vztrajnostjo skuša ohraniti vero Vanj. V Tistega, ki Ga Kosovel sicer čuti, a kljub temu ne more verjeti Vanj" (309).

Hribar nadaljuje, da Levinas odgovore na vprašanje, od kod izvira "groza pred čisto eksistenco", išče v ontologiji in sociologiji, mitologiji in psihologiji, ti odgovori pa nas vračajo nazaj v "tisti religiozno mitični čas," pred katerim nas je Levinas poprej tako zelo svaril, sedaj nas pa svari v podobi gole eksistence, tj. čiste prezenice (309). Od slednje pa je treba bežati in sam razvoj sveta je rezultat "bega človeka od golega eksistiranja" (isti.). Za Levinasa je gola eksistenca kaos, "pusta praznina zijočega brezna" (isti.), ta podoba pa je vezana na "človeško stanje, kakršno je stanje nespečnosti. /.../ To je budnost brez cilja" (isti.), je večno trajanje, ki prepoveduje beg v spanec.

Levinas nespečnost opiše kot stanje, ki je podobno tistemu, kar Šestov razume pod konceptom *breztalnosti*: "V tem anonimnem bdenju, v katerem sem biti povsem izpostavljen, misli, ki zapolnjujejo nespečnost, niso oprte na nič. So brez nosilca." (navedeno po: Hribar 1995, 311)

Posledica golega eksistiranja po Levinasu "obstaja v promoviranju pojma biti in nič, ki ne dopušča odprtosti ali tega, da bi se ji izmaknili. Ta nemožnost nič, celo samomoru, ki je zadnje obvladavanje biti, odzame njegovo obvladovalno vlogo. Nismo gospodarji ničesar

več, se pravi, smo v absurdu" (navedeno po: Hribar 1995, 311). Hribar izpostavi, da v samomoru, to je tistem samomoru, ko se odločimo za boj do konca, četudi nimamo nobenega upanja za zmago, lahko najdemo "smisel za eksistenco" (isti.), gola eksistenca, ki nas sooči s tem, da 'ne biti' ni mogoče, pa nas postavi pred grozo in slutnjo, da ni izhoda.

ZAKLJUČEK

Če povzamemo – Levinas in Šestov sta si v marsičem sorodna. Pokazala sta, da doba, v kateri sta ustvarjala, temelji na veri v moč besede, prepoznala sta človekovo ujetost v mitično, čigar osvoboditev od vsakršnih *samorazvidnosti* dosega večno budnost, ki jo Levinas zajame s pojmom gole eksistence ali čiste prezenice, Šestov pa s termini *breztalnost*, *Bog* ali absolutna svoboda. Za Levinasa je eksistirajoči kot subjekt pred svetom *sam*, ker je eno s svojo bitjo, ta samost pa se ne izraža samo skozi obup in zapuščenost, kot to učijo eksistencialisti, ampak pooseblja tudi suverenost, moč in ponos (gl. Hribar 1995, 313).

Tudi Šestov *sam* pristopa k svoji veri, k svojemu Bogu, ki je center suverenosti in svobode. Bog je zrcalna podoba *breztalnega* človeka, ki se je odpovedal razumu in etiki. Pri Šestovu je vera tista, ki služi kot poskus, da si posameznik zase ustvari še en alternativni, transcendentni svet, tj. svet noči, ki je tisto notranje, intimno, nedostopno za Drugega in bistveno njegovo (gl. Поляков). V središču Šestovove filozofije stoji osvobojeni Jaz, ki se v boju, da ohrani svojo individualnost, ne želi zlit z enim. Vera, ki je religiozna, nastopa kot najvišja stopnja osvoboditve posameznika od moči *samorazvidnih* resnic, ta osvoboditev pa ima za posledico absolutno svobodo.

Če je Šestov zavrgel možnost etike, ker naj bi ta temeljila na razumu, pa Levinas pokaže, da etični odnos presega racionalno spoznanje, ki je zanj drugotnega pomena. Kot povzema Grošelj, je Levinasova etika *preseganje določenosti filozofije kot sistema, ki*

teži k totalnosti, zvanju na eno. Etični odnos Levinasu pomeni odpiranje k transcendenci Drugega, ki ga sicer želim doseči in razumeti, vendar pa to razumevanje ostaja ne-zmožnost. Levinasu dejstvo bivanja pomeni ujetost, nezmožnost ubega, etično razmerje do Drugega pa je tisto, ki osvobaja. Grošelj v svojem prispevku izpostavi, da pri Levinasu "etični imperativ do drugega sega globlje, spusti se v globine onkraj-spoznavnega, tja, kjer se začne svetlikati brezmadežna svetloba razodetja, ki pokaže tu-zemsko v novi luči" (Grošelj 2014, 257). Za Levinasa je "etično pričevanje /.../ razodetje in ne spoznanje" (isti.), za Šestova pa je vsaka etika omejevanje lastne samovolje, torej lastne absolutne svobode, sile neskončne moči ali neskončne ustvarjalnosti.

VIRI

Grošelj, Jon. 2014. "Levinas: Od obličja do odgovornosti." *Anthropos*. 3–4. Ljubljana. 249–258.

Hribar, Tine. 1995. *Fenomenologija II*. Ljubljana: Slovenska matica.

Kocijančič, Gorazd. 2005. "Šestov in Levinasov strah." *Breztalnosti: Lev Šestov med religijo in filozofijo*. Ljubljana: KUD Logos. 149–155.

Ocvirk, Anton. "Leon Šestov." *Ur. 15. 5. Kud Logos. Dost. 18. 4. 2016.* <<http://kud-logos.si/2006/leon-sestov/>>.

Pattison, George. 2013. *Kierkegaard and the quest for Unambiguous Life*. Oxford: Oxford University press.

Поляков, Сергей. "Лев Шестов: философия для не боящихся головокружения". Библиотека "ВЕХИ". Dost. 18. 4. 2016. <<http://www.vehi.net/shestov/spolyakov.html>>.

Šestov, Lev. 2001. "Getsemanska noč." *Med razumom in razodetjem*. Celje: Mohorjeva založba. 25–75.

---. 2002. *Dostojevski in Nietzsche. Premagovanje samorazvidnosti*. Prev. Borut Kraševac. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.

Ворожихина, К. В. "Лев Шестов и Жорж Батай о природе философского незнания." *Вестник Московского университета*. Март — Апрель 2014. Издательство Московского университета. Dost. 5. 3. 2016. <<http://philosophy.spbu.ru/userfiles/rusphil/Vestnik%20VGU%20Ser.%207.pdf>>.

1. Levinasov koncept obličja Drugega in njegov etični imperativ "Ne ubijaj!" sta verjetno reakciji na grozodejstva, ki so se dogajala za časa Hitlerjeve vladavine.
2. Kaos, noč, iskanje, pozivanje k budnosti, razbito gorovje [razbitje resnice], On [Bog], vera, čutenje [iracionalno] ipd. – so pojmi, ki so stalni spremljevalci Šestovovega filozofiranja.

Tema naslednje številke bo Krščanstvo in migracije. Vabljeni k branju!

Ni v skladu s pravili: ženske, mrtvomorski rokopisi in Kumran (1. del)²

Do nedavnega bi se vzporejanje besed 'ženske', 'mrtvomorski rokopisi' in 'Kumran' v istem naslovu zdelo nesmiselno. Od začetka raziskovanja mrtvomorskih rokopisov so namreč trdili, da so ljudje, ki so živeli v Kumranu in shranili rokopise v enajst okoliških votlin, pripadniki starodavne judovske ločine esenov.³ Ta zaključek temelji na opisih esenov, ki so jih zapisali antični pisci Jožef, Filon in Plinij Starejši. Filon (*Apol.* 14) in Plinij (*Nat. Hist.* 5.17) sta v svojih navedkih, da so eseni povsem moška skupnost neporočenih, nedvoumna. Tudi Jožef v svojem opisu esenov govori predvsem o tistih članih skupnosti, ki so se odrekli poroki in se zavezali k vzdržnosti (*JV* 2.120–121). Zato je obveljalo praktično enotno mnenje, da je v Kumranu živila povsem moška skupnost neporočenih. K temu zaključku pa je prispevalo tudi dejstvo, da eden prvih nesvetopisemskih rokopisov, ki je bil objavljen, *Pravilo skupnosti* ali *Serkeh ha-Yahad*, nikjer ne govori o ženskah.⁴ Poleg tega ruševine v Kumranu ne kažejo na to, da bi bila naselbina organizirana okrog normalnega družinskega življenja, v grobovih, ki so jih izkopali na bližnjem pokopališču, pa je večji delež moških kakor žensk in otrok.⁵ Čeprav strokovna literatura priznava, da Jožef opisuje drugo skupino esenov, ki se je poročala z namenom razmnoževanja (*JV* 2.106–161), in da mnogi kumranski rokopisi, npr. Damaščanski dokument, v bistvu vsebujejo tudi besedila, ki se nanašajo na ženske, je v prvih štiridesetih letih raziskovanj prevladovala podoba Kumrana kot neporočene, na pol samostanske skupnosti.⁶

Ta podoba pa se je začela spreminjati v zgodnjih devetdesetih letih z deli strokovnjakov, kot so H. Stegemann, L. Schiffman, E. Qimron in še posebej E. Schuller.⁷ Sprememba se ni zgodila toliko zato, ker bi bili odkriti novi dokazi, čeprav je bilo teh vedno več in več, saj je bilo objavljeno vedno več rokopisov, ampak zato, ker so ti strokovnjaki razširili svoje polje raziskav, da bi razumeli odlomke o ženskah, in

te odlomke vključili v širši kontekst raziskav mrtvomorskih rokopisov.

V tem članku bom poskusila nekako sistematično pogledati, kakšne informacije nam lahko kumranski rokopisi posredujejo o ženskah. Ta poskus se sicer sooča z nekaterimi metodološkimi težavami. Prvič, korpus kumranskih rokopisov sam po sebi ni povsem jasen. Rokopisi so namreč

fragmentarni ostanki nečesa, kar jaz razumem kot zbirko ali knjižnico skupine judov, ki je naseljevala Kumran od konca drugega stoletja pr. Kr., dokler je leta 68 po Kr. niso uničili Rimljani.⁸ Dejstvo, da te rokopise razumem kot del zbirke ali knjižnice, kaže na določeno jasnost, saj so ti spisi premišljena zbirka, ki izdaja identiteto določene skupine v judovstvu tistega časa. Najprej gre za zbirko predvsem verskih dokumentov. Do sedaj se je namreč pojavilo zelo malo dokumentov, ki bi se nanašali na zasebne zadeve, tako kot dokumenti z Masade, Nahal Heverja ali Wadi Murbba'ata.⁹ To niso bile jame, kamor bi se zatekli begunci, ampak shrambe. Poleg tega pa glavnina nesvetopisemskih rokopisov, še posebej spisi, ki so bili pred odkritjem Kumrana neznani, izdaja določene sledi in namige, da so ti spisi last določene judovske skupine, ne pa naključnega vzorca različnih vrst judovstva tistega časa. Med te namige uvrščamo uporabo sončnega koledarja in posebno vrsto pravnih določb. Poleg tega pa zbirko določa tudi tisto, česar v njej ni: v njej ni del, ki so bila označena za farizejska (npr. Salomonovih psalmov), nobenih poganskih spisov¹⁰ in nobenih zgodnjekrščanskih del.¹¹ Raziskujemo torej zbirko, ki je bila ustvarjena z namenom. Dejstvo, da imamo na razpolago zgolj fragmente, pa pomeni, da v najboljšem primeru razpolagamo z delno sliko, ki se je ohranila po naključju.

Druga metodološka nevarnost pa je dejstvo, da imamo opravka s književnim korpusom. Književnost tega korpusa pa so pisali (sestavljali, urejali, prepisovali) moški za moško publiko; zato je to, kar imajo povedati o ženskah, predvsem perspektiva in predstavlja to, kar je zanje idealna situacija. Torej ima morda zelo malo skupnega z realnostjo življenja žensk v obdobju drugega templja.¹² Prav tako je potrebno imeti v mislih družbeni položaj te književnosti. Gre za zbirko judovske skupine, ki je imela čas in sredstva za določen način življenja, očitno brez skrbi za vsakodnevno eksistenco, ter za pisanje in premišljevanje o svojem življenju. Poleg tega pa predpostavlja

tudi androcentrični družbeni red. Z drugimi besedami, zbirka je produkt družbene elite. Torej je delček judovskega življenja v obdobju drugega templja, ki ga raziskujemo skozi to književnost, zelo majhen. Vseeno pa lahko s temi težavami v mislih vsaj začnemo raziskovati navzočnost žensk, ki jih opisujejo Kumranski rokopisi, iz katerih so bile tako grobo izločene.

Najprej bomo začeli s pravnimi teksti, ki govorijo o zakonskih odnosih, ženski biologiji in spolnosti. Nato bomo pregledali tiste tekste, ki bodisi govorijo ali predpostavljajo navzočnost žensk pri obredih in/ali bogoslužnem življenju skupnosti, posebno pozornost pa bomo namenili vlogam, ki so jih ženske lahko odigrale, in družbenemu položaju, ki so ga lahko dosegle.¹³

V drugem delu članka bomo pregledali arheologijo Kumrana, še posebej drobne najdbe in spol okostij v izkopanih grobovih, da bi našli dokaze za navzočnost žensk na tem kraju v obdobju približno dveh stoletij, ko je nasebina v Kumranu obstajala. Na koncu pa bom poskušala vse te dokaze vključiti v širši kontekst in še posebej razrešiti vprašanje identifikacije kumranske skupnosti z eseni.

Obstajajo številni rokopisi, ki se na tak ali drugačen način nanašajo na pravne predpise. Za naš namen beseda 'pravni predpisi' ali 'uredbe' pomenijo zakonodajo, ki ima običajno močan svetopisemski temelj, na splošno zadeva vse jude (ne glede na to, ali vsi judje spoštujejo to uredbo ali ne) in se ne nanaša na strukturo določene organizirane skupnosti.¹⁴ Na primer, zakonodaja kumranskih rokopisov, ki govori o spoštovanju sobote (in obvezuje vse jude) spada pod rubriko 'pravni predpisi', medtem ko uvajalni proces za vstop v skupnost ne.

Ena izmed težav, ki se pojavlja, je tudi razlika, ki jo običajno delamo med dokumenti, ki se nanašajo na skupnost, in dokumenti, ki se ne.¹⁵ Na primer, 5. Mojzesovo knjigo so v Kumranu našli v številnih izvodih, vendar je nimamo za izključno last te skupnosti, s katero bi razglašali svojo posebno ideologijo,

ampak za knjigo, ki predstavlja avtoriteto za vse jude tistega časa. Na drugi strani pa se večina strokovnjakov strinja, da je Pravilo skupnosti izključna last kumranske skupnosti, saj posreduje svojo lastno ideologijo, ki je drugačna od drugih judovskih skupnosti tistega časa. Vprašanje dokumentov, ki se nanašajo na skupnost, in tistih, ki se ne, je torej pomembno za določitev posebnega položaja kumranske skupnosti, kar se tiče žensk in vsega ostalega. Ker imam kumranske rokopise za zbirko, ki je bila ustvarjena z namenom in je drugačna od ostalih, predpostavljam, da so rokopisi na splošno notranje med seboj usklajeni (čeprav je vedno mogoče najti nekaj notranjih nasprotij). Na srečo so pravna besedila v veliki meri med seboj skladna in izdajajo pristransko interpretacijo, ki je pogosto precej drugačna od tiste, ki jo najdemo v drugih pravnih sistemih, najočitneje v sistemih poznih rabinov.¹⁶ Zato je metodološko primerno, da jih sistematično obravnavamo.

Kot bi lahko pričakovali, se veliko zakonodaje, ki se posebej nanaša na ženske, ukvarja z zakonsko zvezo, spolnostjo in biološkimi funkcijami ženske, ki zadevajo obredno čistost (npr. menstruacija in porod). Začeli bomo z uredbami, ki govorijo o zakonski zvezi.

Že na začetku je potrebno poudariti, da besedila, ki vsebujejo uredbe o zakonski zvezi, zakonsko zvezo pojmujejo kot nekaj normalnega tako za moške kot za ženske. Damaščanski dokument, ki vsebuje glavnino uredb o zakonski zvezi, navaja: "Če pa živijo v taborih, po pravilu dežele, jemljejo žene in rojevajo otroke, naj hodijo v skladu s Postavo ..." (CD VII, 6–7). Zdi se, da ta odlomek, ki se začne s protivnim veznikom וְאִם ("če pa"), razlikuje med tistimi, ki prebivajo v taborih, se poročajo in imajo otroke, in tistimi, ki ne; to pomeni, da zakonske zveze očitno niso imeli za edino legitimno pot v življenju. Prav tako pa to pomeni, da obstajajo tudi taki, ki so se odločili, da se ne bodo poročili.¹⁷ Za tiste, ki so se poročili, Damaščanski dokument določa, da je treba v zakonu živeti v skladu s Postavo.

V drugem primeru pa Pravilo občestva določa, da se moški lahko poroči pri dvajsetih letih,¹⁸ medtem ko za žensko ni navedene primerljive starosti.

Pravne uredbe pa vseeno določajo omejitve za zakonsko zvezo. Prepovedane so zveze, ki niso navedene v Postavi. 4QMMT B 48–49 zapoveduje izraelskim moškim, naj se izogibajo "kakršnimkoli prepovedanim zvezam" ($\text{[ת] ערוּבַת [ה] גְבוּר}$) in naj popolnoma spoštujejo svetišče (הַמִּקְדָּשׁ).¹⁹ Damaščanski dokument (CD V, 9–11; 4 QD^e 2 ii 16), 4 qHalakhah^a (frag. 12) in Tempeljski zvitik 11QT^a LXVI, 15–17) pa prepovedujejo poroko med stricem in nečakinjo; ta prepoved temelji na 3 Mz 18,12–14, kjer so prepovedani spolni odnosi med nečakom in njegovo teto. Eksegetsko stališče treh zgoraj navedenih dokumentov je, da je "predpis o krvoskrunstvu /.../ napisan za moške, toda isto velja za ženske" (CD V, 9–10). Zato je nečakinji prepovedano, da bi se poročila s svojim stricem.²⁰ Damaščanski dokument (4QD^f 3, 9–10) prav tako vsebuje izjavo, da oče ženske ne sme dati "nikomur, ki ni primeren zanjo", kar se očitno nanaša na prepovedane oblike zakona ali vsaj na neko očitno neskladnost. Ta predpis izhaja iz 3 Mz 19,19, ki prepoveduje "mešanje" (כְּלָאִים) neustreznih vrst živali, semen ali oblačil. S to prepovedjo "mešanja" pa prav tako obsojajo zakon med duhovniškimi in laičnimi redovi (4QMMT B 80–82). Vse te določbe o prepovedanih zvezah se zdijo polemične; to pomeni, da ostro kritizirajo prakse drugih judovskih skupin tistega časa.

Kumranski dokumenti prav tako izdajajo strog odnos do poligamije in ločitve. Tako poligamija kot ločitev sta po Postavi dovoljeni (5 Mz 21,15–17; 3 Mz 24,1–4). Toda po Damaščanskem dokumentu je poligamija oblika $\text{וְנָתַת$ (kar običajno prevajamo kot 'vlačuganje'):

"Zidalci stene /.../ se ujamejo dvakrat v vlačuganje: s tem da vzamejo dve ženi v svojem življenju, čeprav je temelj stvarjenja 'moškega in žensko ju je ustvaril'. In tisti, ki so šli v Noetovo ladjo, so šli po dva v ladjo. In o knezu je pisano: 'Naj si ne množi žen'" (CD IV, 19–V, 2).

Prepoved poligamije je utemeljena z navedki iz pripovedi o stvarjenju in vesoljnem potopu, pa tudi s podobami resničnih Božjih namenov s človeštvom, za povrhu pa potrjena še z navedkom iz Predpisov za kralja (5 Mz 19,19).²¹ Tempeljski zvitek namreč prepoveduje poligamijo tudi kralju (11QT^a LVII, 17–19).

Dokazi za ločitev pa so drugačni. Različne izjave nakazujejo, da je bila ločitev tolerirana (npr. 4QD^a 9 iii, 5; 11QT^a LIV, 4). Vseeno pa Predpisi za kralja v Tempeljskem zvitku kralju ločitev prepovedujejo: "In naj ne jemlje nobene druge žene poleg nje, kajti samo ona bo z njim vse dni svojega življenja" (11QT^a LVII, 17–18).

Dovoljuje pa poroko po ženini smrti. Ta odlomek se nanaša samo na kralja; možno je sicer, da bi ga razlagali na tak način, da bi se nanašal na vse jude, toda to bi bil tvegan zaključek. Odlomek iz Damaščanskega dokumenta, o katerem govorimo zgoraj, bi torej lahko razumeli tudi tako, da prepoveduje ločitev, podpira pa serijsko monogamijo. Interpretacija odlomka je odvisna od razumevanja besede בתייהם ("v svojem življenju"), ki s se s končnico 3mpl nanaša na moške. Je moškim absolutno prepovedano imeti več kot eno ženo (kar izključuje kakršenkoli drugi zakon, tudi po ločitvi)²² ali prepoveduje zgolj to, da bi imel dve ženi hkrati?²³ Največ, kar lahko rečemo, je, da ločitev Izraelcem ni nikjer prepovedana, čeprav je bila morda (v luči prepovedi ločitve za kralja) med Kumranci manj pogosta kot med judi izven skupnosti.²⁴ Je pa to zgolj domneva.

Vpliv teh uredb o zakonu na dejansko življenje žensk je sicer težko opredeliti, toda če so uredbe spoštovali, to pomeni, da so ženske imele manj zakonskih partnerjev, saj je bilo več tipov zakona (vključno s poligamijo) prepovedanih. Kolikor vem, v kumrskih rokopisih nikjer ni posebej govora o dolžnosti leviratskega zakona,²⁵ bi pa prepoved poligamije njeno izpolnitev otežila.

Z uredbami, ki zadevajo zakon, so tesno povezana tudi pravila o spolnih odnosih, saj je bil za vse jude v tem obdobju zakon edini

legitimni prostor za spolne odnose. Mnoge izjave v rokopisih, ki govorijo o spolnosti, odsevajo splošno judovsko moralo tistega časa: ženske so morale biti v času prve poroke device, spolna aktivnost je bila za ženske izven zakona prepovedana, prešuštvo so imeli za še posebej ostudno, glavni namen spolne aktivnosti pa je bilo razmnoževanje. Vseeno pa kumranski rokopisi razkrivajo še strožji odnos do spolne aktivnosti tudi znotraj zakona. Damaščanski dokument namreč pravi: "In kdorkoli se približa svoji ženi, da bi זננה ('se vlačugal'), kar ni v skladu s pravili, naj odide in naj se ne vrača (4QD^b vi, 4–5; 4QD^e 7 i, 12–13). Pomen זננה v tem kontekstu je nejasen; pomeni lahko spolni odnos med nosečnostjo ali menstruacijo, neko obliko 'nenaravne' spolne aktivnosti, kot je analni ali oralni odnos, ali preprosto spolnost zaradi užitka?²⁶ Damaščanski dokument na drugem mestu jasno prepoveduje spolni odnos med nosečnostjo (4QD^c 2 ii, 15–17; prepoved vključuje tudi homoseksualni spolni odnos). Možno pa je, da Damaščanski dokument (4QD^c 2 i, 17–18) prepoveduje tudi spolne odnose v soboto (če ביום השבת beremo, kot je besedo razvozlal Baumgarten) ali morda v času dnevnih ur.²⁷ Tako Damaščanski dokument (CD XII, 1–2) kot Tempeljski zvitek (11QT^a XLV, 11–12) zaradi čistosti prepovedujeta spolne odnose v mestu templja.²⁸ Pravne uredbe kumrskih zvitkov torej tako za ženske kot za moške na področju spolnosti določajo omejitve, ki so strožje od tistih v Postavi. Ta pravila skupaj s strožjimi omejitvami glede zakona, poligamije in morda tudi ločitve, so lahko povzročile, da je bil v skupnosti običajno večji delež neporočenih ljudi; zakon morda ni bil tako privlačen ali pa ga v tej skupnosti ni bilo tako lahko skleniti.²⁹

Uredbe glede čistosti so zelo pomembne za vsakogar, ki si želi raziskovati pravne uredbe kumrskih rokopisov, ki se nanašajo na ženske. Ker se mnoge uredbe o čistosti nanašajo na telesne izločke, so ženske (ki imajo reden menstrualni tok, izločajo pa tudi ob porodu) še posebej podvržene pravilom o čistosti.

»Nekega dne je s svojimi učenci tudi on stopil v čoln in jim rekel: »Prepeljimo se na drugo stran jezera!« In so odrinili.« (Lk 8,22)

Foto: Janez Oblonšek



Obred očiščevanja A nalaga stroge omejitve ženski, ki ima menstruacijo ali nenormalno krvavi. Ne sme se na noben način 'družiti', saj bo okužila druge; vsak, ki se dotakne drugega, ki je zaradi telesnih tokov nečist, se namreč s tem okuži z nečistostjo za polnih sedem dni (see also 4QD^a 6 ii, 2–4). To je strožje od zapovedi iz Postave, po kateri se človek, ki se dotakne nečistega, okuži nečistosti samo do sončnega zahoda (3 Mz 15,21–23). Praktične posledice večjih težav, ki nastanejo ob dotiku nečistega človeka, vidimo tudi v Tempeljskem zvitku, ki predvideva posebna območja izven vsakega mesta v Izraelu, kjer so osamili ženske z menstruacijo in po porodu (pa tudi za tiste moške, ki so imeli genitalni tok, in za vse s kožnimi boleznimi), (11QT^a XLVIII, 14–17),³⁰ in v Vojnem zvitku, kjer je ženskam (in otrokom) prepovedan vstop v vojaški tabor, da bi tako preprečili nečistost zaradi izliva semena pri spolnem odnosu³¹ in nečistost žensk z menstruacijo (1QM VII, 3–4; temelji na 4 Mz 5,1–3).

Čeprav nosečnost sama po sebi ne povzroča obredne nečistosti, pa jo, kot pravi Tempeljski zvitok, smrt zarodka *in urero*:

"In če je ženska noseča in njen otrok umre v njenem telesu, vse dni, ko je mrtev v njej, bo nečista kakor grob; vsaka hiša, v katero vstopi bo nečista z vsemi svojimi potrebščinami sedem dni; in vsak, ki pride v stik z njo, bo nečist do večera ..." (11QT^a L, 10–12).

To pravilo izhaja iz analogije: če nekdo najde človeško kost na polju ali v grobu, postane nečist; ženska pa je kakor polje ali grob, zato mrtva stvar v njej povzroča telesno nečistočo.³² Vse te uredbe o čistosti ženskam v skupnosti nalagajo večje breme kot zgolj izpolnjevanje določb iz Postave.

Do zdaj smo se ukvarjali s pravnimi uredbami, ki jih sicer najdemo samo v kumranskih rokopisih in izdajajo njihovo eksegetsko stališče, vendar so obvezne za vsako judovsko žensko. Zvitki pa nam posredujejo tudi vsebine, ki se nanašajo na sodelovanje žensk v življenju skupnosti, ki so te pravne uredbe spoštovale.

Ohranjenih je več besedil, v katerih so blagoslovi, ki so namenjeni samo ženskam, kar pomeni, da so ženske vsaj na omejen način sodelovale v obrednem življenju skupnosti. Obred očiščevanja (4Q284) vsebuje ritual očiščevanja za ženske po menstruaciji (frag. 2, stolp. 2 in 3). Besedilo omenja "hrano" in "sedem dni"; najbrž ženska sedem dni med menstruacijo ni jedla čiste hrane iz skupnosti. Po omembi sončnega zahoda na sedmi dan (kar je čas obredne kopeli) pa je v frag. 2, stolp. 2, 5, ohranjen začetek blagoslova, ki ga očitno izreka ženska: "Slavljeni si, Bog Izraelov ..." Frag. 3 pa vsebuje odgovor moškega mašnika (duhovnika).³³

4Q502 je zanimivo besedilo kumranske skupnosti, ki ga je urednik poimenoval Obred poroke,³⁴ čeprav so nekateri drugi menili, da gre za 'obred zlate dobe' ali za praznovanje novega leta.³⁵ V njem so moški in ženske razporejeni po starosti v skupine, imena teh skupin pa imajo vsaj občasno funkcijo nazivov, kot "hči resnice" (frag. 2, 6), ki je vzporednica s "sinovi resnice" v 1 QS IV, 5–6; "odrasli moški in odrasle ženske" (frag. 34, 3); "bratje" (frag. 9, 11); "sestre" (frag. 96, 1); "stari možje" (frag. 19, 5) in "stare ženske" (frag. 19, 2; frag. 24, 4); "mladenke" (frag. 19, 3); "dečki in deklice" (frag. 19, 3). Ritual je obred skupnosti, ki se zahvaljuje Bogu in ga slavi. V frag. 24, 4 je ženska opisana takole: "[in] bo zavzela mesto v zboru starih mož in starih žensk ...", kjer je 'stare ženske' očitno naziv določenih žensk v skupnosti.³⁶ Ne glede na to, kaj je resnični namen tega obreda, besedilo torej opisuje ženske, ki sodelujejo pri bogoslužnem življenju skupnosti in ki pripadajo določeni posebni skupini znotraj le-te.

Še ena posebna skupina žensk pa se pojavlja v fragmentih Damaščanskega dokumenta iz 4. votline, kjer je nakazano, da so imele vsaj nekatere ženske v skupnosti častni naziv 'matere'. Besedilo, o katerem govorimo, gre takole: "[in kdorkoli godrnja] zoper očete (אבות) [naj bo izgnan] iz občestva in naj se nikoli ne vrne, [če pa godrnja] zoper matere (אמות), naj bo kaznovan deset dni, kajti matere

nimajo avtoritete (?) (רוקמה)³⁷ v [občestvu]" (4QD^f 7 i, 13–15). Iz teh vrstic sta jasni dve stvari: ženske so lahko dobile status 'matere' in ta status, čeprav je bil priznan in časten, je imel manj teže kot status 'očeta'.

Ženske so imele v življenju skupnosti tudi posebno vlogo. Damaščanski dokument namreč daje ženskam nalogo, da morajo pregledovati bodoče neveste, katerih devišтво pred poroko je vprašljivo. Za to je Nadzornik (מבקר), glavni uradnik skupnosti, izbral "zaupanja vredne, dobro poučene" ženske (4QD^f 3, 12–15). Pravilo občestva (1QSa) pa pravi, da naj se žensko po poroki "sprejme, da se izpričajo (תקבל לצידי) na njej odloki Postave ... (1QSa I, 11). Čeprav nianse odgovornosti ženske niso povsem jasne,³⁸ pa je očitno, da so po poroki ženske imele sposobnost pričanja.

Vendar niso mogle pričati na splošno, ampak samo, ko je šlo za njihovega moža.³⁹ To pomeni, da je pričanje zadevalo stvari, ki so bile zasebne med možem in ženo. Najbrž se je njihova odgovornost nanašala na področje spolne čistosti, kjer je bilo nujno potrebno, da je bila ženska o vsem poučena.⁴⁰

Različna besedila nakazujejo, da se je od žensk pričakovalo in da jim je bilo dovoljeno, da so bile navzoče pri obredih skupnosti in da so sodelovale tudi v njenem vsakdanjem življenju. Pravilo občestva I, 1–4 daje navodila, kako naj se občestvo zbere: "Ko pridejo, naj zberejo vse prišleke, od otrok do žena, in naj berejo v [njihova] u[šesa] [v]se zakonske zaveze in jih poučijo o vseh odlokih, da ne bodo blodili v [svojih] za[blodah]." Mislim, da Pravilo občestva opisuje dejanska zborovanja v zgodovini skupnosti in ne zgolj nekega zborovanja ob 'koncu časov'.⁴¹ Zato bi rekla, da so ženske in otroci sodelovali na teh zborovanjih, tako kot so sodelovali tudi pri javnem bogoslužju v 4Q502.

Končno pa moramo paziti tudi na to, da se ne bi ujeli v past tišine. Samo zato, ker besedilo žensk posebej ne omenja ali ne govori o ženskah, ki bi sodelovale pri določenem vidiku življenja skupnosti, še ni nujno, da jih ni bilo zraven. Kot pravi Schuller, se "mnoge

uredbe, čeprav so zapisane v moškem spolu, nanašajo tudi na ženske in v tem smislu tvorijo del korpusa besedil o ženskah."⁴² In če "spremenimo fokus"⁴³ in vključimo ženske v življenje skupnosti, ki jo opisujejo kumranski rokopisi, se naša podoba te skupnosti koreni-to spremeni.

Če povzamem dokaze iz besedil: ženske so bile navzoče v življenju skupnosti, ki so ga urejali pravni predpisi iz rokopisov. To nakazujejo številne uredbe, ki se nanašajo na ženske, če posebej na področju zakonske zveze, spolnih odnosov in bioloških vzrokov nečistosti. Dejstvo, da nekateri izmed teh predpisov zavzemajo stališča, ki nasprotujejo drugim skupinam v judovstvu tistega časa (npr. prepoved poroke med stricem in nečakinjo in prepoved poligamije), pa pomeni, da ti predpisi niso bilo zgolj splošni zakoni, ki so veljali v judovstvu tistega časa, zato nam lahko povedo tudi nekaj o tej skupnosti. Tudi uredbe za življenje skupnosti kažejo na navzočnost žensk; v bistvu so imele ženske posebno vlogo pri vodenju življenja skupnosti in so lahko imele posebne častne vloge (npr. kot 'matere'). Končno pa, čeprav so v hierarhiji skupnosti prevladovali moški in je izhodišče rokopisov androcentrično, v rokopisih ni ničesar, kar bi nakazovalo, da so bile ženske namenoma izključene iz skupnosti ali da je bila ta samo moška.

Prevedel: Leon Jagodic

1. Sidnie White Crawford je profesorica hebrejskega Svetega pisma in predstojnica katedre za religijske študije na Univerzi v Nebraski v Lincolnu. Veliko objavlja na področjih judovstva iz obdobja drugega templja, feministične kritike hebrejskega Svetega pisma in mrtvomorskih rokopisov. Crawfordova je predsednica Inštituta W. F. Albrighta za arheološke raziskave v Jeruzalemu. Op. prev.
2. Z velikim veseljem ta članek posvečam svojemu kolegu, mentorju in prijatelju Emanuelu Tovu. Napisan je bil v času, ko sem bila raziskovalka pri programu Ženske študije v religiji na Harvard Divinity School. Rada bi se zahvalila direktorici programa Ann Braude in ostalim raziskovalcem za njihovo strokovno podporo in koristne komentarje. Rada bi se zahvalila tudi Franku Mooru Crossu, Johnu Strignellu, Eileen Schuller in Jodi Magness, ki so si vzeli čas, da so prebrali in komentirali osnutke; vse napake so moje.

- Končno pa dolgujem zahvalo tudi Jodi Magness, Susan Sheridan, Victorju Hurowitzu in Gershonu Brinu, ki so pred objavo z menoj delili svoje raziskave.
- Sidnie White Crawford, "Not According to Rule: Women, the Dead Sea Scrolls and Qumran," v: Shalom M. Paul, Robert A. Kraft, Lawrence H. Schiffman in Weston W. Fields, ur., *Emanuel: Studies in Hebrew Bible Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, E. J. Brill: Leiden – Boston 2003, 127–150.
3. Prvi strokovnjak, ki je prišel do takega zaključka, je bil E. Sukenik leta 1948. Gl. N. Silberman, "Sukenik, Eleazar L.," v: L. Schiffman in J. VanderKam, ur., *The Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 2. zv., Oxford University Press: New York 2000, 902–903.
 4. Z izjemo oguljenih fraz לְבָן אִמְתְּךָ, "za sina svoje dekle" (1QS XI.16) in יְלִיד אִשָּׁה, "in tisti, ki je rojen iz ženske" (1QS XI, 21), kar sta v bistvu samo drugačna načina, kako opisati moškega.
 5. R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, Oxford University Press: London 1973, 45–48, 57–58.
 6. Za prvo stališče gl. npr. G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, Fortress Press: Philadelphia 1981, 96–97, 128–30; za drugo pa gl. Edmund Wilson, *The Scrolls from the Dead Sea*, W. H. Allen: London 1955.
 7. H. Stegemann, *The Library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist and Jesus*, Eerdmans: Grand Rapids, MI 1998; L. Schiffman, "Women in the Scrolls," v: *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*, Jewish Publication Society: Jerusalem–Philadelphia 1994, 127–43; E. Qimron, "Celibacy in the Dead Sea Scrolls and the Two Kinds of Sectarians," v: J. Trebolle Barrera in L. Vegas Montaner, ur., *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls Madrid 18–21 March, 1991*, 1. zv.; Leiden: E. J. Brill, 1992, 287–94; E. Schuller, "Women in the Dead Sea Scrolls," v: M. Wise in dr., ur., *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects*, New York Academy of Sciences: New York 1994, 115–31; isti, "Women in the Dead Sea Scrolls," v: P. Flint in J. VanderKam, ur., *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, 2. zv., E. J. Brill: Leiden 1999, 117–44; E. Schuller in C. Wassen, "Women: Daily Life," v: L. Schiffman and J. VanderKam, ur., *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 2. zv., Oxford University Press: New York 2000, 981–84.
 8. M. Broshi, "Qumran: Archaeology," v: L. Schiffman in J. VanderKam, ur., *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 2. zv., Oxford University Press: New York 2000, 733–739.
 9. Za raziskavo gospodarskih in poslovnih dokumentov, ki so jih našli v Kumranu, gl. H. Eshel, "4Q348, 4Q343 in 4Q345: Three Economic Documents from Qumran Cave 4?" *JJS* 52(2001): 132–35.
 10. H. Stegemann, "The Qumran Essenes – Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times," v: J. Trebolle Barrera in L. Vegas Montaner, ur., *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls Madrid 18–21 March, 1991*, 1. zv.; Leiden: E. J. Brill, 1992, 83–166 (99).
 11. Pace, O'Callaghan in Thiede za fragmente iz 7. votline pravita, da pripadajo Markovemu evangeliju. J. O'Callaghan, "New Testament Papyri in Qumran Cave 7?" v: *Supplement to the Journal of Biblical Literature* 91 (1972): 1–14; C. P. Thiede, *The Earliest Gospel Manuscript? The Qumran Papyrus 7Q5 and its Significance for New Testament Studies*, Paternoster Press: Exeter 1992.
 12. Bernardette Brooten na to metodološko zanko opozarja v svojem programskem eseju "Early Christian Women and Their Cultural Context: Issues of Method in Historical Reconstruction," v: A. Y. Collins, ur., *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, Scholars Press: Chico, CA 1985, 65–92.
 13. O ženskah v kumranskih rokopisih obstajata dva vira besedil, ki jih zaradi prostorskih omejitev ne bomo mogli obravnavati. Sestavki o modrosti judovsko skupnost in mesto žensk znotraj nje prikazujejo na bolj splošen, manj določen način. "Literarni" sestavki (npr. Apokrif Geneze) pa predstavljajo fikijski pogled na ženske in je zato zgolj obrobne pomena za določitev dejanskega mesta žensk v skupnosti, ki je predstavljena v kumranskem korpusu.
 14. To definicijo povzemam po Charlotte Hempel, *The Laws of the Damascus Document: Sources, Traditions and Redaction*, E. J. Brill: Leiden 1998, 25–6.
 15. Za dobro razpravo o tem gl. Carol Newsom, "'Sectually Explicit' Literature from Qumran," v: W. Propp, B. Halpern in D. N. Freedman, ur., *The Hebrew Bible and its Interpreters*, Eisenbrauns: Winona Lake, IN 1990, 167–87.
 16. Gl. H. K. Harrington, "Purity," v: L. Schiffman in J. VanderKam, ur., *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 2. zv., Oxford University Press: New York 2000, 726.
 17. Gl. Qimron, "Celibacy," 289–91, ki trdi, da so se tisti, ki hodijo "v sveti popolnosti" (CD VII, 5), odrekli spolnim odnosom zaradi čistosti. Gl. tudi C. Hempel, "The Earthly Essene Nucleus of 1QSa," *DSD* 3(1996): 253–269, ki pravi, da "podredje jasno predpostavlja, da obstaja alternativni življenjski slog v primerjavi s življenjem v taborih z ženami in otroki."
 18. *Contra* talmudskemu pravu, po katerem je dvajset let terminus ante quem za poroko (b. Qidd. 29b).
 19. J. Strugnell, "More on Wives and Marriage in the Dead Sea Scrolls: (4Q416 2 ii 21 [Cf. 1 Thess 4:4] and 4QMMT B)," *RevQ* 17(1996): 537–47 (541). Vez med prvim zakonom (= spolno čistostjo) in spoštovanje svetišča je tema, ki se večkrat ponovi v Tempeljskem zvitku in Damaščanskem dokumentu.
 20. To pravilo je v ostrem nasprotju z rabini, ki so spodbujali poroke med stricem in nečakinjo. Gl. Tal Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, Mohr/Siebeck: Tübingen 1995, 76. Eksegetsko načelo, razvito v Damaščanskem dokumentu, da se to, kar je zapisano za moške, nanaša tudi na ženske, odpira ženskam številna vrata, da lahko upoštevajo predpise Postave, ki so napisane z moške perspektive. Na žalost pa nimamo nobenega drugega specifičnega primera iz Kumrana, da bi kakšna pravna uredba upoštevala to eksegetsko načelo.
 21. G. Vermes, "Sectarian Matrimonial Halakhah in the Damascus Rule," *JJS* 25–26(1974–75): 197–202.
 22. A. Isaksson, *Marriage and Ministry in the New Temple*, C. W. K. Gleerup Lund: Copenhagen 1965, 59–60.
 23. Vermes, "Sectarian Matrimonial Halakhah," 197.
 24. Čeprav to presega domet tega članka, naj opozorim, da evangeliji vsebujejo Jezusov izrek, ki prepoveduje ločitev in ponovno poroko (Mt 5,32 [raven zaradi prešuštva]; 9,19; Mr 10,11–12; Lk 16,18). Tudi Pavel prepoveduje ločitev in ponovno poroko (1 Kor 6–7).
 25. Dolžnost brata umrlega moža, da se poroči z vdovo brez otrok, da bi spočel dediča premoženja mrtvega moža (5 Mz 25,5–10).

26. J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4.XIII: The Damascus Document (4Q266–273)*, DJD XVIII, Clarendon: Oxford 1996, 164–65.
27. Če besede razumemo absolutno, tako kot G. Brin, *The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls*, Brill: Leiden 2001, 366, potem Jub. 50,8 prepoveduje spolni odnos na soboto. Knjiga jubilejev je bila pomenbno besedilo v kumranski zbirki in še posebej za Damaščanski dokument, ki ga navaja po imenu (CD XVI, 3–4).
28. Gl. zgoraj 4QMMT B 48–49, ki zapoveduje spoštovanje svetišča v kontekstu prepovedanih zakonskih zvez.
29. E. Qimron, "Celibacy," 287–94; H. Stegemann, *The Library of Qumran*, 193–98.
30. מִקְדָּשׁ יָצִיר (‘mesto svetišča’) nima takih območij za osamitev, saj je bil ženskam z menstruacijo in po porodu vstop v mesto templja povsem prepovedan. Gl. S. Crawford, *The Temple Scroll and Related Texts*, Sheffield Academic Press: Sheffield 2000, 47–49.
31. Moškimi, ki so postali nečisti zaradi nenamernega izliva semena, ni bilo dovoljeno iti v boj (1QM VII, 6).
32. To pravilo je v neposrednem nasprotju z rabinskim pravilom iz m. Hul. 4,3, ki pravi, da zarodek v maternici povzroča ‘potlačeno nečistost’; to pomeni, da ne povzroča telesne nečistoče, dokler ne zapusti maternice. Gl. Crawford, *The Temple Scroll*, 45.
33. 4Q512, še en obred očiščenja, vsebuje vrsto blagoslovov, ki jih izreka moški in s katerimi se Bogu zahvaljuje za očiščenje po različnih vrstah nečistoč. Vendar pa frag. 41, 2 vsebuje vrstico אוֹ אֵשׁ אוֹ אֵשׁ, kar pomeni, da so pri teh obredih sodelovale tako ženske kot moški.
34. M. Baillet, *Qumran grotte 4, III (4Q482–4Q520)*, DJD VII, Clarendon Press: Oxford 1982, 81–105, pls. XXIX–XXXIV. 4Q502 je zagotovo besedilo posebne ločine, saj vsebuje odlomek iz ‘Razprave o dveh duhovih’, ki jo najdemo v Pravilu skupnosti (1QS IV, 4–6).
35. J. M. Baumgarten, “4Q502, Marriage or Golden Age Ritual?” *JJS* 34(1983): 125–135; M. L. Satlow, “4Q502 A New Year Festival?” *BSD* 5(1998): 57–68. Gl. najnovejše: J. Davila, *Liturgical Works*, Eerdmans: Grand Rapids, MI 2000, ki trdi, da je povezovanje besedila s poročnim obredom “najmanj hipotetična” od vseh treh možnosti (184).
36. Davila, *Liturgical Works*, 197. “Stari možje” (זָקֵינִים) se uporabljajo kot naziv za posebno skupino tudi drugje v kumranski književnosti. Gl. 1QS VI, 8–9, kjer so זָקֵינִים razvrščeni takoj za duhovniki, ali CD IX, 4, kjer זָקֵינִים služijo kot sodniki. Če so bili זָקֵינִים posebna skupina, je razumno zaključiti, da so bile tudi זָקֵינִים. Gl. tudi Jožefovo in Filonovo rabo izraza πρεσβύτεροι, ki so bili ugledni člani esenske skupnosti (JV 2:146; Prob. 87).
37. Prevodi besede זָקֵינִים so različni; koren זָקֵינִים pomeni ‘pisan, večbarven’, samostalniška oblika pa običajno pomeni ‘vezena’ ali ‘večbarvna tkanina’. Na drugih mestih v kumranski književnosti se beseda pojavlja s tem pomenom (npr. 4QShirShabb, 1QM, 4QpIsa^a). Vendar se zdi, da ta pomen tu ni ustrezen; zato imamo v literaturi različne prevode. George Brooke je pred nedavnim trdil, da je potrebno resno vzeti prvotni pomen korena זָקֵינִים, tako da bi זָקֵינִים lahko pomenil otipljiv predmet, mogoče “kos pisanega blaga, poveznega z duhovniškim stanom” (G. Brooke, “Between Qumran and Corinth,” Konferenca o mrtvomorskih rokopisih na Univerzi St. Andrews, 26.–28. junij 2001.). Na drugi strani pa se J. F. Elwolde osredotoča na Septuaginto, ki iz korena זָקֵינִים v Ezk 17,3 in Ps 139,5 izpeljuje dva prevoda in uporablja grški besedi ἡγεμια (‘vodstvo’) and “ὑποστασις” (‘bistvo’). Zato trdi, da je drugoten pomen besede זָקֵינִים ‘bistveno bitje’, ‘avtoriteta’ ali ‘status’, prevod pa temelji na ‘metonimiji dragih oblačil/plaščev in moči, ki jo predstavljajo’ (J. F. Elwolde, “רַמְמָה in the Damascus Document and Ps 139:15,” v: T. Muraoka in J. F. Elwolde, ur., *Diggers at the Well. Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira*, E. J. Brill: Leiden 2000, 72.). Končno pa v nedavnem članku Victor Hurowitz trdi, da זָקֵינִים na tem mestu nima nič opraviti z זָקֵינִים, ki pomeni ‘pestrost’, ampak da izhaja iz akadjske besede *rugummū*, ki pomeni ‘pravno trditve’. To bi pomenilo qof/gimel zamenjavo med narečji. V. Hurowitz, “זָקֵינִים in Damascus Document 4Qd^a (4Q270) 7 I 14,” v pripravi za DSD. Avtorici se zdi Elwoldejeva razlaga najbolj prepričljiva, zato uporabljamo ta prevod.
38. Zgodovina interpretacije te fraze je sama po sebi lekcija iz spolne pristranskosti. Prva urednika knjige sta hitro zaključila zadevo in stvar razumela, kot da ženske lahko pričajo (D. Barthelemy in J. T. Milik, *Qumran Cave 1*, DJD I, Clarendon: Oxford 1955, 112.). Druga generacija (moških) strokovnjakov je predlagala, da bi besedilo popravili z moškim glagolom z razlago, da ženske v judovstvu niso mogle pričati (J. M. Baumgarten, “On the Testimony of Women in 1QSa,” *JBL* 76(1957): 266–69.). V zadnjem času pa besedilo sprejemajo tako, kot je, in brez popravka (E. Schuller, “Women in the Dead Sea Scrolls,” v: P. Flint and J. VanderKam, ur., *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, 2 zv., E. J. Brill: Leiden 1999, 133.).
39. P. Davies in J. Taylor, “On the Testimony of Women in 1QSa,” *DSD* 3 (1996): 223–35 (227).
40. Isaksson, *Marriage*, 57, navaja rabinski izrek, da je žensko mogoče zaslišati glede spolnih zadev njenega moža, npr. impotence.
41. Gl. Hempel, “Earthly Essene Nucleus,” 254–56, ki trdi, da se 1QSa I, 6–II, 11a nanaša na dejansko, ne pa eshatološko zakonodajo skupnosti. Pravi tudi, da ta zakonodaja skupnosti izhaja iz istega družbenega okolja kot Damaščanski dokument.
42. Schuller, *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years*, 122.
43. Če si izposodim Brootenovo frazo, “Early Christian Women,” 65.

»Zdaj pa mi je Gospod, moj Bog, naklonil počitek naokrog;
ni nasprotnika ne hudobnega udarca.« (1 Kr 5,18)

Foto: Janez Oblonšek



GREGOR LAVRINEC

Velikonočna homilija "In sanctum Pascha"

Starodavna velikonočna homilija "In sanctum Pascha" (IsP) je bila relativno dobro poznana. Njeno avtorstvo so pripisovali različnim cerkvenim očetom, kot so Hipolit Rimski, papež Kalist ali Janez Krizostom. Nautin je njen nastanek pripisal neznanemu avtorju, ki je bil pripadnik kvartodecimanov in je po Cantalamessinem prepričanju živel v 2. stol. po Kr.¹

V velikonočnem bogoslužju so kvartodecimani brali 12. poglavje 2. Mojzesove knjige. V tem odlomku so postavljeni temelji praznovanja judovske pashe oz. velike noči, napisana pa so tudi navodila, ki jih za izhod iz Egipta Mojzes dobi od Boga.² Prav to poglavje 2 Mz je uporabljeno tudi v IsP. Kvartodecimani so kristjani iz Male Azije in Sirije, ki so sledili izročilu evangelista Janeza. Veliko noč so tako kot Judje praznovali 14. nisana, od koder izvira tudi njihovo ime. Praznovanje judovske velike noči je predpoda krščanskega praznovanja; velikonočno jagnje je predpoda Kristusa, ki je pravo velikonočno jagnje; samega sebe je darovalo za to, da je ljudi osvobodilo iz sužnosti greha.³ Za njih Kristusova smrt predstavlja dopolnitev starozavezne velike noči.⁴ V naslednjih vrsticah se bomo srečali s starodavno velikonočno pridigo in se osredotočili na njene odrešensjske poudarke.

ZGRADBA ISP IN NJEN ODNOS S STARO IN NOVO ZAVEZO

Preden pogledamo odrešensjski vidik te starodavne pridige, hitro preglejmo še njeno zgradbo. Patrolog Visonà je z raziskovanjem prišel do naslednje strukture:

- 1–3: uvodna pesem oz. himna;
 - 4–7: načrt govora v povezavi z 2 Mz 12;
 - 8–42: starozavezna velika noč (Postava) in njena dovršitev;
 - 9–15: velikonočna skrivnost v luči Postave;
 - 17–42: razlaga 2 Mz 12;
 - 43–61: velika noč Besede in njena uresničitev;
 - 45–48: učlovečenje;
 - 49–58: trpljenje in smrt;
 - 59–61: poveličanje;
 - 62–63: zaključna himna in zaključek.⁵
- Homilija se prične z uvodno himno, ki takoj pokaže na povezavo med 2 Mz 12 in

Kristusovo smrtjo. Avtor te pridige tako pravi, da je Kristus skrivnostno veliko noč, ki jo Postava obhaja kot podobo, resnično dovršil.⁶ Tako velika noč človeku daje nesmrtnost, življenje, ozdravljenje in vstajenje, torej odrešenje.

Kot vidimo, avtor veliki noči pripisuje različne lastnosti. To je značilnost enkomija, ki je neke vrste hvalnica. Z njim se osebku pripiše različne možne lastnosti, pri čemer pride do dolgega naštevanja le-teh, hkrati pa se uporablja tudi anafore, sinonime ipd.⁷ To retorično figuro so v antiki med drugim uporabljali takrat, ko so govorili npr. o zakonih, etiki, filozofiji, pa tudi tudi takrat, ko so govorili o bogovih, na primer v himnah, s katerimi so želeli slaviti kreposti določene-ga boga.⁸

Uvodni himni sledi pripoved in nato razlaga odlomka 2 Mz 12, v katerem ima osrednje mesto judovsko velikonočno jagnje. Tako iz uvodne pesmi kot iz eksegeze je razvidno, da avtor tega govora Sveto pismo razlaga s pomočjo tipologije, ki je kristocentrična. Običajno ima tipologija dva vidika: predpodobo (πρωτότυπος/παράδειγμα) in podobo (τύπος), toda Visonà pri avtorju IsP prepozna še tretji vidik tipologije, ki je popolno uresničenje oz. resnica (ἀλήθεια). Medtem ko je odnos med predpodobo, ki je v nebesih, ter podobo nezgodovinski in alegoričen,⁹ pa je odnos med podobo in uresničenjem predpodobe zgodovinski.¹⁰ Prepoznamo lahko naslednjo pot, ki jo prehodi tipologija: v začetku je predpodopa, ki ji sledi podoba, njej pa sledi popolno uresničenje, nato pa se tipologija dejansko ponovno zaključi v nebesih. Za lažje razumevanje pravkar povedanega si pogledjmo primer iz Velikonočne homilije nam neznanega kvartodecimanskega avtorja. Med pashalno večerjo so morali Judje v rokah imeti palice (prim. 2 Mz 12,11), ki so znamenje Božje moči in imajo moč Besede (nezgodovinsko, alegorija). Prav tako pa so tudi podoba palice, na kateri je počivalo sedem Božjih duhov,¹¹ torej so podoba križa, na katerem je umrl Kristus (tipologija).

Za kvartodecimane je pomembna predvsem povezava med judovskim velikonočnim jagnjetom in pravim velikonočnim Jagnjetom, ki je Jezus Kristus. Judovsko pashalno jagnje, ki je bilo umorjeno, da bi rešilo izvoljeno ljudstvo, je podoba Jezusa Kristusa, ki je bil umorjen na križu, da bi rešil novo izvoljeno ljudstvo. Ta tipologija je zelo jasna. Govornik pa razloži tudi jagnjetove lastnosti; tako npr. pove, kaj pomeni, da je bilo jagnje staro eno leto in neoporečno. "Neoporečno pomeni, da prihaja iz nebes, enoletno pa, da je na zemlji. Leto, ki je namreč zemeljska časovna mera in ki se združuje s samim seboj ter se obrača k samemu sebi, s svojim ponavljajočim se ciklusom posnema neskončnost časa."¹²

Če ta tipologija velja za jagnje, velja tudi za judovsko veliko noč, ki je podoba Kristusove velike noči. Če se vrnemo k IsP 1, kjer avtor pravi, da nam Kristusovo trpljenje prinaša 'ne-trpljenje' in njegova smrt nesmrtnost, lahko s Cantalamesso zaključimo, da je krščanska velika noč v 2. stol. slavila Kristusov prehod iz življenja v smrt, slavila je "blaženo trpljenje", iz katerega izvira človekov prehod iz smrti v življenje.¹³ Kristusovo trpljenje ima torej posledice za človeka.

TELO, DUŠA IN DUH

Da bomo lažje razumeli odrešenjske vidike te starodavne velikonočne pridige, moramo najprej spoznati avtorjevo razumevanje človeka in njegovo kristologijo. Pogledjmo najprej njegovo razumevanje človeka.

Njegov antropološki jezik ni vedno dosleden. To pride do izraza, ko govori o človekovi zgradbi. Na nekaterih mestih se zdi, da je človek sestavljen iz duše/duha in telesa (dihotomija), na drugih mestih pa dobimo vtis, da je človek sestavljen iz treh delov (trihotomija): duha, duše in telesa. V IsP3 pridigar govori o človekovi duši (ανθρωπίωη ψυχή), ki je s Kristusovim vstajenjem oživiljenja v novo življenje, v IsP 10 pa govori o materialistični duši (ύλομανούσης ψυχής), ki jo mora Mojze-sova Postava pripraviti na to, da bo sprejela

Božje seme. Prepričan je, da Božji Duh mazili človeško dušo in jo tako pripravi na to, da postane njegovo prebivališče.¹⁴ V drugih delih pridige pa govori o človeškem duhu (πνεῦμα). V 47. poglavju tako govori o telesu in duhu. To naredi zato, ker želi uporabiti izraz, ki mu bo služil pri branjenju kristološke sheme,¹⁵ s pomočjo katere poskuša razložiti učlovečenje. V zgoraj omenjenih odlomkih avtor govori o "dvodelnosti" človeka.

V 58. poglavju pa naposled uvede še tridelno predstavo človeka, ki je sestavljen iz telesa (σῶμα), duše (ψυχή) in duha (πνεῦμα). To je povezano z razumevanjem nauka o vstajenju. Pri razumevanju duha se izkaže, da je naš pridigar pod vplivom stoičnega monizma, ki ne dopušča pluralnosti duhov, niti radikalne različnosti med duhom in materijo. Duh, ki je vdihnjen v človeka, ima zato delež pri Božjem Duhu oziroma Logosu.¹⁶

Kakorkoli že razumemo človeka, pridigar v 47. poglavju pove, da cel človek potrebuje odrešenje, ker je padel v sužnost greha in smrti. To pomeni, da ni samo človeško telo tisto, ki ga mora Odrešenik rešiti smrti, ampak da odrešenje potrebujeta tudi duša in duh.

KRISTOLOGIJA IN SOTERIOLOGIJA V ISP

Ker je Kristus tisti, ki je prišel odrešiti človeka, sta tesno povezani tudi kristologija in soteriologija. Temelj odrešenja je resničnost učlovečenja. V pridigi tako lahko beremo, da če bi samo človekov duh padel v sužnost greha in smrti, bi bil slovesen prihod v telesu nepotreben, saj telo ne bi prispevalo k zmagi niti nad grehom niti nad smrtjo. Toda potrebno je bilo tako izbrisati greh kot osvoboditi telo.¹⁷ V teh mislih se jasno odraža to, kar bi lahko imenovali soteriološki aksiom in so ga v različnih teoloških situacijah zagovarjali različni cerkveni očetje: "To, kar ni prevzeto, ni ozdravljeno, česar Kristus ni prevzel, ni niti ozdravil."¹⁸ Iz pravkar povedanega izhaja, kako pomembno mesto pri nauku o odrešenju imajo telo, duša in duh. Za pridigarja iz 2.

stoletja ni nobenega dvoma, da je Kristus zagotovo človek in tudi Bog. Tako pravi: "Kot Bog (Θεός) in človek (ἄνθρωπος) je torej naš veliki Jezus prišel med nas. Naj ne bo nikogar, ki tega ne bi veroval. Vrhovni (ἡγεμονικόν) Duh (πνεῦμα) se je nahajal v človeškem telesu (σῶμα)."¹⁹ V pridigi se petkrat pojavi dvojica človek in Bog, ki se nanaša na Jezusa Kristusa. V ozadju uporabljanja te dvojice lahko vidimo boj proti gnosticizmu.

V 46. poglavju pridigar to dvojico uporabi, ko govori o Kristusovem rojstvu iz Boga in iz Marije.²⁰ V kontekstu kvartodecimske velikonočne homilije je logično vztrajanje pri govoru o Kristusu kot človeku in predvsem o njegovem telesu. Če namreč avtor želi govoriti o Kristusovem trpljenju, potem mora biti Kristus človeško bitje. Prav ta vidik nam pomaga tudi razumeti, zakaj so se kristjani iz Male Azije in Sirije tako krčevito upirali doketizmu in gnosticizmu, ki sta zavračala vero v resničnost učlovečenja.

Neznani avtor te pridige poudarja pomen odrešenjskega vidika. To se odraža tudi v IsP 47, kjer lahko govorimo o kristologiji Duha in telesa (πνεῦμα – σῶμα), ki je neke vrsta alternativa kristologiji Bog-človek. Cantalamessa je prepričan, da shema Duh-telo "poudarja prav to soteriološko vlogo nauka o dveh naravah v Kristusu. Jezus je Duh in telo, da lahko z Duhom odreši duha in s telesom pozdravi človeško telo."²¹

Kot smo omenili že zgoraj, kjer smo govorili o di- oz. tri-hotomiji človeka, neznani kvartodecimanski avtor proti koncu svojega nagovora uporabi trihotomno delitev človeka; najprej, ko govori o Kristusovi smrti: "O križanje, ki se širi v vso stvarnost! O, resnično eden, ves v vseh stvareh! Nebesa pridobijo tvojega DUHA, raj tvojo DUŠO – pravi namreč: Danes bož z menoj v raj, – in zemlja njegovo TELO."²² Cantalamessa meni, da je Kristusova duša povezana s spustom v predpeklo. Toda, kot smo pravkar videli, v besedilu piše, da je duša določena za raj. Po prepričanju italijanskega patrologa raj v tem kontekstu pomeni onstranstvo, šēol. Iz pravkar navedenega

odlomka bi lahko sklepali, da si je pridigar predstavljal, kako se v trenutku smrti Kristusova božanskost, torej njegov Duh, loči od človeškosti, torej od telesa in duše, ter se vrne k Očetu. Kristusova duša se za tri dni spusti v predpeklo,²³ da bi rešila celoten človeški rod. Zaradi odrešenjskega načrta "je on prenesel tudi tridnevno bivanje pod zemljo, da bi rešil celoten človeški rod, tako tisti del, ki je bival pred Postavo, tisti del, ki je bival pod Postavo, kot tisti del, ki ga je on pričel. Morda pa je prebil tri dni v grobu tudi zato, da bi celostno obudil živega – dušo, duha in telo."²⁴

Z vstajenjem, ki pomeni tudi združitev Kristusovega Duha, duše in telesa, je on v samem sebi oblekel popolno podobo in je starega človeka spremenil v nebeškega. Po vstajenju je kratek čas ostal na zemlji, potem pa je šel v nebesa.²⁵ Človek, ki ga je Kristus oblekel z učlovečenjem, je bil stari človek, z vstajenjem pa je oblekel nebeškega človeka.²⁶ Človek je tako spet postal Božja podoba. Cantalamessa pravi, da gre tu za konkretno človeškost, za Kristusovo človeškost,²⁷ toda na nek način bi lahko rekli, da je tu v igri celotna človeškost, celotno človeštvo, ki jo je odrešil Božji poseg.

Spoznali smo odnos med soteriologijo in kristologijo v tej stari velikonočni pridigi. V nadaljevanju pa si bomo ogledali pomen Kristusovega trpljenja in križa. Odrešenje je namreč njun sad.

KRISTUSOVO TRPLJENJE IN KRIŽ

Praznovanje velike noči v Mali Aziji in Siriji je bilo tesno povezano s Kristusovim trpljenjem, kar je razvidno tudi iz naše velikonočne pridige: "To je pasha (πάσχα), ki jo je Jezus želel pretrpeti (παθῆν) za nas."²⁸ Njen avtor te misli ni izrekel, da bi s podobnostjo samostalnika *pasha* in glagola *trpeti* izrecno naredil etimološko razlago besede *pasha*, kot je to kot prvi nam znani avtor storil Meliton iz Sarde.²⁹ Toda po Grossijevem prepričanju Melitonova trditev ni utemeljena toliko v etimologiji besede *pasha* iz glagola *pathein*, ki

je zmotna, ampak v tem, da je ta etimologija sintetični termin krščanskega razumevanja pashe (velike noči), ki je v kontinuiteti in diskontinuiteti z judovsko pasho. Vsebina besede *pasha* iz glagola *pathein* je v skrivnostni zmagi nad smrtjo in to ravno preko smrti.³⁰ Ta odnos med Kristusovim trpljenjem in smrtjo ter odrešenjem človeka in stvarstva je tudi v središču velikonočne pridige.

Za to, da je Kristus lahko resnično trpel, se je moral resnično učlovečiti. Učlovečenje, ki je torej predpogoj trpljenja, zagotavlja tudi resničnost odrešenja. S tem, ko je on oblekel ubogo in mrtvo telo, je telo ozdravil vseh naših bolezni in odpravil vsako posamezno pomanjkljivost.³¹ Da bi človeštvo rešil trpljenja, ki ga povzroča greh, se je podvrgel trpljenju in "s smrtjo je premagal smrt."³² V središču naše velikonočne homilije je torej Kristusovo trpljenje. Cerkveni očetje, ki pripadajo kvartodecimanom, izhajajo iz Janezovega evangelija, kjer v središču pashe ni Gospodova zadnja večerja, ampak njegova smrt.³³ Tako lahko v anonimni velikonočni pridigi beremo, da Jezus "ni želel toliko jesti (pashe) kot jo pretrpeti, da bi nas osvobodil trpljenja, v katerem smo se znašli, ker smo jedli"³⁴ z drevesa in raju. Maloazijsko obhajanje velike noči je torej praznovanje Kristusovega trpljenja, ki pa ni neka žalna slovesnost, ampak gre za slavje zmage nad smrtjo, za slavje življenja in odrešenja. Križ, na katerem je umrl Kristus, tako postane drevo življenja, ki stoji nasproti drevesu, s katerega sta jedla Adam in Eva, ki sta zato morala umreti. Kdor pa je z drevesa križa, ne umre, ampak živi.³⁵

V teh vrsticah gre za primerjavo med drevesom spoznanja dobrega in zlega iz 1 Mz 2–3 in Kristusovim križem. Tu je avtor uporabil retorično figuro, ki se imenuje *syncrisis* in primerja dve nasprotujoči si stvari oz. osebi ter njune lastnosti.³⁶

Tej retorični figuri, ki primerja drevo iz raja in drevo križa, sledi hvalnica križu oz. enkomij.³⁷ Preden pogledamo, kakšen pomen ima Kristusov križ v našem govoru, pogledajmo še njegov pomen v nekrščanskem svetu.

Križ je bil zelo razširjen simbol, ki je imel različne oblike (egipčanski, grški, latinski, v obliki črke X, svastika) in je pomenil (večno) življenje in božanstvo. Za gnostike je križ predstavljal ločitev plerome od čutnega sveta in nato njuno združitev. V grško-rimskem svetu ni bil nič drugega kot *servile supplicium*, torej kazen za sužnje. V krščanski literaturi so prav kristjani iz Male Azije, ki so bili kvartodecimani, tisti, ki so križ postavili v središče velikonočne skrivnosti.³⁸

Križ za avtorja Velikonočne homilije predstavlja posajen les (ξύλον)³⁹ in drevo odrešenja (φυτὸν εἰς σωτηρίαν αἰώνιον).⁴⁰ To je zelo očitna lastnost križa, na katero smo že opozorili. Na tem drevesu visi Življenje,⁴¹ kar kaže na Kristusa, ki so ga pribili na križ. Križ

tako postane vir novega življenja. Odrešenje in velika noč sta torej neke vrste povratek k drevesu, a ne k drevesu, čigar sadež prinaša smrt, ampak k drevesu življenja. Tu gre torej za povratek k začetkom,⁴² ali še boljše za novo stvarstvo. Križ ne samo da predstavlja, ampak tudi dejansko je zaščita in varstvo, podpora, nagrada in trofeja⁴³ za verujočega človeka. Do sedaj smo spoznali bolj antropocentrični vidik križa, ki je drevo življenja. V nadaljevanju pa avtor predstavi še širše razumevanje križa.

KOZMIČNI KRIŽ IN ANIMA MUNDI

"**T**o drevo, ki napolnjuje nebesne prostore, se je dvignilo z zemlje v nebesa, je čvrsto vraščeno. Je kot nesmrtno drevo, ki

"Slavljen Gospod, ki je naklonil počitek svojemu ljudstvu Izraelu povsem tako, kakor je obljubil. Neizpolnjena ni ostala niti ena od lepih obljub, ki jih je izrekel po svojem služabniku Mojzesu." (1 Kr 8,56)

Foto: Janez Oblonšek



raste med zemljo in nebom, in daje temelj vsem stvarjem, opora vesolja in celotne zemlje, kozmična vez, ki povezuje človeško naravo in naravo vseh različnih vrst; pritrjen je z nevidnimi žebli Duha in zajamčen za božanstvo, da se ne more več odvezati. Z vrhom se dotika neba, z nogami ohranja zemljo čvrsto, z neizmernimi rokami z vseh strani objema neizmernost vmesnih prostorov; bil je povsod in v vsaki stvari."⁴⁴

V tem odlomku Cantalamessa prepozna pridigarjevo skrb, ki je "skrb, ki presega pojmovanje materialnega križa iz lesa v korist duhovnega križa, ki je svetlo ali pa celo nevidno in ki se razprostira po celotnem vesolju."⁴⁵ Ta skrb lahko v bralcu prebudi prepričanje, da avtorju pridige na enkrat ni več mar za resničnost učlovečenja in trpljenja in to zaradi gnostičnega spiritualizma. Vendar temu ni tako, saj tudi ta duhovni križ ostaja Kristusov križ; izvira iz Kristusovega trpljenja, torej iz Kristusovega materialnega in zgodovinskega križa. Kristus je tisti, ki je iztegnil svoje roke, z njimi objel vse stvari in dosegel vsak prostor,⁴⁶ kar pomeni, da ravno to zgodovinsko Kristusovo križanje prinaša odrešenje za celotno stvarstvo.

V ozadju razumevanja križa v IsP 51 in tudi v drugih odlomkih se nahaja ideja duše sveta (anima mundi), ki jo poznajo tako platoniki kot stoiki. Dušo sveta moramo po Platonovo razumeti kot nematerialno silo, ki se razlikuje od telesne stvarnosti, istočasno pa je navzoča v njej, saj v njej deluje. Elementom daje gibanje in življenje, zaradi česar se rojevajo in razmnožujejo neskončne oblike čutnih stvarnosti. Kasneje, po Aristotelu, narava in bog ponovno težita k združevanju. Tako se pojem duše sveta ponovno pojavi pri stoikih, ki govorijo o duhu, o ognju, ki ustvarja, in o mislečem, ki je bog sam. Ta bog medtem, ko oblikuje telesne oblike, materialno prodre svet in se skoraj pomeša z njim. Stoični bog je božja moč, ki je prirojena v naravi.⁴⁷ Križ v obliki črke X, ki je narisana na krogli, je bil grafični simbol duše sveta. Kadar se je grška črka hi – X – nahajala v krogu, je bil to znak

za pleromo. Križ tako pleromo istočasno deli in povezuje. "Križ, ki deli in združuje in ima tako ločevalno kot združevalno funkcijo, je bil podoba življenja, ki prežema vesolje, ga oživlja in ga ohranja združenega."⁴⁸

To funkcijo križa najdemo v drugih besedilih, tudi v gnostičnih. Cantalamessa v svoji knjigi omenja besedilo ki pripada gnostiku Teodotu. Ta valentinjanec je prepričan, da je križ znamenje meje, ki jo ima pleroma. Križ ločuje vernike od nevernikov, kakor meja ločuje svet od plerome. Cantalamessa pa je hkrati prepričan, da to ne pomeni, da je bil avtor naše kvartodecimanske velikonočne homilije gnostik.⁴⁹ Razlog za to podobnost je v tem, da je pridigar uporabljal jezik, ki so ga uporabljali stoiki in ki je že obstajal v grško-rimskem svetu. S tem jezikom in izrazoslovjem je poskušal izraziti resnico o vesoljnem odrešenju, ki je posledica Kristusovega trpljenja in zmage na križu.

V IsP 55 je predstavljen odnos med tem, kar se zgodi s Kristusom na križu, in tem, kar se zgodi v naravi. Izhodišče za to razmišljanje se nahaja v evangelijih, ki govorijo o temi in potresu, ki nastopita ob uri Kristusove smrti (prim. Mt 27,45.51). Kristusova agonija se na zelo dramatičen način odraža tudi v stvarstvu. Avtor pridige pravi, da je malo manjkalo, da zvezde niso padle z neba, sonce pa je za nekaj časa ugasnilo, saj se je zatemnila velika luč (φῶς) sveta (τοῦ κόσμου). Kozmos je postal tako solidaren s Kristusom, da se je skoraj uničil. Ko pa je Jezus izročil svojega Duha v Očetove roke, je s tem rešil celoten kozmos. "Medtem ko je bilo vse pretreseno in razburkano zaradi strašnega potresa in ko je bila vsaka stvar razdejana, glej, je bilo ob dvigovanju Božjega Duha vse kot obujeno in oživljeno (ζωοποιούμενον) ter je našlo svojo trdnost."⁵⁰ Vesolje, ki je trpelo s Kristusom, je rešeno v trenutku Kristusove smrti. Trenutek Kristusove smrti je namreč trenutek, ko umre smrt, zato vse lahko ponovno zaživi. Kristusov križ prinaša luč (φῶς) in življenje (ζωή). Če ti dve besedi, ki sta tako zelo pogosti v tej Velikonočni homiliji,⁵¹ postavimo v obliko križa, dobimo antični anagram.⁵² Z

njim so kristjani izražali svojo vero v odrešenje, ki ga je podaril Kristus, ki je Življenje in Luč, ko je visel na križu:

ϕ
ζ ω η
ς

Kristus je na križu resnično trpel in umrl. Ne glede na to pa kvartodecimska velika noč, ki je dan spomina na Kristusovo smrt, ni dan žalovanja, ampak je dan veselja, saj so teme smrti zaradi Luči Življenja izginile.

ZAKLJUČEK

Velikonočna homilija, ki jo je napisal neznan kvartodecimanski avtor, kaže na tesno povezavo med Kristusom, človeštvom ter odrešenjem tako človeka kot celotnega kozmosa oz. stvarstva. Da bi izrazil to povezo, avtor ne uporablja samo svetopisemskih primerov, ampak tudi retorične figure iz obdobja druge sofistike in nekatere filozofske ideje (npr. duša sveta). V središču velikonočnega sporočila je oznanilo odrešenja, ki ga je napovedal že izhod iz egiptovske sužnosti (prim. 2 Mz 12) in se je uresničilo v Kristusovem trpljenju. Njegovo trpljenje in smrt prinašata odrešenje ne samo človeku, ampak tudi celotnemu stvarstvu.

KRATICE

Aug – Augustinianum, Roma

EF – *Enciclopedia filosofica I, seconda edizione*, ur. GIACON, C. in dr., Centro di studi filosofici di Gallarate, G. C. Sansoni Editore, Firenze 1968

IsP – *In sanctum Pascha, Velikonočna homilija*

NDPAC – *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, DI BERARDINO, A., Institutum Patristicum Augustinianum Roma, Marietti 1820, Milano 2006–2010

SCh – *Sources Chrétiennes*, Éditions du Cerf, Paris

Literatura

In sanctum Pascha, in VISONÀ, G., *Pseudo Ippolito: In sanctum Pascha. Studio edizione commento*, Studia Patristica

Mediolanensia 15, Università Cattolica del Sacro Cuore, Vita e pensiero, Milano 1988

Homélies Pascales I. Une Homélie inspirée du traité sur la Paque d'Hippolyte, a cura di NAUTIN, P., Sch 27, Paris 1950

Sulla santa Pasqua, v: CANTALAMESSA, R., *I più antichi testi pasquali della Chiesa*, Edizioni Liturgiche, Roma 2009

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres Théologiques*, editore GALLAY, P., SCh 208, Paris 1974

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies. Livre III*, editore ROUSSEAU A., SCh 211, Paris 1974

MÉLITON DE SARDES, *Sur la Pâque et fragments*, editore PERLER O., SCh 123, Paris 1966

CANTALAMESSA, R., *I più antichi testi pasquali della Chiesa*, a cura di Edizioni Liturgiche, Roma 2009

CANTALAMESSA, R., *La Pasqua della nostra salvezza. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva Chiesa*, Marietti, Torino 1971

CANTALAMESSA, R., *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerca sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Vita e pensiero, Milano 1967

CARBONARA, C. "Anima del mondo", EFI, 311–313

DROBNER, H.R., "Pasqua (Omélie pasquali)", NDPAC P-Z, 3944–3947

GROSSI, V., "Croce, crocifisso", NDPAC A-E, 1295–1298

GROSSI, V., "La Pasqua quartodecimana e il significato della croce nel II secolo", v: Aug 16 (1976) 557–571

GROSSI, V., *Lineamenti di antropologia patristica*, Cultura Cristiana Antica, Borla, Roma 1983

GROSSI, V., *Redenzione e salvezza nei Padri della Chiesa*, Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica 56, Borla, Roma 2010

LOI, V., "L'omelia "In sanctum Pascha" di Ippolito di Roma", v: Aug 17 (1977) 461–484

NAUTIN, P., *Homélies Pascales I. Une Homélie inspirée du traité sur la Paque d'Hippolyte. Étude, Édition et Traduction*, Sch 27, Paris 1950

SIMONETTI, M., "Ippolito, Ps.", NDPAC F-O, 2599–2604

STEWART-SYKES, A., "Quartodecimani", NDPAC P-Z, 4432–4434

VISIONÀ, G., *Pseudo Ippolito: In sanctum Pascha. Studio edizione commento*, Studia Patristica Mediolanensia 15, Università Cattolica del Sacro Cuore, Vita e pensiero, Milano 1988

1. Prim. R. Cantalamessa, *I più antichi testi pasquali della Chiesa*, a cura di Edizioni Liturgiche, Roma 2009, 12-14. H.R., DR D Drobner, "Pasqua (Omélie pasquali)", NDPAC P-Z, 3944. V. LOI, "L'omelia "In sanctum Pascha" di Ippolito di Roma", v: Aug 17 (1977) 461-484. P. NAUTIN, SCh 27, 46.
2. M. SIMONETTI, "Ippolito, Ps.", NDPAC F-O, 2600.
3. Prim. IsP 1–2. M. SIMONETTI, "Ippolito, Ps.", NDPAC F-O, 2600. A. STEWART-SYKES, "Quartodecimani", NDPAC P-Z, 4432–4433. V. GROSSI, *Redenzione e salvezza nei Padri della Chiesa*, Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica 56, Borla, Roma 2010, 54.
4. Prim. V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, Cultura Cristiana Antica, Borla, Roma 1983, 42.

5. G. VISONÀ, *Pseudo Ippolito: In sanctum Pascha*. Studio edizione commento, Studia Patristica Mediolanensia 15, Università Cattolica del Sacro Cuore, Vita e pensiero, Milano 1988, 49.
6. Prim. IsP 1.
7. Prim. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*. *Ricerca sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Vita e pensiero, Milano 1967, 352.
8. Prim. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*, 337. V. GROSSI, "La Pasqua quartodecimana e il significato della croce nel II secolo", in *Aug 16* (1976) 557.
9. V IsP 3 beremo: " ... oznanjevanje starih in novih skrivnosti, ki smo jim lahko priča na zemlji, ki pa jih lahko razumemo le v nebesih."
10. IsP 7 trdi: "Te podobe, simboli in skrivnosti, so se dejansko zgodili izraelskemu ljudstvu in so se duhovno uresničili v nas. Kasneje... bomo spregovorili tudi o skrivnosti v luči njihove resnične izpolnitve."
11. Prim. IsP 35.
12. Prim. IsP 19, oz. IsP 18–30.
13. R. CANTALAMESSA, *La Pasqua della nostra salvezza. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva Chiesa*, Marietti, Torino 1971, 165.
14. Prim. IsP 15.
15. Prim. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*, 229.
16. Prim. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*, 226–230.
17. Prim. IsP 47.
18. Prim. GREGOR NAZIANŠKI, *Pismo 101,32*: "Kajti to, kar ni prevzeto, ni ozdravljeno; toda to, kar se je združilo z Bogom, je ozdravljeno." IRENEJ LYONSKI, *Zoper krivoverstva 3,22,1*: "Če namreč (Kristus) ni prevzel človeškega mesa, ni postal niti človek, niti Sin človekov. In če ni postal, kar smo mi, ne bi bilo nič velikega, kar je trpel in preстал."
19. IsP 47.
20. IsP 46: "Če je torej Gospod, Bog, Sin, Kralj, Gospod moči in večni Duhovnik ... in da se ne bi zdelo, kakor bi si lahko mislili nekateri ljudje, da je prišel na zemljo sam od sebe, ne da bi bil rojen, kakor prikazen ali duh." Prim. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*, 221.
21. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*, 224.
22. IsP 56.
23. Prim. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*, 242–246.
24. IsP 58.
25. Prim. IsP 61.
26. Prim. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*, 259–261.
27. Prim. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*, 268.
28. IsP 49.
29. Meliton v svojem delu *O veliki noči 46 pravi*: "Τί ἐστὶν τὸ πάσχα;... ἀπὸ τοῦ παθεῖν τὸ πάσχειν. Prim. G. VISONÀ, *Pseudo Ippolito: In sanctum Pascha*, 59.
30. Prim. V. GROSSI, "La Pasqua quartodecimana e il significato della croce nel II secolo", 563–564.
31. Prim. IsP 48.
32. IsP 49.
33. Prim. V. GROSSI, "La Pasqua quartodecimana e il significato della croce nel II secolo", 563.
34. IsP 49.
35. IsP 50: "Posadili so les, da bi nasprotovalo lesu, in pobožno pribili njegovo neomadeževano roko, zaradi tiste roke, ki se je v začetku tako grešno stegnila." (k lesu, op. p.).
36. Prim. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*, 352. V. GROSSI, "La Pasqua quartodecimana e il significato della croce nel II secolo", 568.
37. Prim. G. VISONÀ, *Pseudo Ippolito: In sanctum Pascha*, 466.
38. Prim. V. GROSSI, "Croce, crocifisso", *NDPAC A-E*, 1295–1296.
39. Prim. IsP 50.
40. Prim. IsP 51.
41. Prim. IsP 50.
42. Prim. V. GROSSI, "La Pasqua quartodecimana e il significato della croce nel II secolo", 568. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*, 110.
43. Prim. IsP 51.
44. IsP 51.
45. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*, 127.
46. IsP 16: "To je torej kozmična skrivnost velike noči, ki jo premisslujemo v njeni celotnosti ... tista Beseda, ki je v svoji osebi in po njej pripravila sveto veliko noč." IsP 56: "O, Božje raztezanje v vse stvari in v vsak kraj! O, križanje, ki se razprostira v vso stvarnost. O resnično eno, celo v vseh stvareh!"
47. Prim. C. CARBONARA, "Anima del mondo", *EFI*, 312.
48. V. GROSSI, "La Pasqua quartodecimana e il significato della croce nel II secolo", 569.
49. Prim. R. CANTALAMESSA, *L'omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma*, 135–136.
50. IsP 55.
51. Prim. IsP 1; 3; 44; 48; 55; 62.
52. Prim. V. GROSSI, "La Pasqua quartodecimana e il significato della croce nel II secolo", 560.

BRANKO CESTNIK

Islamizacija? Odločilo bo krščanstvo

... ker se pač naša misel, ki ga je pravkar motrila v vzvišenosti božanstva, obotavlja spustiti do njegovega ponižanja.

Sv. Avguštin v razlagi psalmov

Tri božje osebe v enem – troedini Bog – so nazadnje tudi osnova pluralnosti, ki jo danes še posebej posnemamo, ko si upravičeno prizadevamo za politični, nazorski in drugačen pluralizem.

Taras Kermauner l. 1991, na praznik Sv. Trojice, v nagovoru v cerkvi v Slovenskih Konjicah

ZGODOVINA UČI: KO ISLAMIZACIJI POT TLAKUJEJO DOGMATIČNO NESTABILNI KRISTJANI

Pri opatiji San Fruttuoso na ligurijski obali je na morsko dno postavljen Kristusov kip. Do njega je možno samo na en način: s potapljanjem. Potapljači do Kristusa – to bomo morali postati evropski kristjani, če bomo hoteli ohraniti sebe in biti imunski sistem te civilizacije. Rekli boste, da pretiravamo, saj da smo kristjani itak Kristusovi. Že, že ... a tudi mnogi arabski in severnoafriški kristjani so nekoč mislili tako, danes pa njih potomci v smeri Meke molijo Enega in Edinega, ki se nikoli ni dotaknil človeškega mesa.

Ker se v Evropo priseljujejo v glavnem mladi in v glavnem muslimani, bodo naslednje družbene spremembe tako ali

drugače (tudi) v znamenju islama. Čeravno ne nasedamo protiislamskemu populizmu, ni narobe brezkompromisno vprašati: se bo zgodila islamizacija Evrope? Bo zaradi islamizacije, in če bo ta salafističnega tipa, čez petdeset let evropska demokracija ogrožena, evropsko krščanstvo getoizirano? Težko je napovedati. Pomagamo pa si lahko z zgodovino, ki je učiteljica življenja. Islamizacija in Kristus (krščanska civilizacija) sta se namreč že srečala. Več kot enkrat in – kot nakazujejo zadnje študije – celo prej, kot je islam postal islam.

Za razliko od drugih religij je imel islam zgodovinsko bliskovit vzpon. Prerok Mohamed je umrl v srcu Arabije l. 632. Natanko sto let po tem so se islamski bojevniki pri Poitiersu v južni Franciji že spopadli s krdeli Karla Martela. V 100 letih so mohamedanci zavzeli

Arabijo, večino Bližnjega vzhoda, severno Afriko, Pirenejski polotok ter se podali v Francijo. Bliskovitost njihove ekspanzije običajno razlagamo, češ 'islam se je širil z mečem'. Vojaškega vidika seveda ne smemo podcenjevati, saj je bil tudi sam Mohamed vojskovodja. Toda dvom, da sta vse opravila meč in pretkana politika izkoriščanja rivalstva med različnimi skupinami kristjanov, je več kot na mestu. Veliko je indicev o tem, da so bližnjevzhodni in severnoafriški kristjani pred islamom poklekli tudi iz duhovnih in kulturnih razlogov in ne samo iz strahu pred mečem. Povejmo direktno: spreobrnilo so se.

Poglejmo dvoje intrigantnih poglavij. Najprej o nejasni vlogi krščanstva pri genezi islama, nato o čudni kulturni neodpornosti arabskih in severnoafriških kristjanov na prodirajoči islam. Oboje priča o 'sostorilstvu' kristjanov pri nastanku in širjenju islama.

VLOGA KRŠČANSTVA PRI NASTANKU ISLAMA

Napad na newyorška dvojčka l. 2001 je 'koristil' islamološki znanstveni panogi na Zahodu. Ljudstvo je zahtevalo razlago, kaj se dogaja z islamom, družboslovci in zgodovinarji pa so hiteli iskati odgovore. Vrhunski španski islamolog Carlos A. Segovia (sicer sin nenadkriljivega kitarista Andrésa Segovie) v eseju *Izvor Korana: Od simulakra do labirinta* našteje dosežke zahodne islamologije v zadnjem desetletju. Znanost se je z zgodovinsko-kritično metodo dokaj uspešno lotila prečiščevanja okostenelih in romantičnih predstav o Mohamedu kot versko-socialnem reformatorju divjih arabski plemen. Zdaj se izrisuje:

- bolj apokaliptična kot socialna podoba Mohameda;
- da takratna arabska politično-vojaška ekspanzija in nastanek islama morda nista tako tesno povezana, kot smo mislili doslej;
- da Mohamedovi sogovorniki in tekmeči niso bili toliko poganski politeisti, ki jih je bilo v Arabiji malo, kot kultivirani judovski

in krščanski monoteisti, ki jih je bilo tam veliko;

- da je bil protijudovski element ob začetkih islama bolj prisoten, kot se je domnevalo do zdaj;
- da obstaja neka globinska povezava med nastankom islama ter krščanskimi gnostiki, manihejci, monofiziti in nestorijanci; globinska povezava, ki se kaže tudi v tem, da je Mohamed najprej molil v smeri Jeruzalema, šele kasneje v smeri Meke.

Segovia pove, da se v verske zadeve ne bo spuščal, a kot zgodovinar in analitik tekstov lahko trdi, da se 'simulaker' o genezi islama razblinja. Toda namesto na jasno vstopamo v 'labirint'. Za zdaj je namreč težko z gotovostjo definirati, kako točno je kaj vplivalo na nastanek te religije.

Ne glede na to, kako bo prihodnja islamologija izšla iz labirinta, je za nas pomenljivo dognanje, da je islam velik del izvorne ideje in energije črpal iz tistih krščanskih skupin, ki jih cerkveno zgodovinpisje imenuje pred-kalcendonske ločine. Gre za krščanstvo, ki je imelo veliko težavo s priznanjem in pravo-vernim umevanjem Kristusovega učlovečenja oz. Kristusove bogočlovečnosti. Zanje je bil Kristus ali preveč ali premalo Bog, ali preveč ali premalo človek. Njihova velika skrb je bila tudi, da se s Kristusovim učlovečenjem ne bi preveč 'poškodovala' podoba Brezčasnega, Enega in Edinega.

HITER PADEC SEVERNOAFRIŠKE KRŠČANSKE CIVILIZACIJE V MUSLIMANSKE ROKE

Nemški teolog Hans Küng je velik del svojega intelektualnega življenja posvetil preučevanju treh bratskih monoteizmov: judovstva, krščanstva, islama. Ne zaradi radovednosti, temveč iz nuje, saj je nekaj desetletij pred ostalimi modrimi glavami videl, kam pes taco moli. Od Rima kaznovani mislec je predvideval zdajšnje napetosti in spopade med monoteizmi, a je bil vedno tudi prepričan, da če po eni strani monoteizmi

ogrožajo svetovni mir, po drugi strani dajejo tiste zaloge za svetovni mir, ki jih politika in posvetna kultura ne moreta dati.

V tisoč strani obsegajoči knjigi *Krščanstvo: Bistvo in zgodovina* Küng med drugim razmišlja o hitrem zavzetju severnoafriških krščanskih mest, ki jim je vladal Bizanc, s strani arabskih jezdecev. Takole piše:

*V primerjavi z neprimerljivo šibkejšim judovstvom se je krščanstvo upiralo islamu z intimno neučinkovitim odporom. (...) Zdi se, da moramo glavni vzrok padca krščanstva poiskati v nezadostni utemeljenosti kristološke in trojiške dogme. Katoliški teolog Hermann Stieglecker, ki v svoji knjigi *Verski nauk islama na široko in odlično poroča o takratnih teoloških kontroverzah med kristjani in muslimani, utemeljeno**

sklepa, da je ta šibkost eden glavnih vzrokov za padec krščanstva ravno v deželah, kjer je nastalo: Bližnji vzhod in severna Afrika. Vero v enega Boga in v Mohameda – Preroka, ki je prišel po Jezusu – je bilo pravzaprav lažje izpovedati.

Je od 'motne' Trojice 'izmučeni' krščanski intelekt naposled uteho našel v 'bistrem' islamu? Kot da se je bizantinsko krščanstvo – pred-kalcedonsko in tudi kalcedonsko – nekako 'odpočilo' v čistem islamskem monoteizmu, potem ko se je nekaj stoletij naprezalo in znotraj sebe bojevalo okrog vprašanj o Trojici in Kristusovi naravi. Skratka, komplicirana dogmatika oz. nestabilna vera v Očeta in Sina in Svetega Duha je na koncu kristjana naredila "intimno neodpornega" pred samozavestnimi Alahovimi jezdec.

"Na trgu pred Vodnimi vrati je bral iz nje, od trenutka, ko se je zdnilo, do popoldneva, pred možmi in ženami in pred tistimi, ki so mogli umeti. Ušesa vsega ljudstva so bila obrnjena proti knjigi postav." (Neh 8,3)

Foto: Janez Oblonšek



Zanimivo na tem mestu bi bilo preveriti zgodovino pisje o balkanskih kristjanih XV. in XVI. stoletja. Kako to, da se niso islamizirali 'kalcedonsko pravoverni' Bolgari, Srbi, Grki, Makedonci, Hrvati, čeprav so prišli pod misijonarsko gorečo islamsko oblast? In kako to, da se je islam na Balkanu vendarle prijel na področjih, na katerih so otomanski Alahovi jezdeci naleteli na večje skupnosti manihejsko-gnostičnih ter popolnoma 'ne-kalcedonskih' bogomilov (Bosna)?

POTOPITI SE DO KRISTUSA, KOT SE ŠE NISMO

Je potemtakem krščanski imunski sistem v sedmem stoletju odpovedal 'od znotraj', da je islam lahko imel tak polet? Se zgodba podobnega intimnega kraha krščanske civilizacije lahko danes ponovi v Evropi? Na hitro? V enem samem stoletju? Kakšna je sploh naša trojiška in kristološka pravovernost?

Za razliko od kristjanov VII. in VIII. stoletja, ki so se prepirali in sovražili, ker so strastno stali vsak za svojimi razlagami Trojice in Kristusa, je danes nevarnost drugačna in morda hujša: reče se ji brezbriznost. Pojav verske brezbriznost med krščenimi – prvič v zgodovini v teh proporcih – najavlja naš "intimno neučinkovit odpor", ko bo soočenje z islamom postalo del vsakdana. To si upamo trditi.

Zakaj je brezbriznost tako zahrbtna? Španski teolog Juan M. Velasco v knjigi *Mistika in humanizem* o verski brezbriznosti (indiferenci) piše:

Ta drži ne pomeni neke srednje poti med vero in ateizmom, kot smo mislili nekoč. Brezbriznost pomeni zelo radikalno obliko oddaljevanja od vere. Kajti, če se ateist še

ukvarja s problemom Boga, četudi da bi ga zanikal, se brezbriznež z Bogom več ne ukvarja.

Versko brezbrizen kristjan se na Slovenskem ob popisu sicer še pribeleži kot kristjan. A že ob malo bolj 'dogmatičnem' vprašanju o svoji veri klone. Ne ve, kaj točno verjame, kaj je srž njegove kobajagi vere, kaj naj počne s tem Jezusom, s katerim 'težijo' župniki in nune. Denimo, po mednarodni raziskavi *Aufbruch 2007*, ki jo je vodil dunajski pastoralist Paul Zulehner, samo slabih 40 % Slovencev in Slovenk verjame, da je Jezus Kristus Božji Sin in Odrešenik. Deset let potem je ta odstotek gotovo še nižji. Toda glej, kakšnih 70 % slovenskega življa, če ne več, se dandanašnji za veliko noč masti z blagoslovljeno šunko. Kakšen je Kristus sicer versko brezbriznih velikonočnih šunkojedcev? Bo njihov zvodneli Kristus vzdržal, ko bo prišel mohamedanski sosed in prijazno a odločno razložil, da je Bog le eden, tisti v nebesih, in da je vera v Njegovo učlovečenje bogokletna?

Kristus-pomladno-kozmično božanstvo šunkojedcev nas ne bo rešil. Niti ne Kristus-cesar katoliškega integriteta. Ne bo nas rešil bogomilski Kristus sovražnik zemeljskega. Na Slovenskem se rada spopadata na eni strani spiritualni Kristus psiholoških monofizitov (najdemo jih med 'klenimi' katoličani), na drugi pa ploski Kristus prvi socialist. Nobeden od njiju ne bo pomagal, ko bo šlo zares.

Potopiti se bo treba do Jezusa Kristusa. Na način kot se še nismo. Ne do kakršnegakoli Kristusa, temveč do pravovernega – kalcedonskega, umnega; do sočutnega Boga in človeka, prijatelja malih ljudi; do zgodovinskega Jezusa, o katerem zaradi napredka svetopisemskih znanosti danes vemo več, kot smo vedeli kdaj koli prej.

DRAGO KARL OCVIRK

Tisoč in en obraz 'tretjega vala' islama

Islamski "tretji val" je torej razširil meje *Dar al Islama*, vendar se mora soočiti z Evropo, ki je sama v obdobju kočljivega prevrednotenja same sebe, močna, a gospodarsko in družbeno nehomogena, še neodločena v političnih izbirah, negotova glede kulturne identitete. "Islam bo to, kar bodo iz njega naredili muslimani." Toda tudi Evropa bo tisto, kar bodo iz nje znali narediti Evropejci. In to je Evropa, v kateri iz dneva v dan narašča število državljanov ali imigrantov, ki živijo po postavi Preroka.

Franco Cardini, *Evropa in islam*¹

Povsod na Vzhodu in v Afriki smo priče razkranjanju starega reda. Ne gre toliko za "trk civilizacij", kolikor za njihovo nasilno stekanje k istemu cilju. Skrajneži verjamejo, da se nas polaščajo, da so začeli tretje osvajanje, potem ko sta prvi dve propadli. Toda tudi oni sami so osvojeni in so se v stiku z nami spremenili, čeprav tega niso hoteli: zaradi te okužbe so zgroženi. Džihadizem kaže znake posnemovalne patologije, ne pa drugačnosti. Iskanje izgubljene čistosti vere je morda, kakor je videl Nietzsche, simptom dvoma in obupa ... Ni se mogoče izogniti izzivu začenjajočega se stoletja, da je treba razgraditi fanatizem Polmeseca skupaj z razsvetljenimi ali zmernimi muslimani, ki so njegove glavne žrtve.

Pascal Bruckner, *Imaginarni rasizem: islamofobija in krivda*²

Parafraza "tisoč in en obraz islama", sposojen pri orientalski zbirki pripovedk *Tisoč in ena noč*, nakazuje bistveno značilnost religijsko-političnega gibanja, ki se je v 7. stoletju pojavilo med Arabci, bodisi v zahodnem delu Arabskega polotoka, kot trdi religijska pripoved, bodisi na območju tedanje rimske Sirije, vzhodno od reke Jordan, kot domnevajo vse bolj številni zgodovinarji.³ Med "verniki",

kakor se imenujejo pristaši gibanja,⁴ se je že v začetnem obdobju izoblikovalo nekaj rivalskih skupin.⁵ Po ustanoviteljevi smrti se rivalstva zaostrijo: na eni strani je skupina ustanoviteljevih potomcev ali "šia" – stranka, ki jo vodi njegov zet Ali. Alijevi pristaši ali učenci se imenujejo šiiti in so danes druga največja skupina v islamu. Proti tej skupini je nastala koalicija ustanoviteljevih verskih,

političnih in bojnih tovarišev, ki jim je uspelo prevzeti oblast, zbrati okoli sebe večino "vernikov" in sčasoma, v krvavi vojni, poraziti in podjarmiti šiite. Ker se je ta protišiitska koalicijska sklicevala na izročilo – suna, se jih je za časa abasidskega cesarstva prijelo ime suniti. Sunizem je bil islam imperijev (abasidskega, omajadskega, otomanskega in mogulskega) in je še danes večinski islam.

Čeprav sunizem ni edina izvedba islama, se ga običajno kar enači z islamom. A že v času konstituiranja te religije nastane poleg šiitov in njihovih nasprotnikov (kasneje imenovani suniti) še tretja skupina. Njeni nasprotniki so jo poimenovali karidžiti – odhodniki,⁶ ker so zapustili Alijevo vojsko in se potem bojevali tako proti njemu kot proti njegovim nasprotnikom. Toda sami so se predstavljali kot aš-Šurah – zamenjevalci, tisti torej, ki zamenjajo to umrljivo življenje za drugo življenje z Alahom. Pri tem so se opirali na koranski stih 2,207: "Obstajajo ljudje, ki žrtvujejo svoje življenje, da bi ugajali Alahu. Alah je do svojih sužnjev milostljiv." Nekateri zato razlagajo, da današnji teroristični samomorilci nadaljujejo izročilo teh zamenjevalcev, vendar nekaj malega, kolikor jih obstaja danes (Oman, Alžirija), ne goji radikalnih pogledov svojih daljnih verskih prednikov. Kakor bomo videli, je topla greda terorizma sunizem, ne pa manjšinski šiizem in še manjštevilnejši karidžizem, ki jima sunizem v državah, kjer je uradna religija, ne pusti dihati. Dovolj bo, če to ponazorim s položajem šiitov v Savdski Arabiji (četrtna prebivalstva⁷) in popolnoma nepriznanih šiitskih alevov v Turčiji (različne ocene se gibljejo med 10 % in 40 % turškega prebivalstva⁸).

Iz sleherne od teh treh začetnih skupin "vernikov" se je porodilo mnogo novih skupin in gibanj; med seboj so se prepletali ali se ignorirali, predvsem pa sovražili, izobčevali, preganjali in vojskovali. Mnogi so izginili in nastajali mnogi novi – vse do danes. Ker v Evropi od Atlantika do Urala nimajo ne šiiti⁹ ne karidžiti kakšne omembe vredne vloge, se bomo v nadaljevanju osredotočili na sunizem.

Ta je namreč nekoč na različne načine (so) krojil usodo Evropejcev, ne kot edini, vendar kot pomemben spremljajoči pojav oz. religija osvajalnih imperijev: arabskega (omejadskega in abasidskega), mongolskega in otomanskega. Danes znova, že tretjič, počne to preko svojih pristašev, in to – na tisoč in en način.

Ker smo vajeni na islam v ednini, smo morda presenečeni, ko slišimo množino: "islami" oz. "sunizmi". Vendar če iz vzvišene sunitske pripovedi o njeni enotnosti sestopimo v sunitsko realnost, tudi evropsko, srečamo malodane nepregledno množico skupnosti in skupin, ki se razglašajo za "prave" muslimane oz. sunite. Ko se neka skupnost ponaša s "pravim" islamom, hkrati odločno odreka "pravšnjest" vsem drugim, ki se prav tako imajo za ta "prave". Če ostanemo pri tleh, kjer se življenje bohota v brezštevilnih oblikah, ne bomo hoteli edinosti za vsako ceno. Ta zna namreč biti zelo visoka, kot je med pregnanstvom v Angliji ostroumno zaznal Voltaire: "Če bi bila v Angliji ena sama religija, bi se bilo za bati despotizma; če bi bili dve, bi si prerezali vrat; vendar jih je trideset in srečno živijo v miru."¹⁰ Zato si je želeli, pravi drugi filozof, "da se Prerokova religija – ki je že razcepljena na šiite in sunite, sufije, druze in izmailce, moderniste in rigoriste, salafe, muslimanske brate in rivalske džihadistične obrate – deli še naprej ... Pluralnost je prihodnost velikih veroizpovedi ... Bolj ko bo krščanstvo močno, bolj bo islam moder. Kar lahko islamu zaželim najboljšega, ni ne 'fobija' ne 'filija', ampak dobrohotna brezbriznost na duhovnem tržišču, ki je odprt za vsa verovanja."¹¹

Bolj ko se namreč človeštvo spreminja in udejanja v novih oblikah, bolj se množijo tudi pogledi na božanski svet in odnose z njim. Povsem nov pogled se je v Evropi oblikoval v 17. stoletju, ko je po verskih vojnah iskala nove oblike mirnega in varnega sožitja. Tako so iznašli moderno državo, ki mora skrbeti za "odrešenje", t.j. kolikor toliko varno življenje svojih državljanov, ne pa za njihovo "pravo" vero, ki jim bo omogočila odrešenje po smrti.

Posmrtno odrešenje ni več stvar države niti ne verske institucije, marveč kakovostnega odnosa slehernega posameznika do Boga (boga) in soljudi. Če je pred to revolucionarno spremembo veljal za "junaka vere", "mučenca" človek, ki je v verski vojni pobijal ali padel za pravo vero in mu je bilo zato odrešenje na drugem svetu zagotovljeno, je odtlej vojskovanje in ubijanje zaradi vere zločin. Nove oblike islama so se pojavile v 19. stoletju, ko se je zaradi propadanja islamskih imperijev (otomanskega in mogulskega) začela lomiti tudi njihova hrbtenica: imperialni islam. Kriza je bila politična zaradi izgube moči in idejna zaradi soočenja z modernim pojmovanjem in delovanjem države. Pragmatični nosilci tedanjega imperialnega islama (dejansko islam otomanskega imperija) so ga poskušali prilagoditi novim razmeram in miselnosti, bolj odprti pa so ga hoteli novostim kar podrediti. Razumljivo, vse to je sprožilo reakcijo in pojavila so se gibanja, ki so prilaganje novostim zavračala, še bolj pa njihovo sprejemanje, kot alternativo so ponujala vračanje k "prvotnemu islamu". Zato je mogoče današnje sunizme, ki so rezultat odgovorov na evropsko modernost, razvrstiti v tri skupine: prilagajanje, zavračanje in sprejemanje. Gre seveda za miselno orodje, v realnosti pa so zadeve bolj prepletene, kar bo, ne nazadnje, mogoče zaznati v nadaljevanju.

1. PRILAGAJANJE SUNIZMA

Ker večji del sodobne islamske problematike srečujemo že v Sloveniji – tudi v tem smo Evropa – bomo začeli kar doma in po potrebi razširili obzorja v zahodni del Evrope. Sunitski tradicionalni, se pravi imperialni islam, je bil nujno pluralen, da je lahko bil religijska, pravna in kulturna hrbtenica imperijev (arabskih, mongolskih in turškega). Njega imajo v mislih, ko zatrjujejo, da je islam miroljubna in strpna religija. Takšen islam je začel prihajati v naše kraje s priključitvijo otomanske Bosne Avstro-Ogrski (1908) in to se je nadaljevalo z Jugoslavijo. V Sloveniji je

bilo leta 1991 po uradnem popisu prebivalstva 29.361 muslimanov, na naslednjem, leta 2002, se je za muslimane izreklo 47.488 oseb ali 2,4 % vsega prebivalstva. Po številu so muslimani druga verska skupnost, pred njimi so katoličani, za njimi pa pravoslavni. Že ta podatek pove, da se kristjani izrekajo po pripadnosti tej ali oni Cerkvi, muslimani pa so zbrani pod skupnim imenovalcem.

Čeprav so muslimani pri nas suniti in večinsko bošnjaškega izvora, pa se med seboj v zadnjem času vse bolj razhajajo in razlikujejo. Do nedavna se je imelo v mislih, ko je bil govor o muslimanih, pripadnike skupnosti, ki je registrirana pri Uradu za verske skupnosti pod nazivom: *Islamska skupnost v RS (ISS)*. Kot diaspora Islamske skupnosti v Bosni in Hercegovini je ta skupnost v tesni in odvisni povezavi s svojo matico.

Na spletnih straneh *Islamske skupnosti* je zapisano, kako pomembno je za muslimane v Sloveniji in za državo, "da obstaja le ena verska institucija, ki predstavlja muslimane". Islam tudi zahteva, da se ve, "kdo je predstavnik skupnosti muslimanov". Ta skupnost "je prisotna v Sloveniji več kot sto let. To ji daje pravico, da se ukvarja z vprašanji, ki so povezana z islamom in muslimani v Sloveniji. Učenje Islamske skupnosti temelji na ehli-sunnijski akidi, verovanju ter hanefijskem pravnem obrazcu in na osnovnih temeljih: Kur'anom, sunnetom, idžmaom in kijasem".¹² Čeprav je ta skupnost na podlagi omenjenega prepričana, da predstavlja islam v Sloveniji, pa se najdejo muslimani, ki se s tem ne strinjajo.

Leta 2006 je bila namreč registrirana še ena islamska skupnost, in to z imenom *Slovenska muslimanska skupnost (SMS)*. Ustanovili jo je Osman Đogić, odstavljene mufti ISS. Kaj je povzročilo ta razkol ali zgolj medosebni spor ali kaj drugega? Odgovor na to vprašanje je poiskal Jože Osredkar. Potem ko pove, da zbor ISS rijasetu v Sarajevo ni poslal pozitivnega mnenja za ponovno imenovanje Đogića na mesto ljubljanskega muftija, navaja razloge za to: "Motilo jih je, da se pri delu ni

posvetoval z nadrejenimi v Sarajevu, ni jim bilo prav, da se je ameriškem veleposlaniku v Sloveniji pritoževal glede položaja ISS, in s katoliško Cerkvijo je imel slabe odnose." Spor med razrešenim muftijem in začasnim koordinatorjem ISS je reševalo celo civilno sodišče. V njem "niso bili pomembni le uradni prostori mešihata. V bistvu se je ISS tedaj soočila s spopadom dveh povsem različnih idej. Na eni strani je bil Osman Đogić, ki se je zavzemal za samostojnost ISS, na drugi strani pa je zvestobo Sarajevu poosebljal mariborski imam Ibrahim Malanović, 'koordinator' ISS".¹³ Glavni Đogićev argument je bil, da četrtnina muslimanov v Sloveniji ni bošnjaške narodnosti in da imajo pravico delovati kot sestavni del okolja, v katerem živijo. SMS razlaga na svoji spletni strani, da je "njen cilj ohranitev islamskih vrednot in v čim večji meri spodbujati k prakticiranju islama".¹⁴ Ni mogoče dvomiti, da takšnega cilja ne bi imela tudi ISS. Zakaj torej dve skupnosti, saj se običajno v verskih skupnostih osebne razprtije podrejuje poslanstvu teh skupnosti? Dejansko gre za dve razumevanji in interpretaciji sunitskega islama, kar je mogoče razbrati iz odgovorov na podobna vprašanja muftiju Grabusu in njegovemu predhodniku, sedaj vodi SMS, Đogiću.

Za Grabusa so muslimani v Sloveniji "evropski muslimani". To "so tisti, ki imajo geografsko in zgodovinsko izkustvo islama v evropskem delu sveta. Drugič: ki razumejo in sprejemajo vse sodobne procese v evropskem prostoru. In tretjič: ki sprejemajo tudi vse vrednote sodobnega človeka in na njihovi podlagi razvijajo lastno duhovno identiteto ... Zaradi vsega tega problemov, ki jih imajo na primer muslimani v Afriki, ne moremo primerjati s problemi muslimanov v Evropi. Vzemimo problem, ki je proticivilizacijski in proti kateremu se moramo bojevati vsi – obrezovanje deklc v nekaterih afriških državah. Pri muslimanih v Evropi in drugod po svetu obrezovanje deklc ne samo da nikoli ni bilo v navadi, ampak niti ni bilo znano. Gre za lokalne afriške tradicije, ki so

se tako razširile, da jih ljudje danes istovetijo z islamom".¹⁵ Drugačen izbor vrednot pokaže Đogić, ki se ima za "zmernega tradicionalista", ker osebnih prepričanj ne kaže agresivno, tradicija pa mu je vrednota.¹⁶ Đogić je na novinarkino vprašanje, če je "pravično in človeško žensko, ki je zanosila z zunajzakonskim partnerjem, kamenjati do smrti?" odgovoril: "Na to vprašanje vam ne bom odgovoril, kajti ne živim v sistemu, kjer je uzakonjena takšna kazen, denimo v Alžiriji, kjer so se ljudje za uvedbo šeriatskega prava odločili na referendumu. To je stvar tamkajšnjega sodnika in sistema. Ni pomembno, ali je to zame grozno ali ne. Tako kot ni pomembno, ali je glasba Beatlesov zame umetnost ali ničvreden hrup. Brez zamere, ampak vaše vprašanje izžareva evropocentričnost."¹⁷ Đogić ne zarna, da gre v tem vprašanju za najosnovnejšo človekovo pravico, marveč odkriva v njem "evrocentričnost", t.j. vsiljevanje evropskih meril in vrednot muslimanom. Ljudje so se za šeriatsko pravo odločili na referendumu, torej demokratično. A tu je treba poudariti, da večinska volja še ne pomeni demokratičnosti, če so kakor koli kršene človekove pravice, zapisane v mednarodnih dokumentih in so jih podpisale tudi islamske države. In, ne nazadnje, omemba Beatlesov ni nedolžna. Čistunski beduinski islam, vahabizem, ki ga izvažata Saudska Arabija, v spregi s salafizmom, "islamom prvih treh generacij", odločno zavrača moderno glasbo, posebej inštrumentalno, in če kdo, so Beatlesi njen simbol. Ta je enako haram – prepovedana kakor prešuštvo, zato ni pomembno, kaj je za človeka grozno ali ne, hrup ali ne: če je Alah prepovedal, je treba kršitev šeriata kaznovati.

Nekakšno vmesno stališče med voditeljema teh islamskih skupnosti v Sloveniji najdemo v *Deklaraciji evropskih muslimanov*,¹⁸ ki jo je leta 2006 razglasil tedanji voditelj bošnjaških muslimanov reisu-l-ulema Mustafa Cerić. Grabusu je blizu v točki I.4., kjer pravi, da so "muslimani v Evropi jasno in v celoti odprti za naslednje evropske vrednote: a – pravna država; b – načela strpnosti; c

– vrednote demokracije in človekovih pravic; d – verovanje, da ima sleherni človek pet temeljnih vrednosti: življenje, vera, svoboda, premoženje in dostojanstvo. V točki I.5. pa soglaša z Đogićem. "Če so evropski muslimani pripravljene živeti v Evropi pošteno, pričakujejo v zameno naslednje: a – institucionalizacijo islama v Evropi; b. ekonomski razvoj muslimanske skupnosti, da bo lahko v celoti uživala tako duhovno in kulturno svobodo kakor tudi svojo neodvisnost; c – razvijanje islamskih šol, ki bodo okvir za vzgojo in izobraževanje muslimanov, rojenih v Evropi, da bi navdihovali multikulturno evropsko družbo; d – politično svobodo, ki bo evropskim muslimanom omogočila, da imajo legitime predstavnike v parlamentih evropskih držav; e – liberalizacijo evropskih priseljenskih politik, ki je bila v zadnjem času do muslimanov omejevalna; f – možnost priznanja islamske zakonodaje v vprašanih, ki zadevajo status oseb, kot npr. vprašanja v zvezi z urejanjem družine; g – ščitenje muslimanov pred islamofobijo, etničnim čiščenjem, genocidom in nasiljem."

Po Cerićevi *Deklaraciji* je Evropa *daru-l-suhl* – dom miru, ker je v njej vendarle mogoče uresničevati nekatere vidike šerijata, ni pa *daru-l-islam* – dom islama, ker v njej ne vlada šeriat. Kot smo videli, hoče za "islamsko skupnost v Evropi" tak status, kakor ga imajo v njej narodne manjšine. V Sloveniji imajo npr. svoje predstavnike v državnem zboru. Cerićeva zahteva je v duhu imperialne islamske doktrine in prakse, ki ščiti judovske in krščanske skupnosti v islamskem svetu in jim zagotavlja pravico do obstoja in samouprave. Seveda ta "zaščita" ni zastoj, saj morajo zanj plačevati poseben davek, *džizja*, islamskim oblastem. Zanimivo, Cerić ne predlaga, naj bi takšen davek plačevala muslimanska skupnost v Evropi. A osnovno vprašanje je, koliko demokracije bi še ostalo od takšne "komunitaristične demokracije". Zgled zanj je Libanon, kjer se zadnjega pol stoletja vojskovanje med različnimi verskimi skupnostmi za prevlado ni ustavilo; ne nazadnje, v tem ključu (ne) deluje niti Cerićeva domovina BiH. Takšne

zahteve vodijo v komunitarizem, eno od oblik kolektivizma, ki posameznika utopi v skupnosti in ga ne obravnava v njegovi edinstvenosti in posebnosti, marveč le skozi (dejansko obvezno) pripadnost kakšni verski skupnosti. Tukaj smo daleč od moderne države in posameznikove skrbi za lastno odrešenje. V Sloveniji bi bil državni zbor daleč premajhen za vse predstavnike 52 registriranih verskih skupnosti, svoj lonček bi gotovo pristavili še ateistični verniki in druge "liberalne akademije". Skratka, dobili bi versko verzijo "skupščine samoupravnih interesov", izgubili pa demokracijo.¹⁹ Ko so pred Cerićem nekaj podobnega zahtevale islamske organizacije v Franciji, je muslimanski intelektualec Abdelwahab Meddeb to ostro zavrnil: "Na to nerazumno zahtevo bom odgovoril s talmudskim predpisom, ki bi moral služiti za priznanje islamske navzočnosti v Franciji: *Dina dé-malkhuta dina*: 'Državni zakon je nad zakonom Tore.' In, ne nazadnje, zavestno bi se rad oddaljil od komunitarne solidarnosti kot refleksa, nagona in principa preživetja in obstajanja. Naj spomnim na starodavni napotek, ki ga je Eratosten dal Aleksandru: ker je zavračal delitev človeškega rodu na Grke in Barbare, po kateri so prvi prijatelji in drugi sovražniki, je priporočal, naj bo merilo razločevanja razlika med krepostjo in nepoštenjem: 'Mnogo Grkov je hudobnih in mnogo Barbarov zelo civiliziranih ...' Vesel sem, da sem izpod peresa božanskega Ibn Arabija našel islamsko različico tega napotka: 'Koliko ljubljenih svetnikov v shodnicah in cerkvah! Koliko zlobnih sovražnikov pri klanjanju v džamijah!'"²⁰

Kakor je islam oz. sunizem uvožen v Slovenijo, tako je uvožen tudi v druge države Evropske unije. Muslimani so prišli v nekdanje imperialne metropole že v 19. stoletju, še več jih je prišlo ob propadu teh imperijev po drugi svetovni vojni, v druge države pa po letu 1960, ko so te potrebovale delovno silo. "Uvažanje" delovne sile se je dogajalo v dogovarjanju z oblastmi držav "izvoznic", ki imajo vse do danes roko nad "svojimi" izseljenci. Kakor

je komunistična Jugoslavija delovala med svojimi "gastarbeiterji" in bdela nad njimi preko diplomatskih predstavništav, tajne policije, "kulturnih" društev, Izseljenske matice ipd., da se ne bi spridili in odvrnili od titoizma, tako alžirske, maroške, turške, pakistanske itd. oblasti bdijo nad svojimi izseljenci, da bi ohranili domačo verzijo islama. Zato financirajo turške, maroške itd. džamije, pošiljajo svoje imame in drug kader. Istočasno pa nadzirajo, ustrahujejo, diskreditirajo in tudi morijo tiste, ki iz verskih in/ali političnih razlogov zavračajo režim v "stari domovini". To velja za turške Kurde in aleve v EU, za maroške in alžirske muslimane ... Tako se verski in politični spori in razdori, trenja in sovraštva prenašajo iz matičnih držav v evropske.

Francija, ki takšen islam imenuje "konzularni", si prizadeva, da bi to prekinila in poskuša ustanoviti lastno muslimansko skupnost. Vendar ji to ne uspeva, kajti ko notranje ministrstvo, zadolženo za kult, organizira volitve, izvolijo muslimani v tak organ militantne in skrajne muslimane. Ti potem z oblastmi dejansko ne sodelujejo ali pa postavljajo neizvedljive zahteve, kot npr. uvedbo šeriatu v osebnih zadevah (poroka/ločitev, dedovanje ipd.). Podobno je v drugih državah EU. Tudi te poskušajo prekiniti financiranje muslimanskih skupnosti iz njihovih izvornih dežel in predvsem prekiniti dotok personala, ki je v večini primerov sovražno razpoložen do Evrope in njenega načina življenja. Zaenkrat ni kakšnih spodbudnih rezultatov. Imame, ki jih sedaj izobražuje Francija, muslimani namreč odklanjajo. To že tako zapleteno sliko sedaj še dodatno zapleta begunski val, tako da niso le oblasti, marveč vsi Evropejci pred težavnimi izzivi.

Reševanje teh izzivov, pravi filozof Pascal Bruckner, ima dva vidika. "Kdor ne mara Črncev, Arabcev, Indijcev, Azijcev, Judov, kristjanov, muslimanov, budistov, homoseksualcev, svobodnih žensk, kdor nasprotuje pluralnosti življenjskih slogov, mešanju ljudi v velemestih, neverjetni svobodi modernega človeka, ne bi smel živeti v Franciji, v Evropi

..." Po drugi strani, "pa se je zmotil v stoletju človek, ki bi hotel izbrisati zgodovino in (p) osebnost evropskih dežel, jim vsiljevati tuji zakon in od njih zahtevati, naj sodelujejo pri lastnem uničenju,²¹ ali spreminjanju domačega prebivalstva v notranje izgnance. Tak človek ne bi smel biti presenečen nad nasilnimi reakcijami, ki bi jih povzročil in bi bile podobne vstaji nekoč koloniziranih ljudstev ... Evropa ne more pristati na to, da zavrže samo sebe. Spomnimo se, kako se je rimski župan sprijaznil z zakrivanjem kipov v kapitolskem muzeju med obiskom iranskega predsednika Rohanija januarja 2016 in kako je protokol umaknil vino pri večerji Rohanija s predsednikom Republike Sergiom Mattarellom in Matteom Renziem. Redkokdaj so duha kapitulacije privedli dalje kakor v tem primeru."²²

V islamskem svetu ne manjka skupnosti, ki gojijo strpnejši islam od imperialnega sunizma, a zaradi preganjanja bežijo na Zahod. Ena takšnih deluje pri nas pod imenom *Muslimanska skupnost Ahmadija – Društvo za informiranje o islamu*. Ahmade največkrat srečamo ali na knjižnih sejmih ali na kakšni kulturni prireditvi. Na njihovi spletni strani²³ je mogoče izvedeti, da delujejo v dvesto državah in imajo sedež v Londonu. Pohvalijo se, da so edina "islamska organizacija, ki odobrava ločitev verske institucije od države. Pred več kot stoletjem je Ahmad (mir z njim) svoje privrženice učil, naj svetost religije in tudi oblasti ščitijo tako, da postanejo krepotni verniki in lojalni državljani. Svaril je pred iracionalnimi interpretacijami Korana in napačnimi rabami islamskega prava. Nепrenehoma je izražal skrb glede zaščite pravic Božjih bitij. Muslimanska skupnost Ahmadija še danes ostaja zagovornica univerzalnih človekovih pravic in zaščitnica verskih in drugih manjšin. Zavzema se za krepitev moči in izobraževanje žensk. Njeni člani spoštujejo zakon in so med najbolj izobraženimi in dejavnimi muslimani na svetu."²⁴

Ahmadi so marca 2017 v Mariboru pripravili razstavo *Razumeti islam*. "Njen namen je zgolj z uporabo Korana in s primerom preroka

Mohameda (mir z njim) vse Slovence seznaniti z islamskimi pravimi učenji. Gradivo razstave aktivno nasprotuje ekstremizmu, ki je nastal zaradi nedoslednega muslimanskega vodstva. Napačna sporočila muslimanskega vodstva so povzročila povečano tveganje za nastanek ekstremizma in radikalizacije.²⁵ Kakor je videti, krivijo Ahmadi za ekstremizem in radikalizacijo nedosledno muslimansko vodstvo in njegova napačna sporočila. Očitno je, da ahmadi tako kakor sunitski ekstremisti zavračajo sunitske tradicionalne avtoritete. Ti jim seveda vračajo milo za drago! Tako je Nevzet Porić ob predstavitvi knjige *Razumeti islam in džihad*²⁶ dal v nič to delo in avtorja samo zato, ker je nekdanji pripadnik ahmadov. "Jaz se ne bi strinjal z določenimi stvarmi, ko govorimo o tej knjigi. Mislim, da vemo, kaj so ahmedije in gospod Ocvirk to ve. Ahmedije so popolnoma izkrivljene in nimajo z islamom nobenih skupnih točk, to so ljudje, ki so popolnoma nepriznani z naše strani. 99,9 odstotkov muslimanov z vsega sveta to obsoja, ne priznava, in potem tukaj dobimo knjigo, ki jo je napisal nekdo, ki pripada skupini ahmedije, oziroma je pripadal in se je kasneje spreobrnil. Torej vidimo, da gre za neko nepomembno osebo, gre za nekega mladeniča, ki je, kot mi je kolega sugeriral, prešel iz mister 'nobody' v mister 'somebody'. In je napisal nekaj negativnega o islamu. Danes je govoriti o islamu seveda popularno, še posebej v neki negativni luči."²⁷ Morda le ni odveč pomislek, če ni za Porića, ki ni le visok islamski funkcionar, marveč je tudi ljubljanski svetnik, torej politik, moteče ravno ahmadsko izrecno ločevanje islama od politike.

2. SUNITSKO ZAVRAČANJE TRADICIJE IN MODERNOSTI

Kakor je izvor obeh verskih skupnosti pri nas BIH, tako prihajajo od tam tudi nove oblike islama, ki se v Sloveniji širijo preko kulturnih društev. Te nove oblike vzbujajo zaskrbljenost in strah v sami BIH, kot je povedal Mato Zovkić. "Čeprav je vprašanje

občutljivo, čutim tu potrebo, da omenim, kako so vahabi nekaj novega med muslimani v BIH, tudi kar zadeva nas, druge vernike in državljane. K nam so prišli med vojno in zdaj delujejo v okrilju novih džamij, ki so jih pomagali zgraditi posamezniki ali ustanove iz Saudove Arabije. Nekateri islamski teologi in verniki se razburjajo, ker vahabi poskušajo spreobrniti domače muslimane k novi obliki islama z izgovorom, da ta sunitski islam turškega izvora ni povsem pravi. Imami in teologi Islamske skupnosti so razdvojeni, ker ne vedo, kakšno stališče naj zavzamejo do vahabov v lastnih vrstah: ali naj administrativno nič ne ukrepajo, ker gre za maloštevilne posameznike, ki ne morejo pridobiti večjega števila privržencev, ali pa naj pogumno opozorijo na nevarnost, in sicer tako zaradi evropske prihodnosti bosanskih muslimanov kot dobrih odnosov s pripadniki drugih verstev v pluralnem okolju. V zvezi s številom vahabov v BIH se navajajo protislovni podatki: od nekaj desetih do več tisoč. Tisti, ki so proti administrativnemu alarmiranju, poudarjajo potrebo po dialogu in legitimni pluralnosti v sleherni verski skupnosti. To razumem, vendar bi kot kristjan želel več zanesljivih informacij, in sicer zato, da ne bi brez potrebe zganjali panike ali pa ignorirali preteče nevarnosti."²⁸

V času razkola enotne islamske skupnosti so se ti muslimani nove vrste, o katerih govori Zovkić, začeli pojavljati tudi v Sloveniji. "Moški so si pustili rasti brade, ženske so si pokrile obličje' ... Po besedah g. Nevzeta Porića so ti verniki na petkovih molitvah izstopali do take mere, da so se ostali verniki počutili nelagodno. Ker ni šlo samo za zunanje razlike, temveč tudi za razlike v izražanju vere in v načinu življenja, so se počasi oddaljevali od ISS. Že leta 2002 so se ti radikalni verniki z ljubljanskega področja začeli zbirati na svojih petkovih molitvah na Vrhniki, z gorenjskega okrožja pa na Jesenicah. 22. februarja 2007 pa so ustanovili Društvo za promocijo islamske kulture v Sloveniji z dvema centroma: na Jesenicah in v Ljubljani. Na Jesenicah se

center imenuje Društvo za promocijo islamske kulture v Sloveniji *Hak-Resnica*, v Ljubljani pa Društvo za promocijo islamske kulture v Sloveniji *el-iman*. Čeprav se niso registrirali kot verska skupnost, gre za administrativno samostojno skupino muslimanov, ki se od ostalih dveh razlikuje po izražanju vere in z njima nima povezave."²⁹

Iz pogovora z islamskim pridigarjem Alimom Hasanagićem,³⁰ ki se ima za "pravovernega muslimana" in je aktiven v Društvu za promocijo islamske kulture *Hak-Resnica*, izvemo, kakšni so pogledi, verovanja in stališča teh – še enih! – "pravovernih muslimanov". Na vprašanje, da ga opisujejo kot vahaba ali salafa, odgovori: "Ne, vahabit je žaljivka. Salafist oziroma selefist, kakor se pravilno reče, je človek, ki v svojem razumevanju vere sledi prvim trem generacijam islama. Gre torej za metodologijo razumevanja vere, in ne za skupino." Svoje razlage islama nima za drugačno od ISS, saj tudi njeni člani ne bi smeli kaditi, gledati pornografije ali se dotakniti tuje ženske. Ker za muslimana ne uporablja besede terorist, je tudi za borce Islamske države ne bo. Alahov poslanec je namreč povedal, "da kdor bo o verniku dejal nekaj, kar ni res, bo moral za nekaj časa v peklenški ogenj. (...) Oni s svojimi dejanji niso izstopili iz islama. Umor ni nevera". O ideologiji Islamske države si še ni na jasnem, ali so salafi ali (neo)haridžiti, in ga moti "predvsem ubijanje nedolžnih ljudi in nesprijemanje drugačnosti. Drugače verujočih in drugače mislečih." Obglavljanje nima posebnega pomena v islamu: "Alahov poslanec Mohamed je dejal, da, ko ubijamo, ubijamo na najlepši način. Najlepši način pa je udarec s sabljo po vratu. Tisto obglavljanje z noži ni bilo nič temu podobnega. Podobno je bilo klanju." Glede obtožb na račun skrajnega salafskega pridigarja Bilala Bosnića je prepričan, da ne držijo. (Kasneje je bil Bosnić obsojen na sedem let zapor zaradi spodbujanja terorističnih dejavnosti, novačenja teroristov in organiziranja terorističnih skupin.)

Ker so za Hasanagića edini pravi muslimani salafi, ne najde skupnega jezika z ISS in ji marsikaj očita. "Gradnja objekta [džamije] ne bo rešila težav muslimanov v Sloveniji. Tajnik ISS gospod Porić se je pred kratkim na televiziji hvalil, da islamska skupnost v Sloveniji obstaja sto let. V teh sto letih ni mogla pripraviti niti prevoda Korana – pripravila ga je založba Beletrina in ISS pri tem ni sodelovala iz neznanih razlogov, najbrž nesposobnosti – v Sloveniji ni niti ene islamske šole. Težave imamo tudi s prehrano. Konkretno, moja hčerka je samo halal hrano in zato mesa v vrtcu ne je. Včasih so dobili zamenjavo, zdaj pa ne dobi nič. Kako naj se počutim, če moj otrok samo enkrat na teden v vrtcu je normalen obrok? Če je na jedilniku "makaronflajš", je moja hčerka samo juho. ISS tega ne rešuje, poleg tega zavestno delajo tako, da ženske ne bi nosile rute in moški ne brade. Mufti Grabus menda nima brade zaradi stikov z javnostjo. Zakaj bi jaz zaradi drugače verujočih in drugače mislečih prilagajal svojo vero? To je hinavščina!"

Če se Alim Hasanagić s somišljeniki prištevava med salafe, ki zagovarjajo mirno sožitje in delovanje, pa je neizpodbitno, da izhajajo džihadisti prav iz tega istega verovanjsko-idejnega gnezda. Iz medijev smo izvedeli, da je Slovenska obveščevalno-varnostna agencija (Sova) zaznala dve kulturni društvi El-Iman in Ensarud-Din, v katerih se združujejo zagovorniki radikalnega islama. Gostili naj bi tudi pridigarje, ki promovirajo nasilje proti Zahodu, kot npr. Husein Bilal Bosnić. Aprila letos (2017) je sodišče v Benetkah obsodilo Slovenca Roka Žavbija, obtoženega novačenja borcev za skrajno sunitsko skupino Islamska država (IS). Poleg Žavbija naj bi v podobnih dejavnostih sodelovalo še nekaj slovenskih državljanov, eden ali dva pa sta padla. Zato ne preseneča, da je tajnik ISS Nevzet Porić v zvezi s tema društvoma izjavil: "Ne bi rad videl, da nas mečejo v isti koš!"³¹

Prvi razlog, da pristaši tradicionalnega, imperialnega sunizma ne sodijo v isti koš s salafi-vahabi, je salafsko zavračanje tradicije.

"To ni konzervativno gibanje: nasprotno, minirati hoče preteklost, dediščino, in to v imenu še bolj oddaljene in zato povsem izmišljene preteklosti. Kajti težava ali prednost pradedov je v tem, da niso znani. Zato jim je mogoče pripisovati, kar koli se komu zahoče. S starši in starimi starši je to teže, ker ne pustijo, da se jim podtakne kar koli. Nasprotno pa oddaljena preteklost odpira domišljiji ogromna prostranstva."³² Salafizem za razliko od imperialnega islama nima stoletnih izkušenj družbene odgovornosti, zato ne prenesa različnosti in se oklepa "dobesednega" tolmačenja Korana. Odnos salafov do politike in nasilja ni enoumen: politika večine namreč ne zanima in sprejema legitimno oblast, toda drugi zagovarjajo oborožen boj proti nevernikom, se pravi proti vsem, ki niso salafi. "Najsi bo vojaški ali ne, salafizem ustvarja intelektualne in duhovne pogoje za nasilje. Brez njega ne bi džihadistične internacionale, ki terorizirajo našo dobo, nikoli ugledale belega dne."³³ In, ne nazadnje, salafi se požvižgajo na kulturo in sanjajo o kemijsko čistih salafih, ki se v vsem ravnajo po zgledu in predpisih prvih treh muslimanskih generacij. Denimo, Alimu Hasanagiću je jasno, da je "makaron-flajš" haram, prepovedan, toda ali je to tudi lubenica? O tem namreč salafski "teologi" divje razpravljajo. Hadis pravi, da je bil Mohamed nor na lubenice, zato jih nekateri salafi jedo pri slehernem obroku, drug hadis trdi nasprotno, zato jih drugi salafi nikoli ne uživajo. Kljub še tako čudnim pogledom in praksam je salafizem moderno gibanje in je nastalo kot reakcija na modernost. Zato ima na vse zelo jasne odgovore. "Demokracija? Ne! Splošna deklaracija človekovih pravic? Ne! Ženskam enake pravice kot moškim? Ne, hvala!"³⁴ Zaradi te jasnosti in strogosti uspeva salafom-vahabom vzbujati pri tradicionalnih muslimanih slabo vest in občutek, da so slabi muslimani in da so se oddaljili od izvornega islama. V tem smislu so salafi moralni zmagovalci, kajti "sektaški islam je postal islam", kot je svojo analizo podnaslovlil tunizijski profesor.³⁵

Čeprav se nemalokrat salafistični džihadizem in islamizem (t.j. politični islam) enačita, so med njima bistvene razlike, res pa je, da si kdaj pa kdaj podata roki zaradi skupnih začasnih interesov. Islamisti hočejo oblast v okviru obstoječih državnih oblik in modernega delovanja politike, a se tudi uporabe nasilja ne branijo, če jim pride prav. Medtem ko hočejo le-ti modernost islamizirati, ne uničiti, se džihadistični salafi zavzemajo za uničenje ideje tolerance in moderne države. "Za razliko od moderne države si džihadisti danes predstavljajo svet brez meja. Z mnogo vidikov živijo v postmodernem svetu, ki pospešuje globalizacijo, toda istočasno so predmoderni, ker ne razlikujejo med političnim in religijskim področjem oz. se hočejo politično razkrojiti v religiji. 'Islamska država' se ne predstavlja kot sultanat ali emirat, ampak kot obnovljeni kalifat – in to abasidski, ki ga je uničil mongolski poglavar Hulagu Kan, ko je leta 1258 porušil Bagdad, ne pa otomanski, ki ga je leta 1924 ukinil Atatürk. Kalif, v bistvu verska avtoriteta, se ima za 'Prerokovega naslednika' in ima od kalifa Omerja (634–644) dalje naziv 'komandant vernikov'. Njegova funkcija se globoko razlikuje od funkcije emirjev in sultanov, ki so politični poglavarji področjih, kjer prevladuje islam ... Džihadistične organizacije, ki so najprej verske, šele nato politične, niso nikjer zares zakoreninjene ... Prednost, ki se daje religijskemu verovanju pred državnim, narodnim ali političnim povezovanjem, je značilna za predmoderno pojmovanje tega, kar povezuje ljudi. Na ozemlju, ki ga nadzoruje 'Islamska država', ne živijo 'sonarodnjaki' ali 'sodržavljeni'; tovrstna 'država' združuje muslimane (sunite), pogojno tolerira *dimije* (kristjane) in pobija odpadnike od islama (šiiite)."³⁶

3. KRITIČNI IN RAZSVETLJENSKI MUSLIMANI

Salaf Hasanagić očita ISS, da se ponaša s stoletnim obstojem v Sloveniji, ni ji pa še uspelo prevesti Korana, ahmadi se ponašajo

s svojo izobraženostjo. ISS je sicer ustanovila *Zavod Averroes*, ki "se ukvarja predvsem s kulturno-izobraževalnimi projekti, katerih namen je zblíževati in spoznavati ter širši javnosti približevati različne kulture na Slovenskem".³⁷ Vendar, kakor je povedal njegov direktor Nevzet Porić na predstavitvi knjige *Razumeti islam in džihad*, ISS nima izobražencev in je njena prednostna naloga izgradnja džamije. Povsem drugače pa je v drugih evropskih državah, kjer deluje vrsta kritičnih muslimanskih intelektualcev. Ker ni prostora za bolj izčrpno predstavitev te vrste sunizma, bomo za konec prisluhnili sunit-skima avtorjema. Prvi je antropolog Malek Chebel, prevajalec Korana v francoščino in avtor *Manifesta za razsvetljski islam*. Drugi je Abdelwahab Meddeb, pesnik, pisatelj in akademik, ki je temeljito preučeval "*bolezen islama*" v delu z enakim naslovom, nato pa v delu "*Izstopiti iz prekletstva: islam med civilizacijo in barbarstvom*" nakazal zdravljenje.

"Med muslimani obstaja več tipov oseb, ki se imajo za muslimane. Med njimi so ponosni fundamentalisti, bojoviti verniki ali odločni pristaši, povsem predani svoji stvari. A najbolj med vsemi preseneča 'islamoidna' drža (*izraz narejen po besedi shizoiden*). To držo zavzamejo mlajši odrasli, elegantno oblečeni in na splošno izobraženi. Živijo v Evropi ali v Ameriki in gojijo, ne da bi trznili, izredno napadalni govor do Zahoda. Toda protislovja, v katerih živijo, jih hitro postavi-jo na laž. Sami se oblačijo po zahodno, svoje žene pa pokrivajo ... Za islamoidnega vernika je islam nad sleherno človeško kritiko in zunaj njenega dosega. Po njegovem se doktrine ne sme postavljati pod vprašaj, ne na splošno in ne v podrobnostih, ker bi se s tem ogrozila celotna zgradba verovanja. 'Islamoidno' obnašanje je torej v tem, da se v celoti zavrže sleherno novost, ki se jo ima za nepri-merno, hkrati pa se nasuje peska v oči sleher-nemu, ki bi si drznil kritizirati ta ali oni vidik islamskega predpisa. Takšen omejen vernik trdi, kako mu islam nudi same ugodnosti: božansko religijo s prerokom, ki mu ni para

v modrosti, in bleščečo islamsko-arabsko zgodovino ... Tukaj apeliram na kritični čut teh muslimanov – ti so jasno bolj muslimani kakor vsi drugi – ki si ne morejo zamisliti najmanjše pomanjkljivosti v njihovem videnju muslimanske stvarnosti. Prav nič jih ne zmoti, da se kakšna državljanska vojna izvaja v imenu islama, ker je to pač nekaj muslimanov, ki so slabi. Da se umori kakšno žensko, ker je imela nezakonskega otroka, se jim ne zdi, da je kaj narobe z njihovo logiko, ker se je nesramnica bedno pregrešila in ker v tem primeru Koran predvideva vzorčna kaznovanja itd."³⁸

"Islamski svet ni več ustvarjalec znanosti od 17. stoletja dalje. Že od sredine 19. stoletja zaman poskuša obnoviti znanstvenega duha, ki je nekoč cvetel v njegovih mestih. Ponokod islamu ... uspeva obvladovati tehniko, za kar je treba bolj poznati delovanje stroja kakor pa ga iznajti ali izdelati. Človek, ki obvlada tehniko, je na koncu znanstvenega procesa, za sproženje tega procesa pa je treba ogromno znanja. Kdo so ti teroristi ... ? Otroci, ki niso ozdraveli od ran, ki jih čuti pripadnik islama, da se je iz gospodarja spremenil v podrejenca. Otroci, ki zavračajo podrejenost, v kateri si domišljajo, da so, in sanjajo, da bodo obnovili nadvlado islama, ki mu pripadajo. Sanjajo, da bodo iz petka naredili dela prost dan po vsem svetu (namesto nedelje); da bodo naše štetje (za katerega ne pozabijo spomniti, da je krščanskega izvora) zamenjali z islamsko hidžro ... Islamski svet se še ni potolažil, ker je bil odstavljen z oblasti. Poznal je namreč zelo visoko stopnjo civilizacije, ki jo je spremljal osvajalni pogum ... Privrženec islama, ki se je imel za več vrednega od Zahodnjaka ali vsaj za enako vrednega, ni dojel procesa, ki ga je vodil v takšno oslABLJENOST ... Zaradi tega se je tako pri Arabcih kakor pri muslimanih porodil do Zahoda resentment, slepa jeza (v Nietzsche-jem pomenu). Za človeka resentimenta je značilno, da je v položaju prejemnika, ki ne more niti dajati niti biti afirmativen. Zato pristaš islama ni več človek "da-ja", ki se širi po vsem svetu in je osvajalec po naravi. Musliman je

od suverena postal sčasoma človek "ne-ja", tisti, ki zavrača in ni več proaktiven, temveč le še reakcionaren, tisti, ki kopiči sovraštvo in čaka na uro maščevanja. To občutje, ki ga privrženec islama ni poznal na začetku, bo v njem neopazno raslo in se naselilo v njegovo središče ... Vendar ni posledica poraza v času kolonializma, marveč se je začelo že dolgo pred njim."³⁹

1. Cardini, Franco. 2003. *Evropa in islam. Zgodovina nekega nesperazuma*. Ljubljana: *cf., 280.
2. Pascal Bruckner, 2017. *Una racisme imaginaire. Islamophobia et culpabilité*. Pariz: Grasset, 238 in 256.
3. Gallez, Edouard-Marie. 2007. *Le messie et son prophète*. Zv. I.: *Aux origines de l'Islam : de Qumran à Muhammad*; zv. II.: *Du Muhammad des Califes au Muhammad de l'histoire*. Versailles: Ed. de Paris. Nevo, Yehuda D. in Koren, Judith. 2003. *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*. Amherst: Prometheus Books. Ohlig, Karl-Heinz in Puin, Gerd-R. ur. 2009. *The Hidden Origins of Islam: New Research into Its Early History*. Amherst: Prometheus Books. Ohlig, Karl-Heinz, ur. 2013. *Early Islam: A Critical Reconstruction Based on Contemporary Sources*. Amherst: Prometheus Books.
4. Donner, Fred M. 2010. *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*. Cambridge: Harvard University Press.
5. Ouardi, Hela. 2016. *Les derniers jours de Muhammad*. Pariz: Albin Michel.
6. Crone, Patricia. 2006. *God's Rule: Government and Islam*. New York: Columbia University Press.
7. UNHCR The UN Refugee Agency: <http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/twmain?page=search&docid=566926c24&skip=0&query=shia&coi=SAU> (pridobljeno 22. 03. 2017).
8. UNHCR The UN Refugee Agency: <http://www.refworld.org/docid/49749c9950.html> (pridobljeno 22. 03. 2017).
9. Utemeljeno se lahko pričakuje, da bežijo ali se izseljujejo iz večinsko sunitskih držav poleg judov in kristjanov tudi privrženici islamskih manjšinskih skupin. Če odmislimo Albanijo in delno preostali nekoč otomanski Balkan, kjer so ostali šiitski sufijski beктаši, potem je po nekaj sto tisoč šiitov vseh vrst po zahodnih evropskih državah. V Sloveniji jih je morda nekaj ducatov predvsem povezanih z Iranom in njegovo ambasado.
10. Goulemot, Jean Marie. 2004. *Dieu et la politique: le défi laïque*. V: *L'Histoire*, št. 289 (julij), 34.
11. Pascal Bruckner, 2017. *Una racisme imaginaire. Islamophobia et culpabilité*. Pariz: Grasset, 250–251.
12. <http://www.islamska-skupnost.si/o-islamski-skupnosti-v-sloveniji/> (pridobljeno 22. 04. 2017).
13. Osredkar, Mari Jože. 2011. Teološki in kulturološki razlogi za islamski pluralizem v Sloveniji. V: *Bogoslovni vestnik* 71, 359.
14. http://www.smskupnost.si/index.php?option=com_content&task=view&id=10&Itemid=25 (pridobljeno 22. 04. 2017).
15. <http://www.islamska-skupnost.si/novice/2014/12/delo/> (pridobljeno 22. 04. 2017).
16. Đogić, Osman in Grad, Matija. 2004. Ni enakopravnosti, če imate tri tisoč cerkva in ne dovolite nobene džamije. V: *Delo, Sobotna priloga*, 06.03., 4–6.
17. Đogić, Osman in Ivelja, Ranka. 2003. Rodetovo stališče je lahko nevarno. V: *Dnevnik, Zelena pika*, 18.01., 26–27.
18. <http://english.islamskazajednica.ba/contact-page/9-documents/134-declaration-of-european-muslims> (pridobljeno 02. 01. 2008).
19. Ocvirk, Drago Karl. 2006. Prostor za islam in njegov položaj v Evropi. V: *Zvon*, let. IX, št. 2, 16–23.
20. Meddeb, Abdelwahab. 2002. *La maladie de l'islam*, Pariz: Seuil, 221–222.
21. O tem poglejte zelo dobro analizo: Bock-Coté, Mathieu. 2016. *Le Multiculturalisme comme religion politique*, Pariz: Cerf, 214–215.
22. Pascal Bruckner, 2017. *Una racisme imaginaire. Islamophobia et culpabilité*. Pariz: Grasset, 219–220.
23. <http://www.ahmadiyya-islam.org/si/> (pridobljeno 22. 04. 2017).
24. <http://www.ahmadiyya-islam.org/si/ahmadija/> (pridobljeno 22. 04. 2017).
25. <http://www.ahmadiyya-islam.org/si/dogodki/razstava-razumeti-islam-marec-2017/> (pridobljeno 22. 04. 2017).
26. Qureshi, Nabeel. 2016. *Razumeti islam in džihad*. Ljubljana: Družina.
27. <http://www.topnews.si/2017/01/26/knjiga-razumeti-islam-in-dzihad-sprla-tajnika-islamske-skupnosti-nevzeta-porica-in-religiologa-draga-ocvirka/> (pridobljeno 22. 04. 2017).
28. Zovkić, Mato. 2007. Religijska scena Bosne i Hercegovine 2007. godine. V: *Vrhbosnensia*, let. XI, št. 2, 238.
29. Osredkar, Mari Jože. 2011. Teološki in kulturološki razlogi za islamski pluralizem v Sloveniji. V: *Bogoslovni vestnik* 71, 360.
30. Hasanagić, Alim in Utenkar, Gorazd. 2014. Muslimani gledamo na življenje drugače. Je samo postaja. V: *Nedelo*, 05. 10. <http://www.delo.si/nedelo/muslimani-gledamo-na-zivljenje-drugace-je-samo-postaja.html> (pridobljeno 06. 10. 2014).
31. Porić: *Islamska skupnost je popolnoma ločena od domnevno skrajnih kulturnih društev*. <https://izracun.dnevnik.si/1042680284/slovenija/poric-islamska-skupnost-je-polpolnoma-locena-od-domnevno-skrajnih-kulturnih-drustev> (pridobljeno 22. 04. 2017).
32. Candiar, Adrien. 2016. *Comprendre islam ou plutôt: pourquoi on y comprend rien*. Pariz: Flammarion, 67.
33. Candiar, Adrien. 2016. *Comprendre islam ou plutôt: pourquoi on y comprend rien*. Pariz: Flammarion, 70.
34. Candiar, Adrien. 2016. *Comprendre islam ou plutôt: pourquoi on y comprend rien*. Pariz: Flammarion, 73–74.
35. Redissi, Hamadi. 2007. *Le pacte de Nadjd. Ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*. Pariz: Seuil.
36. Saint-Bonnet, François. 2017. *A l'épreuve du terrorisme. Les pouvoirs de l'état*. Pariz: Gallimard, 63–65.
37. <http://www.averroes.si/si/zavod/predstavitev> (pridobljeno 24. 04. 2017).
38. Chebel, Malek. 2004. *Manifeste pour un islam des Lumières. 27 propositions pour reformer l'islam*. Pariz: Hachette, 100–101.
39. Meddeb, Abdelwahab. 2002. *La maladie de l'islam*, Pariz: Seuil, 16–19.

"To so sinovi pokrajine, ki so se vrnili iz ujetništva, kamor jih je bil odpeljal babilonski kralj Nebukadnezar. Vrnili so se nazaj v Jeruzalem in v Judejo, vsak v svoje mesto." (Neh 7,6)

Foto: Janez Oblonšek



DANIEL JOHNSON¹

Islam, civilizacija in nacionalna država: o interakciji med militantnim islamom in zahodno civilizacijo²

Odnos med islamom in Zahodom je v številnih pogledih globoko in neizpodbitno asimetričen. V poskusu, da bi razrešili to miselno nedoslednost v Zahodnem načinu razmišljanja, ki se je razvila iz manj zapletenih nasprotij hladne vojne, sem poskusil izluščiti deset tipov asimetrij. Ta seznam nikakor ni dokončen ali izčrpen. Vendar pa teh deset antitez slikovito prikazuje, kako obsežen je spopad, ki se še vedno odvija pred očmi intelektualne elite, osuple in prizadete, ker je religija spet postala odločujoč dejavnik v prihodnosti človeštva.

Leta 1888, stoletje pred nastopom Davida Camerona, je liberalni politik Sir William Harcourt izjavil: "Zdaj smo vsi socialisti." Kot vsaka tovrstna prerokba, je bila tudi ta precej nepozabna. In sprašujem se, ali se bodo na začetku 22. stoletja ljudje tudi govora valižanskega princa na Islamski univerzi Al Imam Muhammad Bin Saud v Riadu v Saudovi Arabiji z začetka tega leta³ spominjali kot britanskega 'zdaj-smo-vsi-muslimani' trenutka.

Kot prvi zahodnjak, ki je nagovoril klerikalno elito vahabitskega islama, se je bodoči vrhovni poglavar anglikanske Cerkve pojavil v oblačilih islamskega učenjaka in celo govoril v prvi osebi množine, kakor da bi bil eden izmed njih: "Mislim, da moramo ponovno odkriti globino, prefinjenost in bogastvo podob in spoštovanje do modrosti, ki so tako zelo zaznamovali islam v njegovem vélikem obdobju," je dejal. "Za vélika obdobja vere je

brez dvoma značilno, da so takrat razumeli sveta besedila, /.../ da so razumeli pomen božje besede za vse čase, pa tudi njen pomen za tisti čas. /.../ Veličina islama je bila v tem, da so takrat v polnosti razumeli globino, ki jo ta izziv prinaša. In to lahko daste /.../ ne samo islamu, ampak s svojim zgledom tudi vsem drugim Abrahamovim otrokom." Torej bi se morali judje in kristjani interpretacije Svetega pisma učiti pri najbolj fundamentalističnih raziskovalcih Korana?

Škoda, da princa leta 2005 ni bilo v papeški poletni rezidenci v Castel Gradnolfu, ko je papež Benedikt XVI. menda pojasnil, zakaj islam ne more razlagati svojih svetih besedil tako, kot jih običajno razlagajo judovski in krščanski teologi. Koran, verujejo muslimani, je Alahova beseda – "izpis iz Glavne knjige, ki je pri nas", kot pravi Koran (43,4). Judovsko in krščansko Sveto pismo nam je posredovano

preko ljudi in dejansko potrebuje interpretacijo, da bi se njegovi pomeni lahko razvili, medtem ko islamski raziskovalci zavračajo vse razen najbolj dobesedne interpretacije Korana. Hermenevtična nepremakljivost islamske teologije je in bo še naprej imela nepredvidljive politične posledice. To je prva in logično najpomembnejša asimetrija: med neizprosnimi zahtevami islamskih voditeljev, da se morajo drugi prilagoditi njihovim od boga danim zakonom, in usodno težnjo po sklepanju kompromisov pri tistih, ki jim je bilo zaupano ohranjanje krščanske identitete evropske civilizacije.

Splošno znana resnica je, da Mohamed ne gre h gori. To nespremenljivo dejstvo politične teologije pa najbrž ne bo preprečilo bodočemu angleškemu kralju, da ne bi sledil svojim romantičnim sanjam, da smo lahko muslimani, kristjani in judje vsi skupaj "Abrahamovi otroci". Kot namreč zdaj že vemo, je princ Charles zavrnil canterburyjskega nadškofa Georga Careya in javno naznanil, da bo ob prevzemu oblasti kraljevski naziv 'branitelj naše vere' iz spoštovanja do islama zamenjal z 'branitelj vere'.

Danes moraš biti hindujec, da braniš poseben položaj krščanstva v Veliki Britaniji. Nobelov nagrajenec Amartya Sen, je na primer izjavil, da je bil "v bistvu povsem šokiran", ko je britanska vlada odločila, da bo financiranje muslimanskih, hindujskih in sikhovskih verskih šol izenačila z veliko starejšimi krščanskimi. "Prezrli so dejstvo, da so se krščanske šole razvijale in običajno poskrbele veliko bolj strpno vzdruške kot pa bi ga strogo verske šole," je dejal nekdanji študent Trinity Collega v Cambridgeu za *Daily Telegraph*. "Veliko mojih prijateljev z [jezuitske šole] St. Xavier v Kolkati – ne verjamem, da so jih posebej krščansko indoktrinirali. Toda nova generacija muslimanskih, hindujskih in sikhovskih šol ne bo taka."

Naj k besedam profesorja Sena dodam še anekdoto o izkušnji moje hčerke Agathe. V duhu dialoga in medsebojnega razumevanja, ki ju spodbuja laburistična vlada, je njen

razred osemletnikov s katoliške 'verske šole' julija 2006 obiskal IslamExpo v Londonu. To je bil najbrž največji tovrstni sejem, ki je bil kadarkoli organiziran v Evropi, in vrhunec celoletnih islamskih kulturnih dogodkov. Ko se je moja hči vrnila, je vedela nekaj malega o islamski umetnosti, nič pa ni izvedela o petih stebrih islama, o preroku Mohamedu in tako dalje. Jo je pa neka ženska napadla – dvakrat jo je močno brcnila – ko je s sošolci čakala v vrsti; in ko je učiteljica protestirala, je storilka pobegnila. Še pomembneje pa je, da se vrnila z darilno vrečko, v kateri je bila knjiga z dejavnostmi za otroke. Vsebovala je tudi nalepke za barvanje z napisi, kot so "Alah je največji", "100% musliman" in "islam=mir". Taka gesla so precej neprimerna za krščanske in druge otroke, ki niso muslimani. Najbolj pa me je zaskrbel hranilnik organizacije Islamic Relief. To namreč ni običajna dobrodela ustanova, ampak kontroverzna organizacija, ki Izrael obtožuje, da financira Hamasove teroriste. Tako je moja mala hčerka, ki je v vsej nedolžnosti šla na sejem, da bi izvedela več o tem, kaj verujejo njeni muslimanski sodobniki, prišla domov potolčena in prestrašena, obenem pa so jo tudi nagovarjali, čeprav posredno, naj podpre islamske skrajneže. Težko bi rekli, da je to vzgoja za strpnost. Toda njena šola se je uklonila multikulturnim dogmam in se odpravila na IslamExpo, ne samo z blagoslovom britanske vlade, ampak tudi z blagoslovom Katoliške cerkve. Ne morem si predstavljati, da bi naša lokalna muslimanska šola, Akademija kralja Fahda, ki jo financira Saudova Arabija, peljala svoje učence za en dan v Westminsterko katedralo, da bi se poučili o katolištvu. Pa čeprav ima manjšinska skupnost neprimerljivo večjo dolžnost, da se seznanijo z navadami in religijo večine. Tisti, ki trdijo, da predstavljajo islam, zlorablajo iskreno željo ljudi, ki bi radi bili kar se da strpni v upanju, da bomo muslimane uspeli vključiti v britansko nacionalno državo.

Profesor Sen je tako nevede pokazal na drugo asimetrijo med islamom in Zahodom: na odnos do strpnosti. Islam zahteva – in

v Evropi je to tudi dobil – strpnost tudi do svojih najbolj nestrpnih ravnanj. Od zatiranja svobode govora do podrejanja žensk, postopen proces de facto priznavanja šarije vodi v normalizacijo vedenja, ki bi ga na Zahodu do nedavnega imeli za barbarskega. Na drugi strani pa islam v javnosti goji le malo ali nič strpnosti do drugih ver, zelo malo pa tudi v zasebnem življenju.

Obstajata dve vrsti strpnosti: strpnost, ki izhaja iz šibkosti, in strpnost, ki izhaja iz moči. Slednja je dragocena dediščina klasičnega liberalizma od Locka do Milla. Razprave o emancipaciji katoličanov in judov v osemnajstem in na začetku devetnajstega stoletja so oblikovale načelo, da lahko verske manjšine dobijo povsem enake državljske pravice v zameno za nedvoumno zvestobo državi, družbi in zakonom. In če verske zadeve zahtevajo izjemo, na primer ob prisegi vdanosti, mora biti jasno, da pokorščina Bogu ne sme biti v nasprotju z zvestobo veljavni ustavi nacionalne države, pa če ta je zapisana ali ne. Med večino in manjšino torej obstaja tih dogovor: in če ga manjšina prelomi, je mogoče strpnost do nje legitimno omejiti.

Strpnost, ki izhaja iz šibkosti, pa je nekaj povsem drugega. To strpnost predstavlja dejstvo, da nismo uspeli aretirati Abuja Hamze, čeprav so oblasti dobro vedele za njegovo spodbujanje k sovraštvu, nasilju in terorizmu, tudi če obseg njegovega prevratniškega delovanja ni bil v celoti znan tistim, med katerimi je živel – mednje spadam tudi jaz. Čeprav smo našim otrokom naivno dopustili, da se igrajo v bližini tega zlobneža – in jim celo, bizarno, dovolili, da so mu na vhodu peli božične pesmi – so se policija, MI5 in Ministrstvo za notranje zadeve igrali skrivalnice. Oblasti so bile preveč prestrašene, ljudje pa preveč nevedni, da bi se branili.

V neskončnih razpravah o islamu in Zahodu tretjo asimetrijo običajno tiho prezremo. *Islam ni civilizacija, zahod pa ne religija*. Res je, da je islam v preteklosti močno vplival na številne Bližnjevzhodne civilizacije, tako kot je res, da ima Zahodna civilizacija judovsko-krščanski

izvor. Vseeno pa civilizacije in religije niso eno in isto. Islam izhaja iz puščavskih skupnosti nomadov v Arabiji, kasneje pa je bil povezan s starejšimi in kompleksnejšimi civilizacijami od Španije in Bizanca do Perzije in Indije. Naš kulturni relativizem nas sicer napeljuje na misel, da je islam primerljiv z Zahodno civilizacijo, toda zgodovinski dokazi to misel spodbijajo. Islam nima tradicije življenja pod 'križarskimi zakoni', kot pravi Al Kajda; za muslimane je obvezno, da druge prepričajo ali prisilijo, naj se podredijo šariji.

Trenutni spopad med islamom in Zahodom torej strogo rečeno ni trk civilizacij, ampak poskus, da bi se teokratska religija vsilila sekularni civilizaciji, če je potrebno, tudi s silo. To je asimetrično bojevanje v najširšem pomenu te besede, saj Zahod ne poskuša, in tega niti ne more, da bi muslimane spreobrnil na silo. Še huje pa je zato, ker se Zahod noče soočiti z dejstvom, da se je znašel v sveti vojni, na katero je skoraj povsem nepripravljen.

To asimetrijo si je vredno podrobneje ogledati. Sredstvo, s katerim se širi islam, je džihad, ki ga muslimanski pravniki opredeljujejo kot uporabo svoje moči po Alahovi volji. Džihad je obvezujoč za vsakega muslimana, izpolni pa ga lahko s srcem, jezikom, rokami ali mečem. Zadnja izmed teh možnosti je sveta vojna. Islamski apologeti, ki zanikajo, da džihad lahko pomeni in da v zgodovini tudi je pomenil sveto vojno, so neiskreni: iz številnih odlomkov v Koranu, še posebej iz poznih razodetij v Medini, je jasno, da je Mohamed želel, naj učenci sledijo njegovemu zgledu in islam širijo z mečem.

Koran je glede tega nedvoumen: "Predpisano vam je bojevanje, čeprav ga ne marate." (2,216) V številnih odlomkih Alah ukazuje svojemu preroku in ljudem, naj se bojujejo z malikovalci in neverniki. Sam Mohamed je v svojem poslovnem nagovoru leta 632 dejal: "Ukazano mi je bilo, naj se borim z vsemi ljudmi, dokler ne bodo rekli: 'Ni boga razen Alaha.'"

Kot pravita Alah in njegov prerok, je namen džihada, da bi spreobrnili ali si vsaj podredili vse tiste, ki nočejo sprejeti islama. Islam ima

druge vojne za nezakonite, razen ko gre za zatiranje upornikov, in trdi, da bo odpravil vse druge oblike bojevanja razen džihada. Edina pravična vojna je torej sveta vojna, ki jo vodijo islamske oblasti; zato so vojne, ki jih proti muslimanom bojujejo neverniki, po definiciji nepravilne. Za muslimane je zato upor proti takim vojnám upravičen v skoraj vsaki obliki. Islam mučeništva ne časti nič manj kot krščanstvo, toda medtem ko so krščanski mučenci običajno tisti, ki so zaradi svoje vere preganjani, pa lahko muslimani dosežejo mučeništvo s preganjanjem drugih zaradi njihove vere, t. j. s spoštovanjem določbe iz Korana, naj izvajajo džihad.

Neprekinjena tradicija džihada od sedmega stoletja naprej je na judovsko-krščanskem Zahodu brez primere. Niti judovsko Sveto pismo niti evangeliji ne poveljujejo vojne. Tudi križarske vojne so imele zgolj omejeni cilj, in sicer romarjem zagotoviti dostop do svetih krajev. V nasprotju z islamom niti judovstvo niti krščanstvo ne nameravata vzpostaviti Božjega kraljestva na zemlji. Res je sicer, da je Cerkev sebe vedno razumela kot predpodobo prihodnjega sveta in da je v zgodnjih stoletjih na omejenem območju samostana poskušala ustvariti podobo božjega reda. Tudi Mohamed je bil navdušen nad tem, kar je zvedel o meništvu. V zakladnici samostana sv. Katarine na Sinaju je celo listina, ki jo je menihom dal Mohamed in jo s svojim znakom tudi podpisal. (Bil je nepismen in je lahko pisal samo tako, da je narekoval.) Toda Arabci so bili bojevniki, ne asketi, in Mohamed je s svojim zgledom poskrbel, da je džihad v islamu odigral tako veliko vlogo, kot jo je meništvo v zgodnji Cerkvi. Hadis, tradicionalni izrek, ki ga pripisujejo Mohamedu, pravi: "Vsak narod ima svoje meništvo in meništvo tega [muslimanskega] naroda je džihad." Drug hadis pa jasno pravi, da je v muslimanski hierarhiji vojna na višjem mestu kot pobožnost: "Za posameznika je bolje, da ostane v bojni vrsti kakor šestdeset let molitev."

Ta asimetrija, ki je povezana s konceptom džihada, se vedno pokaže v odzivu

muslimanskih voditeljev, ko se zgodi teroristični napad. Zahod pozna jasno pravno in moralno ločnico med bojevanjem in terorizmom, toda večina islamskih učenjakov oboje razume kot legitimno obliko džihada. Koran namreč pravi: "Strah bomo vlili v srca tistih, ki nočejo verovati." (3,151) Nagrada za tiste, ki jih ubijejo zaradi Alaha, je raj in Koran večkrat poudarja nasprotje med strahopetnostjo nevernikov in neustrašnim samožrtvovanjem muslimanov.

Vse odkar so v razsvetljenstvu začeli zahodni strokovnjaki resno proučevati islam, smo domnevali, da bo kulturna, vojaška in gospodarska prevlada Zahoda muslimanske družbe na koncu prisilila, da nas bodo posnemali. Velik strokovnjak za islam in kasneje kulturni minister Weimarske republike C. H. Becker je leta 1912 zapisal: "Prihodnost islama je lahko zgolj v prilagoditvi evropskemu intelektualnemu življenju; sicer so njegovi dnevi šteti. /.../ [N]a dolgi rok se približevanje islamske civilizacije evropski zdi verjetna." Toda v zadnjem stoletju je prepad v bogastvu in moči med islamskim in zahodnim svetom za oba postal še bolj očit.

Ta analiza pa kaže še na peto asimetrijo. Islam uspeh meri na precej drugačen način kot Zahod in deluje v drugačnih časovnih okvirih. Prebivalstvo muslimanskih držav raste precej hitreje in ljudje so tam veliko mlajši kot v zahodnih državah, ki so mnoge v zatonu. Isto pa velja tudi za muslimanske manjšine v Evropi, ki hitro postajajo vedno večje in vplivnejše. Vzroki za to so trije: naravni prirastek, priseljevanje in spreobrnjenja. Poleg tega pa islam nenehno krepi nadzor tudi v Afriki in Aziji, saj osvajanja in preganjanja silijo kristjane in pripadnike drugih verstev v izseljevanje. Islam prevzema Zahodne tehnologije in tehnike, ne prevzema pa Zahodne kulture. Nasprotno, islam na to kulturo odgovarja z vračanjem k pravovernemu nauku, vključno z džihadom. Muslimanski sekularisti, kot so turški kemalisti, zato postajajo ogrožena vrsta.

Povratek k pravovernosti simbolizira tudi pakistanska reprezentanca v kriketu;

"Kdor pa bo pil od vode, ki mu jo bom jaz dal, ne bo nikoli žejen, ampak bo voda, katero mu bom dal, postala v njem izvir vode, ki teče v večno življenje." (Jn 4,14)

Foto: Janez Oblonšek



vsi razen enega so goreči muslimani (eden je hindujec), molijo petkrat na dan, prvič ob zori, in nikoli ne pijejo alkohola. Pred desetletjem je bilo mogoče, da je bil kapetan ekipe igralec zahodnih, sekularnih nazorov, kot je Imran Khan. Danes pa si tega ni mogoče predstavljati.

Šesta simetrija je najbolj razvpita, najbrž pa tudi najslabše razumljena. Islam ne pozna temeljne razlike med religijo in politiko. Vendar ne zato, ker bi bil 'srednjeveški', čeprav drži, da islam ni doživel česa podobnega, kot je zahodna reformacija ali razsvetljenstvo. Srednjeveško krščanstvo na Zahodu je jasno ločevalo med politično in cerkveno avtoriteto, pa čeprav sta Cerkev in država pogosto trčili. V Koranu pa ni nobenega navodila, ki bi bil podoben krščanskemu "dajte cesarju, kar je cesarjevega". Vse od začetka kulturnega razvoja islam ni hotel spremeniti svojega teokratskega razumevanja politike, da bi se prilagodil zahodnim idejam, kot je liberalna demokracija. Vendar je problem še globlji in sega vse do Mohameda, ki je bil prerok, apostol, vladar in vojaški vodja Arabcev obenem.

Pravi razlog, zakaj muslimani nočejo ločevati med versko in politično avtoriteto, je v tem, da Islam ne pozna omejitev avtoritete. V spisu, znanem kot Medinska ustava, ki jo je Prerok razglasil pred svojo smrtjo, je vsa oblast dodeljena Alahovemu Poslancu in njegovim naslednikom. Med narodi ni razlik – "Arabec je boljši od Nearabca zgolj v pobožnosti" – in vsi verniki so "prijatelji z drugimi, s tujci pa ne". Vse človeštvo bi moralo pripadati univerzalni umi in bi moralo biti podrejeno šariji. Bog hebrejskega Svetega pisma je ljubosumen zaradi svojega izvoljenega ljudstva; Bog Nove zaveze svojo zavezo razširi na pogane; samo muslimanom pa je zapovedano, "naj se bojujejo z vsemi ljudmi, dokler ne bodo rekli 'Ni boga razen Alaha'".

Namesto judovsko-krščanskega razlikovanja med časno in duhovno avtoriteto islam predpostavlja dihotomijo, ki svet deli na "hišo islama" in "hišo vojne", s čimer nalaga absolutno, brezpogojno in trajno dolžnost

bojevanja v džihadu. To je zelo dobro povzel največji muslimanski zgodovinar Ibn Khaldun, ki je v štirinajstem stoletju zapisal: "Za muslimansko skupnost je sveta vojna zaradi univerzalnega poslanstva muslimanov in [obveznosti] vsakogar spreobrniti v islam, bodisi s prepričevanjem bodisi s silo, verska dolžnost. Zato sta kalifat in kraljevska oblast v islamu združena, da bi lahko oseba, ki je na oblasti, moč, ki ji je na razpolago, uporabila za oboje hkrati." Ibn Khaldun islamsko teokracijo razlikuje od sekularne politike nevernikov. Ti namreč "nimajo univerzalnega poslanstva in zanje verska vojna ni religiozna dolžnost, ampak jim služi zgolj za obrambo. Zato se je lahko zgodilo, da osebe, ki je [v drugih verskih skupnostih] zadolžena za verske zadeve, politična moč sploh ne zanima."

Sedma asimetrija izhaja iz drugačne narave kulturnega boja ali kulturnega džihada, ki ga islam bojuje v Zahodni družbi. Zahod instinktivno prevaja jezik in navade islama iz teoloških v kulturne pojme, ki jih sekularni človek lahko razume. Zato se politični pomen islamskih simbolov v glavnem izgubi. In sovražni pomen teh simbolov, grožnja, ki jo predstavljajo za temelje strpne in odprte družbe, je bodisi popolnoma spregledana ali skrajno podcenjena.

Tako na primer številni nakupovalni centri v Londonu mladim prepovedujejo nositi jopice s kapuco, saj naj bi si z njimi obraze zakrivali roparji, zaradi česar bi lahko bili drugi kupci vznemirjeni. Niti v sanjah pa se jim ne zazdi, da bi muslimanskim ženskam prepovedali nositi burke, ki zakrivajo vse, razen oči, pa čeprav se ob njih mnogi nemuslimani počutijo neprijetno. Pri tem ne gre zgolj za varnostno vprašanje, pa čeprav je znano, da so samomorilski napadalci bombe že skrili pod burko. Če namreč v burki vidimo zgolj izraz kulture, kot neke vrste narodno nošo, zgrešimo njen prvi pomen. Vendar njen pomen ni v tem. Vsaka ženska, ki se zakriva od glave do peta, se s tem javno podreja islamistični ideologiji in propagira njeno večvrednost v primerjavi z zahodnim

liberalizmom. Burka torej pomeni agresivno zavzemanje za radikalni islam, je izraz džihada, pomeni razglasitev kulturne vojne.

Ne gre pa samo za to, da zaradi asimetričnega kulturnega boja ne razumemo kulturnih razlik: narobe razumemo tudi navidezne podobnosti. Naj zadošča zgolj en primer. Britanski mediji so na veliko poročali o tem, kako je Shehzad Tanweer, mladi musliman, ki je bil rojen v Britaniji in je tam tudi odraščal, zvečer igral kriket, preden so se s tremi sosterilci 7. julija 2005 razstrelili in tako ubili še 52 drugih ljudi. Kriket predstavlja ferplej, ne samo za Britance, ampak tudi za številne druge nekdanje kolonialne države, ki so prevzele ta šport, še posebej na indijski podcelini. "To ni kriket," – kar pomeni, da je nekaj neolikano – je ena izmed zelo angleških fraz, ki jo britanskemu muslimanu pakistanskega porekla, na primer Tanweeru, ne bi bilo potrebno razlagati. Ob napadu se je mnogim Britancem zdelo neverjetno, da bi lahko bili spodobni mladi fantje, kakršen je bil Tanweer, del globalnega džihada, zato so raje verjeli, da so delovali sami. Tak 'privatni' islamski terorizem naj bi bil posledica zapostavljanja in 'islamofobije'. Vlada pa je ustanovila projektne skupine, ki so jih vodili islamski intelektualci kot Tariq Ramadan, da bi ugotovili, kako pomagati britanskim muslimanom.

Toda Tanweera in ostale teroriste je v učnem centru v Pakistanu usposabljal glavni izdelovalec bomb pri Al-Kaidi. In na prvo obletnico londonskih napadov je Al-Kaida posthumno objavila video, ki ga je posnel Tanweer. Govoril je z yorkshirskim naglasom, ki je tako kot njegova ljubezen do kriketa angleškega gledalca pomirjal, saj namiguje na iskrenost in pristnost. (V nasprotju z njim je vojni nacistični propagandist William Joyce, ki je zaradi svojega naglasy, sicer značilnega za višje sloje, znan tudi kot 'Lord Hov-Hov', zvenel kot šarlatan – kar je kot irski Američan tudi bil.) Toda v Tanweerovem sporočilu ni bilo nič pomirjujočega. Šlo je za ultimatum. Zahteval je umik vseh enot iz Afganistana in Iraka, ukinitve podpore Združenim državam

in Izraelu in izpustitev vseh muslimanskih teroristov iz zapora Belmarsh in "vseh ostalih vaših koncentracijskih taborišč". "In vedite, če tega ne boste storili," je nadaljeval, "se ta vojna ne bo nikdar končala."

To pa nas privede do osme in devete asimetrije, ki se nanašata na spravo med živimi in na spomin na umrle. Že vse od 7. julija naprej nam govorijo, da družine teroristov niso niti sumile, da bi njihovi družinski člani lahko načrtovali kaj takega. Ker večina Britancev noče podleči islamofobiji, si hočejo misliti kar najboljše o svojih muslimanskih sonarodnjakih, pa čeprav število tistih, ki sodelujejo v globalnem džihadu, vedno bolj raste. S starši teroristov ne sočustvujemo nič manj kot s starši njihovih žrtev. Hočemo verjeti, da je naš boj proti terorizmu tudi njihov. Vendar pa bi nam način, kako se te družine odzivajo na te samomorilske napade – ki je brez primere v britanski, ne pa tudi v muslimanski zgodovini – moral dati misliti. Mati ene izmed žrtev, Anthonyja Fatayija-Williamsa, je lani spregovorila v imenu naroda, ko je ob avtobusu, v katerem je umrl, čustveno objokovala smrt svojega edinega sina. Zdi se, da nigerijska katoličanka, ki je poročena z muslimanom, Marie Fatayi-Williams, prav posebej to tragedijo, še posebej, ker se je zaradi svoje vere lahko odzvala tako prepričljivo, kot se sekularni Londončani po naravi ne bi. Ko je govorila o svoji bolečini, je kot dobra kristjanka ponudila odpuščanje in spravo družini morilca svojega sina. Vendar do danes ni dobila nobenega odziva. "Vem pa, da ne služim krvoločnemu Bogu, ki si želi človeških žrtev," je dejala ob obletnici sinove smrti – ne brez kančka zagrenjenosti. "Muslimani tu, v Nigeriji, so prišli k meni in mi dejali, da Koran nikjer ne zahteva umora. Jaz pa sem jim dejala: Govorite glasneje, govorite prepričljivo."

Prav ta prepričljivost je manjkala, in to z zelo dobrim razlogom. Tanweerova zahteva po umiku iz Iraka in Afganistana jasno odseva islamske zakone, ki prepovedujejo vse vojne, razen džihada. Po definiciji so torej vojne proti

muslimanom, ki jih vodijo nemuslimanske države, v nasprotju z islamskimi zakoni. Ko je bil v boju proti talibanom v Afganistanu ubit desetnik britanske vojske, ki je bil slučajno musliman, so njegovega brata na televiziji pokazali zakritega, da bi preprečili povračilne ukrepe drugih muslimanov. Padlega vojaka pa so imeli za heroja vsi, razen Muslimanskega sveta, čigar predstavnik je dejal samo, da muslimani nasprotujejo britanski navzočnosti v Afganistanu in da morajo vojaki upoštevati ukaze. Resnica je, da mnogi britanski muslimani sicer nasprotujejo Tanweerjevim metodam, podpirajo pa njegova prizadevanja. In če imamo v mislih določbo iz Korana, da "zanje [neverne voditelje] prisege ne veljajo" (9:12), se z britansko nacionalno državo niso dovolj poistovetili, da bi lahko izkazali čast muslimanskemu vojaku, ki je umrl za kraljico in državo v vojni proti muslimanom. Pri mnogih britanskih muslimanih bo velik odmev dosegel Tanweerjev očitok, da so "zamižali /.../ pred zatiranjem muslimanov od vzhoda do zahoda", kajti Koran opozarja, da hinavce, odpadnike in izdajalce tako na tem kot na onem svetu čaka grozljiva usoda. V očeh pobožnih muslimanov predstavniki skupnosti, ki obsojajo terorizem, torej brez dvoma govorijo narobe. Za nemuslimane pa so izmikanja, izrečena skupaj z obrednim izražanjem nestrinjanja po vsakem terorističnem napadu, prav tako znamenje hinavščine, nenazadnje zato, ker očitno njihov glavni cilj ni odvratanje teroristov, ampak tolažba njihovih potencialnih žrtev.

V tem asimetričnem kulturnem boju dejanja govorijo glasneje kot besede. Nasprotje med tem, kako se je na izgubo sina odzvala ga. Fatayi-Williams, in tem, kako se je na sinov množični pokol s samomorom odzvala Tanweerjeva družina, osvetljuje vzajemno nerazumevanje med islamom in Zahodom.

Katoliški odziv povzema podoba pietá: žalujoča mati joče ob zlomljenem telesu svojega sina. Temeljna ideja krščanstva je namreč ljubezen, ki lahko premaga tudi smrt. Ne glede na bolečino je kristjan poklican, da

sledi Jezusovemu zgledu: "Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo." In tako je storila tudi ona. Zanja je na prvem mestu sprava.

Musliman pa se odziva precej drugače, v skladu s temeljno idejo islama: podreditvijo. Ne glede na to, kako grozljiva stvar se je zgodila, je to Alahova volja, ki je že od vekomaj določena. Dejstva, da je samomor za muslimana prepovedan, ni prezrla samo Tanweerjeva družina, ampak tudi učenjaki in pravniki. V luči svoje družine je Tanweer žrtvoval življenje za vero. Zanje je mučenec. In zanje je pomembno to dejstvo mučeništva, ne pa to, kar razumejo kot prazne geste obžalovanja in sprave. Različen odnos do mučeništva in spomina na mučence torej razkriva deveto asimetrijo. Po muslimanskem nauku bo tudi družina mučenca dobila svoje mesto v raj. Njihov pravi odnos pa se je pokazal tudi ob tem, kaj so se odločili storiti s Tanweerjevimi ostanki, ki jim jih je britanska država po zakonu vrnila. Tanweerjevi posmrtni ostanki so pokopani v svetišču v Pakistanu. To dejstvo, ki ga je mimogrede omenil *The Times of London*, kakor da bi bilo to nekaj povsem običajnega, pravzaprav pove več kot vsa dejanja sprave – kajti dejanja govorijo glasneje kot besede.

Ko so v Nürnbergu usmrtili nacistične vojne zločince, njihovih posmrtnih ostankov niso izročili njihovim družinam, ampak so jih upepelili in raztresli. Na ta način so hoteli preprečiti pojav kulta spominjanja in v veliki meri so s tem tudi uspeli. Zahodne vlade pa so z islamskimi samomorilskimi napadalci in drugimi teroristi ravnale precej manj ostro kot z nacisti in običajno družinam samomorilskih napadalcev omogočile, da pokopljejo svoje mrtve. Tudi muslimanske oblasti, tako politične kot klerikalne, so dovolile pokop teroristov na svetih krajih, kot da bi bili mučenci. In glede nato, kakšen pomen islam daje svetiščem in mučeništvu, bo to v prihodnosti povzročilo še kar nekaj težav.

Deseta in zadnja asimetrija pa zadeva nacionalno državo. Medtem ko so se na Zahodu nacionalne države razvile organsko, je odnos islama do nacionalne države že ves

čas zapleten. Kot trdi Efraim Karsh, islam že vso svojo zgodovino sanja o univerzalnem imperiju. Res je sicer, da imajo Arabci v umi posebno mesto, saj je bil koran razodet njim in v njihovem jeziku. Alah Arabcem namreč pravi: "Od vseh skupnosti, ki so kdaj živele, ste vi najboljša." (3:109) Toda teoretično so vsi muslimani pred Alahom enakopravni, ne glede na svojo narodnost, in to, kar imajo skupnega, je veliko pomembnejše od tistega, kar jih ločuje. V praksi je bilo sicer tako univerzalno islamsko cesarstvo pod enim kalifatom kot bolj omejen koncept Arabskega nacionalizma, ki bi pod enim vladarjem združil Bližnji vzhod, vedno zgolj iluzija. Vendar pa je težnostna sila islama dovolj močna, da lahko drži v ravnovesju – včasih pa tudi premaguje – sredobežne sile politike in kulture, ki umodeljuje na nacionalne države.

Drži, da muslimanski pravniki džihad v nasprotju s petimi stebri islama obravnavajo kot kolektivno in ne kot individualno obveznost. Bojevanje namreč zahteva potrditev oblasti, politične ali verske. Toda zaradi univerzalnosti muslimanske ume ali naroda ni nujno potrebno, da je to oblast naše lastne države, še posebej, če ta ni islamska.

To pa nas pripelje nazaj do vprašanja pripadnosti. Če upoštevamo relativno nizko vrednost, ki jo islam priznava nacionalni državi, pod kakšnimi pogoji, če sploh, lahko musliman izkaže svojo pripadnost ne-islamski državi in ji da prednost pred solidarnostjo z muslimansko umom? To vprašanje sicer ostaja odprto, kajti obstaja toliko odgovorov, kolikor je muslimanskih oblasti, toda skrb vzbujajoči dokazi iz anket in še bolj skrb vzbujajoče dejstvo, da je vse več džihadistov rojenih na Zahodu, pove svoje. Če bo dovolj muslimanov hotelo sprejeti svetovni kalifat, ki ga obljublajo islamski ideologi, bo nacionalna država – tako na Zahodu, še bolj pa v muslimanskem svetu – v temeljih ogrožena.

Kakšne zaključke lahko potegnemo iz teh desetih tipov asimetrij? Znebiti se moramo vsakršne iluzije, da lahko odpravimo nasprotje med islamom in Zahodom: Korana ne

bodo razlagali manj dobesedno, muslimani ne bodo sprejeli zahodnih idej strpnosti ali terorizma in džihad bo ostal osnovni gradnik islamskega odnosa do preostalega človeštva. V moči Zahoda pa je, da ponovno potrdi svojo identiteto, tako da bo soočenje – ne glede na to, ali bo politično, družbeno, kulturno ali teološko – manj asimetrično in bolj enakopravno. Prav asimetrija odnosa je namreč tista, ki zastruplja ozračje. Najpomembnejši vir identitete Zahoda pa je nacionalna država. Muslimanska razdvojenost v odnosu do Zahodne nacionalne države najbrž še ne bo prav kmalu razrešena. In dokler bo tako, je potrebno precej dvigniti letvico za pridobitev državljanstva.

Tisti, ki se zavzemajo za ostre ukrepe, da bi ločili islamizem od islama in poskrbeli, da bosta za državo oba neškodljiva, bodo brez dvoma obtoženi 'islamofobije'. No, obstajajo tudi še hujše stvari. Morda bo prišel čas, ko bo zadržano nezaupanje do spolitiziranega islama postalo nujen predpogoj za odločno samoobrambo. Primerjava s temnimi dnevi popuščanja bo lahko koristna. Stalni podsekretar zunanjega ministrstva Robert Vansittart je v svojih spominih na misijo dveh britanskih ministrov, ki sta bila poslana v Berlin, Johna Simona in Anthonyja Edena, zapisal, da je "Simon Hitlerja pravilno ocenil, toda da so taka odkritja le malo koristna, če jim ne sledijo ustrezna dejanja, ki pa so lahko samo posledica nečesa, kar manjka in kar obsojajo: germanofobije. Niti Simon niti Eden je nista imela; oba sta bila zadržana in uvidevna do volivcev." Mož, ki jo je imel, pa je bil seveda Winston Churchill.

Prevedel: Leon Jagodic

1. Daniel Johnson (1957) je britanski zgodovinar in novinar, ustanovitelj revije Standpoint.
2. Daniel Johnson, "Islam, civilization & the nation state," *The New Criterion* 5(25), <http://www.newcriterion.com/articles.cfm/Islam—civilization---the-nation-state-2557> (pridobljeno 23. aprila 2017).
3. Članek je izšel januarja 2007. Op. prev.

»Kralji zemlje in velikaši, vojaški poveljniki in bogatini, mogočniki in sploh vsi, sužnji in svobodni, so se tedaj poskrili po votlinah in po gorskem skalovju.« (Raz 6,15)

Foto: Janez Oblonšek



Religiofobija: islam na Zahodu, integracija v družbo in vzpon religioznosti v Evropi¹

MUSLIMANI V EVROPI IN ŠVICARSKA PREPOVED GRADNJE MINARETOV

Novembra 2009 je v Švici potekal zgodovinski dogodek, ko so na referendumu po celotni državi odločali, ali bodo muslimani lahko gradili minarete ob svojih molilnicah. Ko je opazna večina 57,5 % volivcev v 22 od 26 kantonov odločila v prid prepovedi in gladko porazila 42,5 % volivcev, ki so zagovarjali dovoljenje za gradnjo minaretov, je rezultat pretresel javnost. Takega izida niso pričakovale niti najbolj optimistične napovedi, saj je za 20 odstotnih točk presegel raziskave mnenja pred referendumom. Kljub temu da so prepovedi na referendumu uradno nasprotovale vse glavne politične stranke, vplivnejši časopisi, predsednik države, močan gospodarski lobi in Vatikan, je švicarska javnost izrekla svojo besedo in s tem uspešno opozorila na resno, široko razširjeno skrb in strah pred prisotnostjo fundamentalističnega islama v Evropi.

Referendum, ki je vodil k prepovedi gradnje minaretov v Švici, ni bil osamljen primer. V Evropi so se v javnosti zvrstili številni dogodki, bodisi da so evropski državljani trčili ob muslimanske skupnosti in izražali

svoje nasprotovanje, bodisi da so muslimani s svoje strani protestirali proti diskriminaciji v zahodni družbi in javno zahtevali od vladnih ustanov, naj spodbujajo večjo toleranco in spoštovanje do muslimanskih priseljencev. V zadnjih dveh desetletjih, posebej po 11. septembru, so muslimani uspešno zavzeli širok prostor na odru evropske javnosti in medijev, ko so jezno in včasih celo nasilno izražali svoje mnenje, npr. glede objavljanja literature, žaljive do Preroka (primer Satanskih stihov Salmana Rushdieja v Angliji), glede norčevanja iz Mohameda v karikaturah (kontroverza z Jyllands-Posten na Danskem), glede snemanja filmov, ki se polemično lotevajo islamskih vrednot in načel (primer Thea van Gogha na Nizozemskem), ali glede prepovedi nošnje nikaba v javnosti (v Franciji in Belgiji) – vse to je zanje predstavljalo nedopustno in nesprejemljivo žalitev islama.²

Vendar je bila prevladujoča drža večine muslimanskih vodilnih osebnosti v Švici do referendumu v opaznem nasprotju z odzivi, ki bi mobilizirali muslimane, podpihovali spor ali spodbujali povratne ukrepe. Muslimanski govorniki, intelektualci in predstavniki so skrili svoje pričakovano vznemirjenje in niso vidno izražali razočaranja nad odločitvijo

volivcev. Svoje sodržavljane so povabili, naj obzirno sprejmejo izid referendumu in resno premislijo, kakšno podobo in ideje o verskih in kulturnih vrednotah priseljencev ustvarja v glavi Evropejcev njihova prisotnost v družbi in njihovo ravnanje.³

Dejansko lahko priznamo, da so Švicarji z referendumom poslali sporočilo brez precedensa v zgodovini muslimanske prisotnosti v Evropi. Prvič se je zgodilo, da je večinsko število državljanov v eni izmed evropskih družb muslimanski manjšini, ki živi med njimi, izreklo: "Nismo zadovoljni z vašo integracijo v družbo. Bojimo se vaših verskih motivov in vrednot." Nikakor ne moremo skriti dejstva, da tokrat ne gre za mnenje posameznikov, nekaterih uradnih javnih ali cerkvenih institucij ali vladnih služb, temveč za množico zasebnih, navadnih državljanov, ki izražajo svoje nelagodje ob "versko Drugem" ter hkrati resno skepso do možnosti sprave med religioznostjo tega "Drugega" in konvencionalnimi sekularnimi vrednotami evropske družbe. Ta primer je izjema tudi zato, ker čustveni odziv ni bil zatrt v imenu "politične korektnosti", ali sloganov "tolerance", "pluralnosti" in "sprejemanja". Predstavlja nam jasen odgovor več kot polovice švicarskega prebivalstva na pobudo s strani muslimanov.⁴

Podobni skeptični odgovori na pobude muslimanskih priseljencev in njihovih potomcev se pojavljajo v različnih evropskih državah. V Angliji, na primer, je kljub pozitivnemu stališču Anglikanske cerkve in javnosti do dialoga z muslimani opazen široko razširjen strah pred islamom in rastoče nezaupanje prebivalstva do vpliva te religije v državi. Tudi v Franciji ni nič drugače, kljub pozitivnemu stališču tamkajšnje Rimskokatoliške cerkve do dialoga z muslimani. Islam ostaja v Franciji težak ideološki problem in povzročča resne nemire in nenehne spore, predvsem v povezavi s sekularizmom, ki predstavlja nesporni ideološki temelj države in družbe. Položaj pa tudi v tretji veliki evropski državi, Nemčiji, ni nič drugačen, nič manj kritičen in nič manj zaskrbljujoč. Tako

kot sestrskeske cerkve v Franciji in Angliji so tudi različne nemške krščanske skupnosti vedno pripravljene na dialog z muslimani. Vendar se tako nemška družba kot cerkvene skupnosti s strahom obotavljajo, da bi muslimane sprejeli kot uradno priznano javno družbeno telo. Sprejem pogojujejo z močnim in neovrgljivim dokazom, da se je pretežno turška muslimanska skupnost asimilirala v t. i. "nemško kulturo".⁵

Kje je razlog, da so evropske družbe nezaupljive do svojih muslimanskih skupnosti in imajo do njih napet odnos, kot je bilo opisano zgoraj? So vzroki tovrstnih stališč politične, religiozne, kulturne ali intelektualne narave? Je ta napetost usmerjena izključno do islama in muslimanskih priseljencev ali je dejansko širša in vključuje v svojem bistvu in razsežnosti tudi druge pojave? Da bi odgovoril na ta vprašanja, si v tem članku prizadevam osvetliti splošno evropsko držo do rastočega spoznanja, da religija ne izginja in ne predaja svojega ozemlja sekularizaciji, temveč ponovno raste in postaja ponovno vse bolj vidna v javnem prostoru. Predlagal bom, da moramo evropski odnos do muslimanskih priseljencev brati iz vidika širšega odnosa do religioznosti in ne iz ozkega zornega kota strahu pred islamom.

INTEGRACIJA, ISLAMOFBIJA ALI NOV IZZIV?

Muslimani, ki živijo v evropskih družbah, se navadno pritožujejo nad tem, da se od njih pogosto zahteva, naj dokažejo svojo pripadnost nosilnim stebrom zahodne kulture in družbe. Utrujeno ponavljajo, da se čutijo prisiljene dokazovati svojo integracijo v dominante kulturne kriterije identitetnega oblikovanja družbe, v kateri prebivajo. Po mojem prepričanju se mora vsak prebivalec katere od evropskih držav strinjati, da je v tej tožbi precejšnja mera resnice. Težava v tem pristopu do življenja muslimanskih skupnosti v evropskih družbah pa je, da ni nobene jasne in pristojne razlage, kateri kriteriji

oblikovanja identitete specifično in pretežno določajo zahodno kulturo in družbo, kamor naj bi se muslimani integrirali. Kaj pomeni imeti zahodno identiteto? Kaj natančno pomeni, da je nekdo na splošno Evropejec ali podrobneje Anglež, Francoz, Nemec, Italijan itd.?

Vsako družbo povsod po svetu navadno sestavljajo ljudje, ki so rojeni v določeni državi; odraščajo znotraj kulturnega in družbenega konteksta te države ter živijo in delujejo z zavedanjem in jasno odločitvijo, da so člani te družbe in da jih ta določa. To zavedanje je prostovoljno ali celo podedovano po naravni poti, ne da bi o njem razmišljali, ne da bi iskali izvore in sestavne elemente: svojo identiteto preprosto čutijo in se ne sprašujejo o njej, ne iščejo njenih korenin, prvotnih izhodišč ali razločevalnih znakov. Moje življenje in izkušnje iz različnih delov "stare celine" mi je pokazalo, da evropska javnost pri tem ni izjema. Tudi svojo splošno, "zahodno" ali specifično evropsko (britansko, francosko, nemško, italijansko, špansko itd.) identiteto jemljejo kot samoumevno in jo imajo za dano dejstvo.

Ko pa pridemo do muslimanov v teh evropskih okoljih, se zgodba radikalno obrne, saj so poklicani, da premislijo, kdo so in kdo želijo biti v luči domnevne in, lahko bi rekli, celo umetne "zahodne" identitete. Od njih se pričakuje, da usvojijo glavne elemente in posebne značilnosti te identitete, preden bodo sprejeti kot enaki in običajni člani evropskih družb. Za svoje nemuslimanske sodržavljanke bi to predstavljalo dokaz, da se zares integrirajo v "zahodno kulturo" in da si zaslužijo imenovati se "državljanke Zahoda".

Protislovni odnos — nereflektiranost lastne, samoumevne identitete in zahteva po refleksiji od drugih, da dokažejo svojo integracijo — kaže na dvojna merila pri ovrednotenju in razvrednotenju "drugačnega Drugega", ki ga v sodobnih zahodnih družbah v glavnem predstavljajo muslimani. Muslimanskim priselencem bi morali najprej jasno povedati, kaj pomeni biti "Zahodnjak" in specifično

"Francoz, Anglež, Nemec, Italijan itd.", preden od njih pričakujemo, da v svojem življenju, vedenju in kulturnih vrednotah odsevajo posebne značilnosti te identitete. Nekateri evropski poznavalci, kot npr. Jacques Waardenburg, prepoznavajo težave, s katerimi se soočajo muslimanske skupnosti v evropskih družbah, kjer imajo tovrstna predhodna pričakovanja. Obenem pa so pripravljeni priznati, da je že sam pojem "evropske civilizacije" kot tak dvoumen ter v sebi nosi veliko protislovij in breme "hudih ekscesov uničevanja in zatiranja, tako znotraj Evrope, kot izven nje".⁶ Kakorkoli že, glede na to, da ni natančne, jasne razlage ali teze, "kaj dela Evropejca 'evropskega' ali Zahodnjaka 'zahodnjaškega' in ne kaj drugega," lahko logično izpeljemo razloge za splošno težnjo, da priseljenke v Evropi označujemo in jih dajemo pod skupno oznako glede na njihovo versko pripadnost in ne glede na njihovo narodnost. Jacques Waardenburg prodorno in jasno izpostavlja to dejstvo, ko v svojem delu *Muslims and Others* zapiše: "Nekaj arbitrarnega je v poudarjanju verskega vidika priseljenkih manjšin v Evropi, kot da bi jih to posebej označevalo. Zakaj bi morali, na primer, turške priseljenke v državo, kot je Nizozemska, označiti kot 'muslimane' namesto kot 'Turke' ali 'turškega porekla'? Zakaj ljudi iz Severne Afrike v Franciji pogosto imenujejo '*les musulmans*' (muslimani) namesto Alžirci, Maročani, Tunizijci ali preprosto Severnoafričani? Zakaj ta poudarek na verskih razlikah ali na razliki med religioznimi in nereligioznimi ljudmi?"⁷

Waardenburgova vprašanja so veljavna in razumna tudi v luči dejstva, da verska opredelitev v Evropi tradicionalno velja za zasebno in ne za javno zadevo in da je v drugi polovici 20. stoletja v sodobnih zahodnih družbah obveljala za skorajda najmanj pomembno, popolnoma ponotranjeno osebno zanimanje.⁸ Kaj nam o evropskem javnem prostoru pove ta obnovljena pozornost do verske pripadnosti ljudi, pa tudi težnja, da določene skupnosti označujemo tako, da se osredotočamo in poudarjamo njihovo ne-krščansko versko

opredelitev? Na katere spremembe v pogledu, izhodiščih in usmeritvah javnosti moramo postati pozorni? Se Evropejci bojijo, da se priseljenec ne bi uspelo asimilirati v kulturo in osnovne identitetne elemente evropskega javnega prostora, ali jih dejansko skrbijo drugačni verski pogledi in prepričanja teh priseljencev, zaradi katerih se čutijo ogrožene? Je pravi izziv današnjih evropskih družb res integracija ali dezintegracija priseljenjskih skupnosti? Ali je večji izziv njihov muslimanski izvor ter njihovo vztrajanje pri uresničevanju islamskega načela enotnosti med družbenim in verskim pravom v javnem prostoru, ki se je skozi stoletja navadil na ločevanje družbene ravni od verske, s tem da je pospeševal prvo in umaknil slednjo v sfero zasebnosti?

Eden od odgovorov na zgoraj omenjena dvojna merila Zahoda do muslimanskih priseljencev (in, lahko rečemo, do domačih muslimanov), ki je zdaj že postal splošno razširjen, je teza o širjenju islamofobije v družbi.⁹ Od 90. let 20. stoletja dalje je izraz "islamofobija" ali strah pred islamom zaposloval vse več raziskovalnih in medijskih središč na obeh straneh Atlantika. Po 11. septembru in ameriški napovedi vojne med svetom in islamskim terorizmom se je pozornost do islamofobije opazno in hitro okreplila, postala je glavni fenomen za raziskovanje in analizo, posvečeno ji je bilo ogromno sredstev in zanjo so vzpostavili nova akademska mesta v neislamskem svetu.¹⁰ Islamofobija je vsekakor fenomen, ki ga je potrebno obsežno in temeljito preučiti. Njenega obstoja v današnjem svetu ne smemo zanikati ali podcenjevati.¹¹ Toda ali je točno in nepristransko označiti stališča, ki jih o islamu in muslimanih srečujemo v Evropi, kot "strah pred islamom" ali "islamofobijo"? Po mojem prepričanju temu ni vedno tako. V naslednjih odstavkih bom zato pokazal, da islamofobija, čeprav je resnična in nevarna, še zdaleč ni osnovni in primarni razlog za odnos evropske javnosti.

Moj predlog je, da stališče evropske javnosti, ki ga tu opisujem, ni nujno in izključno

simptom "strahu pred islamom" samem po sebi. Njegovo globlje jedro je specifično evropski strah pred širšim fenomenom religioznosti nasploh ter večja pozornost do religije in izražanje vedno močnejših religioznih teženj pri mnogih ljudeh na Zahodu — ki se je v preteklih stoletjih razglašal za sekularni, nereligiozni sistem, posebej v moderni dobi. Obnovljeno zanimanje je po mojem prepričanju v jedru razklanega odnosa do islama na splošno na Zahodu, še posebej pa v Evropi: tu gre za neke vrste prvinski strah in živčno nelagodnost ob pojavu religije in religioznosti — ki je nedavno vstala iz grobnice, v katero jo je za stoletja pokopala moderna doba — pa naj ta prevzame krščansko, judovsko, budistično, hindujsko, scientološko, splošno duhovno, magično nadnaravno ali celo, seveda, islamsko obliko.

Evropa torej doživlja predvsem to, čemur bi rekel stanje "religiofobije" in ne "islamofobije". Tisti, ki živijo v kateri od držav "stare celine" in opazujejo dogajanje, gibanja in poglede v javnem prostoru ob kakršni koli misli ali razpravi, ki odseva jasen krščanski verski in teološki miselni okvir, lahko včasih opazijo pojav simptoma "kristjanofobije". Ta dejansko ustreza "islamofobiji", čeprav zaznavamo skoraj izključno samo slednjo. Obe fobiji namreč izražata dejstvo, da evropske družbe še niso razvile jasnega pogleda na naravo novih razmerij v povezavi z vračanjem zanimanja za religijo v javni prostor, ki so ga začeli zaznavati in izpostavljati mnogi zahodni intelektualci, pa čeprav bi ga morale.¹² Prenovljeno zanimanje za religioznost se pravzaprav ni začelo z muslimanskim priseljevanjem na Zahod, temveč je zraslo iz jedra premikov na filozofskem in intelektualnem področju od sredine prejšnjega stoletja dalje.

V čem je razlog za dejavno prisotnost in razvidno živost "religiofobije" v evropskih družbah? Če poskušamo odgovoriti na to vprašanje, nas odgovor pripelje daleč onkraj vprašanja zahodnega odnosa do islama k raziskovanju, kako zahodni raziskovalni centri reinterpretirajo in analizirajo splošni,

temeljni kontekst zahodnih družb. Ne moremo na primer spregledati rastoče pozornosti sodobnih raziskovalcev z obeh strani Atlantika na poskuse revizije klasičnega razumevanja pojma "sekularizacije", ki so se začeli v 60. letih prejšnjega stoletja. V prizadevanju, da bi raziskali naravo moderne sekularizacije in sprememb, ki jih je doživela v zadnji četrtini 20. stoletja, so raziskovalci spoznali, da religija ne izginja iz družbenega okolja niti ne stagnira, ampak dejansko znova raste, "še vedno se kaže in institucionalno uspeva na novem mestu v družbi: v civilni družbi." Prav modernost kot taka "spodbuja vzpon novih oblik religiozne vere" v zahodnem "sekularnem" okviru.¹³

Ob tem se ne moremo izogniti omembi pomembnega dela Charlesa Taylorja v Kanadi in Jürgena Habermasa v Nemčiji, ki prepričljivo in poglobljeno kažeta, da fenomen religioznosti na splošno in posebej religije kljub kritiki in od-čaranju sveta /*disenchantment*/, ki sta jima bila podvržena, iz intelektualnega in javnega prostora na Zahodu nista izginila niti v času popolne protireligiozne hegemonije v moderni dobi. Namesto da bi popolnoma zapustila javni prostor, je religiozna govorica opustila središčno mesto in se zatekla na obrobje, kjer se je pridružila mnogim drugim in igrala pogosto neprepoznano, spodkopano in podcenjeno vlogo v intelektualnem in vsakdanjem življenjskem okviru. Habermas in Taylor sta prišla do podobnega zaključka, da nam priznanje, da religioznost ni zapustila javnega prostora, daje spoznati, zakaj so ljudje v postmoderini dobi zopet začeli posvečati pozornost religiozni misli, in nas zaustavlja ob njeni neizogibni prisotnosti in rastoči vlogi. Habermas in Taylor verjameta, da bi moral Zahod ponovno premisliti svojo oceno in korenito spremeniti svoj pristop do vidnosti religije v družbi.¹⁴ Zahodno civilno in sekularno družbo celo pozivata, naj prizna to vidnost kot vedno prisotno, bistveno razsežnost človekove družbene narave in naj ponovno ovrednoti njeno vlogo, ne le v ozkem akademskem krogu družbenih znanosti,

ampak najprej in predvsem v družbenem javnem prostoru.¹⁵

Če epistemsko zavedanje in interes po vseh teh dolgih stoletjih antagonizma proti religioznosti zavzema akademsko in intelektualno okolje na današnjem Zahodu, pa je nasprotno evropska družba na nivoju javnosti še vedno pretežno ujeta v modernistični miselnosti "odčaranja". Razkrajajo jo stari občutki strahu, zavračanja in nezaupanja v kakršno koli vrednost religije za življenjsko resničnost, ki še vedno vplivajo na misli in drže laičnih, povečini nereligioznih ljudi v evropskem javnem prostoru. Mnogi Evropejci — rojeni, vzgojeni in izobraženi ter že nekaj generacij dolgo živeči v družbah, ki so religioznost pometle v najbolj oddaljeni kot zasebnega, individualnega, neizrečenega notranjega sveta — še niso dosegli uravnotežene in objektivne ravni zanimanja, kot tisti intelektualci in raziskovalci, ki si prizadevajo obnoviti razumevanje razmerja med religijo in kulturo. Še pomembneje, v svojem vztrajanju pri zvestobi modernističnemu motu "več religije, manj modernizacije, več modernizacije, manj religije ...," evropsko, pretežno nereligiozno prebivalstvo le težko in z odporom pritrjuje sociologom religije, da je "religija preživela modernizacijo" in da njihova predstava o "čvrsto sekularni evropski kulturi" v današnji postsekularni dobi stoji na trhljih tleh.¹⁶

V tem položaju je evropska javnost zapletena v miselno fazo zanikanja, poleg tega pa so mnogi Evropejci, kar je še večji izziv, stisnjeni v globoko brezno strahu pred religioznim, katerim koli religioznim, pred "drugim". Podoben strah je odločil tudi izid švicarskega referendumu. Na tem mestu je bistveno spoznati, da ta strah kaže svoj obraz v soočenju z islamom v večji meri kot ob drugih oblikah religioznosti v družbi. Razlog je bodisi splošno nepoznavanje in tujost islama bodisi slaba podoba, ki jo imajo Evropejci o njem zaradi pretekle zgodovine "osvajanj in rekonkvist", ki jo je Evropa z islamskim svetom preživljala v različnih

zgodovinskih obdobjih.¹⁷ Medsebojna izkušnja napadov in protinapadov je mnogim Evropejcem pustila negativno in popačeno podobo o vsem, kar je povezano z islamom in muslimani. Nereligiozni Evropejci, ki še vedno stojijo znotraj tradicionalnega kroga moderne sekularizacije, niso dosegli stopnje intelektualne pripravljenosti in še niso razvili uravnotežene mere tolerance, da bi se odzvali na novi val religioznosti (s strani muslimanov in nezahodnih kristjanov), ki je prej niso poznali od blizu. Religioznost muslimanskih in krščanskih priseljencev jih je začela obkrožati, z njo se soočajo v vsakodnevnem življenju. Potisnila jih je v neposredno konfrontacijo s posamezniki in novo oblikovanimi skupnostmi, ki so prišle od zunaj in se na Zahodu namnožile v zadnjih desetletjih. Njihovo prisotnost je težko spregledati, postale so vidno vplivne in dejavne. Seveda ne smemo pozabiti omeniti, da te nove izseljenske skupine muslimanov ter nekaterih kristjanov iz Afrike in Azije s svoje strani pred selitvijo osebno niso izkusile odtujitve ali celo zavračanja religioznosti in nikoli niso opustile prepričanja, da je religija dokončna, kolektivna resnica, ki v svoji realnosti presega posameznikovo zasebno življenje ter vzpostavlja tudi intelektualne, družbene in vedenjske meje skupnosti (potrdim lahko, da to velja enako, če ne še bolj, tako za muslimane kot kristjane, ki se priseljujejo iz Bližnjega vzhoda ali arabskega sveta).

Na tem ozadju, v kontekstu konstruktivnega preoblikovanja odnosa zahodne sekularne misli do religioznosti ter v luči intelektualnega prehoda te misli iz nereligiozne moderne v postmoderno stanje, ki je intelektualno širše in pozornejše na "mnogoterost" ter "relativnost", lahko po mojem mnenju natančneje razvozlamo naravo fobije, ki jo v prvi vrsti izkuša Evropa, ter ocenimo, katera od fobij (pred religijo na splošno ali specifično pred islamom) pripravlja pot drugi in jo hrani. Šele nato lahko dokončno zaključimo, da Evropejci do religioznosti muslimanskih skupnosti v

svojih družbah kažejo le enega od mnogoterih obrazov širše in obsežne fobije pred povratkom avtonomne religije v javni prostor preko priseljevanja in njene ponovne rasti.¹⁸ To eksistencialno fobijo povzroča dejstvo, da evropsko sekularno in civilno okolje ni zadostno pripravljeno, da bi se soočilo z religijo v skladu z novim zadržanjem, ki ne vzbuja več strahu in ne podpihuje obrambne drže pred predmoderno, avtoritativno, absolutistično in zatiralsko vlogo religije, temveč daje religioznosti nov pomen, ki temelji na spoštovanju svobode misli, kritične narave znanosti ter pluralizma in demokracije v državi ter je daleč od teokracije ali vraževerja.

Moje večletno bivanje v različnih evropskih okoljih mi je omogočilo spoznanje, da se Evropa ne boji islama, ker je "islam", ampak ker je oblika religioznosti, s kakršno ni imela opravka. Osnovni problem je v tem, da evropske družbe še nimajo jasnega odgovora, ali lahko tej religioznosti najde pozitivno, interaktivno povezavo z zahodno znanstveno, racionalno in sekularizirano dediščino ali ne. Pretežno sekularizirani Evropejci se bojijo islama na enak način, kot bi se bali vrnitve absolutistične vloge krščanstva v javni prostor, ker se bojijo, da bi to krščanstvo bilo kopija religioznosti in verske avtoritete, s katero se je Evropa že soočila, se borila proti njenemu negativnemu, slabemu vplivu na življenje ter doživela napredek, ki je sledil njeni zmagi. Tako kot evropske družbe resno sumijo, da bi prenovljeno zanimanje za krščansko dediščino lahko priklicalo nazaj negativno, v preteklost obrnjeno zapuščino krščanstva, so prav tako sumničave, iz istih razlogov, do novega, zunanjega verskega izročila, kot je islam – bojijo se, da bi imela nova religija enake regresivne in negativne učinke, ki jih je institucionalno krščanstvo imelo na družbo pred stoletji. Strah pred tem, kaj pomeni in kaj prinaša poziv muslimanskih voditeljev in mislecev, naj se evropskim muslimanskim državljanom dovoli življenje po šariji kot vodilnem kriteriju njihovega življenja in se vzpostavi islamski svet, šura, ki bi nadzoroval

njihovo življenje na Zahodu,¹⁹ je podoben strahu, ki ga je sprožilo vabilo papeža Benedikta XVI., naj se Zahod vrne k svojim krščanskim koreninam ter ohranja vrednote in načela cerkvenega nauka.²⁰ Soočeni s takšno versko, krščansko in muslimansko držo do družbe, se sekularni deli evropskega javnega prostora čutijo poklicane, da zaščitijo družbo pred "verskim vmešavanjem" bolj kot pred "islamsko grožnjo".²¹

Vse to ne pomeni, da obstaja drža nasprotovanja do religije kot take. Prej gre za držo, kot prepričljivo trdi Olivier Roy, proti prisotnosti "religioznosti", predvsem v javnem prostoru. Medtem ko Evropejci nimajo strahu pred katerokoli religijo in jo imajo za individualno, svobodno izbrano prepričanje, pa imajo še vedno pretežno sekularizirane evropske družbe fobijo pred vsako obliko religioznosti, ki se poskuša postaviti nad družbo, ki versko prepričanje osvobodi iz omejitev osebne sfere in ga aplicira na področje sekulariziranega javnega prostora.²² Roy iz tega izpelje ugotovitev, da "si Evropejci želijo, da bi muslimani začeli razmišljati bolj sekularno in ne bi izpodbijali islama kot 'prave' religije."²³

Kakor koli že, naj gre za "katoliški" poskus ponovne utrditve moči in središčnega položaja Cerkve v družbi ali za "protestantski" poskus bodisi evropskih domačinov bodisi priseljenih kristjanov iz Afrike, Azije in Latinske Amerike, da bi uveljavili evangeljsko, karizmatično in včasih vraževerno krščanstvo kot zdravilo za to, kar opisujejo kot "razne oblike zla, ki jih je ustvarila sekularizacija", vsak verski fundamentalizem vidi tradicionalno modernistična in sekularna evropska javnost kot pospeševanje religiozne hegemonije na javnem trgu, tako kot v vsaki obliki muslimanskega fundamentalizma.²⁴ V odgovor na tak odnos prevladujoče javnosti postane vsak religiozni "drugi", naj bo to fundametalistični kristjan ali musliman, še bolj "podrugoten" /*othered*/ in odtujen, kot jasno izrazi Graham Ward.²⁵ "Religiofobija" je tako v svojem jedru ena od oblik ksenofobije, ki teži evropsko družbo z napetostmi, sumi

in netoleranco, kar sekularni javnosti daje občutek, da izgublja svoj zgodovinski položaj v soočenju s tem "podrugotenim drugim".

Pravilno razumevanje evropske islamo-fobije izhaja iz skladnega in globokega uvida v bolj utemeljen in vseobsegajoč fenomen religiofobije. Strah pred na novo izkušenim pojavom islama in pred obnovljenim radikalnim krščanstvom sta dve strani istega kovanca, dve strani strahu pred povratkom religioznosti v kroge odločanja o javnem življenju.²⁶ Razlika med fobijo pred islamom in fobijo pred krščanstvom priseljencev je le v stopnji in okoliščinah, ne v korenini ali v epistemskih temeljih. Razlika leži po eni strani v načinu, kako versko zavedni kristjani in muslimani v Evropi izražajo svoj interes in svojo versko prakso v javnosti, po drugi pa v različnem obsegu znanja Evropejcev o njihovem religioznem izročilu in vsebini njihove govornice. Krščanstvo je že dva tisoč let sestavni del zahodne zgodovinske dediščine in je dobro znano, medtem ko je islam imel na zahodu vedno podobo "neznanega tujca", zahodno vedenje o islamu pa je bilo pogosto posredno, površinsko ali nabito s predsodki.

K temu lahko dodamo, da je bil na ravni vsakodnevne družbene interakcije najpomembnejši dejavnik za usmeritev pozornosti na vpliv muslimanske religioznosti na javnost odkritje Evropejcev, da pojmovanje islama kot "religije in države" (*dīn wa dawlah*) v eni od svojih razsežnosti določa tudi način življenja, vedenja, podobe, povezovanja in identitete, ki zavezuje pripadnike vere, če želijo veljati za prave "muslimane".²⁷ Omenjeno pojmovanje "religije in države" v svojem spektru obsega načine mišljenja, vrednostne lestvice in pomenske mreže, ki jih islamska verska misel in duhovnost ponujata muslimanom. Na celosten način oblikuje celotno eksistenco vernega muslimana, njen vpliv prežema vsa področja njegovega življenja. To pomeni, da je islamska oblika religioznosti bolj organsko povezana z življenjem, ki ga v javnem prostoru vsak dan živimo in v njem delujemo. V zahodnih družbah, kjer je religioznost v

obliki krščanstva zadnje dve stoletji ostajala v domeni posameznika, v zasebnem okolju in na robu odločanja v intelektualnem in idealističnem smislu, ni čudno, da je sumničavost ljudi do muslimanske oblike religioznosti vidnejša in neposrednejša ter da ostaja v centru pozornosti.

Če omenjene razlike damo na stran, po mojem prepričanju nič ne kaže, da evropska javnost islamsko in krščansko religioznost obravnava ali pristopa k njima drugače. Philip Jenkins ima torej prav, ko ugotavlja, da se v današnjem zahodnem svetu "oba, tako krščanstvo kot islam, soočata z resničnimi težavami pri preživetju znotraj evropskega sekularnega kulturnega okolja v obliki, ki bi bila podobna njuni domači, zgodovinski podobi". Kakorkoli že, nadaljuje Jenkins, "moramo usodo islama v sodobni Evropi razumeti v širšem religijskem kontekstu, tako da obravnavamo islam in krščanstvo skupaj glede njunega ohranjanja vpliva na vernike in odnosa s sekularnim redom".²⁸

Upam, da bo zavedanje muslimanov na Zahodu, pa tudi v muslimanskem svetu, kakšno naravo ima evropska drža do tuje kulturne prisotnosti, ter njihovo spoznanje, da je fobija, ki jo občutijo danes v Evropi, samo del religiofobije, splošnega strahu pred povratkom religioznosti v javni prostor, lahko pomagalo muslimanom, kristjanom, judom, nereligioznim, sekularistom, ateistom in drugim tako v zahodnih kot v arabskih družbah, da bodo sedli za isto mizo. Skupaj bodo lahko raziskali in ovrednotili intelektualne in epistemološke spremembe, ki zadevajo človekovo bivanje v postmoderini dobi, in jih obravnavali kot spremembe, ki s svojo kompleksno rastjo in posledicami zadevajo celotno človeštvo.

PRISTOPITI K DRUGEMU PREKO SAMEGA SEBE: ZAKLJUČKU NAPROTI

V svoji eruditski genealogiji "modernosti" in sekularizacije v zgodovini Evrope Michael Gillespie s prelomno analitično

raziskavo izpostavlja religiozne korenine zahodne navidezno "ne-religiozne" dobe. Prepričljivo zatrjuje, da moderna misel ni od-čarala družbe z izkoreninjenjem religije, temveč je dejansko podprla njeno alternativno interpretacijo. Zato velja, da bomo sposobni razumeti religiozno motivirani antimoder nizem in naš odgovor nanj, "šele če in ko bomo razumeli metafizično/teološko jedro modernosti".²⁹

Razlog, da se v zaključnih mislih mojega prispevka o islamu v Evropi in o izzivu religiofobije, ki sem jo izpostavil, naslanjam na dragoceni Gillespiejev prispevek, je v tem, da Gillespie svojega ponovnega branja zgodovine modernističnega sekularizma ne omejuje na njegovo razmerje do krščanstva in judovstva. Svojo knjigo modro in hvalevredno konča s pomenljivimi opazkami o pomenu ponovnega branja za sodobno zahodno držo in odnos do muslimanskih priseljencev. Gillespie izvrstno predstavi svoj pogled z zanimivimi mislimi, ki si zaslužijo, da jih navedemo v celoti: "To, kako v zahodnem svetu napačno razumemo islam, dodatno zapleta to, kako napačno razumemo sebe. To še posebej drži za našo nevednost o teološkem poreklu našega lastnega liberalizma. Ker ne razumemo, kako je naša krščanska preteklost oblikovala individualizem in humanizem, ki predstavljata srce liberalizma, ne razumemo niti, zakaj radikalni islam vidi naš liberalni svet kot brezbožen in nemoralen."³⁰

V tem eseju sem poskušal pristopiti k izzivu islama v Evropi iz podobne smeri, kot nas pelje razmislek, h kateremu nas vabi Gillespie s svojim namigom. Po mojem prepričanju razumevanje islamofobije v zahodnih družbah, kaj še natančen odgovor nanjo, ne leži samo v dekonstrukciji strahu muslimanskih priseljencev pred sekularizacijo in modernostjo, ki k njemu ne pristopa dovolj resno. Pri odgovoru moramo izhajati tudi iz prvotne fobije zahodne družbe pred povratkom vloge in vpliva religije na splošno družbo. Kot nas Gillespie prepričljivo vabi,

lahko razumevanje religiofobije ter posledično preoblikovanje trka sekularne kulture z islamom dosežemo samo s sprejetjem lastnega evropskega judovsko-krščanskega verskega izročila ter s pozitivnim ali negativnim ovrednotenjem njegove vloge v javnosti. Zdi se, da se Jorgen Nielsen v tem strinja z Michaelom Gillespiejem, saj tudi sam posveča pozornost nujnosti pristopanja k obstoju muslimanskih skupnosti v evropskih družbah na osnovi učenja iz lastne evropske zgodovine. Nielsenove besede je vredno navesti v celoti: "... Če naj se naučimo soočiti z izzivi, ki nam jih postavljajo muslimanske skupnosti, ki zdaj bivajo med nami, za način delovanja, kot smo ga vajeni v javnem, družbenem in kulturnem življenju, ... moramo nujno premisliti svojo lastno zgodovino. Na ta način bomo odkrili, da ni nič absolutno pravilnega v tem, kako si urejamo življenje. S pomočjo tega odkritja obstaja upanje, da se bomo lahko borili za prihodnost, v kateri bo prostor tudi za možnost, da bodo muslimanske skupnosti same odkrile, kako se lahko kot partnerji vključijo v skupno pluralno družbo, in da jih mi, 'stare skupnosti', ne bomo videli kot grožnjo, ampak kot priložnost."³¹

Misleci, kot so Charles Taylor, Jürgen Habermas in Michael Gillespie, ali John Milbank, Graham Ward in krog radikalne pravovernosti, so začeli delati na tej nalogi. Preusmerili so pozornost in ovrednotili pozitivne prispevke religioznosti znotraj zahodnih družb in s tem poskušali preoblikovati religiofobijo v spravo in dialog. Obnovljena pozornost do religije daje upanje, morda edino za Evropo, da bo v svojem javnem mnenju omogočila razviti pozitivno in gostoljubno oceno priseljenskih skupnosti, ki sodelujejo in se ne zapirajo v odnosu do svojih izseljenskih družb, predvsem tistih muslimanskih posameznikov in družin, ki se poskušajo integrirati ter konstruktivno upoštevati zahodne vrednote.³²

Prevedel: Rok Blažič

1. Dr. Najib George Awab je profesor za krščansko teologijo, teologijo religij in vzhodno krščanstvo na univerzi Hartford Seminary (Connecticut, ZDA), po rodu iz sirskega mesta Latakia. Izvirni članek: "Religio-phobia: Western Islam, Social Integration and the Resurgence of Religiosity in Europe", v: *The Muslim World*, 103/4, oktober 2013, 433–447. Op. prev.
2. Nedavno (članek je izšel leta 2013, op. prev.) je bil svet v muslimanskih deželah po vsem svetu priča nasilnemu in eksplozivnemu odzivu, ki je presegal prejšnje. Sprožila ga je objava delov filma na omrežju Youtube, posnetega v ZDA, ki je vseboval zelo ostro in negativno norčevanje ter žalitve Mohameda in muslimanov. Čeprav so tako vzhodni kot zahodni verski in politični predstavniki film obsodili in pozvali Združene narode, naj sprejmejo mednarodni sporazum proti sramotanju in zaničevanju religij, razjarjena in užaljena javnost v muslimanskem svetu ni obrznila svojih reakcij. Rezultat je bila velika materialna škoda na ameriških ambasadah v mnogih prestolnicah muslimanskih držav (v Libiji pa so celo umorili ambasadorja). V Pakistanu je bivši minister ponudil nagrado milijon dolarjev za umor režiserja in producenta spornega filma.
3. To je npr. storil švicarsko-egiptovski muslimanski mislec Tariq Ramadan, znan po svoji podpori prizadevanjem po islamizaciji Zahoda, v svoji analizi referendumu in njegovih implikacij. Glej npr. Tariq Ramadan, "My Compatriots' Vote to Ban Minarets is Fuelled by Fear," dostopno na: www.guardian.co.uk, 29. november 2009 (pridobljeno 6. maja 2011); ter T. Ramadan, "The Swiss Minaret Initiative: Assuming our responsibilities," dostopno na: www.tariqramadan.com, 2. december 2009 (pridobljeno 6. maja 2011). V drugem prispevku Ramadan brez ovinkarjenja pošilja svoje sporočilo svojim sovernikom: "Muslimani, švicarski državljani, morajo slišati sporočilo: njihovi sodržavljeni se jih bojijo in jim ne zaupajo. Prišel je čas, da se bolj aktivno vključimo v družbo in se pri vprašanih, posevanih z islamom, prenehamo odzivati samo obrambno."
4. Reinhold Bernhardt, "Vox Helveticorum – Vox Dei? The Swiss Ban on the Construction of Minarets: Acid Test for Christian-Muslim Relations," v: *Freedom and Responsibility: Christian and Muslim Explorations*, Simone Sinn in Martin Sinaga (ur.), Ženeva: Lutheran University Press & The Lutheran World Federation, 2010, 135–148. Bernhardt meni, da "je mnogo ljudi čutilo, da njihove skrbi, kako družbo preplavljajo tujci, nihče ne jemlje resno. Zato je glasovanje pomenilo priložnost, da jih slišijo, da sporočijo mnenjskim voditeljem, kaj ljudje resnično mislijo in želijo" (137).
5. Glede muslimanskih pobud in odnosu širše družbe do islama v teh treh državah glej: Jacques Waardenburg, *Muslims and Others: Relations in Context*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003, 308–335; ter J. Waardenburg, "Islam in Europe. Some Muslim Initiatives and European Responses," v: *Transnationalismus und Kulturvergleich*, Michael Bommers (ur.), Osnabrück: Osnabrück Universitätsverlag, 2000, 111–125.
6. Jacques Waardenburg, "Encounters between European Civilization and Islam in History," 16, v: *The Christian-Muslim Frontier: Chaos, Clash or Dialogue?*, Jorgen S. Nielsen (ur.), (London/New York: I.B. Tauris Publishers), 5–22.
7. Waardenburg, *Muslims and Others*, 33. Tudi Abdullah Saeed kaže na isti zahodni pogled, ko zapiše: "po tem prepričanju [da je islam nedeljiva celota], so vsi muslimani isti, ne glede na to, od kod prihajajo. Pogosto se spregleda, da lahko prihajajo iz mnogovrstnih etničnih, kulturnih, teoloških,

- duhovnih ali pravnih okvirov." Abdullah Saeed, "Muslims in the West and their Attitudes to Full Participation in Western Societies: Some Reflections," 204, v: *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, Geoffrey Brahm in Tariq Modood (ur.), (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2010), 200–215.
8. Glede Evrope in razmerja med religijo in identiteto glej: José Casanova, "Religion, European Secular Identities and European Integration," ter Daniel Nexon, "Religion, European Identity and Political Contention in Historical Perspective," oba v: *Religion in An Expanding Europe*, Timothy A. Byrnes in Peter J. Kazenstein (ur.), (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2006), 65–93 in 283–305.
 9. V svojem eseju o islamofobiji Fernando López ugotavlja, da se je izraz v sodobni zgodovini najprej pojavil v Veliki Britaniji v poznih 80. in na začetku 90. let, njegova popularnost pa je narasla po 11. septembru. Fernando Bravo López, "Towards a Definition of Islamophobia: Approximations of the Early Twentieth Century," v: *Ethnic and Racial Studies*, 34(4), 2011, 556–573. O neenotnosti pri uporabi izraza v različnih evropskih kontekstih glej Javier Rosón Lorente, "Discrepancies Around the Use of the Term 'Islamophobia'," v: *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 8(2), 2010, 115–128; ter Fred Halliday, "Islamophobia Reconsidered," v: *Ethnic and Racial Studies*, 22(2), 1999, 892–902. Za zgodovinski in analitični pregled geneze islamofobije in njene prisotnosti na Zahodu glej na primer Matti Bunzl, *Anti-Semitism and Islamophobia: Hatreds Old and New in Europe*, (Chicago, Ill: Prickly Paradigm Press, 2007); Tomaž Mastnak, "Western History Toward Muslims: A History of the Present," v: *Islamophobia/ Islamophilia: Beyond the Politics of Enemy and Friend*, Andrew Shryock (ur.), (Bloomington: Indiana University Press, 2010), 29–52.
 10. Glede 11. septembra in islamofobije glej Jolanda Van Der Noll, "The Aftermath of 9/11: Tolerance toward Muslims, Islamophobia and Value Orientations," v: *Islamophobia in the West: Measuring and Explaining Individual Attitudes*, 124–137; ter Christopher Allen in Jorgen S. Nielson, *Islamophobia in the EU after 11 September 2001: Summary Report*, (Darby: Diane Publishing, 2003).
 11. Za nadaljnjo literaturo o islamofobiji glej: Deepa Kumar, *Islamophobia and the Politics of Empire*, (Chicago: Haymarket Books, 2012); John Esposito in Ibrahim Kalin (ur.), *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century*, (Oxford/New York: Oxford University Press, 2011); S. Sayyid in Abdoolkarim Vakil (ur.), *Thinking Through Islamophobia: Global Perspectives*, (New York/Chichester: Columbia University Press, 2011); ter Chris Allen, *Islamophobia*, (Farnham/ Burlington: Ashgate, 2010).
 12. Zaradi tega širšega gledišča na religijo na splošno se ne strinjam z argumentom Tariqa Modooda, da je islamofobija izraz drže kulturnega rasizma do muslimanov v Evropi. Tariq Modood, "Introduction: the Politics of Multiculturalism in the New Europe," v: *The Politics of Multiculturalism in New Europe: Racism, Identity and Community*, P. Werbner in T. Modood (ur.), (London/New York: Sed Books, 1997), 1–26. Nasprotno od Modooda verjamem, da negativna drža do muslimanov ne izvira samo iz njihovega neevropskega porekla, ampak da se je pojavila zato, ker se želijo vmešati v javne zadeve z jasnimi religioznimi stališči. Če bi šlo za njihov izvor, bi tudi krščanski priseljenci iz arabskega sveta morali doživljati enak odnos, čemur ni tako, ker ponavadi ne mešajo svojih verskih prepričanj v javno življenje v družbi. Za druga besedila v liniji razumevanja islamofobije v okvirih kulturnega rasizma glej na primer Prina Werbner, "Islamophobia: Incitement to Religious Hatred — Legislating for a New Fear?" v: *Anthropology Today*, 21(1), 2005, 5–9. Za drugo kritiko povezovanja islamofobije z rasizmom glej: F. Bravo López, "Towards a Definition of Islamophobia: Approximations of the Early Twentieth Century," 558–560.
 13. James Sweeney, C.P., "Revising Secularization Theory," 16–17, v: *The New Visibility of Religion: Studies in Religion and Cultural Hermeneutics*, Graham Ward in Michael Hoelzl (ur.), (London & New York: Continuum, 2008), 15–29. O ponovnem razmisleku o sekularizaciji in obnovljenem zanimanju za oživljanje religioznosti v družbi glej: D. Bell, "The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion," v: *The British Journal of Sociology*, 4(28), 1977, 419–449; Danièle Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory*, Simon Lee (prev.), (Brunswick: Rutgers University Press, 2000); ter Peter Berger (ur.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, (Washington, DC: Ethics and Public Policy Center/Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1999).
 14. Tudi angleški kontekstualni teolog Graham Ward s svoje strani zahteva enako ponovno oceno vloge religije v sekularni družbi ter poudarja, da "je religija odločilna značilnost postmoderne, kar priča o imploziji tako sekularizma kot liberalizma ter o ponovnem očaranju sveta". Graham Ward, *True Religion*, (Malden/Oxford: Blackwell Publishing, 2003), viii.
 15. Glej Jürgen Habermas in dr., *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*, Ciaran Cronin (prev.), (Cambridge/Malden: Polity Press, 2010); ter Charles Taylor, *A Secular Age*, (Cambridge, USA/ London, UK: Harvard University Press, 2007).
 16. Lieven Boeve, "Religion after Detraditionalization: Christian Faith in Postsecular Europe," 189, v: *The New Visibility of Religion*, 187–209. Za druge sociologe religije, ki se strinjajo z Boevejevo analizo glej na primer Peter Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview," 1–18; ter Grace Davie, "Europe: the Exception that Proved the Rule?" 65–84, oboje v: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Glej še Harvey Cox, "The Myth of the Twentieth Century. The Rise and Fall of 'Secularization,'" v: *The Twentieth Century: A Theological Review*, G. Baum (ur.), (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999), 135–143.
 17. Jacques Waardenburg, "Encounters between European Civilization and Islam in History," 5–9.
 18. Ko Philip Jenkins posveti pozornost razliki med odnosom ameriške in evropske družbe do vloge religije v javnosti, pripoveduje o zanimivih primerih, na primer, ko je Tony Blair želel zaključiti svoj govor o odločitvi, da se bo Velika Britanija pridružila napadu na Irak leta 2003, z besedami "God bless you", so mu njegovi svetovalci močno priporočili, naj stavek popolnoma umakne iz svojega govora. Drug primer je, ko je nemški kancler Gerhard Schröder odklonil, da bi v svoji prisegi ob nastopu službe dodal stavek "pri tem mi naj Bog pomaga". Philip Jenkins, *God's Continent: Christianity, Islam and Europe's Religious Crisis*, (Oxford/New York: Oxford University Press, 2007), 38.
 19. Nadškof iz Canterburyja, Rowan Williams, je leta 2008 sprožil burno razpravo v angleški javnosti, ko je med predavanjem 7. februarja pozval, naj se dele muslimanske šarije vključi in prevzame v britanski pravni red. To je en od primerov, kako se zahodne družbe spoprijemajo s sprva notranje muslimanskim sporom, ali naj si prizadevajo, da

- bi šarija postala priznan in sprejemljiv vir zakonodaje za njihovo življenje na Zahodu. Glede razprave o nadškofovem predavanju glej Sebastian C.H. Kim, *Theology in the Public Sphere: Public Theology as a Catalyst for Open Debate*, (London: SCM Press, 2011), 173–194; Mike Higton, "Rowan Williams and Sharia: Defending the Secular," v: *International Journal of Public Theology*, 2(4), 2008, 400–417; ter Jonathan Chaplin, "Legal Monism and Religious Pluralism: Rowan Williams on Religion, Loyalty and Law," v: *International Journal of Public Theology*, 2(4), 2008, 418–441.
20. Pope Benedict XVI, *Christianity and the Crisis of Cultures*, (San Francisco: Ignatius Press, 2006); Pope Benedict XVI in Marcello Pera, *Without Roots: the West, Relativism, Christianity, Islam*, Michael F. Moore (prev.), (New York: Basic Books, 2007); ter Pope Benedict XVI, *A Turning Point for Europe?*, (San Francisco: Ignatius Press, 1994).
 21. Ta izraz sem si sposodil pri Fernandu Bravu Lópezu, "Towards a Definition of Islamophobia: Approximations of the Early Twentieth Century," 570.
 22. Olivier Roy, *Globalized Islam: the Search for a New Ummah*, (New York: Columbia University Press, 2004), 26–29.
 23. N.d., 26.
 24. Waardenburg, *Muslims and Others*, 60.
 25. Graham Ward, "Intercultural Theology and Political Discipleship," 31–32, v: *Intercultural Theology: Approaches and Themes*, Mark J. Cartledge in David Cheetham (ur.), (London: SCM Press, 2011, 29–42. Ward nas prepričljivo vabi, naj pogledamo na ta položaj iz kontekstualnega okvira depolitizacije, delokalizacije in fragmentacije, ki javnosti odvzame tradicionalni pogled na mesto kot "deljeni polis — kot kraj, kjer se državljani na lokalni in državni ravni aktivno ukvarjajo z razpravljanjem in iskanjem aktualizacije življenja, ki si ga delijo in usmerjajo proti največjem možnem razcvetu," kar močno ovira, kot zaključí Ward, vsakršen poskus medkulturne interakcije v družbi (31).
 26. To bi se verjetno dobro ujemalo z opozorilom Jacquesa Waardenburga o rastočem trendu ksenofobije v Evropi, ki je usmerjen predvsem proti vsem tujcem na splošno. Na Zahodu obstaja strah pred priseljenci in tem, kaj prinašajo s seboj v zahodne družbe, kjer prebivajo, v smislu kulturnih mrež smisla in vrednostnih lestvic. Waardenburg, *Muslims and Others*, 267.
 27. Ne smemo narediti napake in reducirati islamskega razumevanja razmerja med religijo in državo na monolitno in statično interpretacijo. Daleč od tega, razmerje ima različne interpretacije, glede na različne intelektualne in filozofske perspektive, ki še danes izhajajo iz različnih kulturnih in zgodovinskih kontekstov, v katerih je živel in rasel islam. Za nadaljnje branje o odnosu med državo in religijo v sodobnih tekstih glej na primer: L. Carl Brown, *Religion and State: the Muslim Approach to Politics*, (New York/Chichester: Columbia University Press, 2000); ter Mohammed Ayoab, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, (Michigan: University of Michigan Press, 2008).
 28. Jenkins, *God's Continent*, 3. Poudarek je moj.
 29. Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, (Chicago/London: The University of Chicago Press, 2008), predgovor, xii. Druge v knjigi Gillespie prepričljivo zagovarja mnenje, da je "tako imenovani proces od-čaranja torej tudi proces ponovnega začaranja, v katerem in preko katerega se človeku in naravi pripisuje številne atribute ali zmožnosti, ki jih je prej nosil Bog" (n.d., 274).
 30. Nav. d., 293.
 31. Jorgen S. Nielsen, "State, Religion and Laicité: the Western European Experience," 90. V: *Muslims and Christians in Europe: Breaking New Ground*, Gé Speelman, Jan van Lin and Dick Mulder (ur.), (Kampen: Uitgeverij Kok, 1993), 90–99.
 32. V svoji kategorizaciji različnih trendov znotraj islama na Zahodu Abdullah Saeed izpostavlja tiste zahodne muslimane, ki se ne odločajo za izolacijo in sovraštvo, temveč kažejo voljo po sodelovanju in, kot nadaljuje, "jemljejo resno spoštovanje zakonov držav, katerih državljani so, ker v tem vidijo del poslušnosti Bogu." Abdullah Saeed, "Muslims in the West and their Attitudes to Full Participation in Western Societies: Some Reflections," 214 (212–214).

"Resnično, resnično, povem vam: Jokali in žalovali boste, svet pa se bo veselil. Vi boste žalovali, toda vaša žalost se bo spremenila v veselje." (Jn 16,20)

Foto: Janez Oblonšek



MARTIN KMETEC

Islamizem in soočenje islama z Evropo

UVOD

Globalizacija je dejstvo, ki povzroča, da se ljudje selijo, razen tega pa k selitvam prispevajo vojne, revščina in politično stanje manj razvitih dežel. Velika selitev populacij postavlja vprašanje integracije islama v zahodno kulturo. Neizpodbitno dejstvo je, da so muslimani že del Evrope in izkušnja kaže, da je sožitje možno, zato je potrebno vrednotiti njihovo navzočnost objektivno in pozitivno, pomislimo samo na delo in prispevek na različnih področjih, kot je na primer medicina in druge znanosti: vrednotenje človeka naj se ravna glede na njegovo človeško dostojanstvo.

Seveda pa se v današnjem svetu pojavljajo vprašanja, ki izhajajo iz zgodovinskih konfliktov, iz ideologij in volje po moči v religiji sami, ki odseva v javnem življenju in politiki. Ravno tako se vprašanje postavlja na področju pripadnosti: človek z ene strani išče svojo identiteto v pripadnosti, z druge strani pa določena družbena skupina ali religija predpostavlja zvestobo posameznika tej pripadnosti. Vendar se dogaja, da zahteve in pričakovanja religije presegajo družbene okvire, v katerih se njeni pripadniki nahajajo. Torej se problem pojavlja v napetosti pripadnosti tej ali oni

identiteti. Mlad človek, ki pripada družbeni skupini priseljencev, bo težko našel prijatelje, ki pripadajo drugi družbeni skupini, zaradi razlike v kulturi, vrednot in ovir, ki v družbi nastajajo zavestno ali podzavestno. Po drugi strani pa ta manjšina, ki se po svoji sestavi in ideologiji ne vključuje v kulturni prostor, poudarja značilnosti svoje identitete, ki naj bi bila zagotovilo obstoja posameznika.

Vprašanja, ki najgloblje zadevajo človeško bitje, so vprašanje trpljenja in vprašanje smisla življenja oziroma bivanja nasploh. Človek išče odgovor na vprašanje trpljenja na različne načine: v osebnem prizadevanju, v medčloveških odnosih, v veri oziroma religiji ter v družbeni pripadnosti. Trpljenje je duhovno in telesno: trpljenje ubogih, ki nimajo sredstev za preživetje, tistih, ki se borijo za vsakdanji kruh; trpljenje, ki ga povzročajo moč, skoncentrirana v rokah oblastnikov, nasilje in krivice. Vzroki za nasilje so številni in očitno je, da je trpljenje posameznika ali skupine vzrok za nasilje: torej je trpljenje vzrok za povzročeno trpljenje. Velika skrivnost je, zakaj določena družbena skupina povzroča trpljenje drugim v imenu religije; ideologi in teroristi namreč izkoriščajo vprašanje trpljenja za manipulacijo z brezupom.

Zato namen te razprave ni govoriti o muslimanih na splošno, temveč kritično, in sicer v odnosu do islama kot religije in ideologije; izpostaviti želim stališče do islama oziroma do določenega islama, kot ga čuti in vidi krščanska manjšina v muslimanskem svetu, čeprav ni edina manjšina, ki doživlja nasilje v imenu islama. Temeljna trditev tega razmišljanja je, da interpretacija religije, ki ne dopušča svobode vesti, svobode uma in ki ne izključuje volje po moči na tem svetu, ne more biti pozitivna za človeštvo; religiji preprečuje, da bi omogočala človekov resnični odnos do Boga. To je tudi osnovno vprašanje islama v Evropi in njegove pozitivne ali negativne vloge, ki je odvisna tudi od politične situacije v svetu.

ISLAM IN TEMELJNE ČLOVEKOVE PRAVICE

Ann Elisabeth Mayer (2007), ki analizira vprašanje človekovih pravic v različnih pravnih dokumentih muslimanskih držav, pa tudi v islamskih deklaracijah o človekovih pravicah, trdi, da ustavna besedila muslimanskih držav niso v skladu z osnovnimi načeli o človekovih pravicah; te pravice se v muslimanskih deželah kršijo v praksi, pa tudi sami pravni dokumenti in deklaracije o človekovih pravicah niso v skladu s *Splošno deklaracijo o človekovih pravicah* in ostalimi temeljnimi dokumenti, ki se nanašajo na človekove pravice. Šarijatski zakoni, ki so v nasprotju s *Splošno deklaracijo o človekovih pravicah*, se nanašajo na naslednja področja: bogokletje,¹ telesne kazni,² smrtna kazen, svobodna izbira veroizpovedi, status manjšin in odnos moški-ženska.

Kar se tiče univerzalnosti in vsesplošne veljavnosti človekovih pravic, ima islam do teh temeljnih predpisov človeštva negativen odnos. Moderna doba prinaša sekularizacijo in ne vpliva le na način življenja, temveč spreminja tudi mišljenje, moralne vrednote in versko prepričanje ljudi. Zaradi tega islam poudarja sebi lastno identiteto, ki jo more svetu

zagotoviti le ustaljeni red šarije. Islamisti želijo osvoboditi zakonodajo muslimanskih dežel vseh norm in zakonov, ki so nastali na podlagi zahodne zakonodaje, da bi vzpostavili čisto islamsko pravo. Bistvo problema glede človekovih pravic je dialektika modernosti, svoboda mišljenja in obnašanja, kot jo pozna Zahod. Troll (2009, 137) zatrjuje: "Kar se tiče osnovnih načel *Splošne deklaracije o človekovih pravicah*, lahko v tem trenutku samo upamo, da bodo večina muslimanov in velike muslimanske organizacije, ki predstavljajo islam, uspele dejansko, brez omejitev in brezpogojno, priznati splošna načela človeštva, ki so izražena v tej deklaraciji." Da bi mogli jasneje videti razkorak med zahtevami deklaracije o človekovih pravicah in šarijatskim pravom, je prav, da prikažem nekaj primerov, ki so vzeti iz egiptovskega družinskega prava pred revolucijo leta 2011.

PRIMERI IZ EGIPTOVSKEGA DRUŽINSKEGA PRAVA PRED LETOM 2011

Vislamskem družinskem pravu so določbe, ki so v očitnem nasprotju s človekovimi pravicami. Kasneje so islamisti uvedli še radikalnejšo aplikacijo šarijatskega prava (26. 12. 2016),³ dokler ni oblasti prevzel general Abdel Fattah al-Sisi (3. 6. 2013).⁴ Yustina Saleh v svoji razpravi (2004) prikaže, kako je egiptovsko družinsko pravo določalo odnos, ko je šlo za zakonsko zvezo med partnerjema iz islama in krščanstva.⁵ Za to področje ne obstaja noben predpis v Koranu; islam dovoljuje poroko med muslimanom in kristjanko, medtem ko je poroka muslimanke s kristjanom prepovedana. Po egiptovskem pravu, ki je bilo takrat veljavno, bi sodišče razglasilo poroko med možem kristjanom in žensko muslimanske vere za nično. Morala bi se ločiti, otroci bi morali postati muslimani. V primeru, da eden od dveh poročenih kristjanov postane musliman, je zakon ipso facto izničen; otroci postanejo muslimani. Če bi se mož kristjan spreobrnil v islam, žena in otroci

pa bi ostali kristjani, bi ti izgubili vso možnost dedovanja po možu oziroma očetu.

V primeru, da bi musliman postal kristjan, bi bil s tem njegov zakon razglašen za ničnega. Zakon dr. Nasr Hamed Abu Zayda, profesorja islamskih študij, je postal ničen samo zato, ker je izjavil, da se v določeni točki ne strinja z islamskim naukom. 14. junija 1995 je sodišče odločilo, da je Abu Zayd pravno ločen od svoje žene, saj je bil proglašen za pogana (murtad). Z ženo sta se nato odselila na Nizozemsko.

Tudi ko gre za pričanja pred sodiščem, v šarijskem pravu obstajajo očitna nasprotja z načeli temeljnih človekovih pravic. Kristjani so v primerjavi z muslimani namreč neenakopravni: to, da bi nekdo, ki ni musliman, pričal proti muslimanu, ni sprejemljivo. Ravno tako je pričanje ženske pred sodiščem vredno le polovico pričanja moškega. Če musliman zagreši umor, ni kaznovan z enako kaznijo kot kristjan, ki bi zagrešil isti umor. Ti primeri nam pokažejo, da obstajajo v deželah, kjer je vir ustavnega prava šarija, hude težave v odnosu do ženske in do manjšin.

POLOŽAJ MANJŠINE V ISLAMU - 'DIMMI'

Glede pravnega položaja kristjanov v islamu in glede tolerance v odnosu do nemuslimanov (dimmi) so bile razvite različne teorije: ene prikazujejo ta položaj kot položaj podrejenosti in ponižanja, drugi pa ta položaj smatrajo skoraj kot privilegiran. Vendar je zgodovina glede tega jasna: judje in kristjani so morali plačevati davek, ki je bil v bistvu odkupnina. Pogodba, ki je določala odnos med muslimani in dimmiji, ni pogodba dveh enakopravnih, temveč pogodba, ki je vsiljena in jo podrejeni podpiše. To pa pomeni, da lastnik oziroma ustvarjalec prava pogodbo lahko tudi prekličče (Ellul 2004, 103–107). Po mnenju Ellula to ni bil status varovanih, kot trdijo nekateri teoretiki, temveč status, ki je bil podarjen podrejenim. Če bi namreč potrebovali varstvo, to pomeni, da so bili pred

nekom v nevarnosti. Zgodovinar Jacques Ellul (2004, 107) piše: "Svet islama se v svojem pogledu na nemuslimane ni razvil in to dejstvo nas opozarja, kako bi bili obravnavani tisti, ki bi postali del tega sveta." Islamist Mohamed Morsi, ki je po Mubaraku postal predsednik Egipta, potem ko je Muslimanska bratovščina zmagala na volitvah, je uvedel šarijsko pravo, čeprav so bili kopti v revoluciji (2011) na strani tistih, ki so podpirali družbene reforme.

Islam v svoji politični komponenti, ki vključuje resničnost džihada, predstavlja nedoločljivo politično silo, ki ima številne pojavne oblike, vendar eno samo zahtevo: zahtevo po vzpostavitvi lastnega reda na tem svetu. Gioseppe Bernardini, upokojeni izmirski nadškof, je 14. oktobra 1999 v svojem intervjuu na drugi škofovski sinodi v Rimu opozoril na problematičnost islama in težavnost dialoga z muslimani, kar je potem sprožilo veliko reakcijo v islamskem svetu. Med drugim je mons. Bernardini dejal: "Na uradnem srečanju med muslimani in kristjani se je v določenem trenutku nekdo, ki predstavlja v islamu avtoriteto, obrnil na sodelujoče kristjane ter preprosto in z gotovostjo dejal: 'S pomočjo vaših zakonov vas bomo osvojili, s pomočjo naših zakonov vam bomo gospodovali.'"⁶

To pričevanje nadškofa Bernardinija potrjujejo besede Omara Ahmeda, voditelja ameriške islamske organizacije ACAIR: "Islam nima namena, da bi bil enak katerikoli religiji. Koran, razodeta knjiga muslimanov, bi moral biti najvišja avtoriteta v Ameriki in islam edina sprejemljiva religija na svetu."⁷ Trditev bi mogli smatrati le kot izraz fundamentalizma, vendar to ni temeljni problem, kajti politični ekstremizem je mogoče najti povsod in do določene mere ga je mogoče tudi razumeti; bistvo problema je v dejstvu, da se taka ideologija gradi na religiozni osnovi, na določeni podobi boga, iz katere izhaja, in jo potem tudi hkrati ustvarja. Podobna politična stališča politične manjšine ali večine, ki se utemeljujejo na božjem zakonu, so v očitnem

nasprotju z najpreprostejšo logiko o temeljnih človekovih pravicah. Prav gotovo pa tudi v nasprotju z bistvom Boga. Ta ideologija ne more voditi drugam kot v nasilje, pobijanje in terorizem.

2. novembra 2004 je bil v Amsterdamu umorjen režiser Theo van Gogh, ki je bil poznan po svoji kritiki islamskega odnosa do ženske.⁸ "Njegov ubijalec, nizozemski Maročan, ki je nosil tradicionalno islamsko oblačilo, ga je potem, ko je nanj izstrelil več strellov, večkrat zabodel z nožem, mu prerezal grlo in pustil na njegovem telesu zapisano sporočilo, ki je vsebovalo vrstice iz Korana."⁹ "Domnevni morilec /.../ je pustil na petih straneh zapis, pripet na Van Goghovo telo z nožem."¹⁰ Soočenje s temi dejstvi, ki so storjena v imenu religije in v imenu boga, kaže na neobhodno nujnost, da si islam v tistih institucijah, ki so odgovorne za vzgojo in urejanje medčloveških odnosov, pravičnosti ter človekovih pravic, postavi vprašanje o izvoru tega nasilja, ki najde svoje opravičilo v svetem samem. Drugi korak pa bi moral biti brezpogojno sprejetje principa temeljnih človekovih pravic oziroma popolna aplikacija vseh mednarodnih dogovorov v zvezi s temi pravicami v deželah, kjer je islam večinska religija, ravno tako pa brezpogojno sprejetje civilne zakonodaje v deželah, kjer je islam v manjšini.

Evropa je glede islama v težkem položaju, saj stoji pred dvojno zahtevo islama. Prva je: vi nam morate priznati pravice, saj je tako zapisano v vaši ustavi in dokumentih o človekovih pravicah. Zato ker ste se vi tako odločili. To je vaša svoboda, v kateri morate biti, če ste dosledni do sebe, dosledni tudi do nas. To potrjuje tudi primer Oriane Fallaci, ki se je morala pred italijanskim sodiščem zagovarjati zaradi svoji kritičnih stališč do islama, izraženih v knjigi *La Rabbia e l'orgoglio*.¹¹ Druga zahteva pa se glasi: Mi se bomo ravnali v odnosu do vas, do vašega družbenega reda in v odnosu do sveta tako, kakor nam narekuje šarijski zakon. Kajti v njem je Allah zapisal zakon za vse ljudi, tudi za vas. Zato je ideja o

večpravni demokraciji nesmiselna in nevarna, kajti po mnenju tistih, ki to zahtevajo, je šarijski zakon 'svet' in večten, torej nedotakljiv in nespremenljiv; zakonodaja pa se s tem odpove svojim sekularnim principom. Le v prilagoditvi mednarodnim standardom o človekovih pravicah in v njihovi uresničitvi obstaja upanje, da bo islam vendarle našel drugačne osnove za interpretacijo Korana in drugih virov in da se bo odpovedal ideji o podreditvi sveta.

UNIVERZALNOST ČLOVEKOVIH PRAVIC IN DIALOG Z ISLAMOM

Islam svoje negativno pojmovanje človekovih pravic opravičuje tudi s stališča kulturne relativizacije vrednosti univerzalnih človekovih pravic. Wiktor Osiatynski kritizira to stališče z besedami: "Ne poznam nobenega človeka, ki bi bil mučen, pa bi potem prišel na Zahod, tam našel varnost in nato dejal: 'Ni mi mar, da sem bil mučen, kajti to je del naše kulture.'"¹²

Pluralna družba nujno potrebuje kompromis med različnimi pojmovanji človeka; da bi to mogli uresničiti, pa je potrebno doreči temeljne osnove. V vsaki kulturi obstajajo pisani ali nepisani zakoni, ki služijo kot temeljno obrambno sredstvo človeka, čeprav niso popolni in čeprav ne določajo človekovih pravic na isti način kot jih določa *Splošna deklaracija človekovih pravic*. Nihče ne trdi, da so iz deklaracije OZN pozitivne islamske vrednote, ki pomenijo osnovo za medčloveške odnose v muslimanski družbi, izključene. Vendar je islam zaradi splošne deklaracije poklican, da prizna naravni zakon kot princip, ki obstaja pred univerzalnostjo religij in nad njo, in da s tem uradno prizna temeljne človekove pravice, zapisane v *Splošni deklaraciji* in dokumentih OZN, tudi če jih podpre z dokazi iz šarije. Mohamed-Allal Sinaceur pravi: "Absolutno dostojanstvo, priznано človeškemu bitju v Islamu, ne more dovoliti muslimanu, da bi se zoperstavljal prisvojitvi prvega člena *Splošne deklaracije človekovih*

pravic in določbam tega besedila, ki gredo v istem smislu" (v: Hermann 1999).¹³

Kljub velikim težavam, ki se glede človekovih pravic kažejo v soočenju z islamom, pa Cerkev v svetovnem in krajevnem merilu ne preostaja drugega kot iskati možnosti za dialog, vendar vedno z jasnim spoznanjem, kaj je islam, in z jasnim pojmovanjem prizadevanja za popolno svobodo vseh ljudi pri izbiri religije, ki je islam še vedno ne priznava. Islam si namreč pridržuje pravico do širjenja in oznanjevanja, drugim pa to pravico odreka. Le v realnem in pravnem priznanju svobode se more uresničevati dialog, kajti "verska svoboda ni le pogoj resničnega dialoga, temveč je tudi njegovo merilo".¹⁴

Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh predlaga naslednje možnosti za mednarodni in medverski dialog:¹⁵

- 1) Vztrajati pri akciji in ne pri teoriji. Izhodišče, ki bo prispevalo k razvoju spoštovanja in sprejemanja človekovih pravic v islamu, naj ne bo ideologija, temveč vsebina človekovih pravic.
- 2) Iskati v svetih knjigah skupni ideal dobrega. V vseh treh monoteističnih dokumentih razodetja moremo najti izraz človekovega iskanja pravične človeške družbe in načela poštenega obnašanja do sočloveka. "Treba je prenehati verovati, da je neka skupnost na tem svetu sam in edini posedovalec resnice in da je na račun vsega človeštva izbrano ljudstvo. Vsakdo ima možnost in dolžnost, da se od drugega kaj nauči."¹⁶
- 3) Svete knjige niso resnica, zaključena v sami sebi, temveč odpirajo možnost za nove ideje in nova iskanja.

Harald Suermann v razpravi: *Islamsko-krščanski dialog in človekove pravice* razvija tezo, da je nujno graditi dialog z islamom, ker more ta dialog prispevati k razmišljanju in ozaveščenju o človekovih pravicah pri muslimanih. Eno od izhodišč tega dialoga bi mogla biti tudi zavest, da pojem človekovih pravic v svoji konkretni obliki in izrazu, do katerega je prišlo v *Splošni deklaraciji OZN*, ni nekaj, kar

je ozko vezano na krščanstvo, in da je Cerkev imela težave, preden jih je sprejela, ravno tako, kakor ima islam težave sprejeti nekaj, kar prihaja od zunaj.

"Niti islam niti krščanstvo nista izumila sodobnih človeških pravic."¹⁷ Toda v obeh religijah se nahajajo izročila, ki brezpogojno utemeljujejo človeško dostojanstvo. Islam ima še danes težavo sprejeti človekove pravice na ravni nauka, prava in zakonodajne teorije, to pa odseva tudi v praksi. Spričo tega dejstva je potrebno gledati tudi na našo lastno zgodovino, in sicer na težave, ki jih je imelo katolištvo pri sprejemanju človekovih pravic. "Prepričan sem, da je treba pripovedovati to težko in zapleteno zgodbo, da bi pokazali dve stvari: (1) Človekovih pravic ni iznašlo krščanstvo in niso vezane izključno nanj."¹⁸ To pomeni, da človekove pravice niso vezane le na eno samo kulturo ali na posamezno religijo, pač pa so univerzalne in obvezujoče kot take. (2) "S tem ko pripovedujemo svojo lastno zgodbo sprejemanja človekovih pravic, postaja Cerkev primer za islam. Prav gotovo, da religiozna in zgodovinska izhodišča niso ista in da islam ne more posnemati krščanskega sprejemanja človekovih pravic. Toda krščanska pot lahko vzpodbudi muslimane, da se tudi sami odpravijo na podobno pot, kajti problem je dvojen: potrebno je znova interpretirati lastno zgodovino in obnoviti hermenevtiko Korana. Ta zadnja točka se mi zdi bistvena. Kristjani ne moremo muslimanom predlagati nove hermenevtike, lahko pa jih spodbujamo, ko jo najdejo, jih poslušamo in z njimi razpravljamo."¹⁹

Muslimansko-krščanski dialog o človekovih pravicah ima tudi zelo praktičen vidik. Ne gre le za neke skupne temelje na osnovi monoteizma, temveč je treba imeti pred očmi tudi človeško osebo in njene pravice, torej dialog predpostavlja spoštovanje človekovih pravic. Zato pa je potrebna verska svoboda, ki jo zahteva mednarodno pravo, utemeljeno na naravnih človekovih pravicah. Suermann nadaljuje "dialog ni mogoč vse dotlej, dokler

verska svoboda ne gre vštric z spoštovanjem osebe. Zaradi tega mora biti verska svoboda osrednji predmet dialoga. "In ko govorimo o človeški osebi, se predpostavlja univerzalnost in brezpogojnost njenih temeljnih pravic, glede česar navidezni kompromis ni mogoč. Vsakršno politično barantanje je prepovedano. Muslimanom ne moremo priznati verske svobode v Evropi kot odgovor na omejeno toleranco za kristjane v določenih muslimanskih deželah. To bi omejilo tudi kredibilnost Cerkve. Vseeno pa je treba dopustiti, da nas naši partnerji v imenu človekovih pravic kritizirajo, kajti človekove pravice niso samo krščansko, temveč univerzalno dobro."²⁰

Na vprašanje sprejetja ali zavrnitve načel človekovih pravic Preambula *Kairske deklaracije* (DOIC)²¹ odgovarja, da islam želi prispevati k naporom človeštva za uveljavitev človekovih pravic, vendar v okviru svojega partikularnega prava. Deklaracija je razglašena "z željo, da bi prispevali k naporom, s katerimi si človeštvo prizadeva za uveljavitev človekovih pravic, da bi človeka obvarovali pred izkoriščanjem in preganjanjem ter zagotovili njegovo svobodo in pravico do dostojnega življenja v skladu s šarijo."

Islamske deklaracije o človekovih pravicah imajo za izhodišče islam. *Kairska deklaracija* (DOIC) in listina DCI v obeh verzijah so v naslovu označene kot univerzalne, in sicer hočejo biti ponovna opredelitev in opis nedotakljivih vrednot Islama. Kar se tiče *Splošne deklaracije o človekovih pravicah*, pa islam s svojimi listinami izjavlja, da je samozadosten sistem verskih in pravnih resnic in da ni potrebe, da bi se naslonil na deklaracije Združenih narodov. Očitno je, da gre za vprašanje 'univerzalnosti' človekovih pravic, ki je v nasprotju z religijskim bistvom univerzalnosti islama. Temeljni razlog, zaradi katerega islam zavrača univerzalnost človekovih pravic in razglašča človekove pravice na podlagi lastnega prava, je torej vprašanje univerzalnosti, ki je neskladna s kakršno koli drugo resničnostjo, ki se predstavlja kot univerzalna.

Zakonodaja mora namreč temeljiti na normah islamskega prava. Politika in religija sta neločljivi. Če bi kdo hotel ločiti človeško pravo od božjega, bi to pomenilo, da se upira ureditvi samega boga, ki je edini gospodar tega sveta. Večne in trajne rešitve se najdejo le v absolutnem in dokončnem sistemu vrednot, ki jih omogoča le absolutni Zakonodajalec. Vse pravice, ki jih ima človek, so dane od boga, zato so za islam sprejemljive le tiste, ki izhajajo iz virov, ki jih je človeku izročil bog.

Končni projekt islama je univerzalen in pomeni, da se mora človeštvo podrediti islamu in da morajo torej vsi ljudje postati muslimani, če hočejo doseči končni cilj svoje eksistence v eshatonu. Imperativ univerzalnosti človekovih pravic je po tej logiki dejansko v nevarnosti. Zato je situacija vseh, ki želijo vzpostaviti dialog z islamom na jasni predpostavki o pojmovanju človeške svobode, še toliko težja.

IZVOR IDEOLOGIJE ISLAMIZMA

Danes je problem salafitskega islama za Evropo veliko resnejši, kot se je to predvidevalo. Po mnenju Samirja Khalila Samirja (2009, 19), jezuita iz Egipta in svetovno znane- ga islamologa, ima radikalni islam za projekt uresničiti svetovno civilizacijo, zato želi vzpostaviti določen tip 'islamskega obnašanja' tudi v Evropi, kjer širi svojo propagando s pomočjo vseh sredstev, ki so mu na razpolago. Islam je obenem tudi politični sistem, kar dokazuje Organizacija islamskih držav, v kateri je 57 držav, ki se proglašajo za muslimanske. Muslimanske države imajo obvezo, da širijo islam (Khalil Samir 2009, 20).

Odgovor na vprašanje, kako nastaja ideologija islamizma, tiči v interpretaciji Korana in temeljnih virov islama. Islam ne dovoli nobenega sodobnega tekstnokritičnega pogleda na Koran in temeljna besedila, ki se nanašajo na Mohameda (Khalil Samir 2009, 29). V Koranu najdemo vrstice o toleranci v odnosu do kristjanov in judov, najdemo pa tudi besedila, ki vzpodbujajo nasilje proti

"Naš vsakdanji kruh nam dajaj od dne do dne." (Lk 11,3)

Foto: Janez Oblonšek



'sovražnikom' islama, kot jih definira Koran. Splošno je znano, da sure, ki so nastale v Medini, vsebujejo več besedila o nasilju, kot tiste, ki so bile zapisane v Meki. Po hermenevnični logiki, na kateri sloni interpretacija Korana, besedila, ki so nastala pozneje in ki se nanašajo na isto zadevo, morejo ukiniti veljavnost prejšnjega besedila; zato moremo po načelu ukinjanja sklepati, da so koranske vrstice, ki kličejo k nasilju, pomembnejše in ostanejo veljavi (Khalil Samir 2009, 42–43). Zaradi nedotakljivosti Mohameda (zakon o bogokletju)²² je njegova podoba na nek način posvečena, tako da obstaja določeno kontekstualno poistovetenje med Mohamedom in bogom. Na tem prepričanju so bili utemeljeni dogodki okoli karikatur v danskem časopisu leta 2006, ki so bili organizirani kot politična manipulacija; ravno tako kampanja okoli govora papeža Benedikta 16. v Regensburgu (12. septembra 2006). Po prepričanju islamistov in radikalcev Koran vzpodbuja k vojni proti vsakomur, ki je nasprotnik boga in njegovega Preroka (Khalil Samir 2009, 48). Potrebno je torej le definirati, kdo je sovražnik boga oziroma sovražnik Mohameda. V vojni med Irakom in Iranom sta tako obe strani opredelili svojega nasprotnika kot sovražnika boga in Preroka (Khalil Samir 2009, 49). Katerikoli sistem, politični ali kulturni, ki ni v skladu s Koranom, je po tej logiki razglašen kot brezverski.

Učitelj sodobnega sunitskega islamizma Sayyid al-Qutb (1906–1966) je videl največjega sovražnika islama v Zahodu, v njegovi politični moči in njegovi kulturi (Khalil Samir 2009, 50–55). Potrebno se je boriti proti Zahodu, ker ta širi brezverstvo oziroma poganstvo; potrebno se je oddaljiti od zahodne kulture, obenem pa uporabljati tehnologijo in dosežke Zahoda, ki so označeni kot nevtralni. Islamizem je reakcija na dejstvo, da je Zahod od 19. stoletja naprej s svojo kulturo, političnim in pravnim sistemom, ekonomijo in vojaško silo vplival na muslimanski svet.

Kritika Zahoda in borba proti poganstvu Zahoda je rdeča nit programa, ki ga danes

uresničujejo nekatera islamistična gibanja, med katerimi je eno največjih organiziranih gibanj organizacija 'Muslimanska bratovščina'. To gibanje je nastalo v Egiptu v marcu leta 1935, njegov ustanovitelj pa je Hassan al-Banna (1906–1946). Teoretična osnova gibanja je iskanje odgovora na vprašanje, ki ga postavlja kriza islama. Rešitev za islamsko družbo je v vrnitvi na model predhodnikov – salafa (Khalil Samir 2009, 53). Hassan al-Banna je trdil, da bi do tega cilja prišli na miren način, vendar se je gibanje pozneje radikaliziralo in je bilo v njegov program vnešeno nasilje. Drugi veliki ideolog islamiističnega gibanja pa je Abu l-'A'ala Al-Mawdudi (1903–1979), ideolog države Pakistan. Njegov ideal je islamska država. Ideološki temelji vahabitskega islama pa se nahajajo v nauku Ibna Taymiyye (1263–1328). On je avtoriteta radikalnega sunitskega islama, ki ga prakticira Saudova Arabija. To so torej tri osebnosti islama, ki so dale izhodiščne ideje za prenovu islama, ki naj bi bila uresničena predvsem v političnem in pravnem smislu. Danes je teorija islamizma zelo raznolika, konkretno pa se uresničuje v različnih miroljubnih in džihadističnih gibanjih, od katerih je za današnji civilizirani svet največja težava organizacija Islamska država. Postavlja se bistveno vprašanje, ki ga bo moral reševati islam kot religija: Kakšen je ideološki, teoretični odnos med islamom in teorijo Islamske države?

Samir Khalil v intervjuju z Anne Dolhein glede nastanka Islamske države pravi: "Islamska država je uresničitev islama, utemeljena na Mohamedovem zgledu ... Daeš, Islamska država ni naredila ničesar, kar ni v skladu z islamskim pravom. V prakso so uvedli to, kar se nahaja v Koranu, v Mohamedovem življenju ter njegovih besedah."²³ Sami se torej sklicujejo na Mohamedov zgled in na Koran. Samir Khalil v istem intervjuju nadaljuje "Tisti, ki zapusti islam in prestopi v katerokoli drugo religijo, je pojmovan kot izdajalec in ga je treba kaznovati."²⁴ Islam naj bi imel vlogo religije, države, politike, ekonomije; pod kontrolo mora imeti vsa področja družbenega

in zasebnega življenja.²⁵ "Muslimani ponavadi rečejo: 'terorizem, Daesh, nima zveze z islamom, kajti islam pomeni salam, mir'. Najprej – to je lingvistična laž. Ta beseda lahko pomeni: 'rešitev', 'mir', 'podreditev' in drugo. Islam pomeni 'podreditev', to pa predpostavlja podreditev bogu ... Reči, da to, kar se dogaja, ne izvira iz islama, je laž. Dejstvo je, da je Islamska država 100 % muslimanska ... Ne moremo reči, da je islam enak nasilju. Toda ne moremo trditi niti nasprotnega: da ni nasilja v islamu. V islamu obstaja nasilje."²⁶ Zato ker islam ne pojmuje samega sebe le kot religijo, ampak tudi kot vseobsegajoči družbeni sistem, ki vključuje pravo, ekonomijo, politiko in vojskovanje v soočenju z globaliziranim svetom in pluralistično družbo, stoji pred izzivom in odgovornostjo, kako definirati bistvo islama kot religije in njegovo samo-omejitev. To ostaja temeljno vprašanje vseh muslimanov, ki živijo v Evropi oziroma drugih deželah, v katerih niso večina. Gotovo je, da vsi muslimani v Evropi ali drugod ne razmišljajo z logiko, ki je nastala v prvih stoletjih islama, vendar je to logika, ki je v ozadju vseh radikalnih gibanj.

SKRAJNA ISLAMISTIČNA GIBANJA

Vkoncept političnega islama oziroma islamizma se vključuje tudi džihadizem, ki deluje v Evropi. Namen džihadizma in skrajnih fundamentalističnih skupin je pridobiti na svojo stran mlade ljudi in ustvarjati konflikt med muslimani in civilno družbo, to pa ustvarja islamofobijo in pospešuje ideologijo ksenofobnih gibanj. Drugi namen džihadizma pa je ustvarjati strah, in sicer je to del strategije, ki jo zgodovina pozna iz preteklosti: najprej nenehno vdiranje na določen teritorij, ropanje in požiganje, nato pa vdor s poglavitno vojaško silo. Džihadisti uporabljajo socialna omrežja in vsa vrhunsko izdelana sredstva medijske propagande, ki kažejo obrednost nasilja in ustvarjajo vtis neobvladljive, božje moči, ki je na strani tistih, ki uresničujejo svojo religioznost v

ubijanju, torej z ukinjanjem življenja drugih. Džihadizem daje mladim muslimanom v Evropi možnost, da se osvobodijo svoje jeze in nemoči.

Islamizem v svoji propagandi kritizira zahodno civilizacijo in njen moralni razkroj; islamska gibanja napovedujejo propad zahodne civilizacije, na njeno mesto pa mora priti islam, ki je edina civilizacija moralnega zakona. Vse velike ideologije 20. stoletja, še posebej liberalizem, so prispevale k razkroju družine in posameznika; s tem pa zahodna civilizacija koplje sama sebi grob. Neizpodbitno dejstvo je, da nataliteta v Evropi pada in da bo izprazen prostor nekdo moral napolniti. Odgovor na vprašanje pa ni v nacionalizmu ali populizmu, odgovor na vprašanje je v odgovornosti do življenja. Vse dokler bo zahodna družba splavljala svoje otroke in ustvarjala zakone, ki so proti logiki naravnega zakona, vse dokler bo zahodna družba institucionalizirala istospolnost in kulturo teorije spola – torej uvajala popolno neodgovornost do človeškega bitja in do Boga, vse dokler bo pustila svojega Boga pokopane v izničeni človeškega bitja, tako kot ga je pokopala v koncentracijskih taboriščih, je malo upanja, da bo evropska civilizacija, ki je bila zgrajena na judovsko-krščanskih koreninah, kot taka preživela. Kakšna bo, pa je skrivnost prihodnosti.

Zahod, ki svoj ideološki nazor utemeljuje na pobožanstvenju človeka in njegove podobe, koncentrira bogastvo sveta v rokah svetovne oligarhije, ki ureja ta svet v imenu lastnega egoizma. Vse dokler bo zahodna civilizacija utemeljena na praktičnem ateizmu, na nihilizmu in preziru vsega, kar je prenašala zdrava človeška pamet iz roda do roda, bo ostal problem droge, trgovine z živim blagom in trgovine z orožjem, ki prinaša korist zločincem v ozadju; tistim, ki ustvarjajo svetovno politiko ali prodajajo orožje; ravno tako pa zločincem v Siriji, Iraku in drugod.

Pa še nekaj o recipročnosti: denimo, da bi države zahodnega sveta imele ideologijo, ki se imenuje 'krščanska'; to bi morda pripomoglo,

da bi kristjani, manjšina v muslimanskih deželah, imeli na podlagi pogajanj in pogodb enake pravice kot muslimani v Evropi ali drugod v svetu, kjer je krščanska populacija v večini. Danes se nihče niti v imenu človekovih pravic resno ne zavzame za pravice kristjanov in lahko se strinjamo z vsemi patriarhi Cerkva na Bližnjem vzhodu, ki so prepričani, da so bili kristjani v Iraku in Siriji izdani: nad njimi se je izvršil genocid. To, kar za liberalni Zahod šteje, so ekonomski odnosi, denarne pogodbe in dobiček.

ENOUMJE IN NASILJE NAD ČLOVEKOM V IMENU RESNICE

Deјstvo, ki ga muslimanski voditelji oziroma uradni predstavniki islama ne morejo zanikati, je brezmejno nasilje, ki se kaže v splošnem sodobnem džihadu. Dogodki v Iraku, Siriji in drugod kažejo na to, da islamisti za dokaz v prid svoje resnice uporabljajo nasilje: gre za nasilje v imenu resnice, še več, v imenu boga. Tudi če vzamemo za primer katero koli islamsko državo, v kateri deluje vsakdanji družbeni red v okviru določene normale, ugotavljamo, da je velikokrat najkrajša pot do utišanja disidentov izključitev, zaporna kazen ali uboj. Poglejmo le nekaj primerov: Leta 1992 je bil v Egiptu ubit liberalni mislec Farag Foda, ki je kritiziral politiko in nasilje islamistov in se zavzemal za pravice Koptov. Leta 1996 je na sodišču med sodnim procesom morilcu šejk Muhammad al-Ghazali izjavil, da ubiti odpadnika v imenu šarije po islamskem pravu ni kaznivo dejanje (Yustina Saleh 2004). Pakistanski politik, musliman Salmaan Taseer, ki se je zavzemal za ukinitve zakona o bogokletju, je bil umorjen 4. januarja 2011. Minister za krščanske manjšine v Pakistanu Shahbaz Bhatti pa je bil umorjen 2. marca 2011. Mahmud Muhammad Taha (1909–1985), sudanski učitelj islama, si je prizadeval, da bi v interpretaciji Korana dali prednost suram, ki so iz obdobja Meke, pred tistimi, ki so nastale v obdobju Medine,

s ciljem, da bi našli rešitev za vprašanje nasilja v koranskih besedilih, vendar je bilo to soglasno obsojeno kot krivoversko. Taha je bil leta 1985, v času vladanja predsednika Gafar Muhammad Nimeirija, v Kartumu obsojen na smrt z obešenjem (Troll 2009, 220). Samir Khalil v svojem intervjuju za AsiaNews opozarja na velik razkorak med konceptom znanja v svetu islama in načelom svobodnega mišljenja v razvoju moderne misli.²⁷ Po njegovem mnenju muslimani niso seznanjeni oziroma poučeni o svobodnem razmišljanju in o vrednoti človekove svobode. Pri tem citira sirsko psihoanalitičarko Wafo Sultan, ki je za televizijo Al Jazeera rekla: "Spopad, ki ga vidimo v svetu, ni spopad med religijami ali civilizacijami. To je spopad med dvema nasprotnima stališčema, med dvema obdobjima: med mentaliteto, ki pripada srednjemu veku, in tisto, ki pripada 21. stoletju. To je spopad med civilizacijo in nazadovanjem, med civiliziranim in primitivnim, med barbarstvom in racionalnostjo, med svobodo in zatiranjem, med demokracijo in diktatorstvom, med človekovimi pravicami in kršenjem človekovih pravic: med tistimi, ki obravnavajo ženske kot živali, in tistimi, ki jih smatrajo za človeška bitja ..."²⁸ Velik del islamskih intelektualcev je mnenja, da bi bilo nujno priti do novega koncepta mišljenja, to pa je neizogibno povezano s stališčem klasičnih islamskih znanosti in interpretacijo Korana.

Malek Chebel, antropolog in eden najboljših poznavalcev arabskega sveta, se zavzema za novo interpretacijo klasičnih besedil islama (2004, 25–27). V nasprotju z islamističnimi teorijami je v islamu treba priznati prvenstvo razuma: trdi, da je bistveni problem, s katerim se danes srečuje islam, nemoč racionalne, svobodne misli v odnosu do verskega nauka (31). To pomeni istočasno tudi pomanjkanje pouka v znanostih na področju šolstva (32), kjer je svobodna izvirna misel izključena. Chebel omenja idejni načrt salafistov, kjer je izključeno vsako spoznanje, razen tisto, ki se nahaja v Koranu (34).

MOŽNOSTI ZA SOŽITJE MED KRISTJANI IN MUSLIMANI: RAZUM IN VERA

Kristjani, ki so živeli na področju Bližnjega in Daljnega vzhoda (Sirija, Irak in Iran), so doprinesli velik delež k razvoju civilizacije islama, sožitje je bilo možno, ker je šlo za izmenjavo znanja, kulture. Kristjani asirske tradicije so v obdobju Abasidov prevajali filozofska in druga znanstvena besedila iz grščine v arabščino in na ta način je grška filozofija odločilno prispevala k razvoju muslimanske teologije in filozofije. Ravno tako je grška filozofija (Aristotel) preko Arabcev prišla v srednjem veku na Zahod v krščanski svet. Torej je šlo za izmenjavo znanja.

V tej smeri je razmišljal tudi papež Benedikt XVI. v svojem govoru v Regensburgu (12. septembra 2006).²⁹ Papež Benedikt bil preroški glas, ki je opozoril na nevarnost nasilja v imenu religije in povabil muslimane, da bi s pomočjo razuma, ki je sredstvo za pot k Bogu, gradili pravično družbo, v kateri bo spoštovano temeljno človekovo dostojanstvo. Islam mora namesto nasilja sprejeti razum, svobodno misel in modernemu času prilagojeno hermenevtiko Korana (Khalil Samir 2008, 54–61). Leta 2008 (28.–30. april) je bilo v Rimu medverstveno srečanje na temo 'Vera in razum'. Na tem srečanju so vatikanski predstavniki v skupni izjavi z iransko muslimansko organizacijo izjavili: "Vera in razum sta v samem sebi nenasilna. Niti razum niti vera ne moreta biti uporabljena za nasilje ..."³⁰

Papež Frančišek v imenu krščanske ljubezni nenehno opozarja na odprtost do beguncev v Evropi, od katerih je večina muslimanov; istočasno pa neprenehoma opozarja na preganjanje kristjanov v muslimanskih deželah in obsoja nasilje v imenu religije. Ob obisku v Egiptu 28. in 29. aprila letos je pred predstavniki oblasti dejal: "Vsi imamo dolžnost poučevati nove generacije, da Bog, Stvarnik neba in zemlje, ne potrebuje obrambe ljudi ... Naša dolžnost je razkrinkati prodajalce iluzij glede onostranstva, saj pridigajo sovraštvo,

da bi preprostim ukradli njihova življenja in njihovo pravico živeti z dostojanstvom, tako da jih spreminjajo v les za kurjavo in jih onesposablajo, da bi v svobodi izbirali in verovali z odgovornostjo."³¹ Papeževa kritika nasilja v islamu je odprta in jasna, saj kaže na malikovanje nasilja in zlo zavajanja množice vernih, ki jim ideologi džihada onemogočajo svobodo vere.

Papež Frančišek je ostro obsodil nasilje v imenu religije tudi pred predstavniki islama na univerzi Al-Azhar in v svojem govoru poudaril, da imajo uradni predstavniki religije odgovornost, da v imenu religije ne bo teptano človeško dostojanstvo in kršene človekove pravice. "Kot odgovorni za religijo smo [torej] poklicani razkrinkati nasilje, ki se preoblači v tako imenovano sakralnost in se namesto resnične odprtosti do Absolutnega okorišča z absolutiziranjem sebičnosti [množinska oblika]³². Imamo dolžnost pokazati na kršenje človekovega dostojanstva in človekovih pravic, razkriti poizkuse, da se opraviči vsaka vrsta sovraštva v imenu religije, ter vse to obtožiti kot malikovalsko ponarejanje Boga."³³

Frančišek odkrito pove, da to, kar delajo džihadisti v imenu islama, v bistvu ni religija, ni monoteizem. Je malikovanje. Nujni oziroma prvi problem v odnosu med islamom in modernim svetom je torej ločiti religijo od nasilja; to pa predpostavlja avtoriteto oziroma vrednoto razuma, kar je že poudaril papež Benedikt v svojem govoru v Regensburgu. Na univerzi, ki je kraj, kjer se srečujejo in medsebojno bogatijo različna znanja (universum), je hotel povabiti muslimane v isti 'logos', v isto logiko medsebojnega bogatenja, v katerem se človeški um svobodno izprašuje in išče odgovore v skladu z razodetjem (Michel Deneken, 2017). To je temeljni model za vsako pluralno družbo, ki želi graditi ta svet na edinstvenosti bivanja vsakega človeka, na njegovem dostojanstvu in pripadnosti eni človeški družini.

Bassam Tibi (2001), profesor mednarodnih odnosov na univerzi v Göttingenu, je že leta 2001 predlagal obliko islama, ki bi moral biti

uveljavljen v Evropi, in ga imenuje 'evro-islam'. Pravi, da s tem pojmom opredeljuje "široko kulturno in politično prilagoditev islama evropskim standardom, ki bi omogočila sprejeti evropsko identiteto muslimanskim priselencem" (226). Ta odprtost evropski civilizaciji pa vključuje popolno sprejetje ločitve države in religije, sekularno toleranco, utemeljeno na človekovih pravicah, ki veljajo za vsako posamezno osebo in civilno družbo. "Muslimanski priselenci morajo osvojiti verski pluralizem, ki jih bo usposobil, da se poučijo o tem, da je njihova vera le ena od mnogih drugih in da nima monopola nad resnico, o tem, da pomeni civilna družba odprto družbo" (226). Po drugi strani pa Bassam Tibi pravi, da je nujno, da evropska kultura ni zaprta, ekskluzivna, temveč odprta in inkluzivna, kajti izrivanje iz javnega družbenega prostora potiska muslimane v roke fundamentalistov (227). Rasizem, izključevanje in sovraštvo prinašajo razdor in onemogočajo kakršnokoli sožitje v prihodnosti. Rešitve za integracijo muslimanov in islama v evropski prostor, ki se po tej predstavitvi problematike in dilem kažejo, so medkulturne, politične in pravne narave.

POSTLIBERALISTIČNA TEORIJA MULTIKULTURALNOSTI IN MOŽNOST ZA ODGOVOR NA VPRAŠANJE ISLAMIZMA

Mathieu Bock-Coté (2016) kritizira ideologijo multikulturalnosti kot "novo obliko podrejanja človeka" in jo opredeljuje kot religijo, v kateri se morajo vsi v imenu pluralnosti podrediti idejam tistih, ki vodijo družbo po svoji zamisli, čeprav razglašajo svobodo odločanja. "Ali moderna politična filozofija, ki je tako odvisna od mita napredka, ne počiva na napačnem pojmovanju človeške narave, s tem ko si domišlja definirati človeka zunaj vsakršnega posinovljenja?" (324). Potrebno je, da se ponovno učimo ob edinstvenosti vsake kulture, to pa pri vključevanju islama v Evropo z drugimi besedami pomeni

prisluhniti, kaj nam ima povedati islam, vendar istočasno tudi, kaj ima povedati krščanstvo, še posebej z vidika zgodovinskega izkustva odnosa do islama. Samir Khalil trdi: "Upanje islama leži v Evropi. Dokler ne bo rojen evropski islam, se bodo spopadi nadaljevali. Evropa bo lahko pomagala k integraciji muslimanov z dialogom le, če bo ponovno odkrila svojo lastno krščansko kulturo."³⁴

Pogoj za integracijo muslimanov in sožitje v Evropi je islam, prilagojen evropskim standardom in družbeni kulturi. Velik napor bo moral biti vložen v procese, ki pospešujejo integracijo, predvsem v samokritičnost in pripravljenost sprejeti možnost sobivanja z ljudmi drugačnih etničnih, narodnih in verskih pripadnosti; to velja tudi za Slovenijo. Evropa ima krščanske korenine v vsem, kar je zgradila pozitivnega skozi stoletja, v vsem, kar je bilo utemeljeno na krščanskih vrednotah. Vse, v čemer so se narodi Evrope oddaljili od krščanskih oziroma bibličnih vrednot in sprejeli katerokoli ideologijo, utemeljeno na ateizmu, je vodilo Evropo v temo in zanikanje človeškega dostojanstva. Pomislimo samo na dve svetovni vojni: zlo teh dveh vojn je pustilo posledice, ki v evropski civilizaciji trajajo še danes.

PРАВNA VKLJUČENOST ISLAMA V ZAHODNO DRUŽBO

Spričo velike migracijske krize, še posebej beguncev, je temeljno človeško pravilo: dostojanstvo vsakega človeka, spoštovanje posameznika in njegovih pravic. Vendar to velja na ravni družbenega odnosa do posameznika. Zgodovinska izkušnja kristjanov, ki so stoletja živeli v muslimanskih deželah (Irak, Sirija, Palestina, Jordanija, Egipt), je, da Islam ne pozna samoomejitve v tem, kar se nanaša na lastno situacijo v katerikoli družbi. Zato obstaja velika možnost, da se Islam v družbeno-pravnem smislu ne bo omejeval in se zadovoljil s tem, kar mu evropska zakonodaja nudi (Kaltenbach in Tribalat 2002). Zato so potrebni zakoni, ki točno določajo

prostor verski skupnosti muslimanov, kakor ga določajo drugim verskim skupnostim. Muslimansko skupnost morajo predstavljati s strani države priznani, natančno opredeljeni predstavniki. Islamska skupnost mora imeti svoje uradne predstavnike, ki imajo avtoriteto v lastni skupnosti in se z njimi lahko pogovarjajo državni organi. Absolutno je potrebno zakonsko onemogočiti politične, ekonomske in ideološke vplive skrajnih islamističnih gibanj na domače skupnosti; v bodoče bodo politiki morali poznati nauk islama, da bi lahko razlikovali med vero državljanov in ideologijo islamizma.³⁵

SKLEP

Multikulturalnost je dejstvo, s katerim se bo treba sprijazniti in ga integrirati v evropsko (slovensko) zavest. Prinaša bogastvo in izprašuje. Islam v Evropi pripada različnim generacijam priseljencev, novi val beguncev in ostalih migrantov pa situacijo še bolj zapleta. Pričujoča razprava temelji na prepričanju, da večina muslimanov po svetu želi živeti v miru, po vesti in naravni človeški logiki, po kateri človek izbira vrednote, ter po vrednotah, ki jih najde v svoji veri. Obstaja nevarnost, da si ne-muslimani ustvarjajo splošen negativni pogled na muslimane kot ljudi in s tem tudi negativno družbeno mnenje v odnosu do muslimanov. Ravno tako pa muslimani ne bi smeli posploševati in meriti sveta po merilih svoje kulture. Zavedati se moramo, da nobena kultura in nobena religija ne naredi svojih pripadnikov imunih proti zlu. Poslanstvo vsakega človeka na tem svetu je, da se bori proti zlu. Vsekakor so med različnimi deželami in kulturami razlike v pojmovanju islama, ravno tako pa so v islamu samem različni tokovi in gibanja glede muslimanske prakse, od katerih eden je tudi islam sufizma. Vzgoja otrok v šolah bo morala prispevati k vzgoji za odprtost do človeka v njegovem dostojanstvu in drugačnosti; mlade bomo morali vzgajati za odgovornost do sočloveka. Politiki se dobro zavedajo, da mladi

ne bodo smeli rasti prepuščeni samim sebi, na obrobjih velikih mest v socialnem in religijskem getu. Zaključimo z upanjem, da si bodo vsi ljudje dobre volje prizadevali za skupno dobro na temeljih človekovega dostojanstva, da bo vendarle razum prevladal nad temo, da bi tako pravičnost prevladala nad krivico.

LITERATURA

- Aldeeb, Abu-Sahlieh Sami A. 2004. *Droits de l'homme en islam, Declarations islamiques des droits de l'homme comparees a la declaration universelle*. <http://home.tiscali.be/vexilla/DROIT-SHOMMEISLAM.htm> (pridobljeno 27. novembra 2004).
- Bock-Coté, Mathieu. 2016. *Le multiculturalisme comme religion politique*. Les Editions du Cerf, Paris.
- Chebel, Malek. 2004. *Manifeste pour un islam de Lumières: 27 propositions pour reformer l'islam*. Hachette Littératures, Paris.
- Daily News Egypt. 2017. <http://www.dailynewsegyp.com/2013/06/08/farg-fouda-assassination-of-the-word/> (pridobljeno 5. maja 2017).
- Deneken, Michel. 2009. "Le 'discours de Ratisbonne': une bonne leçon." *Revue des sciences religieuses* 4 (83), 493-510. <http://rsr.revues.org/440> (pridobljeno 3. maja 2017).
- Ellul, Jacques. 2004. *Islam et judéo-christianisme*. Presses universitaires de France, Paris.
- Entretiens avec Line Pillet*, Editions Saint-Augustin, Saint-Marthe.
- Harald, Suermann. 2004. *Le Dialogue Islamo-Chrétien et les Droits de l'Homme*. <http://www.sedos.org/french/suermann.htm> (pridobljeno 15. novembra 2004).
- Ibrahim, I. H. 2017. *Study of the Present Egyptian Constitution and The Law Articles That Conflict With Minority Rights*. <http://www2.ohchr.org/english/issues/minorities/docs/11/Al-Kalema-3A.pdf> (pridobljeno 30. aprila 2017).
- Kaltenbach, Jeanne-Hélène in Michèle Tribalat. 2002. *La République et l'islam: entre crainte et aveuglement*. Gallimard, Paris.
- Khalil, Samir. 1917. *SIR Servizio Informazione Religiosa Servizio Informazione Religiosa*. <http://m.agensir.it/quotidiano/2008/7/2/islam-and-europe-samir-khalil-jesuit-help-muslims-to-separate-religion-from-politics/> (pridobljeno 3. maja 2017).
- L'Osservatore Romano. 15. 10. 1999. <http://www.lucisullest.it/news/2003/11/20031127bis.htm> (pridobljeno 28. maja 2005).
- Mayer, Ann Elizabeth. 2007. *Islam and Human rights*. Westview Press, Boulder-Oxford.
- Mumtaz, S. in A. A. Hogben. 2005. *Sharia for Canada?* <http://abc.net.au/7rn/talks/8.30/re/rpt/s/stories/s13341220.htm> (pridobljeno 31. maja 2005).
- Peggy, Hermann. 2017. *L'existence d'une conception des droits de l'homme propre aux états musulmans*. DEA de droit international, Faculté de droit de Montpellier I. http://www.memoireonline.com/12/05/42/m_conception-droits-de-l-homme-etats-musulmans.html (pridobljeno 3. maja 2017).
- Saleh, Yustina. 2004. "Law, the Rule of Law, and Religious Minorities in Egypt." *MERIA Journal*. <http://www.rubincenter.org/2004/12/saleh-2004-12-07/> (pridobljeno 6. junija 2009)
- Samir, Khalil Samir. 2008. *Islam: dall'apostasia alla violenza*. Cantagalli. Sienna.

Samir, Khalil Samir. 2009. *Islam en occident: les enjeux de la cohabitation*. Entretiens avec Line Pillet. Editions Saint-Augustin, Saint-Maruice.

San Ramon Valley Herald, 04. 07. 1998. http://www.worldnet-daily.com/news/article.asp?ARTICLE_ID=32341 (pridobljeno 31. maja 2005).

the Law Articles that Conflict with Minority Rights. <http://www2.ohchr.org/english/issues/minorities/docs/11/Al-Kalema-3A.pdf> (pridobljeno 30. aprila 2017).

Tibi, Bassam. 2001. *Islam between Culture and Politics*. Palgrave, New York.

Troll, Christian W. 2009. *Distinguere per chiarire: Come orientarsi nel dialogo cristiano-islamico*. Queriniana, Brescia.

ISLAMSKA DEKLARACIJE O ČLOVEKOVIH PRAVICAH:

Organisation of the Islamic Conference OCI. *La charte des droits de l'homme en Islam*. Kairo, 5. 08. 1990. (DOIC).

Conseil Islamique d'Europe. *Déclaration islamique universelle des droits de l'homme (2)*. (DCI/2). http://wikisource.org/wiki/Déclaration_islamique_universelle_des_droits_de-l'homme (pridobljeno 22. aprila 2005).

Conseil Islamique d'Europe. *Déclaration universelle des droits de l'homme en islam (1)*. Pariz, 19. 09. 2005. (DCI/1).

1. Bogokletje je zakon o negativnem govoru proti bogu – Allahu in njegovemu preroku. Dežela, v kateri kristjani najbolj trpijo zaradi tega zakona, je Pakistan. Na stotine kristjanov je zaradi katerega koli razloga obdolženih bogokletja, in če obtoženi nima priči, ga lahko doleti obsodba na smrt ali dosmrtna zaporna kazen. Svetovno znan je primer matere petih otrok Bibi Asia, ki je bila 8. novembra 2010 obsojena na smrt z obešanjem in je v zaporu že od leta 2009. Na zadnjem procesu 13. oktobra 2016 je bila izvršitev kazni odložena za nedoločen čas. Kljub številnim pritožbam in protestom mednarodne javnosti v zaporu še vedno čaka na izvršitev obsodbe. Šlo je za vsakdanji prepir s sosedo. *L'Humanité*, 13. 10. 2016; <http://www.humanite.fr/pakistan-renvoi-du-proces-dasia-bibi-condamnee-mort-pour-blaspheme-617931> (pridobljeno 7. 5. 2017); *Infochretienne.com*; <https://www.infochretienne.com/asia-bibi-proces-a-journee-sine-die-menace-islamistes-exigent-mort-contre-paix/> (pridobljeno 7. maja 2017) *Le Figaro*; <http://www.lefigaro.fr/vox/monde/2014/11/17/31002-20141117ARTFIG00312-moi-asia-bibi-condamnee-a-mort-je-m-adresse-a-la-france.php> (pridobljeno 7. maja 2017). *La Croix* (13. 10. 2016) <http://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Actualite/Monde/Au-Pakistan-proces-appel-dAsia-Bibi-renvoye-2016-10-13-1200796047> (pridobljeno 7. maja 2017).
2. V sporu zakonodaj se postavlja tudi vprašanje telesne kazni, v čemer je šarija v očitnem nasprotju z evropsko zakonodajo in človekovimi pravicami. Evropski islamski mislec, eden od voditeljev organizacije "Muslimanski bratje", Tariq Ramadan, zastopa mnenje, da se telesna kazen, kamenjanje in smrtna kazen začasno ukinejo (moratorij) in da se uvede vsesplošna debata glede teh vprašanj; *An International call for Moratorium on corporal punishment, stoning and the death penalty in the Islamic World*, <http://tariqramadan.com/an-international-call-for-moratorium-on-corporal-punishment-stoning-and-the-death-penalty-in-the-islamic-world/>

(pridobljeno 3. maja 2017). Če naj bi bil šarijski zakon o telesnih kaznih samo zamrznjen, ne pa ukinjen, pomeni ponovno vzpostavitev tega zakona, v primeru da bi enkrat v katerikoli evropski državi vzpostavljena šarija.

3. *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/world/2012/dec/26/mohamed-morsi-egypt-constitution-law> (pridobljeno 12. maja 2017).
4. *Le Monde diplomatique*, <https://www.monde-diplomatique.fr/2013/08/GRESH/49563> (pridobljeno 12. maja 2017).
5. *Study of the Present Egyptian Constitution and the Law Articles that conflict with Minority Rights*. <http://www2.ohchr.org/english/issues/minorities/docs/11/Al-Kalema-3A.pdf> (pridobljeno 30. aprila 2017).
6. *L'Osservatore Romano*, 15. 10. 1999; <http://www.lucisullest.it/news/2003/11/20031127bis.htm> (pridobljeno 28. maja 2005). Prim. <http://zenit.org/english/archive/9910/ZE991014.html> (pridobljeno 28. maja 2005).
7. San Ramon Valley Herald, 04. 07. 1998; Interpretacija izjav O. Ahmeda in njegovih stališč v: http://www.worldnetdaily.com/news/article.asp?ARTICLE_ID=32341, (pridobljeno 31. maja 2005); http://www.anti-cair-net.org/press_013_03, (pridobljeno 31. maja 2005). Po Tariq Ramadanu islam v Evropi s težavo sprejema omejevalni pojem, ki ga predstavlja beseda "religija". (Jeanne-Hélène Kaltenbach in Michèle Tribalat (2002, 241). Predstavniki islama v Evropi ne preostano zahtevajo to, kar Tariq Ramadan pojmuje kot "intégration légale" (legalna integracija) – ki ne pomeni le adaptacije civilnih zakonov, pač tudi zamenjavo le-teh z muslimanskimi, kar se tiče določenih področjih javnega življenja: bančništvo, družinsko pravo, religiozna čistost hrane, ločena pokopališča in drugo. To pomeni integrirati islamsko zakonodajo v obstoječo civilno zakonodajo (248).
8. Prim. <http://www.danielpipes.org/article/2218> (pridobljeno 31. maja 2005).
9. <http://www.islamdaily.net/EN/Contents.aspx?A-ID=285&HL=1&Q=blasphemy> (pridobljeno 31. maja 2005).
10. <http://www.danielpipes.org/article/2218> (pridobljeno 31. maja 2005).
11. *BBC*, 04. 05. 2005, <http://news.bbc.co.uk/2/low/europe/default.stm> (pridobljeno 4. maja 2005).
12. *Human Rights Need Definition*, v: <http://www.advance.uconn.edu/2000/001023/00102302.htm> (pridobljeno 10. aprila 2005). "Človekove pravice v splošni Deklaraciji človekovih pravic nimajo razloga za obstoj v božji postavi, pač pa v volji Generalne skupščine Združenih narodov, utemeljeni na iskanju splošne dobrobiti. Gre za to, da se na mednarodni ravni ustvarijo pogoji družbenega življenja; ker se spoštovanje človekovih pravic smatra potrebno, da človek v skrajni sili ne bi bil prisiljen k uporabi proti tiraniji in nasilju." S. A. A. Sahlieh v P. Normann (1999).
13. M. – A. Sinaceur v P. Hermann (1999).
14. H. Suermann, *Le Dialogue Islamo-Chrétien et les Droits de l'Homme*, <http://www.sedos.org/french/suermann.htm>, (pridobljeno 15. novembra 2005).
15. S. A. A. Abu-Sahlieh, Abu-Sahlieh Sami A. Aldeeb, *Droits de l'homme en islam, Déclarations islamiques des droits de l'homme comparées à la déclaration universelle*, <http://home.tiscali.be/vexilla/DROITSHOMMEISLAM.htm>, (pridobljeno 27. novembra 2004).
16. S. A. A. Abu-Sahlieh, n. d.
17. H. Suermann, n. d.

18. H. Suermann, n. d.
19. H. Suermann, n. d.
20. H. Suermann, n. d., 6.
21. La charte des droits de l'homme en Islam, Organisation of the Islamic Conference OCI, Kairo, 5. 08. 1990 kratica DOIC.
22. Pod tem zakonom najbolj trpijo kristjani v Pakistanu. Sojeni so po muslimanskem zakonu, čeprav niso muslimani. Vsi vedo, da je ta zakon največkrat zlorabljen, ko muslimani obtožujejo kristjane iz čistega sovraštva.
23. Samir Khalil v intervjuju z Anne Dolhein (21. julija 2016) REINFORMATION.TV <http://reinformation.tv/samir-khalil-etat-islamique-islam-dolhein-57923-2/> (pridobljeno 30. aprila 2017).
24. Samir Khalil – Anne Dolhein.
25. Samir Khalil – Anne Dolhein.
26. Samir Khalil – Anne Dolhein.
27. V. Samir Khalil, *Fr Samir Khalil: Islam at crossroads between identitarian leanings and integration*, Asia News It. (3. 10. 2006); cit: <http://www.asianews.it/news-en/Fr-Samir-Khalil-Islam-at-crossroads-between-identitarian-leanings-and-integration-5607.html> (pridobljeno 3. maja 2017).
28. V. Samir Khalil, *Fr Samir Khalil: Islam at crossroads between identitarian leanings and integration*, Asia News It. (3. 10. 2006); cit: <http://www.asianews.it/news-en/Fr-Samir-Khalil-Islam-at-crossroads-between-identitarian-leanings-and-integration-5607.html> (pridobljeno 3. maja 2017).
29. Pape Benoit, *Foi, raison et université: souvenirs et réflexions*, Discours du Saint-Père, Voyage apostolique du pape Benoît xvi à Munich, Trotting et Ratisbonne (9.-14. september 2006), Rencontre avec les représentants du monde des sciences, Grand amphithéâtre de l'université de Ratisbonne
12. 10. 2006, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html, (pridobljeno 20. 5. 2011).
30. Zenit, <https://fr.zenit.org/articles/dialogue-avec-l-islam-foi-et-raison-intrinsequement-non-violentes/> (pridobljeno 4. maja 2017).
31. *Discorso del santo padre*, viaggio apostolico del santo padre francesco in egipto (28.-29. april 2017), incontro con le autorità, Hotel Al Masah, Il Cairo Venerdì, 28. april 2017; http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/april/documents/papa-francesco_20170428_egitto-autorita.html (pridobljeno 7. maja 2017).
32. Pojasnilo avtorja članka.
33. *Discorso del santo padre ai partecipanti alla conferenza internazionale per la pace*, viaggio apostolico del santo padre francesco in egipto (28.-29. april 2017), Al-Azhar Conference Centre, Il Cairo Venerdì, 28. april 2017; http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/april/documents/papa-francesco_20170428_egitto-conferenza-pace.html (pridobljeno 7. maja 2017).
34. Samir Khalil; SIR Servizio Informazione Religiosa Servizio Informazione Religiosa, <http://m.agensir.it/quotidiano/2008/7/2/islam-and-europe-samir-khalil-jesuit-help-muslims-to-separate-religion-from-politics/> (pridobljeno 3. maja 2017).
35. Na žalost velikokrat tudi uradni predstavniki islama – imami, ki jih v zahodne dežele pošiljajo muslimanske dežele, delujejo proti integraciji muslimanov v evropsko družbo. Njihova kultura in izobraženost ne vključuje ničesar iz zahodne civilizacije; na ta način je nemogoče pomagati mladim, da se integrirajo v družbo.

"Kristus me namreč ni poslal krščevat, ampak oznanjat evangelij, in sicer ne z modrostjo besede, da se Kristusov križ ne izvotli." (1 Kor 1,17)

Foto: Janez Oblonšek



MILAN NOVAK

Pesmi

Popoldansko sonce jeseni, ujeto v tople barve dreves,
vonj vročega voska, ki puhti med zidovjem pokopališča,
in nepogrešljivo kadilo, ki zaniha med množico.
Za župnikove obredne besede se v valovih vetra tihotapi doneči zvok koles in bobnenje lokomotive.
Vlak, ki potuje od kdo ve kod do kdo ve kam.
In kdo ve koga vse pelje letos.

Morda ni slučajno, da vaški pevci niso bili deležni prav dosti védenja in znanja o petju. Ne poskušam razbrati, o čem pojejo. A čutiti je iskreno voljo, predanost, služenje.
Iz daljave se pisk lokomotive nežno vrine v njihovo pesem in preglasi basista.

V vaški gostilni se na ta dan, **DAN VSEH SVETIH**, običajno ustavijo sorodniki in znanci. Po navadi se srečajo le enkrat v letu.

Med gnečo ljudi, ki si imajo mnogo povedati, opazim osamljenega možakarja. Domačina. Z nikomer ne govori. In to, da tam na koncu klopi ne sedi prvič, se vidi na prvi pogled.
Tudi to takoj opazim, da se v svečanih oblačilih, ki nekako okorno visijo na njem, ne počuti prav domače.

Njegov odsoten pogled ni usmerjen v kozarec vina na mizi, ki se ga sploh še ni dotaknil, ampak v oguljene keramične ploščice na tleh. V fuge. V njihovo zgodbo vsrkane zemlje, dežja, kurjih iztrebkov, pomendranih črvov, stopljenega ledu, vsega, kar se je znašlo na vaški cesti in so z leti prinašali čevlji za šank. Čez vse je vtisnjena tudi črnina. Črnina sveže položenega asfalta na dvorišču.

Je tudi on zaslišal pisk lokomotive?
Tiste z vagoni iz naslednjega leta?

Srečal sem te v Padovi,
ob zrenju v presunljivo sliko,
v polmraku bazilike
Srečal sem te na hribu v Parizu,
skrivnostno si sijal
skozi barvite cerkvene vitraže
Srečal sem te v Assisiju,
globoko v tleh,
ob grobu Frančiška Asiškega
A najbolj si me presenetil
med svetopisemskim branjem
v cerkvi na Polskavi

Nič skrivnostnega,
nič čudežnega ni bilo tam
Le prisotnost topline,
miru
in občutka izpolnjenosti
Preprostost kamnitih tal
in belo popleskanih sten
ne vzbujata izkušenj izjemnosti
Nobene mističnosti ni v tem prostoru

A kljub temu je tam
občutek povezanosti
in prisotnost absolutne tišine
Tišine,
polne vseh imen,
vseh misli in dejanj
in vsa se zlivajo v to enost,
vseobsegajoč **DIH**

Medtem ko nizam vdihe in izdihe,
je tvoj dih sapa,
ki mi nariše
prav poseben nasmešek na oči
Ob odhodu so stene
še vedno bele
in tla kamnita,
a nekaj je drugače

Ko zrak nad razbeljenim kamenjem zaradi neusmiljene sončeve pripeke zamegljuje pogled v daljavo, je tudi skopa senca pod oljko zelo dobrodošla. Majhni lističi ne ustavijo vseh žarkov; tako se po tleh riše droben mozaik igre njihovih odsevov. Lahko bi v njih prepoznal kak obraz, podobo. Blag veter pomeša z vlago nasičen zrak, slike se razletijo in sestavijo se druge. Ene bolj grozne od drugih.

Pogledam skrivenčena debla in vejevje – kot da jih nekaj tlači k tlom in jim ne dovoli pogledati kvišku. Zdi se kot skesanost in pokora.

Nehote v mozaikih in ponižni drži
pod oljkami začutim občutek krivde drevesa, da njegovi listi niso vsaj malo večji in bi se bilo
mogoče v krošnji popolnoma skriti. **SO KRIVE OLJKE?**

Če bi bile oljke drugačne,
bi bil naš Novi vek
morda
tudi drugačen.

Najino prvo srečanje se je zdelo povsem nepomembno. Ti si čakal name, a v senci razpela sem te zgolj opazil.

Medtem ko te nisem iskal, si ti hodil ob meni. Prav gotovo bi se sicer spotaknil na kateri od mnogih stopnic.

Nagovoril si me drugič; takrat sem te prosil za pomoč. Natančno se spominjam obupanosti, ki je prežemala moje telo.

Bilo je zelo preprosto, le da si ti takrat vedel, jaz pa še ne. Zato si me prijel za roko in me pripeljal k sebi.

Kot si obljubil.

A nisem te spoznal. Tudi se nisem zavedal, kdo je moj gostitelj. Celó tista druga vrata, ki so vodila mimo tvoje podobe, si zapahnil. Tako sem moral mimo nje.

In tisti večer se je močno ohladilo. Zato sem ostal v zavetrju. Tik ob tebi. Takrat sem se te zavedel. **TVOJA MILINA** je bila preveč nazorna, da bi jo mogel spregledati.

Povezal sem niti. In vrv, ki sem se je oprijel, me je popeljala tudi do kraja, kjer si se poslovil. Zanimivo, prav toliko let si imel takrat, kot jih imam jaz danes.

To, da prihajam na tvoj grob, sem izvedel šele dan pred tem. Ko sem bil že daleč na poti.

Po moje si bil tudi duhovit.

Spraševal sem se, če še kdaj prideš na tisti kraj, ki so ga uredili tebi v spomin. Pravzaprav ne zate, ampak zase.

Zgoraj te ni bilo. Tista ogromna stavba ni po tvojem okusu, zato te tam tudi nisem pričakoval.

Za to, da mi nisi takoj dovolil bliže, prav gotovo obstaja kak razlog. Ti že veš. Ko bo čas, bom tudi jaz. A globlje kot sem prihajal, bolj te je bilo čutiti. In vse bolj toplo mi je bilo. V prsih je zazvenela melodija, tiha kot večnost. Umaknil sem se iz vijoče se vrste in ti prisluhnil. Gotovo so v kamen zaprte kosti, ki so ostale za tabo, za koga pomembne. In zaradi njih še prihajaš tja.

Meni niso. Jaz sem čakal le na znamenje.

Znano brbotajoče gomazenje in topel val hvaležnosti, ki je stekel skozme.

Ni bilo dolgo, ni bilo odmevajoče. Bilo je le nežno spoznanje, ki me je milostno oplazilo.

V tvojem stilu.

Objel me je mir.

Sprva sem obžaloval, da sem prišel tako na kratko. A danes ne. Saj vidiš, da dojemam počasi.

Hvala za povabilo.

OLGA LALIĆ-KROWICKA

Izbor pesmi iz zbirke *Mrvice vremena u prostranstvu*

Ko obstajaš

na posebni poti do sebe
nad tajnim izviro
širi se
paleta mavrice
to razkošje barv
te nosi radostnega
v vsako nianso

v solzah paraš srce
daruješ ga svečanemu trenutku
medtem ko Bog
pošilja grške plesalke
na besedo Tvojega Olimpa
kjer
v vsaki zori
dobiš po en kos
lastnega obraza ...

Hijacinta

drhtel je kot Job
z vijoličnim nasmehom
gospod v raztrganem plašču

s pogledom je objemal
z nogami kradel
prostranstvo

v žarenju je slišal
šum čevljev v snegu

hitra nota je zaustavljala korake
para je osvobajala šepet
naslonjeni krik

s solzami v očeh
je pokleknil
in ljubkoval svoje imetje

Avgust 1999, Strahovice

»Po veri se je priselil v obljubljeni deželo kot v tujino in z Izakom in Jakobom, ki sta bila z njim deležna iste obljube, prebival v šotorih.« (Heb 11,9)

Foto: Janez Oblonšek



Mizantrop

odtrgani dnevi od ljudi
potujejo skozi dušo mizantropa
vse zvezde neba
skrivajo navdušenje svoje lepote

izplavala je skrinja zlatih misli
razmetane drobtine tonejo
v solznih dlaneh

da, nekdo je hotel nekaj spoznati
molči zaprto okno
znana tišina srca
zajame vse telo

ugašajo sveče na mizi
puščajo dim v ustih
Bog je vrgel za pest biserov
morda bo vsaj eden padel na streho
in prebudil liro pozabljene duše

Človek. V človeku Bog.
Šepetaj vse besede.
Univerzalizem je lep,
dokler absolutno hrani v bližini ...
Zaupam listom, slišim njihov šum
v svetlobi obstajanja.
To sam jaz. To si ti. To je on.
On, znani široki zid.
Dotikam se ga s konicami prstov.
Zakrivam belino.
Zgoraj
um ustvarja sebe.
O, kako je to lepo,

ko palma kliče srebrno školjko.
Za hip bo poniknila v mojih dlaneh.
Človek. V človeku Bog.
Ah, kako je to zaščitniško!

Hranim Odisejo srca.
V moji duši si svetniki umivajo obraze.
Odhajam izza obzorja iskre.
Suho uho je vrnilo sluhu neko življenje.
Paranoja načjenja ravnotežje telesa.
Za oknom bo padal dež.
Moja mama me je spet sanjala.

Zasmehovane besede, tišina, upanje
plešejo v blatu resnice.
Nihče ne bo vedel, kaj angele včasih muči.

Stikamo po času.
Sanjamo raj.
Morje, gore, sonce ...
Ne bo nam uspelo.
Morda nekoč prispemo,
spočiti od bobnenja.
Pticam so odsekane glave.
Naše duše izvirajo iz zemlje.

Beg

V predalu zažgane slike
In krik pozabljenih ustnic
Vino točijo ponoči
Nad reko – tam kjer igrajo cigani

Noge tečejo
Spuščeni lasje
V bordo oblekah
Plavajo labodi

Vrezane zlate besede
Na začetku Svetega pisma
Za bosimi nogami cigančice
Angelova rožnata krila frfotajo

"Toda Gospod mi je postal utrdba, moj Bog skala mojega zatočišča."
(Ps 94,22)

Foto: Janez Oblonšek



ISTVÁN PERCZEL¹

Tomaževi kristjani v Indiji od leta 52 do 1687



Na sliki: Eden najimpresivnejših granitnih križev v Kerali, ki stoji pred siro-malabarsko katoliško cerkvijo v Angamalyju (stara cerkev ne stoji več). Tovrstni kamniti križi so ponavadi stali pred zahodnim vhodom v cerkev, kot je to ponekod še danes. Čeprav njihova starost ni ugotovljena, je možno, da so bili mnogi, tako kot ta na sliki, postavljeni v obdobju pred prihodom Portugalcev. Na sliki lahko jasno vidimo najpomembnejša simbolna znamenja Tomaževih kristjanov: na sredi je 'križ sv. Tomaža' v obliki križev – relikvij, ki naj bi jih izrezal sam sv. Tomaž; pod njim je angel v molitvi; stranice križa se končajo s popkom lotosovega cveta.

O TOMAŽEVIH KRISTJANIH

Indijski kristjani zase uporabljajo ime Tomaževi kristjani, ker je po izročilu njihove prednike iz višjih kast hindujske družbe spreobrnil apostol Tomaž, ki naj bi leta 52 po Kr. pristal v Indiji. Do sedaj ni bilo možno znanstveno dokazati ali ovreči tega izročila. Nekaj pa je

gotovo: vse odkar je Hippalos, aleksandrijski pomorščak, leta 45 po Kr. odkril monsunske vetrove, se je odprla povezava po kopnem in morju iz Sredozemlja preko Perzijskega zaliva do Indije in med tema področjema so vsekakor obstajali živahni stiki. Med izkopavanji v južni Indiji tako vedno znova najdejo rimske kovance iz 1. stoletja po Kr.

Kakorkoli že, izročilo o misijonarskem delu Kristusovega apostola v Indiji je glavni element v oblikovanju identitete te velike in cvetoče skupnosti, ki trenutno šteje 7 milijonov članov. V določenem trenutku v zgodovini je skupnost indijskih kristjanov stopila v neposredni stik s področjem sirskega krščanstva. Izročilo nam govori, da se je to zgodilo leta 345 po Kr., ko je Tomaž iz Kane, bogat sirski trgovec iz Perzije, v spremstvu sedemdesetih družin pristal v kraju Cranganore. Njihovi potomci, ki se imenujejo Knanaya, se poročajo samo znotraj skupnosti in se ponašajo, da so ohranili čisto sirsko kri. Tomaž iz Kane in škofje, ki so ga spremljali, so vzpostavili trajen stik s sirsko Cerkvijo. Če naj torej verjamemo izročilu, je Malabarska cerkev, mešanica indijskega in sirskega prebivalstva, vse od časa Tomaža iz Kane pripadala cerkvenemu in kulturnemu krogu sirskega krščanstva. Tomaževi kristjani ali Nazraniji zato predstavljajo edinstveno skupnost: njihov materni jezik je malajalam, njihova kultura in navade so tipično indijske, njihov jezik bogoslužja in visoke kulture pa je že mnoga stoletja sirski. Sirski jezik je za to skupnost indijskih kristjanov, ki večinsko pripadajo višjim kastam, imel enako družbeno vlogo, kot jo je imel sanskrt za njihove sosedje, hindujce iz višjih kast.

IZROČILO O APOSTOLU TOMAŽU

Izročilo pravi, da je krščanstvo v Keralo pripeljal apostol Tomaž, ki je pristal na Malabarski obali pri Malinkari v bližini kraja Cranganore (Kodungallur) leta 52. Težko bi rekli, zakaj prav tega leta, vendar je letnica trdno zasidrana v sodobni *traditio communis* Tomaževih kristjanov. Kako dolgo je prisotna v izročilu, je samo po sebi zanimivo vprašanje. Pesem v sodobnem jeziku malajalam Thomas Ramban Pattu (Pesem gospoda Tomaža), v kateri so zelo natančno podani podatki in podrobnosti o apostolovi dejavnosti, postavlja njegov prihod v leto 50 po Kr., v mesec dhanu (december), njegovo smrt pa v Mylapore

(Mailapuram) leta 72 po Kr., na tretji dan meseca karkadakam (julij), ob 16.50, kar ustreza tradicionalnemu prazniku apostola Tomaža v sirskega cerkvah. Vendar pesem očitno odseva kasnejše izročilo. Pred kratkim smo našli zgodnejše poročilo na rokopisu iz palmovega listja, ki pripada zbirki siro-malabarske nadškofije v Ernakulam, ki med 18 apokrifi v jeziku malajalam vsebuje tudi verzijo Tomaževih del. Opomba redaktorja iz 17. stoletja k temu apokrifu postavlja smrt sv. Tomaža na 21. december in nadaljuje, da se je v Malankarski cerkvi praznik apostola (dukhrana) obhajal prav na ta dan.

Ob svojem prihodu – tako izročilo – je apostol spreobrnil nekaj družin iz vrst brahmanov, iz katerih izhaja velik del današnje skupnosti Nazranijev, ter ustanovil sedem cerkva: Maliankara (Kodungallur ali Cranganore), Palayur, Kottakavu (Severni Parur), Kokamangalam (Pallipuram), Niranam, Chayal in Kollam (Quilon). O ustanovitvi cerkve v Palayurju, nedaleč od domnevnega kraja pristanka sv. Tomaža in blizu slavnega središča češčenja boga Krišne v Guruvayurju, govori čudovita zgodba, ki jo tukaj živeči kristjani živo pripovedujejo in opisujejo v mnogih knjigah. Po izročilu je apostol ob svojem prihodu v kraj našel več nambudhiri (ali namputhiri) brahmanov (brahmanske kaste iz Kerale), ki so se kopali v vodnem zbiralniku ter v zrak škropili polne roke vode v dar svojemu sončnemu božanstvu. Vprašal jih je, ali lahko vodo vržejo tako, da bi obstala v zraku, ne da bi padla nazaj. To naj bi bil dokaz, da je njihov bog sprejel dar. Brahmani so mu odgovorili, da je to nemogoče, toda apostol je izvedel čudež. Voda iz njegovih rok je obstala v zraku. Dokazal je, da je Kristus sprejel njegovo daritev. To je prepričalo brahmane, ki so se v istem zbiralniku dali krstiti apostolu. Njihov tempelj so spremenili v krščansko cerkev, medtem ko so tisti, ki so obdržali hindujsko vero, odšli iz kraja. Prekleli so to deželo in jo imenovali Chapakatt (Chowghat v poangleženi različici, danes Chavakkad), "Zakleti gozd".

Nekaj portugalskih virov iz 16. stoletja, ki povečini še niso urejeni in jih je preučeval zelo učeni br. Mathias Mundadan, starosta indijske cerkvene zgodovine, govori, da se je spreobrnilo tudi nekaj kraljev. Tako naj bi se razvilo drugo ime za skupnost, Tarijanel, kar izročilo razlaga kot "sinovi kraljev". Kasneje je apostol odšel na vzhodno Koromandijsko obalo, kjer je nadaljeval s spreobračanjem prebivalstva. Tam je tudi umrl na Mali gori v kraju Mylapore, danes predmestju Chennaija (Madras). Poznamo več podrobnih različic o apostolovi smrti. Najbolj fantazijska med njimi govori o lovcu, ki je lovil pave. Zagledal je jato, ki je sedela na ploščatem kamnu. Izstrelil je puščico na vodilnega ptiča v jati, ki je nenadoma spremenil obliko v človeško in se mrtev zgrudil. To je bil apostol. Druga poročila, ki poudarjajo, da je sv. Tomaž umrl mučeniške smrti, govorijo o besnih brahmanih, ki so prebodli apostola s sulico, bodisi ko je zamaknjen molil v jami bodisi ko je s svojim križem uničil tempelj, posvečen boginji Kali. Do današnjega dne častijo njegov grob v Mylaporeju, romanje k njemu pa je vedno predstavljalo pomembno sestavino verskega življenja skupnosti Tomaževih kristjanov.

Izročilo, ki umešča apostolovo dejavnost na dve območji, v Keralo na zahodni in Koromandijo na vzhodni obali južne Indije, ustreza zgodovinskemu obstoju dveh skupnosti. Neznana katastrofa je uničila vzhodno skupnost, ki se je v določenem trenutku (z različno datacijo v različnih virih) morala seliti na zahod in se združiti s keralsko. Izročilo, ki ga je prenesel Francisco Roz, prvi latinski škof Tomaževih kristjanov (s sedežem v Angamalyu), ne pozna apostolovega oznanjevanja na Malabarski obali, ampak trdi, da so se vsi Tomaževi kristjani tja preselili z vzhoda. Pri krajevnih izročilih je zanimivo, da so – vsaj v času Portugalcev – iste zgodbe pripovedovali tako na zahodni kot na vzhodni obali, le v povezavi z drugimi lokacijami. Danes na Koromandijski obali ni avtohtone krščanske skupnosti.

V Kerali ima skoraj vsaka vas svoje krajevno izročilo o sv. Tomažu, polno čudežnih dogodkov. Že samo njihovo zbiranje bi bilo pomembna naloga za antropološko raziskavo.

Večina literature se ukvarja z vprašanjem zgodovinskosti apostolove prisotnosti in dejavnosti v Indiji ter poskuša združiti različna zahodna in vzhodna pričevanja z elementi krajevnih izročil in arheoloških najdb. Splošni izid teh raziskav kaže, da je vprašanje zgodovinskosti izročila s sredstvi znanstvenih metod, ki jih imamo na razpolago, nerešljivo. Najmočnejši argument v prid zgodovinskosti ostaja prav izročilo samo, soglasno prepričanje, ki ga ne poznajo samo v Indiji, temveč na celotnem krščanskem Vzhodu. Tu se srečujemo z nečim precej neobičajnim, kar zahteva drugačen pristop. Prav obstoj izročil o apostolu, raznolikih v podrobnostih, a soglasnih v jedrnem sporočilu, ter njihova vloga v oblikovanju identitete skupnosti, je objektivno dejstvo. Če postavimo na stran vprašanje, koliko je zgodovinsko resnično, moramo priznati, da izročilo o sv. Tomažu predstavlja pomemben, če ne najpomembnejši dejavnik v oblikovanju skupnostne identitete Nazranijev. Izročilo o Tomaževem oznanjevanju in spreobračanju, ki je očitno deloval med pripadniki višjih kast, izraža tako umeščenost Nazranijev v večinsko hindujsko družbo, ki jih obdaja, kot tudi njihovo ločenost. Razloži nam, zakaj so vključeni v indijsko kulturo, zakaj govorijo isti jezik – malajalam – kot njihovi sosede in zakaj so ločeni z izpovedovanjem drugačne vere, krščanstva. Razloži tudi njihov nejasen, a tradicionalno dobro uveljavljen položaj v družbi. Kot kristjani verjamejo v absolutno resnico in edinstveno odrešenjsko moč njihove vere. Obenem živijo v družbi, ki jih je bila sposobna sprejeti kot enega izmed svojih organskih slojev, hkrati pa sprejela tudi Kristusa in svetnike kot del skupnosti mnogih božanstev, ki jih legitimno častijo različni segmenti hindujske družbe. Kristjane je razumela kot svoj pripadajoči element in jim dovolila, da so opravljali visoko cenjene poklice (predvsem v trgovanju in kmetijstvu,

v manjši meri tudi v vojaških službah). Hindujski so častili tudi krščanske svete kraje in še vedno zelo spoštujejo njihove duhovnike ter jih smatrajo za svete može. Temu ni bilo vedno tako, spomini na pretekla preganjanja v izročilu morda kažejo na manj tolerantna obdobja in okolja. Vse to in še veliko več izraža temeljno izročilo skupnosti, povezano s sv. Tomažem.

IZROČILO O TOMAŽU IZ KANE IN ZGODNJE POVEZAVE S SIRIJO

Identiteta Tomaževih kristjanov se ne izčrpa v njihovi indijski in krščanski razsežnosti. So tudi Sirci. Kot pravi Placid Podipara v njegovem značilnem zapisu, "so po kulturi hindujci ali Indijci, po veri kristjani in po bogoslužju Sirci." Kako so prišli pod sirski vpliv, nam zopet povedo zgodbe, ohranjene v ustnem izročilu. To govori o prihodu drugega Tomaža, Tomaža iz Kane (Knayi Thomman v jeziku malajalam), ki je bil po eni različici bogat sirski trgovec iz Perzije, po drugi različici pa krščanski Jud iz Kane v Palestini, sorodnik samega Jezusa. Izročilo iz Kerale, ki dogodke povezuje z zelo natančnimi datumi, ve povedati, da se je to zgodilo leta 345 pr. Kr. Tako ustno izročilo kot posamezni zapisi po navadi jemljejo to letnico kot samoumevno. Vendar pa zgodnje portugalske priče podajajo širok razpon datacij. Po nekaterih je Tomaž iz Kane prišel veliko prej, tako da je še lahko srečal služabnika sv. Tomaža, medtem ko druge trdijo, da je prišel kasneje, leta 752 po Kr., 700 let za apostolom. Za letnico 345 se zdi, da izhaja ali da je bila vsaj prvič zabeležena v sirskem besedilu, ki ga je spisal neki oče Matej v Malabarju leta 1730. S Tomažem je prišlo sedemdeset ali dvainsedemdeset družin (to število simbolizira celoto ljudstva, kot v primeru prevajalcev Septuaginte ali v številu širšega kroga apostolov). Pisano je, da je Tomaž našel veliko duhovno pomanjkanje med Tomaževimi kristjani, zato jih je reorganiziral in postavil pod jurisdikcijo Perzijske cerkve. Povezava med Malabarsko obalo in

sirskimi Cerkvami bi tako lahko izhajala iz tega časa.

Pomemben element izročila so slavne bakrene plošče, ki naj bi jih Tomaž iz Kane dobil od malabarskega kralja, Čerumana Perumala. V srednjeveški Kerali so bili kraljevi privilegiji zapisani na bakrenih ploščah, predvsem v pisavah grandha ali vattezhuttu (dobesedno 'okrogla pisava'). Vsaka verska skupnost je prejela svojo bakreno ploščo – tako tudi judje, kristjani in muslimani. Danes nekatere bakrene plošče, namenjene kristjanom, hranijo v pomembnih cerkvenih središčih, kot so metropolija cerkve Mar Thoma v Tiruvalli in sirski ortodoksni katolikosat v Kottayamu, kjer pa niso na ogled obiskovalcem. Objavljenih je bilo kar nekaj med seboj nasprotujočih si razlag njihovega besedila. Zdi se, da so v času Portugalcev še obstajale bakrene plošče s privilegiji, ki jih je kralj Čeruman Perumal podelil Tomažu iz Kane. Sredi 16. stoletja so jih pridobili Portugalci, a so se ob koncu istega stoletja izgubile. Po izročilu, ki so ga zapisali Portugalci, so te plošče na kratko opisale zgodbo, kako je Tomaž iz Kane prispel v Cranganore in sprejel privilegije od kralja. Vsebovale so naslednje točke: podelil mu je svoje lastno ime, Coquarangon, v večno posest mu je izročil Mago derpattanam ali Mahadevarpatnam ('Mesto velikega božanstva') ter velik gozd, sedem vrst glasbenih inštrumentov, z njimi pa časti za vse kristjane, da lahko govorijo in se obnašajo kot kralji – njihove neveste lahko žvižgajo med svojim poročnim obredom, tako kot ženske iz kraljeve družine, na tla lahko razprostrejo preproge, nosijo lahko sandale in jezdijo slone. Poleg tega je dal Tomažu in njegovim ljudem pravico do pobiranja petih davščin.

Kakorkoli že, tudi ta izročila so pomemben element oblikovanja identitete kristjanov iz Kerale in imajo izrecno vrednost za njihovo družbeno resničnost. Izročilo ne pojasnjuje samo povezav s Sirijo, ampak tudi delitev indijskih kristjanov na dve skupini, ki se ne poročata med seboj: 'južnjaki' (thekkumbhagar) in 'severnjaki' (vadakkumbhagar).

Obe skupini zase trdita, da nosita legitimno nasledstvo Tomaža iz Kane in družin, ki so ga spremljale, a samo južnjaki trdijo, da so ohranili čisto sirsko kri. Poimenovanje obeh skupin po prepričanju mnogih izhaja iz dejstva, da sta nekoč naseljevali severni oz. južni del krščanske četrti v Cranganoreju.

Tesen jurisdikcijski in kulturni odnos med Malabarsko in Perzijsko cerkvijo torej izhaja iz časa Tomaža iz Kane. Po mnenju nekaterih zgodovinarjev je to razmerje pomenilo preprosto pripadnost Cerkvi na Vzhodu; po mnenju drugih so malabarski kristjani imeli vtis, da celoten Vzhod spada pod Antiohijski patriarhat in da je katolikos iz Selevkije-Ktezifona samo predstavnik patriarha iz Antiohije. Ta razprava je teoretsko nerešljiva, bo pa konkretna raziskava obstoječih spisov gotovo odločila o tehtnosti obeh mnenj.

CERKVENI USTROJ PRED PRIHODOM PORTUGALCEV

V skladu s tradicionalno ureditvijo je indijski škofiji Cerkve na Vzhodu načeloval metropolit, ki ga je poslal katolikos patriarh iz Selevkije-Ktezifona. Na krajevni ravni je poleg njega cerkvene zadeve v Indiji upravljal malabarski yogam, zbor predstavnikov skupnosti. Obstajal je tudi domači voditelj Malabarske cerkve, ki je v jeziku malajalam imel naziv Jatikku Karthavian, kar po Jacobu Kollaparambilu pomeni 'glava kaste', to je načelnik Tomaževih kristjanov, njegov drugi naziv pa je bil 'arhidiakon vse Indije'. Očitno je v svoji osebi združeval domačo, krajevno funkcijo, značilno za skupnost Tomaževih kristjanov, z že obstoječo funkcijo znotraj Cerkve na Vzhodu. Po njenih kanonih je arhidiakon najvišja stopnja za duhovnika: predstavlja prvega izmed vseh klerikov v določeni škofiji; odgovoren je za bogoslužje v stolni cerkvi in predstavlja škofovo voljo v času njegove odsotnosti. Jasno lahko vidimo, da je imenovanje domačega arhidiakona vse Indije služilo potrebam cerkvene organizacije Cerkve na Vzhodu. Medtem ko si je katolikos patriarh

iz Selevkije-Ktezifona pridržal pravico, da je v indijsko škofijo poslal svoje škofo iz območja današnjega Iraka, je domači arhidiakon, ki je služil kot voditelj vseh duhovnikov v Malabarju in predstavljal škofovo voljo, zagotavljal kontinuiteto upravljanja indijskih vernikov.

Vendar je bil iz vidika domačinov položaj arhidiakona še pomembnejši od tega; ni bil le najpomembnejši duhovnik v skupnosti, ampak je nosil tudi vlogo etnarha. Bil je 'princ in glava Tomaževih kristjanov' in nosil nazive, kot sta 'arhidiakon in vrata vse Indije', 'upravnik Indije'. Izvor in pomen izraza 'vrata' sta skrivnostna. Lahko bi sklepali, da gre za kristološki naziv: "Jaz sem vrata za ovce." (Jn 10,7). Medtem ko je arhidiakona v Cerkvi na Vzhodu izvorno izbiral škof glede na zasluge, se za položaj arhidiakona Indije zdi, da se je dedoval znotraj ene družine. Spadal je med privilegije družine Pakalomattam, vsaj od 16. stoletja dalje. Poznamo številne arhidiakone iz te družine, z začetkom od leta 1502, ko je metropolit Janez iz Indije imenoval Jurija Pakalomattama. Ime družine se v virih razlikuje; zdi se, da je identična z družino Parambil, kar so Portugalci prevedli kot De Campo. Arhidiakon je imel vse attribute posvetnega voditelja in so ga navadno spremljali številni vojaki, včasih več tisoč. Pomembno je omeniti, da je bilo v indijsko škofijo lahko imenovanih več škofov, a je bil arhidiakon vedno samo eden, kar nasprotuje kanonom Cerkve na Vzhodu. Ta položaj lahko najbolj razložimo z dejstvom, da je z vidika ustroja Vzhodne asirske cerkve arhidiakon cerkvena funkcija, medtem ko je z vidika skupnosti Tomaževih kristjanov imel tudi družbeno politično, vodstveno funkcijo, saj je predstavljal enotnost krščanskega ljudstva ali kast(e) v Hendu (Indiji).

ZGODNJE OBDOBJE PORTUGALSKE PRISOTNOSTI

Za vsak del zgodovine skupnosti Tomaževih kristjanov pred prihodom portugalskih kolonistov, ki smo jo do sedaj opisali, imamo poleg krajevnih izročil komaj kak vir.

Zapisana zgodovina se začenja, kot kaže, s prihodom Portugalcev. Evropska dokumentacija, ki se začenja v tem času, že dovoljuje precej nadrobno sliko družbenega statusa, življenja in navad kristjanov, ki so jih našli ob svojem prihodu v južno Indijo, od tu naprej pa načeloma lahko sledimo vso nadaljnjo kolonialno zgodovino skupnosti. Vendar je tudi tukaj, čeprav v manjši meri, zgodovina neizogibno prepletena z ustnim izročilom.

V času, ko so Portugalci pripluli na Malabarsko obalo, so krščanske skupnosti, ki so jih tam odkrili, že imele dolgotrajne tradicionalne stike z vzhodnosirskimi kristjani v Mezopotamiji. V času po njihovem prihodu, leta 1552, je prišlo v Cerkvi na Vzhodu do razkola. Del se je združil s Katoliško cerkvijo, tako da je bil poleg 'nestorijanskega' katolikosata Vzhoda ustanovljen še 'kaldejski' patriarhat, ki ga je vodil patriarh Mar Janez Sulaka (1553–1555), ki je trdil, da je pravi dedič vzhodnosirske tradicije. Težko je natančno ugotoviti, kakšen vpliv je imel ta razkol na Malabarsko cerkev. Očitno sta obe strani poslali svojega škofa v Indijo. Proti zgodnejšim, nekoliko romantičnim pogledom, ki so kot samoumevno domnevali, da je bila linija kaldejskih škofov nepretrgana in brez vmešavanja nestorijancev, je zdaj postalo jasno resnično dogajanje. Zadnji vzhodnosirski metropolit pred razkolom, Mar Jakob (1504–1552), je umrl prav v času razkola. Kot kaže, je bil od obeh patriarhov nestorijanski katolikos, Simeon VII. Denkha, tisti, ki je prvi poslal svojega škofa v Indijo. To je bil Mar Abraham, ki je kasneje postal zadnji sirski metropolit v Malabarju, potem ko je prestopil na kaldejsko stran. Kdaj je prispel v Malabar, ni znano, a je to moralo biti pred letom 1556. Približno v istem času je naslednik Janeza Sulake (ta je bil leta 1555 umorjen), Abdišo IV. (1555–1567), poslal Janezovega brata, Mar Jožefa, v Malabar kot kaldejskega škofa; čeprav je bil verjetno posvečen že l. 1555 ali 1556, Mar Jožef ni uspel doseči Indije do konca tega leta. V Malabar je prispel šele leta 1558, potem ko so Portugalce končno opozorili na

prisotnost Mar Abrahama in so dovolili Mar Jožefu, ki ga je spremljal še drug kaldejski škof, Mar Elija, da je zelo na kratko zasedel svoj položaj, preden ga je leta 1562 inkvizicija poslala v Lizbono. Tako sta leta 1558 v Kerali nominalno obstajala dva nasprotna sirska metropolita. Mar Abrahama so Portugalci ujeli, prisilili, da je izpovedal katoliško vero v Cochinu, ter poslali nazaj v Mezopotamijo, h kaldejskemu patriarhu Abdišu, ki ga je (ponovno) imenoval za metropolita in poslal v Rim. Tam ga je papež Pij IV. leta 1565 tretjič imenoval za metropolita. Papež je želel, da bi Mar Abraham vladal skupaj z Mar Jožefom, ki se je medtem leta 1564 vrnil v Malabar, a so ga ponovno izgnali leta 1567. Umril je v Rimu dve leti kasneje. Iz Rima se je Mar Abraham vrnil v Mezopotamijo ter leta 1568 drugič dosegel Malabarsko obalo. Čeprav so ga ponovno zadržali v Goi, je leta 1570 uspel pobegniti. Malabarskim kristjanom je vladal do svoje smrti leta 1597.

Glede na dejstvo, da je Mar Abraham prestopil h Kaldejcem, je Mar Elija VIII. (1576–1591), nestorijanski katolikos patriarh, poslal v Keralo drugega škofa, Mar Simeona. Ta je verjetno prispel leta 1576 in ostal do leta 1584, ko so ga ujeli ter poslali v Rim, kjer so ugotovili, da je nestorijanec. Zaradi tega so njegovo posvetitev za duhovnika in škofa razglasili za neveljavno. Zaprli so ga v frančiškanski samostan v Lizboni, kjer je umrl leta 1599.

Pravijo, da je pred odhodom iz Malabarja Mar Simeon nekega duhovnika po imenu Jakob postavil za svojega 'generalnega vikarja'. Ta se je po pričevanju Portugalcev upiral vsem latinskim novostim, ki so jih vpeljali pod Mar Abrahamom. Tik pred smrtjo leta 1596 ga je nadškof Menezes iz Goe dokončno izobčil. Ker pa tega duhovnika imenujejo tudi arhidiakon, predlagam, da bi morali njegovo vlogo premisliti. V prvem delu škofovske službe Mar Abrahama je bil kaldejski arhidiakon Jurij od Kristusa, ki je imel do latinskih misijonarjev prijateljski odnos in naj bi ga kot naslednika Mar

Abrahama umestili za metropolita Indije. Po načrtih Mar Abrahama, ki so ga podpirali jezuiti, bi torej moral postati prvi domači kaldejski metropolit Tomaževih kristjanov. Zadnje pismo Mar Abrahama, kjer naproša papeža, da potrdi Jurijevo ordinacijo za škofa Palurja in njegovega koadjutorja, nosi datum 13. januar 1584, medtem ko iz njegovega naslednjega pisma izvemo, da Jurijevo posvečenje ni uspelo, ker je prej umrl. Kasneje viri poročajo o arhidiakonu s povezavami v Rimu; morda gre za Jurijevega brata Janeza, ki je bil imenovan leta 1591. Kot arhidiakon in voditelj Malabarske cerkve se Jakob pojavi leta 1584, iz česar bi sklepal, da je on nasledil Jurija na položaju arhidiakona. Na to mesto ga torej ni imenoval Mar Simeon, nestorijanski

metropolit, ampak je službo podedoval po družinskem privilegiju ter se postavil na Simeonovo stran proti Mar Abrahamu, kar je pripeljalo do zelo napetega položaja. Zdi se, da je rimska stran poskušala rešiti težavo z imenovanjem drugega arhidiakona, prvega leta 1591 in drugega, Jurija od Križa, leta 1593. To pomeni, da sta za ta položaj samo kratek čas (med 1591 in 1596) tekmovala dva arhidiakona, kljub temu, da so vse od leta 1552 za privrženost Tomaževih kristjanov tekmovali medsebojno nasprotni metropolit, ki sta jih pošiljala dva vzhodnosirska patriarha. Naslednji primer dveh arhidiakonov poznamo šele iz leta 1656, ko je latinska struja posvetila Kundžu Mateja proti Mar Thomu, bivšemu arhidiakonu, ki se ji je uprl.

"In storil bom, da bo tvojega zaroda kakor prahu zemlje. Če bi kdo mogel prešteti prah zemlje, bi lahko preštel tudi tvoj zarod." (1 Mz 13,16)

Foto: Janez Oblonšek



SINODA V DIAMPERJU IN MISIJON SIRSKE ORTODOKSNE CERKVE V INDIJI

Alexis de Menezes, nadškof v Goi od 1595 do 1612, se je skupaj s svojimi svetovalci iz vrst jezuitov odločil, da bo kristjane v Kerali prisilil v poslušnost, kar so razumeli kot popolno podreditev rimskim ali 'latinskim' navadam. To je pomenilo poskus, da bi nazranije ločili ne le od nestorijanskega katolikosata v Selevkiji-Ktezifonu, ampak tudi od kaldejskega patriarhata v Babilonu, ter jih podredili neposredno latinskemu nadškofu iz Goe. Najpomembnejši dosežek njegove dejavnosti je bila slavna sinoda v Diamperju (Udayamperur) leta 1599, ko so uradno prepovedali krajevne navade kristjanov. Označili so jih za heretične in obsodili njihove spise, ki so jih dali popraviti ali sežgati. Zatiranje portugalskega padroada (patronata) je na strani domače krščanske skupnosti izzvalo nasilno reakcijo. Do polnega izraza je upor prišel z dogodkom, ki se ga je prijelo ime Kunan Kurishu Satyam (Zaprisega pri upognjenem križu), v Matancherryju v Cochinu leta 1653, ko so uporniki, ki jih je vodil arhidiakon, zaprisegli, da ne bodo podložni nikomur, razen Sirski cerkvi. Istega leta so arhidiakona Tomaža s polaganjem rok dvanajstih duhovnikov posvetili za prvega domačega metropolita Kerale z imenom Mar Thoma I. Leta 1665, je s prihodom Mor Grigoriosia Abd ak-Jalila, škofa, ki ga je poslal sirski ortodoksni patriarh iz Antiohije, gibanje pripeljalo do pridružitve Tomaževe stranke k antiohijskemu patriarhatu in do postopne uvedbe zahodnosirske liturgije, navad in pisave na Malabarski obali.

OZADJE IN POSLEDICE TEH DOGODKOV

Od začetka vmešavanja nadškofa Menezesa iz Goe v zadeve Malabarske cerkve leta 1598, vse do posvečenja arhidiakona Tomaža kot Mar Thoma I. leta 1653 in pridružitve sirskega ortodoksnemu patriarhatu leta

1665, so dogajanje ves čas zaznamovale nenehne napetosti med latinskimi nadškofi, ki so jih imenovali Portugalci, in arhidiakoni, ki so vodili skupnost Tomaževih kristjanov. Leta 1597 je umrl Mar Abraham, zadnji kaldejski metropolit Indije. Čeprav je bil izvorno nestorijanec in ga je jezuit Francisco Roz obtožil, da ima nestorijanske poglede, se zdi, da je ostal zvest kaldejski škof, v iskrenem občestvu z Rimom, kot pričuje njegov izvod Nomokanona Abdiša bar Brikha iz Nisibisa, ki ga je prinesel s seboj v Malabar in je še ohranjen v knjižnici največje katoliške nadškofije v Ernakulamu. Pisar, ki je zanj prepisal Nomokanon, je vanj vključil nicejsko-carigrasko veroizpoved v latinski obliki s filioque in na prvih straneh knjige lahko beremo Abrahamovo anatemo Nestorija.

Če je torej prišlo do spora med portugalskimi misijonarji in domačimi kristjani, skupaj z njihovimi sirskega dostojanstveniki, ni šlo zares za vprašanja doktrinalnega značaja, ampak za vprašanja ekleziologije in jurisdikcije. Toda šlo je še za nekaj drugega: za identiteto Tomaževih kristjanov. V njihovem prizadevanju, da bi ohranili svojo identiteto, je po smrti Mar Abrahama leta 1597 najpomembnejšo vlogo prevzel arhidiakon Jurij od Križa, ki ga je leta 1593 namestil Mar Abraham. Nadškof Alexis de Menezes, ki je bil po značaju zelo ambiciozen, pa tudi nasilen človek in zelo nadarjen cerkveni politik, je uspel arhidiakona prisiliti k poslušnosti in ukiniti kaldejsko jurisdikcijo nad Malabarsko obalo. Do kakšne mere mu je to uspelo, je drugo vprašanje, kjer zopet odigrajo svojo vlogo legende. Kakorkoli že, pod njegovimi neposrednimi nasledniki se je njegov navidezni uspeh izkazal za bolj ali manj obrobnega in ne tako dokončnega, kot se je zdelo po Sinodi v Diamperju leta 1599.

Spor med latinskimi nadškofi in indijskimi arhidiakoni – najprej z Jurijem od Križa, nato z njegovim nečakom Tomažem Parambilom (de Campo) – se je nadaljeval in sprožil vrsto uporov domačih kristjanov, kadarkoli se je nadškof lotil omejevanja tradicionalnih

pravic arhidiakona. Tako se je Jurij od Križa uprl Franciscu Rozu, nadškofu Angamalija (1601–1624), prvič leta 1609, ko ga je ta izobčil, drugič leta 1618. Čeprav je imel Tomaž z njegovim naslednikom (Estevão de Brito, 1624–1641) bolj prijateljske odnose, se je leta 1632 uprl tudi njemu. Čas službovanja naslednjega nadškofa Francisca Garcie (1641–1659) so zopet zaznamovale neprestane napetosti med njim in arhidiakonom, dokler se ta ni očitno dokončno odločil, da se odcepi od rimske jurisdikcije. V letih 1648–1649 je poslal več pisem nekaterim vzhodnim patriarhom, koptskemu patriarhu v Aleksandriji, sirskega jakobitskega patriarhu Antiohije, najverjetneje pa tudi kaldejskega patriarhu Babilona, v katerih jih je prosil, naj mu pošljejo škofo v Malabar.

V odgovor na ta pisma je v Indijo prišel neki Mar Atallah, škof, ki je sebe imenoval Mor Ignatius, patriarh Indije in Kitajske, toda Portugalci so ga zadržali v Mylaporeju in razširile so se govorice, da so ga utopili v morju. Njegovo priprtje je tako razbesnelo arhidiakona in njegove privržence, da so se uprli jezuitom. 3. januarja 1653 se je množica ljudi zbrala v Matancherryju v Cochinu in se s prisego zavezala, da ne bodo pokorni Frankom (to je Portugalcem), ampak samo arhidiakonu, ki so ga 22. maja istega leta posvetili za škofa z imenom Mar Thoma, tako da je nanj položilo roke dvanajst duhovnikov. Dogodek so poimenovali Zaprisega pri upognjenem križu in z njo se je skoraj celotna skupnost Tomaževih kristjanov ločila od Rima. Iz zgodovine, ki je vodila do teh dogodkov, je jasno, da odcepitve ne moremo razložiti samo iz neposrednega povoda, zadržanja Mar Atallaha, temveč je pomenila izpolnitev dolgo zadržane želje arhidiakona; ta ni mogel sprejeti podreditve domačih

kristjanov, ki so želeli ohraniti svoja izročila in avtonomijo.

Temu dogodku je sledilo težavno obdobje, ki ga je dodatno zapletlo dejstvo, da so Malabarsko obalo postopoma zavzeli Nizozemci. Leta 1663 so osvojili Cochin in izgnali vse portugalske in druge evropske misijonarje z izjemo nekaj frančiškanov. V takem položaju takratni apostolski poslanik škof José de Sebastiani ni imel druge izbire, kot da je posvetil domačega škofa za preostanek skupnosti, ki ni sledila Mar Thomi, bivšemu arhidiakonu in tedaj že škofu. Pri izbiri je moral najti drugega člana iste družine Parambil, da bi v njem lahko videli voditelja skupnosti: to je bil Alexander de Campo ali Mar Chandy Parambil, bratranec Mar Thome, ki je bil tudi eden od njegovih štirih glavnih pomočnikov ali svetovalcev med Zaprisego pri upognjenem križu. Mar Chandy Parambil je postal apostolski vikar in samo naslovni škof, toda sam se je imel za metropolita in je podpisoval dokumente kot 'metropolit vse Indije'. Poleg tega je leta 1678 za arhidiakona imenoval svojega nečaka, Mateja Parambila (ali de Campo). Tako sta tok dogodkov in strateško razmišljanje škofa Sebastianija pripeljala do tega, da sta med Tomaževimi kristjani sobivala dva škofa, ki sta bila tesna sorodnika in sta izhajala iz tradicionalno vodilne družine skupnosti Nazranijev.

Prevedel: Rok Blažič

-
1. István Perczel je madžarski raziskovalec bizantinske zgodovine in zgodnjega krščanstva. Je profesor na Srednjeevropski univerzi (CEU) v Budimpešti in eden vodilnih strokovnjakov za Dionizija Areopagita ter indijsko krščanstvo. Od leta 2000 vodi projekt raziskave in digitalizacije rokopisov iz južne Indije v sirskega jeziku in jeziku malajalam. Izvorni članek je objavljen na spletni strani projekta: <http://www.srite.de/index?id=2&cikk=84>.

"Tedaj je prišel Jezus z njimi na kraj, ki se imenuje Getsemani, in jim rekel: ›Sédite tukaj, medtem ko stopim tja, da bom molil.‹" (Mt 26,36)

Foto: Janez Oblonšek



ROBERT LOUIS WILKEN

Šenudova dežela

Ko so se egipčanski škofje vrnili s koncila v Kalcedonu, so vedeli, kaj jih čaka. "Sleherno območje Egipta bo vstalo proti nam," so govorili. Ukrepi koncila so udarili Aleksandrijo kot cunami. Aleksandrijskega patriarha Dioskura so odstavili in koncil je izglasoval uradno teološko izjavo, pri čemer je uporabil jezik, tuj aleksandrijski tradiciji. Z vnovično potrditvijo privilegijev Konstantinopla kot drugega za Rimom, s čimer so Aleksandrijo degradirali na tretje mesto, je Kalcedon razžalil dostojanstvo starodavnega apostolskega sedeža sv. Marka.

Cesar Markijan je odredil volitve za nadomestitev Dioskura, toda mesto ga je še vedno priznavalo za svojega "papeža" in zavračalo posvetitev novega škofa. Kljub temu je cesarjeva volja prevladala in izbran je bil mož po imenu Proterij. Četudi je bil pod Dioskurom prezbiter, je bil znan po svoji naklonjenosti Konstantinoplu, zato se je mnogo zvestih čutilo izdanih.

Markijan je l. 457 preminil. Po več mesecih je skupina menihov in škofov moža po imenu Timotej, z vzdevkom "Maček", prepričala, da se je dal posvetiti za škofa "verujočega občestva" nekalcedoncev. Nastrojenost zoper Proterija je bila tolikšna, da ga je aleksandrijska raja, razvpita po svojem nasilništvu, zajela v krstilnici ene izmed mestnih cerkva in ga prebodla z mečem. Potem ko so njegovo truplo vlekli po mestnih ulicah, so ga sežgali na hipodromu.

Čeprav je bila Proterijeva grozljiva smrt bolj senzacionalna, je bila za prihodnost krščanstva v Egiptu posvetitev Timoteja Mačka bolj pompozna zgodba. Z imenovanjem drugega patriarha v Aleksandriji, rivala zgodovinski liniji škofov, so nekalcedonci vzpostavili nadomestno hierarhijo. V bistvu so ustvarjali vzporedno cerkev v mestu in v okolici, kar je bil precedens, ki bo imel daljnosežne posledice za zgodovino krščanstva na Bližnjem vzhodu. Čeprav so nekateri ostali zvesti Kalcedonu in cesarski cerkvi, se je večina kristjanov v Egiptu trmasto upirala izrazju "dveh narav" Kalcedona, zato so se začeli identificirati kot monofiziti (ali "miafiziti") – tisti, ki vztrajajo pri "eni naravi".¹ Ko so muslimani zasedli Egipt v sedmem stoletju, je bila večina ljudi miafizitov, ki so se odvrnili od Konstantinopla.

Mesto Aleksandrija, ki ga je ustanovil Aleksander Veliki 334 pr. Kr., se ni zdelo nikdar povsem del Egipta. Bilo je grško govoreče mesto, postavljeno na ozkem pasu kopnega, ki je gledalo na Sredozemsko morje in ga je od preostale dežele ločevalo majhno jezero. Popotniku, ki je prihajal z juga, se je zdelo kot otok tik ob obali Egipta. Za obiskovalca, ki je prihajal po morju iz Konstantinopla ali Rima, pa je predstavljalo vrata v deželo, ki se je raztezala proti jugu na ozkem pasu zemlje na obeh straneh reke Nil. Vsakoletno poplavljanje reke, ki se je začelo junija in trajalo do septembra, je prineslo svežo vodo in mulj iz Etiopskega višavja, s čimer je ustvarilo ploden pas, ki ga je oklepala reka. Tu in tam lahko človek stoji na nizki vzpetini na enem bregu Nila in gleda na drugo stran, kjer ostra črta ločuje zeleni kultivirani predel blizu reke in svetlikajoči se pesek na drugi strani.

V osrčju dežele so govorili koptščino – izraz izvira iz arabske besede za Kopte, *Qibt*, skrajšanka iz grške *Aigyptos*, pri kateri sta odpadla začetni "ai" in pripona "os". Koptščina je prvotni egipčanski jezik, jezik faraonov, ki se ga je zapisovalo s hieroglifi, a so ga od tretjega stoletja krščanskega štetja pisali z grškimi pismenkami. Koptščina je postala jezik egipčanskega krščanstva, zato so egipčanski kristjani znani kot Kopti.

Ker je mesto Aleksandrija dalo toliko uglednih krščanskih učiteljev in vodjev – najslavnejšega svetopisemskega učenjaka in teologa Origena Aleksandrijskega, Atanzija, ognjevitiga škofa v velikem sporu po Niceji, in Cirila, ki je branil Božjo porodnico pred njegovimi kritiki – je grško govoreče krščanstvo Aleksandrije bolj znano od krščanstva kristjanov, ki so govorili koptsko. Vendar pa so v začetku tretjega stoletja koptsko govoreči kristjani v zgornjem Egiptu začeli oblikovati svojo lastno krščansko kulturo. Sveto pismo so prevedli v koptščino in jezik, ki so ga pretežno govorili kmetje in nižji sloji, je postal knjižni jezik. Poleg izvirnih del v koptščini, kot so življenja svetnikov, pridige in

samostanska pravila, so bili v ta jezik prevedeni zgodnji v grščini napisani krščanski spisi, ki jih danes poznamo zgolj v njihovih koptskih različicah. Najpomembnejše izmed teh del je gnostična knjižnica, najdena v sredini dvajsetega stoletja v Nag Hammadiju (Chenoboskion), mestu na zahodnem bregu Nila, osemdeset milj severno od Luksorja. Zgodnja voditelja meniškega gibanja, Antonij in Pahomij, sta govorila koptsko, in večina mož in žena, ki so zapustili domove, da bi živeli samotarsko življenje v puščavah Egipta, je bila govorcev koptščine.

Aleksandrijski patriarhi so dolgo negovali odnose s koptsko govorečimi menihi zgornjega Egipta. Atanzij je napisal znamenito *Antonovo življenje*, v katerem je slavil samotarsko življenje v egiptovski puščavi, v polemiki glede Kristusove osebe pa je Ciril ostal v tesnih stikih z menihi na jugu. Dogodki petega stoletja so utrdili vezi med velikim mestom ob Sredozemlju in preostalo deželo. Bistvo nam lahko ponazori majhen incident na koncilu v Efezu.

Ko je Ciril odplul v Efez, ga je spremljala skupina koptsko govorečih menihov, med katerimi je bil tudi mož po imenu Šenuda, arhimandrit (opat ali predstojnik) ogromnega samostana v zgornjem Egiptu. Bil je mož neuničljive volje in velike telesne moči, zato je med drugimi menihi slovel za preroka. Cirilu pa naj bi bila bolj pomembna njegova mišična moč. Ko je "brezbožni" Nestorij vstopil v dvorano na koncilu v Efezu, je po besedah Šenudovega življenjepisca, someniha po imenu Besa, evangeljska knjiga ležala na stolu. Nestorij je pobral knjigo, jo položil na tla in zasedel sedež. Ko je Šenuda videl, kaj je storil Nestorij, je skočil na noge "v pravični jezi", pograbil knjigo evangelijev in udaril Nestorija v prsi, rekoč: "Božji Sin naj leži na tleh, medtem ko ti sediš na stolu?" Na to je Nestorij odgovoril: "Kaj sploh delaš na sinodi? Prav gotovo nisi škof, niti arhimandrit ali opat, samo menih si." Po spopadu je Ciril prišel do Šenude, ga poljubil in mu nadel štolo kot arhimandritu samostana.

Morda v prerekanju med Šenudo in Nestorijem tiči malce lokalnega izročila, vendar je zgodba poučna. Šenuda je bil najvplivnejši redovniški vodja v Egiptu in vedno bolj je postajal cenjena spoštovana osebnost med egiptovskimi kristjani. Njegov napad na Nestorija simbolizira globoko sovraštvo proti Nestorijevemu nauku v Egiptu in široko podporo, ki jo je patriarh Aleksandrije imel med egipčanskimi menihi pri oporekanju konstantinopelskemu patriarhu.

Šenuda je bil rojen v sredini četrtega stoletja v vasi v zgornjem Egiptu blizu Akmima, mesta ob Nilu, kakih 250 milj južno od današnjega Kaira in 90 milj severno od Luksorja. Njegov stric Pjol je bil opat samostana pri Sohagu, in že v rosnih letih mu je bil Šenuda zaupan v skrb. Sredi osemdesetih let četrtega stoletja, ko je bil Šenuda v svojih tridesetih, je postal opat samostana. Pod njegovim strogim in zahtevnim vodstvom je Beli samostan, kakor ga imenujejo zavoljo barve njegovega kamna, postal živahno meniško mesto z 2.200 možmi in 1.800 ženami.

Čeprav je Šenuda eden najbolj znamenitih in večplastnih voditeljev v zgodnji krščanski zgodovini, njegovo življenje in dosežki niso dobro poznani. Deloma je to zaradi zapostavljenosti virov, pisanih v koptščini. Do nedavnega je večji del našega znanja o zgodnjekrščanskem meništvu temeljil na grškem in latinskem slovstvu. Zdi se, da je obvladal grščino, vendar so vsa njegova dela v koptščini. Nekaj jih je dostopnih v modernih izdajah, njegov izdelani retorični slog pa je izjemno težko preliterati v angleščino.

Šenuda je bil strah vzbujajoča pojava, katere na vojaško spominjajoča disciplina, vključno s telesnim kaznovanjem, je današnji tankočutnosti tuja. Označevali so ga za "avtoritarnega", "osornega", celo "nasilnega". Obenem pa je bil tudi karizmatičen voditelj, ki je mnogim menihom v Belem samostanu vzbujal gorečo zvestobo in trajno predanost. Doživel naj bi starost vsaj 115 let in samostanu vladal celih sedemdeset let – od svojih poznih tridesetih do smrti. Kar lep dosežek!

Bil je sočuten mož in zagovornik revnih in nemočnih. Ko je vpad Nubijcev tisoče pregnal z domov, je Šenuda svojim menihom priskrbel hrano, zavetje in zdravniško oskrbo. Pekarne v samostanu so delale noč in dan in proizvedle velikanske košare hlebcev kruha za begunce. Pod njegovim vodstvom je mogočni samostanski kompleks s tesarji, kovači, lončarji, tkalci in pletarji postal cvetoče samostansko središče v svojem okolju, saj je proizvajalo blago in izdelke ceneje kot obrtniki v vaseh.

Kot energičen oznanjevalec je bil Šenuda oster kritik poganstva, ki je ostalo v navadah egipčanskih podeželanov. Grajal je vernike spričo nošenja amuletov in talismanov: kačjo glavo, zavezano na roko, krokodilji zob, viseč z roke nekoga, lisičji krempelj na nogi. V prizadevanju, da bi izbrisal vse ostanke starega verstva, je svojim menihom dal nalogo, naj ostrgajo hierogliffe z zidov starodavnih templjev in jih nato na novo posvetijo kot krčanska svetišča. "Kjer je bilo nekaj bogokletje, se bodo poslej razlegali blagoslovi in hvalnice," je dejal.

Šenuda je bil prvi pomemben pisec v koptščini. Njegova pisma in pridige prikazujejo krščanstvo brez prefinjene teologije velikih mislecev zgodnjega krščanstva. Čeprav je odplul v Efez s Cirilom, da bi se bojeval proti Nestoriju, je bil njegov duhovni dom podeželski Egipt, daleč proč od intelektualnih spoprijemov, ki so se vršili v velikih mestih cesarstva. Poudarek je bil na discipliniranem moralnem življenju, vrlinah ponižnosti, odkritosrčnosti, vzdržnosti, obvladovanju jeze, kesanju, dobroti. Ob vstopu v samostan se je moral vsak strinjati s "spora-zumom" in se zavezati, da ne bo kradel, lagal, kakor koli skrunil telesa, pričal po krivem ter deloval sleparsko ali na skrivaj. Večina članov skupnosti je bila siromašnih kmetov z okoliškega območja, samostan pa jim je nudil dragoceni dobrini – red in stabilnost.

Vendar je bil Šenuda kritičen do skrajnega asketizma in nekateri so celo menili, da je bil preveč prizanesljiv. Vedel je, da odtegnitev telesa sama po sebi ni cilj; njegov cilj je bil

doseči notranjo svobodo. Razumljivo je veliko težo dajal poslušnosti – tako Bogu kot tudi opatu – in njegova dela so imela več povedati o svobodi volje kot o milosti. Toda njegove pridige so bile prežete s Svetim pismom in Šenuodov življenjepisec Besa pravi, da je "prinašal Kristusa", njegovi "nauki pa so bili sladki v ustih vsakogar, kakor je med za srca tistih, ki bi radi ljubili večno življenje".

Beli samostan je bil organiziran po cenobitskem modelu, ki ga je prvi razvil Pahomij več generacij poprej. Menihi so živeli v posamičnih hišah pod vodstvom vzgojitelja (ali vzgojiteljice) in preživljali čas z nabiranjem trstik, izdelovanjem košar, peko kruha, šivanjem oblek ali sandal. Njihovi dnevi so bili prežeti z ročnimi deli in molitvijo. Kompleks je imel osrednjo cerkev, refektorij in infirmarij. Menihi so se zbirali zgodaj zjutraj, uro in pol pred zoro, peli psalme in brali iz Svetega pisma. Obedovali so zelenjavo in kruh enkrat dnevno sredi popoldneva, nato so se zbrali za še eno petje psalmov. Evharistijo so obhajali enkrat na teden. Vse dejavnosti menihov, čas molitve in obedov, delo, oblačenje ter dogovori o sobivanju, so bili skrbno regulirani in nadzorovani.

Od skoraj širi tisoč menihov v Belem samostanu je bilo na njegovem vrhuncu skoraj štirideset odstotkov žensk. Najti je bilo tudi otroke in člane iste družine, četudi so možje in žene živeli ločeno. Šenuoda je kot opat vodil celotno skupnost in članom so rekli "ljudje Ape Šenude", čeprav je, kot je videti, s težavo vzdrževal nadzor nad hišami žensk. Med njegovimi pismi jih je najmanj deset, ki se neposredno ukvarjajo s problemi, s katerimi se je soočal, kadar je imel opravka z ženskami. Ti segajo od sporov glede hrane in oblačil, homoeroticizma med mlajšimi ženskami ("ki so se poganjale za svojimi sosestrami v mesenem poželenju"), odpora do predstojnikov, imenovanih s strani Šenude, odnosov z družinskimi člani, kot na primer mož in sinov med moškimi menihi, škodoželjnega opravljanja, zavisti in podobnega. V nekaterih

primerih so ženske njegova posredovanja gladko zavrnilo.

Nedvomno so se podobne težave pojavile tudi med moškimi, vendar so ženske živele posebej, malone kot članice hčerinskih domov glavnega samostana, in imele lastne ženske predstojnice. Fizična ločenost je Šenuodu otežila izvajanje avtoritete in zdi se, da je bilo ženskam tako ljubše. Spori nakazujejo, da so želele oblikovati lastno življenje kot ženske asketkinje, neodvisno od opata, prav kakor je kasneje na zahodu praksa "križnega hodnika" škofa imela na distanci. Navsezadnje se je struktura izkazala za dovolj prožno, da je samostan držala skupaj. Drzen eksperiment izgradnje enotne samostanske skupnosti, sestavljene iz moških in žensk pod enim vodjem, se je nadaljeval pod Šenuodovim naslednikom Beso.

Uspeh egiptovskega redovništva je bil del širšega razvoja krščanske kulture v Egiptu. Na začetku četrtega stoletja je koptski Egipt začel veliko obdobje izgradnje. Kakor v drugih delih krščanskega sveta se je težišče v arhitekturi preusmerilo s svetišč, term, stadionov in gimnazijev na cerkve in samostane. Zidovi cerkva iz belega kamna, ki so se dvigale po mestih in vaseh, so bili odločno znamenje novega reda.

Odtis nove egiptovske krščanske kulture je razviden tudi na slikah in tapiserijah. Fascinanten primer je čudovita ikona Kristusa in svetega Mena, zgornjeegipčanskega svetnika iz šestega stoletja. Ikona prikazuje dve podobi: Kristusa na desni in Mena na levi. Stojita bok ob boku, obrnjena proti opazovalcu, glavo slehernega obkroža nimb s križem, ki je projiciran na nimb Kristusa. Kristus drži knjigo, vezano v usnje in okrašeno z dragimi kamni. Telesi sta rahlo pomanjšani in njuni obliki zakrivajo oblačila. Ta poenostavitev likov, povečanje glav in izstopajoče ovalne oči ustvarjajo močan občutek prisotnosti. Najbolj osupljivo pa je, da Kristus naslanja svojo roko na Menovo ramo, skoraj kot bi nekdo z roko ovil dragega prijatelja. V nasprotju z veličastnimi in vzvišenimi upodobitvami Kristusa v

bizantinski umetnosti kot odmaknjenega lika na prestolu v nebesih je tukaj prikazan kot človek, ki izkaže toplo osebno gesto.

Na tej ikoni je več, kot lahko zazna oko. Gesta božanskega lika, ki ovija svojo roko krog ramen nekoga drugega, za umetnika ni izvirna. Najdemo jo lahko na egipčanskem meščanskem prtu iz nekropole Sakara v Kairu, sedaj v Puškinovem muzeju v Moskvi. Na prtu lahko vidimo boga Anubisa s šakaljo glavo, kako s svojo roko preko rame drži preminulega mladeniča na svoji levi. Tretji lik je egipčanski bog Oziris. Na ikoni Kristus gleda proti gledalcu, medtem ko na prtu Anubis pogleduje proti mlademu možu, ko ga vodi v posmrtno življenje. Ikona Kristusa in Mena je očitno krščanska, a istočasno je razločno egipčanska, saj posega po gesti, ki jo najdemo v egipčanski pogrebni umetnosti. Še en primer egipčanskega vpliva na koptsko krščansko umetnost je kip Device Marije in Jezusa, ki si izposoja iz egipčanskih upodobe- tev ženske boginje Izide in njenega potomca Horusa.

Spričo egipčanskega suhega podnebja se je tam ohranilo veliko primerov antičnih tekstilnih izdelkov. Številni prikazujejo prehod iz stare egipčanske kulture v novo krščansko. Kot vsak bralec Svetega pisma ve, je imel Egipt poglavitno vlogo v zgodovini starodavnih Izraelcev. Prva Mojzesova knjiga, denimo, posveča štirinajst poglavij Jožefu, Jakobovemu sinu, ki se je dvignil, da bi postal upravitelj Egipta pod enim izmed faraonov, potem ko so ga bratje zapustili. Jožef je bil med koptskimi kristjani najslavnejši svetopisemski junak. Medaljoni in trakovi, prišiti na tunike, so vključevali pripetljaje iz Jožefovega življenja: Jožefa, vrženega v jamo, kako so njegovo tuniko potopili v kozjo kri, kako so ga prodali Izmaelcem in njegove sanje.

Zavračanje koncila v Kalcedonu skupaj s pojavom značilne egiptovske ali koptske ljudske krčanske kulture, je egiptovsko krščanstvo popeljalo na pot, neodvisno od cesarske Cerkve. Ti dosežki so Egipt odvrnili od Konstantinopla, toda po muslimanskem

zavojevanju je njihova globoka navezanost na koptski jezik in kulturo egiptovskim kristjanom priskrbela potrebna sredstva, da so vztrajali pod muslimansko vladavino, četudi v okrnjenih številkah.

Čeprav je Egipt del afriške celine, je bil usmerjen bolj proti sredozemskemu svetu in Bližnjemu vzhodu kot proti Afriki. Nasprotje je bila Nubija, območje na jugu Egipta, dežela temnopoltih ljudi, ki so prebivali na ogromnem prostoru vzdolž Nila, segajočem od brzice pri Asuanu do predgorja Etiopije. Pri brzicah je reka plitva in skale lomijo njeno gladino, kar je plovilom otežilo krmarjenje. Prva brzica je bila politična, kulturna in jezikovna ločnica že od časa faraonov, s čimer je Nubijo odrezala od civilizacij na severu. Za razliko od Aleksandrije in Egipta, kamor je krščanstvo dospelo konec prvega stoletja, in Etiopije, ki je krščanstvo sprejela v četrtem stoletju, se prvi dokaz krščanskega prodora v Nubijo ne pojavi pred petim stoletjem, šele v šestem stoletju pa se je vladajoča rodbina enega izmed nubijskih kraljestev spreobrnila.

Prvi organizirani misijon v Nubijo je prišel iz Konstantinopla med vladavino cesarja Justinijana (527–656). Kakor pravi staro pričevanje, je Teodora, Justinijanova prekanjena in odločna žena ter goreča miazfizitka, svojega moža prepričala, da je poslal misijonarje v Nubijo. Justinijan pa je bil neomajen pristaš koncila v Kalcedonu, in ko je izvedel, da je oseba, ki jo je izbral za vodenje misijona – prezbiter iz Aleksandrije, po imenu Julijan – miazfizit, je postal nejevoljen. Tako je pisal škofu v Tebaidi v zgornjem Egiptu, naklonjenemu Kalcedonu, z ukazi, naj se odpravi v Nubijo, in pribil, da je za pomoč misijonu poslal odposlance z "zlatimi in krstnimi ogrinjali ter častnimi darovi" za kralja Nubijcev. Prepričevanje ni bilo edini vzvod evangelizacije.

Toda Teodora je bila korak pred cesarjem in je skovala načrt, da bi njegovega delegata zadržala. Posledično je Julijan prispel v Nubijo pred kalcedonsko delegacijo in kralj ga je toplo sprejel. Ko je cesarjev predstavnik

končno dosegel oddaljeno kraljestvo, je novopečeni krščanski kralj zavrnil podlo vero kalcedoncev. Saj ne, da je znal razlikovati eno od druge! Toda vedel je, kdo je bila njegova dobrotnica. Kralj po imenu Silko je nato nadaljeval s premagovanjem ljudstev proti jugu na vzhodni strani Nila, in tudi oni so sprejeli krščanstvo v miazifizični preobleki.

V zelo kratkem času so tradicionalno kulturo izpodrinila prepričanja in običaji nove vere. V eni generaciji je bil stari tempelj v Qasr Ibri mu predružen v cerkev in – kar je pomembno – tudi pogrebne šege so se spremenile. Ko so pokopavali mrtvece pred sprejetjem krščanstva, so v grobove skupaj s telesi položili grobne pridatke. Arheološki dokazi kažejo, da so, potem ko se je krščanstvo začelo prijemat, Nubijci pokopavali svoje mrtve v grobnice in brez predmetov. V desetletjih misijona med Nubijci so novo vero sprejeli ljudje, živeči na območju na jugu prav do Etiopije.

Čeprav so bila ta nova krščanska kraljestva miazifizična, so ohranjala tesne vezi s cesarsko cerkvijo v Konstantinoplu. Bizantinski vpliv je razviden v umetnosti in arhitekturi. V svojem bogoslužju so uporabljali nubijščino (z nekaj grškimi molitvami) in Cerkev je postala varuh nacionalne nubijske kulture in jezika.

Spektakularno pričo živahnosti nubijske krščanske kulture so odkrili v mestu po imenu Faras, južno od Asuana, v današnjem Egiptu. Predel je sedaj pod vodo zaradi gradnje jezua, ki je ustvaril Naserjevo jezero, a v šestdesetih letih dvajsetega stoletja je ekipa poljskih arheologov izkopavala najdišče. V obdobju krščanstva je Faras cvetel kot prestolnica enega izmed nubijskih kraljestev, v sedmem stoletju pa so v bližini Nila zgradili ogromno katedralo. Tam je stala zgodnejša cerkev iz na soncu posušenih opek, a so jo nadomestili z mnogo večjo in razkošnejšo stavbo. Prvotna cerkev je imela dve koloni stebrov s tremi ladjami in apsidno, nova zgradba pa je imela štiri kolone stebrov (kakor pri Anastazij v Jeruzalemu) in tako tvorila štiri stranske in glavno cerkveno ladjo.

Vendar občudovanja vredna ni le mogočnost zgradbe. Še bolj neverjetno je, da so zidove katedrale pokrivalo dobro izdelane freske. Preprost seznam nekaterih izmed upodobljenih predmetov nakazuje na obseg umetniškega projekta: prizor Kristusovega rojstva, Marija in Dete z nubijsko princeso, Kristus, ki ga častita angela, nadangela Gabriel in Mihael, sveta Ana, sveti Janez Zlatoust, škof in pridigar iz četrtega stoletja, križ s simboli štirih evangelistov, škof po imenu Peter, slike ostalih škofov in svetnikov.

Posebno omembo zasluži slika Marije in Deteta z nubijsko princeso. Devica je gromozanska podoba z vijoličnim plaščem, okrašenim s sivkastimi modrimi pikami. Njene ogromne oči se obračajo k Detetu, ki sedi na njeni roki in se z desnico oklepa njene ga ramena. Z očmi pogleduje proti Mariji in v svojih rokah drži zvitek. Glavo mu obkroža nimb in na njem počiva križ. Marija z obema rokama drži manjšo figuro, nubijsko princeso, katere stopala se ne dotikajo tal. Nosi zlato verigo kot ovratnico in krono s križem na sredini. Obraz Marije in Deteta je kremne barve, princesin pa je temnorjav. Umetnik ni želel naslikati zgolj Marije in Jezusa, ki sta predstavljala središče čaščenja in oboževanja, želel je prikazati svoje lastne ljudi, ki so bili temnopolti.

Iste rjavkaste nianse se uporabljajo tudi za ostale like – kralje in škofo, ki so bili nubijskega porekla. Ena najosupljivejših je slika Petra, škofa Pahore. Prikazuje škofa temnorjavega obraza, kako stoji in motri gledalca. Za in nad njim stoji apostol Peter s kremno obarvanim obrazom in nimbom krog svoje glave. Njegovi roki počivata na ramenih škofa Petra, ki drži knjigo evangelijev v svoji levici, njegova desnica pa je dvignjena v blagoslov z *encheirionom*, tankim trakom izvezenega blaga, ki se ovija krog njegovega kazalca. Druga freska prikazuje Devico Marijo s kremnim obrazom, kako stoji povsem frontalno, držeč Jezusa. Na levi je nubijski škof Marijan svetlo rjavega obraza, ki drži knjigo evangelijev, njegova desnica pa je dvignjena v blagoslov z *encheirionom*.

Arhitekti katedrale so bili prav tako zainteresirani, da bi pustili zabeležko o zgodovini cerkve v Farasu. Na zidu v kapeli katedrale so zapisana imena sedemindvajsetih škofov mesta z letnicami njihovega škofovanja. Čeprav seznam ni popoln, kaže na to, da je bil prvi nubijski škof, o katerem je bil dostopen podatek, posvečen l. 625, manj kot stoletje po misijonu iz Konstantinopla. Oblačilo, ki ga nosi eden od škofov, ga zaznamuje za pripadnika miafizitske tradicije.

Katedrala je samo en primer naglega razvoja krščanstva v regiji. V teku osmega in devetega stoletja so bile zgrajene številne druge cerkve in nubijska krščanska kultura je svoj vrhunec dosegla v desetem stoletju. Spričo lastnega jezika in kulturnih izročil so se Nubijci lahko uprli muslimanskim prodorom in ostali neodvisni mnogo dlje od večine

ozemelj na Bližnjem vzhodu. Toda naposled je islam vzpostavil močno navzočnost v severnem delu dežele. Do dvanajstega stoletja je bilo krščanstvo v Nubiji v zatonu in do petnajstega stoletja je nubijski jezik v glavnem odstopil mesto arabščini. Danes spomin na ta starodavna krščanska kraljestva živi zgolj med majhnimi skupinami učenjakov.

Prevedel: David Prajnc

-
1. V grščini *physis* pomeni "narava" in *monos* "edini" (edina narava); *mia* pomeni "eden". Torej je pravilen izraz za nekalcedonce miafiziti, čeprav se je izraz 'monofiziti' v pretekli zgodovinski literaturi pogosteje uporabljalo. Ne glede na izraz nekalcedonci niso verovali, da ima Kristus zgolj božansko naravo. Enako kot kalcedonci so menili, da je bil pravi človek in pravi Bog, vendar so bili mnenja, da je iz izraza "dve naravi" moč sklepati, da sta božanski Logos in človek Kristus dve različni osebi, in zaradi tega so zavračali Kalcedon.

"Zaupaj v Gospoda z vsem svojim srcem, na svojo razumnost pa se ne zanašaj." (Prg 3,5)

Foto: Janez Oblonšek



HUBERT WOLF

Papež, kolega, ki ni imun na zmote

"Vrhovna, polna, neposredna in splošno redna oblast."

Milijone ljudi je leta 2013 gnalo v Rim. Na licu mesta so v živo doživeli, kako se je papež Benedikt XVI., ki je nepričakovano odstopil, odpeljal s helikopterjem v palačo Castel Gandolfo, kako so kardinali z vsega sveta prispeli v Rim in kako so izvolili Argentinec Jorgeja Maria Bergoglia za novega papeža. Več kot milijarda ljudi je sedela pred televizijskimi zasloni, da bi sledila dogodkom, povezanim s starim in novim papežem, na tisoče radijskih in televizijskih novinarjev je bilo na Trgu svetega Petra in na Ulici sprave (Via della Conciliazione).

Ob domnevni postmoderni izgubi vrednot in v času pluralizacije, ki je ni mogoče spregledati, je Vatikan očitno še vedno očarljiv. Za številne medije velja papež ne samo za vodjo Katoliške cerkve, marveč za predstavnika krščanstva nasploh. Celo evangeličanom različnih veroizpovedi ni vseeno zanj. V času pontifikata Janeza Pavla II. je zelo veliko evangeličanov v Nemčiji izstopilo iz svojih Cerkva, in to nenavadno vedno takrat, ko je papež izrazil jasne prepovedi na področju spolne morale.

Ta ugotovitev se dobro ujema z novimi versko-sociološkimi teorijami 'prodaje Boga', ki dajejo posameznim veram in veroizpovedim največjo vidnost na verskem trgu, in se kažejo v jasnih oblikah znamk. Te 'stabilne' vere so morale imeti stavbo za poučevanje, trdne moralne zahteve in predvsem jasno razvidno hierarhično strukturo vodenja, po možnosti z nespornim šefom na vrhu kot 'jedrom znamke'. Po mnenju sociologov religije in teologov teh pogojev trenutno nobena druga veroizpoved ne izpolnjuje bolje kot Rimskokatoliška cerkev, ki se medijem trži kot papeška Cerkev. Če papež še ne bi obstajal, bi ga morali izumiti, je dejal že Napoleon Bonaparte na začetku devetnajstega stoletja.

V dobi medijev katoličane in druge opazovalce fascinira uprizoritev skrivnosti – izvolitev naslednika svetega Petra in namestnika Jezusa Kristusa na konklavu pod Michelangelovo fresko *Poslednja sodba* v Sikstinski kapeli. Verniki in občinstvo so strogo izključeni iz kapele. Kardinalom je celo izrecno prepovedano, da bi s seboj v konklave vzeli mobilne telefone. Tako je poskrbljeno, da informacije

iz konklava ne bi preko SMS-ov ali Twitterja prišle v javnost. Nobena bakrena cev ni bila tolikokrat ogrevana kot dimnik, iz katerega se vzdiguje bel ali črn dim, ki kaže na uspeh ali neuspeh glasovanja za izvolitev papeža. Pozornost je redkokdaj tako zelo usmerjena na dve besedi, kot na slavni "Habemus Papam" (Imamo papeža), ki odmevata v osrednji loži Bazilike svetega Petra pri razglasitvi novega papeža. .

Onkraj vseh spretnih uprizoritev in medijskih fascinacij pa po cerkvenem pravu doleti papeža položaj, ki mu ni podobnega. Papež ima "po uradni dolžnosti v Cerkvi vrhovno, polno, neposredno in splošno redno oblast, ki jo lahko vedno svobodno izvaja." Tako je zapisano v kanonu 331 Zakonika cerkvenega prava. Ta oblast se ne nanaša samo na celotno Katoliško cerkev, ampak tudi na vse delne Cerkve oziroma škofije. Papež lahko v vsako škofijo neposredno posega brez soglasja pristojnega škofa, če se mu to zdi potrebno. Njegova oblast je neomejena, njegove odločitve – ko enkrat padejo – so dokončne in nepreklicne, ugovor proti njim ni mogoč: "Proti papeževemu mnenju in dekretu ni ne ugovorov ne pritožb."¹

Ta obsežna pristojnost oblasti pa se še poveča z nezmotljivostjo papeža v verskih in nravnih vprašanjih: "Papež je po položaju nezmotljiv v učenju, ko mora svoje brate potrjevati v veri, kadar koli kot vrhovni pastir in učitelj vseh vernikov ter dokončno razglaši kak nauk o veri ali nravi."² Drugi vatikanski koncil in Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 sta tukaj zgolj potrdila določbe, ki so bile prvič opredeljene 18. julija 1870 v konstituciji 'Pastor aeternus'.

Na prvem vatikanskem koncilu so burno razpravljali o dogmah, pomenu in moči primata ter o nezmotljivosti. Manjšina, ki je bila sestavljena iz dobre četrte koncilskih očetov, se je odločno izrekla proti opredelitvi, in predstavila številne tehtne argumente. Za koncilске očete nezmotljivost v Svetem pismu in cerkveni tradiciji ni bila dovolj ustrezno utemeljena. Prav tako so morali biti dogmatični

sklepi na koncilih sprejeti soglasno ali vsaj z moralnim soglasjem, s čimer so lahko potrdili, da jih je navdihnili delovanje Svetega Duha. Odločitev samo z večino koncilskih očetov ni mogoča, kot je najprej predvideval papež Pij IX. z uveljavitvijo poslovnik prvega vatikanskega koncila. Škofje v manjšini so oporekali tudi svobodi koncila, ki po cerkvenem pravu velja kot nujen pogoj za veljavno sprejemanje odločitev. Dvomili so v veljavnost konstitucije 'Pastor aeternus', ker je Pij IX. izvajal močan pritisk na številne škofje, posegal v razpravo koncila in na koncu utišal debate o novi dogmi.

Predstavili so tudi povsem zgodovinske dokaze glede možnosti opredelitve papeževe nezmotljivosti: v preteklosti so vsekakor obstajali zmotljivi papeži. Papeža Honorija I. so na ekumenskem koncilu v Carigradu 680/81 celo obsodili kot krivoverca. Škofje v manjšini so zaradi tega videli dogmo o nezmotljivosti kot nezaslišano novost in kršitev cerkvenih izročil. Tübinški dogmatik Johannes Evangelist von Kuhn je to diskontinuiteto po sprejetju nove dogme ustrezno poudaril, ko je vprašal: "Ali je mogoče, da nekaj velja do 18. julija [1870] za neresnično in od tega dne naprej za resnično?"³

Opozicija, ki je bila sestavljena iz štirih petin nemških škofov, je bila pri dogmi o nezmotljivosti neuspešna: konstitucija 'Pastor aeternus' je bila skoraj soglasno sprejeta, potem ko so škofje manjšine iz protesta predčasno zapustili Rim. Konstitucija v bistvu sledi štiristopenjski obrazložitvi: Najprej je primat od Jezusa Kristusa prenešen na svetega Petra, nato je predstavljeno nadaljevanje oziroma predaja primata na naslednike svetega Petra, rimske papeže, zatem je opisan obseg pomena in moči papeškega primata, preden je navsezadnje papeževa nezmotljivost povzdignjena v dogmo.

V tretjem poglavju sta zapisana pomen in moč primata: "Učimo torej in izjavljamo: Rimska cerkev ima po Gospodovi uredbi prvenstvo redne oblasti nad vsemi drugimi Cerkvami. Ta jurisdikcijska (vodstvena) oblast rimskega škofa, ki je res škofovska,

je neposredna; v razmerju do nje so pastirji in verniki kateregakoli obreda in dostojanstva, tako posamično kakor vsi skupaj, dolžni hierarhično podrejenost in resnično pokorščino, ne le v zadevah vere in npravnosti, temveč tudi v stvareh reda in vladanja." Rimski škof je razglašen za vrhovnega sodnika vernikov in proti njegovemu mnenju je izrecno prepovedano vložiti pritožbo "na vesoljni koncil kot na oblast, ki naj bi bila višja od oblasti rimskega škofa."⁴

Dogma o nezmotljivosti je razložena v četrtem poglavju: "Kadar rimski škof govori z najvišjo učiteljsko oblastjo (*ex cathedra*), to se pravi, kadar pri izvrševanju službe pastirja in učitelja vseh kristjanov s svojo apostolsko oblastjo dokončno odloča, da se mora celotna Cerkev držati kakega verskega ali npravnega nauka, tedaj ima na osnovi Božje pomoči, ki mu je obljubljena v svetem Petru, tisto nezmotnost, s katero je Božji Odrešenik hotel obdariti svojo Cerkev pri dokončnih odločitvah, verskih in npravnih naukih. Zato so takšne dokončne odločitve rimskega škofa nespremenljive po sebi in ne na temelju soglasja Cerkve. Če bi se pa kdo – kar Bog varuj – drznil ugovarjati tej dokončni odločitvi, bodi izobčen."⁵

KONSTANŠKI KONCIL: PREVLADA CERKVENEGA ZBORA NAD PAPEŽEM

Vznemirjanje, ki je sledilo razglasitvi dogme o nezmotljivosti, je pripeljalo do nastanka Starokatoliške cerkve v Nemčiji in odločilno vplivalo na kulturni boj. Medtem se je situacija sicer v veliki meri umirila, vendar je po določitvi konstitucije 'Pastor aeternus' in trenutno veljavnega cerkvenega prava papež še vedno naprej namestnik Jezusa Kristusa na zemlji, absolutni monarh in nezmotljivi nosilec vrhovnega učiteljstva nad Cerkvijo. Pristojni organ, ki bi deloval kot nadzor, ni predviden. Ta koncept lahko deluje v običajnem primeru, vendar v primeru izrednega stanja niso predvidena nobena pravila. Kaj bi se dandanes zgodilo, če bi papež učil narobe? Ali če bi bil zaradi svoje visoke starosti

neprišteven ali postal celo dementen? Kdo bi ugotovil, ali je nezmožen opravljati funkcijo? In kdo bi v tem primeru lahko odločal o razrešitvi s položaja?

Pojasnili obeh vaticanskih koncilov in cerkvenega prava ne prinašajo nobene rešitve tudi v primeru razkola. Kaj bi se zgodilo, če bi spori v Cerkvi in kardinalskem zboru onemogočili soglasno izvolitev papeža, ali bi se morda celo dva papeža borila za legitimnost Petrovega naslednika? Tak primer nikakor ni hipotetičen. V zgodovini Cerkve se je namreč to že nekajkrat zgodilo in ob tem so se ponujale tudi rešitve na zastavljena vprašanja. Na konstanškem koncilu je bilo najbolj težavno vprašanje, kako odpraviti razkol.

Kaj se je zgodilo? Papež se je leta 1377 po skoraj sedmih desetletjih v Avignonu končno spet vrnil v Rim. Pričakovati je bilo utrditev papeštva v večnem mestu. Toda smrt Gregorja XI. 26. marca 1378 je uničila vsa ta upanja. Prvič je konklave ponovno potekal v Rimu. Prebivalstvo Rima se je balo, da bo ponovno izvoljen francoski papež, ki bo svojo rezidenco premestil nazaj v Avignon, ker je bilo med šestnajstimi kardinali enajst francoskih in le štirje italijanski. Rimljani so oblegali konklave in vdrli vanj; pod pritiskom ljudstva so kardinali za papeža izvolili Italijana in nekardinala, nadškofa Bartolomea Prignano. Prignano si je nadel ime Urban VI. Svobodna izbira na volitvah je bila sicer sporna, vendar so kardinali ostali pri svojih glasovih tudi, ko so se pritiski umirili. Urbana VI. so počastili kot papeža in volilne rezultate poslali knezom. Toda poleti 1378 so se kardinali obrnili proti Urbanu VI. Označili so ga za neusmiljenega tirana, ki ni sposoben opravljati dolžnosti papeža. Opozorili so na nesvobodo konklava, trdili, da so popolnoma napačno ocenili njegovo sposobnost vodenja Cerkve in da so se zmotili glede njegovega značaja. Kardinali so zapustili Rim in 20. septembra za papeža izvolili kardinala Roberta Ženevskega, ki je privzel ime Klement VII. in svojo rezidenco preselil v Avignon, medtem ko je Urban VI. ostal v Rimu.

Tako sta se razvili dve liniji papežev: v Rimu so Urbanu VI. sledili Bonifacij IX., Inocenc VII. in Gregor XII.; po smrti Klementa VII. pa so v Avignonu izvolili Benedikta XIII. Krščanski svet se je razdelil na dva dela. Konec razkola pa ni bil mogoč, ker so obstajali dobri argumenti za legitimnost obeh papežev. Pristojni kolegij kardinalov je po cerkvenem pravu dvakrat zaporedoma izvolil papeža – po tem se ta razkol razlikuje od številnih drugih v srednjem veku. V tistem obdobju je cesar imenoval protipapeža ali pa je bil kardinalski kolegij pri volitvah razdeljen in je hkrati izvolil dva papeža.

Razkol so poskušali odpraviti na pet načinov. Najprej so želeli ukrepati *via facti* (samovoljno s silo): enega ali oba papeža so poskušali onesposobiti na politični ali vojaški način. Toda oba sta zbrala vojaške enote in poskušala osvojiti evropske države. Vendar je evropsko razmerje moči preprečilo tako rešitev. Nato so poskušali *via cessionis* (pot odpovedi): eden ali oba papeža bi morala odstopiti. V naslednjih desetletjih je vsak na novo izvoljeni papež v Avignonu in Rimu sicer obljubljal, da bo naredil ta korak, če bi se s tem končal cerkveni razkol. Vendar do tega ni nikoli prišlo, saj je vsak najprej zahteval odstop drugega papeža. Sledila je *via iustitiae* (pot pravičnosti): iskalo se je splošno sprejeto razsodišče, ki bi preverilo veljavnost obeh papeških volitev. Vprašanje je bilo le, koga bi tako v Rimu kot v Avignonu sprejeli kot nepristranskega sodnika. Ker je bilo učiteljstvo Cerkev takrat na univerzah, so izbrali pariško teološko fakulteto na Sorboni, ki pa jo je rimski papež zavrnil, ker naj bi bila pristranska. Četrty način je bil *via discussionis* (pot pogovora): oba papeža bi se morala srečati in se v pogovoru odločiti o zadevi. Papeža sta se med leti 1405 in 1407 dejansko odpravila na pot iz Rima in Avignona, da bi se srečala v severni Italiji. Toda razdalja je postajala vedno krajša in nekaj kilometrov pred dogovorjenim mestom sta se oba obrnila. Na koncu je tako ostala le še *via concilii* (pot koncila). Kardinalski kolegij v Rimu in Avignonu sta

prišla do zaključka, da se morata oba papeža podrediti razsodbi vesoljnega koncila. Toda to lahko deluje le, če je bilo dogmatično in cerkvenopravno pojasnjeno, da stoji koncil nad papežem.

Takšnega 'koncilskega' cerkvenega zbora pa v zgodovini Cerkev še ni bilo. Dotlej so pod vodstvom rimskih cesarjev ali papežev potekali samo monarhični koncili. Prvih osem ekumenskih koncilov starega veka je bilo torej monarhičnih, začenši s koncilom v Niceji leta 325, saj jih je sklical, vodil ter potrdil cesar. Sklepi koncila pa so postali veljavni šele s podpisom cesarja. Za te koncile ni bilo potrebno, da bi jih sklical papež, da bi na njih sodeloval ali da bi potrdil njihove sklepe. To je bilo prvo izhodišče za rešitev težave, saj je bila papeževa avtoriteta na teh zborih podrejena koncilu, ki je svojo oblast utemeljeval z avtoriteto cesarja. Vendar ob koncu 14. stoletja v krščanskem svetu ni bilo avtoritete, kakršno je imel rimski cesar. Ekumenski koncili srednjega veka, kot na primer štirje lateranski koncili, so bili sicer tudi monarhični, vendar so potekali pod papeškim vodstvom in bi težko predstavljali celotno Cerkev. V bistvu so bili to papeški koncili in očiten zgled za odpravo razkola.

'Gracijanov dekret' iz leta 1140, najpomembnejša zbirka klasičnega cerkvenega prava rimske Cerkev, je vseboval izhodišče za rešitev razkola – konciliaristično idejo – ki pa se je v 14. stoletju razvijal naprej. Njeni zagovorniki so dojemali Cerkev kot korporacijo; ne samo papež, ampak vse ravni Cerkev predstavljajo Kristusa. Papežu je v Cerkvi dodeljena samo *potestas actualis* (trenutna oblast), ki jo prevzame kot predstavnik in govorec korporacije. Ta oblast pa preneha takoj, ko se korporacija sreča na koncilu. Takrat mora papež stopiti v ozadje, saj ima v Cerkvi koncil *potestas habitualis* (dejansko in redno oblast). Vodenja koncila zato ne prevzame predsednik, ki bi ga imenoval papež, ampak človeka izvolijo na koncilu. Če papež ne želi sklicati cerkvenega zbora, ali če obstajajo konkurenčni papeži, pa naj bi bili za

»Dal ti bom ključe nebeškega kraljestva; in kar koli boš zavezal na zemlji, bo zavezano v nebesih; in kar koli boš razvezal na zemlji, bo razvezano v nebesih.« (Mt 16,19)

Foto: Janez Oblonšek



sklic najprej pooblašteni kardinali, nato cesar in v skrajnem primeru vsak škof.

Prvi poskus konciliarističnega cerkvenega zbora je bil leta 1409 v Pisi. Kardinali iz Rima in Avignona so ga sklicali skupaj. Ta cerkveni zbor je odstavil avignonskega papeža Benedikta XIII. in rimskega Gregorja XII. v smislu konciliaristične ideje, da je koncil nad papežem. Kardinali pa so nato za novega papeža izvolili Aleksandra V. in po njegovi smrti Janeza XXIII. (starejšega).

Toda koncil v Pisi je bil neuspešen: tukaj izvoljeni papež v Cerkvu ni bil splošno sprejet. Namesto dveh papežev so bili zdaj trije, iz 'preklete dvojnosti' pa je nastala 'osovražena trojnost'.⁶ Poskus združitve je bil neuspešen zlasti zato, ker je koncilu manjkala soglasna politična podpora evropskih sil. Koncil je namreč po eni strani potreboval močno politično in vojaško roko za uveljavitev svojih sklepov, po drugi strani pa je moral najti način, da je v svoje sklepe ustrezno vključil posamezne evropske narode.

Oboje je na koncu uspelo koncilu v Konstanci, ki je potekal 1414–1418. Rimsko-nemški kralj in pozneje cesar Sigismund se je posvetil konciliaristični ideji in odpravi razkola. Bil je na primer sposoben ujeti Janeza XXIII., ko je ta pobegnil s koncila. Poleg tega je uveljavil poslovnik, v katerem se ne glasuje več po glavah, ampak po 'nacijah'. Sklep je veljal za sprejetega samo takrat, če je dosegel večino pri vseh nacijah – Italija, Francija, Anglija, Nemčija s Poljsko, Madžarska, Češka, Skandinavija in Španija – in navsezadnje znotraj kardinalskega kolegija. Papeške volitve so se s kardinalskega kolegija prenesle na koncil. Pri vseh nacijah in v kardinalskem kolegiju pa je bila potrebna dvotretjinska večina. To naj bi preprečilo, da bi prezrli kateregakoli vladarja, red ali katerokoli skupino v Cerkvu.

Konstanški koncil se je spopadel s tremi nalogami: z obnovitvijo enotnosti Cerkve, obnovo Cerkve in s pojasnitvijo odprtih verskih vprašanj. Najprej so morali določiti prevlado koncila nad papežem, tako da so lahko odstavili tri konkurenčne papeže in izvolili splošno

sprejetega. To se je zgodilo z znanim dekretom 'Haec sancta' 6. aprila 1415: "Ker je v Svetem Duhu zbran, ker sestavlja vesoljni koncil in zastopa vojskujočo se Katoliško cerkev, ima zbor oblast neposredno od Kristusa. Njemu se je torej vsakdo, pa naj bo kakršnegakoli stanu ali kakršnegakoli dostojanstva, tudi papeškega, dolžan pokoravati v vsem, kar zadeva vero, odstranitev navedenega razkola in prenovo te Cerkve pri glavi in udih."⁷ Kdor bi nasprotoval sklepom koncila, bi ga obsodili na izobčenje iz Cerkve. Pri papeževih spornih odločitvah bi torej vedno lahko sklicali koncil kot pritožbeno sodišče.

Redna in dejanska oblast v Cerkvu je bila torej dana koncilu. V dekretu 'Frequens' z 9. oktobra 1417 so opredelili, da je koncil večni nadzorni organ papeža in njegovih zastopnikov. Tako naj bi preprečili nov razkol in papeški despotizem: "Pogostno sestajanje vesoljnih cerkvenih zborov je eden najboljših načinov za obdelavo Gospodove njive. Koncil ruva grmovje, trnje in plevel krivoverstva, napak in razkolov, popravlja odklone, obnavlja, kar je poškodovanega, in prinaša bogat in rodoviten pridelek za Gospodov vinograd. Zanimarjanje koncilov pa po drugi strani širi in spodbuja omenjena zla. /.../ Zato določamo, uveljavljamo in urejamo z večno veljavnim odlokom, da bodo vesoljni cerkveni zbori potekali odslej na naslednji način: prvi bo sledil čez pet let po koncu tega koncila, drugi pa čez sedem let takoj po koncu drugega in nato bodo potekali vedno vsakih deset let. Potekati morajo v takšnih krajih, ki jih je dolžan določiti in imenovati papež en mesec pred koncem predhodnega cerkvenega zbora s privolitvijo in soglasjem koncila – če papež tega ne stori, mora to opraviti koncil – tako da koncil vedno zaseda ali pa se ga pričakuje v določenem obdobju. To obdobje lahko papež s soglasjem svojih bratov kardinalov svete rimske Cerkve zaradi naključnih vzrokov skrajša, v nobenem primeru pa naj to obdobje ne bo daljše."⁸

S koncilom v Konstanci se je končal štiri desetletja trajajoč cerkveni razkol. Konkurenčne tri papeže so odstavili in leta 1417

izvolili Martina V., ki je bil splošno sprejet in iz katerega izvira današnja vrsta papežev. Celovita obnova Cerkev pa je bila obsojena na propad, saj so se papeži poskušali izogniti nekaterim dekretom koncila. Martin V. je v skladu z dekretom 'Frequens' leta 1434 sicer sklical koncil v Pavii, vendar ga je s slabimi argumenti relativno hitro spet razpustil. Poleg tega je bil ta cerkveni zbor slabo obiskan, predvsem, ker je manjkala prava motivacija konciliaristične ideje – odprava cerkvenega razkola. Na koncilu v Baslu, ki je trajal od 1431 do 1449, je zadnjič prišlo do soočenja med papežem in cerkvenim zborom. Soočenje je doseglo vrhunec z večinsko potrjeno dogmo 'Haec sancta' in prevlado koncila nad papežem. Kasneje se je papeštvo utrdilo, koncil v Baslu pa se je vedno bolj zaostroval, dokler ni bil razpuščen. Papeži so torej uspešno preprečevali njihovo sklicevanje, saj "so se začeli zborovati", za pritožbo na zbor pa so predvideli celo cerkvene kazni, kot je ugotovil Klaus Schatz.⁹

To je eden od ključnih razlogov, zakaj se je Katoliška cerkev prepozno odzvala na izzive reformacije. Papeži so zavračali zahteve nemških protestantov in državnih stanov, naj skličejo vesoljni koncil v nemških deželah, da bi rešili cerkvena vprašanja. Več kot četrto stoletje za tem, ko je Luter nabil teze na vrata, so sicer l. 1545 sklicali tridentinski koncil, vendar je bilo to prepozno. Cerkevni razkol je namreč že preveč napredoval, da bi ga lahko zaustavili s temeljito obnovo Katoliške cerkve. Slednja se je takrat morala samo še ločiti od protestantov in zapisati svoja katoliška stališča. Zanimivo pa je, da so z dnevnega reda odstranili vprašanje odnosa med papežem in koncilom oziroma med primatom in episkopatom, saj bi to povzročilo razpad cerkvenega zbora.

Kardinal Robert Bellarmin je poskušal v času 'protireformacije' enostransko urediti odnos med papežem in koncilom, pri tem pa ni upošteval konciliaristične ideje, pa tudi dogdkov v Konstanci ne. Bellarmin je trdil, da je ekumenski koncil veljaven samo, če ga skliče, vodi in potrdi papež. Vendar pa to ne velja ne

za konstanški ne za koncile v antiki, na katerih so med drugim oblikovali tudi veroizpoved.

Od leta 1563, ko se je končal tridentinski, do leta 1870, ko je bil sklican prvi vatikanski koncil, ni smel potekati noben drug cerkveni zbor. In prvi vatikanski koncil je bil jasno monarhični koncil: papež je izdal vabilo, postavil pripravljalne komisije, predpisal poslovnik in določil predsednike, spremenil pa je tudi dnevni red in skrajšal razpravo o posameznih dekretih ter razglasil sklepe cerkvenega zbora.

PRVI VATIKANSKI KONCIL: NEZMOTLJIVOST IN PRIMAT PAPEŽA

Določbe prvega vatikanskega koncila, ki so zapisane v današnje cerkveno pravo, in sklepe konstanškega koncila, ki so po desetletjih razkola ponovno vzpostavili enotnost Cerkve, je težko uskladiti, na kar jasno kaže tudi zgodovinopisje cerkvenih zborov.

Tübinški cerkveni zgodovinar Karl August Fink je večkrat opozarjal na protislovje med obema zasnovama Cerkve: Ali je lahko isti stavek leta 1415 resničen, leta 1870 pa napačen? Ali se lahko nauk Cerkve spremeni? Točno to se je zgodilo, če upoštevamo Finka: Konstanški koncil prepoveduje, da bi se čez sklepe cerkvenega zbora pritožili papežu, prvi vatikanski koncil pa obratno prepoveduje, da bi se čez papeževe sklepe pritožili cerkvenemu zboru. Konstanški koncil je podelil vso oblast v Cerkvu cerkvenemu zboru, prvi vatikanski koncil pa ga je po drugi strani onesposobil in dal moč primata in nezmotljivosti samo papežu. Konstanški predstavlja kolegialno, prvi vatikanski koncil pa monarhično ekleziologijo.

Tega protislovja niso mogli spregledati niti cerkveni zgodovinarji, ki so bili blizu papežu. Izvor konciliaristične ideje so zato poskušali podtakniti Marsiliju iz Padove in Viljemu iz Ockhama, ki sta zaradi naklonjenosti cesarju Ludviku IV. Bavarskemu, ki ga je izobčil papež, oba veljala za krivoverca. Po drugi strani pa je ameriškemu strokovnjaku za srednji vek Bryanu Tierneyju uspelo dokazati, da

nauk o prevladi koncila nad papežem "nikakor ne izhaja iz krivoverskih misli, temveč iz visokosrednjeveške vede o cerkvenem pravu, torej iz interne cerkvene tradicije".¹⁰

Nastal je tudi hud spor o vprašanju, ali gre pri konstanškem odloku 'Haec sancta' za dogmatično razlago ali samo za kanonske sklepe. Po eni strani sta bila 'Haec sancta' iz 1415 in 'Pastor aeternus' iz 1870 na isti ravni, saj sta oba obravnavala dogme, ki so po svoji naravi nespremenljive. Protislovja med njima potem ne bi mogli odpraviti. To stališče je zagovarjal predvsem Paul de Vooght. Po drugi strani pa Walter Brandmüller 'Haec sancte' ni dojemal kot "sklep učiteljstva", ampak kot nujni zakonodajni ukrep, ki v takratnem konkretnem stanju ni dosegel zadostne veljavnosti. Odlok naj bi bil torej veljaven samo do odprave razkola in za "ponovno pridobitev življenjsko pomembne enotnosti Cerkve".¹¹ Na podoben način je Brandmüller postavil pod vprašaj tudi obveznost dekreta 'Frequens'. Nekdanji augsburški cerkveni zgodovinar in današnji kurijski kardinal si ga je razlagal kot "moralni poziv", ki ga nikakor ne smemo razumeti kot "obvezujoč ukaz", da mora papež redno sklicevati cerkvene zборе.¹²

Karl August Fink je nasprotoval ublaženim razlagam, ker je v tem videl – vsaj med vrsticami – temeljni dvom v konstanški koncil in konciliaristično idejo. Kardinal Bellarmin je iz svojega seznama splošno zavezujočih ekumenskih koncilov odstranil konstanškega. "Že v zgodovini so se strokovnjaki očitno morali obrniti proti temu enostranskemu stališču in poskusu odločanja o zgodovinskih dejstvih s cerkveno oblastjo." Vse je dejansko odvisno od mnenja o 'Haec sancta'. "Namesto ocenjevanja tega odloka v luči konstituciji prvega vatikanskega koncila bi bilo dejansko bolje ravnati obratno, saj bi bili tako pravični do zgodovinskega razvoja."¹³ Cerkevni zbor – ne kardinalski kolegij – je izvolil veljavnega papeža Martina V. in s tem po štirih desetletjih odpravil veliki zahodni razkol. To se je dalo doseči samo s premočjo koncila, ki je nad papežem. Če je konstanški koncil lahko

veljaven za izvolitev papeža, potem njegovi odloki ne veljajo samo za omejeno časovno obdobje, ne glede na to, ali jih dojemamo kot dogmatične razlage ali ne. Torej, ali so Martin V. in s tem tudi vsi njegovi nasledniki zakoniti papeži, ki izhajajo iz konstanškega koncila? Če je tako, velja tudi 'Haec sancta', je pa vprašljiv 'Pastor aeternus'. Ali pa konstanški koncil ne velja za ekumenskega, toda potem je tudi izvolitev Martina V. za papeža neveljavna, prav tako pa ni zakonit niti papež Pij IX., ki je sklical prvi vatikanski koncil, zato ta ni ekumenski. Finku je jasno: kolegialni model cerkvenega vodenja, po katerem je koncil nad papežem, je z zgodovinskega vidika veljaven model.

Spor o interpretaciji 'Haec sancta' in razmerju tega odloka do sklepov prvega vatikanskega koncila pa še do danes ni dobil zadovoljive rešitve niti v znanstvenih razpravah niti v ekleziologiji. Nove zgodovinopisne študije so na tipično postmoderen način 'Haec sancta' ocenjevale in ga opredeljevale kot "kompromisni dekret, ki predpostavlja večpomenskost" oziroma kot "namerno odprto večpomenskost", kot je zapisal frankfurtski zgodovinar Heribert Müller v svoji veliki raziskavi o konciliarizmu.¹⁴

Stališče Benedikta XVI. oziroma Josepha Ratzingerja, ki je bil svetovalec kardinala Josepha Fringsa na drugem vatikanskem koncilu in je za razliko od Brandmüllerja zavrnil samo enkratno veljavnost 'Haec sancta' in 'Frequens', pa je ravno nasprotno. Ratzinger ni opazil nobenih dogmatičnih izjav v obeh odlokih, ampak ju je opisal kot "nujni ukrep za zelo izjemen primer". Toda dodal je: "To seveda ne pomeni, da obravnavamo celotno stvar le kot pretekli dogodek, brez kakršnega koli trajnega pomena." 'Haec sancta' in 'Frequens' ter možnost koncila so bili na voljo Cerkvi "kot nujni zakoni za tako priložnost". Glede konstanškega koncila pa pravi, da ta nudi "na nek način dopolnilno razlago za trditve Prvega vatikanskega koncila".¹⁵

Ratzinger je torej poskusil konstitucijo 'Pastor aeternus' iz leta 1870 navezati na zgodovino ekumenskih koncilov, tako da je v

besedilih Prvega vatikanskega koncila prepoznal popravka zgodovinskih dogem, ki tradicijo konciliarizma združujejo s papeštvom. V 'Pastor aeternus' je dejansko najti posamezne izraze, ki jih je moč razumeti kot sklicevanje na dokumente ekumenskih koncilov in svetih kanonov. Ratzinger je zato prišel do zaključka: "Novo besedilo je treba brati z navezovanjem na prejšnjega, pa tudi obratno, to besedilo bo moč spoznati in razvijati z novim."¹⁶

ZATIRANJE MOŽNOSTI KONCILA

Kljub vsem teološkim poskusom in popravi zgodovinskih dogem še vedno ni prišlo do tega, da bi lahko trajno vključili možnost koncila v takrat veljavni nauk o obsegu primata papeža v Cerkvi. Kot ugotavlja frankfurtski jezuit Klaus Schatz, kljub drugačnim trditvam to ni uspelo niti dogmatični konstituciji 'Lumen gentium' Drugega vatikanskega koncila. V praksi se je zaradi papeža uveljavilo monarhično vodenje Cerkve. Rim ni dopuščal nikakršne "oslabitve lastne avtoritete", zato je zatiral "kolegialnost" kot "moteč element kritike in dejavnih tveganja". "Kolegialna odločitev je torej zaželeno takrat, ko ni pričakovati nobenih neprijetnih presenečenj. Ni pa zaželeno takrat, ko obstaja nevarnost, da bi lahko prišlo do nepredvidenih dogodkov."¹⁷

Katoliška cerkev je z zadušitvijo moči koncila ravnala nepremišljeno, kajti reforme bi bilo potrebno uveljaviti na podlagi širokega soglasja. Vesoljni cerkveni zbor, ki predstavlja svetovno Cerkev, bi lahko bil organ, pristojen za takšne reforme, pa tudi organ za primer, ko je potrebno prepoznati in na silo odstaviti motečega, dementnega ali neprimerne papeža. Trenutno sploh ni nobenega organa, ki bi lahko sprejel prostovoljni papežev odstop. To je bilo očitno tudi 28. februarja 2013, ko je odstopil papež Benedikt XVI. – mimogrede, prvi *pontifex maximus*, ki je odstopil, je bil Gregor XII. Odstop je podal na konstanškem koncilu pred skoraj šeststo leti. Benedikt XVI. je kot pristojni organ izbral konzistorij kardinalov, saj je želel naložiti dolžnost volivcem novega

papeža. Nekateri so podvomili v zakonitost tega koraka, kar pa je upokojeni papež odločno zavrnil. Ali ne bi bil cerkveni zbor, ki je v Cerkvi vedno možen, ustrezen pristojni organ? Nihče drug kot Joseph Ratzinger je namreč že pred pol stoletja na koncu Drugega vatikanskega koncila zahteval, naj bosta cerkveni zbor in papež vedno odvisna drug od drugega. Zato je treba 'Pastor aeternus' brati ob upoštevanju 'Haec sancta'.

Katoliška cerkev je v skladju sama s seboj šele takrat, ko se monarhičnost in kolegialnost med seboj uskladita. Če papež Frančišek, kot je večkrat namigoval, stremi k izravnavi in želi biti razumljen kot prijatelj škofov, mu tradicija Cerkve ponuja preizkušene modele.

Prevedel: Matej Kugl

1. ZCP, kan. 333, § 3.
2. ZCP, kan. 749, § 1.
3. Katoliško-teološki seminar v Tübingenu. Kuhnov izvornik. Bihlmeyer b. l. Navedeno po: Wolf. *Krivoverec*. 348.
4. Prvi vatikanski koncil. *Dogmatična konstitucija 'Pastor aeternus' o Kristusovi cerkvi*. VC, 242–243.
5. VC, 246.
6. Klaus Schatz. *Vesoljni cerkveni zbori: Žarišča cerkvene zgodovine*. Paderborn 1997. 133.
7. Konstanški koncil. *Odlok 'Sacrosancta'*. 5. seja. 6. april 1415. VC, 237. Konstanški koncil. *Dekret 'Frequens'*. 39. seja 9. oktober 1417. Dekreti ekumenskih koncilov, 2. zv. 438.
8. Konstanški koncil. *Dekret 'Frequens'*. 39. seja 9. oktober 1417. Dekreti ekumenskih koncilov, 2. zv. 438.
9. Klaus Schatz. *Vesoljni cerkveni zbori*. 165.
10. Heribert Müller. *Cerkvena kriza poznega srednjega veka: Razkol, konciliarizem in koncili*. Enciklopedija nemške zgodovine 90. München 2012. 69.
11. Walter Brandmüller. "Ali ima konstanški dekret 'Haecsancta' dogmatične obveznosti?" V: Remigius Bäumer, ur. *Razvoj konciliarizma: Nastanek in posledice koncilске ideje*. Darmstadt 1976. 265.
12. Walter Brandmüller. "Ali je koncil demokratični nadzorni organ nad papežem?" V: *Papež in koncil v obdobju velikega razkola (1378–1431)*. Paderborn 1990. 260.
13. Karl August Fink. *Koncil v Konstanci 1414–1418*. Paderborn 1991–1997. 565.
14. Müller, *Cerkvena kriza*. 80.
15. Joseph Ratzinger. *Novo Božje ljudstvo: Načrti za ekleziologijo*. Düsseldorf 1969. 138.
16. Ratzinger. *Novo Božje ljudstvo*. 140.
17. Klaus Schatz. *Papeški primat: Njegova zgodovina od začetkov do danes*. Würzburg 1990. 204.

»In glej, prav tisti dan sta dva izmed njih potovala v vas, ki se imenuje Emavs in je šestdeset stadijev oddaljena od Jeruzalema.« (Lk 24,13)

Foto: Janez Oblonšek



Odločitve apostolskega sodišča Rimske rote in njihov pomen za krajevna sodišča

Mladi se ob odločitvi za sklenitev zakona v današnji družbi soočajo s številnimi preizkušnjami. Miselnost tega sveta ni naklonjena trajnostni zvezi, ampak v imenu svobode zagovarja subjektivističen pristop, ki vodi v še večji egoizem. V porastu so tako predzakonski odnosi z več partnerji, kar pa ima seveda za posledico negotovost. Sklenitev zakona je v takšnih primerih veliko težja, možnost ločitve pa velika (Wolfinger 2017).

V cerkvenem okolju prihaja do vedno večjega zavedanja, da je priprava na zakon izredno pomembna. Glede tega priporoča Cerkev kar največjo skrb, prav tako pa je ta potrebna tudi za preverjanje bistvenih zahtev za veljavno sklenitev zakona (Slatinek 2014, 12). Papež Frančišek je 25. februarja 2017 v nagovoru župnikom, ki so se udeležili seminarja o prenovljenem sodnem postopku za ugotavljanje ničnosti zakona v Rimu, dejal: "Vaša skrb naj bo oznanjevanje, da je zakon med moškim in žensko simbol zakonske zveze med Kristusom in Cerkvijo, *pričevanje* za milost zakramenta zakona in temeljno dobroto družine, ki je osnovna celica Cerkve in družbe. To pričevanje se konkretno dogaja takrat, ko zaročence pripravljate na zakon, ko jih opozarjate na globok pomen koraka, ki ga bodo naredili, in ko mlade pare s spodbudo spremljate ter jim pomagate, da bi zaznali Božjo moč in lepoto njihovega zakona v svetlobi in

sencah, v veselih in težkih obdobjih. Vendar se vprašam, koliko od teh mladih ljudi, ki se udeležujejo predzakonskih tečajev, razume, kaj pravzaprav pomeni 'zakon', znamenje Kristusove zaveze s Cerkvijo? 'Da, da,' rečejo 'da', pa razumejo to? Prepričan sem, da je potreben pravi katehumenat za zakrament zakona, ne pa pripraviti le dva ali tri srečanja in potem gremo naprej." (Frančišek 2017, 8) Vidimo lahko, da papež zelo dobro pozna trenutno stanje. Ne idealizira nečesa do te mere, da bi konkretnih razmer, ki so drugačne, ne želel videti. Vsekakor je potrebno krščanski zakon vedno znova predstaviti svetu kot nekaj možnega, dejanskega in živetelega. Krasnih zgledov, ki to potrjujejo, je veliko. Si je pa obenem potrebno priznati, da je za doseganje tega ideala potrebno storiti več kot nekoč. Verjetno si je marsikateri duhovnik, ki je kak par pripravljal na zakon, dejal: "Ne vem, če bo zakon med tema dvema uspel, ampak zaupajmo v Božjo pomoč." Prav gotovo

delovanja zakramenta *ex opere operato* ne moremo zanikati, vendar mora tudi duhovnik vedeti, da je on "odločen zagovornik resnice" (D 9). Včasih gresta zaročenca na pripravo za zakon le zaradi formalnosti, ko je vse za poroko že pripravljeno, tudi poročna dvorana, a v mnogih takšnih primerih je žal pripravljena tudi že sodna dvorana. V nekaterih primerih bi bilo bolje, da bi se prejem zakramenta svetega zakona za nekaj časa prestavil. Zaročenca bi dobila tako priložnost, da še bolj iskreno premisli o svojem odnosu in da skupaj z duhovnikom prehodita pot razločevanja in spoznavanja. S celostno zakonsko pastoralo, ki bo vključevala tudi ta pogum, bo mogoče doseči, da bo manj razpadlih zakonov. Gre za osebni pristop in papež Frančišek takšno pastoralo imenuje osebno spremljanje v procesu rasti (Veselje evangelija 2014, 169–173). Pozitivna pastorala, ki vidi pred seboj tudi polno obhajanje zakramentov, ni omejena na to, da bi 'čim prej' in 'za vsako ceno' prišli do zelenega, ampak želi, da verniki rastejo postopoma in živijo v skladu z evangelijem, da jih sprejema občestvo vere in da se jih spremlja potrpežljivo in z občutljivostjo (Sanchez - Gil 2014, 558).

Pred nami je sentenca Rimske rote o ničnostni zakonski pravdi, izdana marca 2015, torej še predno so pričele veljati nove določbe za izvedbo ničnostnega zakonskega sodnega postopka, ki ga je za latinsko Cerkev z dokumentom *Mitis Iudex Dominus Iesus* prenovil papež Frančišek. Zakonik cerkvenega prava določa, da je treba nekazenske zadeve ob pomanjkanju predpisov, "presojati z upoštevanjem zakonov, izdanih za podobne stvari, po splošnih pravnih načelih in upoštevati kanonično pravčnost, pravno znanost in prakso rimske kurije ter splošno in ustaljeno mnenje učiteljev." (ZCP, kan. 19) Ob tem je potrebno dodati še določilo iz navodila *Dostojanstvo zakona*, v katerem beremo, da morajo uslužbenci sodišč za pravilno izvrševanje svojih dolžnosti skrbeti za neprenehno poglobljanje znanja zakonskega in postopkovnega prava ter zaradi osebnih razlogov študirati pravosodje Rimske rote,

"ker le-ta skrbi za enotnost pravosodja in s svojimi sodbami pomaga nižjim sodiščem (prim. *Pastor bonus* – Dobri pastir, čl. 126)" (DZ, čl. 35 § 2 in 3). Rimska rota je prizivno sodišče za sodbe, ki so bile izdane pri kateremkoli cerkvenem sodišču. Njeno delovanje je urejeno v ZCP, v apostolski konstituciji *Pastor bonus* – Dobri pastir, v lastnih normah iz leta 1994 in v posebnih pristojnostih iz leta 2013, ki jih je izdalo Državno tajništvo (Valentan 2016, 79). Zaslužni papež Benedikt XVI. je v svojem nagovoru uslužbencem Rimske rote leta 2008 dejal: "Posebej se lahko vprašamo, zakaj imajo sodbe sodišča Rimske rote pravni pomen, ki presega primere, za katere so bile izdane. Ni dvoma, da posamezne odločitve Rimske rote na poseben način zanimajo širšo družbo. Tako se namreč določa, kaj se lahko pričakuje od sodišč, kar nedvomno vpliva na pomen družbenega življenja. Vsak pravni sistem mora iskati rešitve, skupaj s premišljeno oceno posameznih primerov, v katerih so zastopani principi in splošne odločbe pravičnosti. Samo tako se v delovanju sodstva ustvarja zaupljiva atmosfera in se prepreči subjektivno razsojanje." (Benedikt XVI., 85)

Iz kronologije, ki je predstavljena v spodnji sentenci Rimske rote *coram Monier*, vidimo, da je stranka, ki je pričela postopek za razglasitev ničnosti zakona, prehodila skoraj osemletno sodno pot, preden je bila izdana končna sodba. Ker je bila v vesti prepričana, da je njen ponesrečeni zakon tudi ničn, je zavzeto sodelovala v postopku. Prvostopenjsko sodišče je ničnostni razlog ugotavljalo na podlagi izključitve nerazvezljivosti zakona in roditve otrok s stani tožene stanke, vendar tega ni potrdilo. Tožeča stranka je nato vložila priziv in v dopolnjenem postopku je drugostopenjsko sodišče razglasilo zakon za ničn. Ker pa je bila takrat še potrebna soglasna sodba (dve sodišči sta morali izdati dve soglasni sodbi za veljavnost), je postopek presojalo še sodišče Rimske rote in izdalo negativno sodbo. Ničnost zakona na osnovi dokazanega ničnostnega razloga torej ni bila dokazana. Oškodovanec je nato v skladu s kan. 1644 ZCP vložil prošnjo za novo zaslišanje

zaradi novih dokazov in razlogov, kar je sodišče z odločbo sprejelo. Določen je bil nov ničnosti razlog: izključitev dobrin zakramenta in otrok. Po tem, ko je sodišče pojasnilo okoliščine v pravu in v dejstvu, je s sentenco dokončno sprejelo odločitev v prid ničnosti zakona.

SENTENCA RIMSKE ROTE CORAM MONIER, 6. MAREC 2015¹

1. FACTI SPECIES

Albert in Neža sta se proti koncu leta 1992 spoznala na univerzi. Po nekaj mesecih prijateljskih odnosov sta pričela ljubezensko razmerje. Cerkveni zakon sta sklenila 25. julija 1998 v župnijski cerkvi v kraju Pisa.

Zakonsko življenje med njima ni zaživelo. Neža ni kazala nobene želje po otrocih, kar je bilo v nasprotju z Albertovo veliko željo. Leto dni po poroki, decembra 1999, so se pojavila resna nasprotovanja med zakoncema. Žena je možu priznala, da katoliške vere nikdar ni iskreno upoštevala, niti ni sprejela zakonskih obveznosti, posebej ne dobrine zakramenta in otrok. Februarja 2002 je Neža dokončno zapustila skupen dom.

2.

15. junija 2007 je Albert pri etruščanskem pokrajinskem sodišču vložil tožbo za razglasitev ničnosti zakona.

Potem ko je sodišče sprejelo tožbeni spis, je 12. decembra 2007 določilo sledeče sporno vprašanje: "Ali je v tem primeru dokazana ničnost zakona iz razloga hibe v privolitvi s strani žene zaradi izključitev nerazvezljivosti zakona in roditve otrok v smislu kan. 1101 § 2."

Ob zaslišanju tožeče stranke in štirih prič je bila žena po nekajkratnem neuspešnem vabljenju razglašena za odsotno v postopku. 3. 12. 2008 je sodišče izdalo negativno sodbo.

Tožeča stranka je vložila priziv na sodišče v Flaminiu. Po dopolnjenem postopku je bila s sentenco druge stopnje razglašena ničnost zakona zaradi obeh navedenih ničnostnih razlogov.

Primer je bil predan našemu apostolskemu sodišču, ki je 19. junija 2012 izdalo negativno sentenco.

Tožeča stranka je vložila prošnjo za novo zaslihanje. Ta je bila 20. decembra 2013 z odločbo sprejeta.

14. novembra 2014 je bilo določeno sledeče sporno vprašanje: "Ali je v tem primeru dokazana ničnost zakona zaradi izključitve dobrine zakramenta in roditve otrok s strani žene."

Na tej stopnji je bil postopek dopolnjen z zaslihanjem žene in dveh prič.

Ob vsem tem in ko smo od zagovornika tožeče stranke in od imenovanega branilca vezi prejeli tudi pisne pripombe obrambe, moramo sedaj odgovoriti na legitimno postavljeno sporno vprašanje.

3. IN IURE

Zakon nastane s privolitvijo, ki jo pravno sposobni osebi zakonito izrazita (kan. 1057 § 1) in je dejanje volje, s katerim se mož in žena drug drugemu izročita ter sprejmeta za ustanovitev zakona.

S strani zaročencev se tako domneva, da je to notranja duševna privolitev v skladu z uporabljenimi besedami ali znamenji (prim. kan. 1101 § 1). Če pa ena ali obe strani s pozitivnim dejanjem volje izključita sam zakon oz. kakšen bistveni sestavni del ali kako bistveno lastnost zakona, je sklenitev neveljavna (prim. kan. 1101 § 2).

Da bi bila zakonska privolitev učinkovita, mora biti zakon sprejet skupaj z njegovimi bistvenimi sestavnimi deli in lastnostmi. Glede na načela stroke in našo sodno prakso ni potrebno, da zaročenca v omenjeni privolitvi razumeta vse dele in lastnosti; zadošča, da so sprejeti v volji zaročenca.

4.

Pri delni simulaciji sklene oseba, ki zavrača katerega od sestavnih delov ali lastnosti zakona, neko obliko zakonske zveze, vendar se ta objektivno razlikuje od pravega zakona.

Lahko se zgodi, da želi zaročenec skleniti le dozdeven zakon, da bi se, če se zakonsko življenje ne bi izšlo, lahko vrnil v svobodni stan.

Zakon je lahko neveljaven ne le v primeru, ko gre za popolno zanikanje nerazvezljivosti, ampak tudi ob hipotetični izključitvi le-te, s čimer simulant omeji svojo privolitve z nekim prihodnjim pogojem.

Zakon je neveljaven tudi v primeru, ko zaročenec izključi zakonske odnose, ki so naravnani na roditeljstvo otrok. Predmet privolitve je pravica in dolžnost do pravih zakonskih odnosov, zato je, če nekdo zanika oz. izključuje to vzajemno pravico, ravna proti dobrini otrok, privolitve pa je posledično izredno pomanjkljiva. Če zaročenec izključi roditeljstvo otrok za nedoločen čas, je takšna odločitev enaka stalni izključitvi, v smislu, da ni gotovo, če in kdaj bo roditeljstvo sprejel. Na tak način se ima oseba, ki sklepa zakon, za edini vir prava.

Precej pogosto je izključitev dobrine otrok tesno povezana z izključitvijo nerazvezljivosti zakona.

Do izključitve pride s pozitivnim dejanjem volje. Takšno dejanje mora biti storjeno namenoma in ne sme biti preklicano, lahko je izrečno ali vključno, dejansko ali vsaj navidezno, in se razlikuje od dejanske privolitve glede nerazvezljivosti zakona ali dobrine otrok.

5.

Glede na priznane kriterije redne sodne prakse, gre za dokaz o delni simulaciji, če hkrati sovpadajo ti trije elementi:

1. sodno priznanje simulanta in posebej še izvensodno priznanje verodostojne priče, kateri se je simulant osebno zaupal;
2. velik in sorazmeren razlog simulacije, ki mora biti naravnani na domnevno izključitev zakona. Razlikovati se mora od razloga za sklenitev zakona;
3. predhodne, sočasne in poznejše okoliščine, zaradi katerih je storjena simulacija verjetna in verodostojna.

Prav tako je potrebno skrbno pretehtati značaj, vedenje, kontekst vere, psihološke

danosti in način mišljenja domnevnega simulanta.

V svojem zadnjem nagovoru Rimski roti, 23. januarja 2015, papež izrecno govori o posebnem kontekstu vernikov, ki so se oddaljili od načel, ki urejajo zakon: "Zares, nepoznavanje vsebin vere lahko pripelje do tega, kot pravi Zakonik, da zmota odločujoče vpliva na voljo (prim. kan. 1099). Te možnosti ne moremo imeti več za izjemo, kakor v preteklosti, ravno zaradi pogoste prevlade posvetne miselnosti nad naukom Cerkve. Ta zmota ne ogroža samo stalnosti zakona, njegove celovitosti in rodovitnosti, ampak tudi usmerjenost zakona za dobro drugega, zakonsko ljubezen kot 'temeljno počelo' privolitve, medsebojno podaritev za izgradnjo skupnega bivanja za vse življenje. 'Zakon namerno pojmujejo zgolj kot obliko čustvene zadovoljitve, ki jo je mogoče poljubno osnovati in spremeniti v skladu z občutkom posameznika' (Veselje evangelija, 66), in s tem prisilijo zaročenca v miselni zadržek glede trajnosti zveze ali glede njene celovitosti, ki naj bi pač odpadel, če ljubljena oseba ne bi več izpolnjevala pričakovanih čustvenih potešenosti."

6. IN FACTO

Branilec vezi v sklepu svojega mnenja zapiše, da "bodisi ob samem pričanju tožene stranke bodisi ob vnovičnem zaslišanju dveh prič, ki sta bili zaslišani že na prvi stopnji, dejansko niso predloženi nobeni novi in tehtni dokazi," in doda: "Niti v najnovejših zbranih spisih ni nobenih znamenj, ki bi lahko spremenili sentenco z dne 12. junija 2012."

Kljub vsemu pa v tem primeru mislimo, da sodno priznanje žene odpravlja vse težave in dvome za to, da bi prišlo do rešitve. Dejansko namreč, kakor so zapisali člani sodnega zbora v predhodni rotini sentenci z dne 19. junija 2012, odsotnost tožene stranke v postopku "onemogoča pridobitev priznanja".

Brez dvoma moramo omeniti popolno verodostojnost moža. To sta potrdili izjavi dveh

duhovnikov, ki sta tožečo stranko poznali tako pred kot tudi po poroki in sta potrdili njegovo trdno krščansko vero.

7.

Kot je razvidno iz pravnih dokumentov, se je tožeča stranka v času zaroke dobro zavedala, da je bila njegova zaročenka od svoje mladosti dalje oddaljena od krščanske vere in da jo sprejema na svoj način. Zato je nameraval skleniti zakon s toženo stranko "samo, če bo delila načela in vrednote, ki so vse doslej spodbujali moje življenje." Mož je v času poroke prav tako vedel, da bo žena spoštovala načela krščanskega nauka le glede zakona. Vendar pa tožena stranka nikdar ni spremenila svojega načina mišljenja in je le leto po poroki, decembra 1999, možu zaupala svoje pravo mišljenje: "Doslej sem se glede tega pretvarjala, česar pa ne želim več, saj to vpliva na moje psihično zdravje." Dodala je, "da se je ves čas pretvarjala in da je bila presenečena, da nikdar nisem razumel tega njenega obnašanja in da odslej tega ne želi več prikrivati."

V svojem pričanju tožena stranka jasno potrjuje izjave, ki so bile posredovane sodiščem na predhodnih stopnjah glede načina obnašanja in mišljenja v povezavi z vero in načeli krščanskega nauka. V glavnem je izpovedala iste stvari, da "ni spremenila svoje drže ne pred in niti po poroki" in jasno potrdila "svoje vztrajanje v mišljenju in ideološkem položaju, ki sta bila drugačna od Albertovega, predvsem glede vere". Prav tako moramo omeniti, da gre na področju ničnosti s strani tožeče stranke v odnosu do toženke za zmoto v lastnosti osebe. Kaj izjave tožeče stranke pravzaprav pomenijo? Mož se je želel poročiti "samo, če bo delila načela in vrednote, ki so vse doslej spodbujali moje življenje".

8.

Priče, ki jih je predlagal mož, potrjujejo, da toženka nikdar ni sprejela verskih načel in dejansko tega nikdar ni povedala

možu, da ne bi s tem ogrozila poroke. Priča Janez izpove, da je mož pristopil k oltarju "v zavedanju, da je dekle sprejelo njegovo prepričanje. Na žalost pa je po poroki spoznal, da do tega nikdar ni prišlo. Šlo je samo za njeno zunanje vedenje, brez tega, da bi delila isto mnenje, in za prikrivanje njenega osebnega prepričanja". Tudi priča Angelo glede ženinega miselnega okvirja ne pove nič drugega.

Duhovnik Aldo, ki je stranki pripravljala na poroko, pove veliko o ženini veri in namenu glede zakona: "Ni šlo za pravo pot, ampak le za zunanjo formalnost." "Neža v resnici sploh ni spremenila svojega načina mišljenja in priprava na zakon ni spremenila njenih namenov in načina mišljenja glede zakona."

9.

Tožena stranka je svoje mišljenje glede verske razsežnosti zakona razodela možu decembra 1999, saj ni prepoznala zakramentalnosti zakona. Dejansko mu je glede bistvenih lastnosti zakona priznala, da jih nikdar ni nameravala "uresničevati v najinem zakonu", in dodala, da je zakon razumela le kot poizkus.

Prav tako je tožena stranka možu priznala, da je preprosto sklenila zvezo "brez vsakršne zakramentalne vrednosti in v odgovornosti za njeno končanje, če se stvari ne bi dobro izšle, prav tako pa so morali biti vse do pozitivne rešitve absolutno izključeni tudi otroci".

V svojem sodnem pričanju žena ni le potrdila vsebine pisem, ki so bila poslana sodiščem, ampak je tudi jasno dejala, da je izključila dobrini zakramenta in otrok. Žena je izrecno izjavila, "da je bila prepričana, da se s poroko z Albertom ne bo vezala v smislu nerazvezljivosti za vse življenje in da je celo dopuščala možnost, da se bo zatekla k ločitvi ali razvezi, če se poizkus zakonskega življenja ne bi dobro izšel." Žena je prav tako dodala, da je razumela zakon zgolj kot

poizkus. Vsekakor se ne strinjamo, kot je zapisal zagovornik tožeče stranke, da je šlo zgolj za razumsko držo (*habitu intellectivo*), ampak nasprotno, za resnično pozitivno dejanje volje.

Prav tako je v razmišljanju tožene stranke izključitev otrok tesno povezana z izključitvijo nerazvezljivosti: "Izključila sem možnost, da bi imela otroke. Ker nisem bila prepričana v odnos z Albertom, sem bila primorana izključiti roditev otrok."

10.

Priče, ki jih je predlagala tožeča stranka, so za stvar izvedele z njene strani in prelati zasliševalci jih imajo za verodostojne. Med sojenjem so ponovile to, kar so slišale od moža. Čeprav so za stvar izvedele šele po poroki, to dejstvo ne predstavlja posebne težave.

Priče so v celoti potrdile, da je žena pristopila k oltarju s trdnim namenom izključiti dobrini zakramenta in otrok. Priča Angelo je od žene same izvedel o njenem neiskrenem namenu: "Dala je jasno vedeti, da je bil zanjo zakon v bistvu zveza, ki jo je vedno mogoče preklicati, prisotnost otrok pa je bila zanjo nekaj nesprejemljivega, saj bi otroci resno skazili njeno fizično podobo, ki je bila zanjo izredno pomembna." Priče na tej stopnji glede ženinega pravega namena izpovedo isto (npr. priči Tereza in duhovnik Bruno).

11.

Glede razloga simulacije v smislu dobrine zakramenta je iz pravnih spisov povsem jasno, da ta izhaja iz ženine ideološke naravnosti, ki je povsem v nasprotju s cerkvenim naukom. Žena je na sodišču izjavila: "Priznam, da sem izključila to, da je zakon pravi zakrament in da se posledično ustvari nerazvezljiva vez med zakoncema." Tožeča stranka in priče so to več kot dovolj potrdile.

Kot zagovornik tožeče stranke pravilno zapiše v svojem poročilu, je šlo za še en primer simulacije, za katerega menimo,

da je *causa proxima*. V bistvu gre za ženine dvome oziroma negotovost glede tega, kako se bo izšlo zakonsko življenje. Na sodišču Rimske rote je žena jasno dejala: "V odnos z Albertom nisem bila prepričana." Tudi v svojih pismih, poslanih sodišču, žena izrecno govori o svojem negotovem stanju: "Ko sem se poročila, sem se soočala z negotovostmi glede prihodnosti najine zveze."

Kmalu po poroki je žena možu razkrila svoj način razmišljanja: "Že nekaj mesecev po poroki, ko je bila depresivna, je Neža pričela govoriti, da je morda naredila napako glede poroke, rekoč, da se ne čuti dorasla vlogi žene in matere." Mož se prav tako spominja vedenja svoje žene pred poroko: "Prav tako sem se spomnil njenega obotavljanja, ki je trajalo eno leto /.../ glede sprejetja mojega predloga, da bi najin odnos zaznamovala uradno in se poročila."

Priče so ženino obotavljanje pred poroko povsem potrdile (npr. priči Janez in Angelo).

12.

Glede razloga simulacije, ki se nanaša na izključitev dobrine otrok, je razvidno, da je ta primer tesno povezan s primerom simulacije dobrine zakramenta.

Toženka je med postopkom potrdila pravi primer simulacije: "Ker v odnos z Albertom nisem bila prepričana, sem izključila roditev otrok." Tožeča stranka je predstavila tudi povsem negativen koncept življenja v mišljenju toženke. Žena je npr. menila, "da je v življenu veliko nevarnosti, da nas je preveč in da ni dovolj hrane za vse, da Cerkev na egoističen način poziva k roditvi otrok in da ne postavlja nobenih omejitev ter da mora zato ona prispevati k temu, da se razmere v svetu ne bodo še poslabšale".

Tudi priče nedvoumno pojasnijo strah tožene stranke pred nosečnostjo, ki bi lahko spremenila njeno fizično podobo. Priča Angelo izpove: "Otroci bi močno prizadeli njeno fizično podobo, ki ji je toliko pomenila." (prav tako priča Janez).

13.

Menje članov sodnega zbora v tej pravdi je, da je bil vzrok za poroko dokaj šibek, posebej še zaradi ženine negotovosti glede tega, kako se bo izšlo zakonsko življenje, ki ga je dojemala kot navaden poizkus.

14.

Zakonsko življenje nedvomno potrjuje ženin namen simulacije, posebej še v pogovoru z možem decembra 1999. Žena pravzaprav nikdar ni spremenila svojega namena, usmerjenega proti dobrinam zakramenta in otrok.

Tudi v času zakona je žena vedno zahtevala uporabo sredstev za preprečevanje nosečnosti. Glede tega je mož povedal: "Včasih sva morala preprečiti nosečnost na sistematičen in absolutno gotov način, tako da sem uporabljal kondom." "Leto po poroki sem nekega večera poskušal imeti nezaščitene spolne odnose z njo, nakar se je v napadu jeze umaknila in mi dejala, da sem jo prizadel kot osebo in kot žensko."

Povsem jasno je, da je bila s strani žene izključitev roditve otrok ves čas prisotna. Zakonsko življenje je bilo prav tako zelo kratko in že štiri leta po poroki, februarja 2002, je žena povsem prekinila zakonske odnose.

15.

Ko smo podpisani prelati zasliševalci, tako v pravu kot v dejstvu, vse skrbno proučili in presodili, razsojamo, izjavljamo in dokončno razglašamo ter na sporno vprašanje odgovarjamo:

Pritrdilno, to je, dokazana je ničnost zakona zaradi izključitve dobrin zakramenta in otrok s strani tožene stranke. Ženi se prepove sklenitev novega cerkvenega zakona, dokler pred krajevnim ordinarijem ali pred njegovim pooblaščenecem ne obljubi, da ga bo sklenila na pravi način.

Dano v Rimu, na sedežu sodišča Rimske rote, 6. marca 2015.

Pius Vitus Pinto, *dekan*
Robertus M. Sable
Mauritius Monier, *ponens*

POJMI IN KRATICE

D – Odlok o službi in življenju duhovnikov 2. vatikanskega cerkvenega zbora

DZ – Dostojanstvo zakona. Navodilo Papeškega sveta za zakonska besedila

Coram – pred navedenim sodnikom Rimske rote

Ponens – sodnik, ki pripravi končno sodbo

Sententia – sodba Rimske rote

ZCP – Zakonik cerkvenega prava, 1983

VIRI IN LITERATURA

Dostojanstvo zakona. 2014. Papeški svet za zakonska besedila. Navodilo, ki ga je treba upoštevati v sodnih postopkih za ugotavljanje ničnosti zakonske zveze na škofijskih in medškofijskih sodiščih. CD 142. Ljubljana: Družina.

Koncilski odloki. 2004. Konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega cerkvenega zbora. Odlok o službi in življenju duhovnikov. Ljubljana: Družina.

OSTALE REFERENCE

Benedikt XVI. Ad omnes participes Tribunalis Romanae Rotae. *Acta Apostolicae Sedis* 100, št. 2: 84–88.

Frančišek. 2014. *Veslje evangelija*. Ljubljana: Družina.

Frančišek. 2017. Un vero catechumenato per prepararsi al matrimonio. *L'Osservatore Romano* 157, št. 47: 8.

Sanchez-Gil, Antonio S. 2014. La pastorale dei fedeli in situazioni di manifesta indisposizione morale. La necesita di un nuovo paradigma canonico-pastorale dopo l'Evangelii gaudium. *Ius Ecclesiae* 26, št. 3: 555–577.

Slatinek, Stanislav. 2014. *Izgubljeni prstan*. Maribor: Ognjišče, Slomškova založba.

Valentan, Sebastijan. 2016. Apostolska sodišča. *Tretji dan* 45, št. 1/2: 77–82.

Wolfinger, N. H. 2017. Counterintuitive Trends in the Link Between Premarital Sex and Marital Stability. <http://family-studies.org/counterintuitive-trends-in-the-link-between-premarital-sex-and-marital-stability/> (Pridobljeno 10. 2. 2017).

1. Sentenca je objavljena v: *Quaderni dello Studio Rotale* 2016, št. 23:133–154.

"Potem se je Jezus prepeljal na drugo stran Galilejskega, to je Tiberijskega jezera." (Jn 6,1)

Foto: Janez Oblonšek



Historična arhitektura na Slovenskem: razgibano obdobje s prepletom različnih slogovnih prvin

Ob sprehajanju po slovenskih mestnih ulicah, krajevnih trgih ter ožjih vaških poteh navadno niti ne pomislimo, iz katerega umetnostnozgodovinskega obdobja so zgradbe, ki nas obdajajo, če že nismo s tem namenom na tej poti. Marsikdo še z lahko prepozna baročno cerkev s čebulastim zvonikom ali "cvetoče" baročne mestne vile, pa tudi kaj "resnejšo" gotsko ali klasično renesančno maniro bi znali označiti. A vse to bi laik najbrž postavil v čas, kamor to tudi zares sodi. Torej v čas pred 19. stoletjem. Zakaj pa se ti slogi pojavljajo tudi v 19. stoletju? V tokratnem članku nas zanima predvsem to, zakaj so vsi ti stili ravno v omenjenem stoletju postali na novo aktualni.

Za stavbarstvo 19. stoletja je v primerjavi s prejšnjimi umetnostnozgodovinskimi obdobji značilno, da ni ustvarilo novega in enotnega arhitekturnega sloga, ampak je uporabljalo stilne elemente preteklih obdobj, tako da jih je pripenjalo na nove arhitekturne tipe. V umetnostnozgodovinski stroki to obdobje imenujemo histori(c)zem oziroma obdobje eklektične uporabe historičnih slogov. Pri gradnji je tako veljalo nepisano pravilo, da se gradijo šole v maniri renesanse, gledališča z značilnostmi baroka ter cerkve po vzoru gotike oziroma romanike. Na gradnjo slovenskih mest v 19. stol. je vplivala predvsem podoba avstro-ogrske prestolnice. Izstopajoča reprezentativnost javnih objektov, namenjenih tako centralni kot lokalni oblasti, je bila oblikovana po principu dunajske

arhitekture, pri čemer je bila njihova izvedba prilagojena provincialnim potrebam¹.

Na Dunaju, v enem glavnih evropskih središč historične arhitekture, se je po letu 1880 namesto "kopiranja" arhitektur preteklih obdobj uveljavila uporaba elementov zgodovinskih slogov v novih kombinacijah. Ta izvirna različica historizma, t. i. pozni historizem, je zaznamovala zadnja desetletja habsburške monarhije in se iztekla s prvo svetovno vojno. Oznako arhitektura 19. stoletja imajo najpogosteje stavbe, ki so nastale v obdobju zadnjih desetletij 18. stol. do 1. svetovne vojne. V tem časovnem okviru gre za obdobji historizma in klasicizma. Obe obdobji sta pomembno vplivali na podobo srednje Evrope, čeprav se ji raziskovalci v začetku razvoja niso posebej posvečali. Razlog za to je predvsem v tem,



Narodni dom v Celju



Filipov dvorec, Ljubljana

da so za nastajajoče stavbe smatrali, kot da nimajo zadostne umetniške vrednosti, imajo pa zgolj tehnično kvaliteto. Glavni očitke je namreč bil eklekticism, za katerega velja, da so arhitekti le kopirali arhitekturne elemente starejših obdobj².

Arhitektura 19. stol. se je omenjala le sporadično, sistematičnega pregleda celotnega obdobja pa ni bilo. V šestdesetih letih 20. stoletja je prišlo do drugačnih pogledov na klasicistično in historično stavbarstvo v srednji Evropi. Leta 1963 je potekal posvet, ki velja za prvi simpozij na temo historizma ter je nosil naslov *Historismus und bildende Kunst*. Simpozij je potekal v dvorcu Anif pri Salzburgu. V naslednjih desetletjih je izšlo kar nekaj študij o dunajski arhitekturi, ki pa so se osredotočile bolj na posamezne arhitekto in objekte. Z metodološkega vidika je precej

novosti doprinesla monografija Inge Scheidl o cerkveni gradnji na Dunaju na prelomu stoletij. Za spomenike na Slovenskem pa so pomembne študije stavbarstva avstrijskega dela Štajerske, še posebej Gradca, ki je bil deželna prestolnica³.

Sicer pa je bilo v slovenski umetnostni zgodovini vzdušje podobno; do sedemdesetih let 20. stol. je bil pogled na arhitekturo historizma precej negativno naravnani. Leta 1924 je naš umetnostni zgodovinar France Stelé v knjigi *Oris zgodovine umetnosti pri Slovencih* arhitekturi 19. stol. očital eklekticism in anacionalnost. Izhajal je namreč iz stališča, da so stavbe načrtovali predvsem tuji arhitekti, za katere je menil, da so se ravnali po modi. Njihova dela so tako predstavljala tujek v našem okolju, poleg tega pa historične stavbe naj ne bi zadovoljile "umetnostnih potreb mase". Tudi njegov stanovski kolega Emilijan Cevc je bil nenaklonjen pisanju o historizmu in je 19. stol. označil kot stoletje, ki je zadoščalo "samo sebi". Bilo je brez lastnega sloga, zraven tega pa je bil še mnenja, da si je to obdobje prilaščalo vse sloge. Večina zgradb iz tega obdobja se nahaja v Ljubljani, Mariboru in Celju.

ZNAČILNOSTI HISTORIZMA

Sami začetki historizma so na Slovenskem na splošno manj izraziti. V profani arhitekturi se je najprej uveljavil t. i. *rundbogendstil*⁵, za katerega so značilna polkrožno zaključena okna. Sprva je bil še vezan na klasicistično shemo, postopoma pa je prevzemal vedno več elementov italijanske renesanse. To se vidi predvsem v rozetah, konzolah, okenskih ter vratnih okvirjih stavb. Od sredine 19. stol. je bil to v glavnem slog gradbenega uradništva, v času po marčni revoluciji pa so se razmere v avstro-ogrski arhitekturi nekoliko spremenile. Reorganizacija gradbenih uradov in zakon o natečajih za javne stavbe leta 1849 sta vplivala na razmere historizma po vsej monarhiji. Strogi

historizem je pričel uveljavljati čiste sloge, ki so jih naročniki glede na svoje ideali povezovali z določenimi vrstami nalog. Za ilustracijo je vredno omeniti stavbo ljubljanskega Koližeja, od katere si je njen avtor, graški arhitekt in tovarnar Josef Withalm, obetal predvsem gmotno korist. Opisana slogovna konstelacija je na Slovenskem preživela marčno revolucijo. Temeljito jo je spremenila šele gradnja palač ob dunajskem Ringu, ki je arhitekturo preusmerila v bohotnejše vode historizma, in pozneje, vsaj kar zadeva Ljubljano, potres leta 1895, s katerim je na Kranjsko vdrla dunajska secesija.

Avtorji večine pomembnejših javnih stavb so bili tujci, zlasti Dunajčani, Gradčani, kasneje Čehi, saj na Slovenskem ni bilo šolanih arhitektov in inženirjev, medtem ko so stavbe zidala domača stavbna podjetja. Vodilna smer v profani javni arhitekturi zadnjih deset let 19. stol. je ostala neorenesansa, konec stoletja pa se je v okrasju pridružil še neobarok. Z naraščanjem narodne zavesti je historizem dobil tudi nacionalni poudarek. Narodne domove po Sloveniji so v zadnjih letih 19. st. in na prelomu stoletja v skladu s panslovanskimi težnjami gradili predvsem češki arhitekti. Celjski Narodni dom je v neorenesančnem slogu leta 1897 postavil arhitekt Jan V. Hrasky, neorenesančno palačo v Mariboru pa so sezidali po načrtih arhitekta Jana Vejrycha. Nasprotno pa so Nemci širili nemško različico renesanse (t. i. *alterdeutsch*), okrašeno s poznogotskimi oblikami ali z značilnim načinom zidave, imenovanim *fachwerk*. Uveljavitev nemškega vpliva se v arhitekturnih oblikah nemške renesanse kaže v značilnih krožnoličnih oblikah, slikovitih strehah in v dinamično razčlenjenih fasadah. Stavbe s temi značilnostmi so: vila H. Wettacha v Ljubljani, Filipov dvorec in Kresija v Ljubljani, Deželni dvorec v Ljubljani, Nemška hiša v Celju ter Celjski dom in Mestna hiša na Ptujju. Pri izbiri stilov se je rado upoštevalo njihov moralno-asociativni pomen, npr. romanika – sodstvo; gotika – rotovži in šole; antika – oblast, parlament, ter beneška



Kresija, Ljubljana



Mestna hiša na Ptujju

gotika – trgovina. Vse 19. stol. so na sezonsko delo v Slovenijo množično prihajali zidarji iz Furlanije. Bili so spretni in prilagodljivi, da so ustregli okusu zasebnih naročnikov, čeprav so jih privabljala predvsem velika javna dela. Pogosto so bili med njimi tudi akademsko šolani arhitekti, kot na primer Antonio Cragnolini, ki se je poklica izučil v Benetkah. Veliko jih je tudi želelo pri nas pognati korenine, a jih je želja po boljšem zaslužku gnala naprej na Hrvaško.

PROFANE STAVBE

Dobro pa je vedeti, da se moramo dejansko zavedati ohlapnosti tega slogovnega poimenovanja, ko govorimo o historizmu; dejansko vključuje medsebojno horizontalno in vertikalno prepletanje različnih zgodovinskih slogov, ki je povrh tega potekalo še v razponu od njihove zelo svobodne interpretacije k strogi kombinatoriki oblik istega časa in prostora, podprti z



Deželno gledališče v Ljubljani



Narodni dom v Ljubljani



Detajl vladne palače v Ljubljani

novimi znanstvenimi spoznanji. Eno je bilo zaznamovanje posameznih stavbnih tipov z okrasjem čisto določene, po splošnem mnenju zanje značilne dobe, in spet nekaj drugega navezanost na zahodnoevropska modna gibanja, ki so s strokovnim časopisjem prodirala tudi v Avstrijo (mavrski slog, neoromanski⁴ slog itd.). Čeprav so se te novosti na Slovenskem zrcalile zelo nepopolno in na periferiji vodilnega umetnostnega dejanja, je slogovni pluralizem dobil močan impulz z ustanovitvijo *Kranjske stavbinske družbe* leta 1873. Ta je svojo dejavnost razširila tudi na hrvaško primorje. V Ljubljani je družba s sistematično pozidavo zahodnega dela mesta posredno pospešila izdelavo prvih urbanističnih načrtov. Zgradila je skoraj vse najpomembnejše stavbe: Deželno gledališče, Narodni dom, Kranjsko hranilnico, Deželni muzej Rudolfinum, vojašnico na Taboru, vladno palačo in sodnico. Našteta dela slogovno niso enotna, saj je družba sodelovala z zelo različnimi arhitekti, med katerimi so prevladovali Dunajčani, nekaj pa je bilo tudi Čehov in Furlanov. Projektiranje pomembnejših stavb je ves čas ostalo v pristojnosti tehničnih oddelkov ustreznih ministrstev. Še vedno pa so v historičnem slogu prevladovale predvsem stavbe, kot so tradicionalne meščanske hiše in plemiške palače, večstanovanjske najemniške hiše, meščanske vile, prve stanovanjske stavbe v delavskih kolonijah, prvi stanovanjski bloki, cerkve, kapele, sinagoge, samostani, gradovi in dvorci, rotovži, javne palače, gledališča, šole, železniški kolodvori, hoteli, zdravilišča, bolnišnice, zapori, vojašnice, trdnjave, arhitekturno urejene odprte javne površine, pokopališča, mavzoleji ter mostovi.

Na tem mestu ni odveč omeniti tedanjega ljubljanskega župana Ivana Hribarja, ki je že kot mestni svetnik takoj po potresu leta 1895 za mesto naredil ogromno, saj je s politično taktiko, gospodarsko strategijo in jasno prostorsko vizijo znal iz velikega problema narediti izziv in katastrofo spremeniti v razvoj Ljubljane. Mesto je v 14 letih njegovega

županovanja (1896–1910) zgradilo več kot 500 stavb in podvojilo svoj stavbni fond. Hribar se že na začetku svoje poti kot mladoslovenski radikal ni podrejal vladajoči nemški politiki kakor nekateri mladoslovenski "elastiki". Študiral je v Pragi in tukaj vodil podružnico češke banke Slavija. Ljubljano je želel še bolj približati "mestu stoterih stolpov", kakor so tedaj radi klicali Prago. Stolpiči okoli Slovenskega trga naj bi bili njegova zamisel. Predvsem pa je imel praktičen občutek za komunalne zadeve, saj se je že na začetku devetdesetih let izkazal pri gradnji mestnega vodovoda in kanalizacije. Bil je župan za vse, razumel in spoštoval je tudi nemško stran. Glavno dvorano v mestni hiši, za katero je značilen slovenski barok, so preuredili v nemškem slogu. Hribar se je znal opreti na srednji sloj in z odgovornostjo za razvoj kulturnega, gospodarskega ter narodnostnega življenja z vsemi potenciali preoblikovati zakotno Ljubljano v središče z navdihom slovenstva in ne samo z nadihom svetovljanstva.

SAKRALNE STAVBE

V sakralni umetnosti pa je bila situacija takšna, da sta se kot vzporednica rundbogensdila sredi 19. stol. uveljavila neoromanika in bizantinski slog. Neoromanika se je odražala v ritmičnem nizanju enakih obočnih pol, visoko polkrožno zaključenih oknih ter zobčastih fasadnih zidicah. Z dodatno uporabo neorenesančnega okrasja iz terakote pa je zunanjščina stavb postajala vedno bolj slikovita. Ideal dekorativno poslikane notranjščine se je v naši deželi uresničil šele bolj proti koncu 19. stoletja. Gradbena dela so pogosto prevzemali furlanski stavbeniki, ki so neoromanske oblike prepletali s klasicističnimi in neorenesančnimi elementi, medtem ko so domači izvajalci črpali iz baročne tradicije. Slogovna čistost, ki jo je zagovarjal strogi historizem, se je v sakralni arhitekturi uveljavila proti koncu omenjenega stoletja. Vzporedna regotizacija pa je povzročila, da je iz cerkva izginilo veliko baročne opreme. Sakralno arhitekturo bi v



Breznica na Gorenjskem

tem času na splošno lahko označili z naslednjimi besedami: cerkev in graščina nista bili več primarni nalogi novega časa. Od zaobljenega, indirektno osvetljenega baročnega liturgičnega prostora, kjer se meša resničnost z iluzijo nadzemskega, so se arhitekti vrnili k poudarjanju tektonskih zakonitosti gradnje. Kupolo so zamenjali s preprostim banjastim obokom, prekritim z ornamentom kaset, ki pa je bil na Slovenskem prej izjema kot pravilo. Enoladijska notranjost klasicističnih cerkva je vsota enakovrednih travaj (osnovni prostorski element med glavnimi podpornimi točkami oboka, obočna pola), poživljenih s klasičnimi stebri in arhitravi. Sicer pa gre za pregleden prostor z jasnim pogledom na veliki oltar. Termalna okna arhitekture ne mistificirajo, ampak jo polnijo z dnevno svetlobo in hkrati pomagajo razbirati kompozicijsko organiziranost prostora. Takšne cerkve, okrašene še z obvezno trikotno atiko nad vhodom, najdemo v večjih ali manjših variantah po vsej nekdanji habsburški monarhiji od Slovenije do češkega Josefova.



Cerkev v Šmartnem pod Šmarno goro

Umetnostni zgodovinar Janez Flis⁶ je v svoji knjigi *Stavbinski slogi*, prvi v slovenščini napisani knjigi o arhitekturi, označil 19. stol. kot čas, ko je "v državljanskem življenju vladala neomejena samovoljnost jednega samega"⁷. Do francoske revolucije naj bi še živela stara tradicija, v času Napoleona I. pa so sicer še segali po starih oblikah, a jih niso več razumeli. V delu, kjer piše o zidavi novih cerkva, se ukvarja tudi z izbiro primerne sloga. Uvodoma pojasni, da njegov čas tudi nima cerkvenega sloga, zato se nekateri zgledujejo po romaniki, drugi po gotiki, spet tretji po renesansi. Zagovorniki gotike stojijo na stališču, da je to edini slog, ki "popolnoma zadostuje duhu in zahtevam katoliškega bogočastja, ker je vzrasel iz tega duha". Priporočajo ga za uporabo pri vsaki cerkvi, ker je cenejši od drugih slogov. Posebno vrednost pa naj bi gotiki dajalo dejstvo "da je izključljivo lastnina katoliške cerkve"⁸. Zagovorniki romanike jim sicer nasprotujejo in opozarjajo, da gotski slog nikakor ni najcenejši, saj se porabi za zidavo opornikov prav toliko denarja kot za zidavo debelejših romanskih zidov. Prav tako trdijo, da ima romanski slog pri manjših in srednje velikih cerkvah zaradi masivnih zidov, majhnih oken in zamolke svetlobe močnejši učinek na vernika in tako bolj spodbuja k pobožnosti, za razliko od gotskega, ki zaradi svoje zračnosti in okrasja zbuja nemir v verniku. "Se ve, da velike gotske cerkve delajo

velikanski vtis: toda vaške cerkvice s svojimi fialčicami, križnimi rožicami in drugimi členi so preveč podobne igračam."⁹

Posebej kritičen pa je Flis do zavračanja renesanse, kar je bilo značilno tako za zagovornike romanike kot gotike. Poudarja tudi, da na tridentinskem koncilu nikoli niso razglasili, da je sočasna umetnost nezdržljiva s cerkvenim duhom. "Cerkev se umetnosti nasproti ni postavila nikdar na ono stališče, da bi zavrgla renesanso. Kakor ima zgodovina svoj tir, tako ima tudi umetnost svojega, ne dà se zadrževati."¹⁰ Res pa je, da ima do baroka Flis nekoliko bolj negativen odnos. Očita mu predvsem samovoljnost, preobloženost, prisiljenost, strast, razuzdanost, osladnost, mojstrom pa očita, da se niso več zmenili za nobena pravila.¹¹ Flisova stališča so za osemdeseta leta 19. stoletja glede na druge, predvsem avstrijske pisce, povsem normalna. Lahko celo rečemo, da je bil precej napreden, saj je ves čas sledil dogajanju v stroki.

Kot primer, kako so sloge gradbeniki ponavljali vso prvo polovico 19. stol., sta župnijski cerkvi v Logu pod Mangartom in Vidmu (Dobropolje) na Dolenjskem. Ta tip je očitno nekoliko manj ustrezal tradiciji, saj so si kmetje v Gojki nad Frankolovim sredi štiridesetih let 19. stol. raje postavili še čisto baročno stavbo. Od inženirskega ideala odstopata tudi cerkvi v Breznici na Gorenjskem in Šmartnem pod Šmarno goro. Prvo je v začetku dvajsetih let postavil furlanski mojster Biasio Zamolo. Avtor desetletje poznejše cerkve v Šmartnem pa je bil domači inženir Simon Foyker, eden redkih vodilnih uslužbencev kranjske gradbene direkcije. Cerkev sv. Martina v Šmartnem je projektiral tako, da je v njej združil slogovne novosti klasicizma z izročilom baroka. Novi čas namreč naznanja predvsem način ritmičnega sestavljanja notranjščine s pomočjo samostojnih prostorskih enot in večjo preglednost stavbnega tlorisa.

Sredi 19. stol. je prišel v modo tako imenovani novobizantinski ali psevdobizantinski slog, ki je napovedoval vračanje k pristni

tradiciji krščanstva. V arhitekturi so bili poleg okroglih oken značilni zlasti slepi arkadni frizi nad fasadnimi lizenami (ozek, nizek relief, navpični navidezni steber na steni). Zgodnejša primera takšnih gradenj na Slovenskem sta župnijski cerkvi na Vrhniki in v ljubljanskem predmestju Trnovo, obe narejeni po načrtu češkega inženirja Josefa Schöbla. Tem gradnjam so sledile še župnijske cerkve v Beltincih, Brestanici, Kočevju, Šmartnem pri Litiji in Žalcu. Dolgo pa smo v naši deželi morali čakati na neogotiko, ki se je drugod po Avstriji pojavila že precej prej, zlasti na Moravskem, medtem ko se je v Sloveniji prav razcvetela šele proti koncu 19. stoletja.

Tehnična dovršenost gradnje je pri nas ostala najvišji ideal še po tistem, ko so se na Dunaju razmere že obrnile v prid umetnostne svobode. Ne nazadnje si je s kupolo nad ljubljansko stolnico sv. Nikolaja prislužil slavo predvsem domači zidarski mojster Matej Medved, medtem ko je komaj kje omenjeno, da jo je leta 1841 zgradil po načrtu inženirja Benedikta Müllerja. Zakoreninjena predstava, da je arhitektura izrazito tehnična stroka, ni pospeševala razvoja historičnih novosti. Še v 20. stol. je radovljiški podobar Janez Vurnik poslal sina študirat stavbarstvo na dunajsko tehniko, namesto da bi ga vpisal na tamkajšnjo likovno akademijo. Poudarjanje nacionalnih sestavin v arhitekturi je bilo tesno povezano z njeno polnopravno uvrstitvijo med umetniške zvrsti. Arhitekti so se pri bujenju narodne samozavesti pridružili literatom šole, ko so medsebojna nasprotovanja prebivalstvo že dokončno polarizirala na slovenski in nemški tabor.

Lep primer arhitekture, kjer se pojavljajo elementi historizma, je cerkev sv. Ane v Framu, njen arhitekt pa je Valentin Morandini. Zanj je značilna tlorisna zasnova v obliki latinskega križa, iz fasade rastoč zvonik, zunanjščina, členjena z ločnim frizom, lizenami in polkrožnimi okni, ter notranjščina z notranjimi oporniki, obdanimi s toskanskimi pilastri. Podobne historične cerkve druge in tretje tretjine 19. stol. z zmernim historičnim



Cerkev v Trnovem, detajl

okrasjem lahko najdemo v vseh slovenskih pokrajinah, ta tip se je v podeželskem okolju ohranjal skoraj do leta 1900.

Pri pregledu sakralne gradnje v 19. stol. pa ne moremo mimo dveh duhovnikov, ki sta delovala tudi na področju arhitekture. Prvi je Vincencij Vovk, metliški dekan in pozneje župnik v Šentrupertu, ki je avtor cerkva v Dolenjskem Suhorju, Dragatušu na metliškem pokopališču in cerkve Marijinega rojstva v Velikih Laščah. Prevladujejo dvostolpna pročelja s skromnimi klasicističnimi oziroma neorenesančnimi elementi. Nekoliko kasneje pa je na Primorskem deloval vipavski dekan Jurij Grabijan, po rodu Belokranjec, ki je pogosto v sodelovanju z zidarskim mojstrom Mihaelom Blažkom izdeloval načrte za različne sakralne in profane stavbe. Med drugim za cerkev Marije Tolažnice žalostnih v Vrhpolju in za monumentalno vhodno lopo romarske cerkve v Logu pri Vipavi.



Cerkev v Šmartnem pri Litiji

V Ljubljani je arhitekt benediktinec Anselm Werner iz sekovskega samostana (Seckau) na avstrijskem Štajerskem, čigar največje naročilo je bila stavba slovenskega semenišča v Gorici, ustvaril neoromansko cerkev sv. Jožefa v Ljubljani in s tem zastopal eklektično beuronsko¹² umetnostno smer. Ta smer je v nemškem Beuronu promovirala prenovu sakralne umetnosti v duhu srednjeveških slogov (od starokrščanske in bizantinske umetnosti do romanike in gotike). Zgodovina cerkvi sv. Jožefa sicer ni bila preveč naklonjena. Ob začetku prve svetovne vojne jo je zasegla avstrijska vojska in v njej namestila 200 vojakov, ki so jo precej poškodovali. Po odhodu le-teh je cerkev postala skladišče za razna živila. Tri leta po vojni je bila sicer izpraznjena, potem pa jo je zaseglo poverjeništvu za socialno skrbstvo. Po protestu jezuitov jim je bila cerkev znova vrnjena in pričela so se prenovitvena dela. Leta 1941 je cerkev tako dobila glavni oltar, ki ga je zasnoval arhitekt Jože Plečnik. Po drugi svetovni vojni so bili prostori nacionalizirani in izročeni Vesni filmu, kasneje Triglav filmu in nazadnje Vibi, ki jih je od države odkupila. Iz cerkve so naredili filmski studio, Plečnikov oltar pa zazidali. Ob obisku Janeza Pavla II. leta 1996 je bilo svetišče ponovno vrnjeno jezuitom, in ker je bilo prezidano in poškodovano, ga je država obnovila. Jezuitska cerkev je po uporabljenih arhitekturnih členih neoromanska, vendar pa s tlorisno zasnovo,

sestavljeno iz ravnostropnega začetnega dela, ki preide v centralno zasnovani osrednji del, prekrit s kupolo na trompah (slikarska tehnika, s katero se preko optične iluzije prikaže upodobljene predmete v treh dimenzijah), kaže novejšo, inventivnejšo prijeme, njen kiparski okras (zlasti luneta glavnega portala) pa brez dvoma lahko uvrstimo med izdelke že prej omenjene beuronske šole.

Med neogotskimi cerkvami, zgrajenimi v osemdesetih letih, je treba posebej omeniti cerkev Srca Jezusovega v Ljubljani, ki so jo zgradili po načrtih graškega arhitekta Adolfa Wagnerja, v tistem času ljubljanskega mestnega inženirja. Postavljena je bila za lazariste, misijonsko družbo, ki so se nekaj let prej naselili v Ljubljani. To je bila prva cerkev z neometano opečnato zunanjščino na Slovenskem, kakršne so se od šetstdesetih let širile po avstrijskih deželah. Razlog za uporabo opeke namesto kamna je bil zlasti finančne narave, saj je bila precej cenejša, vedeti pa moramo, da so bili drugače kot pri srednjeveški opečnati arhitekturi v severni Nemčiji ali na Poljskem stavbni členi (npr. portali, okenski okvirji, fiale) kamniti in ne iz opeke. Kombinacija rdeče ali rumenkaste opeke in sivo-rumenkastih kamnitih elementov pa daje zgradbam poseben, v tistem času zelo priljubljen barvni učinek. Podobna primera opečnate sakralne arhitekture sta tudi neogotska cerkev sv. Martina v Šmartnem pri Litiji, prav tako delo arhitekta Wagnerja, ter neoromanska frančiškanska cerkev v Mariboru. Tipična cerkev časa je prav tako cerkev sv. Lovrenca v Vuhredu.

V zadnjem desetletju 19. stol. in prvem desetletju 20. stol. se je na Štajerskem zgodil precejšen razcvet sakralne arhitekture, ki je povezan z umetnostno zelo razgledanim lavantinskim knezoškofom dr. Mihaelom Napotnikom, ki ni bil le mecen večine pomembnih cerkvenih gradenj, ampak je zidave tudi spremljal in o njih pisal. Objavljal je pridige ob posvetitvah novih cerkva in blagoslovih cerkvene opreme. Njegovi teksti so pomemben vir pri raziskovanju obravnavane

arhitekture. Štajerska predstavlja posebnost v slogovnem razvoju poznohistorične sakralne arhitekture na Slovenskem, saj se je pod vplivom graškega Društva za krščansko umetnost sekovske škofije (*Christlicher Kunstverein der Diözese Sekau*) in njegovega dolgoletnega predsednika msgr. Johanna Grausa uveljavila specifična različica neorenesančne cerkvene arhitekture, z nekaterimi neobaročnimi elementi. V sklop takšnih cerkva na Štajerskem gre nekaj primerov, kot so cerkev sv. Križa v Poljčanah, sv. Vida na Brezjah, sv. Pavla v Preblodu, sv. Janeza Krstnika v Čadramu, sv. Nikolaja v Žalcu, Marijinega vnebovzetaja v Cirkovcah, v Dolu pri Hrastniku in še nekatere.

V Napotnikovem času pa je Štajerska dobila tudi spomenik, ki daleč presega deželni nivo in so ga zaradi kvalitete hvalili tudi največji nasprotniki historizma. To je frančiškanska cerkev Marije Matere usmiljenja v Mariboru, zgrajena v letih 1893–1900. Načrte za to mogočno neoromansko stavbo z neometano opečnato zunanjščino je izdelal Richard Jordan, eden ključnih arhitektov sakralnih stavb na Dunaju. Tako zunanjščina kot notranjščina kažeta najrazličnejše neoromanske elemente, ki so skladno s tedanjimi dunajskimi trendi kombinirani na nov, inventiven način. Posebna odlika svetišča je tudi oprema, ki jo je prav tako načrtoval Jordan in zaradi katere cerkev, skladno s tedanjimi ideali, učinkuje enotno. Frančiškanska cerkev tako po nekaterih arhitekturnih značilnostih kakor po opremi spominja na Jordanovo cerkev bosonogih karmeličanov, zgrajeno v istem času na Dunaju.

Slogovni razvoj se je nekoliko spremenil na Kranjskem po velikonočnem potresu leta 1895, ko je bilo treba prenoviti ali kar v celoti pozidati večje število cerkva. Takratni ljubljanski knezoškof, poznejši goriški nadškof in prvi slovenski kardinal dr. Jakob Missia (tedaj ljubljanski škof), je imel pri izbiri arhitekta manj sreče kot njegov mariborski kolega Napotnik. V Ljubljano je povabil Raimunda Jeblingerja, ki je arhitekturo študiral



Župnijska cerkev v Beltincih



Župnijska cerkev v Beltincih, notranjost

v Münchnu, biro pa je imel v Linzu. Jeblinger, ki se je s svojimi načrti na Kranjskem pojavljal tudi že pred potresom, je v treh letih izdelal načrte za predelavo, povečavo ali novogradnjo poškodovanih cerkva, žal pa vse rešitve niso bile povsem posrečene. Za Jeblingerjeve cerkve je značilna težnja po nekakšnem idealiziranem zgodovinskem slogu, pa tudi po pretiravanju z arhitekturnim okrasjem. Tako je na fasadi ljubljanske cerkve sv. Jakoba iz 17. stol. dodal množico neobaročnih elementov, ki jih prej ni imela, z namenom, da ustvari še bolj baročni videz. Podobno je storil tudi pri fasadi tamkajšnje cerkve sv. Petra, s čimer je bila izničena dvojnost med bogato baročno notranjščino in umirjeno "klasicistično" zunanjščino. Na fasadi ljubljanske trnovske cerkve je poudarjal neoromanske elemente, tako da je osemkotne zvonike nadomestil s štirikotnimi, na streho kupole pa je dodal lanterno, ki je bila odstranjena po požaru leta 1944. Med bolj posrečenimi rešitvami je bila njegova cerkev sv. Trojice v Trnju pri Pivki,



Župnijska cerkev v Brestanici

pri kateri gre za neoromansko arhitekturo z imponantno zunanjščino iz neometanih kamnitih klesancev, ki kažejo naslon na lokalno tradicijo.

Čprav se je okli leta 1900 na Slovenskem pojavila secesija (predvsem v Ljubljani), pa te v cerkveni arhitekturi skoraj ne najdemo. Dunajske cerkve, zlasti arhitekta Otta Wagnerja in njegovih učencev, so bile za cerkvene naročnike pri nas preveč drzne, zato so raje vztrajali pri preizkušenih poznohistoričnih rešitvah. Edina izjema kvalitetne secesijske sakralne arhitekture na Slovenskem je leta 1916 zgrajena cerkev sv. Duha na Javorci nad Tolminom, ki so jo v spomin na padle soborce postavili avstro-ogrski vojaki, ki so se bojevali na soški fronti.

Do bogate gradbene dejavnosti v slogi historizma je prišlo tudi v Prekmurju, ki je bilo del Ogrske, zato so tam prevladovali madžarski arhitekti, ki so k nam prinesli vplive tamkajšnje arhitekture. Med slogovno najzanimivejšimi objekti je gotovo cerkev sv. Ladislava v Beltincih. Zgradba kaže bogate neobaročne oblike, še zlasti pa je markantno pročelje, ki ga poleg bogatega portala poudarjata dva okrogla stolpiča. Njen arhitekt je bil Max baron Ferstl z Dunaja, prav tako avtor cerkve sv. Marije Vnebovzete v Turnišču. Ta je bila postavljena vzporedno s starejšo cerkvijo, pri njej pa prevladujejo neoromanske forme, ki nekoliko spominjajo na italijansko romansko

arhitekturo. Poleg Ferstla pa je arhitekturo zgodnjega 20. stol. v Prekmurju zaznamovalo delovanje v Murski Soboti rojenega arhitekta Lászla Takátsa. Podobno kot sodobniki se je tudi on odločil za "madžarski nacionalni slog", nekakšno madžarsko različico secesije, za katero je značilna specifična ornamentika, izvirajoča iz tamkajšnje ljudske umetnosti. Takátseve cerkve v Prekmurju se po svoji arhitekturni zasnovi ne razlikujejo od drugih sočasnih rešitev, drugačna je le ornamentika. Po njegovih načrtih je bila prenovljena tudi evangeličanska cerkev v Puconcih, še bolj pa je znan kot arhitekt murskosoboške cerkve sv. Nikolaja.

Poleg sakralne arhitekture v 19. stol. pa prav tako velja omeniti samostane, redovne hiše ter redovne cerkve v naši deželi. V omenjenem obdobju je prišlo do precejšnjega razcveta ustanov posvečenega življenja, ki so si opomogle od jožefinskih reform in razširile svoje delovanje. V naše kraje so se vrnili nekateri redovi, ki so bili tukaj že pred reformami – kartuzijani, cistercijani, jezuiti – prišle pa so tudi mnoge skupnosti, ki jih pred tem pri nas še ni bilo, npr. lazaristi, usmiljenke, salezijanci, karmeličanke, notredamke, magdalenke in trapisti. Razcvet svoje dejavnosti so doživeli tudi redovi, ki so "preživeli" jožefinski čas, zlasti frančiškani ter uršulinke in v manjši meri kapucini ter minoriti. Nove naloge redovnih ustanov so se poleg njihovega osnovnega poslanstva kazale tudi v videzu bivališč. Na novo zgrajeni samostani so bili le blede senca nekdanjih in pri njihovi zasnovi je funkcionalnost dobila prednost pred umetniškim vidikom. Marsikatera skupnost ni niti zgradila svoje redovne hiše in cerkve, ampak je prevzela starejše objekte, ki so pred tem pripadali bodisi kakšni drugi redovni skupnosti bodisi svetni duhovščini. Večje in monumentalnejše cerkve so si zgradile le skupnosti, vključene v župnijsko ali romarsko pastoralno, pri čemer je vsekakor treba vključiti zelo ambiciozno zasnovan novi frančiškanski samostan s cerkvijo v Mariboru, ki je nastal v urbanem kontekstu,

cerkve lazaristov, jezuitov in salezijancev v Ljubljani ter frančiškansko svetišče na ljubljanskem Viču in baziliko na Brezjah. Vse našete cerkve so ključni spomeniki historistične sakralne arhitekture na Slovenskem. Najbolj monumentalni samostan, ki tako po velikosti kot tudi po arhitekturnih značilnostih in opremljenosti daleč presega vsa sočasna bivališča redovnih skupnosti pri nas, pa je nedvomno kartuzija Pleterje na Dolenjskem, zgrajena na mestu opuščene srednjeveške kartuzije. Načrt za kartuzijo z novo cerkvijo vred je izdelal francoski arhitekt Jean-Francois Pichat. Velik del cerkvene samostanske arhitekture so pripeljali iz opuščene kartuzije Bosservilla pri Nancyju in Sélignaca. Drugi novi samostani pa so bili manjši in tudi glede na arhitekturno oblikovanje skromnejši. To so denimo samostani oziroma redovne hiše šolskih sester v Mariboru, v Repinjah pri Vodichah na Gorenjskem, v Novem mestu, v Trnovem v Ilirski Bistrici, samostan frančiškanov na Brezjah na Gorenjskem in samostan jezuitov ob cerkvi sv. Jožefa na Poljanah v Ljubljani. Po letu 1900 so v tradiciji arhitekture 19. stol. zgradili samostane na Mirenskem gradu pri Gorici, na Rakovniku v Ljubljani, v Veržeju pri Ljutomeru, v Gorici pa so zgradili razsežni kompleks semenišča s cerkvijo. A to je zgolj nekaj primerov samostanske arhitekture iz časa historizma na Slovenskem.

O historistični arhitekturi devetnajstega stoletja bi lahko dejali, da ta slogovna usmerjenost nikakor ni bila poenotena, temveč je šlo za preplet povzemanja oblikovnih in kompozicijskih prvin raznih zgodovinskih slogov. Ti so nastopali v razponu od zelo svobodne interpretacije pa do strogega, znanstveno podprtega kombiniranja slogovno pristnih oblik istega časa in prostora. Tako so nekatere stavbe povezovali s konkretnimi zgodovinskimi slogovnimi obdobji, medtem ko so se pri drugih gradbenih nalogah ravnali po običajnih modnih trendih znotraj historizma, z značilnim prepletom različnih slogovnih prvin. Skupna značilnost



Cerkev sv. Jožefa v Ljubljani



Cerkev sv. Jožefa v Ljubljani, notranjost

je bila zlasti večje merilo kot v starejših obdobjih. Pojem historizem je zato zelo širok, hkrati pa tudi dokaj ohlapen. Kljub temu pa historizma ni mogoče dojemati le kot skupek številnih starejših slogov. Prav tako ni mogoče pritrđiti tezi, da je arhitektura 19. stol. brezstilna, češ da ni mogoče prepoznati sloga. Odsotnost poenotenega repertoarja oblik še ne pomeni, da ni mogoče govoriti o celovitem in sklenjenem slogovnem obdobju. Pri njegovem preciziranju si je res mogoče pomagati s podslogi, poimenovanimi običajno s predikatom *neo*: neoromanika, neogotika, neorenesansa, neobarok, neoklasicizem, neomavrski slog (orientizirajoči slog), a to nikakor ni vselej smiselno in upravičeno, saj se celo pogosto na istih stavbah hkrati in enakovredno pojavljajo prvine dveh ali celo



Frančiškanska cerkev, Maribor

več slogov. Zavedati se je tudi treba, da so arhitekti pogosto hkrati načrtovali in gradili stavbe v popolnoma različnih slogih oziroma oblikah.

Druga polovica 19. stol. je namreč kot politično, družbeno, gospodarsko in versko razgibano obdobje tudi na arhitekturnem področju na široko odprla možnosti individualnega izbiranja in dokaj neodvisnih usmeritev. Historizem zato ni bil ne konservativen in ne radikalen. Dopuščal je sobivanje različnih idej. Zgodovina je bila razumljena kot govorica, ki se je je bilo treba naučiti, da bi bilo to znanje mogoče uporabiti pri oblikovanju nove zamisli, nikakor pa ne dobesedno ponavljanje. Iz zgodovine gradbeniki pogosto sicer niso povzemali samo abstraktnih oblik, ampak tudi nekatere temeljne tipe stavb, o katerih so mislili, da jih ni mogoče preseči. Tako so bili za cerkveno arhitekturo odločilni vzorci romanike in gotike, za arhitekturo gledališč barok, za javne stavbe, večstanovanjske hiše in vile pa predvsem renesansa in manierizem. A pri tem nikoli niso dosledno kopirali stavbnih vzorcev, ampak je šlo za prilagajanje povzetih kakovostnih prvin vsakokratnim razmeram – odvisno od funkcije in tehnologije gradnje. Iz dosežkov preteklih obdobij so gradbeniki poskušali povzeti najpomembnejše kvalitete. Odsotnosti oblikovno povsem poenotenega sloga ne gre razumeti kot slabo stran tega obdobja; bila je nujna, da sta se

individualnost in subjektivnost lahko vsaj do neke mere svobodno izrazili. Tako je tisto, kar je bilo v preteklih stoletjih dovoljeno le pomembnejšim umetnikom, v 19. stol. postalo dostopno tudi manj priznanim ustvarjalcem. Prav s tem pa je historizem v drugi polovici 19. stol. na široko odprl vrata razvoju moderne umetnosti v 20. stoletju.

LITERATURA

Nikolaus Pevsner, *Sources of Modern Architecture*, 2. izd., Thames in Hudson, London 1986.

Inge Schiedl, *Schöner Schein und Experiment. Katholischer Kirchenbau im Wien der Jahrhundertwende*, Wien: Böhlau 2003.

Damjan Prelovšek, *Historizem*, Enciklopedija Slovenije, 4, Ljubljana 1990.

Franci Lazarini, *Cerkvena arhitektura lavantinske škofije v času knezoškofa dr. Mihaela Napotnika (1889–1922)*, Maribor 2012 (tiskopis doktorske disertacije).

F. Lazarini, *Frančiškanska cerkev v Mariboru*, Umetnostnozgodovinski inštitut Franceta Steleta, ZRC SAZU, 2013.

Igor Sapač, Franci Lazarini, *Arhitektura 19. stoletja na Slovenskem*, Ljubljana 2015.

Janez Flis, *Stavbinski slogi, zlasti krščanski, njih razvoj in kratka zgodovina*, Ljubljana 1885.

1. Mojca Štuhec, *Razstava Arhitektura 19. stoletja na Slovenskem*, MAO, 28. 11. 2013–30. 3. 2014, Bilten Slovenskega umetnostnozgodovinskega društva, april 2014.
2. Franci Lazarini, *Cerkvena arhitektura lavantinske škofije v času knezoškofa dr. Mihaela Napotnika (1889–1922)*, Maribor 2012 (tiskopis doktorske disertacije), str. 19.
3. Lazarini, 2012 (op.) str. 19–20.
4. Neo-stili so se uveljavili v okviru historističnih prizadevanj v 19. st., v nasprotovanju do klasicizma. Kažejo se zlasti v arhitekturi: neoromanika, neogotika, neorenesansa, neobarok.
5. Rundbogendstil (angl. *Round-arch style*) je stilna oživitvev arhitekture iz 19. stol., ki se je pričela v nemških deželah. Kot slogovni detajl združuje elemente bizantinske, romanske in renesančne gradbene tehnike (slog polkrožnih lokov).
6. Janez Flis; slovenski rimokatoliški duhovnik in umetnostni zgodovinar (*1841 Dob †1919 Ljubljana).
7. J. Flis, *Stavbinski slogi, zlasti krščanski, njih razvoj in kratka zgodovina*, Ljubljana 1885, str. 143–143.
8. Isti., str. 160.
9. Isti., str. 160.
10. Isti., str., 160.
11. Isti., str., 136–137.
12. Poudariti je treba, da o *beuronski šoli* kot samostojni smeri lahko govorimo na področju slikarstva, mozaicistike in kiparstva, ne pa toliko arhitekture, saj so se njeni predstavniki večinoma posluževali neoromanskih form.

**HUGO BALL:
BIZANTINSKO
KRŠČANSTVO**
PREVOD: ALFRED
LESKOVEC. SPREMNA
BESEDA: TADEJ RIFEL
LJUBLJANA: KUD LOGOS
2016, 288 STR.



Med naključnim vsakodnevним pregledovanjem bolj ali manj aktualnih in pomembnih novic mi je pred kratkim v oči padla humorna fotografija, kjer mlad urejen moški premišljuje o nekdanji slavi in osvoboditvi mogočne patriarhalne Bazilike svete Božje modrosti (*Hagia sophia*) v Konstantinoplu – kasneje mošeja, danes spremenjena v muzej – in si misli "Deus vult!"

Fotografija na zanimiv način izraža sodobno težnjo zahodnjakov, ki simpatizirajo z vzhodnim krščanstvom, težnjo po tem, da bi Bizanc

oživel nekdanji blišč in pomen. Prikazuje nekakšne svetobežne tendence zahodnega krščanstva, ki mestoma z nekakšno idealizirajočo podobo svoj pogled nekritično upira *Ad orientem* (db.), kjer naj bi krščanstvo še vedno ohranjalo tisto pravo, resnično duhovno moč. Morda ta fotomontaža na zanimiv način izraža "krščanski orientalizem"; zahodnjaško oziranje proti Vzhodu, v čemer išče rešitev za svojo (duhovno) šibkost.

Na prefinjen način se v ta širši kontekst vpenja tudi knjiga *Bizantinsko krščanstvo*, ki je prvič sicer izšla v nemščini leta 1923, pred kratkim pa je v našem jeziku obogatila tudi slovenski knjižni trg. Morda ravno omenjeni časovni obdobji povezuje več skupnega, kot bi si mislili na prvi pogled.

Avtor knjige je Hugo Ball (1886–1927), nemški pesnik in eden izmed vodilnih v dadaističnem umetnostnem gibanju. Skozi vse življenje je na različne načine iskal t. i. "neposredno izkušnjo". Preko anarhizma, psihoanalize, nemške novoveške filozofije je v zrelih letih začel poglabljati globoko krščansko zaznamovanost njegove osebe, ki svoj celovit odgovor najde v mističnem izkustvu presežnosti.

Kot je zatrdil njegov najboljši prijatelj Hermann Hesse, je Ball s knjigo *Bizantinsko krščanstvo* dosegel svoj vrhunec. To svojo bogoiskateljstvo, če sledimo

shemi, ki jo je dr. Tadej Rifel predložil v jedrnati, a izjemni spremni besedi, izrazi preko treh različnih podob, ki v stilu podnaslova knjige – *Življenje treh svetnikov* – prikazujejo tri velike osebnosti zgodnjega krščanskega Vzhoda: meniha, duhovnika in angela.

Če je kdo ob naslovu knjige pomislil na koherentno, sistematično in analitično zgodovinsko-teološko monografijo o bizantinskem delu krščanstva, ga že oblika knjige takoj prepriča, da ima opravka z nečim bolj osebnim, pristnim, poetičnim. Trodelna struktura knjige razkriva tri obličja krščanske tradicije, ki so Balla nagovorila in mu predstavljala miselni izziv ter izhodišča. Preko pripovedovanja osebnih zgodb, ki jih predstavlja dokaj verno in objektivno, in preko diskurza z njihovimi deli, se odstira globoka mistična pot avtorjevega duhovnega iskanja, in pot, ki bralca z očarljivo privlačnostjo neustavljivo vabi, da tudi sam ubere lastno smer pri iskanju Boga.

V simbolu meniha, ki predstavlja asketsko očiščevanje, Ball preko klasičnega dela *Rajska lestev* (*Scala paradisi*) najprej orisuje Janeza Klimaka (*Lestvičnika*) iz 6. oz. 7. stol. po Kr. Klimakov asketski zgled ga fascinira: "Ne, asket ni truplo. Njegovi čuti niso 'ugasnili'. Kdor o Gospodovi postavi meditira celo v spanju, kdor z njo napolni vse podobe in oblike, ni niti najmanj mrtev. Nasprotno, je

še kako živ, je najbolj živ med vsemi. Prav tako ni res, da so njegovi čuti zgolj ukročeni, zgolj ohromljeni in izključeni, zgolj podjarmljeni in uspavani, temveč so, nasprotno, osvobojeni, izostreni, očiščeni, prosto in zbrano usmerjeni v cilj, v skrito Enost, ki ne umre, ki nadživi vse temačno in hrani vsa bitja, v edino Nujno, v blago Neukrotljivo, v Boga."

Drugi simbol je duhovnik, ki predstavlja razsvetljenje, kar Ball prikaže v osebi Dionizija Areopagita, stebra krščanske (apofatične) mistike iz 5. oz. 6. stol. po Kr. Ball se preko njegovih del, ki jih pozna do najmanjše podrobnosti, spreha po miselnih širjavah vse "od Aten do Jeruzalema, od Perzije do Egipta", od Prokla do Mojzesa, od gnostikov in Plotina do Pavla in Klemena Aleksandrijskega. Skozi vsa ta prepletana polja se Ballu "v prekipevajoči vznesenosti, skladno z neizčrpno veličino Boga, razpira onostranstvo, h kateremu teži vse človeško hrepenenje. Vse bitnosti stremijo k neposrednemu nesnovnemu izkustvu in ta svoj cilj dojemajo z dovršeno ljubeznijo. V tem izkustvu oči, ki zrejo Boga, same postanejo božanske. Življenje privzame

Božji pečat in sledi Božjim normam. Preprostost in svoboda, svoboda in Božanstvo so eno."

Tretji del knjige pa je zasnovan okoli simbola angela v osebi Simeona Stilita iz 4. in 5. stol. po Kr., ki ga Ball zaznamuje kot dopolnitev mistične poti. Preko njegovega ekscesa duhovnega pomena življenja na vrhu stebra za namen ločenosti od sveta, se izraža t. i. "Božji jezik", ki šokira in izziva. "Simeon je prvi stilit. Izmika se vsaki razlagi. Osamljen stoji v Parakletovem občestvu. Ni se ga mogoče niti dotakniti niti ga doseči. To je skrivnost vznemirljivega učinka, ki ga je imel na svoje sodobnike. Pogosto so ga posnemali. Pravzaprav je ostal tudi zadnji stilit." *Angelicam vitam transegit*. "Njegova izvornost ne izhaja iz domisleka, ki se ga krčevito oklepa, temveč iz zapletanja v Božjo besedo."

Tako "zapletanje" z besedo Boga, ki nagovarja, ter s podobami iz vzhodnega krščanskega izročila, se je očitno v dobri meri dogodilo tudi Ballu. Njegovo *Bizantinsko krščanstvo* je knjiga, ki preplete tudi naše življenje z vznemirjajočim Božjim Duhom, saj nas sama

po sebi vodi v "prizorišče Božje dejavnosti". Organski preplet literarnega in patrističnega, hagiografskega in teološkega, mističnega in filozofskega diskurza napravlja knjigo za izjemno delo, ki lahko postane osvežujoč studenec za – včasih utrujenega – zahodnega krščanskega bralca.

V tej luči tudi izhodiščna provokacija o t. i. *krščanskem orientizmu* dobi svoj pravi odgovor. *Revival* zanimanja za vzhodno krščansko dediščino, ki ga lahko zapazimo v 20. stoletju na Zahodu znotraj različnih krščanskih Cerkva (npr. *neopatristična sinteza*, *ressourcement*, *paleo-orthodoxy* ...), prinaša odkrivanje in spoznavanje izjemnih duhovnih biserov, dolgo pokritih s prahom nerazumevanja, cerkvene needinosti, zaverovanosti v lasten prav ipd. Vsekakor se v ta kontekst z izjemno svežino in nagovornostjo umešča tudi Ballova knjiga. Priporočam jo (krščanskim) bralcem, ki hrepenijo po svežem izviru duhovnosti. Bizantinsko krščanstvo lahko nazaj osvojimo tudi na drugačen, bolj miroljuben in duhoven način.

Jan Dominik Bogataj