

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

3

Letnik 71

Leto 2011

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2011

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
s.n. Edo Škulj (ur.), Slovensko semenišče v izseljenstvu
2. **Robert Petkovšek**, Heidegger-Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**,
Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni - povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Kneževič**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad - Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II - Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi - potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc-Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant**, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur., Izvor odpuščanja in sprave
s.n. Christian Gostečnik, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

RAZPRAVE / ARTICLES

- 327 Daniel Franklin Pilario, Attempts by Asian Theologians to Evolve a Viable Theology of Religious Pluralism and Dialogue for Our Times**
Poskusi azijskih teologov, da bi razvili vzdržno teologijo religijskega pluralizma in dialoga za naš čas
- 345 Drago K. Ocvirk, Zvestoba suni – tradiciji**
Being True to Sunnah – the Tradition
- 357 Mari Jože Osredkar, Teološki in kulturološki razlogi za islamski pluralizem v Sloveniji**
Theological and Cultural Reasons for Islamic Pluralism in Slovenia
- 369 Armada Riyanto, Ceaseless Activity to Seek Peace in Living Together with Others. Catholics in Dialogue with Muslims**
Vztrajno prizadevanje za mir v skupnem življenju z drugimi. Katoličani v dialogu z muslimani
- 383 Jože Krašovec, Viri in literarna odličnost najstarejših slovanskih prevodov Svetega pisma**
Origins and Literary Excellence of the Oldest Slavic Translations of the Bible
- 395 Irena Avsenik Nabergoj, Paradoks moči in šibkosti v recepciji pripovedi o egiptovskem Jožefu**
The Paradox of Power and Weakness in the Reception of the Narrative about Joseph of Egypt
- 411 Chris J. Scobie, A Deliberative Rhetorical Critical Approach to the Structure and Argument of 1 Corinthians**
Deliberativnoretorični pristop k strukturi in argumentaciji 1. pisma Korinčanom
- 425 Avguštin Lah, Bog je solidaren s človekom. Trinitarične osnove človeške solidarnosti**
God Shows Solidarity with Man. Trinitarian Foundations of Human Solidarity
- 439 Peter Kvaternik, Pastoralno prenavljanje Cerkve. Škofijska sinoda v pozabi**
Pastoral Renewal of the Church. Forgotten Diocesan Synods
- 457 Katarina Kompan Erzar in Tomaž Erzar, Čustvena povezanost in notranje življenje**
Emotional Connectedness and the Inner Life

OCENE / REVIEWS

- 463 Avsenik Nabergoj, Irena, Literarne vrste in vrsti: stari Izrael, grško-rimska antika in Evropa (Manca Erzetič)**
- 468 Bucciattini, Massimo, Michele Camerota in Franco Giudice, ur., Il caso Galileo: una rilettura storica, filosofica, teologica (Bogdan Kolar)**
- 469 Tropper, Peter G., Ordnung der Frömmigkeit – Normierung des Glaubens (Bogdan Kolar)**
- 471 Perše, Brigita, Prihodnost župnije: študija na primeru župnij ljubljanske nadškofije (Peter Kvaternik)**
- 474 Bärenz, Reinhold, Wann essen die Jünger? Die Kunst einer gelassenen Seelsorge (Peter Kvaternik)**
- 476 Bick, Rolf, »Ich singe den Ruhm der Gestalt«. Neue Gestaltarbeit (Janez Vodičar)**

POROČILI / REPORTS

479 Peter Kvaternik, Mednarodni strokovni simpozij združenja pastoralnih teologov
(Bratislava, 15.–18. september 2011)

481 Stanislav Slatinek, Mednarodni kongres o duhovnih poklicih
(Horn, 30. junij – 7. julij 2011)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

487 Navodila sodelavcem

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Irena AVSENIK NABERGOJ

izr. prof. dr., za literarne vede PhD, Assoc. Prof., Literary Sciences
Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Faculty of Theology, University of Ljubljana,
ZRC SAZU Scientific Research Centre of SAZU
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
irena.avsenik-nabergoj@guest.arnes.si

Tomaž ERZAR

izr. prof. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assoc. Prof., Marital and Family Therapy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tomaz.erzar@guest.arnes.si

Manca ERZETIČ

univ. dipl. slovenistka BA in Literary Sciences
Partizanska 11, SI – 5213 Kanal
manca.erzetic@gmail.com

Bogdan KOLAR

prof. dr., za zgodovino Cerkve PhD, Prof., Church History
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bogdan.kolar@guest.arnes.si

Katarina KOMPAN ERZAR

doc. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assist. Prof., Marital and Family Therapy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
lia-katarina.kompan@guest.arnes.si

Jože KRAŠOVEC

akad. prof. dr., za biblični študij Stare zaveze Acad., PhD, Prof., Biblical Studies – Old Testament
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
joze.krasovec@guest.arnes.si

Peter KVATERNIK

doc. dr., za pastoralno teologijo PhD, Assist. Prof., Pastoral Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
peter.kvaternik@rkc.si

Avguštin LAH

doc. dr., za sistematično teologijo PhD, Assist. Prof., Dogmatic Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor
avgustin.lah@teof.uni-lj.si

Drago K. OCVRK

prof. dr., za osnovno bogoslovje, PhD, Prof., Fundamental Theology,
živa verstva in misiologijo Religious Studies and Missiology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
drago.ocvirk@guest.arnes.si

Mari Jože OSREDKAR

doc. dr., za osnovno bogoslovje in živa verstva PhD, Assist. Prof., Fundamental Theology and Religious Studies
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mari.osredkar.ofm@siol.net

Daniel Franklin PILARIO

dekan, prof. dr., za teologijo Dean, PhD, Prof., Theology
Adamson University, St. Vincent School of Theology
221 Tandang Sora Avenue, 1151 Quezon City, Philippines
danielfranklinpilario@yahoo.com

Armada RIYANTO

rektor, prof. dr., za filozofijo Rector, PhD, Prof., Philosophy
Widya College of Philosophy and Theology
Jl. Terusan Rajabasa 2 Malang, Indonesia
fxarmadacm@gmail.com

Chris J. SCOBIE

mag. v pastoralnem duhovništvu, doktorand UL M.A. Pastoral Management & Leadership, Doctoral Student UL
Ljubljanska 23, SI – 1000 Ljubljana
christopher.scobie@gmail.com

Stanislav SLATINEK

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Slomiškov trg 20, SI – 2000 Maribor
stanislav.slatinek@guest.arnes.si

Janez VODIČAR

doc. dr., za didaktiko in pedagogiko religije PhD, Assist. Prof., Didactics and Pedagogy of Religion
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
janez.vodicar@guest.arnes.si

Daniel Franklin Pilario

Attempts by Asian Theologians to Evolve a Viable Theology of Religious Pluralism and Dialogue for Our Times

Abstract: Asian experience shows that religious influences on this continent interweave in the sense that e.g. Catholics understand their beliefs in a Buddhist way if they live in a majority Buddhist environment. Heretofore Christian paradigms of religious pluralism as analyzed in the first part of the paper have not proved themselves worthwhile. Asian Catholic theologians Jacques Dupuis and Felix Wilfred both tried to find a way out of the impasse in this area, therefore their work is presented in a critical manner in the second part of the paper, where the direction of further thinking is suggested as well. The third part gives a proposal for pluralism and dialogue in the area of religion: religious dialogue should primarily take place at the grassroots and religious discourse must return to the rough grounds. Religion is not just a group of abstract doctrines and esoteric beliefs, but a way of life. In this way of life the »third magisterium« and the »discipleship of equals« are formed. People in the village meet at the well where they get water to survive. Here they solve their problems and make their plans. Therefore the well is an appropriate image of religious pluralism and dialogue; Jesus and the Samaritan woman found there their common depths there as well.

Key words: Asian theology, interreligious dialogue, dialogue paradigms, pluralism, exclusivism, inclusivism, Jacques Dupuis, Felix Wilfred, »third magisterium«, »discipleship of equals«

Povzetek: Poskusi azijskih teologov, da bi razvili vzdržno teologijo religijskega pluralizma in dialoga za naš čas

Življenjske izkušnje Azijcev kažejo, da se religijski vplivi na njihovi celini prepletajo v tem smislu, da na primer katoličani razumejo svoja verovanja po budiistično v večinskem budističnem okolju. Dosedanje krščanske paradigme religijskega pluralizma, ki jih razprava v prvem delu analizira, se niso obnesle. Azijska katoliška teologa Jacques Dupuis in Felix Wilfred sta vsak po svoje iskala izhod iz slepe ulice na tem področju, zato je njuno delo kritično predstavljeno v drugem delu, ki je v njem tudi nakazano, v katero smer velja razmišljati. V tretjem delu je obravnavan predlog za pluralizem in dialog na religijskem področju, ki

se glasi: religijski dialog mora v prvi vrsti potekati med »preprostimi« verniki in religijski diskurz se mora vrniti na trdna življenjska tla. Religija ni le sklop visokoletečih doktrin in nenavadnih verovanj, marveč način življenja. V tem načinu življenja se oblikujeta »tretje učiteljstvo« in »skupnost enakih«. Ljudje se v vasi srečujejo ob vodnjaku, kjer dobivajo vodo za preživetje. Tam rešujejo svoje težave, tam načrtujejo. Zato je vodnjak ustrezna podoba za religijski pluralizem in dialog; ne nazadnje sta pri njem našla skupne globine Jezus in Samarijanka.

Ključne besede: azijska teologija, medverski dialog, dialoške paradigme, pluralizem, ekskluzivizem, inkluzivizem, Jaques Dupuis, Felix Wilfred, »tretje učiteljstvo«, »skupnost enakih«

1. Stories from the ground

Let me start with personal experience. Among the students that I teach in the Philippines are young people from Myanmar, Laos, Cambodia, Thailand, Vietnam, China and other Asian countries. In one of those classes, we talked about the resurrection. One student from Cambodia stood up and said he had experienced the resurrection himself. I asked how. He said his brother resurrected in him. I asked him how can that be possible. »My mother said so. While I was still five years old; I seem to speak and know what only my late brother could have said and known. So, my mother told me that I am my brother. My brother resurrects in me. Is this what you mean by resurrection?« he asked. Then another student from Laos stood up and said the same thing happened to his friend. And another, the same happened with her neighbour! I am not talking about Buddhists. I am talking about Christians living in Buddhist contexts. The most natural thing for them is to think of Christian doctrines in Buddhist categories – the only framework which they are familiar with. These are also the thought patterns of their friends, of the stories they tell everyday, of the songs they sing from childhood. This encounter has shaken my single Christian, maybe Western, frame of thinking about the resurrection. As a theology professor, I was at a loss on how to continue. Our theological categories do not just fit. In the philosophical language common to the postmodern mind, we belong to different *language games* and language games are incommensurable, incomparable. And if that is so, we can ask, how can interreligious dialogue be possible?

There is another personal episode I would like to share. I was once invited by small Christian communities in the southernmost islands of the Philippines (Jolo and Sulu) to give them talks on community organizing. The residents of these islands are mostly Muslims and small Christian groups live among them. The Christians have a small chapel in the midst of several mosques. They are all good neighbours. Their husbands – Muslims and Christians – share the sea for livelihood. Their wives share in the same stories, jokes and gossips. Their children are friends and playmates as they study in the same school, the only elementary school

in the island. The Muslims have their local imam who faithfully leads in their prayers. The Christians have their lay ministers who also take care of their spiritual activities. During the Catholic fiesta, the Muslim brethren attend the Mass, bring their share of food and present their numbers in the common program. The Christians, on the other hand, also respect the solemnity of the days of the Ramadan. Young people of the place make efforts not to eat their snack in public to sympathize with their Muslim friends. Despite the differences of their religions, they live quite normal, happy and harmonious lives among themselves. Until the day when a famous *mubaligh* came!

As you know, *mubalighs* are some sort of Muslim missionaries trained somewhere else and who comes to a local community to bring the message of revival, renewal and fidelity to their faith. This *mubaligh* began preaching on the themes of religious differences, superiority, distinctiveness and uniqueness. He began to stir up suspicions and resurrected old biases. »You know what happened to him, Father?« the Christians who told me ask. »The local imam and the Muslims themselves drove him out of their place.« Of course, the Christians did not think I was going to preach the same thing with them. But their telling me the story is also their way of saying, »if you do the same, we can drive you out as well.«

I will go back to these stories in the end. I just narrated them now in order to state the thesis I have in this paper. True, religious languages are in fact incommensurable. They do not really fit. Interreligious dialogue is not to conquer and subsume one discourse over the other but to respect these utter differences. But to respect these differences does not mean being incommunicable, being sealed-off. If our theological categories could not interact, our lives do – because we need to survive. And if our doctrines destroy our lives, they would have to go. Most often our differences could not be arbitrated in the level of ecclesiastical exhortations, theological reflections or academic conferences. They need to be referred back to the »rough grounds« where real people make sense of their faiths as they struggle to survive everyday life. It is only people in »laboratories« – detached as they are from the real stakes of life – who are plagued by sectarian fixations. People in the rough grounds have even no time for these preoccupations. Unless, of course, if they are instigated to do so by people from outside, from somewhere, from above – those who in fact do not know the rough grounds of their local lives. In most cases, religious differences find convergence not in detached situations but in the »rough grounds« of life.

But let me first go back to the intended objectives of this paper. I am requested to give the »biblical and theological interpretations of interreligious dialogue« – as the original title goes. It appears that the basic questions that I am supposed to answer in this conference are the following: 1) What does the bible say about interreligious dialogue? 2) What theological frameworks are available to understand our relationship with other religions?

I would only like to focus on the second (the paradigms of theological interpretations). I will answer the first question. The scriptural data on the Christian rela-

onship with other religions is so complex and ambivalent that one can find what one wants to see. On the one hand, you can read narratives of Hebrew bias against surrounding faiths which ranges from assertion of Israel's election to waging violent wars of aggression. On the other hand, one can also see Israel's and Christianity's positive view of other religions shown in Isaiah's characterization of the Servant of Yahweh as a »light to all nations« (Isa. 42:6) and Paul's sermon about the »unknown Gods« of the men of Athens at the Areopagus (Acts 17:22-23) (Legrand 1990). Members of other religions are derided as »pagans«, »heathens«, »gentiles« or »dogs« – but at the same time, they are also praised for being »good Samaritans«, »believing centurions«, or »Syrophoenician woman« whose faith even surpassed the rest. We need to remember that the bible does not ask our present questions. Its writers were preoccupied in having to show that Israel was God's chosen people or, in the case of the New Testament, that Christianity is the realization of God's promise of a messiah. At worse, other religions are seen with hostility as it competed with Israel or Christianity; or, at best, were mere stages through which history travels to arrive at the peak of their Christian fulfilment in Jesus.

What appear as crucial to our present search are the paradigms of interpretations so that when we read and search the Scriptures, we know where we are coming from and what reading glasses we use. This leads me to my next point.

2. Paradigms of theological interpretation

There are three important points to consider before we venture into the descriptions of different paradigms. First, we adopt the word »paradigm« instead of »models«. Models are descriptive and inclusive of one another. For a full understanding of »church«, we need to take all the models together – institution, sacrament, herald, servant, etc. These models are complementary and not mutually exclusive of one another.¹ Positions in interreligious dialogue are different. The different »paradigms« mutually cancel each other out. Following Kuhn's notion of paradigm shifts (1970), one cannot at the same time profess both the Ptolemaic and Copernican worldviews. Either the earth is at the center of the universe or the sun! Pick your choice.

Second, there are different ways of mapping these divergent Christian views of other religions. However, for our purposes here, we follow the triple classification which is shared by several theologians like Alan Race, Jacques Dupuis and Aloysius Pieris. Alan Race (1982) is responsible for the systematic treatment of the now classic distinctions of exclusivism, inclusivism and pluralism. Jacques Dupuis names the three paradigms – ecclesiocentrism, christocentrism and theocentrism (2001a; 2001b). Reminiscent of Niebuhr's *Christ and Cultures*, Aloysius Pieris (1982) also talks in tripartite fashion: Christ against religions, Christ of the religions and Christ among religions.

¹ The notion of models was first introduced into theology by Avery Dulles (1974).

Third, J. Peter Schineller's categories of »constitutive«, »exclusive« and »normative« prove helpful to understand the differences among different paradigms. I will explain as we go along.²

2.1 Ecclesiocentrism / exclusivism

The first and most conservative position is »ecclesiocentrism« (*exclusivism*). In this paradigm, both Jesus Christ and the Church are the »constitutive«, the »exclusive« way to salvation. To be »constitutive« and »exclusive« means to be indispensable. It means that God's saving grace only comes to us through Christ and him alone. Without the historical incarnation of God in Jesus of Nazareth, no one human being will be saved. Not only that »Jesus saves,« as famous evangelical posters tell us, but »only Jesus saves« and no one else. The bible is thus read from the perspective of this paradigm and one can also find proofs for it. »There is no other name in the whole world given to man by which we are to be saved.« (Acts 4:12) »I am the way the truth and the life. No one comes to the Father except through me« (John 14:6).

The foremost corollary in ecclesiology is the now famous dictum: »*extra ecclesiam nulla salus*« (outside the Church, there is no salvation).³ Implicit belonging to the Church also becomes the only way to be saved. Other consequences follow as can be found in medieval theological treatises on the necessity of infant baptism, the talk about limbo, or the aggressive approach to missions, etc. There are narratives of a missionary in the Philippines who goes around the fields on their horses. When he meets someone along the way, he asks if they have been baptized. If not, he makes them kneel down and he begins to pour water on them while pronouncing the baptismal formula. His motives are great: he does not want them to go to hell! This seemingly medieval Catholic position appears ridiculous and funny today but the same framework is also present in the neo-orthodox Protestant positions of Karl Barth (1956).⁴ The same positions are alive in both sides of the denominational divide – both in the ultra conservative *Opus Dei*⁵ and

² In this section, we are deeply indebted to J. P. Schineller (1976). Even as Schineller talks of four different positions, the explanation of each position is quite helpful and, in Dupuis's assessment, is still valid in current discussions. Though Schineller follows the fourfold division, this can also be harmonized in the triple division which we have adopted. Other authors also propose fourfold divisions. Knitter has four types: 1) conservative evangelical model (one true religion); 2) widespread Protestant model (all salvation comes from Christ); 3) open Catholic model (various paths, Christ is the sole norm); 4) theocentric model (various paths, God as the center). See Paul Knitter (1985). Hans Küng (1987) has also four divisions: 1) no religion is true; 2) only one religion is true; 3) every religion is true; 4) one religion is true, one in whose truth all religions participate.

³ For a good discussion on this maxim, see Jacques Dupuis (2001a, 84–109) and Gavin D'Costa (1990).

⁴ The heading goes thus: »The Revelation of God as the Abolition of Religion.« For Barth, men and women do not possess the capacity to experience the divine; such capacity is only given by the Incarnate Word. Thus, all other religions are nothing but illusion. They are totally opposed to the revelation brought about by Christ.

⁵ This comes from the writings of Josemaria Escriva de Balaguer (1990), the founder of the Opus Dei: »*Extra Ecclesiam, nulla salus*. That is the continual warning of the Fathers. Outside the Catholic Church you can find everything except salvation, Saint Augustine admits. You can have honour and sacraments: you can sing 'alleluia' and respond 'amen'. You can uphold the gospel, have faith in the Father, in the

the documents of some evangelical churches like *Lausanne Covenant* (1974) and *Manila Manifesto* (1989).⁶ I also have in mind the thousands and thousands of priests, missionaries, religious and lay people whose faith life and pastoral options are derived from such a theology. This is not a dead paradigm. It is still very much alive as it fuels present-day fundamentalist efforts both in Protestant and Catholic circles (not to mention the other faiths). It is like saying: in a world where people are educated in the Copernican worldview, there are still people who believe and act as if the sun revolves around the earth.

2.2 Christocentrism / inclusivism

When the paradigm shifts from ecclesiocentrism to Christocentrism, the role of Christ in salvation is still affirmed but the role of the Church fades in the background. Jesus remains constitutive or normative but not the Church. There are different shades of this paradigm. One position states that Christ is the »constitutive« way to one's salvation but not exclusive. »Salvation is here available *extra Christum*, but it is only possible *propter Christum*.« We can only be saved by the grace of Christ, but this grace is available even to those outside the Church through Christ. A modified and more open position goes like this: Christ is not constitutive but »normative«. Normative means he is the superior and ideal type through which other mediators can be measured and evaluated. »Salvation, which was always possible for all mankind, becomes decisively and normatively manifest in Jesus. God is love and this love has been operative always and everywhere; this love is revealed more clearly in the person and work of Christ, but it is not mediated *only* through Christ.« (Schieneller 1976, 557) This is the most crucial issue in interreligious discussions today: the issue of the uniqueness of Jesus. The Notification sent to Jacques Dupuis is revelatory of the Vatican position in this issue. It upholds that Jesus is the »sole and universal mediator«; that he is the fulfilment, completeness and fullness of God's revelation (that is, constitutive).⁷ This paradigm is best expressed by John Paul II when he said in *Tertio Millenio Adveniente* (no. 6): »Christ is thus the fulfilment of the yearning of all the world's religions and, as such, he is their sole and definitive completion.« Or, in the *Ecclesia in Asia* (no. 14), he proclaims: »We believe that Jesus Christ, true God and true man, is the one Savior because he alone – the Son – accomplished the Father's universal plan of salvation.«

Son, and in the Holy Spirit, and preach that faith. But never, except in the catholic Church, can you find salvation... It is a matter of faith that anyone who does not belong to the Church will not be saved; and anyone who is not baptized does not enter the Church.«

⁶ The Manila Manifesto 1989 states: »We affirm that other religions and ideologies are not alternative paths to God, and that human spirituality, if unredeemed by Christ, leads not to God but to judgment, for Christ is the only way.«

⁷ »It must be firmly believed that Jesus Christ, the Son of God made man, crucified and risen, is the sole and universal mediator of salvation for all humanity... It is consistent with the Catholic doctrine to hold that the seeds of truth and goodness that exists in other religions are a certain participation contained in the revelation of Jesus Christ. However, it is erroneous to hold that such elements of truth and goodness, or some of them, do not derive ultimately from the source-mediation of Jesus-Christ.« (Congregation for the doctrine of the faith 2001)

Scripture texts can be summoned to support this paradigm. For instance, Paul's sermon at the Areopagus is a challenge to consider the Christian God as the name of the »unknown God« whom the Greeks worship. Or, in another part, Paul exclaims: »God our savior desires all men to be saved and to come to the knowledge of the truth; for there is one God and there is one mediator between God and man, the man Jesus Christ, who gave himself as a ransom for all« (1 Tim 2:4–6). Examples of this position can be seen in the »logos Christology« of the early Fathers Justin and Irenaeus, in the »*preparatio evangelica*« discourse of Clement of Alexandria, in the fulfillment theories of Danielou and De Lubac, or in Rahner's »supernatural existential« and »anonymous Christianity« (Dupuis 2001a, 53–83; 130–157).

Whatever the shades of this position in Christology, it is the role of the Church that is decentered; it now becomes the sign – even a privileged sign, if you want – of God's saving love to the world. But even here, the Vatican is very cautious. Even as »elements of truth and goodness« in other religions are expressions of the Spirit, to consider these religions as »ways of salvation« in themselves has »no foundation in Catholic theology« (Congregation for the doctrine of the faith 2001). It is in these areas that the debate continues.

2.3 Theocentrism / pluralism

The move from Christocentric to theocentric paradigm (that is, from inclusivism to pluralism) touches on the constitutive role of Jesus in the order of salvation. Here, Jesus is considered as just one mediator among many others; Christianity as one way among the many ways to God. In the terms used by Schineller, Jesus' mediation is non-constitutive and non-normative to achieve salvation. This position seems to be the farthest from Christian tradition. But its strength is its emphasis on the incomprehensibility of God. One remembers Thomas Aquinas who, after having written the *Summa*, proclaimed that all he did was »straw«.⁸ All human ways to God are attempts to fathom the deepest mystery called God. We are here at the borders of apophatic theology and silence is the only respectable stance in front of God's greatness. All others – *summas*, creeds, morals, religions – fade into their own relative space in front of the »incomprehensible God« (Rahner 1978).

There is a big gap between the inclusivist paradigm and the pluralist paradigm. From acknowledging Christ as the focal point of all religions in inclusivism, God now takes the center stage in pluralism. John Hick, one representative of this position, calls this a Copernican turn in theology (1973; 1977; 1980; 1983). Just as there was a paradigm shift from Ptolemy to Copernicus, there is also a paradigm shift from thinking that all religious traditions revolve around Christianity. There is the need to decenter it and place God back to the vital axis around which all

⁸ Three months before Thomas Aquinas died, he could no longer write. He hung up all his instrument of writing and never dictated anything. He then confided to Bro. Reginald but made him promise not to tell this to others as long as he lives: »All I have written seems to me like straw compared to what has now been revealed to me.« (Weisphehl 1974, 322)

religions – and Christianity is just one among them – revolve. If we are to be true to the project of dialogue with other religions, Hick enjoins Christianity to let go of its central position in the inclusive paradigm, the uniqueness of Christ, included. For him, the »uniqueness of Christ« discourse has purely devotional and subjective functions: »That Jesus is my Lord and Savior is language like that of a lover, for whom his Helen is the greatest girl in the world,«⁹ a personal response to an experience of life and salvation but one which can never be universalized as valid for all.

There are different ways to call or conceptualize this Divine Center. John Hick talks about »the Real«. All religious traditions pursue the Real in paths known to them, all of which are equally precious and valid. In this newer context, the theocentric paradigm undergoes further development. »God« this time is decentered, the Real comes in. Paul Knitter (1987; 1995) also proposes another term: »regno-centrism« or »soteriocentrism« (instead of theocentrism). Since all religions carry with them aspirations for liberation, what proves central therefore is the salvation we all aspire for. In Christian language, all religions are relative attempts to establish God's Kingdom of justice and equality in our midst. Interreligious dialogue thus becomes an ongoing conversation towards liberation.

3. Transgressing borders

We have said above that paradigms are mutually exclusive and incommensurable. Embracing one paradigm prevents one from affirming the other. If one is exclusivist, she could not be inclusivist or pluralist and vice versa. This »either-or« way of thinking, characteristic of the Scholastic principles of contradiction, proves to be too Western. The Asian worldview is better characterized as »both-and«, not »either-or«. Oriental logic would have no problem reconciling opposites, harmonizing contradictions, like the co-existence of »yin and yang« in a single reality. Like bamboos, Asians do not insist on one side; they can bend, bow or swing. Their strength is not found in firmness of positions but in being able to sway with the wind.

The above paradigmatic approach to interreligious dialogue looks like a Western preoccupation. However, there are contemporary attempts by Asian theologians to transgress the boundaries of these hard line distinctions in order to evolve a viable theology of religious pluralism for our times. Let me single out two: the »inclusive pluralism« of Jacques Dupuis⁹ and the »religious cosmopolitanism« of Felix Wifred. The first is to solve the impasse from the view of systematic theology; the second from the perspective of sociology of religions. In the following section, I will also forward my own proposal to transgress the borders of this current debate.

⁹ Jacques Dupuis, of course, is a Belgian Jesuit but he has spent the greater part of his missionary life in India and his reflections echo the Asian preoccupations of our relationship with other religions.

3.1 Inclusive pluralism (or pluralist inclusivism): Jacques Dupuis

Four years after the controversial *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (1997) and three years before his death in 2004, Jacques Dupuis published *Christianity and the Religious* (2001). This work intends to go beyond the current Western impasse on interreligious interpretative paradigms. »If we hope to build a theology of religions founded not on mutual contradictions and confrontation but on harmony, convergence and unity, the current problematic must be abandoned.« (2001a, 84) To do so, he forwarded a category not present in his previous works: »inclusive pluralism« – a framework that transgresses both the imperialistic tendencies of inclusivism and the relativistic inclinations of pluralism (2001a, 87–95).

In this book, Dupuis aimed to answer three basic questions in interreligious dialogue: 1) Can the members of other religions be saved? 2) If yes, can these religions be said to contain »elements of truth and grace« so that their adherents, if they are save, are saved in them and somehow through them? 3) If yes, can it be said that these religions have positive meaning in God's single overall plan of salvation? (O'Collins 2003, 389–90) Dupuis answered »yes« to all these questions – departing, as it were, from traditional Christocentrism (inclusivism) and locating his position on the borders of theocentrism (pluralism).

1 Tim. 2:4–5 is paradigmatic for the contemporary discussions on interreligious dialogue. One can find two poles present in these verses. On the one hand, there is God's universal will of salvation (»desires all men and women to be saved and to come to the knowledge of truth«, verse 4). On the other hand, there is also the mediatorship of Jesus (»For there is one God, and there is one mediator between God and men, the man Christ Jesus«, verse 5). One takes his/her position in the interreligious debate depending on which pole one emphasizes. If you privilege the first pole, you are a pluralist; if you opt for the second, you are an inclusivist. For Gavin D'Costa (1986; 1987), John Hick's foremost critic, the only viable Christian option is inclusivism. Dupuis wants to go beyond it and argue for a pluralist position. Dupuis, of course, is not a pluralist and has always been critical of Hick who, according to him, does not accord some proper place to the unique role of Jesus. He thus attempts to negotiate the boundaries of these supposed-to-be mutually exclusive paradigms.

How does he do it? Dupuis have recourse to what he calls »Trinitarian Christology« as his interpretative key. He does this on two counts. First, he points to the crucial relationship of Jesus to the Father. In the Trinitarian mystery, he wants to highlight the fact that Jesus is the »Son« and not the »Father«. Lest we forget, they are different »persons«. John 14:6 tells us that Jesus is »the way, the truth and the life.« Jesus is the way, the mediator, the »decisive« revelation of God's action in the world. By his being the Son of God, he is very intimate with the Father; but he is not the Father. He is not the goal or the end of our human longings. Jesus of Nazareth is not the »absolute mystery«; only the Father is. This assertion aligns Dupuis with other pluralists who place God, the »Real«, the »Ul-

timate« as the center of all our strivings. All the others are different ways to the Real, to use the words of Hick. But such position does not relegate the role of Jesus to oblivion. Jesus is still the »definitive« revelation of the Father.

In a second move, Dupuis also points to the relationship of Jesus with the Spirit. There is a tendency among Western Christians to forget the Spirit. Western Christianity, he says, is often criticized by Eastern Orthodox Christianity for its tendency to be »Christomonistic«. There is an impression that in the West, Christ seems to be isolated and divorced from his relationship with the Father and the Spirit. There is thus a need for a stronger Spirit-Christology. Just as there is a need to establish the »personal distinction« between Jesus and the Father, there is also a need to point to the distinction between the Son and the Spirit. But distinct as they are, »there is between them no dichotomy but total complementarity in a single divine economy of salvation« (2001b, 93). Dupuis quotes one theologian to bolster his claim: »Their respective roles are equally essential and necessary, and, on this very account distinct... Pentecost does not inaugurate a religion of the Spirit; it initiates the dispensation throughout space and time of the fruits of the incarnation.« (93–94) In other words, to emphasize Jesus' relationship with the Spirit as both distinct and complementary is helpful to Dupuis's position on two levels. On the one hand, the distinction between Jesus and the Spirit keeps the assertion of »uniqueness« intact. Jesus is decidedly the apex of God's revelation (inclusivism). The Spirit does not inaugurate something new. It merely continues the mission of Jesus in the world today. On the other hand, the complementary relationship of Jesus and the Spirit signals that other revelations, other mediators after him are also valid revelations of God. Such complementarity establishes the continuity of God's saving action between Christianity and other religions (pluralism).

3.2 Religious cosmopolitanism: Felix Wilfred

Another attempt to break the contemporary impasse is forwarded by Felix Wilfred. In the recent issue of *Concilium* (2007) whose theme centers on *Pluralist Theologies: The Emerging Paradigm*, Felix Wilfred wanted to do this not from the inner perspective of religious doctrine as Dupuis has done, but from an external view of religions in general (sociology of religions). In the social sciences, there is a term that gains currency as a description of our times: »cosmopolitanism«. Following this lead, he thus proposes the notion of »religious cosmopolitanism« to counteract fundamentalism, sectarianism and bigotry often connected with religions (Wilfred 2007, 112–122). Wilfred takes into account the present economic-cultural globalization and technological developments. Through this, one becomes »a citizen of the world«, as it were. People today travel and communicate in quite an unprecedented pace. Instead of viewing these movements with pessimism, Wilfred extrapolates from this the universal destiny of all religions. What does this concretely mean? What are the repercussions of this assertion?

First, religions, he argues, belong to the whole of humankind. Contrary to sectarianist tendencies attributed to it, religion in fact has some universal destiny.

Second, no particular religion can ever claim to exhaust and fully possess the »mystery« which all religions point to. »That would be a sin against humankind for having claimed for oneself what, in reality, belongs to all (114).« Third, all expressions of religions – creeds, rituals and practices – are means, and not ends in themselves. These are pointers to the »mystery«, not the Mystery itself. Religion is a penultimate experience, Wilfred says, not the ultimate one. Fourth, the mission of religions is the flourishing of the human family. A religion can be judged based on whether it causes the annihilation or the flourishing of the human community. The above assertions on universality, inexhaustible mystery, relativity of religious expressions and the mission of human flourishing easily locate Wilfred in the pluralist camp.

But Wilfred is also aware of the bourgeois tendencies of contemporary cosmopolitanism as it colludes with globalization, transnationalism, and even western classical antiquity.¹⁰ Such a bourgeois cosmopolitanism, which extols the »tourist« on airlines' frequent flyer lists, is an instrument of capitalism that destroys cultural identities of rooted communities. There is, however, a »humanistic cosmopolitanism« which embraces »the particular and in solidarity with the local.« This movement in the grassroots level is in search of »alternative modes of life« (human flourishing) not as separate groups but as networks of communities thereby in direct resistance to the universal, individualistic, imperialistic logic of global capitalism. What are its implications to Wilfred's notion of »religious cosmopolitanism«?

If Christianity owns up to its universal destiny, as Wilfred suggests, such centrifugal direction needs to be complemented with centripetal force to root religions in communities, cultures and peoples. In other words, Christianity does not just go out and proclaim its message to the whole world. If this is the only movement, it becomes imperialistic as in the missionary projects in the past. Christianity's proclamation needs to be appropriated, owned, reinterpreted, revised or reshaped from the perspective of the grassroots. The proclamation thus reverses to the opposite direction resulting in dialogue between faith and cultures, between Christianity and other religions, between the missionary and the grassroots community. This is what Wilfred calls »reverse universality«. Here, it is not only Christian faith that enriches and challenges cultures; it is also cultures that enriches and challenges the faith. It is not only Christianity that fulfills other religions; it is also other religions fulfilling Christianity. In the view of Wilfred, »reverse universality« brings in pluralism and diversity in faith expressions. But unlike the position of hard line pluralists, such diversity is not mere aesthetic plurality but one that is cemented by »the spirit of solidarity and translated into corresponding practice« (120). In other words, reverse universality can only be seen in actions of solidarity in the grassroots level. Cosmopolitanism without solidarity is bourgeois as proclaimed by the individualistic and consumerist march of global capital. Humanistic

¹⁰ Wilfred here cites the efforts of Martha Nussbaum to develop cosmopolitanism inspired by western classical antiquity. M. Nussbaum and J. Cohen, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* (Boston: Beacon Press, 1996).

cosmopolitanism, and consequently, religious cosmopolitan, want to counter such imperialistic moves through its emphasis on solidarity and dialogue in the local communities.

In metaphorical terms, religious cosmopolitanism reminds us both of »root« and »journey«: »To live is to strike roots; [but] it is also equally true that life is a journey« (117). Rootedness and journeying do not necessarily contradict; together they can exist in one reality. To be true to one's being, one needs to be rooted in but also to be detached from one's religion. A »religious cosmopolitan« needs to keep this dialectical tension.

4. Religions: back to the »rough grounds«

4.1 Beyond Dupuis and Wilfred

The efforts of Dupuis to overcome the impasse between inclusivism (which is a Vatican preoccupation) and pluralism (which is dear to the Asian churches) are quite opportune. »Inclusive pluralism« is not a direct response to the questions which the Vatican posed to him about his earlier book, *Toward a Theology of Religious Pluralism* (1997) but it is a courageous and decisive position vis-à-vis the same questions.¹¹ According to one author who has interviewed Dupuis during these difficult times, there was no doubt »that the ordeal he went through with the Congregation of the Doctrine of Faith had caused havoc to his mental and physical health at the age of near 80« (Phan s.a.). Yet the act of standing up to this ecclesiastical interrogation at the end of his life after 60 years of faithful service to the same Church is testimony enough to the courageous spirit that underlies the work of Dupuis.

On a more theoretical level, I think Dupuis has cracked the impasse of hard line paradigmatic positions interreligious dialogue has travelled all these years. If we follow the logic of »paradigms« set by the Western discourse of interreligious dialogue, there will be no hopeful end in view. To use the language of contemporary philosophy, the positions are »incommensurable«. There is no way for us to compare positions just as there is no way for us to exchange 1 meter of cloth and 1 kilo of sugar. There is just no point of comparison. Thomas Kuhn first introduced the idea of »incommensurability« in *The Structure of Scientific Revolutions* through his notion of »paradigms«. »When paradigms change,« Kuhn argues, »the world itself changes with them« (1970, 111). Thus, different scientific paradigms are incom-

¹¹ The manuscript of the second work was finished in March 31, 2000, five months before the *Dominus Jesus* and almost a year before the Notification concerning his work came (February 21, 2001). Thus, it cannot be a direct reply to both documents. But as Peter Phan (s.a.) says: »That does not mean that the book was written, as Dupuis himself acknowledges, without careful attention to the objections brought forth by the Congregation for the doctrine of the faith as well as by his theological peers against his previous work, since it was written during the three years in which he was responding to the questions raised by the Congregation for the doctrine of the faith.« See also a comparative review of the two works by Dupuis in Gerard O'Collins (2003).

measurable. There cannot be points of contact since each comes from a different way of speaking, a different way of living, a different language game. The paradigms of exclusivism, inclusivism and pluralism (or ecclesiocentrism, Christocentrism and theocentrism) are quite mutually exclusive that they can only cancel each other out. Thus, from the perspective of incommensurable paradigms, the »inclusivist« Rome (or, at worst, exclusivist) will always have problems with Asian theologians whom it suspects to be flirting with pluralism. But if we want this Church to move to the 21st century, this situation cannot continue. There is a need to look for alternatives. Dupuis has courageously attempted to venture on one.

Even as his work is necessary, Dupuis's elucidation of his position is only accessible to theologians, to the experts who have the necessary academic background to agree or counter his positions on the Trinity, Christology, pneumatology and ecclesiology – all »big words« inaccessible to the ordinary Christian. And since these positions are often misunderstood even by the experts themselves who do not agree most often, the project of interreligious dialogue usually ends in an impasse, as it often does today. If interreligious dialogue is mainly done »from above«, like the classical »top down« economy, the benevolent effects do not usually trickle down. What trickles down in fact are the conflicts and confused positions of the experts as they are fanatically digested by avid loyalists and fervent supporters.

What comes to mind is the *tabligh* that one day arrived in that local island community. Left to themselves, people in the »rough grounds« know what respect and solidarity is all about. Despite their differences in religion (Islam and Christianity) and cultural backgrounds (Muslim islanders and Visayan settlers), they learn to live together and respect their diversity. It was only the *tabligh* – someone from outside, someone from above – that complicated their lives. If we are going to survey most of the religious and cultural conflicts happening around us, it is because there were people, dogmas, decrees, exhortations which come from nowhere that unduly influenced, manipulate or incite the local community. Most often, these hegemonic ideas are imposed on the grassroots without their wanting to or without full knowledge of their consequences. It was fortunate that the local island community was courageous enough to say no to the *tabligh*'s impositions. They had the courage to expel him. I think the Christians in that community would have the courage to throw me out of the island, if I acted in the same way.

That makes Felix Wilfred's framework closer to my position. »Reverse universality«, he argues, refers to acts of solidarity in local communities. My only apprehension with Wilfred's proposal is its starting point. His framework starts with a centrifugal force – a movement towards the outside, the universal destiny of all religions. Only then in a second move does he think of »reverse universality« – the appropriation of that universal religion in local contexts. For me, such a cosmopolitan and panoramic outlook still smacks of imperialism and colonialism; this time with a reverse movement which can also be construed as »counter imperialism« – as expressed in a post-colonial movement of formerly colonized peoples writing back (Ascroft and Tiffin 1989). In my mind, such a cosmopolitan view is not necessary. The locus and point of action and analysis are not the cosmopo-

lis but the local grassroots community itself. Of course, it receives different voices from outside brought by the media, missionaries, business, cultural trends, etc. All of these are hegemonic and universalizing. It has been always like that since the dawn of human communities. What is crucial is to uphold the autonomy of the local grassroots communities where all these forces intersect. It is these communities that need to decide what to take in and what to reject, what to keep and what to expel, what helps and what destroys. All these discourses and initiatives from outside can only be arbitrated in the rough grounds of the people's praxis.

4.2 The rough grounds

My proposal is quite simple: interreligious dialogue should primarily happen **M**at the grassroots. Religious discourses should be brought back to the »rough grounds«.¹² Religion is not a separate sphere merely composed of abstract doctrines and esoteric beliefs. It is a way of life. And like all ways of life, it is lived everyday together with economic struggles, political relations and other cultural practices. Only religion existing in the abstract – in documents, dogmas and decrees – can become fundamentalist. When it strikes the rough grounds, it could not but negotiate, adjust, accommodate, respect, dialogue.¹³ There is no other way – that is, if people want to survive.

Even as Wittgenstein speaks from another context, I appropriated his »rough ground« discourse to advance my proposal here: »We have got on to slippery ice when there is no friction and so in a certain sense the conditions are ideal, but also, just because of that, we are unable to walk: so we need friction. Back to the rough ground« (Wittgenstein 1958, § 107). Most often, religious discourses (and religious practitioners) live in frictionless ideal worlds. The missionaries come and go. Their lives are not intimately connected with the communities on the ground. These leisurely contexts allow them to play, as it were, to imagine, invent, dream

¹² For this framework, see my work on theological methodology Daniel Franklin Pilario, *Back to the Rough Grounds of Praxis: Exploring Theological Method with Pierre Bourdieu* (Leuven: Peeters and Leuven University Press, 2005).

¹³ There is a need for us to answer a typically postmodern question. How can dialogue be possible when »language games are incommensurable«. Language games, but also cultures and religions – all »forms of life« – do not and could not communicate among themselves. They are seen to be islands unto themselves. »There is no unity to language,« says Lyotard (1993, 20), »there are islands of language, each of them ruled by a different regime, untranslatable into the others.« Such plurality, in the mind of postmoderns, is good news in order to prevent the hegemonic dominance of one discourse, one culture, one language game over others. So far, so good! But it is the incommensurable language games that also inspire Samuel Huntington's idea of the »clash of civilizations«. According to him, in the post-Cold War era, the source of conflict is not so much politics and economy but cultures and religions. Different civilizations and religions (Western, Buddhist, Islam, Sinic, Hindu, African, etc.) will continue to clash as they are incommensurable language games – a glaring example of which is the 9/11 event. But are religions and cultures really locked up in permanent conflict? Edward Said criticizes Huntington as an ideologist, »someone who wants to make 'civilizations' and 'identities' into what they are not: shut-down, sealed-off entities that have been purged of the myriad currents and counter-currents that animate human history.« See Edward Said (s.a.). True, there have been conflicts fuelled by imperial aggression but also lively cross-fertilization. In the first place, there are no monolithic civilizations and religions. These are all plural discourses in constant exchange, sometimes in some forceful manner, others times, cooperating, but always negotiating, sharing and influencing each other.

with concepts and words without life and death consequences in actual lives. But it is also because of this social location that their ideas do not work. We need to be immersed in the friction of real life to be able to move. Religions: back to the rough grounds.

This is what I would like to say: it is only the »local community« that is the main agent of interreligious dialogue. The Federation of Asian Bishop's Conferences is clear on this: »An authentic dialogue with other religious traditions is the task of a local Church, fully involved in the life and struggles of the people, especially the poor« (Federation of Asian Bishops' Conferences 1990, 82). I would even go further than that. It is not the local Church considered as diocese or parish – but each grassroots community whose different lives, cultures and religious traditions are so deeply intertwined in their common search for human well-being. I am referring here to what a philosopher – Raymond Williams – call »knowable communities« or »placeable social identities«: »places where we have lived and want to go on living, where generations not only of economic but also of social effort and human care have been invested, and which generations will inherit« (Williams 1989, 124).¹⁴ It is the common commitment of these communities to live fuller lives »that they discover their complementarity and the urgency and relevance of dialogue at all levels« (Federation of Asian Bishops' Conferences 1990, 82).

4.3 The »Third Magisterium« and the »Discipleship of Equals«

I am not alone in this proposal. Aloysius Pieris (1993; 2005) also talks about the »third magisterium«. The first magisterium refers to the hierarchy; the second are the Western theologians and scholars; the third are the »basic human communities« or what I call the »rough grounds«. The first and second magisterium have long been interacting with each other; most often, they clash as seen in several disciplinary action on theologians in the recent past. But, as we have shown above, most of these discussions lead to a hopeless impasse. Pieris thus argues for a »third magisterium« as a hope out of this stalemate. In these communities, interreligious dialogue is not even the main concern; it is the survival of their children, of their families, of their local community. And in the context of survival, the concerns of religion – Jesus, Allah, Buddha, Mohammed, the Bible, Koran, Bhagavad-Gita is shared and talked about, is interpreted and re-interpreted, is lived and acted upon. These grassroots communities serve as the new *locus theologicus*. »These locations may be places of study combined with practice, of places where symbiosis occurs and theologians can also get to work. Talk and action within this third magisterium seem to me to constitute the most challenging instance of renewed discourse about the divine at the present time« (Troch 2007, 78).

¹⁴ It is parallel to Stuart Hall's (1991, 35–36) insistence of 'ethnicity': that »face-to-face communities that are knowable, that are locatable, one can give them a place. One knows what the voices are. One knows what the faces are... Ethnicity is the necessary place or space from which people speak... [Speaking] cannot be unplaced, it cannot be unpositioned, it is always positioned in a discourse. It is when a discourse forgets that it is placed that it tries to speak everybody else.«

Another contemporary theologian who has a parallel intuition is Elisabeth Schüssler Fiorenza with her model on the Kingdom of God as a »discipleship of equals« (1983, 140–154; 1993). Reinterpreting the experience of the early followers of Jesus, Fiorenza sees it as a movement of »solidarity from below« where women, children, slaves, farmers – all marginals take an active and primary role. In these rough grounds, borders of gender, religions, social status are transgressed engendering a real discipleship of equals. It is in a *koinōnia* free from sexism, classism, casteism, racism, clericalism and all forms of prejudices against the other and the marginalized. In short, it is in these rough grounds that consensual fellowship and ministry is to be incarnated. And, if there are still structures of dominance in present social and religious arrangements, it is these same communities which shall confront, resolve and work together towards justice and equality.

5. In search of a metaphor: paths or wells?

To give an image to what I have been talking about, let me compare two dominant metaphors for interreligious dialogue. The most common metaphor is that of a »path«. Many paths, one end! Many religions, one God! Even as the image of path is liberating, it still betrays the individualistic approach to the Divine. After all, paths, roads and highways, even as they intersect and meet somewhere, remain solitary spaces of one's journey reminiscent of »incommensurable language games«. Let me suggest another metaphor – that of the »village well«. In most of our poor rural villages, people do not have individual wells. There is just one single well for the whole community. It is here that all people meet to fetch water. From their different family concerns, different religious longings, different occupations, it is here that their lives interact each day. This well is the common source of their existence. It is here that they share stories, solve problems, talk about their lives. It is here that solidarity becomes alive. And if they share deep enough, beyond their distance and differences, they will find the well-spring of life. Jesus and the Samaritan woman knew this too well!

References

- Ascroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin. 1989. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*. London: Routledge.
- Barth, Karl. 1956. *Church Dogmatics*. Vol. 1/2. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Congregation for the doctrine of the faith. 2001. Notification on the book *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. January 24. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_en.html (accessed 05.02.2009).
- D'Costa, Gavin. 1986. *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*. Oxford: Basil Blackwell.
- . 1987. *John Hick's Theology of Religions: A Critical Evaluation*. New York: University Press of America.
- . 1990. *Extra Ecclesiam Nulla Salus Revisited*. In: Ian Hammett, ed. *Religious Pluralism and*

- Unbelief*, 130–47. London: Routledge.
- Dulles, Avery.** 1974. *Models of the Church*. New York: Doubleday.
- Dupuis, Jacques.** (1997) 2001a. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- —. 2001b. *Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Escriva de Balaguer, Josemaría.** 1990. *In God's Household*. Manila: Sinagtala.
- Federation of Asian Bishops' Conferences: Theological Advisory Commission.** 1990. Thesis on Interreligious Dialogue: Thesis 7. In: *Interreligious Dialogue: Catholic Perspectives*. James Kroeger, ed. Davao City: Mission Studies Institute.
- Hall, Stuart.** 1991. The Local and the Global: Globalization and Ethnicity. In: *Culture, Globalization and World-System*. Anthony D. King, ed. London: Macmillan.
- Hick, John.** 1973. *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*. London: Macmillan.
- —. 1977. *The Center of Christianity*. London: SCM Press.
- —. 1980. *God has Many names: Britain's New Religious Pluralism*. London: Macmillan.
- —. 1983. *The Second Christianity*. London: SCM Press.
- —. 1993. *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age*. London: SCM Press.
- Knitter, Paul.** 1985. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes to World Religions*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- —. 1987. Toward a Liberation Theology of Religions. In: John Hick and Paul Knitter, eds. *The Myth of Christian Uniqueness*, 178–200. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- —. 1995. Toward a Liberative Interreligious Dialogue. *Cross Currents* 45:451–68.
- Kuhn, Thomas.** (1962) 1970. *The Structure of Scientific Revolution*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago.
- Küng, Hans.** 1987. What is True Religion? Toward and Ecumenical Criteriology. In: Leonard Swidler, ed. *Toward a Universal Theology of Religion*, 231–50. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Legrand, Lucien.** 1990. *The God Who Comes: Mission in the Bible*. Quezon City: Claretian Publications.
- Lyotard, Jean-François.** 1993. Wittgenstein »After« . In: *Political Writings*. Bill Readings and Kevin Paul Geiman, eds. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Manila Manifesto.** 1989. <http://www.lausanne.org/manila-1989/manila-manifesto.html> (accessed 31.01.2009).
- O'Collins, Gerard.** 2003. Jacques Dupuis's Contributions to Interreligious Dialogue. *Theological Studies* 64:388–397.
- Phan, Peter. s.a.** Inclusive Pluralism. http://americamagazine.org/content/article.cfm?article_id=2760 (accessed s.a.).
- Pieris, Aloysius.** 1982. Speaking of the Son of God in Non-Christian Cultures, e.g., in Asia. In: *Jesus, Son of God*. Special issue, *Concilium*, no. 3:65–70.
- —. 1993. Interreligious Dialogue and Theology of Religions: An Asian Paradigm. *Horizons* 20:106–14
- —. 2005. *Prophetic Humour in Buddhism and Christianity: Doing Interreligious Studies in Reverential Mode*. Colombo.
- Pilario, Daniel Franklin.** 2005. *Back to the Rough Grounds of Praxis: Exploring Theological Method with Pierre Bourdieu*. Leuven: Peeters and Leuven University Press.
- Race, Alan.** 1982. *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Rahner, Karl.** 1978. Thomas Aquinas on the Incomprehensibility of God. *Journal of Religion* 58, Supplement: 107–25.
- Richard, Lucien.** 1981. *What are they saying about Christ and World Religions*. New York: Paulist Press.
- Said, Edward.** s.a. The Clash of Ignorance. <http://www.thenation.com/doc/20011022> (accessed s.a.).
- Schineller, J. Peter.** 1976. Christ and Church: A Spectrum of Views. *Theological Studies* 37:545–566.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth.** 1983. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.
- —. 1993. *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ecclesiology of Liberation*. New York: Crossroad.
- Troch, Lieve.** 2007. Mystery in Earthenware Vessels: The Fragmenting of Images of God within New Experiences of Religion. In: *Pluralist Theology: The Emerging Paradigm*. Andrés Torres Queiruga, Luis Carlos Susin and José María Vigil, eds. Special issue, *Concilium*, no. 1.
- Weispheipl, James.** 1974. *Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thought and Work*. Garden City, New York: Doubleday and Co.
- Wilfred, Felix.** 2007. Christianity and Religious Pluralism: Toward Reverse Universality. In: *Pluralist Theology: The Emerging Paradigm*.

Andrés Torres Queiruga, Luis Carlos Susin and José María Vigil, eds. Special issue, *Concilium*, no. 1:112–122.

Williams, Raymond. 1989. Mining the Meaning: Keywords in the Miners' Strike. In: *Resources of Hope*. Robin Gable, ed. London: Verso.

Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 71 (2011) 3, 345—356

UDK: 282-72-4

Besedilo prejeto: 04/2011; sprejeto: 08/2011

Drago K. Ocirk

Zvestoba suni – tradiciji

Povzetek: Tradicija je pomembna razsežnost družbenega in človekovega obstoja, čeprav ji je modernost odvzela velik del blišča, pomembnosti in vpliva. V razpravi teče beseda o islamski tradiciji, to je *sunī* – ima se za pristojno »tradicijo« in je hrbtenica večinskega islama, sunizma –, in o njenih nosilcih tradicionalistih, sunitih. Prvi del sledi nastajanju sune, se zaustavi pri Mohamedovem pomenu zanjo in pri njegovi podobi v njej, drugi del pa obravnava odnose do sune, ki jih gojijo njeni nosilci tradicionalisti, suniti. Dva tipa odnosov obstajata: ponavljalski (teroristi, fundamentalisti, zmerneži in liberalci) in ustvarjalni. Zagate, v katere zaide ponavljalski tip odnosa do sune, so rešljive z ustvarjalnim odnosom in z »etiko nadomeščanja«.

Ključne besede: tradicija, suna, islam, teroristi, fundamentalisti, zmerneži, liberalci, ustvarjalci, etika nadomeščanja

Abstract: **Being True to *Sunnah* – the Tradition**

Tradition is an important dimension of the existence of any society or person though modernity has robbed it of a great part of its brilliance, relevance and impact. The paper is about the Islamic tradition i.e. *sunnah*, which claims to be the authoritative »tradition« and is the backbone of the majority Sunni Islam, and about its adherents, the traditionalists, the Sunnis. The first part of the paper traces the emergence of *sunnah*, deals with Muhammad's importance for it and with his image in it. The second part of the paper deals with the attitude towards *sunnah* adopted by the traditionalists. There exist two types of this attitude, a repetitive one (terrorists, fundamentalists, moderates, and liberals) and a creative one. The problems caused by the repetitive type of the attitude towards *sunnah* can be solved by a creative attitude and »ethics of substitution«.

Key words: tradition, *sunnah*, Islam, terrorists, fundamentalists, moderates, liberals, creatives, ethics of substitution

Zame je islam negacija ekstremizma. To je v nasprotju s tem, kar počno posamezni muslimani po svetu, in v nasprotju s tem, kako islam doživlja zahod – namreč kot vero ekstremizma.

Če bi se že moral označiti, bi se označil za zmernega tradicionalista. Za zmernega, ker svojih osebnih prepričanj ne izkazujem agresivno. Če bi bil ekstremen konservativec, z vami morda niti govoril ne bi, saj bi menil, da se nahajate nižje na duhovni lestvici, ker niste musliman. Za tradicionalista, ker je tradicija zame vrednota. Za zmernega pa spet zato, ker ni že vsaka tradicija vrednota. Poskušam sprejeti tisto pozitivno v tradiciji, ne pa jo zavreči že zato, ker je tradicija. Tradicionalizem je na neki način filozofsko nujen. Vsi stojimo na ramenih svojih predhodnikov. Sledim tradiciji islama, ki ni izključevalen, ki ne temelji na strahu pred drugimi.

Mufti Osman Đogić (2004)

Za moderni miselni, vrednostni in vedenjski vzorec je tradicija nasprotje razuma, univerzalnosti in svobode. Tisto, kar se prenaša od prejšnjih rodov sedanjemu, izročilo – to pomeni latinska beseda *traditio* –, je v najboljšem primeru preživeto in zaostalo, starokopitno, medtem ko je »moderno« to, kar se dela zdaj oziroma delamo mi. Naš *modus vivendi* (iz lat. besede *modus*, način, je izpeljan izraz modernost), naša »moda«, naš življenjski slog je pristojen, ker je drugače od tradicionalnega racionalen, splošen in osvobajajoč. Z modernisti se začenja obdobje luči, razsvetljenstva, z njimi se končuje obdobje teme, »mračni vek« vladavine tradicije. Ta ideološki egocentrizem in narcizem, ki sta okupirala državo, sta v liberalni izvedbi odrinila izročila, predvsem verska, pa tudi narodna idr., v zasebnost. To smo na primer v Sloveniji videli v nestrpni kampanji proti vprašanju o verski in narodni pripadnosti v popisu prebivalstva ali zdaj, ko smešijo domovinsko zavest kot arhaično in jo nadomeščajo s politično kategorijo države. Komunizem, fundamentalistični avatar modernistične ideologije, pa je »zaostalost« in »mračnjaštvo« odpravljal kar s fizično likvidacijo vernikov, predvsem kristjanov.

V zahodni civilizaciji se spopadata dve pojmovanji svobode, ki obe koreninita v razsvetljenstvu. Po prvem – vse bolj prevladujočem – je posameznik »končni izdelek« in se kot takšen uveljavi in vzpostavi v tem, kar je že ves čas, ko se osvobodi, se emancipira od spon tradicije in danosti (naravnih, bioloških, družbenih). To je uničujoča »fantazma človeka, ki naredi sam sebe«, kakor je knjigo *Nora osamljenost* podnaslovil Olivier Rey (2006). V drugem pogledu na svobodo je posameznik bitje, ki ga je treba za človeka šele narediti z nego, vzgojo in izobraževanjem. Človek se ne rodi svoboden, ampak v svobodo poklican in naravnan. Pot do samostojnosti vodi prek sprejemanja in prebiranja vsega, kar so zbrali in ustvarili

predniki. Takšno prevzemanje ni zaviranje svobode, marveč njeno omogočanje, kajti sleherni se vključuje v »skupni svet«, ki je starejši in večji od njegovega neposrednega okolja, to je družine in danes naroda. Za uporabo jezika in razuma se je treba usposobiti, to pa je mogoče le v interakciji z drugimi in v družbi, ki je vzpostavila mehanizme za prenašanje teh sposobnosti iz roda v rod in goji torej tradicijo, v družbi, ki je – hočeš ali ne – tradicionalna. S tem tudi zavaruje »človekov svet« pred novim rodом, ki bi ta svet lahko zaradi neizkušenosti in neučakanosti razdejal. Edina alternativa sodobnemu nihilizmu je hvaležnost, ki pa je ni brez zavesti, da smo vse prejeli, da je vse dar. Človek, zasidran v tradiciji, je trden in ni suženj potrošniških siren, ki ga zvabijo zdaj sem, zdaj tja in ga premetavajo kakor čoln brez vesla, krmila in kompasa. Zato lahko danes zavezanost in zvestoba kaki tradiciji človeka osvobajata suženjstva egocentričnega individualizma in potrošniškega materializma. Res pa je, in tudi tega ne gre spregledati, da ga lahko vodita v malikovanje tradicije – v fundamentalizem ali integrizem –, ki se v radikalnih oblikah kaže kot nestrpnost do drugih ali kar kot nasilje in terorizem.

Sklicevanje na tradicijo oziroma izročila je *leitmotiv* pripadnikov religij. Njihovo razmerje do nje določa tudi njihov odnos do sveta, v katerem živijo. Izjavo Osmana Đogića, prvega muftija Islamske skupnosti v Sloveniji, na začetku te razprave bi lahko izrekel tudi pripadnik kake druge religije, le namesto islama bi vstavil ime svoje religije. Člani verskih skupnosti se ne razlikujejo prav posebno glede pomena, ki ga pripisujejo tradiciji, in glede načinov, kako jo obravnavajo, razlikujejo pa se po vsebinah, ki jih s tradicijo prejemajo, se jih oklepajo, nanje prisegajo in se po njih ravnaajo. V razpravi teče beseda o tradiciji, to je *suni*, v islamu in pri njenih nosilcih tradicionalistih, sunitih. V prvem delu sledim nastajanju sune, se zaustavim pri Mohamedovem pomenu zanjo in pri njegovi podobi v njej, v drugem delu pa obravnavam pet vrst odnosov do sune, ki jih gojijo njeni nosilci suniti.

1. Iznajdba sune (tradicije)

Suna, to je tradicija, resda ni za sunitе, islamske tradicionaliste, v teoriji enakovredna Koranu, je pa skupaj z njim vir božjega razodetja, iz katerega je izpeljana tudi šarija, podlaga islamske zakonodaje, *fika*. Gledano od zunaj, pa je suna izjemna stvaritev in iznajdba prvih generacij Mohamedovih privrženecv, hrbtenica sunizma, večinskega islama, in civilizacije, ki jo je ustvaril.

1.1 Tradicionalisti proti novotarijam

Kdor je kdaj poskušal brati Koran, je hitro ugotovil, da ga malo ali nič ne razume. Pripovedovanje se prekinja, preskakuje, zdaj je to, potem nasprotje istega. Da bi v njem karkoli razumeli, bi morali poznati kontekst, tega pa sam Koran ne daje. To pomanjkljivost v izobilju odpravlja tradicija, ki je ustvarila velikanski opus o Mohamedu. Prerokova suna, sestavljena iz hadisov in Sire (Hisham 1955), je zgodba epskih razsežnosti, ki osvetljuje in komentira razodetje: *recital* – to pomeni izraz *koran*. Ta dobi svoj *Sitz in Leben* in je umeščen v »zgodovinsko« okolje.

S to tradicijo pa je tudi križ, kolikor je namreč ne sprejemajo vsi muslimani, ker so iznašli druga pota do »resničnega« pomena Korana, ki njim bolj ustreza, kakor pa tisti, ki ga daje suna. Medtem ko ima suniti suno, Poslančevo izročilo, da bi razumel Koran, ima šiit resda tudi suno, ki se za njegove potrebe v marsičem razlikuje od sunitske, vendar pa njemu razkrivajo skrito bistvo Korana imami. Prvi od njih je Ali, potem pa je tu »skriti imam«, ki kakor nekakšen Sveti Duh v katolištvu še danes »informira« šiitske ajatole v zadevah razodetja in božje volje. Ker šiizem ni življenjsko odvisen od sune, Prerokove tradicije, tako kakor je sunizem, ni obsojen na ponavljanje, marveč je ustvarjalen in inovativen.

Suniti, ki se imajo v skladu s svojo pripovedjo za prve in edine prave muslimane, so, če gre verjeti zgodovinarjem, nastali kot reakcija na šiite (Crone in Hinds 1986). Alijevi privrženci oziroma pristaši »ljudi iz (prerokove) hiše«, *Ahl Al-Bajt*, so – zgodovinsko gledano – prvobitni zametki tega, kar se bo pozneje razvilo in poimenovalo kot islam. V *Ahl Al-Bajt*, to »sveto družino«, sodijo Mohamedova hči Fatima, njen mož Ali in njuna sinova Hasan in Husein. Proti Aliju, ki se je potegoval za oblast, se je vzpostavila koalicija, ki ga je premagala in zasedla Poslančev tron. To je utemeljevala z razlogi, ki so pobijali pravico *Ahl Al-Bajta* do oblasti in s tem legitimnost Alija in njegovih pristašev. Sunizem, religija »ljudi tradicije«, *Ahl Al-Sunna*, je v svojih začetkih predvsem antišiizem. Medtem ko je naziv sunizem, ki opredeljuje večino muslimanov, nastal šele v 9. stoletju, obstaja Alijeva stranka od 7. stoletja dalje.

Al-Šafi, ki je s svojim delom *Izviri religijskega zakona* v 9. stoletju prvi teoretik sunizma, zahteva od »vernikov«, naj sledijo Prerokovemu izročilu, utemeljenemu v *hadisih*. Kmalu za njim zavrne šiite Al-Ašari v zajetnem delu *Bleščeči odgovori pristašem krivoverskih zablod in novotarij*. »Al-Ašarijev učenec Ibn Hanbal, ustanovitelj ene od štirih pravnih sunitskih šol, je uzakonil neizprosno obsodbo »novotarijskih temin« in napoveduje religijsko misel prihodnjih stoletij, ki temelji na zavračanju »šiitskega krivoverstva« in razkrinkavanju »filozofske predrznosti«. Sovraštvo do teorije sprememb, ki ji sledijo privrženci svete družine, je torej določalo sunizem. Morda ga je celo ustvarilo! Gazali, njegov najslavnejši predstavnik iz 11. stoletja, je naslovil svojo uspešnico *Uničenje filozofov ...* Suna, okrašena z več tisoč pripovedmi, v katerih ni mogoče ločiti lažnega od verjetnega, čudovitega od plehkega, je postala predmet resničnega čaščenja.« (Gozlan 2008, 90–91)

Naj sta nastopila svobodomiselnost in razum kjerkoli – pri mislecih, kakor na primer pri Averoesu, ali pri sufijih –, suniti so ju poskušali zatreti v kali. *Bida*, novost, postane nasprotje sune, prestop in greh. Sunizem, ki je od 12. stoletja dalje zaprt za nove razlage, je postal prevladujoča oblika islama, »lagodno oblačilo večine. Sunizem, nazadnjaški v samih temeljih, je omogočil nastanek saudskega fundamentalizma in protišiitstva, ki je najmočnejša islamska ideologija sodobnega časa. Načelo pokorščine oblastem je zasidral v večini arabskih dežel, kjer so sodobni režimi po koncu upov, ki jih je zbudila dekolonizacija, spet prevzeli stare navade kalifov.« (Gozlan 2008, 101)

1.2 Slikanje »resnične« poslančeve podobe

Arabska beseda *islam* ne pomeni miru, ampak podrejenost, izpeljanka *muslim* pa podrejenec, podrejenka. Ta izraza imata v okviru islama povsem določeno vsebino: podrejenost Alahu in njegovemu poslancu Mohamedu. Zato lahko »rečemo, da je islam religija tistih, ki že kakšnih štirinajst stoletij sledijo učenjem preroka Mohameda« (Shepard 2009, 1). Alah in Mohamed sta neločljivo povezana: kdor zavrača Mohameda, zavrača Alaha, kdor se podreja Mohamedu, se podreja Alahu. »'Vsebinske vere' ali, če vam je ljubše, podrobnejša razčlenitev *šahade*: 'ni božanstva razen Boga', je najprej afirmacija Mohamedovega poslanstva, zatem pa tudi sprejemanje celotne vsebine koranskega besedila.« (Gardet 2002, 37)

Koran sam postavlja Mohameda (ki ga resda pod tem imenom omenja le štirikrat, pa še to so poznejši vložki, pravijo tekstni kritiki) za zgled: »V Alahovem poslancu imate prelep zgled za slehernega, ki upa v Alaha in Poslednji dan in rad prizadevno poveljuje Alaha.« (33,21) Kar je dragulj med kamni, je Mohamed med ljudmi. Čeprav je zgolj človek, je izjemen v vsem in je »denimo, nekako inkarnacija Korana. »Ko so Ajšo, njegovo najljubšo mlado ženo, povprašali po njegovem značaju, je preprosto odgovorila: *Njegov značaj je bil Koran – imel je rad, kar ima rad Koran in razjel se je, kadar je bil jezen Koran.*« (Schimmel 1985, 45–46) Kako velikanski pomen ima Mohamedov lik za »vernike«, so »neverniki« ob srečanju z njimi nemudoma opazili. Patriarh Sofronij je leta 634 zapisal: »Arabci se hvalijo, da obvladujejo ves svet, in sicer zato, ker stalno in brez zadržkov posnemajo svojega poglavarja.« (Gallez 2005, 385) Kdor posnema Mohamedov zgled, kakor je dan v izročilu – *suni*, je na Alahovi poti, sledi šariji. Arabska beseda *šarija*, ki v predislamskem času pomeni »steza, po kateri pride živina do vode«, označuje v islamu božjo postavo in religijske smernice. »Postavili smo te na (*šarijo*) uzakonjeno pot religije. Njej sledi in ne strasti teh, ki ne vedo nič!« (45,18) Sledenje prerokovemu zgledu in suni pomeni, da je ali posameznik ali ljudstvo pokorno Alahovi volji in se podreja njegovim ukazom. Zato sta Mohamed in njegova zgodba še kako pomembna za muslimana, ki se ponaša z imenom sunit, to je tradicionalist. Če je Mohamed tako bistven za razumevanje islama, posebno sunizma, potem je utemeljeno vprašanje: *Kakšen je bil Mohamed?*

Zahodnjak bo odgovor iskal najprej pri zgodovinarjih, a njihova dognanja za sunite nimajo pomena, zato bomo pogledali, kaj vodi sunite. Za sunite so kanonični hadisi in vrsta Sir pristni in zanje ni sence dvoma, da je Mohamed storil ali rekel natančno tisto, kar ti spisi sporočajo. V teh kanoničnih in poznejših nabožnih spisih, ki oblikujejo, določajo in usmerjajo samopodobo in dejavnost muslimanov, v prvi vrsti sunitov, je Mohamed predstavljen kot človek izjemnih sposobnosti in dejanj. »Na več mestih v Koranu bo bralec naletel na božjo zapoved »Bodi pokoren Bogu in njegovemu poslancu« ali na kaj podobnega. Takšne koranske zahteve so podlaga za Mohamedovo čaščenje, ki je kmalu preseglo spoštovanje, ki gre normalno preroku. Tudi zdaj ne bodo pobožni muslimani nikoli omenili ničesar, kar pripada Preroku ali je z njim povezano, ne da bi dodali oznako *šarif*, »plemenit«. Tekom časa so potem kratke koranske omembe predelali in razvlekli v dolge

pripovedke in čudežne legende, ki so počasi osvetlile obrise zgodovinskega Mohameda z vrsto barv. Videti je, da je imela pokorščina Preroku pomembno, morda celo osrednjo vlogo pri razvoju islamske pobožnosti. Mar ne beremo v Suri 3,29: »Reci: če ljubite Boga, pojdite za menoj, potem vas bo Bog imel rad in vam odpustil vaše grehe. Resnično Bog odpušča, je usmiljen.« (prim. Sura 33.30) (Schimmel 1985, 25–26)

Boji, vojne, preganjanja, polemike ipd. za »pravi« islam so med muslimani samo še podžigale slikanje »resnične« podobe božjega Poslanca. Vsaka skupina se hoče utemeljiti z njim in v njem prepoznati, zato je sunitiski Mohamed popoln sunit, šiitski popoln šiit, sufijski popoln sufi ... Delitve med muslimani so samo še povečale in pospešile ustvarjanje »resnične« podobe božjega Poslanca, v katerih se skupine, ki so jih ustvarile, zagotovo najdejo in prepoznajo, vprašanje pa je, ali bi se v njih prepoznal tudi »zgodovinski« Mohamed sam. Te podobe, okrog in zaradi katerih se je prelilo toliko krvi in ugasnilo toliko življenj, so pogonska moč in sad ljubezni do njega. »Ljubezen do Preroka teče kakor kri po žilah njegove skupnosti.« (Schimmel 1985, 256)

Nemusliman težko dojame pomen Mohameda za muslimane, zato tudi ne razume, zakaj množični protesti, umori in fatve s smrtno obsodbo, ko se muslimanom zazdi, da je kdo užalil njihovega Preroka. Da je nekaj narobe, se je Zahod zavedel, ko je pisatelj Salman Rushdie leta 1989 zaradi romana *Satanovi stihi* občutil bes muslimanov in si nakopal smrtno obsodbo. Opozorilo, ki ga je na račun Rushdieja izrekel Akhtar: »Reci kar hočeš o Bogu, a Mohameda pusti pri miru!« bi izrekel malodane sleherni musliman (1989, 1). Takšni ekscesi kažejo, kako nevarno je kritično – kaj šele humorno – obravnavati »Popolnega človeka«, ki ima za muslimane »malodane kozmični položaj in funkcijo« (Schimmel 1985, 4). Že pred desetletji je na to opozoril Wilfred Cantwell Smith: »Muslimani bodo dovolili napad na Alaha; obstajajo ateisti in ateistična literatura, pa racionalistične družbe, toda omalovaževanje Mohameda bo povzročilo tudi s strani najbolj »liberalnega« dela islamske skupnosti fanatizem peklenske silovitosti.« (1965, 69–70)

1.3 Mohamedova »pravoverna« podoba

Med različnimi podobami Mohameda je za sunite odločilna njihova. Po tej je Mohamed božji Poslanec, ki ne le oznanja božjo voljo in postavo, marveč vzpostavlja božjo suverenost v svoji skupnosti. Končni cilj njegovega poslanstva pa je podreditev vsega človeštva Bogu in s tem vzpostavitev božje suverenosti nad njim. Suniti morajo posnemati zgled poslanca, državnika in vojskovodja. »Ker v islamu ni ne cerkve ne duhovniškega posredništva, po katerem bi možje in žene dosegli odrešenje ne glede na politične okoliščine, si morajo na vso moč prizadevati, da bi uresničili ideal prvotnega islama – medinsko utopijo – da bi si tako zagotovili preživetje na drugem svetu. Zato ostaja oboroženi prerok iz Medine popoln zgled za vse čase, njegova življenjska pot pa model za moralno in politično delovanje, ki ga bodo zavestno posnemali tisti, ki hočejo ustvariti bolj pravično ureditev v tem svetu.« (Ruthven 2006, 77)

Z umikom Mohameda iz Meke v Jatrib/Medino julija 622 se ni zgodila le selitev, *hidžra*, marveč se začneta *izhod* in *osvajanje (sveta)*, ki imata svojo vzporednico v biblični pripovedi o Mojzesovem izhodu iz Egipta in o osvajanju obljubljene dežele. »Iz srečanja Preroka z Medino, z mestom-oazo oz. mestom-državo, ki ga je sprejelo, je rojen politični islam. Mohamed bo njegov nesporni navdihovalec, monarh, razširjevalec in ustvarjalec.« (Chebel 2005, 21) Iz Sire izvemo, da se je v Medini hitro uveljavil, če ne zlepa, pa zgrda, kot voditelj nove skupnosti *ume*. Pri njegovem osvajanju oblasti so jo prvi skupili judje po veri (judo-nazarejci, ne rabinci!): dva njihova klana je izgnal gola in bosa, tretjega, Kurajza, pa likvidiral. »Kakor pravijo nekateri, jih je bilo (pobitih) šeststo do sedemsto, drugi trdijo osemsto do devetsto... Nato so prodali ženske in otroke. Tako zbrani denar in zaplenjene premočnine so si razdelili. Dva deleža več so dali konjenikom. Prerok si je za priležnico vzel lepo Rajhano, vdovo po enem od usmrčenih. Spreobrnila se je v islam. ... Ob krvavi zori maja 627, ki se je na medinskem trgu razlivala prek jam, pravkar napolnjenih s trupli, se je mogel Mohamed z zaupanjem zazreti v prihodnost.« (Rodinson 2005, 251–253) Ko je postal nesporni vladar Medine, je moral urejati življenje v njej, zato so razodetja, ki jih je dalje prejemal, bolj pravne narave. Od naropanega plena je jemal petino in pobiral vazalni davek, vendar ni pozabil revnih, vdov in sirot. Ko je svojo oblast razširil po Arabiji in osvojil Meko januarja 630, se je začel ozirati po sosednjih deželah, a osvajalskih namer ni uresničil, ker ga je dne 8. junija 632 prehitela smrt.

Malek Chebel strnjeno predstavi Mohamedov politični model, ki je ideal tradicionalistov. »Prerok sam je zasedal dve funkciji, zdaj pridigarstvo, zdaj generalsko. Političen in duhoven človek hkrati. Odtlej bo islam nagonsko povezan s celovito predstavo življenja, in sicer tako, da ni telesno življenje nikoli ločeno od duhovnega, niti posameznikovo od družbenega, vojna od miru itd. Skratka, islam ima odgovor na sleherno vprašanje od zibeli do groba. Po smrti preroka leta 632 ... so vsi, ki so se potegovali za kalifski položaj, izvajali to isto ureditev, ne da bi jo kakorkoli hoteli postaviti pod vprašaj. Edino popuščanje političnemu pluralizmu bo *šura* ali »posvetovanje z različnimi klani« v kriznih časih... Poglavarji klanov, ki so bili v preteklosti »veliki volivci«, so bili hrbtenica islamske teokracije. Še danes se pojem podložnosti (*baja*) uporablja v večini vzhodnih monarhij, vključno s sultanati in z emirati.« (2007, 153–154)

2. Med papagajsko in ustvarjalno zvestobo

Gledano od zunaj, je ena od težav tradicionalistov, to je sunitov, v tem, da ne morejo ničesar iz tradicije opustiti zgolj zato, ker bi jih to motilo ali da bi ugaiali drugim. V tem smislu so suniti tudi integristi, suno sprejemajo v celoti takšno, kakor jo prinaša uma oziroma kakor jo je zdajšnja uma prejela od prejšnjih rodov pa vse nazaj do Alahovega poslanca samega. Videti je, da si to predajanje iz roda v rod predstavljajo nekako materialistično in mehanično kot potovanje štafete iz rok v roke od starta pa do cilja brez vpliva na vsebino sune same. Ker za vsebino

sune stoji Poslančeva avtoriteta, se ji mora »verniki« brezpogojno podrejati, nad njo nima moči, zato je ne more ne spreminjati ne ukinjati. Za tradicionalista to seveda ni nobena težava, nasprotno, to je edino pravilno in hvalevredno početje. Toda kljub enakim izhodiščem ne obstaja ena sama vrsta tradicionalistov. Tako od muftija Đogića zvemo, da je »zmeren tradicionalist«, ker je nasprotnik islamskih ekstremistov, in ni »ekstremen konservativec«, ker ne zaničuje nemuslimanov. Sam bi tem trem tipom tradicionalistov dodal še dva: liberalnega in ustvarjalnega.

2.1 Po črki sune

Zanimivo je, kako je med Homeinijevo islamsko revolucijo v Iranu nastal na Zahodu vtis, da so islamski teroristi in skrajneži šiiti, ne suniti. »Pristno šiitsko vednje je mazohistično v tem pomenu, da velja trpljenje za vrednoto, ki bo poplačana na drugem svetu. Med šiitske obrede sodita tudi bičanje samega sebe in rezanje po telesu z nožem. Toda napovedovale so se spremembe, kajti Homeini in drugi šiitski vodje so svoje učence poučili, da je edina pravilna pot pretepanje sovražnikov, ne pa sebe.« (Mozaffari 1998, 72) Ajatola in njegovi so se v resnici zgledovali po drugače osovraženem sunizmu in so s tem trpni šiizem »sunizirali« (Gozlan 2008). Pozornejši pogled pokaže, da teroriste proizvajata sunizem in sunizirani šiizem (npr. Hezbolah); v njem najdejo motivacijo in ugodno okolje za rast.

»Ekstremni konservativci« ali skrajni tradicionalisti sovražijo in zaničujejo vse, ki niso kakor oni. Sebe imajo za prave muslimane, drugi muslimani so »hipokriti«. Kako ravnati z njimi in z »neverniki«, je razvidno iz Prerokove sune. V to skupino lahko uvrstimo vahabe in salafe. Njihova stališča so skrajna, kakor kaže reakcija vélikega muftija Saudske Arabije Abdela Aziza al-Šejka na govor papeža Benedikta XVI. v Regensburgu. Šejka je zbodla papeževa obsodba nasilja v božjem imenu. Kot dober sunit namreč ve, da je džihad »od Alaha potrjena pravica«, zato je človek ne more razveljaviti. »Širjenje islama je šlo skozi več stopenj, skrivnih in javnih v Meki in Medini. Potem je Bog dovolil muslimanom, da se branijo in borijo proti tistim, ki jih napadajo. To je od Alaha potrjena pravica. Logično, da Alah zato džihada ne zavrača.« Trditev, da nasilje v imenu Boga ni dovoljeno, je »poskus spodkopavanja islama«, kajti že pri začetkih njegovega širjenja je bilo treba »odstraniti vse, kar je oviralo to sveto dolžnost«. Res pa je, da »vojna ni bila Prerokova prva izbira«, zato je pokorjenim ljudstvom vedno dal možnost, da so bodisi sprejeli islam bodisi proti plačilu posebnega davka (*džizija*) ohranili svojo vero. »Kadar pa je bilo prebivalstvo trdovratno, mu ni preostalo drugega, kakor da gre nadenj z orožjem in tako odstrani oviro za širjenje islama.« V poduk papežu šejk še doda, da »se zapoved vojne proti tistim, ki se niso hoteli spreobrniti, ni začela z Mohamedom. Drugi preroki, med njimi Izraelca Mojzes in David, so se borili proti svojim sovražnikom.« Véliki mufti sklene svoj protest s priporočilom papežu, naj se najprej poduči, kaj piše v krščanskih svetih knjigah, potem pa naj bere Koran in suno pravično in nepristransko, da bo mogel bolj objektivno presojeti ravnanje muslimanov (Abdel 2006).

Drugeče od teroristov in fundamentalistov so danes tradicionalisti Đogićevega kova, torej »zmerni«, rezervirani do uporabe sile v verskih zadevah, vsaj tam, kjer

so muslimani manjšina. Medtem ko fundamentalisti ob sklicevanju na tradicijo gojijo negativen in nestrpen tip odnosov do vseh, ki jih nimajo za prave muslimane, so zmerni suniti pragmatični. Če je le mogoče, tradicije ne opuščajo, drugače pa čakajo na boljše čase v prepričanju, da »Alah ve bolje!«. Seveda pa ima tudi »zmernost« različne pomeni v različnih krajih in v različnih časih.

Ko je otomansko cesarstvo sredi 19. stoletja že postajajo »bolnik na Bosporju«, se je poskušalo rešiti s strukturnimi spremembami. Med drugim je izenačilo nemuslimanske podložnike (kristjane in jude) z muslimanskimi, ukinilo je suženjstvo in rahlo izboljšalo položaj žensk. Te reforme so tradicionalisti v Arabiji razglasili za odpad od islama, vstali so proti Istanbulu in se mu z orožjem uprli. Po njihovi doktrini namreč ni mogoče razveljaviti tega, kar je dovolil ali ukazal Alah sam. Suna jasno izpričuje in šarija natančno predpisuje, da »neverniki« v umi niso enakovrni vernikom; da suženjstvo dovoljuje Alah sam; da so pravice žensk omejene (Lewis 2002). Če so danes celo v Turčiji, ki se ima za laično in hoče v EU, nesuniti drugorazredni, kristjani na primer nimajo pravnega statusa in pravice do formiranja duhovnikov, kako se jim potem godi šele v deklariranih islamskih deželah!

Suženjstvo v islamu še zdaleč ni odpravljeno. Leta 2007 ob izidu knjige *Suženjstvo v islamskem svetu. Dobro prikrivan tabu* (Chebel 2007a) je avtor dejal: »Suženjstvo je v islamu tabu. Tako je namreč ponotranjeno, da celo sužnjelastniki zanikajo, da bi bili kaj takega. Tudi zahodni islamologi kakor Vincent Monteil, Jacques Berque ali Louis Massignon, ki štejejo med tiste, ki so najbolj poznali islam, so zamolčali informacije o tem škandalu. Raje so se usmerili v mistične višave vélikih teozofov, kakor pa da bi obelodanili škandalozno resničnost o trgovcih s človeškim mesom. Jaz sem musliman. Moja beseda ima drugačno težo. To raziskavo sem izvajal na terenu. Obiskal sem vse tiste dežele, katerih sužnjelastniško kulturo preučujem. Bil sem v Zanzibaru, Mavretaniji, Maroku in Egiptu. Govoril sem z žrtvami suženjstva... Koran pravi, da je Bog »nekatero dvignil nad druge po stopnji, da bi nižji služili višjim kot služabniki«. Na takšne stihe se opirajo vahabi v Savdski Arabiji in muslimani v Zalivu, da spravijo svoje zaposlene v suženjstvo, jim odvzamejo potni list in ravnajo z njimi kot s sužnji... Muslimani so že zelo dolgo prepojeni s kulturo suženjstva. Čas je, da se je osvobodijo!« (2007b)

Ženske so pa še zlasti jabolko spora med muslimani, ko govorimo o njihovem dostojanstvu in statusu. Tu se morda najprej razločno vidi, kako ostajajo zmerni suniti vendarle predvsem slepo zavezani suni, čeprav jo tam, kjer je ni mogoče uresničevati, preprosto »zamrznejo«. Naj ponazorim! Na novinarkino vprašanje: »Je pravično in človeško žensko, ki je zanosila z zunajzakonskim partnerjem, karmenjati do smrti?« je »zmerni tradicionalist« Đogić 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.« (Đogić 2003) V podobni situaciji se je znašel islamski javnomnenjski voditelj in ljubljenelec zahodnih liberalcev, Tariq Ramadan, v televizijskem pogovoru z Nicola-

som Sarkozyjem, takrat francoskim notranjim ministrom. Namesto da bi pretepanje in kamenjanje žensk gladko zavrnil, je Ramadan menil, da bi ju bilo dobro začasno prekiniti, ker ustvarjata med zahodnjaki slab vtis o islamu. Pozneje je razložil, zakaj *hududa*, telesnih kaznih (sekanje rok, kamenjanje, bičanje ipd.), ni mogoče odpraviti. »Osebnost sem proti smrtni kazni ne le v islamskih deželah, marveč tudi v ZDA. A če hočeš, da te v islamskih deželah poslušajo, ko govoriš o islamskih rečeh, ne moreš kar reči, da je treba s tem prenehati. O teh zadevah moraš razpravljati znotraj islamskega okvira. V to so vključeni tudi sveti spisi. Sam ne nago-varjam le muslimanov v Evropi, temveč obravnavam izvajanje *hududa* povsod: v Indoneziji, Pakistanu in na Srednjem vzhodu. Ko govorim muslimanom, jim govorim v njihovem svetu, iz njega, kajti govorjenje od drugod bi imelo nasprotno učinke.« (Berman 2007)

Seveda si lahko človek zastavi vprašanje: Kako bi ravnali »zmerni« tradicionalisti, ko bi bili v kaki deželi na Zahodu v večini? Bi si prizadevali za vzpostavitev islamske ureditve pod šarijo in za vse, kar to potegne za seboj, ali pa bi sprejeli ureditev, ki je bolj naklonjena posamezniku kakor tradicionalna islamska? A to je tema za kako drugo razpravo.

Moderen in s tem površen odnos do sune zavzemajo liberalni tradicionalisti. Drugače od prvih treh vrst tradicionalistov se ji v bistvu ne podreajo, marveč jemljejo iz nje tisto, kar jim ustreza, in zavržejo, kar jim ni po volji. V tem smislu niso integristi, ker jim ni pomembna celotna suna, kakršnakoli že je, ampak le tisto v njej, kar je v sozvočju z njihovimi hotenji in pričakovanji. Zaradi takšnega »potrošniškega« in »samopostrežnega« odnosa do sune bi zanje težko rekli, da so še tradicionalisti v ustaljenem pomenu besede.

2.2 V duhu sune

Od vseh doslej omenjenih vrst tradicionalistov so po mojem mnenju res pravi tradicionalisti tisti, ki suno jemljejo resno in ji dajejo življenjsko moč in podobo za svet, kakršen je danes. To pomeni, da so bolj kakor na črko sune pozorni na njenega duha. Pri svojem razmisleku in iskanju zvestobe suni ne uporabljajo le tradicionalnih islamskih ved in znanja, marveč jemljejo zares svetne znanosti, posebno humanistiko in družboslovje. Pri tem dajejo poudarek Koranu in ga v nekem smislu ločujejo od Mohameda. To je pravzaprav delala večina oporečniških gibanj, ki so se uprla diktatu sunitских vladarjev in ulem. Zanimivo, M. Chebel očita kristjanom, »da so ves čas zmanjševali presežni pomen Korana in islama«, in to tako, »da so njegovo bistvo, poklic in pomembnost krčili na osebnost Mohameda, čeprav je ta sam pogosto povedal, da je le »božji Poslanec«, *rasul Allah*, o čemer jasno govori 110 koranskih stihov« (2010). Toda resnici na ljubo je vendarle treba reči, in to smo videli prej, da so se suniti skupaj s svojo tradicijo vzpostavili prav ob poudarjanju pomena in vloge Mohameda in s tem črke. Če se danes suniti ustvarjalno vračajo k duhu ustanovitelja islama, ki je v božjem imenu odpravil mnogo nehumanih običajev poganske Arabije, je pričakovati, da bodo osvobodili sunita mnogih nehumanih praks in neživljenjskih predpisov, ki jim jih nalaga dosedanji tradicionalni, tudi »zmerni« sunizem.

Naj sklenem z islamskima avtorjema, ki odgovorno in ustvarjalno pristopata k svoji tradiciji. »Morda je še prezgodaj, da bi vedeli, kdo bo pisal naslednje poglavje islamske zgodbe, ni pa prezgodaj za napoved, kdo bo nazadnje zmagal v vojni med prenovo islama in nasprotovanjem prenovi... Leta nasilja in uničevanja so bila potrebna, da so Mohamed in njegovi očistili Hidžaz »malikov«. Še več časa bo treba, da bi islam očistili njegovih novih malikov – puhlega pobožnjakarstva in fanatizma – ki jih častijo tisti, ki so nadomestili Mohamedovo prvotno vizijo strpnosti in enotnosti s svojimi ideali sovraštva in razdora.« (Aslan 2006, 266) Pisatelj Abdelwahab Meddeb gre še dlje in postavi etično izhodišče za tri monoteizme; to izhodišče zagotovo velja za vse, saj sleherni vedno pripada tej ali oni skupnosti, ki je bolj ko ne egocentrična. Šele ko človek stopi iz nje in se postavi na mesto drugega, bo razmišljal drugače, bolj prizadeto in odgovorno, kakor pa dokler je v varnem zavetju samozadostne sune/tradicije. Z vidika takšne etike tudi ni več razumljivo in sprejemljivo sebično stališče »zmernih« tradicionalistov, da drugod vsakor lahko na primer kamenjajo ženske ali izvajajo druge telesne kazni (*hudud*), če se je zato odločila večina »zmernih« tradicionalistov ali kogarkoli drugega. »Verjamem, da bi bilo treba popolnoma opustiti tako misel o resnični religiji kot misel o medreligijskem dialogu, ki je povsem neučinkovit, da bi živeli »etiko nadomeščanja«, se pravi, da se nekdo postavi na mesto drugega. To je krasna etika, ker pripada vsem trem monoteističnim tradicijam.« (2011, 202)

Reference

- Abdel, Aziz al-Šejk.** 2006. Le mufti d'Arabie défend le jihad en islam, »un droit légitimé par Dieu«. *La Croix*, 17.09. <http://www.la-croix.com/afp-static/pages/060917153813.bx7cis4l.htm> (pridobljeno 17. 9. 2006).
- Akhtar, Shabbir.** 1989. *Be Careful with Muhammad*. London: Bellew Publishing.
- Aslan, Reza.** 2006. *No God but God: The Origins, Evolution and the Future of Islam*. London: Arrow Books.
- Berman, Paul.** 2007. Who's Afraid of Tariq Ramadan?: The Islamist, the journalist, and the defense of liberalism. *The New York Review of Books*, 04.06.
- Chebel, Malek.** 2005. *L'Islam et la Raison, le combat d'idées*. Pariz: Perrin.
- — —. 2007a. *L'Esclavage en terre d'Islam. Un tabou bien gardé*. Pariz: Fayard.
- — —. 2007b. L'islam est victime de sa culture esclavagiste. <http://www.lepoint.fr/content/debats/article?id=200561> (pridobljeno 24. 9.).
- — —. 2010. Un Prophète diabolisé par l'Occident. http://www.lemondedesreligions.fr/mensuel/2010/43/un-prophete-diabolise-par-l-occident-26-08-2010-650_163.php (pridobljeno 30.8.).
- Crone, Patricia, in Martin Hinds.** 1986. *God's Caliph: Religious Authority in the First Century of Islam*. Cambridge: University Press.
- Đogić, Osman.** 2003. Rodetovo stališče je lahko nevarno [pogovor vodila Ranka Ivelja]. *Dnevnik*, 18.01., Zelena pika: 26–27.
- — —. 2004. Ni enakopravnosti, če imate tri tisoč cerkva in ne dovolite nobene džamije [pogovor vodil Matija Grah]. *Delo*, 6. 3., Sobotna priloga: 4–6.
- Gallez, Eduard-Marie.** 2005. *Le messie et son prophète: Aux origines de l'islam: De Muhammad des Califes au Muhammad de l'histoire*. Pariz: Ed. de Paris.
- Gardet, Lousi.** 2002. *Islam: Religion et Communauté*. Pariz: DDB.
- Gozlan, Martine.** 2008. *Sunnites, chiites: Pourquoi ils s'entretuent*. Pariz: Seuil.
- Hishâm Ibn.** 1955. *The Life of Muhammad: a translation of Ishâq's Sirat rasûl Allâh*. Trans. A. Guillaume. London: Oxford University Press.
- Lewis, Bernard.** 2002. *What Went Wrong: The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*. Oxford: Oxford University Press.
- Meddeb, Abdelwahab.** 2011. Europe and Islam. *Omnis Terra* 45, št. 416 (maj): 196–203.

- Mozaffari, Mehdi.** 1998. *Fatwa: Violence and Discourtesy*. Aarhus: University Press.
- Rey, Olivier.** 2006. *Une folle solitude: Le fantasme de l'homme auto-construit*. Pariz: Seuil.
- Rodinson, Maxime.** 2005. *Mohamed*. Ljubljana: Družina.
- Ruthven, Malise.** 1997. *Islam*. Oxford: University Press.
- Schimmel, Annemarie.** 1985. *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*. London: University of North Carolina Press.
- Shepard, William.** 2009. *Introducing Islam*. London: Routledge.
- Smith, Wilfred Cantwell.** 1965. *Modern Islam in India: A Social Analysis*. Columbia: South Asia Books.

Mari Jože Osredkar

Teološki in kulturološki razlogi za islamski pluralizem v Sloveniji

Povzetek: Prispevek predstavlja nastanek treh administrativno ločenih islamskih verskih skupnosti v Sloveniji in razloge za islamski pluralizem v Sloveniji. Kulturološki razlogi nam odgovorijo na vprašanje, zakaj se je večina muslimanov v Sloveniji prepustila integracijskemu procesu in ustvarja slovensko islamsko identiteto. Razlikovanje med teološkima izrazoma »iman« in »din« pa osvetli razloge za strogo izpovedovanje vere po Koranu, ki ga najdemo pri muslimanski manjšini v Sloveniji. Tekst ne obravnava islamskega verskega nauka, razlaga pa pojme iz islamske terminologije, ki so uveljavljeni med bošnjaškimi muslimani v Sloveniji.

Ključne besede: muslimani, organiziranost, integracija, kultura, vera, Slovenija

Abstract: **Theological and Cultural Reasons for Islamic Pluralism in Slovenia**

The article describes the emergence of three administratively separate Islamic religious communities in Slovenia and the grounds for this Islamic pluralism. The cultural reasons answer the question why the majority of Muslims in Slovenia has been participating in the integration process and has been creating a Slovenian Islamic identity. The distinction between the theological terms »iman« and »din« throws light on the reasons for strictly following the religious prescriptions of the Quran, which can be found with the Muslim minority in Slovenia. The article does not deal with the Islamic religious doctrine itself, but draws upon Islamic terms that provide a common bond among Bosnian Muslims in Slovenia.

Key words: Muslims, organization, integration, culture, faith, Slovenia

1. Uvod

V prispevku govorimo o položaju muslimanov v Sloveniji v letu 2011 in o dogodkih, ki so jih v bližnji preteklosti privedli do današnjega položaja. Najprej želimo pri muslimanih v Sloveniji izpostaviti dejstvo, ki ga izraža beseda »pluralizem«. To je: obstajanje več enakopravnih, enako pomembnih sestavin, mnogovrstnost, raznovrstnost (SSKJ). V Sloveniji so vsi muslimani suniti. Med njimi pa lahko prepoznamo več administrativno ločenih islamskih verskih skupnosti, katerih voditelji se drug drugemu ne podreajo. Te skupnosti niso enake, a so za našo

obravnavo vse enako pomembne. Poskusili bomo pokazati na teološke in na kulturološke razloge za njihovo razdeljenost.

Po uradnem popisu prebivalstva iz leta 1991 je v Sloveniji takrat stalno živelo 29 361 muslimanov, leta 2002, ko se je pri popisu prebivalstva v Sloveniji zadnjič postavilo vprašanje verske pripadnosti, pa se je za muslimane izreklo 47 488 oseb ali 2,4 % vsega prebivalstva v RS. V naši državi po številu vernikov zasedajo drugo mesto, takoj za katoličani (Urad Vlade RS za verske skupnosti, 2008, 82). Tudi v letu 2011 se sklicujemo na ta podatek. Največja koncentracija muslimanov je danes v Ljubljani in okolici (približno polovica) in na Jesenicah. Ker so muslimanski verniki priseljenci, pravimo, da je islam v Sloveniji neavtohtona religija.¹ Vendar se v tej predstavitvi ne bomo zaustavljali pri narodih, iz katerih so muslimani prišli v Slovenijo v zadnjih petdesetih letih. Osredotočili se bomo na islamske skupnosti, v katerih se združujejo muslimani v Sloveniji in so v naši državi uradno registrirane pri državnih ustanovah.² Najprej bomo na kratko orisali, kako je nastal razdor med muslimani na slovenskem ozemlju, predstavili bomo organizacijo treh skupnosti muslimanov, nato pa bomo razmišljali o razlogih za islamski pluralizem v Sloveniji.

2. Iz enotnosti v pluralizem islama v Sloveniji

Za razumevanje današnjega pluralizma med muslimani v Sloveniji je pomembno izpostaviti dejstvo, da v času SFRJ, ko so se muslimani priseljevali, svoje verske identitete v Sloveniji niso izpostavljali. Prvi razlog je zagotovo politična, ateistična ureditev v državi in zapostavljanje vernikov. Poudariti pa je tudi treba, da so bili to zelo sekularizirani muslimani, ki jim verska praksa ni veliko pomenila. Šele po razpadu Jugoslavije in po koncu komunistične ureditve so muslimani v Sloveniji izrazili željo po boljši organiziranosti. Tako so leta 1994 dobili svoj mešihat, to je izvršilni kolegijski organ in najvišji verski in administrativni organ islamske skupnosti. Po statutu je novoustanovljeni mešihat v Sloveniji ostal podrejen Sarajevu in mufti,³ ki je leta 2001 prišel v Ljubljano, je bil član tamkajšnjega rijaseta,⁴ po funkciji pa mu je pripadal položaj predsednika mešihata v Sloveniji. Po njegovem prihodu so se muslimani povsod po Sloveniji organizirali v džemate (odbore), ki jih vodijo imami in skrbijo za versko življenje muslimanov. Od takrat dalje ima tudi njihova verska praksa večji poudarek. V do tedaj enotni islamski skupnosti je nastal razkol štiri leta pozneje zaradi sarajevskega imenovanja novega muftija v Sloveniji.

¹ *Avtohton* je po opredelitvi SSKJ tisti, ki je po izvoru od tam, kjer živi.

² Urad Vlade RS za verske skupnosti in Ministrstvo za notranje zadeve.

³ *Mufti*, bosansko muftija, je najvišji verski predstavnik islamske skupnosti v državi ali na nekem ozemlju in tam predsednik najvišjega islamskega organa, ki se imenuje mešihat. Kot predsednik mešihata predstavlja islamsko skupnost in jo zastopa v družbi.

⁴ *Rijaset* je rezidenca Reisu-l-uleme in hkrati najvišja verska ustanova za muslimane v BiH.

V skladu z drugim odstavkom 111. člena Statuta ISS⁵ (najvišji pravni akt ISS) je mufti imenovan za štiri leta z možnostjo ponovnega imenovanja. Ker je bil g. Osman Đogič na položaj muftija imenovan z dnem 21. 5. 2001, bi mu, upoštevajoč štiriletni mandat, funkcija prenehala z dnem 21. 5. 2005. V skladu s statutom bi mu skupščina IS v BiH lahko podelila drugi mandat. Sarajevčani so potrebovali le pozitivno mnenje o njem iz Ljubljane. Toda zbor ISS rijasetu v Sarajevo ni poslal pozitivnega mnenja za ponovno imenovanje Osmana Đogiča na mesto ljubljanskega muftija. Za negativno mnenje so imeli več razlogov: motilo jih je, da se pri delu ni posvetoval z nadrejenimi v Sarajevu, ni jim bilo prav, da se je amerškemu veleposlaniku v Sloveniji pritoževal glede položaja ISS, in s katoliško Cerkvijo je imel slabe odnose. Skupščina IS v BiH je dne 3. maja 2005, torej nekaj tednov pred iztekom njegovega mandata, razrešila Osmana Đogiča in nekaj dni pozneje za koordinatorja ISS imenovala Ibrahima Malanovića, imama iz Maribora. Med njim in razrešenim muftijem se je takoj razvnel spor glede uradnih prostorov ISS, ki sta ga reševala na civilnem sodišču. V tem sporu pa 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 Đogič, ki se je zavzemal za samostojnost ISS, na drugi strani pa je zvestobo Sarajevu poosebljal mariborski imam Ibrahim Malanović, »koordinator« ISS.

Sabor IS v BiH je v Sarajevu dne 29. aprila 2006 na predlog Zbora ISS izbral mag. Nedžada Grabusa za novega slovenskega muftija, ki je v začetku devetdesetih leto in pol kot imam že služboval na Jesenicah. Težave muslimanov v RS je poznal od blizu in tudi slovenščina mu ni bila tuja. Sodeloval je s sarajevskim rijasetom in bil blizu reisu-l-ulemi, bil je teološko izobražen, saj je na Islamski fakulteti pripravljaval doktorat in kot asistent že predaval islamsko dogmatiko. V Slovenijo je torej prihajal sposoben mož z namenom, da v njej vzpostavi enotnost.

Osman Đogič ni sprejel Grabusovega imenovanju in je dne 8. maja 2006 pri vladnem Uradu RS za verske skupnosti registriral Slovensko muslimansko skupnost. Direktor urada, dr. Drago Čepar, je 800 strani dolgo vlogo ocenil kot vzorno. Čepar je ob tej priliki Porić izjavil za medije, da razkola med muslimani ni, ker so krajevni odbori⁶ podprli ISS, ki je bila v Sloveniji registrirana leta 1976, ugotavljamo, da se je z registracijo nove muslimanske skupnosti v Sloveniji razkol kljub temu zgodil. Večina muslimanov je ostala zvesta ISS, saj je nova Slovenska muslimanska skupnost štela le nekaj sto pripadnikov. Toda tedaj so se muslimani v Sloveniji razdelili v dve ločeni, administrativno samostojni verski skupnosti. Osman Đogič je svoje videnje nepravilnosti v ISS, razloge za ločitev od nje in osamosvojitve od Sarajeva predložil v 300 strani debeli knjigi *Zaustavite izlazim*, ki je izšla oktobra 2006.

Sočasno z nesoglasji med Đogičem in Grabusom pa se je oblikovala še naslednja islamska skupnost v naši državi. V obeh že omenjenih skupnostih zagovarjajo muslimani najbolj liberalno vejo islamskega prava, ki sledi učenju šole hanefi.⁷ To

⁵ ISS je Islamska skupnost v Republiki Sloveniji.

⁶ V času ustanovitve Slovenske islamske skupnosti je imela islamska skupnost v Sloveniji deset odborov.

⁷ Poznamo štiri pravne islamske šole oziroma šole mišljenja oziroma šole fikha: hanefijsko, malikijsko,

pomeni, da šeriatsko pravo prakticirajo le v liturgiji. Na vseh drugih področjih pa se podrejajo civilnemu pravu RS. Tudi po videzu in oblačenju verniki ne odstopajo od slovenskih lokalnih običajev. Nekaj posameznikov pa se je odločilo za radikalnejše življenje po Koranu. Po besedah g. Nevzeta Poriča so ti verniki na petkovih molitvah izstopali do takšne mere, da so se preostali verniki počutili nelagodno. Ker niso bile pomembne samo zunanje razlike, temveč tudi 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 petkovih molitvah na Vrhniki, z gorenjskega okrožja pa na Jesenicah. Dne 22. februarja 2007 so ustanovili Društvo za promocijo islamske kulture v Sloveniji⁸ z dvema centroma: na Jesenicah in v Ljubljani. Čeprav se niso registrirali kot verska skupnost, je danes to administrativno samostojna skupina muslimanov, ki se od obeh drugih razlikuje po izražanju vere in z njima nima povezave.

V letu 2011 torej muslimani v RS niso več administrativno enotni. Čeprav vsi suniti, se med seboj razlikujejo po načinu izražanja vere, njihovi voditelji pa med seboj ne sodelujejo.

3. Ista vera, tri samostojne verske skupnosti

Islamska skupnost v Sloveniji je prva organizirana verska skupnost muslimanov v Sloveniji in danes tudi najštevilčnejša. V letu 2011 mešihat ISS v Ljubljani pokriva celoten slovenski prostor. Sedež ima na Grablovičevi 14 in zanj je trenutno odgovoren mufti dr. Nedžad Grabus. Nekaj več od 6500 družin⁹ v ISS je razdeljenih med sedemnajst džematov (odborov): Ajdovščina, Celje, Jesenice, Kočevje, Koper, Kranj, Krško, Ljubljana, Maribor, Nova Gorica, Novo mesto, Postojna, Sežana, Škofja Loka, Trbovlje, Tržič in Velenje. Vsak džemat ima svojo molilnico, svojega imama, ki vodi skupne molitve, in po potrebi pomočnika, ki se imenuje muhain. Vsi odbori v Sloveniji so povezani v nadzorni odbor, ki ima svoje predstavnike v Zboru ISS, v njem pa je trenutno štiriindvajset članov. Izvršni organ tega telesa je muftijstvo, ki ima sedem članov, na čelu je mufti, ki svoje delo opravlja poklicno. Poleg tega v okviru ISS v Ljubljani deluje Islamski verski in kulturni center na Kurilniški 18. Zbor ISS je najvišji predstavniški in zakonodajni organ ISS.

Do leta 2005 je lahko postal imam vsak moški musliman (ženske s končano srednjo versko šolo ne morejo postati imami, lahko pa poučujejo verouk), ki je končal medreso, to je srednjo versko šolo, ki je bila do takrat v Zagrebu in v Sarajevu. Z letom 2005 pa so v Sarajevskem rijasetu reorganizirali študij: za imama je treba diplomirati na sarajevski Fakulteti islamskih nauka, imamska smer. Islamska verska

hanbelijsko in šafijsko. Šole so poimenovane po njihovih snovalcih: Ebu Hanife, Malik, Ahmed ibn Hanbel in Šafija. Vsa učenja vseh štirih šol so pravilna in se ne razlikujejo po temeljnih prepričanjih in prakticiranjih islama, ampak v različnih interpretacijah oziroma z različnimi dojemanjem fikha pri imamih, snovalcih mezhebov. Danes najbolj značilna razlika je opravljanje molitve.

⁸ Prvotna ideja ni bila ustanovitev ločene verske skupnosti, temveč le društvo v okviru ISS.

⁹ Število družin se razbere iz zapiskov o finančnih prispevkih za delovanje skupnosti.

srednja šola v Zagrebu pa je postala gimnazija odprtega tipa, po učnem programu torej enaka državnim gimnazijam. Velika večina imamov, ki delujejo v Sloveniji, je prišla iz BiH.

Slovenija je ena prvih držav v Evropi, ki je podpisala sporazum (Sporazum o pravnem položaju ISS, julija 2007) z islamsko skupnostjo v svoji državi (Urad RS za verske skupnosti, 2008). Že tretje leto ISS enkrat na leto izda interno glasilo *Amber*. ISS nima nobenih odnosov s Slovensko muslimansko skupnostjo in z Društvom za promocijo islamske kulture v Sloveniji, je pa odprta za sodelovanje in za stike z drugimi verskimi skupnostmi. Odzove se tudi na vabila k pomembnejšim slovesnostim v katoliški Cerkvi.¹⁰ V letu 2010 se je zgodilo prvič, da je ISS izrazila svoje mnenje v slovenski javnosti skupaj s katoliško Cerkvijo oziroma Svetom krščanskih Cerkva. Dne 2. julija 2010 sta mufti dr. Nedžab Grabus in ljubljanski nadškof in slovenski metropolit dr. Anton Stres podpisala skupno izjavo, s katero sta se zavzela za »ohranitev zakonske zveze in družine«. Dne 9. novembra 2010 se je Islamska skupnost v Sloveniji pridružila Svetu krščanskih Cerkva v Sloveniji v izjavi glede predloga novega zakona o verski svobodi.

Slovensko muslimansko skupnost (SMS) je ustanovil Osman Đogić, da bi se muslimani v Sloveniji čutili enakopravni in da bi se dejavneje vključili v lokalno skupnost. Po Đogićevih navedbah četrtnina muslimanov, ki živijo v Sloveniji, ni bošnjaške narodnosti, zato imajo pravico delovati kot sestavni del okolja, v katerem živijo. Za prvega predsednika skupnosti je bil imenovan Haris Rosić. Imam SMS mora imeti diplomu fakultete za islamske nauke, ni pa nujno, da jo pridobi na sarajevski fakulteti. Od ustanovitve do danes naloge imama opravlja Osman Đogić, ki pa v tej funkciji ne deluje poklicno. Prav tako opravlja prostovoljno svoje delo tajnik Edin Kumalić, ki je po poklicu strokovnjak za računalništvo in skrbi za spletno stran SMS. Skupnost se financira iz prispevkov vernikov. To je njen edini vir dohodkov in pomoči iz tujine ne pričakujejo. V registru, v katerem beležijo prispevke po 40 evrov, ki jih vsaka družina na leto prispeva za skupnost, je zapisanih tristo družin. S tem prispevkom si družine omogočijo glasovalno pravico na skupščini SMS. Plačevanje »članarine« pa ni pogoj za različne verske storitve, kakor je na primer pogreb. Po besedah tajnika skupnosti se večkrat zgodi, da pridejo verniki, ki jim imami ISS odklonijo pogreb zaradi neporavnanih obveznosti. Osman Đogić obred opravi kot svojo dolžnost. V centru Ledina so kupili prostor, ki ima zaporedno številko 33 in se mu na zunaj ne vidi, da je urejen za skupno molitev (*mesdžid*). Odprt je za kogarkoli. Člani skupnosti pa tudi hodijo v molilnice, ki jih drugače upravlja ISS.

¹⁰ Mufti je bil navzoč pri ustoličenju Antona Stresa za ljubljanskega nadškofa in slovenskega metropolita, prišel je tudi na škofovsko posvečenje Stanislava Lipovška v Celje. Enako je na akademski ravni: ISS je pripravljena za sodelovanje. Nevzet Porić je na povabilo Marija Jožeta Osredkarja, člana Programskega odbora konference *Slovenija pred demografskimi izzivi 21. stoletja*, s prispevkom Družina v Islamu sodeloval na simpoziju, ki ga je organiziral Institut Jožef Stefan. Dne 14. maja 2010 je bilo organizirano srečanje profesorjev Fakultete islamskih nauka iz Sarajeva s profesorji Teološke fakultete v Ljubljani, ki je potekalo na Teološki fakulteti v Ljubljani. Delegacijo iz Sarajeva je vodil dekan prof. dr. Ismet Bušatlić. Skupaj z dekanom sta prišla še prof. dr. Enes Karić in prof. dr. Adnan Silajdžić. V imenu domačinov so omenjeno delegacijo sprejeli dekan Teološke fakultete prof. dr. Stanko Gerjolj, prof. dr. Drago Ocvirk, prof. dr. Janez Juhant, dr. Marjana Hercet in dr. Mari Jože Osredkar, ki je septembra 2010 odpotoval v Sarajevo in Fakulteti islamskih nauka vrnil obisk.

Od vernikov, ki se ob petkih zberejo pri molitvi v centru Ledina, je 50 % udeležencev Bošnjakov, drugo pa so tujci, predvsem študentje, ki ne prihajajo iz nekdanjih jugoslovanskih republik. Zato je nagovor (*hudba*) v bosanščini in v angleščini. Molitev poteka v arabskem jeziku. Skupnost sprejema doktrino islama v celoti, tako kakor ISS, in imam vsako nedeljo v centru poučuje otroke v mesdžidu. Pouk poteka v bosanskem jeziku, uporabljajo bosanske učbenike in enak program, kakor ga imajo za poučevanje druge skupnosti. Pri poučevanju uporabljajo tudi slovenski prevod Korana, ki je delo Erika Majarona.

Vodstvo SMS z vodstvom ISS nima povezave. Sodelovanje z njimi dopušča pod pogojem, da bi nastale spremembe v vodstvu največje islamske skupnosti v Sloveniji. Prav tako vodstvo nima stikov z Društvom za promocijo islama v Sloveniji. Verniki pa se med seboj družijo brez ovir. Ker je skupnost majhna, imajo z neislamskimi verskimi skupnostmi v Sloveniji samo neformalne stike, želijo pa si vzpostaviti vezi s katoliško Cerkvijo.

Društvo za promocijo islamske kulture v Sloveniji ima dva centra (*džemata*), na Jesenicah in v Ljubljani. Gorenjski člani društva se zbirajo na cesti Maršala Tita 68 na Jesenicah, osrednjeslovenski pa na Koprski ulica 2 A v Ljubljani.¹¹ Društvo deluje enotno, sestavljata pa ga dva dela: *El-iman* in *Resnica-hak*. Zdaj je predsednik društva Fikret Harčević; v ljubljanski molilnici vodi molitve imam Muhammed Naneh, ki je sirskega rodu, v gorenjski molilnici pa Alim Hasanagić, ki zelo prizadevno skrbi za internetno stran in komunicira z javnostjo. Nobeden od omenjenih voditeljev molitve nima formalne imamske izobrazbe. Medres v Bosni in Fakultete islamske znanosti v Sarajevu ne priznavajo, ker ne sledijo izvirnemu islamu. Omenjena voditelja molitve se, kakor sta povedala, izobražujeta s prebiranjem tistih učenjakov, ki zavračajo vsakršno modernizacijo v islamu. V skupnosti, ki šteje okoli sto družin po vsej Sloveniji, želijo slediti izvirnemu islamu. Vera jim ne pomeni le prepričanja, temveč predvsem način življenja. Zunanji izrazi verovanja, torej verska praksa, so zanje bistvo islama. Sami zase trdijo, da so muslimani, ki živijo tako, kakor je zapisano v Koranu in v Suni. Ravnati se želijo po dejanjih poslanecev, brez verskih inovacij. Idejno zavračajo tako imenovani »evropski« islam.

Ideja za radikalno življenje po izvirnem nauku vere se je rodila med mladimi člani danes največje islamske skupnosti, ki so prosili imama za verske knjige in tam našli zapisano, da je poslanec Mohamed rekel: musliman se od nemuslimana razlikuje v tem, da si pušča rasti brado, ženske pa naj se pokrivajo. Ko so mladi preproke besede začeli uresničevati, so postali v islamski skupnosti nezaželeni, zato so ustanovili neodvisno skupnost. Plačila za opravljanje verskih obredov zavračajo, ker mora biti vera brezplačna. Načrtom gradnje džamije v Ljubljani nasprotujejo, ker bo zgrajena s krediti, to pa ni v skladu z razodetjem v Koranu. Držijo se tudi navodila iz Korana, ki dovoljuje le petje brez inštrumentov. Zato inštrumentalne glasbe ne poslušajo. Kakor zaračunavanje obresti je tudi to greh. Ne pijejo alkohola in spoštujejo navodila glede prehranjevanja. In ker islamsko razodetje od

¹¹ Avtor članka je dne 23. oktobra 2010 obiskal prostore društva v Ljubljani in se pogovarjal s predsednikom društva, imamom Muhammedom Nanehom, in z Alimom Hasanagićem.

muslimanov zahteva misijonarsko dejavnost, poskušajo ljudi pritegniti k islamu na različne načine, najbolj pa prek internetnih spletnih strani. Z vodilnimi ljudmi obeh drugih islamskih skupnosti v Sloveniji nimajo nobenih povezav in tudi z nemuslimani ne nameravajo sodelovati. V bistvu tudi medreligijski dialog pojmujejo kot priložnost za oznanjanje islama.

4. Razlogi za islamski pluralizem v Sloveniji

V sooočenju z modernostjo, ki je v Sloveniji drugačna od one v BiH, se tudi islam individualizira in konec je samoumevne kolektivne zavesti. Zdaj se tudi muslimani združujejo po idejnih sorodnostih in prioritetah. Na prvi pogled bi lahko ocenili, da je prioriteta za ISS bošnjaštvo, za SMS integracija v novo kulturo, Društvo za promocijo islamske kulture v Sloveniji pa si prizadeva za »vrnitev k pristnemu, nadčasovnemu islamu«. Nekaj podobnega se dogaja z vsemi religijami, ko pripadniki vstopijo v okolje, ki je različno od tistega, iz katere prihajajo. Razloge, ki so privedli do pluralizma islama v Sloveniji, bi lahko razdelili na kulturološke in teološke.

4.1 Kulturološki razlogi

Moderna krščanska teologija pozna izraz »inkulturacija«, ki nam lahko nekoliko osvetli vprašanje, zakaj se večina slovenskih muslimanov integrira v slovensko kulturo. Sama po sebi nobena kultura ni »krščanska« ali »islamska«. Zato lahko vsaka vera vstopi v vsako kulturo in se živi v njej. Inkulturacija namreč pomeni vstop vere v novo kulturo. Življenje po veri kulturo oplemeniti na način, da ohranja njene prvine, torej sprejme način življenja, v katerem se (z)najde, izloči le tisto, kar nasprotuje bistvu vere. Načelu inkulturacije gre zahvala, da najdemo na »črni celini« krščanske cerkve, ki imajo zunanost podobno kolibam, v Alpah krščanska svetišča spominjajo na planinske kočice, v Prekmurju na primer pa je notranost cerkve arhitekt Jože Plečnik okrasil z lokalno keramiko. V Afriki pri maši plešejo, pojejo in tolčejo po bobnih ter prebirajo Sveto pismo v svojem jeziku. Inkulturacija je v polnosti uresničena, ko kultura, ki je sprejela vero, napiše svojo teologijo in ustvari svoj način izražanja vere (Gallagher 2003, 145). Religija ni več tujek, temveč postane integralni del družbe. Tako lahko razumemo tudi vstop islama v evropski prostor in na takšen način zahodni svet pričakuje inkulturacijo muslimanskih prišlekov. Ne govorimo torej o zahtevi po odpovedi verovanju ali o zavrnitvi korenin, temveč se pričakuje nova islamska identiteta, ki ne bo tujek v slovenski kulturi. Integracija je dvosmerni proces obojestranskega prilagajanja med priseljenci in lokalno skupnostjo, ki ustvarja novo kulturo. Vsaka družba teži k enotnosti, ki sestavlja celoto in tako omogoča svoje preživetje. Družba torej pričakuje, da se bodo priseljenci integrirali v novi način življenja. Tiste, ki se nočejo ali ne morejo integrirati, pa doživlja kot tujke v svojem organizmu. Če je teh tujkov malo, družba brez problema nadaljuje svoj ustaljeni način delovanja. Problemi nastopijo tam, kjer je teh »tujkov« toliko, da ogrožajo način življenja v okolju, ka-

mor so se naselili. V evropskih državah, v katerih se število priseljencev giblje okoli 10 % ali celo več, je popolnoma razumljivo, da se družba kot organizem tudi agresivno brani tujkov v svojem telesu. To se lahko zgodi na političnem področju, na katerem nacionalne stranke s političnimi programi »branijo« ustaljeni način življenja, ali pa v čisto praktičnem vsakdanjem življenju, ko takšni ali drugačni fundamentalisti, tisti torej, ki ne sprejemajo drugačnosti, svoje nestrinjanje z »drugačnostjo« izrazijo z nasiljem.

Vera, ki želi ohraniti svoje bistveno sporočilo in poslanstvo, mora spreminjati izraze vere. Ker je vera ozko povezana s kulturo, se morajo izrazi vere spreminjati sočasno s spremembo načina življenja. Obredi v širšem pomenu besede morajo istočasno izražati vsebino vere in način življenja, drugače so nerazumljivi in verniki »nehajo prakticirati«. Vera mora postati način življenja. Vera, ki ne postane kultura, ni bila v polnosti izživeta (Janez Pavel II.). Čim bolj torej izrazi vere izražajo tudi kulturo, tem bolj je »vera živa«. Ponavadi se način življenja, torej kultura, spreminja počasi. Sočasno s kulturo se počasi spreminjajo tudi izrazi vere, da lahko ohranijo svojo funkcijo. Iz zgodovine pa brez težav izluščimo primere, ko se je nekemu ljudstvu način življenja spremenil tako rekoč čez noč, na primer zaradi vdora druge, močnejše kulture. Ko so Evropejci osvojili ameriški kontinent in si podvrgli tamkajšnje prebivalce, so čez noč spremenili njihov način življenja. Izrazi njihovega verovanja in obredi se niso mogli tako hitro prilagoditi spremenjenemu načinu življenja, zato je njihovo verovanje izginilo. Ker niso »practicirali«, niso imeli obredov in so izgubili tudi svojo vero. Podobno se dogaja tudi ob migracijah v sedanjem času, ko se ljudje čez noč znajdejo v čisto drugačnem načinu življenja, kakor so ga bili vajeni v svoji matični domovini. To religiološko logiko lahko apliciramo na islam, ki je »prišel« v evropsko kulturo.

Če hočejo muslimani, ki so bili navajeni drugačnega načina življenja, v Sloveniji ohraniti bistvo islamske vere in njeno razumljivost, morajo uskladiti svojo versko prakso s slovensko kulturo. To se dejansko dogaja v ISS in v SMS, ki iščeta slovensko identiteto islama. Navedimo nekaj primerov.

Najprej oblačenje. Slovenska zakonodaja ne govori o načinu oblačenja. Nošnja *hidžaba*¹² v Sloveniji ni prepovedana in muslimanke imajo lahko v javnosti pokrito glavo. Lahko nosijo tudi *kimar*,¹³ *čador*¹⁴ ali celo *burko*.¹⁵ Nošenje teh oblačil kot izraz vere omogoča 7. člen slovenske ustave, ki zagotavlja versko svobodo. Verski voditelji ISS in SMS od svojih vernic ne zahtevajo, da si pokrijejo lase, in te vernice več ali manj v oblačenju posnemajo slovenske navade. Člani Društva pa idejno zavračajo tiste, ki pravijo, da na primer nikab oziroma burka ni zapovedana v Koranu. Ženske, ki nosi le hidžab, resda ne obsojajo, vendar se njihove vernice pri

¹² *Hidžab* (arabsko *hiğāb*) pomeni zastreti. Tako se imenuje tudi ruta, s katero si muslimanke pokrivajo lase, obraz pa je odkrit.

¹³ *Kimar* je dolg, pelerini podoben plašč, ki pokriva lase, vrat in ramena in pada čez boke, lahko do kolen.

¹⁴ *Čador* je *kimar*, ki sega do gležnjev.

¹⁵ *Burka* je oblačilo iz goste tkanine, ki pokriva celo telo. Dopolnjuje vidljivost skozi gosto mrežo v predelu oči.

oblačenju strogo držijo verskih navodil. Enako držo najdemo tudi pri moških. Medtem ko si celo voditelji prvih dveh skupnosti brijejo brade, imajo vsi moški člani Društva brade gosto poraščene.

Naslednji primer je molitev. Musliman ima dolžnost, da moli petkrat na dan, v džamiji, v molilnici ali drugje. Verniki ISS in SMS se skupnih molitev udeležujejo ali jih individualno opravljajo glede na obveznosti in kolikor jim dopušča čas. Člani Društva pa molijo petkrat na dan, ne glede na okoliščine. Prepričani so, da tisti, ki opušča molitev, ni več musliman. Opuščanje molitve, razen če se to zgodi zaradi nevednosti, je po njihovi interpretaciji znamenje odpada od islama. Predsednik društva Fikret Harčević je pustil službo, ki mu ni omogočala opravljanja molitvenih obveznosti, in si je poiskal delodajalca, pri katerem lahko prekine delo, ko pride čas za molitev.

Lahko spregovorimo tudi o prehrani. Muslimani poznajo izraza *halal* (to, kar je dovoljeno uživati) in *haram* (to, česar ni dovoljeno uživati). V islamu je prepovedano uživati alkohol, svinjino, divjačino, kri in nekatere notranje živalske organe. Toda halal meso mora biti tudi ustrezno pripravljeno. Najbolj rigorozno spoštujejo navodila glede prehranjevanja in prepoved pitja alkohola člani Društva. Postavlja pa se vprašanje ramadanskega posta, ki zahteva popolno abstinenco od hrane in pijače od zore do mraka. V muslimanskih deželah se v postnem mesecu ritem življenja in dela spremeni. Kaj pa v nemuslimanski kulturi? Ali musliman lahko opravlja svoje dolžnosti? Mnogi verniki si sami prikojijo pravila posta. Nekateri pa so zvesti izročilu.

Tudi družinsko življenje se prilagaja slovenski kulturi. Muslimani se v Sloveniji lahko poročajo po šeriatski zakonodaji. Tisti, ki se je strogo držijo, prakticirajo tudi poroke med mladoletnimi, ki jih starši podpirajo. S sklenitvijo šeriatske poroke je zadoščeno islamskim predpisom, ki spolne odnose v zunajzakonski zvezi obsojajo. Šeriatsko pravo dovoljuje, da ima moški do štiri soproge. Ker slovenska zakonodaja to prepoveduje, med muslimani v Sloveniji poligamija ni v praksi. Teoretično pa je poligamni zakon lahko sklenjen pred imamom, ki pred civilnimi ustanovami prijavi le eno ženo, preostale pa so registrirane le v zapisnikih, ki jih v mesdžidih vodijo imami.

4.2 Teološki razlogi

Kulturološki razlogi nam pomagajo razumeti držo tistih muslimanov v Sloveniji, ki se integrirajo. V človekovi naravi je, da se posameznik nekako prilagaja okolici. Zato, da lahko preživi. Ali da lažje preživi. V bistvu se otrok vzgaja in odrasča tako, da posnema svojo okolico, in ta navada mu do neke mere ostane tudi v odrasli dobi. Problem je v tem, da je v odrasli dobi ta lastnost omejena s težnjo po ohranjanju svoje osebne identitete, še posebno ko postane pomembno vprašanje vere. Razlog za izražanje vere na tradicionalen način, ki je preizkušen, pa čeprav v drugačnem kulturnem okolju, so nekatere religijske institucije, ki to zahtevajo, ker so prepričane, da se edino tako ohranja »prava« vera pri njihovih pripadnikih. Teološki razlogi nam pomagajo razumeti držo tistih, ki zavračajo »evrop-

ski islam« oziroma kakršnekoli novitete v veri, tistih torej, ki si prizadevajo za ohranitev izvirnega islama.

Beseda islam pomeni popolno izročitev, podreditev Bogu, hkrati pa označuje povsem konkretno religijo in pripadnost skupnosti. Islam pomeni izvajanje predpisanih obveznosti, ki jih nalaga skupnost, in izpoved pripadnosti islamski skupnosti, umi. Islam močno teži k temu, da ni razlike med »religijo« in »svetno skupnostjo«. Muslimani so vsi, ki pripadajo tej skupnosti in je ne izdajo. Kdor javno prizna, da se je spreobrnil v drugo religijo in s tem zapušča umo, je odpadnik, izdajalec in zasluži smrt (Gardet 2002, 27–29). Islam razlikuje med pojmom »*iman*« in »*din*«. Iman ponavadi prevajamo z besedo vera, din pa z besedo religija. Vendar se pomensko ne prekrivata in ju tudi ni mogoče omejiti na zahodno, od krščanstva odvisno in po njem določeno razumevanje obeh izrazov.

Iman (vera) je v bistvu pričevanje o tem, kar človek verjame; to je notranje sprejemanje razodetih resnic in izpovedovanje teh resnic z besedo. »Vernik (*mu'min*) je tisti, ki pričuje o predmetu vere. Pa tudi Bog pričuje o samem sebi, zato je *mumin* eno najlepših imen za Alaha. *Allah mu'nim*... pomeni to, da pričuje o svoji resničnosti, o samem sebi. »Jaz sam sem resnično Bog. Ni boga, razen mene samega.« (Koran 20, 14)« (Gardet 2002, 32–33) Pričevanje se imenuje *šahada*, verodostojna, resnična priča, če je treba – do mučeništva, pa je *šahid* (*šuhada* v množini). Ta beseda označuje tako islamsko izpoved vere kakor izpoved vere v islam. Razlog človekovega obstoja in drugih razumnih bitij (npr. angelov) je pričevanje o Bogu in zanj. »Človek, ki je prejel 'poziv' za islam, ne more ločiti pričevanja o edinem Bogu od sprejemanja koranskega teksta. 'Vsebina vere' ali razgrnitev *šahade*: 'ni boga, razen Boga' je najprej afirmacija Mohamedovega poslanstva (druga *šahada*); je pa tudi strinjanje z vso vsebino koranskega teksta.« (37) Musliman postaneš, ko izpoveš vero. Vendar kdor ostane le pri izpovedovanju vere, je sekularizirani vernik. Njegovo nasprotje pa je vernik, ki se odloči za radikalno življenje po izvornem nauku vere. To je bila tudi ideja mladih muslimanov ISS, ki so se zaradi vere (*iman*) Mohamedovim besedam odločili, da se jih bodo radikalno držali v dejanskem izražanju vere (*din*).

Din (religija) obsega vse, kar je razodeto v Koranu in je zato od Boga. Medtem ko je *iman* notranje sprejemanje razodetih resnic, je *din* celovitost dejavnega izpovedovanja vere. *Din* so torej dejanja, bodisi liturgična bodisi vsakdanje dolžnosti, ki jih islam zapoveduje. Vse, kar ni din, česar ni v koranskem razodetju, je to-svetno, človeško. »Za specifično muslimansko misel bo pojem islama imel dvojen pomen: islam kot opravljanje božjih predpisov, ki je eden od elementov *dina*, in islam kot skupnost, uma, ki vsebuje po eni strani *din* (pokorščino šariji), po drugi pa politiko (*dawla*), in sicer tako, da je ta svetni izraz zahtev, ki ali izvirajo iz šarije ali pa so vsaj pod njenim nadzorom.« (32)

Spoštovanje *dina* nam pomaga razumeti radikalnost vernikov Društva oziroma njihovo željo po vrnitvi h koreninam. Ker njihova vera temelji na Koranu, ki je temelj islamskega življenja, sami zase pravijo, da so fundamentalisti. Prepričani so, da je le to pravi islam. Nikakor pa se ne strinjajo s trditvijo, da so vehabiti, kakor

so jih okarakterizirali nekateri v najštevilčnejši islamski skupnosti v Sloveniji. Člani društva prisegajo na šariatsko pravo, ker je dolžnost vsakega muslimana, da se ravna po njem. V Sloveniji ga resda ne morejo prakticirati v javnem življenju, zato se ga držijo le v zasebnem življenju. Nikakor pa ne bi svojih sporov reševali na civilnem sodišču (kakor to delata obe drugi skupnosti), ker je za pravega muslimana pristojno le šariatsko sodišče.

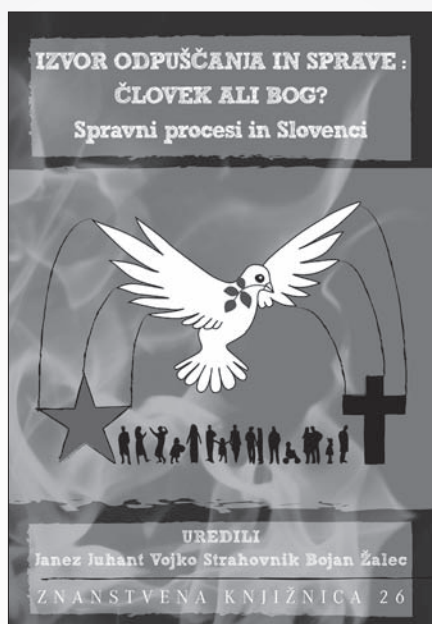
5. Sklep

Radikalnost in sekularizem, ki ju najdemo pri muslimanih, organiziranih v treh islamskih skupnostih v Sloveniji, sta kakor dve dimenziji verskega življenja. Obe sta potrebni za evolucijo religije. Če bi obstajala samo radikalnost, ki bi v kali zatrla vsakršno spremembo izražanja vere, religija ne bi šla v korak s spremembami življenja (slovenska kultura) in ji ne bi uspelo, mlajšim generacijam razumljivo predstaviti razodete resnice. Islam bi bil zanje kakor živ fosil, v katerem ne bi našli smisla oziroma koristi za svoje življenje. Ko pa bi obstajal samo sekularizem, bi vera izgubila prvotno sporočilo razodetja. Za evolucijo islama sta torej potrebni obe dimenziji. V bistvu obe obstajata pri vseh obravnavanih verskih skupnostih, pa tudi pri vseh posameznikih. Vsak vernik je hkrati delno radikalen in delno sekulariziran. Razmerje med dimenzijama pa je pri posameznih vernikih in skupinah različno.

Islamski pluralizem v Sloveniji je koristen tudi za medreligijski dialog, saj razbija monolitnost islama. Simpatična raznolikost muslimanov, ki ne vzbuja strahu, omogoča več dialoga, kakor bi ga monolitnost in zaprtost. To dokazuje tudi dialoška oziroma nedialoška drža vseh treh administrativno ločenih islamskih verskih skupnosti v Sloveniji. Vsekakor pa je islamski pluralizem dokaz živosti muslimanske religije v Sloveniji.

Reference

- Džaferović, Sejfullah Ervin**. 2006. *Spoznajte islam*. Ljubljana: Studio Print.
- Đogić, Osman**. 2006. *Zaustavite izlazim: svjedočenje »smijenjenog« slovenačkog muftije*. Prozor: Fondacija Makljen.
- Gallagher, Michael Paul**. 2003. *Spopad simbolov: uvod v vero in kulturo*. Ljubljana: Družina.
- Gardet, Louis**. 2002. *L'Islam: Religion et communauté*. Pariz: DDB.
- Harcet, Marjana**. 2007. *Alahove neveste*. Ljubljana: Monitor.
- Janez Pavel II.** 1982. Letter founding the Pontifical Council for Culture. 20.04. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1982/documents/hf_jp-ii_let_19820520_foundation-letter_it.html.
- Kalčič, Špela**. 2007. Nisem jaz Barbika. Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Mlinarič, Urška**. 2010. Smo fundamentalisti. *Večer*, 24.06., Sobotna priloga.
- Pašić, Ahmed**. 2002. *Islam in muslimani v Sloveniji*. Sarajevo: Emanet.
- Porić, Nevzet**. 2010. Petdeset i dvije godina života u Sloveniji. *Amber* [Interni glasilo Islamske skupnosti v RS] 3, št. 3 (avgust).
- Slovar slovenskega knjižnega jezika**. 2008. Ljubljana: DZS.
- Trampuš Jure**, 2001. Prvi muftija. *Mladina*, št. 40.
- Država in vera v Sloveniji**. 2008. Ljubljana: Urad Vlade RS za verske skupnosti.



Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.
Izvor odpuščanja in sprave: človek ali bog?
Spravni procesi in Slovenci

Odpuščanje in sprava sta temeljna sestavna dela človeškega življenja, a obenem tudi problema človeka in družbe. V vsakdanjem življenju se nam stalno dogajajo spori in ob njih doživljamo tudi nujnost, da jih rešujemo. Država in njene ustanove so odgovorne, da politično, pravno, vzgojno-izobraževalno spodbujajo procese sprave in odpuščanja z zavzetim vzgojnim, pedagoškim, političnim, medijskim in predvsem duhovnim delovanjem osveščanja in krepitev človeškosti med nami.

Delo je izšlo kot delni znanstveni izsledek raziskovalne programske skupine pod vodstvom red. prof. dr. Janeza Juhanta »Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozija v kontekstu sodobne edukacije.«

Ljubljana: Teološka fakulteta, Družina, 2011. 415 str. ISBN 978-961-6844-06-2. 15 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Vabljen predavanje na znanstveni konferenci (1.06)
 BV 71 (2011) 3, 369—393
 UDK: 272-675:28
 Besedilo prejeto: 06/2011; sprejeto: 08/2011

Armada Riyanto

Ceaseless Activity to Seek Peace in Living Together with Others. Catholics in Dialogue with Muslims

Abstract: Why hold a dialogue with Islam? What is (not) Islam? How to put the dialogue into action? These are the questions to be answered by the present paper. Since those engaging in a dialogue are always concrete, the answer to the first question is given within the framework of the Congregation of the Mission and the Vincentian Family acting with their social, educational and medical institutions in an Islamic »sea« and providing pastoral care to the Catholic minority. The answer to the second question consists of the view of the Catholic Church upon Islam and of the explanation of a Muslim woman what her religion is not. The main attention is given to the question how to put the dialogue into action. The answer is coming from the experience of the Indonesian minority where the dialogue comprises four areas: everyday life, activities, theological exchange and religious experiences. A dialogue is only successful if the participants' heart is in it.

Key words: dialogue between Muslims and Catholics, Islam, Catholic Church, Congregation of the Mission (CM)

Povzetek: **Vztrajno prizadevanje za mir v skupnem življenju z drugimi. Katoličani v dialogu z muslimani**

Zakaj gojimo dialog z islamom? Kaj je/ni islam? Kako uresničevati dialog? To so vprašanja, na katera odgovarja predavanje. Ker so nosilci dialoga vedno konkretni, je odgovor na prvo vprašanje dan v okviru Misijonske družbe lazaristov in Vincencijanske družine, ki delujeta v islamskem morju s svojimi socialnimi, šolskimi in zdravstvenimi ustanovami, pastoralno pa med katoliško manjšino. Odgovor na drugo vprašanje je sestavljen iz pogleda katoliške Cerkve na islam in iz muslimankinega pojasnila, kaj njena vera ni. Največ pozornosti je posvečene vprašanju, kako uresničevati dialog. Odgovor prihaja iz manjšinske indonezijske izkušnje, v kateri zajame dialog štiri področja: vsakdanje življenje, delovanje, teološko izmenjavo in religijsko doživljanje. Dialog je uspešen, kolikor je dialog s srcem.

Ključne besede: dialog med muslimani in katoličani, islam, katoliška Cerkev, Misijonska družba

Dialogue with Islam is one of the most challenging tasks of the Christians today. It is challenging for some reasons. *Theologically*, Islam and Christianity have the same monotheistic roots of faith as »Abrahamic religions«; but *historically*, Islam and Christianity do have many *memoria passionis* due to the so called »holy crusades« against each other for defending the holy land and for invasions in the past. *Philosophically*, Islam and Christianity pursue the same wisdom related to God, but there seems to be unfinished tension among them. *Sociologically*, people of both Islam and Christianity are altogether more than one third of the whole population of this planet; *politically*, the two of these religions are concerned with peace in the Middle East (Palestine and Jerusalem) and the growing fundamentalism which has always created terror and violence everywhere. Finally, from *human perspective* of everyday life, all of us are to seek ways of dialogue to bridge and to collaborate with one another to make the better world possible (Borrmans 1990).

If I may guess what sort of feeling we do have in our heart, when hearing about »Islam«, there are mixed perceptions. What we perceive about Islam is consciously or unconsciously overwhelmed by the recent news. What we heard about Islam is somewhat a blend between fact and bias. Islam has often been falsely identified with radical groups such as Hamas, Hizbollah, Jamaah Islamiyah, Taleban, Al Qaeda and the like. Countries in Africa, Asia, Australia, Europe and even America have had sad experiences with the presence of radical Islam groups. India with the tragedy of Mumbai, the Philippines with somehow unfinished conflicts in the South, and Indonesia with the growing radicalism of Islamic groups are facts that influence our understanding of Islam.

However, Muslims are statistically almost one fifth of the population of the whole world and nearly seventy percent of the Asian people. So, it would be unfair if we understood Islam from the perspective of the existence of radical or fundamental groups as mentioned above.

Understanding is not *par excellence* knowledge. Understanding means conscience. By »conscience« I do not mean merely in a moral sense. Rather, it refers to human capacity to transcend sensible appearances. With conscience we have often discovered beauty or goodness behind thing or fact whose appearance is sensibly not likeable. Dealing with the vulnerable, for instance, has often been unlikeable experience. But, when you use your capacity to transcend physical appearance, you will find a wonderful witness of human virtues in their humble presence. So, with this meaning of understanding I would like to start to deal with dialogue with Islam. In doing so, I outline the paper with a simple method, »why, what, and how« we do dialogue with Islam.

1. On *why* of dialogue with islam

On March 30, 2000, Fr. Robert Maloney, the Superior General of Congregation of Mission, wrote a *letter* on the presence and apostolic commitment of the

Vincentine family in the Muslim world. Recalling that contemporary society becomes increasingly multicultural and multireligious, he encouraged the Vincentine family to be present and diligent to create contacts, dialogues, and mutual collaboration with the Muslims. Dialogues and collaboration can make sense of being Vincentine in many countries especially in Asia.

»The Islam that we encounter is simultaneously both unified and diversified,« Fr. Maloney remarked. »A simple glance at a map will show its sociological and cultural diversity from Morocco to Indonesia. This diversity is also seen within Muslim societies themselves, going so far as to give rise, at times, to grave internal conflicts. In some areas, relations with other religious bodies have taken an aggressive turn. Nevertheless, the violence and intolerance experienced in too many places should not conceal from us the reality of a significant number of believers who live their religion in peace and respect for others« (Maloney 2000, 102).

We are challenged to strive in a ceaseless effort despite difficulties and impossibilities of dialogues and collaboration between Christians and Muslims. »This Islamic reality, which encompasses not only the religious life of individuals but the whole complex of their social life, cannot leave us indifferent. It is, in fact, one of the most important challenges for the Church and society in many countries. Could our religious communities and societies not find ways to live in peace and collaborate sincerely? Would true religious liberty not be possible in every country? Will the disciples of Christ be able to proclaim the Good News while respecting the consciences of others, and, even more, will they, in their relations with others, live what they proclaim, despite difficulties? Can they expect, at the same time, that the disciples of Mohammed will be increasingly concerned about promoting respectful, fraternal attitudes toward those who do not share their faith?« (102).

On the one hand we have to be faithful to the Vincentine spirituality while on the other hand we have to do more dialogues and collaboration with Muslims. »Our Vincentine spirituality can help us see Muslims in a new way, while realistically acknowledging the difficulties, often tragic, unfolding in certain countries. It will be useful for us to refocus on St. Vincent's way of looking at the individual person. A spirit of dialogue is part of his heritage, as well as a spirit of seeking reconciliation between individuals and among human communities. A deep attitude of humility can help us discern patiently and prudently the values that others hold, values sometimes expressed in surprising ways. I want to encourage the Vincentine Family to move forward energetically in making contact with the followers of Islam and to witness among them to the spirit of the Gospel. I suggest that in the years ahead we engage in a deeper examination of the meaning of the Church's mission among Muslims and become involved in it more actively« (103).

What should we concretely do in dialogue with Islam? It is important to have a proper knowledge of Islam and of the Church's teaching on interreligious dialogue. »It will also be important for us to foster a basic understanding of Islam,

especially in our houses of initial formation and in our ongoing formation. The Congregation should also form some experts in Islam and interreligious dialogue« (103). Above all, as Vincentians seeking personal contact with Muslims, we should work with them in areas common to us, such as the service of the poor, the struggle for justice, and respect for human dignity. »Through high-quality meetings, shared life experiences and common work, prejudices will be overcome, and it will become possible to open channels of mutual respect and reconciliation, and to build peace and brotherhood in the human family« (103).

In the end of his letter, Fr. Robert Maloney puts up beautiful words urging us to continue commitment in fraternal dialogues with Muslims. »St. Vincent told us that love is inventive. So we should look for concrete ways to go out to men and women who do not share our faith, something which has been a part of our charism from the beginning. For centuries, the Vincentian Family has had a remarkable commitment to education and culture in many countries with an Islamic tradition. I am eager that we would continue this commitment today and broaden it to promote fraternal dialogue among all believers and people of good will, as the teaching of the Church since the Second Vatican Council invites us to do« (104).

Quid nunc Vincentius? What would Saint Vincent do if he were living in our contemporary situation especially in Asia where 70% of populations are Islam? Would he not create more contact and dialogue with Muslims? Or, would he not encourage confreres to study about Islam and how to deal and collaborate with Muslims?

2. On *what of islam*: understanding and misunderstanding

The Vatican II launched the Declaration on the relation of the Church and the non-Christian Religion, *Nostra Aetate*, that changes our understanding as well as relationship with other religions. In the opening the document underlines the sense of unity among different people. The Catholic Church has been aware of the new sign of the times that humankind is drawn closer to each other. In the Declaration is a pretty short »document on Islam« that contains only two paragraphs. Meanwhile the first deals with appreciation toward Muslims, the second recalls historical experience of hostilities between Christians and Muslims and yet at the same time appeals to forget the past by working for mutual collaboration for peace and freedom.

Definition of Islam is »submitting oneself to God«. Everyone who submits him/herself to God is called Muslim. In this sense, I would say that a Christian is a »Muslim« too. Islam is widely known by its two main branches (in reality there are many) *Sunni* and *Shia*. Both of them share the most fundamental Islamic beliefs and articles of faith. The differences between them initially stemmed not

from spiritual differences, but *political* ones. Over the centuries, however, these political differences have spawned a number of varying practices and positions which have come to carry a spiritual significance. *Sunni* Muslims make up the majority (85%) of Muslims all over the world. Significant populations of *Shia* Muslims can be found in Iran and Iraq, and large minority communities in Yemen, Bahrain, Syria, and Lebanon. Indonesian Muslims are mostly *Sunni*.

In a website I found a short article entitled *Top 10 Myths About Islam*, written by Christine Huda Dodge (2009), an American of Irish/English descent who has been a Muslim for the past 16 years. She is an educator and writer with over a decade of experience researching and writing about Islam on the Internet. Among other books she wrote was *The Everything Understanding Islam Book* (2009). According to her the ten myths about Islam are:

1. *Muslims worship a moon-god.* Some non-Muslims mistakenly believe that Allah is an »Arab god«, a »moon god«, or some sort of idol. Allah is the proper name of the One True God in the Arabic language.
2. *Muslims do not believe in Jesus.* In the Qur'an, stories about the life and teachings of Jesus Christ (called 'Isa in Arabic) are abundant. The Qur'an recalls his miraculous birth, his teachings, and the miracles he performed by God's permission. There is even a chapter of the Qur'an named after his mother, Mary (Miriam in Arabic). However, Muslims believe that Jesus was a fully human prophet and not in any way divine himself.
3. *Most Muslims are Arabs.* While Islam is often associated with Arabs, they make up only 15% of the world's Muslim population. The country with the largest population of Muslims is Indonesia. Muslims make up 1/5 of the world's population, with large numbers found in Asia (69%), Africa (27%), Europe (3%) and other parts of the world.
4. *Islam oppresses women.* Most of the ill-treatment that women receive in the Muslim world is based on local culture and traditions, without any basis in the faith of Islam. In fact, practices such as forced marriage, spousal abuse, and restricted movement directly contradict Islamic law governing family behavior and personal freedom.
5. *Muslims are violent, terrorist extremists.* Terrorism cannot be justified under any valid interpretation of the Islamic faith. The entire Qur'an, taken as a complete text, gives a message of hope, faith, and peace to a faith community of one billion people. The overwhelming message is that peace is to be found through faith in God, and justice among fellow human beings. Muslim leaders and scholars do speak out against terrorism in all its forms, and offer explanations of misinterpreted or twisted teachings.
6. *Islam is intolerant of other faiths.* Throughout the Qur'an, Muslims are reminded that they are not the only ones who worship God. Jews and Christians are called »People of the Book«, meaning people who have received previous revelations from the One Almighty God that we all worship. The Qur'an also

commands Muslims to protect from harm not only mosques, but also monasteries, synagogues, and churches — because »God is worshipped therein.«

7. *Islam promotes »jihad« to spread Islam by the sword and kill all unbelievers.* The word Jihad stems from an Arabic word which means »to strive«. Other related words include »effort«, »labor«, and »fatigue«. Essentially Jihad is an effort to practice religion in the face of oppression and persecution. The effort may come in fighting the evil in your own heart, or in standing up to a dictator. Military effort is included as an option, but as a last resort and not »to spread Islam by the sword«.
8. *The Quran was written by Muhammad and copied from Christian and Jewish sources.* The Qur'an was revealed to the Prophet Muhammad over a period of two decades, calling people to worship One Almighty God and to live their lives according to this faith. The Qur'an contains stories of Biblical prophets, because these prophets also preached the message of God. Stories are not merely copied, but the oral traditions are referred to in a way that focuses on the examples and teachings that we can learn from them.
9. *Islamic prayer is just a ritualized performance with no heartfelt meaning.* Prayer is a time to stand before God and express faith, give thanks for blessings, and seek guidance and forgiveness. During Islamic prayer, one is modest, submissive and respectful to God. By bowing and prostrating ourselves to the ground, we express our utmost humility before the Almighty.
10. *The crescent moon is a universal symbol of Islam.* The early Muslim community did not really have a symbol. During the time of the Prophet Muhammad, Islamic caravans and armies flew simple solid-colored flags (generally black, green, or white) for identification purposes. The crescent moon and star symbol actually pre-dates Islam by several thousand years, and wasn't affiliated with Islam at all until the Ottoman Empire placed it on their flag.

3. On how of dialogue with islam

Dialogue and Mission, a document of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue, (1984) speaks of four forms of dialogue, without claiming to establish among them any order of priority:

1. The *dialogue of life*, where people strive to live in an open and neighborly spirit, to share their joys and sorrows, their human problems and preoccupations.
2. The *dialogue of action*, in which Christians and others collaborate for the integral development and liberation of people.
3. The *dialogue of theological exchange*, where specialists seek to deepen their understanding of their respective religious heritages, and to appreciate each other's spiritual values.

4. The *dialogue of religious experience*, where persons, rooted in their own religious traditions, share their spiritual riches, for instance with regard to prayer and contemplation, faith and ways of searching for God or the Absolute.

In November 2008, Islamic and Catholic experts met at the Vatican City, after years of chilly relations due to the growth of fundamentalism. Everything has now resumed, thanks to the address of Benedict XVI in Regensburg, where he affirmed that religion embraces reason and excludes violence. The most urgent theme in that dialogue is religious freedom. Every community may be guaranteed to proclaim and spread its faith. On the first day of the meeting, they addressed theological-spiritual themes; on the second day, they discussed »Human dignity«, exploring issues related to human rights, religious freedom, and religious respect, possibly alluding to the freedom to convert and change religions.

»This encounter between Muslim and Catholic experts in November is a start, and is a positive for the mere fact that it is being held: dialogue is better than indifference and reciprocal silence. In recent years, an important change has taken place. At first, the letters from the Muslim scholars requested a dialogue that would be exclusively, let us say, theological. But this ran the risk of being unproductive. The Holy Father and Cardinal Tauran stressed that dialogue would have to include the problems of daily life and the rights of conscience. One of the Muslim participants, Tariq Ramadan, agreed on this point. Christians and Islam obstructed by fundamentalism... Both religions claim to bear a message of truth, and are called to proclaim it and spread it in mission. But the ways in which this is to be done must be specified. Using means unworthy of religion, or that is prohibited, must be excluded. The Muslims, for example, accuse the Christians of conducting proselytism by doing »favors« for the poor, and asking for conversion in exchange. But it is unjust to block advancement while permitting a religion to spread. The idea that is promoted in the Muslim world, »the truth has all rights, falsehood has no rights,« is also unjust. On the basis of this, the possibility for non-Islamic religions to spread is practically excluded. To this is connected the disdain toward apostates – as happened with the baptism of Magdi Cristiano Al-lam – who are viewed as traitors, instead of seekers of truth. Having schools is also important for both religions, and therefore this right must be defended, and must not be denigrated as proselytism. My impression is nonetheless that this dialogue can be fruitful if it respects three dimensions: 1) It must begin, and continue for years; 2) At the end, concrete documents must be drawn up, and distributed as widely as possible; 3) Maximum authority must be given to these documents produced« (Samir 2008).

An important and demanding declaration was published at the end of the meeting by the Vatican and by representatives of the 138 Muslim scholars. Among other things, it affirms respect for life and dignity of each person, man or woman, which involves, among other things, respect for freedom of conscience and religion; the rejection of discrimination on account of faith; the importance of bearing witness through prayer to the transcendent dimension of life in an increasingly secularized world; an affirmation of the duty to give young people a solid

moral, civil, and religious education, and teach them about the faith of others. The declaration also speaks of the possibility of creating a permanent mixed committee, and announces a second forum to be held within two years, in a Muslim majority country.

3.1 Living our Everyday Life

What do we mean by dialogue? What is dialogue when it is lived in everyday life?

Some years ago, I was asked to give a talk on our Christian commitment to interreligious dialogue in an activity of Christian-Islam dialogue held by a Protestant denomination The Christian Church of Eastern Java (GKJW). The participants were 45 Muslims, 45 Protestants, and 10 Catholics from various places in Indonesia. The activity was sponsored by both GKJW and a Christian organization from Germany. Dialogue lasted a month with various programs of exposure. For 45 Muslims there are programs of exposure in Catholic or Christian communities for a week; and 45 Protestants went to Islamic communities. I repeated Pope John Paul's teaching that »each member of the faithful and all Christian communities are called to practice dialogue, although not always to the same degree or in the same way« (Gioia 1997, 235-236). A Catholic, a simple woman spoke up and said to me, »Father, I agree on the importance of interreligious dialogue, but I can't discuss the Trinity with my Muslim neighbors. I'm a housewife, mother of four children. I would probably explain our faith badly. It is too difficult for me.« I answered that she was right and the Church doesn't expect her to do theological discussions with Muslims. But I said, »You can teach your children that God also loves Muslims and others, and you can reinforce that teaching by your attitudes, charities, as well as acceptance and tolerance. Dialog is our perennial call to live peacefully with people from other faiths.« (Riyanto 2010, 478-481)

I feel that many of the members of our community might react to the Church's encouragement to dialogue in a way similar to this woman. We feel that we are not trained for it, and we are worried that in any theological exchange we might quickly be in over our heads. Even more than 40 years after the Second Vatican Council, many Christians still have a very restricted idea of what the Church is referring to by the term »dialogue« (Michel 2008).

Already in 1979, the Asian bishops sought to put the emphasis on dialogue as it should be practiced by ordinary Christians (that is, by »non-experts«). The Asian bishops gave priority to the »dialogue of life«, which they said was »the most essential aspect of dialogue«. According to the Asian bishops, the dialogue of life occurs when: »Each gives witness to the other concerning the values they have found in their faith, and through the daily practice of brotherhood, helpfulness, open-heartedness and hospitality, each show themselves to be a God-fearing neighbor. The true Christian and [their neighbors of other faiths] offer to a busy world values arising from God's message when they revere the elderly, conscientiously rear the young, care for the sick and the poor in their midst, and work together for

social justice, welfare, and human rights.« (Rosales and Arevalo 1997, 109-112)

The bishops are moving away from the idea of dialogue seen as mainly a way »*talking or discussing*« to one of »*a way of living together*«, with the emphasis on »*sharing life*« in the context of daily living. In my reflection (Riyanto 2010), dialogue is concretely sort of beautiful activities such as:

- *sitting together*: »*silaturahmi*« (visiting and extending hands of blessing and respect), sharing, negotiating, and discussing;
- *standing together*: respecting one another and promoting equality and rights;
- *working together*: building the better life of society in various fields such as education, health service, economy, and politics;
- *experiencing ups and downs of everyday life*: cultivating the sense of solidarity, friendship, brotherhood, neighborhood;
- *meditating together* [I don't use the term »*prayer*«]: learning and listening to each other about spiritual experience of God and extending God's love to one another;
- *journeying together*: ceaselessly searching the truth in a way that one experiences freedom and love only in God he discover!

Shall we not be dying together too? If we live in peace with others, it will be beautiful that we will also die in the same peaceful way others experience. In other word, dialogue is nothing other than ceaseless activity to seek peace in our living together with others.

3.2 Cultivating the sense of being together

I live in a seminary located in a periphery of a small town, called Malang, East Java. Our seminary is surrounded by Muslims. Until now there aren't any difficulties in our relationship. As ordinary people who live in a suburb we feel close to each other. We form a group or community consisting of more or less 40 families. This group of families meets every Saturday evening respectively in a family who wins »*arisan*« (an activity of collecting money in a small amount from each member of the group, then share that money to the lucky one after a simple procedure of play). Our seminary belongs to this group; seminarians take actively a part of such an activity every Saturday evening. By doing so, the seminarians are doing something good to cultivate the sense of being together. Neighborhood means brotherhood. We do experience that living out the spirituality of brotherhood can be broadened not just within our community but also with people of other faiths with whom we share the same feeling as brothers and sisters.

Our seminary provides several different assignments of pastoral activities. One of them is called »*kampung pastoral*« which is a pastoral activity that makes seminarians involve themselves in activities of *kampung* (village). We believe that being together means involving oneself into everyday life of other people. When we involve ourselves, we cheer and experience what others cheer and experience in their daily lives. Our house is also surrounded by five mosques big and small. Ev-

every time of the call to pray starts (there are five times, even at 4 a.m.!) there is extremely big noise, since there are dozen of loud-speakers producing a strong voice of *Adhan* (a call to pray). Unfamiliar ear would feel badly disturbed. To be honest, this is very disturbing. How do we get familiar and not feel being disturbed? Just stay calm, be still, and enjoy!

Once I experienced a beautiful moment. It happened during my travel to China. We were leaders of private universities in our region of East Java. In a hotel I stayed in a room with an Indonesian Muslim colleague, a professor of sociology. We are friends to each other. After a long journey to the Great Wall we were tired and went back to our hotel. In a small room he took his stuffs and said that he would pray just beside his bed (there were two beds). I said, »Great, I should do the same!« So, he started to pray and so did I. Honestly I did find that it was a moment of the beauty of our being together. We just do what we should do according to our own faith and, again, it was beautiful.

3.3 Befriending others

My daily activities are mainly learning and teaching. I teach some philosophical subjects in Widya Sasana College of Philosophy and Theology at Malang, in which more than 400 students are preparing themselves to priestly ordination. Learning and teaching philosophy has always been a challenging task for me. Besides, I am invited to give lectures in a state university to deal with »phenomenological research« in Ph.D program (University of Airlangga) and also in Islamic universities (Surabaya and Malang) as visiting professor of philosophical subjects.

Whereas in Widya Sasana College I work with professors from religious congregations as well as diocesan priests, in universities where I engage in lectures I get occasion to meet people and intellectuals of different religions mostly Islam. This is a blessing and an interesting experience to me. I got friends of Muslims from different branches of Islam. In Indonesia there are two main groups of Muslims. The first one is called »Nadlatul Ulama« (NU) whose perspective of doctrine is more popular and rooted in ordinary people's tradition of life. It is the largest Islamic organization in Indonesia. The second biggest one is »Muhammadiyah« whose doctrine is somehow puritan and intellectual. Both share Sunni school. In my experience the Catholics can go with both NU and Muhammadiyah. They are good friends and are also active in working together with people from other faiths. When I work with them I feel alright. They are just simple and enthusiastic. Befriending Muslims is indeed beautiful. I also teach in both NU and Muhammadiyah universities. Mingling with Islamic scholars is a joy and blessing for me hoping that the same joy they gain while learning philosophy with my humble presence.

3.4 Working together for justice, peace and charity

In the words of the Asian bishops »working together for social justice, welfare, and human rights« is one of the manifestations of the dialogue of life. All aro-

und the world, Christians are striving, together with the followers of other religions, to build peace and to establish just societies. *The Daughters of Charity in Indonesia* as well as in countries of Asia Pacific have always done something beautiful in making efforts of collaboration for justice and peace in the society. In Indonesia, for instance, they are working together with the Muslims in many different areas of apostolate such as empowering women workers and women from villages, rendering health service or giving scholarship for poor children, taking care of leprosy persons, offering relief help to the survivors whenever there is natural disasters, etc. *Society of Saint Vincent de Paul*, *CM fathers*, and *Vincentian family* are also working hand in hand with different Islamic groups to give assistance to the poor especially the vulnerable and victims of disasters.

I do believe that no any single institution can handle effectively promotion of justice, peace, and love in society. Christians should be aware of the importance of collaboration. Every stage of our initial Vincentian formation must also seek ways and create possibilities that being man of collaboration is *par excellence* one of the most crucial requirements to be achieved by candidates.

3.5 A dialogue from the heart

Has God desired enmity between Christians and Muslims? The roots of the natural affinity that should exist between Muslims and Christians go back to the very Scriptural origins of Islam. Indeed, the Qur'an states: »The closest in affection to [Muslims] are those who say: »We are Christians,« for among them are priests and monks and they are not arrogant.« (5:82) This perception of divinely-willed friendship and cooperation between Muslims and Christians was expressed on the Christian side when the Catholic Church, in declaration *Nostra Aetate* (no. 3), urged Christians and Muslims to move beyond the suspicions and conflicts of the past in order to work together to carry out a common mandate: »For the benefit of all, let them together preserve and promote peace, liberty, social justice, and moral values.«

I do agree with Tom Michel (2008) who gives a comment that »the long history of conflict, oppression, violence, and war between Christians and Muslims must be understood as acts perpetrated by those who *failed to live according to the teaching of their respective faiths* or else the misguided actions of those whose theological vision was too narrow to recognize God's work of grace within the other community«. In other word, dialogue with Muslims needs to start *from the heart*. Heart locates physically in the center of our body. As the center heart becomes so important to the physical structure of human existence. What comes up from heart is what comes up from human being. So, heart is indeed the representative of the human presence. But, heart is also symbol of love. That means the good things which are out of heart expresses love. Mind thinks, ear listens, mouth speaks, eye sees, and heart loves, contemplates, and meditates.

Virtues of heart are simplicity, meekness, humility, courage as well as charity and love. When saying that dialogue with Muslims starts from the heart, I mean we need to start from love and charity, not prejudice nor judgment. These virtues

shape our ways of self-communication. They make friendship, solidarity, brotherhood, neighborhood, and togetherness possible. Such virtues make others feel to be accepted and welcome as they are. These virtues are essential elements in dialogue with Muslims. When I say that in dialogue we also need virtue of courage, I mean courage to transcend our inferior and superior mentality as Christian. Christians who live in the midst of Muslims as majority have inferiority as predominant feeling; and those who are majority seems to easily have superiority over the Muslims. To some extent, Christians are to be courageous to initiate to seek concrete ways of cultivating dialogues with Muslims regardless of difficulties and obstacles.

Dialogue is possible when we start from the heart. This is my simple conviction sprung from »the well« of experience of everyday life. By »the well« I mean love of God from which blessing and every good thing flow to our daily life. God is love. There will be no peace on earth, if there is no love. There will be no love, if there is no dialogue. And, so do our living and being together with Muslims. There will be no dialogue, if it does not start from the heart. We need dialogue with love. In this following song, it is said clearly that peace on earth starts with »me« and »us«. Loving others begins with our deep and personal experience of being loved by God.

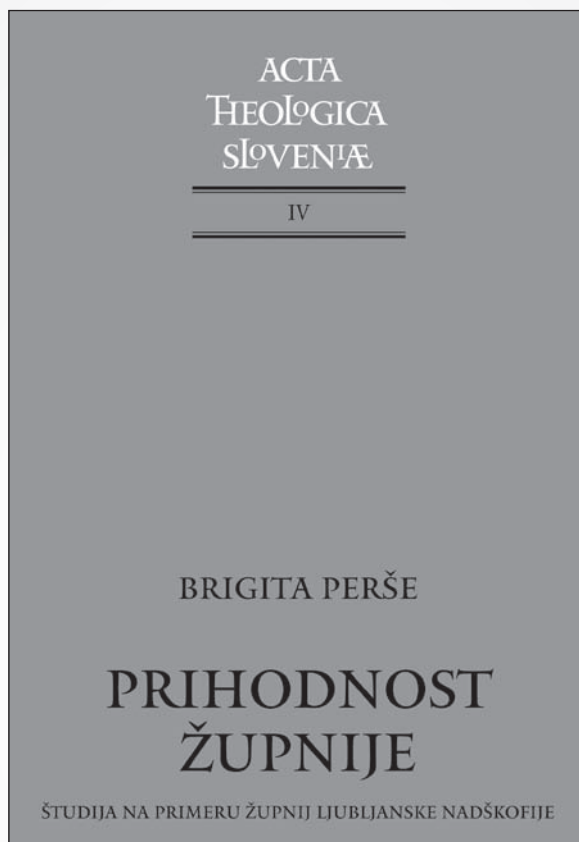
*By Sy Miller and Jill Jackson, »Let There be Peace on Earth«
Let there be peace on earth, and let it begin with me.
Let there be peace on earth, the peace that was meant to be.
With God our Creator, we are family.
Let me walk with my neighbor in perfect harmony.
Let peace begin with me; let this be the moment now.
With every step I take, let this be my solemn vow:
To take each moment, and live each moment, in peace eternally!
Let there be peace on earth, and let it begin with me.*

References

- Bormans, Maurice.** 1990. *Guidelines for Dialogue between Christians and Muslims*. New York : Paulist Press. Orig. pub., *Orientations pour un dialogue entre Chrétiens et Musulmans*. Paris: Cerf, 1981.
- Dodge, Christine Huda.** 2009. *The Everything Understanding Islam Book: A complete guide to Muslim beliefs, practices, and culture*. Avon, MA: Adams Media.
- Gioia, Francesco, ed.** 1997. *Interreligious Dialogue: The Official Teaching of the Catholic Church (1963–1995)*. Boston: Pauline & Libreria Editrice Vaticana.
- Maloney, Robert.** 2000. Our Apostolic Mission in the Islamic World. *Vincentiana* 44, no. 2 (March–April).
- Michel, Thomas.** 2008. Islam in Asia. [Http://www.sedos.org/english/michel.htm](http://www.sedos.org/english/michel.htm) (accessed in 15.01.2009).
- Riyanto, Armada.** 2010. *Dialog Interreligious: Historisitas, Tesis, Pergumulan, Wajah* [Interreligious Dialogue: Historicity, Thesis, Discourse, Face]. Yogyakarta: Kanisius.
- Rosales, Gaudencio, and Catalino Arévalo, eds.** 1997. *For All the People of Asia*. Federation of Asian Bishops' Conferences Documents from 1979 to 1991. Manila: Claretian Publications.
- Samir, Khalil Samir.** 2009. The Letter of 138 Muslim scholars to the Pope and Christian Leaders. [Http://www.acommonword.com/index.php?page=responses&item=14](http://www.acommonword.com/index.php?page=responses&item=14) (accessed 10.01.2009).

The Roots of Muslim Anger and Its Challenge for Christians; Islamic Revival in Asia and Its Implications for Christian-Muslim Dialogue; Christian-Muslim Relations: Are We Missing the Real Story? 2010. [Http://www.sjweb.info/dialogo/index.cfm](http://www.sjweb.info/dialogo/index.cfm) (accessed 10.01.).

Top 10 Myths About Islam. 2008. [Http://islam.about.com/od/commonmisconceptions/tp/myths.htm](http://islam.about.com/od/commonmisconceptions/tp/myths.htm) (accessed 10.01.2009).



Brigita Perše
Prihodnost župnije

Avtorica na osnovi svoje dokorske teze prikaže zgodovinski razvoj župnij in zlasti pozorno analizira spremembe v zadnjih desetletjih v ljubljanski nadškofiji. Ob koncu poda tudi perspektive za prihodnost. Delo je zelo dragocen pripomoček ne le za teoretike, ampak tudi za delavce v pastoralni.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 215 str. ISBN 978-961-6844-05-5. 15 €.

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 71 (2011) 3, 383—393

UDK: 27-234=16

Besedilo prejeto: 08/2011; sprejeto: 09/2011

Jožke Krašovec

Viri in literarna odličnost najstarejših slovanskih prevodov Svetega pisma

Povzetek: Članek govori o edinstveni zbirki faksimilov najstarejših slovanskih prevodov Svetega pisma, ki imajo ključno mesto v zgodovini slovanskih narodov. Starejši prevodi svetopisemskih besedil so postali standardni vir za narodno slovstvo. Ta izredno pomembni evropski projekt je bil zasnovan, da bi bralce uvedel v razne vrste verzij, ki so v ozadju uveljavljenih prevodov Svetega pisma v slovanskih deželah. Projekt je raziskovalcem Vzhoda in Zahoda dal veliko priložnost za raziskovanje zgodovinskih, jezikovnih in literarnih vprašanj, da bi tako olajšali bolj strokovno razumevanje Svetega pisma med ljudmi. Ta članek presoja notranje razmerje med odvisnostjo od virov in ustvarjalno svobodo prevajalcev ob upoštevanju ravni jezikov in slovstev v njihovih začetkih in modernih pogledov na umetnost prevajanja.

Ključne besede: Sveto pismo, viri, prevodi, besedišče, literarni slog, izročilo, izvirnost

Abstract: **Origins and Literary Excellence of the Oldest Slavic Translations of the Bible**

The article refers to a unique collection of facsimiles of the oldest Slavic translations of the Bible, which represented a crucial point in the history of Slavic nations. The early translations of the biblical texts became a standard source for folk literature. This unique European project was designed to introduce the readers to a variety of translation versions that lie behind the established translations of the Bible in Slavic countries. The project gave to scholars from East and West a great opportunity to deal with historical, linguistic and literary issues in order to facilitate a better qualified understanding of the Bible among the people. The article evaluates the inner relation between the dependence on sources and the creative freedom of the translators in view of the level of languages and literatures at their beginnings and of modern opinions on the art of translation.

Key words: Bible, sources, translations, vocabulary, literary style, tradition, originality

Med letoma 1983 in 1988 sta nemška znanstvenika prof. dr. Reinhold Olesch (Köln) in prof. dr. Hans Rothe (Bonn) kot urednika začela pripravljati širokopoltežno zastavljeno zbirko Biblia Slavica, da bi širši javnosti omogočila dostop do

zgodnjih pomembnih prevodov Svetega pisma v slovanske jezike, dopolnjenih s komentarji. Urednika sta izrecno poudarila, da je zbirka, ki za zdaj obsega enainštirideset zvezkov v devetih jezikih, nastajala v širokem okviru celostnega razumevanja zgodovine in kulture vzhodnega dela Srednje Evrope. Zajetna zbirka Biblia Slavica je zdaj na voljo v številnih knjižnicah po vsem svetu. Najpomembnejši viri kulturne in duhovne zgodovine slovanskih narodov so po zaslugi študij in komentarjev dostopni širšemu krogu znanstvenikov, saj obravnavajo predvsem vprašanja virov in prevodnih načel, ki zadevajo tudi druga jezikovna območja Evrope in sveta. Poleg tega so v vseh prevodih Svetega pisma v slovanske in v baltske jezike opazni sledovi močnih vplivov sosednjih slovanskih in drugih evropskih jezikov in kultur. Odnos med viri in posameznimi slovanskimi in baltskimi prevodi Svetega pisma, temeljna prevodna načela in medsebojno vplivanje jezikov in kultur zato ponujajo neizčrpen in nenehno aktualen vir za primerjalno predstavitev (Krašovec 2010).

1. Viri in posebnost starih prevodov v slovanske jezike

Kvirom starih prevodov Svetega pisma v slovanske jezike sodijo ne le izvirnik in antični prevodi Svetega pisma, temveč v nekem pogledu tudi prevodi Svetega pisma v starocerkvenoslovanščino, ki sta jih v deželah današnjih Češke in Slovaške od leta 863 dalje pripravljala brata iz Soluna v Makedoniji, Ciril (Konstantin) in Metod. Kakor je bilo v navadi v bizantinski Cerkvi, sta brata pri bogoslužju uporabljala poleg grščine tudi nacionalne jezike. Začela sta prevajati perikope in sv. Metodo se je posrečilo, da je iz grščine v starocerkvenoslovanščino prevedel liturgične perikope iz knjige Psalmov in iz Nove zaveze. A zaradi političnih razmer rokopis tega dela ni bil niti enkrat v celoti prepisan, tako da so se ohranili le krajši fragmenti. Starocerkvenoslovanska verzija evangeliarija in druge svetopisemske perikope pa so z ustnim izročilom vendarle učinkovale in v drugi polovici 13. in v 14. stoletju pripomogle k naglemu razvoju češkega knjižnega jezika. Češki jezik in književnost sta se še posebno razmahnila po letu 1348, ko je kralj Karl IV. v Pragi ustanovil univerzo.

Kdaj in kako je nastal prvi prevod Svetega pisma v češčino, še ni do konca pojasnjeno. Zdi se verjetno, da je nastajal po delih na podlagi tedaj razširjenih knjig Vulgate v teku treh stoletij, od 12. stoletja dalje. Po mnenju specialistov na tem področju je bila najstarejša celotna češka Biblija sestavljena iz prevodov posameznih delov, in to med letoma 1360 in 1380. Eden od rokopisov je Dresdenska Biblija; takšno oznako nosi zato, ker so jo hranili v Kraljevi knjižnici v Dresdnu.¹ Jezikovne in slogovne raziskave Dresdenske Biblije dopuščajo domnevo, da je bilo pri prevajanju udeležениh kakih deset strokovnjakov, ki pa niso delali po enotnih kri-

¹ Dragoceni rokopis je mladi jezuit Josef Vraštil leta 1910 odnesel na univerzo jezuitskega reda v belgijskem Leuvenu, da bi ga tam fotokopirali. Ko je leta 1914 izbruhnila prva svetovna vojna in so nemške čete zažgale hiše ob glavni ulici blizu univerzitetnega poslopja, je rokopis v trezorju zgorel. Približno tretjina kodeksa je bila prefotografirana in fotokopirana in tako rešena (Kvas 1989, 11).

terijih. Izrazoslovje ni ustaljeno in enovito uporabljeno. Za isto latinsko besedo je v prevodu uporabljenih več različnih čeških izrazov. Termini so deloma prevzeti iz najstarejših čeških evangeliarjev, oprtih na starocerkvenoslovanski prevod Svetega pisma. Vladimír Kyas opisuje posebnost prevoda z vseh pomembnejših vidikov in povzame:

Prevajalci so nalogo izpolnili razmeroma uspešno, ustrezno svojim različnim sposobnostim. Treba je opozoriti predvsem na tiste, ki so se ukvarjali z Genezo, s knjigami modrosti in z evangeliji. Nacionalni jezik je že imel na voljo besedišče, doraslo različnim izrazom, izhajajočim iz starih kultur tujih dežel, pa tudi hebrejskemu in latinskemu načinu izražanja; tako so se lahko dobro znašli s sredstvi tedanjega jezika in so morali le redkokdaj izumljati umetne izraze. V slogu so prevodi vsekakor zelo svobodni, pač po zaslugi gnetljivosti jezika razvijajoče se staročeške proze, in si bolj kot za dobesedno podajanje besedila prizadevajo za dobro razumljivost. (Kyas 1989, 14)

Staročeška Biblija je v 14. in v 15. stoletju zelo močno vplivala ne le na češko in na slovaško jezikovno občestvo, temveč tudi na sosednje poljsko. Pozornost zbujajoče je, da so prevodi Svetega pisma v poljščino nastali veliko pozneje kakor v češčino, čeprav je bila prva poljska univerza v Krakovu ustanovljena nedolgo za praško (leta 1364, reforma in razširitev leta 1400). Poljski prevajalci so se pogosto bolj ali manj opirali na češke prevode Svetega pisma ali posamezne knjige celo prevajali kar iz češčine. Najstarejša poljska knjiga Psalmov in celo tako imenovana Zofijina Biblija iz leta 1455, ki je le deloma ohranjena, nista prevedeni iz latinščine, temveč iz češčine. Poljščina se je v Cerkvi predtem razvijala v okviru homilij, ki so bile resda napisane v latinščini, a brane v poljščini. V latinsko besedilo so ponekod vstavljeni poljski stavki in odstavki, navedki iz Svetega pisma. V prvi polovici 16. stoletja pa je izšlo več delnih prevodov Svetega pisma, predvsem knjiga Psalmov in evangeliji. Z natisom Leopolite leta 1561 se je tudi na Poljskem začel razcvet tiskanja Svetega pisma (Urbańczyk 1988, 25–35).

S kronološkega in kulturnozgodovinskega vidika je smiselno, da so bili v serijo II zbirke Biblia Slavica uvrščeni trije najstarejši natisnjeni prevodi celotnega Svetega pisma v poljščino: katoliška Leopolita iz leta 1561, ki jo je po Vulgati pripravil Jan Nicz Leopolita (1523–1572) in je bila ponatisnjena v letih 1575 in 1577; kalvinistična Brestovska ali Radziwiłłova Biblija iz leta 1563, ki je že bila prevedena iz hebrejskega in iz grškega izvirnika; prevod Svetega pisma, ki ga je leta 1572 za antitrinitarce pripravil Simon Budny. Do šestdesetih let 16. stoletja je bila natisnjena cela vrsta prevodov knjige Psalmov, Nove zaveze in posameznih knjig Stare zaveze. Nekateri prevodi Svetega pisma niso bili natisnjeni. Leta 1561 je Nikolaus Scharffenberg v Krakovu izdal prvo celotno katoliško poljsko Sveto pismo, imenitno likovno opremljeno.

Leopolitov prevod vsebuje številne narečne jezikovne posebnosti in izposojenke iz nemščine, poleg tega pa se v njem zrcalijo sklepi tridentinskega koncila (Ses-

sio IV, 8. 4. 1546) o omejitvi kanona svetih knjig, vključno z devterokanoničnimi knjigami in s knjigami, ki jih je zavračal Luter, in o vzpostavitvi cerkvene tradicije kot drugega vira verovanja. Glavna Leopolitova skrb so bili: utemeljitev naslonitve prevoda na Vulgato in pojasnila na robu strani in na začetku vsakega poglavja. Zaradi opiranja izključno na Vulgato so sodobni prevajalci Brestovske Biblije in Simon Budny hudo napadli delo Jana Leopolita. Jezuiti so se odzvali tako, da so se zavzeli za temeljito revizijo uradnega katoliškega Svetega pisma. Leta 1593 je poljski jezuit Jakub Wujek izdal nov prevod Nove zaveze, leta 1599 (dve leti po njegovi smrti) pa je izšel njegov prevod celotnega Svetega pisma. Ta prevod so več kakor tristo petdeset let uporabljali v katoliških cerkvah po vsej Poljski.

Brestovska Biblija iz leta 1563 je drugi pomemben mejnik v zgodovini prevodov Svetega pisma v poljščino, še zlasti ker so jo protestanti označili za standardno delo reformacije na Poljskem. Ta v celoti komentirana Biblija je rezultat skupnih naporov več poljskih, francoskih in italijanskih protestantskih strokovnjakov, ki so ostali anonimni. Zaporedje in sestava knjig Stare zaveze se ravna po francoski Bibliji Roberta Estienna (Stephanus) iz leta 1553, ki je med drugim kot novost vpelel razdelitev besedila na verze in številčenje verzov. Devterokanonične knjige sledijo kanoničnim knjigam kot »apokrifi«. Na naslovni strani piše, da je Brestovska Biblija narejena zvesto po hebrejski, grški in latinski. A Simon Budny je v uvodu k svojemu prevodu leta 1572 oporekal tej navedbi:

Na začetku ali v naslovu so napisali, da so knjige prevedli iz hebrejščine ali iz – kakor pravijo – judovskega jezika in iz grščine, a se je, kakor rečeno, očitno pokazalo, da so grščino in hebrejščino na mnogih mestih napačno razumeli in se niso dovolj potrudili; ni težko ugotoviti, da so prevajali samo iz latinščine in zraven še iz francoščine ... Poleg tega je jasno, da so si pretežno prizadevali za lepo poljščino in pri tem zanemarili posebnosti grščine v Novi zavezi in v knjigah, ki jih označujemo kot apokrifne, ... in da se niso menili za posebnosti hebrejščine v Stari zavezi. (Kwilecka 2001, 1527)

Na podlagi česa lahko presojamo objektivnost navedenega mnenja Simona Budnyja? Iskanje kriterijev objektivnosti v veliki meri spodleti že pri soočenju s tekstnokritičnimi težavami hebrejskih in grških predlog. Zlasti pesniška besedila Stare zaveze so v jezikovnem pogledu na številnih mestih problematična, zato se – ko v tekstni kritiki in pri prevajanju Svetega pisma iščemo rešitve – ne moremo izogniti navezovanju na antične prevode. To je v praksi verjetno glavni razlog, zakaj prevajalci poleg izvirnika uporabljajo tudi pomožne vire.

Najpomembnejši pomožni viri prevajalcev Brestovske Biblije so bili Septuaginta, novi komentirani prevodi iz izvirnika v latinščino in francoska Biblija Roberta Estienna. Posledica teženja vseh prevajalcev k jasnosti je bila, da so se zmeraj nekoliko oddaljili od oblike, deloma pa tudi od vsebine izvirnega besedila. V nasprotju z drugimi prevodi Svetega pisma v poljščino v drugi polovici 16. stoletja je za Brestovsko Biblijo značilno izogibanje hebraizmom oziroma semitizmom. Tipične

hebrejske fraze, izrazi, metafore in specifične sintaktično-stilistične konstrukcije so prevajalci zavestno prenesli v poljske semantične ustreznike, da bi preprečili nastanek poljščini tujih oblik. Irena Kwilecka pravilno presoja, da načelo, po katerem naj bi »svetopisemsko besedilo bralcu predstavili v jasni, razumljivi, duhu poljskega jezika ustrezni obliki«, zahteva številne oblikovne odklone od izvirnika (Kwilecka 2001, 1534). Prevajalci Brestovske Biblije so to težavo deloma rešili z opozorili na posamezne besede, izraze ali fraze v pripombah na robu strani. Sklicovanja na hebrejsko verzijo so še posebno številna v knjigi Psalmov. Navezava na izvirnik že sama po sebi pove, da so prevajalci pri interpretaciji izvirnika na tem mestu naleteli na težave. Ker je grško besedilo Nove zaveze obremenjeno z veliko manj tekstnokritičnimi in semantičnimi problemi, se prevajalci veliko redkeje sklicujejo na grško verzijo.

Prvi prevodi Svetega pisma v slovenščino so nastali med letoma 1555 in 1584; med letoma 1555 in 1582 so izšli delni prevodi, leta 1584 pa celotna monumentalna slovenska Biblija, po Juriju Dalmatinu poimenovana Dalmatinova Biblija. Nekateri prevodi odlomkov iz Svetega pisma so izšli po večkrat: Matejev evangelij leta 1555 in leta 1582 Nova zaveza v celoti; pismo Rimljanom leta 1560, pisma Korinčanom in Galačanom leta 1561, preostala Pavlova pisma leta 1567; vsa Pavlova pisma znova leta 1582. Prvi delni prevodi so bili za ponatis deloma revidirani. Med razpravami v komentarjih k izdaji zbirke Biblia Slavica je posebno pomemben analitični prispevek prof. dr. Hansa Rotheja (Rothe 2006, 67–96). Čeprav je jezikovna analiza prof. Rotheja omejena le na Matejev evangelij, je mogoče iz nje sklepati marsikaj o uporabi virov v prvih prevodih Svetega pisma v slovenščino. V naravi semantike je, da je analiza besedišča v prevodu v primerjavi s predlogo še zlasti zgovorna. Primerjave na jezikovni ravni jasno pokažejo, da je bil Trubarjev prvi vir ne latinska Vulgata, temveč Lutrova Biblija. Hans Rothe v sklepni opombi povzame: »Mnenju, da se je Trubar opiral na Erazmovo izdajo Nove zaveze in »ob njej« uporabljal »tudi« Lutrov prevod (Slodnjak), ne moremo pritrditi. Bržkone je bilo obratno – kakor se od Grafenauerja (1914) naprej tudi domneva.« (96)

Vprašanje virov je veliko jasnejše pri hrvaškem prevodu Svetega pisma, ki ga je v prvi četrtini 17. stoletja pripravil jezuit Bartol Kašić (Bartholomaeus Cassius, 1575–1650) in je bil prvič natisnjen leta 2000, in to v seriji Biblia Slavica. Rokopis prevoda ni ohranjen ves, domneva pa se, da je prevod obsegal celotno Sveto pismo. Obstoječe raziskave posebnosti tega prevoda kažejo, da je bil za Kašića odločilen pravi smisel besedila Vulgate. A primerjalne študije povedo tudi, da je bil Kašić prav tako zasidran v starocerkvenoslovanskem izročilu hrvaških lekcionarjev in v bogoslužnem jeziku svojega časa (Fućak 1975, 226–232). V stoletjih pred Kašićem so bili za bogoslužne namene prevedeni posamezni deli Stare in Nove zaveze, tako da je dikcija jezika Svetega pisma zaznamovala celoten religiozni in bogoslužni kontekst. Vendar primerjava s starohrvaškimi lekcionari kaže, da je Kašić starejše prevode predelal. Ker pa njegov prevod ni izšel ne takrat ne pozneje, ni mogel nikoli odigrati ključne vloge v verskem življenju in v zgodovini jezika (Hannick 2000, 71–90; Golub 2000, 91–97).

2. Izrazne možnosti starih slovanskih jezikov

Niti eden od staroslovanskih prevodov Svetega pisma ni doživel popolne jezikovne analize. A v komentarjih v seriji *Biblia Slavica* je vendarle nekaj razprav, ki na posameznih primerih predstavijo bistvene jezikovne značilnosti najpomembnejših prevodov. Velika skrb prevajalcev Svetega pisma je bila, da bi v svojih prevodih ohranili kontinuiteto s starejšim izročilom. V 16. stoletju so bili v modi zastarel način izražanja in izposojenke iz latinščine, češčine in nemščine. Besedišče je bilo na tej razvojni stopnji še zelo omejeno, zato je vzniknila potreba po bogatenju poljskega besedišča z uporabo tujih besed. Prvi popolni prevodi Svetega pisma so bili pionirsko delo. Prevajalci so imeli za primerjavo na voljo le delne prevode svojih predhodnikov. Da bi delo opravili čimbolj ustrezno, so se oprli na prevode, ki so jim bili jezikovno in časovno najbližji. To pojasnjuje, zakaj so češki prevodi Svetega pisma pomembna podlaga poljskih. Povzamemo lahko, da Leopolda zrcali ne le dejansko omejenost poljščine tistega časa, temveč tudi navezanost na izročilo, ki po svoji naravi uteleša konservativno držo. V smislu protestantskega gibanja so se prevajalci Brestovske Biblije zelo močno odtrgali od izročila in »razvili nov model knjižnega jezika – model, ki se je v glavnem opiral na sredstva živega jezika, kakršnega je takrat uporabljala skupnost bolj ali manj izobražene poljske družbe« (Kwilecka 2001, 1634). V nadaljevanju Irena Kwilecka takole pojasni novo situacijo: »Pri razvojnem procesu jezika prevoda ni igrala majhne vloge humanistična kultura brestovskih prevajalcev, kajti njihov izbor umetniških sredstev je bil zelo zavesten. To je izraženo v nenavadno barvitim in izdiferenciranim besedišču, v bogati frazeologiji, v rabi jezikovnih sredstev z veliko ekspresivno in impresivno (čustveno) močjo, torej v prvinah, ki pripomorejo k lepoti in izvirnosti svetopisemskega sloga.« Za Brestovsko Biblijo je precej bolj kakor za druge poljske in nepoljske prevode Svetega pisma značilna pozornost zbujujoča raznolikost besedišča, oblik in izdiferencirane sinonimike. Besedišče sestavljajo pretežno besede, že udomačene v živem jeziku, pa tudi izposojenke iz tujih jezikov: bohemizmi, galicizmi, germanizmi, latinizmi, rusizmi. V nasprotju z Leopoldo se Brestovska Biblija nikjer konkretno ne ujema s češkimi prevodi. Tudi nemška Lutrova Biblija očitno ni vplivala na prevajalce Brestovske Biblije. Pogosta posledica svojevrstne razširitve in diferenciranja besedišča, morfologije, skladnje in slovničnih oblik, da bi se izognili enoličnosti, je odmik od izvirnika; tega odmika ni mogoče razložiti z izraznimi možnostmi poljščine, temveč z okrepljenim prizadevanjem za jezikovno lepoto, za razumljivost in za semantično specificiranje, to pa odseva močno željo po interpretaciji.

Razprave o jeziku starih slovanskih prevodov Biblije so nazorno pokazale, da v vseh primerih govorimo o velikih literarnih dosežkih. Da bi razumeli visoko stopnjo izraznih možnosti starih slovanskih jezikov, moramo primerjalno ovrednotiti široko zajeta zgodovinska ozadja. Iz zgodnjega časa pokristjanjevanja slovanskih narodov imamo na voljo le malo književnih spomenikov, ki bi pričali o rabi slovanskih jezikov. Od romanike dalje pa vendarle vemo za pomembno vlogo, ki jo je ustno izročilo odigralo pri nastanku in pri oblikovanju evropskih knjižnih jezikov. V času

pred prvimi zapisi je stalna uporaba nacionalnega jezika vsem nadarjenim ljudem ponudila priložnost, da različne vsebine in občutja izrazijo jezikovno korektno in literarno dobro. Najgloblje razmerje med jeziki omogoča njihovo medsebojno zbliževanje. Ne glede na vse zgodovinske odnose so si jeziki sorodni v tem, kar hočejo povedati. Sorodnost jezikov je podlaga za medsebojno dopolnjevanje v intencijah, ki naposled vodijo v čisti jezik.

V tem kontekstu se zdi primerno, da opozorimo na cerkvenozgodovinske predpostavke slovanskih jezikov. Irski in škotski menihi so že sredi 8. stoletja prišli do koroških Slovanov in oznanjali krščansko vero v njihovem nacionalnem jeziku. Trudili so se torej, da bi bogoslužna in svetopisemska besedila posredovali v nacionalnem jeziku vernikov. Pomembno vlogo pri tem je imelo petje, kajti besedila pesmi so na poseben način olajševala dojetje verskih resnic, saj so bila obenem tudi mnemotehnično sredstvo. Verniki so bili torej napoteni na poslušanje, ne na branje. Tako se je uveljavilo, da obdobje pred prvimi zapisi označujemo kot čas ustnega izročila. Najpozneje na začetku 10. stoletja je bila starocerkvenoslovanščina že izoblikovana, to pa pojasnjuje, zakaj sta bila misijonska dejavnost med Južnimi Slovani in prevajalsko delo Cirila in Metoda tako uspešna. Irski in škotski misijonarji in pozneje grška brata Ciril in Metod so s tem uveljavili prastaro judovsko prakso, da se v bogoslužju svetopisemsko berilo neposredno prosto prevede v nacionalni jezik vernikov. Tako je nastala tradicija targumov, ki je bila temeljnega pomena za ohranitev judovske identitete.

Kulturni okvir pokristjanjevanja slovanskih narodov je bogata patristična dediščina v grščini in v latinščini. Ker leži območje – zemljepisno gledano – na stičišču obeh jezikov, sta igrali pri pokristjanjevanju Slovencev pomembno vlogo obe jezikovni tradiciji. Grška dediščina je povezana predvsem s položajem in delovanjem oglejskega patriarhata. Slavisti, na primer Leszek Moszyński in Christian Hannick, menijo, da so najstarejši ohranjeni slovenski pisni dokumenti, Brižinski spomeniki, nastali konec 8. stoletja v sklopu misijonske dejavnosti salzburške nadškofije med slovanskim prebivalstvom na Koroškem in v Panoniji. To so splošni spovedni obrazci, ki so bili po mnenju nekaterih slavistov prevedeni v starocerkvenoslovanščino iz staronemške predloge, po mnenju drugih pa iz grške (Hannick 1996, 239–243). Vsekakor so to besedila v izoblikovanem staroslovanskem jeziku, ki zadostuje vsem pogojem za živahen nadaljnji razvoj. Poznejši razcvet tega jezika je izpričan v Stiškem rokopisu iz 12. stoletja (Glavan 1992), v 16. stoletju pa se je Slovenija uvrstila med narode, ki so z delnimi prevodi in s prevodom celotnega Svetega pisma dobili trdno podlago za razvoj knjižnega jezika (Merše 2006, 99–325; 2011, 7–16).

Cerkvenozgodovinske predpostavke za nastanek starocerkvenoslovanščine s posebnostmi staroslovenščine so najbolj zanesljiv ključ za razumevanje visoke razvojne stopnje knjižnega jezika, ki so ga v 16. stoletju ustvarili slovenski reformatorji. Utegnilo bi se zdeti samoumevno, da Primož Trubar nemara ni črpal svojega besedišča, slovnice, svetopisemskega načina izražanja in estetske substance iz kmečke govorice svoje rojstne vasi Rašice, temveč iz meščanskega in iz cerkvenega visokega jezika takratne slovenske kulturne metropole Ljubljane. Številni germanizmi izpričujejo ne le revščino slovenščine, temveč tudi protestantsko odvr-

nitev od rimskokatoliške tradicije in usmeritev h germanskemu vzoru. Razprave o večini drugih staroslovanskih prevodov Svetega pisma kažejo, da tam usmeritev h germanskemu vzoru ni bila tako poudarjena kakor pri slovenskih reformatorjih.

Presoja prevodov Svetega pisma v primerjavi s starimi lektionarji in z drugimi besedili glede na predlogo ni lahka. Ker o najstarejših besedilih nimamo neposrednih poročil, vodijo jezikovne in slogovne raziskave najstarejših ohranjenih besedil in prevodov celotnega Svetega pisma, pogosto v različnih redakcijah, do spoznanja, da so prevajalci v veliki meri črpali iz izbranih starejših slovanskih predlog. V skladu z naravo stvari so se trudili preseči lokalna narečja in tuje izraze, da bi lahko nagovorili kar najširši krog bralcev. Najpomembnejša podlaga je bil takrat razširjeni jezik, ki se je oblikoval v razvijajoči se književnosti in so ga gojili v intelektualnih krogih. V vseh slovanskih deželah je na prevajalce zelo močno vplivala starocerkvenoslovanska tradicija, pa tudi praksa ustnega prevajanja, kajti jezik Svetega pisma je bil s svojo dikcijo v vseh deželah povezan s celotnim verskim in bogoslužnim kontekstom. V tem živem kontekstu so se z ustnim izročilom ohranili najstarejši prvi prevodi in se sčasoma prilagodili nadaljnjim razvojnim stopnjam jezika. Jezik Svetega pisma je tako pripomogel k bliskovitemu razmahu slovanskih jezikov v času pred prvimi zapisi. V vseh obdobjih so prevajalci iskali ustrezne fraze in črpali iz bogatega besedišča pogovornega in knjižnega jezika. Vsi staroslovanski jeziki so tako postali dovzetni za oblikovanje in dorasli hebrejskemu, grškemu in latinskemu načinu izražanja ter značilnemu in živemu slogu posameznih knjig Svetega pisma. Prevodi so vsekakor svobodno stilizirani in si prizadevajo za dobro razumljivost. Glede na raznolikost virov je razumljivo, da izrazoslovje ni enotno, saj so avtorji redko težili k enotni naravi prevoda, očitno pa so se trudili, da bi kolikor mogoče dobro pojasnili vsebino. Pri tem so neredko uporabili tudi neobičajne besede, včasih celo takšne, ki so si jih sami izmislili.

Poseben, samostojen dosežek Primoža Trubarja in Jurija Dalmatina pa je bilo njuno razumevanje prevajanja. Njuno načelo je bilo *ad fontes*, se pravi: nazaj k izvirom. Glede na takrat še zelo nizko raven hebrejskega in grškega jezikoslovja sta, zlasti pri Stari zavezi, poleg izvirnika seveda uporabila tudi Vulgato in še nekatere druge prevode. Gledano v celoti, sta prevoda Svetega pisma stvaritvi z njunim čisto posebnim in neponovljivim pečatom. Kolikor je bilo mogoče, sta ohranila literarno in slogovno zgradbo Svetega pisma, pa tudi značilen, močno kontrasten svetopisemski način izražanja. Ker sta kot prevajalca sledila načelu, da je treba smisel izvirnika prelini v slovensko obliko, sta se vrnila k temeljni funkciji samega jezika, v katerem se beseda, podoba in ton zlijejo v eno. V času, ko še ni bilo enotnega, vse slovensko območje zajemajočega knjižnega jezika, je bila takšna rešitev nujna. Splošna razumljivost je bila eden od ciljev, za katere sta si prizadevala prevajalca Svetega pisma. Da bi bilo besedilo kar najbolj natančno razumljivo, sta ga prevajala ponekod bolj vsebinsko, se pravi: izhajajoč iz stavka, drugod kolikor mogoče dobesedno.

Vsi prevajalci Svetega pisma so se opirali na razširjeni pogovorni jezik in si prizadevali za splošno razumljivost besedila. Nasploh lahko iz prevodov razberemo načelo, da je treba namesto na predlogo suženjsko priklenjenega prevoda pripra-

viti besedilo, ki bo vsebino prelilo v ciljni jezik, ne da bi bilo po smislu in po obliki preveč oddaljeno od izvirnika. Kljub težnji, ki jo narekuje pravilo *ad fontes*, so dodatno uporabljali Septuaginto in zlasti Vulgato, pa tudi ustno izročilo. S primerjavo različnih mest so se posebno veliko naučili in velikokrat po intuiciji našli pravo rešitev. Bralec dobi tudi vtis, da so bili nekateri prevajalci pravi pesniki, ki so se znali prilagoditi slogu vsakokratne prevodne predloge, znali so upoštevati slogovne in retorične danosti in ustrezno predstaviti svobodni ritem. Gledano v celoti, je večina prevajalcev svojo stvaritev zaznamovala s posebnim in neponovljivim pečatom, obenem pa v veliki meri ohranila visoko literarno kakovost izvirnega besedila. Z rabo v bogoslužju in tudi drugače pri vzgoji so prevodi Svetega pisma v vseh stoletjih odločilno pripomogli k razvoju jezika in duhovne kulture.

Presoje posameznih prevodov Svetega pisma glede na predloge in izrazne možnosti ciljnega jezika so v današnjih raziskavah starih slovanskih jezikov zelo omejene v perspektivi. Strokovnjaki se bolj ali manj jasno opredeljujejo za dobesednost pri prenosu izvirnika, drugi hvalijo konkretnost v ciljnem jeziku, spet tretji melodičnost in slogovno polnost obravnavanih prevodov. Vendar pa je treba imeti ves čas pred očmi omejene možnosti prevajanja. Če se prevajalec zelo odločno ravna po načelu dobesednosti in je njegov zgled pretirana zvestoba, osredotočenost bralca/poslušalca tako močno usmeri na posamezne besede in besedne konstrukcije, da se poruši ravnesje jezikovnega toka, uravnoteženo razmerje med besedo in stavkom. Primerna predstavitev večje jezikovne enote, ustaljene fraze in podobe, sestavljene iz več besed, pa osredotočenost usmeri bolj na ton, na stavčni poudarek, na elegantnost hebrejske ali grške fraze, na kompleksni učinek podobe, na besedilo kot celoto, v kateri preproste nazorne predstave vodijo miselni tok v ozadju. V tem je pravi vzrok dejstva, da so imeli stari slovanski prevodi Svetega pisma izredno veliko vlogo v kulturni zgodovini slovanskih narodov. Prvi prevajalci so bili tvorci jezika in književnosti, saj se prevajalska volja zmeraj vzpenja do meja svojih možnosti.²

3. Sklepni premislek

Projekt Biblia Slavica lahko primerno ocenimo le v širokem okviru celostnega razumevanja zgodovine in kulture slovanskih narodov v Evropi. S pokristjanjevanjem so vsi slovanski narodi vstopili v zgodovino. A takrat še ni bilo nobenega enotnega knjižnega jezika, ki bi zajel celotno območje posameznega naroda. Nacionalni jeziki so bili v ustni in v pisni obliki večinoma razcepljeni na narečja z ra-

² Glej Askani 1997, 190: »Prevod ni jezikovna izjava, ki bi mogla in smela mirovati v sami sebi, kakor to sme kakšna druga poljubna izjava. Neobičajna jezikovna drža in jezikovna oblika, ki zaznamujeta prevod (in na njem glede na to »puščata svoj pečat«), svojo neobičajnost črpata iz dejstva, da je bil prevod v stiku z nekim drugim jezikom in da to ni ostalo brez posledic – impetus drugega jezika ga je namreč potisnil do meja lastnih možnosti. Zato v vseh svojih frazah priča ne le o sebi, temveč hkrati tudi o tem svojem sunku. Noče, da bi bilo pozabljeno, nasprotno, na sebi hoče pokazati, v sebi hoče nositi, da njegov jezik ni utečen, temveč pridobljen in izborjen, da je *prevod*. Jezik, ki v svoje območje ne samo prevaja drug jezik ali celo zgolj njegovo vsebino, temveč je tudi sam pre-veden, pre-stavljen v območje, ki doslej ni bilo njegovo. To je njegovo težko breme in hkrati njegova čast.«

znolikimi fonetičnimi posebnostmi in z različnim besediščem. Pod pritiskom duhovno-kulturnih ponudb in samopotrditve so se sčasoma oblikovali pokrajinski pisni občevalni in uradniški jeziki, tako da je polagoma nastopilo močnejše poenotenje v govorjenem jeziku. Misijonarji, ki so bili praviloma tudi prvi prevajalci sakralnih besedil, so uporabljali in gojili splošno razumljiv jezik. Religiozne ustanove so se zlasti v bogoslužju trudile za vzvišenost sijajnega svetopisemskega sloga in tako združile vsa narečja in vso deželo približale neki določeni govorni obliki. V naravi evangelija je, da je splošna razumljivost glavna značilnost vseh starih slovanskih prevodov Svetega pisma.

Šele celostno razumevanje zgodovine in kulture slovanskih narodov jasno pokaže, da je vprašanje izraznih možnosti starih slovanskih jezikov v tem kontekstu še posebno pomembno. Prevajalci sakralnih besedil so si prizadevali ustvariti prevod, ki bi ga preveval tudi duh slovanskega jezika. Kar zagovarja Martin Luter v *Poslanici o prevajanju*, je bilo temeljno načelo vseh prevajalcev, tudi tistih, ki jih označi za »osle«: »Zakaj ni treba črk v latinskem jeziku spraševati, kako naj govorimo nemško, kakor počno ti osli, temveč je treba o tem vprašati mater v hiši, otroke na ulici, preprostega moža na trgu, in tem gledati na gofljo [Maul], kako govore, in po tem prevajati, in tedaj bodo oni razumeli in opazili, da se z njimi govori nemško.«³

Bogoslužje je bilo odločilno za razvoj jezikov, kajti samo tam so brali Sveto pismo, ki je tako s svojim smislom in zvenom, s pomenom besed in z njihovim zvokom, z melodijo jezika delovalo na ljudi. Velik učinek na poslušalce ima Sveto pismo predvsem zaradi svoje izvirne ustne neposrednosti in vznesenosti. Vznesenost je sploh značilna za svetopisemski slog. Stopnjevanje vznesenosti pa je v prevodu treba doseči s slogovnimi in ritmičnimi sredstvi. Sveto pismo ima jezikovno obliko, ki je po svojem najglobljem smislu govorjena, ki torej nakazuje pot k neki določeni obliki jezika in sili h govorjenemu. Prevod ima torej sam po sebi naravo neke vznesenosti izvirne ustne neposrednosti. Glasno govorjena besedila so povezana s ponovitvami in z ritmom; kot takšna učinkujejo veliko bolj vznesenostno od zapisanih. Pravi dosežek prevoda je v preobilici vznesenosti. V prevodu mora ne le odzvanjati izvirna ustna vznesenost, v njem naj se uteleša tudi vznesen gestus nakazovanja, ki se doseže s ponazoritvijo in oživitvijo izvirnega govora.

³ Glej Störig 1973, 21. Navedeno po slovenskem prevodu Božidarja Debenjaka, *Poslanica o prevajanju*. *Poslanica o prevajanju*, v: Martin Luter, Tukaj stojim. Teološko politični spisi, Zbirka Temeljna dela (Ljubljana: Krtina, 2002), 50-51.

Reference

- Askani, Hans-Christoph.** 1997. *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig: Die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen.* Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 35. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Fučak, Jerko.** 1975. Šest stoljeća hrvatskoga lecionara u sklopu jedanaest stoljeća hrvatskoga glagoljaštva. *Analecta Croatica christiana* 8:226–232.
- Glavan, Mihael, ur.** 1992. *Stiški rokopi.* Monumenta Slovenica 2. Ljubljana: Slovenska knjiga.
- Golub, Ivan.** 2000. Kašićs Übersetzung und die biblische Vorlage. V: Hans Rothe in Christian Hannick, ur. *Biblia Sacra: Versio Illyrica selecta, seu declaratio Vulgatae Editionis Latinae Bartholomaei Cassij Curictensis e Societate Iesu Professi, ac Sacerdotis Theologi. Ex mandato Sacrae Congregationis de propag. Fide. Anno 1625: Kommentare.* Wörterverzeichnis, 91–97. *Biblia Slavica IV: Südslavische Bibeln*, Band 2,2: Kroatische Bibel des Bartol Kašić. Kommentare. Wörterverzeichnis. Paderborn, München, Dunaj, Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Hannick, Christian.** 1996. Die Freisinger Denkmäler innerhalb der Entwicklung des slawischen christlichen Wortschatzes. V: Janko Kos, Franc Jakopin in Jože Faganel, ur. *Zbornik Brižinski spomeniki*, 239–243. Dela/Opera 45. Ljubljana: SAZU, ZRC SAZU.
- – –. 2000. Zur Textgestalt der Bibelübersetzung des Bartol Kašić. V: Hans Rothe in Christian Hannick, ur. *Biblia Sacra: Versio Illyrica selecta, seu declaratio Vulgatae Editionis Latinae Bartholomaei Cassij Curictensis e Societate Iesu Professi, ac Sacerdotis Theologi. Ex mandato Sacrae Congregationis de propag. Fide. Anno 1625: Kommentare.* Wörterverzeichnis, 71–90. *Biblia Slavica IV: Südslavische Bibeln*, Band 2,2: Kroatische Bibel des Bartol Kašić. Kommentare. Wörterverzeichnis. Paderborn, München, Dunaj, Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Krašovec, Jože.** 2010. Gründe für die sprachliche und literarische Vielfalt in den ältesten slawischen Bibelübersetzungen. V: Hans Rothe, ur. *Biblia Slavica: Referate bei der öffentlichen Präsentation in der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste am 28. November 2008*, 6–44. Paderborn, München, Dunaj, Zürich: Ferdinand Schöningh, 2010.
- Kwilecka, Irena.** 2001. Die Brester Bibel: Kulturgeschichtliche und sprachliche Fragen der Übersetzung. V: Hans Rothe in Friedrich Scholz, ur. *Księgi Nowego Testamentu: Kommentare*, 1465–1660. *Biblia Slavica II: Polnische Bibeln*, Band 2, Teil 2: Brester Bibel 1563, Nowy Testament. Paderborn, München, Dunaj, Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Kyas, Vladimír.** 1989. Die altschlesische Bibelübersetzung des 14. Jahrhunderts und ihre Entwicklung im 15. Jahrhundert. V: Reinhold Olesch in Hans Rothe, ur. *Kuttenberger Bibel/Kutnahorská Bible: Kommentare*, 9–32. *Biblia Slavica I: Tschechische Bibeln*, Band 2. Paderborn, München, Dunaj, Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Luther, Martin.** (1530) 1973. Sendbrief vom Dolmetschen. V: Hans Joachim Störing, ur. *Das Problem des Übersetzens*, 15–32. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Merše, Majda, ur.** 2006. Wortschatz der slowenischen Bibelübersetzungen des 16. Jahrhunderts. V: Jože Krašovec, Majda Merše in Hans Rothe, ur. *Matthäus-Evangelium (1555); Paulus, Römerbrief (1560); Paulus-Briefe (1561, 1567); Psalter (1566); Neues Testament (1581–1582) übersetzt von Primož Trubar; Jesus Sirach (1575); Pentateuch (1578); Proverbia (1580) übersetzt von Jurij Dalmatin: Kommentare*, 99–325. *Biblia Slavica IV: Südslavische Bibeln*, Band 3,2: Kommentare. Paderborn, München, Dunaj, Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Merše, Majda.** 2011. Uvod. V: Kozma Ahačič, Andreja Legan Ravnikar, Majda Merše, Jožica Narat in France Novak, ur. *Besedje slovenskega knjižnega jezika 16. stoletja*, 7–16. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Rothe, Hans.** 2006. Das Matthäus-Evangelium: Materialien zu den Redationen von 1555 und 1582 sowie zu den Quellen. V: Jože Krašovec, Majda Merše in Hans Rothe, ur. *Matthäus-Evangelium (1555); Paulus, Römerbrief (1560); Paulus-Briefe (1561, 1567); Psalter (1566); Neues Testament (1581–1582) übersetzt von Primož Trubar; Jesus Sirach (1575); Pentateuch (1578); Proverbia (1580) übersetzt von Jurij Dalmatin: Kommentare*, 67–96. *Biblia Slavica IV: Südslavische Bibeln*, Band 3,2: Kommentare. Paderborn, München, Dunaj, Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Störing, Hans Joachim.** 1973. *Das Problem des Übersetzens.* Wege der Forschung 8. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Urbańczyk, Stanisław.** 1988. Vom Florianer Psalter zur Leopolda. V: Reinhold Olesch in Hans Rothe, ur. *Leopolda: Kommentar*, 25–35. *Biblia Slavica II: Polnische Bibeln*, Band 1. Paderborn, München, Dunaj, Zürich: Ferdinand Schöningh.



Christian Gostečnik
Inovativna relacijska družinska terapija

Inovativna relacijska družinska terapija na osnovi temeljnega afekta raziskuje notranjepsihični svet in upošteva različne dejavnike relacijske matrice. Terapevt skuša razumeti psihobiološke vsebine, ki izvirajo iz preteklih generacij ter globoko zaznamujejo sedanost posameznika, para ali družine.

Teorija je bila nagrajena na Slovenskem forumu inovacij.

Ljubljana: Brat Frančišek, Frančiškanski družinski inštitut, Teološka fakulteta, 2011.
ISBN 978-961-6326-98-8. 415 str. 18 €.

Knjigo lahko naročite na naslovih: **ZBF, Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana**; e-naslov: zbf@rkc.si,
TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; e-naslov: frs@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 71 (2011) 3,395—409

UDK: 27-242.5:364.662"04/14"

Besedilo prejeto: 07/2011; sprejeto: 08/2011

Irena Avsenik Nabergoj

Paradoks moči in šibkosti v recepciji pripovedi o egiptovskem Jožefu

Povzetek: Zgodba o egiptovskem Jožefu (1 Mz 37–50) pripoveduje, kako je enajsti Jakobov sin Jožef brez socialne in politične moči postal podkralj na egiptovskem dvoru, kljub intrigam, sovraštvu in krivičnim obtožbam proti njemu. Pripoved jasno priča o tem, da merilo za presojanje moči in šibkosti, bogastva in ubošva v Svetem pismu ni materialno in socialno, temveč etično. Besede in dejanja oseb razkrivajo psihološki paradoks moči in šibkosti: moč starejših bratov in osebe na oblasti (Potifarka), ki se dramatično razkrije kot šibkost, in šibkost mlajšega brata (Jožef), ki v preizkušnji izkaže svojo moralno moč in na položaju oblasti velikodušno odpusti svojim bratom. Namen članka je, pokazati na paradoks moči in šibkosti v razlagi same svetopisemske zgodbe in v recepciji zgodbe pri izbranih religioznih literarnih avtorjih od krščanske antike do novejšje dobe.

Ključne besede: šibkost, moč, ponižnost, ošabnost, prevara, odpuščanje

Abstract: **The Paradox of Power and Weakness in the Reception of the Narrative about Joseph of Egypt**

The story of Joseph in Egypt (Gen 37–50) recounts how Joseph, the eleventh Jacob's son, being without social and political power, became viceroy at Egyptian court, in spite of intrigues, enmities, and false charges against him. The narrative testifies clearly that criteria for judging strength and weakness, wealth and poverty in the Bible are not of a material and social but of a moral nature. Words and acts of characters disclose psychological paradox of power and weakness: the power of elder brothers and of a person of power (Potifar's wife) that dramatically discloses itself as weakness, and the weakness of the younger brother (Joseph) who in trial manifests his moral strength and in the position of power generously forgives his brothers. The paper aims to point to the paradox of power and weakness in the interpretation of the biblical story itself and to the reception of the story by some selected religious literary writers from the Christian antiquity until the more modern time.

Key words: weakness, power, humility, haughtiness, deception, forgiveness

Pregled interpretacij in recepcije svetopisemske zgodbe o Jožefu iz Egipta (1 Mz 37–50) hitro pokaže, da je v tej zgodbi v vseh obdobjih razlagalce, pesnike in pisatelje privlačilo nasprotje v etičnem oziroma neetičnem ravnanju oseb, kakor

se kaže v njihovih dialogih in v nebesdni govorici njihovega čustvovanja in ravnanja. Med najvidnejšimi nasprotji so poudarjali Jožefovo zvestobo, zaupanje in zavezanost resnici na eni ter zavist in izdajstvo njegovih bratov na drugi strani; Jožefovo stanovitnost, ki ne popusti ob zapeljevanju poročene žene, ter Potifarkino nezvestobo in maščevalnost; Jožefov vzpon na oblast, ki mu ponudi priložnost za maščevanje, in njegovo odpuščanje bratom. Globina in širina razlage in literarnih interpretacij se delno razlikujeta glede na jezikovni, literarni in versko-kulturni kontekst, v katerem so besedila nastala. Jožefova zgodba, zapisana v versko-kulturnem kontekstu Stare in Nove zaveze, je bila številnim literarnim avtorjem vir navdiha za razumevanje specifično bibličnega pojmovanja Boga in človeka: Bog je stvarnik vsega in gospodar vesolja, človek pa išče in razvija svoj osebni odnos do Boga in do človeka ter verjame in sledi skritemu božjemu načrtu.¹ Razumevanje narave Boga in človeka v tej zgodbi omogoča razumevanje razmerja med močjo in šibkostjo. Pokaže, da merila presojanja moči in šibkosti niso materialna in družbena, temveč moralna. Šibkost egiptovskega Jožefa je v resnici ves čas le navidezna, moč prejema v osebnem stiku z Bogom, ki v njem v najglobljem ponižanju – v jami, v položaju sužnja, v sramotnem in nezasluženem položaju ječe – utrjuje ponižnost in zaupanje, da vsi ti dogodki niso naključni, temveč potekajo v perspektivi božjih načrtov, v previdnosti in modrosti, ki jih ima z njim »skrita roka v nebesih«.

1. Ponižanje in povišanje v literarni pripovedi in v razlagi

Pripoved o Jožefu iz Egipta (1 Mz 37–50) je sestavljena iz treh delov. Prvi del zgodbe (pogl. 37 in 39–41) ima več tematsko-motivnih enot: pripoved o Jožefovi prostodušni zaupljivosti in o slepi zavisti njegovih bratov, zaradi katere se odločijo, da se ga tako ali drugače znebijo (pogl. 37); poročilo o poskusih Potifarjeve žene, da Jožefa zapelje, in o njenem maščevanju, ko jo suženj Jožef zavrne (pogl. 39); pripoved o Jožefovem daru razlaganja sanj, ki mu omogoči vzpon na faraonovem dvoru (pogl. 41). V drugem delu (42–45) se pripoved osredotoči na obdobje »sedmih suhih let«, ki so člane Jakobove družine prisilila, da so možnosti za preživetje iskali v Egiptu. Tako se egiptovski Jožef na dvoru sreča s svojimi obubožanimi brati, ki so primorani, da prosijo za milost. Tretji del pripovedi (pogl. 46–50) govori o naselitvi Jakobove družine v Egiptu in o Jožefovem odpuščanju bratom, ki jim je stiska pomagala omehčati srce, da se je v njih prebudila vest (50,18–21).

V Jožefovih besedah krivičnim bratom ob koncu pripovedi se razkrije ključ za razlago celotne zgodbe: »Hoteli ste mi sicer storiti hudo, Bog pa je to obrnil na dobro, da naredi to, kar je očitno danes: da ohrani pri življenju številno ljudstvo.« (50,20) Odlomek razodeva teološki pogled, da je za vsemi dogodki Jožefovega življenja skrit božji načrt, po katerem je Bog pripravil rešitev za Jakobov rod.

¹ Med odličnimi novejšimi študijami o recepciji zgodbe o egiptovskem Jožefu najdemo monografijo Bernharda Langa *Joseph in Egypt* (2009).

Jožef svoje brate v njihovi osramočenosti »očetovsko« tolaži in jim pove, da ga je Bog prav prek njihovih dejanj vodil do rešitve njegove družine in številnega ljudstva:

Jaz sem Jožef, vaš brat, ki ste ga prodali v Egipt. Toda zdaj se nikar ne žalostite in si ne očitajte, da ste me prodali sem! Kajti Bog me je poslal pred vami, da vas ohrani pri življenju. Že dve leti vlada lakota v notranjosti dežele in bo še pet let, ko ne bodo ne orali ne želi. Zato me je Bog poslal pred vami, da vam zagotovi ostanek v deželi, da vas ohrani pri življenju za veliko rešitev. Tako me torej niste vi poslali sem, temveč Bog, ki me je postavil faraonu za očeta in za gospodarja vsej njegovi hiši ter za vladarja vse egiptovske dežele. (1 Mz 45,5–8)

Trdna vera, da dogodki niso bili odvisni od naključja ali človekove moči, temveč jih je skrito in nedoumljivo vodila božja roka, je Jožefu omogočila doživljanje pristne ljubezni in odpuščanje v položaju, ko bi se kot oblastnik lahko maščeval. Sprava v družini ni mogla biti sad njegovega preroškega daru, ki se je razodel ob razlagi sanj, ne njegovega spoznanja in ne vere, temveč pristne ljubezni, ki je potrpežljiva, ki »se ne da razdražiti« in »ne misli hudega«. Tista ljubezen, ki se »ne veseli krivice, veseli se pa resnice«, ki »vse prenaša, vse veruje, vse upa, vse prestane ...« (1 Kor 13,1–13).

Nosilec antičnega mita, junak, mora iz svojega prvotnega bivanja »izstopiti« in kreniti na pot nevarnosti, naporov in tveganja, na svoji poti se sreča z nasprotniki v podobah demonov, zmajev, kač, naravnih in nadnaravnih sil in se z njimi bori ter jih na koncu poti premaga; Jožefova vloga pa ni herojstvo, opravljanje junaških dejanj. Medtem ko se, denimo, antični Odisej, preoblečen v berača, po vrnitvi na Itako pusti prepoznati in uniči snubce svoje žene Penelope, v Jožefu ni sence maščevalnosti. Ko postane mogočni gospodar Egipta, ga ne zaslepi blišč položaja in časti, ki ju postane deležen. Bratom, ki so ga izdali, ne sodi po načelu povračilne pravičnosti, temveč v zavesti o svojem poslanstvu pomaga šibkim in išče rešitev za vso družino. Čeprav prvotno dogodki na zunaj potekajo v njegovo škodo in doživlja ponižanje za ponižanjem, se Jožef nezasluženi kazni ne upira. Po božjem navdihu sprejme skrajno ponižanje in globoko zapuščenost in ju preživi v zvestobi in služenju. Prav zato postane, ne da bi se tega sam zavedal, glavna oseba v uredničenju skritega božjega načrta, ki prinaša rešitev ne le za njegovo družino, temveč za vse ljudstvo. Iz najglobljšega ponižanja in najhujše zapuščenosti se dvigne z veličino, ki se zdi nadčloveška, odsev božje veličine. Ker Jožef v vseh socialnih položajih ostane enako zavezan moralnemu čutu, lahko sklepamo, da bi bratom enako ganljivo odpustil, ko bi ostal suženj v Egiptu in bi se z njimi srečal v tem socialnem statusu.

Erich Auerbach odlično poudari bistvo Jožefove zgodbe, ko izbrane svetopisemske odlomke primerja s Homerjevo *Odisejo*. Kakor ugotavlja, sta ponižanje in povišanje starozaveznih likov, ki so nosilci božje volje, a kljub temu izpostavljeni nesreči in ponižanju, »veliko globlji in višji kakor pri Homerju in v temelju spadata skupaj«:

Starozavezni liki so nosilci Božje volje, pa vendar zmotljivi, podvrženi nesreči in ponižanju – in sredi nesreče in ponižanja se skoz njihovo delovanje in govorjenje razodeva Božja vzvišenost. Med njimi skoraj ni nobenega, ki ne bi, kakor Adam, zapadel najglobljemu ponižanju – in skoraj nobenega, ki ne bi bil vreden osebnega občevanja z Bogom in osebnega Božjega navdiha. Ponižanje in povišanje sta veliko globlji in višji kakor pri Homerju in v temelju spadata skupaj. Odisej je v ubogega berača samo preoblečen, Adam pa je resnično povsem zavržen, Jakob resnično ubežnik, Jožef resnično v jami in potem naprodaj kot suženj. Toda njihova veličina, ki se dviguje iz ponižanja, je blizu nadčloveškemu in je odslikava Božje veličine. Pri tem zagotovo občutimo, v kakšni zvezi je razpon nihajnega premaha z intenziteto osebnozgodbenega – prav najskrajnejša stanja, v katerih smo čez vsako mero zapuščeni in obupani ali pa srečni in privzdignjeni, nam, če jih prestanemo, podelijo osebno izobliko, ki jo potem prepoznamo kot posledico bogate postalosti. In ta razvojnost daje starozavznim pripovedim zelo pogosto, skoraj povsod, zgodovinski značaj – celo tam, kjer gre zgolj za izročilo sage. (Auerbach 1998, 21–22)

V Novi zavezi je etično merilo razmerja med močjo in šibkostjo, med ponižanjem in povišanjem zgovorno prikazano na več mestih. Marija v svoji hvalnici (*Magnifikat*) ob obisku pri Elizabeti (Lk 1,46–55) to razmerje opiše kot značilnost božjega ravnanja s človekom; poudari, da bo Bog usmiljen do tistih, »ki se ga bojijo«, s svojo močjo bo ponižal tiste, ki so »ošabni v mišljenju svojega srca«, jih »vrgel s prestolov« in povišal »nizke«:

*Njegovo usmiljenje je iz roda v rod
nad njimi, ki se ga bojijo.
Moč je pokazal s svojo roko,
razkropil je tiste, ki so ošabni v mišljenju svojega srca.
Mogočne je vrgel s prestolov
in povišal je nizke.
Lačne je napolnil z dobrotami
in bogate je odpustil prazne. (vv. 50–53)*

Etično merilo v presojanju razmerja med močjo in šibkostjo je osrednja tema tudi pri apostolu Pavlu. Pavel v Prvem pismu Korinčanom (1 Kor 1,18–31) poudari, da je »beseda o križu za tiste, ki so na poti pogubljenja, norost«, a za tiste, ki so na poti rešitve, »Božja moč« (1 Kor 1,18), kajti »Božja norost je modrejša od ljudi in Božja slabotnost močnejša od ljudi« (1 Kor 1,25). Bog bo zavrgel razumnost razumnih in izbral slabotno, da bi osramotil krepko:

Glejte namreč, bratje, svojo poklicanost: ni veliko modrih po mesu, ne veliko močnih ne veliko plemenitih. Nasprotno, kar je na svetu slabotno, si je Bog izbral, da bi osramotil to, kar je krepko. In kar je na svetu neplemenito in zaničevano, si je Bog izbral, to, kar ni nič, da bi uničil to, kar je, da se nobeno meso ne bi ponašalo pred Bogom. (vv. 26–29)

Pavel poudari prostovoljno izbrano šibkost in ponižnost pred Bogom; kdor se oklene Boga, zanj postane križ največja moč in modrost. Modrosti človeškega ra-

zuma kot edinemu merilu vsega postavlja Pavel nasproti božjo modrost, ki se je utelesila v Kristusu. Človekova šibkost pred Bogom je sila, ki presega fizično in človeško moč in ju preobraža v večjo moč, to je moč ljubezni, katere izvor je v Bogu (gr. *agapē*). Ljubezen, ki se poraja v šibkosti in samožrtvovanju, pa zadostuje za grehe drugih. Tovrstno merilo je spodbudilo nastanek številnih del na področju teologije, filozofije, psihologije in drugih znanosti (Kunz 1998; Gosling 2000; Caputo 2006).

Branje Svetega pisma je velikim razlagalcem razkrilo značilno razmerje med močjo in šibkostjo. Avrelij Avguštin (354–430) je ob njem doživel skrivnostno izkušnjo »neznatnega« in obenem »vzvišenega«. A njegovemu takratnemu »napuhu« se je upiral »zmerni realizem« Pisma. V svojih *Izpovedih* (3,5.9; prim. 6,5) se spominja:

Zato sem sklenil usmeriti svojo pozornost na Sveto pismo, da bi videl, kakšno je. Pa vidim, glej, stvar, ne prevzetnim dognano ne otrokom očitno, ampak ob vstopu neznamo, ob nadaljevanju vzvišeno in v skrivnosti zavito; le da jaz nisem bil tak, da bi bil mogel vstopiti vanjo ali upogniti tilnik do njenih korakov. Zakaj ko sem posvetil pozornost Pismu, nisem čutil tako, kakor danes govorim, zdelo se mi je marveč nevredno, da bi ga bil meril ob Tulijevi vrednosti. Mojemu napuhu se je upiral njegov zmerni način in moja bistrost ni prodirala v njegove globine. In vendar je bilo tako, da je raslo z malim, in zdel sem se samemu sebi velik, ker sem bil od nadutosti napihnen.²

V prvem poglavju spisa *O Trojici* (*De Trinitate*) pravi Avguštin: »... Sveto pismo, ki je po meri malih, se ni branilo izraziti nobene od stvari, od katerih se lahko naš um, kot bi se v njih nahranil, postopoma dviga k božanskemu in vzvišenemu.« (v: Auerbach 1998, 117) V pismu Volusianu (137,18) Avguštin pove, da beseda Svetega pisma ni »ošabna« beseda, ki se ji neizobraženi um ne bi upal približati, temveč z nizko govorico vabi vse ljudi in jih uvaja ne le v očitno, temveč tudi v skrito resnico:

Tistega pa, kar je [Sveto pismo] zavilo v skrivnost, ne povzdigne v ošaben govor, ki se mu nekoliko počasnejši in neizobražen um ne bi upal približati, tako kot se ubogi ne upa k bogatemu – temveč z nizko govorico vabi vse ljudi in jim ne daje užiti samo očitne, temveč jih uvaja tudi v skrito resnico; isto moč ima v dostopnih in v skritih stvareh.³

² Izvirno besedilo po *Confessiones* (Augustinus 1981, 30–31): »Itaque institui animum intendere in scripturas sanctas et uidere, quales essent. Et ecce uideo rem non compertam superbis neque nudatam pueris, sed incesso humilem, successu exelsam et uelam mysteriis, et non eram ego talis, ut intrare in eam possem aut inclinare ceruicem et eius gressus. Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum attendi ad illam scripturam, sed uisa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem. Tumor enim meus refugiebat modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius. Verum autem illa erat, quae crescere eum paruulis, sed ego dedignabar esse paruulus et turgidus fastu mihi grandis uidebar.« Prevod Avguštin 1984, 44.

³ Izvirno besedilo po *Eipstulae* (Augustinus 2009, 272–273): Modus autem ipse dicendi, quo sancta scriptura contextitur, quam omnibus accessibilis, quamuis paucissimis penetrabilis! Ea quae aperta continet, quasi amicus familiaris sine fuco ad cor loquitur indoctorum atque dotorum; ea uero quae in mysteriis occultat, nec ipsa eloquio superbo erigit, quo non audeat accedere mens tardiscula et inerudita quasi pauper ad diuitem, sed inuitat omnes humili sermone, quos non solum manifesta pascit, sed secreta exerceat ueritate hos in promptis quod in reconditis habens. Prevod Auerbach 1998, 116.

Predstavnik srednjeveške mistike, cistercijan Bernard iz Clairveauxa (1091–1153), je notranjo skladnost svetopisemskega razumevanja razmerja med močjo in šibkostjo izrazil na številnih mestih. V pismu 469,2 (Epistula CDLXIX) pravi:

Ponižnost je učiteljica kreposti, hči edinka najvišjega Kralja, iz nebesnih višav prihaja z Gospodarjem nebes ... Ponižnost je edina, ki krepostim podeljuje blaženost in večno trajanje, in daje moč vladarju nebes, in je Gospoda veličastja ponižala do smrti, smrti na križu. Preden se je Božja beseda iz domovanja vzvišenosti spustila k nam, jo je k temu povabila ponižnost. (PL 182, 674, prevod v: Auerbach 1998, 115)

V pridigi *O Gospodovem razglašenju* 1,7 (In epiphania Domini sermo) vzklikne: »O ponižnost, krepost Kristusova! O vzvišenost ponižnosti! Kako znaš osramotiti našo ošabno ničevost!« (PL 183, 146, prevod v: Auerbach 1998, 115) V pridigi *O Gospodovem vnebohodu* 2,6 (In ascensione Domini) pa poudari:

Zatorej pa, preljubi, vztrajajte v življenjskem vodilu, ki ste ga sprejeli, da se prek ponižnosti vzpenjate k vzvišenosti, kajti pot je ta in ni druge razen nje. Kdor hodi drugod, prej pade, kot se vzpne, kajti ponižnost edina povišuje, edina vodi k življenju. Ker namreč Kristus po svoji božji naravi ni več mogel nikamor zrasti, se nikamor povzpeti – saj nad Bogom ni ničesar –, je v poti navzdol našel pot, na kateri je lahko zrasel, s tem se je prišel učlovečiti, trpet, umreti, da bi mi ne umrli za večno. (PL 183, 304, prevod v: Auerbach 1998, 115)

Še posebno poglobljena in izčrpna Bernardova razlaga svetopisemskega razumevanja razmerja med močjo in šibkostjo je v njegovem komentarju Visoke pesmi. V govoru 27,14 beremo:

Kakšna ponižnost in vzvišenost, ki je hkrati kedarski šotor in božje svetišče, zemeljsko bivališče in nebeška palača, prsten dom in kraljev дворец, telo smrti in svetišče luči, zaničevana od ošabnih in Kristusova nevesta! Črna je, a lepa, hčere jeruzalemske. Čeprav sta ji napor in bolečina dolgega izgnanstva vzela barvo, jo krasi lepota nebes in jo zaljšajo Salomonovi šotori. Če vas odbija njena potemnelost, občudujte njeno lepoto; če zaničujete njeno ponižnost, pogledajte njeno vzvišenost. Združitev nizkosti in vzvišenosti delata nevesto za čudo preudarnosti in razsodnosti, previdnosti in skladnosti. Vse to se v času med seboj dopolnjuje in izpopolnjuje, da more sredi sprememb tega sveta vzvišenost povzdigniti ponižnost, da ne bi izgubila poguma ob nasprotovanjih, ponižnost pa kroti vzvišenost, da se ne bi prevzela v sreči. Obojno stanje je zares lepo, čeprav med seboj nasprotno, saj oboje pripomore nevesti k dobremu in jo podpira na poti zveličanja.⁴

⁴ Izvirnik po *Sermons sur le Cantique* (1998, 2:342): »O humilitas! O sublimitas! Et tabernaculum Cedar, et sanctuarium Dei; et terrenum habitaculum, et caeleste palatium; et *domus lutea*, et aula regia, et *corpus mortis* et templum lucis; et *despectio* denique *superbis*, et sponsa Christi. *Nigra est, sed formosa, filiae Ierusalem*: quam etsi *labor et dolor* longi exsilii decolorat, species tamen caelestis exornat, exornant pelles Salomonis. Si horretis nigram, miramini et formosam, si despicitis humilem, sublimem suspicite. Hoc ipsum quam cautum, quam plenum consilii, plenum discretionis et congruentiae est, quod in sponsa delectio ista, et ista celsitudo, secundum tempus quidem, ea moderatione sibi pariter contemperantur, ut inter mundi huius varietates et sublimitas erigat humilem, ne deficiat in adversis, et sublimem humilitas reprimat, ne evanescat in prosperis! Pulchre omnino ambae res, cum ad invicem contrariae sint, sponsae tamen pariter *cooperantur in bonum*, subserviunt in salutem.« Prevod po Bernard 1990, 132.

V literarnih interpretacijah pripovedi o egiptovskem Jožefu v judovstvu, v krščanstvu in v islamu je v kontekstu celotne zgodbe posebno privlačna in odmevna pripoved o Potifarjevi ženi in o njenem zapeljevanju hebrejskega sužnja Jožefa, ki jo je privlačil zaradi svoje telesne in moralne moči (1 Mz 39). Problem zapeljevanja in skušnjave, ki je tesno povezan s fenomenom šibkosti človeške volje, razkriva že zgodba o Adamu in Evi v Genezi. V njej ni mogoče spregledati izmikajoče se retorike grešnika, ki potrebuje grešnega kozla za svoj lastni zagovor. Adam poskuša narediti za grešnega kozla Evo, Eva pa obtoži kačo, pri tem pa se zdi, da Eva v pripovedi ponazarja splošno človeško šibkost. Psihološki prikaz skušanja v pripovedi o egiptovskem Jožefu je mogoče primerjati s prikazom skušnjave, v katero padeta Adam in Eva z nastopom kače (1 Mz 3), ki po prekanjenosti presega namene in spretnosti Potifarjeve žene. Kača metaforično predstavlja človekovo zvito prizadevanje za uveljavitev njegovega egoizma in premetenih mehanizmov, ki človeku omogočajo samoobrambo in slepljenje samega sebe. S tega vidika se zdi, da je kača v človeku, vse dokler je prešibak za resnico, da bi priznal zvitost svojega samoopravičevanja.

Ob vseh podobnostih med zgodbo o Adamu in Evi in pripovedjo o egiptovskem Jožefu je razlika v tem, da Adam in Eva preizkušnje ne prestaneta, Jožef pa ostane stanovit, ker ne uveljavi svojega egoizma, ki je središče človekove skušnjave. Ker v zgodbi nikoli ne izgubi stika z osebnim Bogom, ki mu omogoča pristno ljubezen, z njo skušnjo tudi premaga.

Ko Jožef Potifarko opomni na njeno mesto na dvoru in na dolžnost spoštovanja splošno sprejetega moralnega reda, ranjena žena svojo nezvestobo hladnokrvno pripiše njemu in ga obtoži pred svojim možem, Jožefovim gospodarjem Potifarjem: »K meni je prišel hebrejski suženj, ki si nam ga pripeljal, da bi se zabaval z menoj. Ko pa sem povzdignila glas in zavpila, je pustil obleko ob meni in zbežal ven.« (1 Mz 39,17–18) Jožef razlog za zavrnitev svoje gospodarice utemelji: »Glej, moj gospodar se ne meni ob meni za nič v hiši, in vse, kar ima, je dal meni v roke. Sam ni večji od mene v tej hiši in ničesar mi ni odrekel razen tebe, ker si njegova žena. Kako naj torej storim tako veliko hudobijo in se pregrešim zoper Boga?« (1 Mz 39,8–9) Zgodba ob tem niti ne omenja morebitne šibkosti Jožefove volje, ki bi v njem zameglila jasno razlikovanje med iluzijami in stvarnostjo, temveč se v njegovih besedah in dejanjih kaže moralna trdnost. V nasprotju z njim pa se Potifarkino neobvladano poželenje spremeni v strastno maščevanje zaradi ponižanja. Ker ne doseže zadovoljitve, poraza pa tudi ne prenese, se odzove v samoobrambi in sužnja obtoži dejanja, ki ga je sama hotela napraviti.

2. Moč in šibkost v kontekstu Svetega pisma

Vprašanje družbenega statusa je bilo v literarnih interpretacijah svetopisemske zgodbe o Jožefu postranskega pomena; različnih avtorjev judovstva, krščanstva in islama v zgodbi o egiptovskem Jožefu ni toliko pritegnilo nasprotje med osebami z družbenopolitično močjo in nevplivnimi ljudmi, med bogatimi in revni-

mi, čeprav je nasprotje med statusom sužnja in tujca Jožefa in bliščem egiptovskega dvora s faraonom in njegovimi služabniki, med katere sodi tudi visoki uradnik na kraljevem dvoru, načelnik telesne straže Potifar s svojo ženo, v zgodbi dovolj očitno. Odsotnost pozornosti na nasprotje med družbeno močjo in podložništvom tudi v novejših interpretacijah zgodbe o Jožefu, na primer v bibličnih komentarjih, ni pritegnila pozornosti, čeprav je sodobni čas še posebno pozoren na migracije in na socialna vprašanja. Kako razložiti to stanje?

Poskus odgovora na to vprašanje je tvegan, ker manjkajo izrecno izražena stališča glede razmerja med etičnim in socialnim vprašanjem v religijah in kulturah starega Bližnjega vzhoda na splošno in posebno v Svetem pismu. Da je v Svetem pismu teološko-moralni vidik odločilen, je lepo razvidno iz prošnje kralja Salomona za modrost ob nastopu kraljevske službe in iz božjega odgovora na njegovo prošnjo: »Ker si prosil za to in si nisi prosil dolgega življenja, ne bogastva in ne smrti svojih sovražnikov, ampak si prosil zase razumnosti za pravo razsojanje, glej, bom storil po tvoji besedi. Glej, dal ti bom modro in razumno srce, tako da ni bilo tebi enakega pred tabo in ne bo vstal tebi enak za tabo. Pa tudi to, česar nisi prosil, ti bom dal: bogastvo in slavo, tako da ti vse tvoje dni ne bo enakega med kralji. Če boš hodil po mojih poteh in se držal mojih zakonov in zapovedi, kakor je hodil tvoj oče David, bom podaljšal tvoje dni.« (1 Kr 3,11–14; 2 Krn 1,11–12)

Jezusova izjava na primer o tem, da bo »bogataš težko prišel v nebeško kraljestvo« (Mt 19,23), ne izraža prepričanja, da bogati že po načelu ne more priti v nebeško kraljestvo, temveč opozarja na nevarnost, da bogastvo človeku zamegli jasno vrednotenje in ohromi njegov čut solidarnosti kot temeljno vodilo etičnega življenja. V tem je mogoče odkriti paradoks zavajanja in iluzije moči, ki je bil stalna tema tudi v zgodovini literature in v literaturi o zgodovini (Kunz 1998, 104). Pri tem zgodovino sestavljajo zgodbe ironije, ki kažejo, kako so veliki uspehi moči napadli in uničili tiste, ki jih je zajela njena obljuba – obljuba moči. Religiozni pripovedovalci in drugi umetniki tako ves čas govorijo o šibkosti moči, toda moč še dalje človeka zavaja in goljufa ter ga vedno znova pripravi do tega, da pozabi na ta paradoks:

Šibkost moči je navadno dramatična, pogosto začudujoča, včasih nas pretrese, saj je razum tako zlahka prepričan o moči moči. Logično razmišljanje nenehno poskuša premagati paradoksalno navdahnjenost... Zgodovina, literatura, filozofija, teologija in psihologija nas silijo k spoznanju, da tisto, kar je odkrito, hkrati skriva, in vendar kaže, kaj je skrito, ter nasprotuje očitnemu. Moč kot moč skriva pred nami moč kot šibkost. (Kunz 1998, 104)

Bogati si največkrat nakopljejo krivdo zaradi krivičnega ravnanja z revnimi, saj »moč pokvari in absolutna moč popolnoma pokvari« (103). Po drugi strani pa revni največkrat dodatno trpijo zaradi ravnanja bogatih. Rezultat pogosto ni odpustčanje, temveč maščevanje. V Svetem pismu je socialno vprašanje resda zelo poudarjeno, a ne kot sociološka, temveč kot moralna dilema. V Stari zavezi, denimo, je v ospredju preroška kritika nosilcev oblasti zaradi njihovega krivičnega odnosa do ubogih in nezaščitenih.

V nasprotju s kozmološko usmerjenimi kulturami – s staroegiptovsko, mezopotamsko, grško in z rimsko – temelji hebrejska religija na človeku kot osebnem bitju po analogiji dojemanja Boga kot osebnega bitja. Zato je zelo jasno izpostavljena človekova osebna odgovornost do sebe in do drugih. Človekovo sočutje do drugih je različno intenzivno v okviru družinskih vezi, v okviru odnosov v narodu in v okviru odnosov med različnimi narodi. V Svetem pismu res veljajo celo posebne določbe glede odnosa do tujcev in glede skrbi zanje, toda vrh svetopisemske socialnoetične vzgoje je dosežen v zgodbah, ki zadevajo družinska razmerja. Zato ni naključje, da je najbolj priljubljen in sugestiven način opisa odnosa Boga do človeka in odnosa človeka do Boga izkušnja očetovstva oziroma materinstva. Oče, »ki je v nebesih«, je še veliko bolj zavezan ljudem, katere je ustvaril, kakor oče ali mati svojim otrokom. V Iz 49,15 prerok sprašuje:

*Mar pozabi žena svojega dojenčka
in se ne usmili otroka svojega telesa?
A tudi če bi one pozabile,
jaz te ne pozabim.*

O razmerju med starši in otroki govorijo pretresljive starozavezne zgodbe o končnem srečanju med člani Jožefove družine v Egiptu in o Davidovem joku nad smrtjo izdajalskega sina Absaloma (2 Sam 19,1–9), v Novi zavezi pa o radosti očeta ob srečanju z izgubljenim sinom, ko se ta sin spokorjen vrne v očetovo hišo (Lk 15,11–32). Šele ob upoštevanju najširšega ozadja vsega čustvovanja in dojemanja v hebrejski duhovni kulturi je mogoče razumeti doživljanje in presojanje odnosov med ljudmi različnih stanov in sposobnosti.

Več zgodb v Svetem pismu in v literaturi govori o človekovi sprevrženosti, ki se pokaže, ko gre komu dobro in pride na oblast. Brezsrčnost in tiranija najbolj pogosto in pogubno sejata žalost in smrt pod statusno zastavo moči in oblasti. Tako kakor egiptovski Jožef pa osebnosti čistega srca vidijo onkraj človeške moči zakon najvišje moči, ki prav zato, ker je najvišja, ni tiranska, temveč sočutna. V Knjigi modrosti imamo zelo jasno izraženo notranjo povezanost med najvišjo oblastjo in najčistejšim sočutjem (11,21–22,2):

*Tvoja silna moč je namreč zmeraj pri tebi.
Kdo se bo ustavljal moči tvoje roke?
Kakor drobcena utež na tehtnici je pred teboj ves svet,
kakor kaplja jutranje rose, ki se spusti na zemljo.
Vendar si z vsemi usmiljen, ker moreš vse,
ljudem pa grehe odpuščaš zato, da bi se spreobrnili.
Kajti ljubiš vse, kar je,
nič od tega, kar si naredil, ti ni zoprno,
saj tega, kar bi sovražil, ne bi ustvaril.
In kako bi kaj moglo obstajati, ako ti ne bi hotel,
in kako bi se moglo obdržati, česar ti ne bi poklical?
Toda ti prizanašaj vsemu,
ker je tvoje, Gospodar, ljubitelj življenja.*

*Tvoj neminljivi duh je namreč v vsem.
Zato tiste, ki padajo, kaznuješ po malem.
Opozarjaš jih, v čem so grešili, in opominjaš,
naj se odvrnejo od hudobije in verujejo vate, Gospod.*

V zgodbi o Jožefu iz Egipta zablesti veličina Jožefove osebnosti v trenutku, ko Jožef odpusti svojim bratom: Jožef, na položaju oblasti, ki vključuje odločanje o življenju in o smrti podložnikov. Ko so s krivdo obremenjeni bratje povsem nemočni v njegovih rokah, se v Jožefu prebudi sočutje do moralno in socialno šibkih bratov in kljub razlogom za maščevanje zmaga odpuščanje. Šibkost njegovih bratov kliče po odgovoru, odgovor pa je lahko bodisi sebičnost bodisi sočutje ob pogledu na njihovo pomanjkanje in stisko, kakor zapiše George Kunz:

Moč šibkega je, da nas šibkost osebe kliče, da odgovorimo velikodušno... Imamo moč, v obliki svobode, odgovoriti s pomočjo ali s sebičnostjo, celo zlohotnostjo. Toda nimamo svobode, da bi izbrali, ali bomo poklicani ali ne. Klic ima svoj izvir zunaj nas in prihaja iz šibkosti šibkih. Moč šibkega je pomanjkanje Drugega. Zapoveduje nam, da odgovorimo šibkosti. (Kunz 1998, 21)

Odpuščanje in sprava se razkrijeta kot najpristnejše razumevanje resnice o življenju, ki ji daje moč in smer ljubezen, ljubezen pa se prečiščuje v preizkušnjah. Pavel v 2 Kor 8,9 pove, kako je Jezus po tej poti obogatil človeštvo: »Saj vendar poznate milost našega Gospoda Jezusa Kristusa! Bogat je bil, pa je zaradi vas postal ubog, da bi vi obogateli po njegovem uboštvu.« Enako retorično učinkovito izrazi Pavel pot do odpuščanja in sprave z močjo ljubezni, ki zmore prenesti trpljenje, nujno sredstvo prečiščevanja in dozorevanja za ljubezen. Razmerje med resnico življenja in ljubezni je Pavel z edinstvenim občutkom za lepoto poetične govorice izrazil v svoji hvalnici ljubezni v 1 Kor 13,1–13:

Ko bi govoril človeške in angelske jezike, ljubezni pa bi ne imel, sem postal brneč bron ali zvoneče cimbale. In ko bi imel dar preroštva in ko bi poznal vse skrivnosti in imel vse spoznanje in ko bi imel vso vero, da bi gore prestavljal, ljubezni pa bi ne imel, nisem nič. In ko bi razdal vse svoje imetje, da bi nahranil lačne, in ko bi izročil svoje telo, da bi zgorel, ljubezni pa bi ne imel, mi nič ne koristi.

Ljubezen je potrpežljiva, dobrotljiva je ljubezen, ni nevoščljiva, ljubezen se ne ponaša, se ne napihuje, ni brezobzirna, ne išče svojega, ne da se razdražiti, ne misli hudega. Ne veseli se krivice, veseli pa se resnice. Vse prenaša, vse veruje, vse upa, vse prestane ...

Univerzalni temelji Jožefove osebne etike, ki je etika resnice in ljubezni, so spodbudili mnogo literarnih različic zgodbe v številnih literarnih vrstah in zvrsteh. Vpliv zgodbe o Jožefu iz Egipta je bil v vseh časih izjemno velik. Ne kaže pa ga iskati le v zgodbah, ki so nastale na vsebinskih in formalnih temeljih te zgodbe, temveč veliko širše. Jožefov lik lahko prepoznamo tudi v literarnih delih, ki odsevajo duha judovsko-krščanske in islamske civilizacije v vseh temeljnih teoloških in estetskih postavkah.

3. Chateaubriandova razlaga izvirnosti zgodbe o egiptovskem Jožefu

V širšem kontekstu razumevanja idejnega in literarnega sveta Svetega pisma je posebne pozornosti vredna razlaga zgodbe o egiptovskem Jožefu v delu *Génie du christianisme*, ki ga je leta 1802 objavil francoski pisatelj François-René de Chateaubriand (1768–1848). O Jožefovi zgodbi piše v drugem delu z naslovom *Poétique du christianisme*, in to v četrtem poglavju pete knjige (Chateaubriand 1978, 780–784). Pisatelj občuduje dosledno preprostost in stvarnost svetopisemskega sloga, ki je posledica osredotočenosti svetih pisateljev na moralno ozadje ravnanja ljudi. Njihov pristni odnos do Boga in do ljudi jih usposablja za prodorno spoznavanje čustvenega in duhovnega stanja v različnih življenjskih situacijah. Po tem načelu pripoved o egiptovskem Jožefu poudarja čustvena in etična nasprotja. Po Chateaubriandovi presoji se poetičnost Svetega pisma kaže v podoživljanju čustev, ki jih ima družba »formalne moči« za nevredne močnih duhov. Izraz, ki ga Chateaubriand še zlasti pogosto uporablja v označevanju posebnosti svetopisemske etike in estetike, je »sublimnost«.

Ko se mogočni mož Jožef sreča s svojimi obubožanimi brati, ki so ga prodali za sužnja, ga čustveno pretrese srečanje z najmlajšim bratom Benjaminom. Ko zagleda Benjamina, »sina svoje matere«, Jožef izda svojo »šibkost« pred brati. Chateaubrianda prevzame poetični opis tega trenutka: »Potem je hitro odšel, kajti milo se mu je storilo pred bratom in bil je na tem, da zajoče. Šel je v sobo in se tam razjokal. Potem si je umil obraz in prišel ven. Ko se je obvladal, je rekel: »Prinesite jedi!« (1 Mz 43,30–41) Na tej točki se Jožef odloči za preizkus sočutja, solidarnosti in vesti s krivdo obteženih bratov. Nedolžnemu Benjaminu podtakne zlato kupo, da bi ga lahko zadržal kot jetnika. Takrat Jožefa preseneti najstarejši brat Juda, ker se ponudi za talca namesto Benjamina in se pri tem sklicuje na čustveno navezanost očeta Jakoba na Benjamina (44,18–34). Judov nagovor in njegova velikodušna ponudba, da vzame nase krivdo, ki je padla na Benjamina, Jožefa prepričata. Ne more se več premagovati; glasno zajoče in se pusti bratom spoznati:

Tedaj se Jožef ni mogel več premagovati vpričo vseh, ki so stali pri njem. Zaklical je: »Pošljite ven vse moje ljudi!« Tako ni bilo nikogar pri Jožefu, ko se je dal spoznati bratom. Potem je glasno zajokal, tako da so slišali Egipčani in slišala je faraonova hiša.

Jožef je rekel bratom: »Jaz sem Jožef! Ali moj oče še živi?« Bratje pa mu niso mogli odgovoriti; tako so osupnili pred njim. Potem je Jožef rekel svojim bratom: »Stopite bliže k meni!« In ko so se mu približali, je rekel: »Jaz sem Jožef, vaš brat, ki ste ga prodali v Egipt. Toda zdaj se nikar ne žalostite in si ne očitajte, da ste me prodali sem! Kajti Bog me je poslal pred vami, da vas ohrani pri življenju. (1 Mz 45,1–5)

Poetični opis Jožefovega čustvovanja ob srečanju z brati primerja Chateaubriand z opisom srečanja med Telemahom in njegovim očetom Odisejem v Homerjevi *Odiseji* (XVI, vv. 177–191), a ob podobnostih začuti tudi precejšnjo razliko:

»Tukaj imamo podobne lepote, a kakšna razlika v patetiki! (Voilà des beautés semblables, et cependant quelle différence de pathétique!)« (Chateaubriand 1978, 780). Trenutek srečanja očeta in sina opiše Homer z besedami:

*... Strmé osupne Telemah,
misli, da vidi boga, pa oči strahóma povesi,
z glasom obrne se k njemu in reče krilate besede:
»Čisto drugačen, moj tujec, se zdiš mi kakor otodi,
drugo obleko imaš in polt je tudi drugačna;
o, gotovo si bog, ki bivajo v širnih nebesih!
Vendar usmili se nas, da opravimo všečno ti žrtev,
zlatih ti damo darov, umetnih: samó prizanesi!«*

*Vrne v odgovor na to božanski trpin mu Odísej:
»Nisem ti bog! Nikar ne enači me z večnimi bitji!
Pač pa oče sem tvoj, ki po njem ječiš in zdihuješ,
toliko zlega trpiš in móž nasilno vedenje!«*

*Reče in sina poljubi, prek lic uderó se mu solze,
padajo nà tla težké: saj dolgo dovolj jim je branil.*

Razlika med svetopisemskim in Homerjevim opisom podobnega motiva je po Chateaubriandu predvsem v tem, da je pri Homerju vse podrejeno fabuli, v kateri se čustva mešajo z vtisom čudežnosti in negotovosti, ali je to resnica ali privid, v svetopisemski zgodbi pa je vse povsem resnično in globoko, ker čustva temeljijo na razrešitvi etičnega vprašanja. Jožefovi bratje so ob srečanju z Jožefom vznemirjeni, »a to ni veličina faraonovega ministra, ki jih preseneti, to je nekaj v bistvu njihove vesti« (782).

V svetopisemski zgodbi je poetična sublimnost v opisu Jožefovega čustvovanja tesno povezana z njegovo vero, da na ljudi nenehno deluje skrita božja roka, Modrost, ki po načrtu večnosti vodi trenutek človeškega življenja:

Ne pozabimo pripomniti, s kakšno dobroto Jožef tolaži svoje brate, z razlogi, ki jim jih navaja, da jim pove, da so ti, daleč od tega, da bi ga naredili bednega, nasprotno vzrok njegove veličine. To je tisto, kar v Svetem pismu nikoli ne manjka: postavljanje Previdnosti v perspektivo njihovih načrtov. Ta veliki Božji svet, ki vodi človeške zadeve, ko se te zdijo najbolj podvržene zakonu naključja, čudovito preseneti duha. Ljuba je ta skrita roka v nebesih, ki nenehno deluje na ljudi; ljubo je verovati v nekaj v načrtih Modrosti in čutiti, da je trenutek našega življenja načrt večnosti. (Chateaubriand 1978, 783)

4. Sklep

Pregled interpretacij in recepcije svetopisemske zgodbe o Jožefu iz Egipta (1 Mz 37–50) razkriva, da je v tej zgodbi številne razlagalce, pesnike in pisatelje privlačilo nasprotje v etičnem oziroma neetičnem ravnanju oseb, v povezavi s tem

pa paradoks njihove moči in šibkosti, povišanja in ponižanja. Razumevanje narave Boga in človeka v tej zgodbi omogoča razumevanje razmerja med močjo in šibkostjo in pokaže, da merila presojanja moči in šibkosti niso materialna in družbena, temveč moralna. Šibkost egiptovskega Jožefa je v resnici ves čas le navidezna; moč prejema v osebnem stiku z Bogom, ki v njem v najglobljem ponižanju – v jami, v položaju sužnja, v sramotnem in nezaslužnem položaju ječe – utrjuje ponižnost in zaupanje, da vsi ti dogodki niso naključni, temveč potekajo v perspektivi božjih načrtov, ki jih ima z njim »skrta roka v nebesih«. Ta trdna vera, da je vse dogodke skrito vodila božja roka, Jožefu omogoči doživljanje pristne ljubezni, da bratom odpusti v položaju, ko bi se kot oblastnik lahko maščeval. Ker Jožef sprejme skrajno ponižanje in globoko zapuščenost in ju prestane v zvestobi in služenju, postane, ne da bi se tega sam zavedal, glavna oseba v uresničevanju skritega božjega načrta, ki prinaša rešitev ne le za celotno njegovo družino, temveč za vse ljudstvo.

Paradoks moči in šibkosti se jasno kaže tudi v motivu, ko Jožefa zapeljuje žena njegovega gospodarja Potifarka, saj jo ta suženj privlači zaradi svoje telesne in moralne moči (1 Mz 39). Motiv je odmeval v številnih literarnih interpretacijah pripovedi o egiptovskem Jožefu v judovstvu, v krščanstvu in v islamu. V problemu skušnjave se razkriva tesna povezanost s fenomenom šibkosti človeške volje, vsebovanim tudi v zgodbi o Adamu in Evi v Genezi. Članek motiv zapeljevanja v pripovedi o egiptovskem Jožefu psihološko primerja s skušnjo, v katero padeta Adam in Eva z nastopom kače (1 Mz 3), ki po prekanjenosti presega namene in spretnosti Potifarjeve žene, in ugotavlja podobnosti in razlike.

Prispevek primerja svetopisemsko pripoved o egiptovskem Jožefu tudi s Homerjevim eposom *Odiseja*; v nasprotju z Odisejem Jožefova vloga ni herojstvo, opravljanje junaških dejanj, v njem ni maščevalnosti; ponižanje in povišanje glavnega lika pa sta veliko globlji in višji kakor pri Homerju, saj je Odisej v reveža samo preoblečen, Jožef pa je »resnično v jami in potem naprodaj kot suženj« (Auerbach). Nasprotje se pokaže tudi v prizoru, ko se Jožef in Odisej pustita prepoznati: pri Homerju je vse podrejeno fabuli, v kateri se čustva mešajo z vtisom čudežnosti, v svetopisemski zgodbi pa je vse povsem resnično in globoko, ker čustva temeljijo na razrešitvi etičnega vprašanja (Chateaubriand) – od tod poetična sublimnost v opisih Jožefovega čustvovanja in njegove vere, da skrta božja roka po načrtu večnosti vodi trenutek človeškega življenja.

Kakor ugotavlja prispevek, je bilo vprašanje družbenega statusa v literarnih interpretacijah svetopisemske zgodbe o Jožefu postranskega pomena, čeprav je nasprotje med statusom sužnja in tujca Jožefa in bliščem egiptovskega dvora v zgodbi dovolj očitno. V zvezi s tem poudarja paradoks zavajanja in iluzije moči, ki je bil stalna tema tudi v zgodovini literature in v literaturi o zgodovini. Pri tem zgodovino sestavljajo zgodbe ironije, ki kažejo, kako so veliki uspehi moči napadli in uničili tiste, ki jih je zajela njena obljuba – obljuba moči. V zgodbi o Jožefu iz Egipta zablesti veličina Jožefove osebnosti v trenutku, ko Jožef odpusti svojim bratom, Jožef, ki je na položaju oblasti, ta oblast pa vključuje odločanje o življenju in o smrti podložnikov.

Socialno vprašanje je v Svetem pismu resda zelo poudarjeno, a ne kot sociološka, temveč kot moralna dilema. Hebrejska religija temelji na človeku kot osebnem bitju po analogiji dojemanja Boga kot osebnega bitja, zato jasno poudarja človekovo osebno odgovornost do sebe in do drugih. Človekovo sočutje do drugih je različno intenzivno v okviru družinskih vezi, v okviru odnosov v narodu in odnosov med različnimi narodi, vrh svetopisemske socialnoetične vzgoje pa je dosežen v zgodbah, ki zadevajo družinska razmerja.

Prispevek raziše tudi novozavezna biblična mesta, v katerih se razkriva etično merilo razmerja med močjo in šibkostjo, med ponižanjem in povišanjem. O tem govori Marijina hvalnica (*Magnifikat*) ob obisku pri Elizabeti (Lk 1,46–55), ki to razmerje opiše kot značilnost božjega ravnanja s človekom, etično merilo v presojanju razmerja med močjo in šibkostjo pa je osrednja tema tudi pri apostolu Pavlu (1 Kor 1,18–31). Značilno razmerje med močjo in šibkostjo v Svetem pismu odkriva tudi Avrelij Avguštin in o tem piše v svojih *Izpovedih*, v prvem poglavju spisa *O Trojici (De Trinitate)* in v pismu Volusianu (137,18). Bernard iz Clairveauxa (1091–1153) notranjo skladnost svetopisemskega razumevanja razmerja med močjo in šibkostjo izrazi na številnih mestih, med drugim v pismu 469,2 (Epistula CDLXIX; PL 182, 674), v pridigi *O Gospodovem razglašenju* 1,7 (In epiphania Domini sermo; PL 183, 146) in v pridigi *O Gospodovem vnebohodu* 2,6 (In ascensione Domini; PL 183, 304), še posebno poglobljena in izčrpna pa je njegova razlaga svetopisemskega razumevanja razmerja med močjo in šibkostjo je v njegovem komentarju Visoke pesmi.

Univerzalni temelji Jožefove osebne etike, ki je etika resnice in ljubezni, so spodbudili mnogo literarnih interpretacij zgodbe v številnih literarnih vrstah in zvrsteh; pripoved je vplivala je ne le na zgodbe, ki so nastale na njenih vsebinskih in formalnih temeljih, temveč veliko širše. Odpuščanje in sprava se v pripovedi o egiptovskem Jožefu razkrijeta kot najpristnejše razumevanje resnice o življenju, ki ji daje moč in smer ljubezen, ta pa se prečiščuje v preizkušnjah, kakor z edinstvenim občutkom za lepoto poetične govorice zapiše Pavel v svoji hvalnici Ljubezni (1 Kor 13,1–13).

Reference

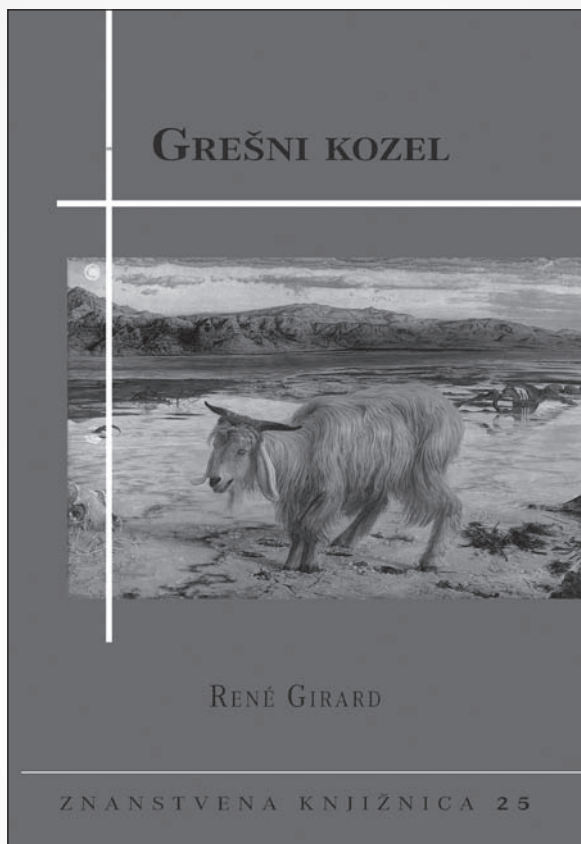
- Auerbach, Erich.** 1998. *Mimesis: Prikazana resničnost v zahodni literaturi*. Prevedel Vid Snoj. Zbirka Labirinti. Ljubljana: literarno-umetniško društvo Literatura.
- Augustinus, Aurelius.** 1981. *Confessionum libri XIII*. Edidit Lucas Verheijen. Corpus Christianorum. Series Latina 27. Turnhout: Brepols.
- – –. 2009. *Epistulae CI–CXXXIX*. Cura et studio Kl. D. Daur. Corpus Christianorum. Series Latina 31B. Turnhout: Brepols.
- Avguštin, Avrelij.** 1984. *Izpovedi*. Prevedel Anton Sovrè, priredil Kajetan Gantar. Celje: Mohorjeva družba.
- Bernard de Clairvaux.** 1998. *Sermons sur le Cantique*. Tome 2, *Sermons 16–32*. Texte Latin des S. Bernardi opera par J. Leclercq, H. Rochais et Ch. H. Talbot. Sources Chrétiennes 431. Pariz: Cerf.
- Bernard, sv.** 1990. *V Božjem objemu: Nagovori o Visoki pesmi*. Prev. Jože Gregorič, Pavel Pavlič in Alojz Premrl. Ljubljana: Družina.
- Chateaubriand, François-René de.** 1978. *Génie du christianisme ou beautés de la religion chrétienne*. Texte établi, présenté et annoté par Maurice Regard. Bibliothèque de la Pléiade. Pariz: Éditions Gallimard.

Gosling, Justin. (1990) 2000. *Weakness of the Will*. London, New York: Routledge.

Homer. 1966. *Odiseja*. Prevedel Anton Sovrè. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Kunz, George. 1998. *The Paradox of Power and Weakness: Levinas and an Alternative Paradigm for Psychology*. Albany: State University of New York Press.

Lang, Bernhard. 2009. *Joseph in Egypt: A Cultural Icon from Grotius to Goethe*. New Heaven, London: Yale University Press.



René Girard
GREŠNI KOZEL

René Girard (* 1923) v duhu knjige O stvareh, skritih od začetka sveta nadaljuje razmišljanje o »mehanizmu žrtvovanja«. So preganjanja in zlo usojeni? So človeške družbe nujno nasilne? Tankočuten komentar zgodovine in evangelijev ponuja prvine odgovora.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. ISBN 978-961-6844-02-4. 25 €.

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 71 (2011) 3, 411–424

UDK: 27-277-248.44

Besedilo prejeto: 09/2010; sprejeto: 06/2011

Chris J. Scobie

A Deliberative Rhetorical Critical Approach to the Structure and Argument of 1 Corinthians

Abstract: This article argues that when 1 Corinthians is read in light of first century deliberative rhetoric, a logical path of development for the individual hearer and the community is recognized. The order and structure of argumentation reflects Paul's vision for the church in Corinth, a vision for sanctification. The argumentation follows a logical path from birth or entry into »the body of Christ« through until glorification and final consummation of sanctified believers. While unity is seen as a significant issue, reading 1 Corinthians (loosely) as deliberative rhetoric will demonstrate that unity is in submission to sanctification; rather unity results out of the sanctification of believers.

Key words: deliberative rhetorical criticism, structure, 1 Corinthians, Paul, sanctification

Povzetek: **Deliberativnoretorični pristop k strukturi in argumentaciji 1. pisma Korinčanom**

Povzeteke: Članek zastopa stališče, da če 1. pismo Korinčanom beremo v luči deliberative retorike iz 1. stoletja po Kr., prepoznamo v njem logično pot razvoja za individualnega poslušalca ali skupnost. Vrstni red in struktura argumentacije odsevata Pavlovo vizijo za Cerkev v Korintu, vizijo posvečenja. Argumentacija sledi logični poti od rojstva ali vstopa v »Kristusovo telo« prav do poveljanja in končnega použitja posvečenih vernih. Edinost je sicer prikazana kot pomembno vprašanje, vendar (ohlapno) branje 1. pisma Korinčanom kot deliberative retorike pokaže, da je edinost podrejena posvečenju. Ali bolje: edinost izhaja iz posvečenja vernih.

Ključne besede: deliberativnoretorična kritika, struktura, 1. pismo Korinčanom, Pavel, posvečenje

1. Introduction

The structure, integrity, and main theme of 1 Corinthians have individually long been the source of scholarly discussions, yet a clear consensus had failed to emerge. This lack of scholarly consensus has prompted a further investigation. It is the purpose of this short paper to examine the relationship that the first cen-

ture deliberative rhetoric has upon the structure and purpose of first Corinthians. Mitchell has completed a thorough rhetorical study of 1 Corinthians as first century deliberative rhetoric, however several unanswered concerns compel a revisiting. Fitzmyer is unconvinced that the *probatio* is successful in achieving the goal of the *narratio* (Fitzmyer 2008, 55). Anderson argues against forcing a rhetorical structure too rigidly upon the letter and doubts the arguments can be sustained (Anderson 1998, 264–265). Mitchell has argued that the thesis of 1 Corinthians is unity, however logically unity would need to be in submission to sanctification (Ciampa and Rosner 2006, 214).

This small study will employ rhetorical model common in first century circles as shown and used by Kennedy, Betz and Mitchell.¹ Much of the attention of this work will be to focus on 1:30 as the thesis statement of the letter, a revisiting of the *narratio*, which this work identifies is established in 1:10–2:16. Close examination will identify Paul's use of familiar rhetorical techniques to establish transitions and thus identify five *probatio*'s to support the *prothesis*. A rhetorical reading of 1 Corinthians in relationship to structure and theme of the letter will remove lingering doubts about its integrity, the unity of the correspondence and theme.

2. Rhetorical criticism

Epistolographical, rhetorical, textual approaches and others have been used in attempts to discover a discernable structure of 1 Corinthians. Kennedy, Betz's and Mitchell have all analyzed deliberative structures in Paul and recognize the ancient rhetorical patterns.² Paul borrows from historical rhetorical critical methodology in presenting his arguments, yet he actually combats a Greco-Roman world view.³ Paul defends this right to borrow from rhetorical devices yet retain

¹ A summary of the rhetorical methodology as recorded by Kennedy: 1) *Determine the Rhetorical Unit*, 2) *Define the Rhetorical Situation*, 3) *Determine the Rhetorical Problem or stasis*: a. *judicial* (accusation and defense), b. *deliberative* (persuasion and dissuasion), and c. *epideictic* (praise and blame). 4) *Analyze the Invention, Arrangement and Style*: a. *ethos*, *pathos* and *logos*. b. The various components such as i. *exordium* (introduction), ii. *narratio* (statement of facts) iii. *probatio* (main body or proofs), iv. *peroratio* (conclusion). 5) *Evaluate the Rhetorical Effectiveness*. In classical Aristotelian rhetoric: 1) *exordium*, serves as to introduce the discussion. 2) *narratio*, establishes contexts. 3) *prothesis* (*conformatio*), defines what is to be proven. 4) *probatio* (*refutatio*), the basis of argumentation (*logos*, *pathos*, or *ethos*). 5) *peroratio*, the conclusion (Kennedy 1984, 33–38; Betz 1975, 353–379; Betz 1979, 16–24; Aristotle 1937, 3.13.1; Mitchell 1991, 184–185).

² Wuellner has argued that 1 Corinthians is actually an *epideictic* kind of speech. Dahl has attempted to show 1:10–4:21 is an example of *forensic* rhetorical speech. Kennedy also notes that 1:13–17 and 9:1–27 are examples of *forensic* rhetoric. Moreover Kennedy in the same analysis finds that all of 1 Corinthians is an example of *deliberative* rhetoric, although there is disagreement with Mitchell over methodology (Mitchell 1991, 8 fn 24, 19; Wueller 1979, 177–188; Dahl 1977, 40–61; Kennedy 1984, 87).

³ Wimbush questions that by Paul accepting Greco-Roman linguistic and rhetorical devices is suggestive of him accommodating similar meaning or worldview. Mitchell reasons that Paul must be read on »own terms« and argues that Paul himself defines the problem (which Mitchell labels as factionalism) (Wimbush 1994, 558–559; Mitchell 1991, 302–303).

his own independent world view.⁴ This allows him to describe the problem being addressed by the correspondence and at the same time provide exhortations for a modification in behavior.

2.1 Prothesis, 1 Cor 1:30, The thesis statement

This work will argue that Paul uses sanctification in 1:30 as the *prothesis* or theme to 1 Corinthians, in doing so he demonstrates an example of inverted parallelism that can be read as follows: 1:30

ἐξ αὐτοῦ	A
ὁ δὲ ὑμεῖς ἐστε	B
ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐγενήθη σοφία	C
ἡμῖν	B'
ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις	A'

By Him

You are

In Christ Jesus, who became wisdom

To us

From God, and righteousness, and sanctification and redemption.

The triplet of δικαιοσύνη (righteousness), ἁγιασμός (sanctification), and ἀπολύτρωσις (redemption), reflect the work of Christ in the life of the believer. We can separate ἁγιασμός (sanctification) from the δικαιοσύνη (righteousness) in the sense that to be »in Christ« refers to a state of having been acquitted; δικαιοσύνη (righteousness) is an objective past. Furthermore this is a forensic term rather than an ethical one, highlighting the believer's new standing before God (Fee 1987, 86). ἀπολύτρωσις (redemption) refers to participation »in Christ« when the final reality is consummated and liberation is complete, which refers to a future event. While these are part of the »in Christ« and Paul's focus, what this paper argues is that ἁγιασμός (sanctification or holiness) is the here and now and thus is the emphasis of Paul's writing to Corinth.

Paul's term for the church as those ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (sanctified in Christ Jesus) in 1:2 carries the Old Testament expression of a holy people,⁵ it is used in various forms significantly throughout the correspondence.⁶ Moreover the idea of being sanctified or saints is encapsulated in the word which Paul greets

⁴ Paul defends this right: 1) Paul defines the opposition: Jew, Greeks, natural men (those outside the body), and the unrighteous. 2) Paul explains that he – they – have the mind of Christ. 3) Paul explains that he becomes all things to all people that he might win some (9:19–23).

⁵ Daniel refers to the saints as those who belong to God or are separated unto God and have his inheritance, Daniel 7:18.22.

⁶ Paul uses the word 17 times in various forms: ἡγιασμένοις 1:2; ἁγίοις 1:2, 16:15; ἁγιασμός 1:30; ἅγιος 3:17; ἁγίων 6:1, 14:33; ἅγιοι 6:2; ἡγιασθητε 6:11; ἁγίου 6:19; ἡγιασται 7:14 x2; ἁγία 7:14, 7:34; ἁγίῳ 12:3; 16:20; ἁγίους 16:1.

the church in 1:2 »saints in Christ Jesus, saints by calling«. Obviously as we read 1 Corinthians we discover that the listeners were not acting at times like saints, but it is representative of Paul's vision and purpose for the church and it should act accordingly. In addition the proposition that »sanctification« functions as a thesis statement for 1 Corinthians is further strengthened when we understand that 1:10–2:16 is actually laying the *narratio*. In establishing the facts and context (*narratio*) Paul lays out the problem 1:10, »there are divisions among you«. The solution is provided in 1:30, as believers you are »in Christ« thus »sanctified«, which is consummated at the section summary 2:14–16, where believers are identified as »spiritual people«, those who have the »mind of Christ«.⁷

Translating ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (1:30) into English creates difficulties. ἐξ αὐτοῦ (of him) clearly points to the last words of the previous sentence, when added to the δὲ ὑμεῖς ἐστε (but you are) reflects a forceful expression of action and could be read as follows: »But because of him you are in Christ Jesus,« or slightly more forceful »but you owe to Him that you are in Christ Jesus,« thus the soteriological motive is a natural conclusion to Paul's train of thought.⁸ This reading of course hinges upon the understanding and interpretation of wisdom. Clearly wisdom is recognized here as Jesus. Fee has argued that »Paul transformed wisdom«, from a philosophical rhetorical term into an historical soteriological one (1:24.30).⁹ Thus the basis of the life »in Christ«, the basis of life in »the body of Christ« is established through the appropriation of what God has done in Christ, in the life of the believer.

In 1:31 the argument is complete and brought to an interim conclusion with the invocation of Scripture (Jeremiah 9:23–24) which »...contains five explicit references to God as the acting subject of salvific activity and therefore as the appropriate object of one's boasting« (Heil 2005, 41). Boasting is possible because it means that one is relying on Jesus, believers are saved, are being saved and will be saved in the future (final judgment), because Jesus has become our wisdom from God (Heil 2005, 43). Paul concludes that human boasting is vanity but one may boast only of *knowing*¹⁰ God, to boast in Christ's redemptive work. Moreover

⁷ This work reads 1:30 as the main pivotal statement which underpins the entire 1 Corinthians, it buttresses the correspondence in such a way that all discussion can be projected from it in either three aspects: i. What Christ has done (righteousness), ii. What Christ is doing (sanctification), and iii. What Christ will do (redemption), or the results of being in »the body of Christ«.

⁸ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ represents a soteriological motif referring to objective act of justification in history, the subjective act of being reckoned dead to sin, thus being sanctified, and the future course of action whereby redemption is complete (Dunn 1998, 396–401).

⁹ Divine wisdom is the proclamation of Christ crucified, in opposition to human efforts to discover God. One should not read in here a »wisdom Christology«, in the sense that Christ is personified wisdom, this would fall prey to the Arian controversy. Neither would it be correct to read Paul as in a Jewish wisdom tradition. »Paul neither knew nor articulated anything that might resemble a Wisdom Christology.« (Fee 2007, 102–105; 595–619) Dunn disagrees here when he says »But it is the preexistence of Wisdom now identified by and in Christ« (Dunn 1998, 292). Scripture identifies Christ as wisdom, not as an abstract concept.

¹⁰ Knowing here is not spoken of as intellectual assent, but an intimate acquaintance as a response to revelation. In the sense that when one knows Christ, s/he has entered into a covenantal relationship, they have responded to the understanding of Christ with faith to God. (Thiselton 2000, 271)

a common rhetorical technique is used by Paul as he effectively summarizes previous discussions (1:30–31). In this way it is argued from the text that »sanctification« is the *prothesis*.¹¹

To this juncture we have argued that sanctification is the *prothesis* which has a significant relationship to »the body of Christ«. Following Aristotle's simplified description of a thesis statement this work calls for a single proposition, »sanctification«, *partitio* and *enumeratio* elements are not required (Mitchell 1991, 199).

2.2 Epistolary prescript, vv. 1:1–9

As dictated by culture and custom the normal epistolary opening is completed with address, greetings and thanksgiving, introducing Paul and his correspondence.

2.3 Narratio, vv. 1:10–2:16, Basis and purpose for the body

Here we argue that after the epistolary prescript and thanksgiving (1:1–9) Paul uses the first two chapters to lay the foundation from which he will launch his arguments in so doing he establishes the basis and purpose for »the body« or the Corinthian church. In ancient Greco-Roman rhetoric the *narratio* is intended to act as an initial statement of facts necessary to establish context from which the orator is able to launch his arguments.¹²

2.3.1 Narratio 1, vv. 1:10–31, Basis for the body

This work identifies 1:10–31 as a distinct subsection of the *narratio*, firstly identifying the problem 1:10 and secondly the solution 1:30. Scholarship has predominately read these verses connected with a larger portion ending at 4:21, with only a few dissenters,¹³ while Fitzmyer and Fee include this as a subsection within a larger section to 6:20. Paul is writing to a believing community which he established, thus as he restates the gospel, he is not identifying proof, he is simply restating what they would have already known. The *contradictio* in 1:17 allows Paul to identify the nature and instigator of his mission (Collins 1999, 85), – sent by Christ, to proclaim Christ – the basis for the Corinthian church.

¹¹ »Paul's big goal is not unity, but the sanctification of Gentiles believers that they may glorify God. As Rom 15:5-6 show, unity is not the goal, but is the prerequisite for the Gentiles to 'glorify God with one mind and voice.'« (Ciampa and Rosner 2006, 214) Sanctification will produce unity, as believers learn to live out what it means to be a »New Creation« (2 Cor 5:17; Gal 6:15). The confrontation between Paul and the church is therefore an exhortation to live out the new life in Christ.

¹² »I shall relate the facts to you from the beginning as well as I can. Well, all the facts in the case I have told you as accurately as I could« (Isocrates, in: Long 2004, 84).

¹³ Most scholars read this as a distinct section; Bailey however argues this section ends at 4:16, with the remainder of chapter 4 being included in a section 4:17-7:40 (Bailey 1983, 160–65).

2.3.2 Narratio 2, vv. 2:1–16, Purpose for the body

It is clear that the whole of chapter 2 is at a minimum discussed in two sub sections,¹⁴ and 2:15–16 is a summary of what Paul has been discussing earlier (Fee 1987, 117). The question is whether or not this section belongs to the *probatio* or the *narratio*. Does this section contribute as a proof for Paul's thesis statement or is it simply the laying out the facts of the Gospel to the church? It is the contention of this paper that to this point (2:16), Paul simply explains the Gospel which is the wisdom of God and the Corinthian church are participators with God or πνευματικός (spiritual ones) who »have the mind of Christ«.

Paul's message here is one of facts and information, which must be comprehended before he is able to launch into his appeals. »For I declared to know nothing among you except Jesus Christ, and Him Crucified.« (2:2) The entire chapter builds on this twofold concept of knowing Christ and identifying with his crucifixion. The use of Isaiah (52:15; 64:4; 65:17) and Jeremiah (3:16) in verse 2:9 is intended to elaborate on the soteriological motive in the previous section. The wisdom of man is contrast with the wisdom of God, Jesus is identified as the wisdom of God, which is brought to a conclusion in 2:14–16 with a summary of what has been said to this juncture, and »We (Corinth Christians and Paul) have the mind of Christ« (2:16). When such a heading »Purpose for the Body« is included, what is meant is that here Paul demonstrates his purpose »to know Christ and him Crucified« latter in the correspondence Paul urges readers to imitate him (4:16), thus at least it is subtly implied that Paul's purpose is identical to the Corinthians. As the section is drawn to its conclusion he contrasts the »natural man« with the »spiritual man«, with the clear implication that the »spiritual man« is the desired state and the one who has the »mind of Christ«.

Paul's opening statement of facts, which concludes at 2:16 form the context or foundation for the arguments which will follow. Firstly, the rhetorical devices employed shows a clear transition as the theme of discussion is brought to its conclusion in the form of a summary. Secondly, while on a semantic level there can be some continuance of thought, as Paul previously contrasts the »natural man« with the »spiritual man«, the contrast in 3:1 is between »spiritual man« and »fleshly man«. The separation in rhetorical units is made more clear when we understand that in the earlier rhetorical unit Paul is contrasting those who are outside »the body of Christ« (natural man) with those who are incorporated into »the body of Christ« (spiritual man). The next rhetorical unit (3:1–5) establishes a contrast between people within »the body of Christ«, namely the »spiritual men« (mature believers) are contrast with the »fleshly men« (immature believers). Thirdly, analysis of the chiasmic structure implemented by Paul shows verse 14 »ABBA,« verse 15 and 16 repeat this »ABBA« pattern (Fee 1987, 117); how-

¹⁴ God's folly (2:1–5) and God's wisdom (2:6–16) (Fee 1987, 21; Kistemaker 1993, 71–95). Paul's mission (2:1–5), and God's Wisdom (2:6–16) (Collins 1999 115–138). Paul's Experience (2:1–5) and a Redefinition of Wisdom (2:6–16) (Thiselton 2000, 204–286). Human Wisdom versus the Spirit and Power of God (2:1–5) and The Spirit's Revelation of God's Wisdom (2:6–16) (Garland 2003, 81–103).

ever a noticeable change in the preceding rhetorical unit (3:1–4) is recognized.¹⁵ The subject is recognized in the first line as Corinth believers who are not spiritual. The key message here appears is verse 3, γὰρ σαρκικοί ἐστε (for fleshly you are). The argument is made, that they are not spiritual, but fleshly, this is attested to by the fact that there is division among them.

Fourthly, the section 3:1–5 demonstrates a significant move in conversation starting firstly with the addressees. The central point being made here is that the recipients of the letter are fleshly (unspiritual, babes in Christ, mere men), which is positioned symmetrically in the center of the rhetorical unit. Fifthly, the kind of argument transitions from *logos* to *ethos*. In verses 2:6–16 the appeal is from *logos* however in chapter 3 Paul reasons with his readers based on *ethos* where he attempts to persuade his readers with emotive language. Sixthly, the »I-You«, language of verse 3:1 is contrast sharply with the »we« pronouns used in the previous rhetorical unit. The second person pronoun in the plural is used five times (ὕμᾱς (2:1, 3), ὑμῖν (2:1, 2) ὑμῶν (2:5)) in the early part of the section, as Paul simply introduces his coming. As the main focus of the rhetorical unit is emphasized, the second person pronoun is replaced with a contrast with the third person pronoun αὐτῷ (2:14) and αὐτός (2:15).¹⁶

An argument for the rhetorical unit 1:10–4:16 is supported by the reading of παρακαλῶ (I appeal, exhort) in 1:10 and 4:16 as an *inclusio*, pointing also to use in 16:15 as further support (Mitchell 1991, 207 fn 113). Παρακαλῶ (I appeal, exhort) is used eleven times within the authentic Pauline corpus, Romans indicate a similar usage, while 2 Corinthians, Philippians and Philemon do not reflect the intention to transition or as an *inclusio*.¹⁷ On the weight of information, this concludes a major transition point at 2:16, a point from which Paul is able to launch into his arguments, a lack of unity caused by the Corinthians failing to live out the sanctified life.

2.4 Probatio, vv. 3:1–15:58

In this section we want to argue that Paul uses five main proofs (*probatio*) to firstly convince his listeners to modify their behavior towards the sanctified life. Secondly, the relationship of each proof identifies the structure.

¹⁵ Bailey demonstrates in his work that the chiasmic structure or symmetrical parallelism is different in the section 1:17–2:16 than that established in 3:1–4:21. Section 3:1–4:21 incorporates an ABCDC'B'A' pattern. (Bailey 2008, 35–36).

¹⁶ Paul uses the first person pronoun and construction of verbs when he is seeking to establishing himself as an example, which the hearers are exhorted to follow e.g. 9:14–27, the personal pronouns and all the verbs are constructed in the first person singular. Also in chapter 13 a strong exhortation to good behavior is written all in the first person singular. Conversely when Paul is exhorting hearers to improved behavior he tends to use the second person pronouns and construction of verbs in the second person, however noticeably they are seen as believers. In those occasions where Paul clearly identifies those outside the »body« he employs pronouns and verbs constructed in the third person. A good example of this is in 2:14–16 where the »natural man« is identified as those outside the believing community.

¹⁷ Παρακαλῶ (I appeal, exhort), Romans 12:1, 15:30, 16:17, 1 Corinthians 1:10, 4:16, 16:15; παρακαλῶ 2 Corinthians 2:8, 10:1, Philippians 4:2, Philemon 1:9, 1:10.

2.4.1 Probatio 1, vv. 3:1–4:21, Sanctification requires individual standards (humility)

The first proof is addressed to individuals and calls for humility as a foundational building block for the life »in Christ«. The direct address to ἀδελφοί (brothers) indicates Paul is transitioning slightly as he comes to his teaching (4:6–13).¹⁸ The center of this discussion, and first *probatio* is clearly identified when Paul urges them in 4:6 that »one should not be φυσιοῦσθε (conceited or puffed up) against one another«. Writing in the first person, Paul establishes himself as the example as he is inclined to do throughout his correspondence. 4:14–21 Paul urges them as their father in the faith to μιμηταί μου γίνεσθε (imitate me you become). What exactly the readers are required to imitate was not specified, however from examination of Paul's writings we are able to conclude several things. Fee quotes Philo understands from the term used: »For the practiser must be the imitator of a life, not the hearer of words, since the latter is the characteristic mark of the recipient of teaching, and the former of the strenuous self-exerciser« (Fee 1987, 186). In 11:1 Paul says »Be imitators of me, just as I also am of Christ.« In the earlier part of the letter Christ is identified as wisdom, however Paul is not simply interested in changing what they believe, he also wants to see a change in behavior – thus we see that principally ethics are in view (Fee 1987, 187). The essential standard for individuals as part of »the body of Christ« is thus humility; with a heart of humility one is able to apply the ethical teachings in a daily life. Baird finds that the prominent feature of the Corinthian's character was actually that of pride (Baird 1990, 131). There is a rhetorical transition identified here as Paul rounds out this discussion by using the »father« image in 4:15 with »rod« used in 4:21, which is the image of severe discipline.

The first section of proof Paul utilizes elements of first century deliberative rhetoric in order to construct his argument. Moreover in this first section there is a clear call to an individual quest for growth or maturity (sanctification), this is not only represented by what Paul says but also by the imagery used. Not only is this invocation of the father image 4:15 consistent with first century deliberative rhetoric, it also brings into the frame this image of »the body of Christ« as it is only in a spiritual sense that Paul could be understood as their father. Agricultural and building metaphors imply that something beyond those who are being addressed is being built.

2.4.2 Probatio 2, vv. 5:1–7:40, Sanctification requires community standards (purity)

The second proof argues that Paul is now addressing the community as a whole, rather than individuals, exhorting them to standards of purity. In corroboration

¹⁸ ἀδελφοί (brothers) used by Paul 18 times in First Corinthians 1:10, 26; 2:1; 3:1; 4:6; 7:24, 29; 10:1; 11:33; 12:1; 14:6; 14:20; 14:39; 15:1; 15:50; 15:58; 16:15; 16:20. On ten occasions Paul uses the word to switch direction in his argument, 1:10, 26; 2:1; 3:1; 4:6; 10:1; 12:1; 14:6; 15:1; 15:50. On five occasions Paul uses the term to close out his argument before switching directions, 7:24; 11:33; 14:20; 14:39; 15:58. Thus the appearance of ἀδελφοί (brothers) is often indicative of transitions in Paul thought.

rating a link with Old Testament texts, a call to purity is read as pure living (no immorality) and pure devotion (no idolatry) are called for, a clear inference to the community »in Christ«.

While a clear consensus has not yet been reached on the problems facing the Corinthian community, Peder Borgen notes in his work that when he contrasts the Christian life with the pagan life in Gal 5:19–21 and 1 Cor. 6:9–11, that sexual immorality and idolatry are the only two in common (Borgen 1996, 245). Because they occur also in Col. 3:5, Eph. 5:5, Acts 15:20, 29, 21:25, and Rev. 22:15 we see that Paul in his address to the Corinthians is particularly highlighting them. Firstly in 1 Cor. 4:18–40 Paul deals with sexual immorality and in 1 Cor. 8:1–11:34 it continues to feature. Moreover »These two vices are central in Jewish characterizing of the pagan way of life.« (Borgen 1996, 245) It should not be missed that Paul's Jewish heritage and training is evident here, idolatry is identified as a key problem of the Hebrew people. Midway through the section Paul recalls Old Testament texts (6:16) and then introduces the concept of body as temple (6:19). In such a way Paul is not just identifying sexually immorality (adultery) as a sin, he is also interpreting it through the Decalogue from a Jewish frame. Loader has argued from translations of LXX, from the Hebrew Nash papyrus dating from 2nd century B.C., Romans 13:9, Luke 18:20 and James 2:11 that adultery has been raised above murder in the order of the Decalogue. Therefore sexual sin is raised to the level of idolatry which places it at the top of the first tablet on the Decalogue, adultery to the top of the second tablet (Loader 2004, 5–7). Thus we can link this unit together as a call to sanctification or purity within the community.

This idea of purity within the body is reinforced by allusions or references with a purity background. »Clean out the leaven« (5:7), »Remove the wicked man from among yourselves« (5:13).¹⁹ Sexual sin is to be avoided because the body (temple) is considered the dwelling place for the Holy Spirit (6:19). The holiness or the status of the family is related to the holiness of the believing spouse (7:14). Paul is addressing the community as opposed to individuals in the previous section. Paul does identify the individual with the »Temple«, however there is a call for radical purity (standards) within the community of believers and it is communal relationships which are being addressed. There is an overarching idea that idolatry is related to sexual immorality and not intended to be part of the activities of those within »the body of Christ«.²⁰

While it is conceded that there are allusions or recalls as Meeks puts it, »you are inflated« in 4:6, 18, and 19, is recalled in 5:2 (Meeks 2003, 128), there is clear-

¹⁹ This is a common theme in Old Testament as Paul recalls Deut. 13:5, 17:7.12, 21:21, 22:21.

²⁰ Jacob Neuser discusses the prominence of sexual immorality and idolatry suggesting that there is a parallel between sexual faithfulness and faithfulness to the relationship of believers with God. »The third application of purity as a sign of moral blamelessness and of impurity as a sign of moral evil comes in reference to sexual relations. This closely relates to the foregoing, for, particularly in prophetic literature, loyalty to God is compared to marital fidelity« (Neuser 1973, 14). Judith Lieu continues this thought that fornication is often presented in scripture as »unfaithfulness to God« (Lieu 2004, 137).

ly a different subject being raised here and a different context.²¹ The sexual sin identified does not occur in isolation, there were two parties at least giving accent to this sin. Moreover there was shock expressed by Paul that the community did not purge this from among them. »Since Paul directs all of his commands to the church body, we can infer that he is more vexed with the congregation than he is with the culprit.« (Garland 2003, 153)

A call to corporate purity is recognized here as Paul identifies the πορνεία (*por-nia*) as the offending issue, and καὶ ὑμεῖς πεφυσωμένοι ἐστέ («and, you are puffed up» in 5:2). It should not be missed that the Old Testament imagery of leaven is used here to identify with sin and a lack of righteousness. A »new lump« is imagery for a purified community and supported by the invocation of Deut 13:5, 17:7.12. Having recognized the basis for community living, chapters 6 and 7 establish standards for the community as it functions in »the body of Christ«. Paul's temple imagery and the idea of community purity connect the argument to his key image »the body of Christ«.

2.4.3 Probatio 3, vv. 8:1–11:34, Sanctification requires maturity

Proof three is a discussion on the key issues required to exhort maturity among believers. Paul's arguments are related back to Christ in that »we have knowledge« (8:1) allusions to having »the mind of Christ« (2:16) thus mature behavior is to be expected. The previous exhortation is concluded with Paul's »I think I also have the Spirit of God«. Commencing the third main proof with Περι δε (now concerning), which is a familiar and recognized introductory formula (Mitchell 1991, 204; Garland 2003, 363, 561). Sections are encased within the *inclusio* περὶ δὲ (now concerning) in 8:1 and the next major subjects 12:1. »Paul treats the issue of idol meats, not just as a behavioral issue, but as a case which requires the proper definition of Christian freedom...« (Mitchell 1991, 126)

Interpreters are divided over how to treat this lengthy section; however the guiding purpose of bringing sanctification to »the body of Christ« permits Paul to discuss four underlying issues:

- 1) 8:1–11 Personal liberties are not to be used to cause others to stumble.
- 2) 9:1–27 Paul's personal example undergirds his own use of liberty.
- 3) 10:1–31 Avoid Israel's mistakes in liberty and idolatry.
- 4) 11:1–33 Order in the public worship service.

The traditional view reads Paul (8:1–10:31) addressing an internal squabble between the strong and the weak. However when the guiding purpose of »unity« is replaced by »sanctification« it is a call to higher ground, to a deeper level of maturity. Paul's appeals are characterized by *logos* as he exhorts his beloved audience to higher standards, using Exodus 32:4 (10:7) to buttress his arguments.

²¹ One should also note that the verb forms are substantially different in each use mentioned, as are supporting pronouns. The existence of pride is the basic human problem, it is therefore reasonable Paul addresses it individually and then corporately.

The motive of Paul's argumentation is driven to the direction of maturity. Paul starts off his discussion, »we know that we all have γινῶσιν (knowledge)«, here Paul is praising and exhorting his readers for having the mind of Christ, they are believers and wise, before he crushes them with his statement that »...knowledge makes arrogant...« (8:1). Paul alludes back to 1:24, 30 and the summary 2:14–16 where the basis and purpose for believers »in Christ« is established. The progression of discussion reveals that the image of »the body of Christ« is reflected in Paul's thinking and thus the ideas are developing.

2.4.4 Probatio 4, vv. 12:1–14:39, Sanctification requires appropriate use of spiritual gifts in community

The fourth proof is commenced with περὶ δὲ (now concerning) signaling that a new subject is to be taken up (Mitchell 1991, 204; Garland 2003, 363, 561). It seems that from 4:6 the Corinthians had become »puffed up« in addition there was clearly a lack of knowledge of the gifts and misuse. Moreover in the history of interpretation this section has often been cited by the partition theorists as lacking coherences. Chapter 13 is far from a displaced hymn (Weiss 1959, 569–571; Conzelmann 1975, 217) constructed in order to praise love as a virtue, but rather it destroys the Corinthians self-centered and grandiose perception of their spirituality (Fee 1987, 627). These three chapters form a unit connecting Paul's teaching about πνευματικῶν (spiritual gifts), within the larger text, which can be well subdivided.

- 1) 12:1–31 the variety and unity of the gifts in community
- 2) 13:1–13 the basis for the gifts – love²²
- 3) 14:1–40 the order of gifts in community.

The syllogism between γινῶσις (knowledge) and ἀγάπη (love) with οἰκοδομέω (edify) established in 8:1 features again in chapter 14, thus linking the discussion in chapter 14 in with chapter 13 at a rhetorical level (Mitchell 1991, 270). Furthermore the section is linked by Paul's use of spiritual gifts of γινῶσις (knowledge), γλῶσσαι (tongues), and προφητεία (prophecy) used throughout chapters 12, 13 and 14 (Mitchell 1991, 270; Hurd 1965, 112–13, 189–90). To earnestly desire the gifts of the Spirit to build up and encourage »the body of Christ« is how love operates in context.

In addition to the rhetorical evidence linking the three chapters the logical and practical nature of Paul's discussion also supports the thesis statement of sanctification. The use of the »spiritual gifts« within the assembly requires that the foundational issues of being united in Christ are addressed prior. Individual and corporate maturity and the issues of worship and glorifying God are embarked upon in a logical sequence before Paul's use of *charismata*. These preceding matters act as prerequisites for the gifts operating in a sanctified »body of Christ«.

²² Love is often described as a motivation, thus one may be tempted to think of love as an abstract quality. Firstly, it is a concrete expression of being »in Christ« those who are in Christ are dead to sin and alive to Christ (Rom. 5:6–8, 6:2, 8:9–10, Gal. 5:24 also see Eph. 5:1–2), love is therefore is an expression of this new reality. Secondly love is an action, it is a behavior (Fee 1987, 628).

2.4.5 Probatio 5, vv. 15:1–58, Sanctification will be consummated in the future for the body

The final proof of the thesis statement is that sanctification will be completed when those »in Christ« will be raised in a glorified heavenly body, to the glory of God. The message of Corinthians is portrayed effectively with the consummation of »the body of Christ«, which stands complete. Resurrection is the final goal of the believer and the consummation of ἀπολύτρωσις (redemption) in 1:30.²³

Paul must respond to the Corinthian's obvious confusion over the nature of the resurrection. Therefore Paul approaches the misunderstanding and confusion in a logical and progressive way. A careful reading will discern four subsections of discussion:

- 1) 15:1–11 the basis for Christ's resurrection, introduction of subject followed by creedal formula and Paul apostolic credentials
- 2) 15:12–34 proof of the resurrection is provided in a chiasmic pattern: A (v 12–19), B (v 20–28), A' (v 29–34)
- 3) 15:35–49 the resurrection of the body
- 4) 15:50–58 the mystery and triumph of the resurrection

There is evidence here of a general underlying theme in 1 Corinthians that the purpose of man is to glorify God.²⁴ Particularly this is why idolatry and immorality are detestable practices to God. For Paul glorifying God is only possible »in Christ« for Christ is the fulfillment of God's purpose. As the final consummation, the salvation of humanity results in the complete glorification of God in the life of believers. »But God gives it a body« this heavenly body is a gift from God, (15:38), »...but the glory of the heavenly body...« (15:40) »it is raised in glory...« (15:43) »...it is raised in power...« (15:43), »it is raised a spiritual body...« (15:44), »...we will bear the image of the heavenly...« (15:49). »(T)hanks be to God, who gives us the victory through our Lord Jesus Christ« (15:57). In arguing his case Paul uses the »body of Christ« as central to his teachings and thus on a logical and practical level the teaching is concluded with the »heavenly body«.

2.5 Peroratio, vv. 16:1–24, Final exhortation

Paul provides for a variety of epistolary matters, the collection, travel itineraries, notice about co-laborers, exhortation, and closing to round out his correspondence.

²³ ἀπολύτρωσις is used in the sense of being set free for a ransom and is used in relationship to prisoners of war, slaves, and criminals. It is used in the LXX in Daniel 4:34 in relation to Nebuchadnezzar's release from madness. Importantly it is used in connection with eschatology in Rom. 8:23, Eph. 1:14, 4:30, but it is redemption in the body not from the body. Notice that this redemption is only available »in Christ« Eph. 1:7, Col. 1:14 (Buchesel 1967, 341–356).

²⁴ Echoes of an Old Testament picture of a future time when the worship of Yahweh is to be extended to the nations universally is seen in 1:2, 6:20b, and 10:31b (Ciampa and Rosner 2006, 216–217).

3. Conclusion

This study recognizes the deliberative rhetorical tool available to and employed by Paul in relationship to the structure of 1 Corinthians. Using an historical rhetorical critical methodology we have shown 1 Corinthians is a unified text, with a clear discernable structure, shaped around the goal of sanctification.

A rhetorical critical analysis of 1 Corinthians demonstrates that it was strongly influenced by the patterns established in deliberative rhetoric. However we must recognize the influence of deliberative rhetoric upon the structure and argument, but not force the correspondence tightly into a deliberative pattern. When the image of »the body of Christ« is recognized it allows the Old Testament teaching and Paul's fundamental Jewish character to bear witness to the audience in Corinth. The unity of text, the structure of Paul's argumentation, and the theme gain clarity when read in relationship to »the body of Christ«. In the first two chapters Paul establishes the basis for the life »in Christ« and the context necessary from which to launch is arguments to the believing church. Each argument shows a logical progression from immaturity (babes in Christ) to those in Christ whose salvation is consummated and God is ultimately glorified through the resurrection.

References

- Aristotle.** 1926. *The »Art« of Rhetoric*. Trans. John Henry Freese. LCL. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- —. 1937. *Rhetorica ad Alexandrum*, Trans. H. Rackham. LCL. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bailey, Kenneth E.** 1983. The Structure of 1 Corinthians and Paul's Theological Method with Special Reference to 4:17. *Novum Testamentum* 25:152–181.
- Baird, William.** 1990. One Against the Other: Intra-Church Conflict in 1 Corinthians. In: Robert T. Fortna and Beverly Roberts Gaventa, ed. *The Conversation Continues: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn*, 116–36. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Barrett, David B., George T. Kurian, and Todd M. Johnson, ed.** 2001. *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in The Modern World*. 2 Vol. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Betz, Hans-Dieter.** 1975. The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians. *New Testament Studies* 21:353–379.
- Borgen, Peder.** 1996. *Early Christianity and Hellenistic Judaism*. Edinburgh, UK: T & T Clark.
- Cerfaux, Lucien.** 1954. *Le Christ dans la théologie de saint Paul*. Paris: Cerf.
- Ciampa, Roy E., and Brian S. Rosner.** 2006. The Structure and Argument of 1 Corinthians: A Biblical/Jewish Approach. *New Testament Studies* 52:205–218.
- Collins, Raymond F.** 1999. *First Corinthians*. Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- Conzelmann, Hans.** 1975. *1 Corinthians. Hermeneia: a Critical and Historical Commentary on the Bible*. Translated by James W. Leach. Philadelphia: Fortress Press.
- Dahl, Nils Alstrup, and Paul Donahue.** 1977. *Studies in Paul: theology for the early Christian mission*. Minneapolis, MN: Augsburg Press.
- Dunn, James D. G.** 1998. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Fee, Gordon D.** 1987. *The First Epistle to the Corinthians TNICNT*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co.
- —. 2007. *Pauline Christology, and Exegetical-Theological Study*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Fitzmyer, Joseph.** 2008. *First Corinthians, A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Yale Bible. New Haven, Con-

- necticut: Yale University Press.
- Garland, David E.** 2003. *1 Corinthians, Baker Exegetical Commentary on the New Testament*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Heil, John Paul.** 2005. *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*. Studies in Biblical Literature. Atlanta GA: Society of Biblical Literature.
- Kennedy, George Alexander.** 1984. *New Testament Interpretation Thorough Rhetorical Criticism*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Kim, Yung Suk.** 2008. *Christ's Body in Corinth: The Politics of a Metaphor*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Kistemaker, Simon J.** 1993. *1 Corinthians, New Testament Commentary*. Grand Rapids, MI: Baker Books.
- Lieu, Judith M.** 2004. *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Loader, William.** 2004. *The Septuagint, sexuality, and the New Testament: case studies on the impact of the LXX in Philo and the New Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co.
- Long, Fredrick J.** 2004. *Ancient Rhetoric and Paul's Apology: The Compositional Unity of 2 Corinthians*. Society for New Testament Studies Monograph Series 131. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Martin, Dale.** 1995. *The Corinthian Body*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- Meeks, Wayne A.** 2003. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- Mitchell, Margaret M.** 1991. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*. Tübingen, Germany: J. C. B. Mohr.
- Neusner, Jacob.** 1973. *The Idea of Purity in Ancient Judaism*. Leiden, Netherlands: E. J. Brill.
- Pelser, G. M. M.** 1998. Once More the Body of Christ. *Neotestamentica* 32, no. 2:525–545.
- Sang-Won, Son (Aaron).** 2001. *Corporate Elements in Pauline Anthropology. A Study of Selected Terms, Idioms, and Concepts in the Light of Paul's Usage and Background*. *Analecta Biblica* 148. Rome: Pontifical Biblical Institute.
- Thiselton, Anthony C.** 2000. *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Welborn, L. L.** 2005. *Paul, the Fool of Christ: A Study of 1 Corinthians 1–4 in the Comic-Philosophic Tradition*. New York, NY: T & T Clark International.
- Wueller, Wilhelm.** 1979. Greek Rhetoric and Pauline Argumentation. In: William R. Schoedel and Robert L. Wilken, eds. *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: In honorem Robert M. Grant*. ThH 53. Paris: Beauchesne.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 71 (2011) 3, 425—437

UDK: 27-144.89:17.026.2

Besedilo prejeto: 02/2011; sprejeto: 06/2011

Arguštin Lab

Bog je solidaren s človekom

Trinitarične osnove človeške solidarnosti

Povzetek: Iz teološkega trinitaričnega izhodišča, da je Bog ljubezen, ki je v sebi polnost odnosov treh božjih oseb, sledi ugotovitev, da je temeljna značilnost Boga kot najpopolnejšega občestva solidarnost v stvarjenju, v odrešenju in v ustvarjanju nove solidarnosti vsega ustvarjenega, posebno človeka, v občestvu Svete Trojice, ki ima cilj v novem nebu in v novi zemlji. Notranja solidarnost v Trojici se razodeva navzven kot solidarnost Očeta v stvarjenju, kot solidarnost Sina v odrešenju in kot solidarnost Svetega Duha v posvečenju. Človekova stvarjenjska bogopodobnost je izraz solidarnosti Boga Očeta z vsakim človekom; vzpostavlja osebno dostojanstvo in zmožnost pri soustvarjanju sveta. Stvarjenjska solidarnost do človeka se nadgrajuje z učlovečenjem (*kenōsis*) božjega Sina, ki se solidarizira z vsakim in z vsemi tako, da postane ljudem enak v vsem, postane »Bog z nami«. Njegov stil življenje »za druge«, v službi ubogih v možnostih ustvarjenega sveta, zaznamovanega z ranljivostjo, z umrljivostjo in z grehom, je izraz solidarne ljubezni. Božja solidarnost doseže višek v Kristusovem prevzetju usode žrtve grešnega človeštva v ponižanju, v krivični in sramotni smrti. S tem je on, »ki ni poznal greha, ... zavoljo nas [postal] greh, da bi mi postali Božja pravičnost« (2 Kor 5,21). Ker se je božji Sin popolnoma solidariziral s človeštvom, se je Bog Oče solidariziral s trpečim in umrlim Jezusom tako, da ga je po Svetem Duhu obudil in poveljal v življenje in slavo brez konca. Vstali in povišani Gospod uresničuje svojo solidarnost po delovanju Svetega Duha v srcih vernih, ko budi v njih odprtost za solidarnost med brati in sestrmi in do narave, tako da skupaj gradijo tisto harmonijo, ki bo dosegla svojo polnost ob dopolnitvi časov.

Ključne besede: solidarnost Boga Očeta, trinitaričen, solidarni Sin, Duh ljubezni, solidarnost med ljudmi

Abstract: **God Shows Solidarity with Man. Trinitarian Foundations of Human Solidarity**

The theological trinitarian starting point that God is love comprising within Himself the fullness of relationships between the three divine persons leads to the conclusion that the basic feature of God as the most perfect communion is solidarity in creation, in redemption and in the generation of a new solidarity of everything created, especially man, within the communion of the Holy Trinity having its aim in a new heaven and a new earth. The inner solidarity

within the Trinity reveals itself as the Father's solidarity in creation, the Son's solidarity in redemption and the Holy Spirit's solidarity in sanctification. Man's creational godlikeness is an expression of the solidarity of God the Father with every man, which establishes man's dignity and his ability to co-create the world. The creational solidarity with man is extended by the incarnation (*kenōsis*) of God the Son, who shows solidarity with each and every man by becoming like men in everything except sin, by becoming »God with us«. His style of life »for others«, serving the poor in the conditions of the created world marked by vulnerability, mortality and sin, is an expression of solidary love. Divine solidarity reaches its peak when Jesus Christ adopts the fate of a victim of the sinful humanity in humiliation and in an unjust and shameful death. Thereby he »who had no sin [became] sin for us, so that in him we might become the righteousness of God« (2 Cor 5:21). Since the Son of God showed a complete solidarity with the humanity, God the Father showed his solidarity with the suffering and dying Jesus in such a way that, through the Holy Spirit, he raised him from the dead and gave him eternal life and glory. The risen and glorified Lord demonstrates his solidarity by the action of the Holy Spirit in the hearts of the faithful as he awakens within them an openness for the solidarity with their brothers and sisters as well as with nature so that they may build together the harmony that will achieve its fullness at the times of fulfilment.

Key words: solidarity of God the Father, trinitarian, the Son showing solidarity, Spirit of love, solidarity among people

Izraz solidarnost, ki je novotvorba iz latinščine s francosko predzgodovino, je novejšega nastanka. V filozofski in v sociološki literaturi ga srečamo komaj v 18. in v 19. stoletju, zato je razumljivo, da ga tudi teološka literatura pogosteje vključuje v razpravo komaj v zadnjem času. V katoliški teološki literaturi je pojem solidarnost nastopil šele z drugim vatikanskim koncilom. V dogmatični in sistematični teologiji se je uveljavil za razumevanja soteriologije in se uporablja za označevanje in dojetje odrešenja (Drumm 2006, 708–709). V teološki antropologiji pa se s pojmom solidarnost označuje povezanost oziroma vzajemnost človeštva v dobrem in predvsem v slabem, v odrešenju in v grehu (izvirni greh). S tem teologija trdi, da odločitve vsakega posameznika sodoločajo duhovno (osebno) stanje drugega in vseh, vendar pa to ne pomeni, da bi lahko kdo nadomestil svobodno odločitev drugega (nadomestna žrtev). Solidarnost torej dobi teološki pomen v nauku o odrešenju in izvirnem grehu (Vorglimler 2000, 583).

1. Sveta Trojica v solidarnem občestvu

Za izhodišče razprave vzemimo teološko trditev, da je Trojica »perihoretično«, to je najpopolnejše občestvo. V tem občestvu velja absolutna in vsestranska vzajemnost treh božjih oseb, Očeta, Sina in Duha, tako v bistvu kakor v dostojan-

stvu in v delovanju (Sorč 2004, 49–59). Za naš razmislek je pomembna predvsem vzajemnost v delovanju Očeta, Sina in Svetega Duha. Že Avguštin je ugotovil, da so v Trojici vse tri osebe enako udeležene pri vsem. Nikoli nobena oseba ne deluje ločeno od drugih dveh, ampak so vse hkrati dejavne, čeprav neko dejavnost pripisujemo eni od njih. Tako se Očetu pripisuje stvarjenje, Sinu odrešenje, Svetemu Duhu posvečenje. In vendar je stvarjenje delo vseh treh oseb Trojice. Odrešenje se pripisuje Sinu, čeprav odrešuje Oče po Sinu v Svetem Duhu. Vse osebe so tako vzajemne, solidarne druga z drugo, da je delovanje ene hkrati delovanje preostalih dveh. Solidarnost Sina in Duha z Očetom je zato popoln uspeh Očetovega delovanja in ustvarjanja, obenem pa popoln uspeh Sina in Duha. Zaradi tako absolutne vzajemnosti, solidarnosti nobena oseba ni nikoli sama, osamljena, nobena ni neučinkovita ali neuspešna. V bivanju in delovanju se božje osebe druga drugi brezpogojno podarjajo in si vse delijo. V medsebojnem podarjanju se tudi enako vzajemno sprejemajo (Sorč 2006, 145–149). Ta notranja trinitarična solidarnost se nato kaže tudi navzven, v svet, predvsem do ljudi.

1.1 Bog Oče – solidarni Stvarnik sveta in človeka

Čeprav v Svetem pismu Stare zaveze nikjer ne najdemo izraza solidarnost, so ustvarjanje Boga iz ljubeče naklonjenosti do ustvarjenega ter njegova dobrohotna skrb in spremljanje vsega, kar ustvari, izraz solidarnosti. Bog je poklical svet v bivanje iz stanja kaosa, iz »tohu vabohu« (1 Mz 1,2), to pomeni iz »grozljive brezoblične mrtve gmote pravodovja« (SSP, 52). Stanje kaosa je torej isto kakor nič bivanja, ki mu božja moč podari red in življenje. Ustvariti pomeni dvigniti, rešiti iz nebivanja in podariti bivanje; priklicati v bivanje (Rim 4,17). To je prva solidarnostna kretnja Boga. Tudi ves nadaljnji razvoj sveta v brezmejnosti pojavov, oblik in procesov (prostora, časa, vode, živih bitij v vodi in na kopnem, vključno s človekom na vrhu) je zaradi dobrote, ki jih odlikuje, izraz božje pozornosti in skrbi (Lah 2003, 239–242). Bog ustvarja popolnost za popolnostjo in vse naravnava (tudi po človeku) na končno popolnost Novega neba in Nove zemlje (Raz 21,1), v stanje, ko bo »Bog vse v vsem« (1 Kor 15,28) in ko bo vse v Bogu, v preustvarjeni novosti. V vsem tem se uresničuje solidarnost Boga Stvarnika.

Na poseben način prihaja božja solidarnost do izraza v stvarjenju človeka. Človek je zasnovan kot božja podoba, kot božji prijatelj in partner v svetu, v katerem naj soustvarja in se v svobodno izbranih in modro načrtovanih projektih vpiše v zgodovino sveta kot njihov avtonomni ustvarjalec (CS 36). Simbol tega vzvišenega poslanstva in dostojanstva ter posebne božje pozornosti je predstavljen v podobi raja (1 Mz 2,15). Raj je izraz za stanje popolne človekove harmonije z Bogom, z naravo, z drugimi in s samim seboj. Božja solidarnost se tu izkaže kot vzetje človeka v božjo bližino, blaženost, ki naj jo človek živi v razmerah ustvarjenega bivanja.

Človek in človeštvo ponujenemu stanju uresničitve solidarnosti z Bogom, s seboj, z drugimi in z vsem, kar je, nista nikdar sledila, ne posamezniki in ne človeštvo kot celota. A božja solidarnost se kljub temu ni izgubila. Spremenila se je v obljubo prihodnje, eshatološke, nebeške uresničitve božje zamisli. Zato popolna ure-

sničitev božje stvarjenjske solidarnosti ostaja v človeštvu in v stvarstvu (Rim 8,20–21) kot upanje. Za uresničitev tega upanja pa človek in človeštvo v sebi nimata dovolj moči. Moč daje Kristusov Duh, ki edini dela vse »novo« (Raz 21,5).

Božja stvariteljska solidarnost se je v stvarjenju človeka izkazala tudi s tem, da vsem ljudem podarja enako dostojanstvo in čast. Čeprav smo posamezniki med seboj različni (po spolu, po sposobnostih itd.), smo po človeški naravi in po dostojanstvu, ki temelji v bogopodobnosti, vsi enaki. Različni božji darovi, nadarjenost, sposobnosti, talenti so zato podlaga in vzrok za solidarno sodelovanje med ljudmi. Noben človek ne zmore vsega sam, zato potrebujemo drug drugega. Enako pa ima vsak pravico do vsega, kar ponuja stvarstvo. Izključenost nekaterih iz deležnosti pri dobrinah stvarstva je proti Stvarnikovi volji (Ebner 2010).

1.2 Solidarnost Boga v pozornosti do sveta in do človeka

S stvarjenjska solidarnost Boga zajema vse, kar je, vse stvarstvo, vse stvari v njihovi dobroti, saj je vsem zagotovljena deležnost pri božji dobroti, to pa pomeni, da ni slabih stvari. Zato tudi dobri Stvarnik ljubi vse stvari in ničesar, kar je ustvaril, ne sovraži. Če bi česa ali koga ne maral, bi tega ne ustvaril (Mdr 11,24; Ps 145,9). Stvarstvo, katerega dobrost je tudi v tem, da je relativno avtonomno in se razvija ter obnavlja iz svojih lastnih moči – zemlja poraja sama od sebe (Mr 4,28) –, vztraja v dobrosti. In to zato, ker ga Bog ohranja. Ohranjanje stvarstva je način božje solidarnosti. Stvarstvo je dobro, ker je darovano, ker je podarjeno, to pomeni, da ima Stvarnik Darovalec nenehen odnos do njega. Prav takšno dobro in lepo stvarstvo je Stvarnik dal v oskrbo človeku, da bi z njim ravnal kot modri gospodar (KKC 307).

Človek je ravnal modro, dokler je naravo in stvarstvo jemal kot kraj bivanja, odkrivanja in spoznavanja, igre in veselja. Ko pa je svet postal torišče njegovega pohotnega, oblastniškega, uživaškega in nenasitnega izrabljanja, proizvajanja in kopičenja, je vse bolj postajal ogrožen v svoji avtonomnosti, dobrosti in lepoti. Narava pa je kakor organizem, ki se zdaj človeku »maščuje«, ker je do nje nasilen, izkoriščevalski in objesten. Kako je Bog solidaren s svojim stvarstvom v času človeške ošabnosti, ni mogoče prav videti ...

Če se je človek nekdaj čutil ogroženega predvsem od »nepokvarjene« narave in se je branil pred njeno močjo in nepredvidljivostjo, potem mu zdaj postaja večja grožnja tista »druga narava«, tako imenovana »civilizirana narava«, ki jo je sam zgradil, skonstruiral in jo vedno bolj intenzivno gradi s svojo tehniko in tehnično izsiljeno znanostjo (Lah 2010, 532–533).

Človek torej v tem svetu, v katerega je postavljen z nalogo dobrega gospodarja, skoraj nikoli ni bil dovolj moder in odgovoren gospodar. In tudi ko bi bil, bi vedno ostal nepopoln, ranljiv, vedno izpostavljen telesnim in duševnim nevarnostim in negotovostim. Kot naravno, ustvarjeno bitje bi ga vedno ogrožale bolezni, nepopolnosti in zapisanost smrti. In vendar svet in človek, ki ob stvarjenju skupaj dobita končno oceno »zelo dobro« (1 Mz 1,31), ostajata prostor božje solidarnosti. S takšnim svetom in s takšnim človekom je Bog solidaren. Seveda resničnosti sve-

ta, in posebno še človeka, ni mogoče zajeti zgolj v polje alternative popolno – nepopolno. V svetu človeškega se uveljavlja tudi zlo, ki ni zgolj preprosto posledica nepopolnosti. V človeku se uveljavlja greh (Rim 7,8), s tem pa nastaja grešna situacija, ki se zajeda v vse pore in razsežnosti njegovega osebnega, medosebnega, družbenega oziroma občestvenega, zdaj že kozmičnega življenja (Mednarodna teološka komisija 2006, 235–236). Kako je v tej situaciji z božjo solidarnostjo?

1.3 Bog – solidarni Rešitelj

Eno temeljnih verskih izkustev in spoznanj izraelskega ljudstva je bilo poleg izvoljenosti prepričanje, da je Jahve, njihov Bog, Rešitelj. Izraelci so bili prepričani, da jih od rešitve iz Egipta dalje, ki je postala paradigma za vse druge rešitve, vedno znova rešuje iz suženjstva ali izgnanstva. Vedno znova jih izpelje iz stiske, tudi takrat, ko so na zunaj, praktično, fizično poraženi in potolčeni. Bog jih reši. Če rešitev ni politično-gospodarska (materialna), je moralna. Stiski vedno sledi rešitev. Temelja in zagotovila za takšen izid ni iskati v ljudstvu samem, temveč v dejstvu, da je Bog zvest svojemu ljudstvu in ga ne zapusti ne v puščavi ne v ječi (5 Mz 32,4; 2 Sam 22,26; Iz 49,7; Iz 65,16; Ps 18,26). Takšno božje ravnanje v zvestobi je ljudstvu vzor in obenem zahteva, da tudi sami hodijo po božjih poteh, to je: da z življenjem potrjujejo ne le pripadnost svojemu Bogu Jahveju, ampak da živijo pravičnost, mir, pomoč in živo vzajemnost. Ljudstvo je resda na božjo zvestobo vedno znova odgovarjalo bolj z nezvestobo kakor z zvestobo, permanentno se je v posameznikih in v celoti izneverjalo pričakovanjem svojega Boga (Ps 78,8; Neh 9,33), a Bog ni odstopal od svoje zvestobe (*Biblični leksikon*, s.v. 'rešitelj').

Božja rešiteljska dejavnost kot izraz njegove zvestobe se tukaj izrazito kaže kot solidarnost. Jahve je od razodetja svojega imena Mojzesu v puščavi (2 Mz 3,14) dalje solidarni Bog. Bog, ki vidi, ki sočuti in dejavno spremlja človeško stisko. »Dobro sem videl ...,« pravi. Bog tako ni slepi bog, ki ne bi videl, kako je človeku; ni gluhi bog, ki ne bi slišal; ni apatični »pišmeuharski« Bog, ki se ga stiska in človeško trpljenje ne bi dotaknila. Kot ilustracijo božjega videnja, opažanja, stiske in položaja, v katerega zaide človek, omenimo Hagaro, ki se znajde zavržena, izgnana z Abrahamovega doma, s svojim sinom Izmaelom. Bog jo opazi in se ozre nanjo (1 Mz 21,9–15). »El-jon«, »Bog videnja«, ne sprašuje po vzroku, ne išče krivca, ampak je sočuten, se pravi: solidaren s Hagaro in z njenim sinom; ne glede na to, ali je človek kriv sam, ali so krivi drugi, ali pa se nekaj hudega zgodi kar tako, ne da bi mogli odkriti vzrok (Fourez 2001, 120). Bog opazi in se solidarizira s človekom in z njegovo usodo. Bog, ki vidi, ve, pozna in prepozna stanje, v katerem je človek in v katerem je njegovo ljudstvo. Ljudski pregovor Bog vse vidi, Bog vse ve je treba razumeti samo v okviru božje solidarnosti.

Bogu solidarnemu Rešitelju ni nič skrito. Nič se ne odtegne njegovemu pogledu. Tudi krivični in zlobni se s svojim ravnanjem ne more skriti tako, da ga Bog ne bi opazil. Čeprav hudobni govorijo: »Gospod ne vidi, Jakobov Bog ne opazi,« (Ps 94,7) velja, da zlobnež ne ubeži božjemu pogledu. Vsa njegova dejanja so odkrita božjim očem (Sir 17,15). Božjemu pogledu se ne izmakne niti, kdor toži in se pritožuje zaradi nesreče, ki ga je zadela, in zaradi zla, ki se mu godi, čeprav ima občutek, da

Bog ne vidi (Ps 57,2). Tudi stanje takšnega človeka ni skrito božjim očem (Kraus 1994, 149–155).

Da Bog ni solidaren zgolj na stopnji videnja, opažanja in uvida, temveč kot tisti, ki rešuje, ki se zavzame, je najbolj razvidno iz Nove zaveze.

2. Bog – solidarni odrešenik v Jezusu Kristusu

Vse Jezusovo delovanje, ravnanje in učenje je utelešenje solidarnosti. Jezus vidi, opazi in nato pomaga, rešuje. Jezus sam *opazi*, kako je s človekom ali z ljudmi: vidi izmučeno množico brez pastirja (Mt 9,36), mater mrtvega sina (Lk 7,11–15), tlačeno ljudstvo, ki mu voditelji nalagajo neznosna bremena (Mt 23,4), vidi tudi tlačitelje (Lk 11,46). Vidi, ko nekdo pride k njemu in *mu pokaže* svoje stanje: slepi Bartimaj (Mr 10,46–49), gobavci (Lk 17,12), krvotočna žena (Mt 9,20). Vidi, ker ga *drugi* na to *opozorijo*: gluhonemega (Mr 7,32), materino bolno hčerko (Mt 15,22), očetovo hčerko (Mr 5,22–23), lačno množico (Mr 8,1–2). Vidi in opazi želje, pričakovanja, upanje drugih. Vidi njihovo fizično, bolezensko stanje, vidi psihično, socialno in moralno stanje in iz tega izvirajoče bolečine, stiske, trpljenje. Vidi in opazi to, kar z očmi ni mogoče videti; vidi v srce. Vidi prešušne misli (Mt 5,28), bere misli in pravi: »Kaj to v srcu mislite?« (Mt 9,4) Zazna nevero svojih rojakov (Mt 13,58).

V tem vidiku solidarnosti je najpomembnejše to, da Jezus ne vidi in ne opazi samo z očmi, temveč s srcem. Gleda z neko občutljivostjo, ki zajema celoto njegovih fizičnih, duševnih in duhovnih zmožnosti. Jezus je sočuten, je empatičen, je usmiljen. Stiska, bolečina in trpljenje drugih ga ganejo, ob njih je prizadet. Čuti bolečino drugega in jo ponotranji, tako da postane njegova. Enako ga ganejo trdovratnost, slepota, zagledanost vase in v svoj prav raznih ideologov in juristov njegovega časa, braniteljev religioznega in političnega sistema, vendar je razlika v tem, da njihovo stanje povzroči v njem žalost (Mr 3,5), zgroženost (Jn 13,21) in razočaranje. Toda oboje se ne izčrpa v goli prizadetosti in v razumskem spoznanju, temveč rodi v njem željo po tem, da bi nekaj storil, posegel vmes, deloval. Sočutje vodi v delovanje.

In to je druga razsežnost Jezusove solidarnosti: konkretno delovanje. Če se v prvem koraku zgane njegova notranjost, je to, kar sledi, delovanje, naravnano k tistemu ali tistim, ki jih je videl, opazil, zaznal. Solidarnostno delovanje je zavzeta dejavnost, angažiranje za odpravo stanja, to je odpravljanje in dvig iz stanja, reševanje iz položaja, preustvarjanje v novo stanje. Jezusovo solidarnostno delovanje je ozdravljenje telesa in duše (telesne in duševne bolezni), odpuščenje za ozdravljenje duha (brisanje krivde, greha ...), to pa vedno vpliva tudi na zdravje telesa in duše (psihe) (Turnšek 1999, 93–94). Najbolj radikalno se je Jezusovo konkretno delovanje izrazilo v obujanju mrtvih: obudil je dečka iz Naima (Lk 7,14–15), Jairovo hčer (Mr 41–42), Lazarja (Jn 11,43–44). Celovitost Jezusovega solidarnostnega delovanja je pokazatelj odrešenja in vdor božjega kraljestva. Odrešenje se zgodi

tam, kjer je ves človek, v vseh svojih razsežnostih, postavljen v novo stanje, v novo razmerje, v novo stvarnost, v novo življenje. Jezus odrešuje človeka tako, da ustvari nove razmere in nove odnose. S svojim solidarnim ravnanjem do človeka vzpostavi nov odnos, ki zajame celovitost človekovih odnosov: s sabo, z drugimi, s svetom in z Bogom. Prav to pa je tisto, kar se dogaja v solidarnosti.

2.1 V Jezusu se razodeva radikalna solidarnost Očeta in Sina

V Jezusovem delovanju se razodeva božja solidarnost v okoliščinah in razmerah ustvarjenega sveta. To je utelešenje in pozgodovinenje tiste solidarnosti (ednosti), ki vlada v odnosu med Očetom in edinorojenim Sinom (Jn 17,21) kot pre-takanje božjega hotenja, spoznanja in življenja. V Jezusovem ravnanju se to dogaja v realnosti njegovega človeškega telesa v času in v občestvu z brati in sestrami, v družbi (Sorč 2003, 115), v okoliščinah ustvarjenosti in v razmerah, v katerih se uveljavlja »moč greha«, kakor bi dejal Pavel (1 Kor 15,56).

Začetek in izhodišče Jezusove odrešitjske solidarnosti je učlovečenje. Z učlovečenjem je postal »Bog z nami«, »Emanuel« (Mt 1,23). Po učlovečenju je Bog vzpostavil radikalni odnos s človekom in s človeštvom tako, da se je solidariziral z nami, ko nam je postal enak/solidaren v vsem, razen v grehu (Hbr 4,15). Edinorojeni od Očeta je postal prvorojeni med brati (Rim 8,29). S tem ko je vzel nase »podobo« (sam izraz je za nas zavajajoč, saj meri zgolj na videz), se pravi zemeljsko, telesno resničnost, in postal povsem človek, more »sočustvovati« z nami (Hbr 4,15), ker je bil preizkušen v vsem, kar je človeškega. Edinorojeni od Očeta, ki je postal podoba (*eikōn*), je hkrati izvirna podoba za brate in sestre, ki v občestvu z njim odkrivajo pot k Očetu in postajajo z njim dediči prihodnjega kraljestva solidarnosti (Moltmann 1986, 135). Kakor je bil on, podoba Očeta, solidaren z brati (prvorojeni), tako so tisti, ki vanj verujejo in sledijo njegovi poti, njemu podobni. Vsi naj postanejo »skladni s podobo njegovega Sina« (Rim 8,29).

Inkarnacija je izraz za radikalno solidarnost božjega Sina v Jezusu iz Nazareta. Razodeva se v vsem njegovem zemeljskem življenju, predvsem v solidarnosti do ljudi v skrajnih (mejnih) življenjskih situacijah. Najbolj skrajna situacija, v kateri je postal solidaren z vsakim človekom, je smrt (Štrukelj 2003, 368–372). Pri smrti ne govorimo o običajnem biološkem fenomenu ostarelosti in iztrošenosti, ampak so to vse oblike nasilne in krivične smrti. Trpljenje in smrt ostajata za razum trajni problem, ki sodi v okvir teodiceje in se ga tu ne moremo lotevali.¹ Na osebno religiozni ravni pa trpljenje in smrt povzročata izkustvo zapuščenosti, pozabljenosti

¹ Zelo smela je Böhnkejeva misel, ko pravi, da filozofsko premišljevanje, kdo in kaj je Bog, in s tem povezano vprašanje, zakaj trpljenje v svetu, ki vodi v opravičevanje Boga, nimata več pomena. Moderna filozofska, na razumu zasnovana dejavnost je namreč izgubila kompetence in sposobnosti, da odgovori na omenjena vprašanja. Vsi racionalni poskusi od razglašanja božje nemoči pred fenomenom trpljenja, ki pomeni izgubo božje vsemogočnosti, do trditve, da ni dober, če noče preprečiti trpljenja, ko bi ga lahko, do zanikanja božjega obstoja so postali – se zdi – odveč. Na tej ravni racionalistične paradigme ni odgovora in ne opravičenja za Boga. Z obtoževanjem Boga ali zanikanjem njegovega obstoja pa problem trpljenja še zdaleč ni odpravljen. Kajti pravi problem se tukaj šele začne. Brez Boga svet nima »brezpogojnega« duhovnega temelja in razum izgubi svojo legitimnost, da bi sodil o Bogu. »Ostala bi zgolj volja po moči, pod pogojem, da se rabsodišče razuma ne bi odločilo izključiti nasilnega početja, ker ne more imeti nobenega gotovega dokaza, da bi odsotnost Boga pomenila njegovo smrt.« (Böhnke 2007, 87)

in oddaljenosti Boga. V ozadju izkustva zapuščenosti od Boga je vedno zapuščenost od ljudi. Trpeči doživlja, da ni nikogar, da je sam, da je od vseh zapuščen in pozabljen, da ga je celo Bog zapustil, mu odtegnil svojo bližino in ne pomaga. Prav takšno izkušnjo ima Jezus v svoji zadnji uri, v uri umiranja na križu. Vsi so ga zapustili, najožji prijatelji so se razbežali. Doživel je celo izkušnjo zapuščenosti od Boga, ki ga je imenoval Oče. Njegova smrt ni bila idilična, pobožna vaja z vnaprej znano prepričanostjo o srečnem koncu. In vendar Jezus ni umiral kakor kdorkoli. Tisto, po čemer se je njegovo umiranje ločilo od drugih – od mnogih –, je bila najprej njegova vera in zaupanje v Očeta Boga. Zaupal je do tiste radikalnosti, ki pravi: Tudi če me usmrtiš, jaz zaupam vate (Job 17,13). Tudi če me ne rešiš tako, kakor jaz hočem, torej v ta svet in v to življenje, jaz zaupam vate.

Jezus je bil v umiranju drugačen tudi v tem, da je izkazal neomajno ljubezen do svojih ubijalcev in po njih do »mnogih«, to je do vseh. Jezus je umiral »za mnoge« (Mt 20,26), to je za vse. V tej njegovi radikalni zavezanosti Drugemu in drugim se razodeva ljubezen Boga in človeka. Jezus je radikalno, brezpogojno za ljudi, »za nas« (Rim 5,8). V tej radikalnosti zvestobe in ljubezni se razodeva, kdo je Bog in kdo je človek. Biti Bog pomeni: biti »za nas«, za vsakega in za vse, kar je. V Jezusovi zvestobi in ljubezni v umiranju se razodeva božja solidarnost (Turnšek 1999, 122). Obenem se v največji meri razodeva, kdo je uresničen človek. Jezus je afirmacija človeške solidarnosti. Jezus je razodetje in uresničenje božje in človeške solidarnosti, najbolj dosledno prav v svoji človeški smrti in nemoči. Smrt je namreč dejanje, ki vzame vsako oprijemljivost, navezanost, zasvojenost in vsako preračunljivost, zainteresiranost. V smrti izgubi človek vse in ostane popolnoma sam, nihče živ ne more v smrt drugega. Smrt je dokončno »izpraznjenje«, »izničenje«. V smrti ostane vsak to, kar je: en sam krik po Drugem, ki ga sam ne more zapolniti. Tako izprazen lahko dobi vse in se zaveže vsemu. Ta »vse« pa je prav Bog. In zgodi se, da človekovo življenje in smrt »dobita smisel« (CS 22).

Z Jezusom, ki se je v smrti radikalno solidariziral z nami, se je Bog radikalno solidariziral, »ponotranjil« je njegovo trpljenje in smrt in se zanj zavzel tako, da ga je rešil. Moč svoje rešitve v solidarnosti (ljubezni) je Bog izkazal v vstajenju, ko je trpečega in umrlega na križu iztrgal iz moči in oblasti smrti, ga »obudil« (Apd 2,24.32) in ga postavil v nepovratno božjo slavo, v eshatološko izpolnitev (Štrukelj 438–441). Povišal ga je in postavil čez vse ter mu dal ime, ki je nad vsakim imenom (Flp 2,9).

Jezus, ki mu je Oče izkazal največjo solidarnost v trpljenju in v smrti, čeprav na skrit način, na način preverljive odmaknjenosti, je zdaj v odrešeni preizkušnji za nas vir in temelj, generator odrešenja. Jezus je odrešenik vsakemu, ki vanj veruje in se z njim solidarizira. On, ki je z nami solidaren v kvaliteti Boga, je odrešenik, če se z njim solidariziramo (Štrukelj 441–442). To pomeni, da je osebno navzoč v našem trpljenju toliko, kolikor z njim trpimo in umiramo (Rim 8,17).

To je – med drugim – vsebina izraza »trpel je za nas«. Trpljenje »za nas« je solidarnostno dejanje, ki ima odrešensko vrednost.²

² V tej razpravi se ne poglobljamo v druge vidike in vsebine Kristusovega trpljenja in smrti, ki sta jih oblikovali tradicionalna katoliška in protestantska dogmatika, čeprav jih ne izključujemo.

2.2 Kristus – utemeljitelj solidarnega človeštva

Če smo rekli, da je po učlovečenju Jezus postal prvorojeni med brati, potem je treba dodati, da je Jezus Kristus tudi v svoji poti v trpljenje in smrt in v povečanje postal solidaren z vsemi. In prav v tej solidarnosti z vsemi je postal za vse prvoobujeni med brati in sestrami. On je tisti, ki je (ne le po tem, kar je bil – po svoji biti –, temveč po svoji živeti resničnosti, na svojem lastnem telesu, duši in duhu preizkušeni življenjski usodi, ki pa je bila deloma posledica nepojasnjene vzročnosti, deloma posledica svobode drugih, v tem, kako jo je živel, pa tudi posledica njegove lastne svobode), postal *začetnik, utemeljitelj* novega, svobodnega, odrešenega človeštva. Tako se tudi v Jezusovem umiranju in smrti razodeva solidarna moč božje trinitarične ljubezni, ki edina odrešuje tukaj in za dokončno slavo. Verni, ki stopajo v občestvo s trpečim Kristusom in postajajo Križanemu podobni v njegovi solidarnosti, obenem upajo, da mu bodo podobni tudi v povečanem telesu v slavi (Flp 3,21).

Skrajna oblika solidarnosti je žrtvovanje svojega lastnega življenja za dobro drugega, drugih (Berger 2010). Solidarnost kot dejavnost vodi v zavzetost za drugega, k uresničevanju ljubezenske službe v dobro drugemu (Priatelj 2008, 370–371).

3. Sveti Duh in solidarnost

Jezusova solidarnost, ki je obenem odrešenska dejavnost Očeta, se z njegovo smrtjo na križu ne konča. Jezus uresničuje svoje delo po Svetem Duhu. V ta proces pa je vključeno občestvo vernih, vse do poslednjega dne.

Ob pozornem prebiranju evanġelijev odkrijemo, da je delovanje Duha v predvelikonočnem času omejeno izključno na Jezusa samega (Hahn 1974, 131). Tudi izjava apostola Petra: »Ti si Mesija,« (Mt 16,16) ni razodeta od Duha, ampak od Očeta (Mt 16,17). Jezus je oznanjal in delal velika znamenja v moči Duha. Ta Duh pa še ni prihajal na učence. Učencem je bil Duh obljubljen za čas po veliki noči. Pri Janezu beremo: »Duh še ni prišel, ker Jezus še ni bil povečan,« (Jn 7,39) pa tudi: »Tolažnik pa, Sveti Duh, ki ga bo Oče poslal v mojem imenu ...« (Jn 14,26) Sveti Duh deluje v apostolih in po apostolih ter v občestvu šele po vstajenju. Vstali izjavlja: »Prejmite Svetega Duha!« (Jn 20,22)

V Novi zavezi se Duh imenuje božji Duh (Rim 8,9; 11.14; 1 Kor 2.11.14). Prihaja »od Očeta« in ga »Oče pošilja« (Jn 15,26; 14,26; 1 Jn 4,1) (Schlier 1974, 118). Imenuje se tudi »Kristusov Duh«, »Duh Gospodov« ali Duh njegovega Sina (Flp 1,19; 2 Kor 3,17; Gal 4,6). V povezavi z Očetom in s Sinom je Sveti Duh moč, sila, energija (*dynamis*), ki izhaja iz Boga Očeta ali od Kristusa. Z njim se v svetu začenja eshatološko dogajanje.

Prvo eshatološko dejanje, v katerem se je izkazala moč božjega Duha, je vstajenje, obujenje Jezusa Kristusa. Jezus Kristus je bil iz smrti obujen v večno božje življenje. Vstajenje pomeni tudi spremenjenje, transformacijo. Ponižani in križani je bil spremenjen v božjo slavo. Transformacija pomeni spremenjenje in povišanje

(poveličanje) obenem. Povišanje Jezusa v božjo slavo je pri sinoptikih opisano kot spremenjenje na gori, v katerem Jezus zasije v nadzemeljski svetlobi (Mt 17,1–2). To je prva podoba vstajenjskega izkustva učencev (Sorč 2003, 506–507).

O spremenjenju ali preobrazbi v vstajenju govori tudi Pavel v Flp 3,21, ko pravi, da »bo preobrazil naše bedno telo, tako da ga bo naredil podobno telesu svojega veličastva (Kristusovega)«. To je preobrazba podobe telesa: iz podobe bednosti, prežete z ranljivostjo in izpostavljene boleznim, grehu in smrti, v podobo veličastva, rešenega greha in smrti, prepojeno z neizčrпно stvariteljsko živostjo Boga. Naše vstajenje je zato treba razumeti kot telesno metamorfozo v Kristusa ali pa ga sploh ne razumemo. Eshatološko dejanje Svetega Duha je telesna obuditev, telesno razsvetljenje in spremenjenje telesne oblike bivanja.

Iz poveličane človeške resničnosti Vstalega izhaja Sveti Duh. Sveti Duh je posredovan po Jezusovi poveličani človeškosti. Telesno spremenjen, spreminja telesno kot prvorojeni med brati in sestrami, ki so po njem oblikovani. Solidarnost Svetega Duha se nam tako kaže kot preustvarjanje celotne človekove resničnosti v novo, poveličano stvarnost, dvignjeno v stanje božje slave, kateri dokončno pripada Kristusova človeška narava po vstajenju.

Jezusa je torej Bog povišal in poveličal, ko ga je obudil, kakor pravi Janez. Vstajenje je dvakratno povišanje. Prvič, ker je bil povišan v Gospoda prihajajočega božjega kraljestva, in drugič, ker je bil spremenjen v »Gospoda veličastva« (1 Kor 4,6). Na Kristusovem obrazu se zato že sveti prihajajoče božje veličastvo, ki razsvetluje srca ljudi, kakor je luč razsvetlila temo na prvi dan stvarjenja (2 Kor 4,6). »Bog Oče je z vstajenjem poveličal Kristusa Sina in Sin je s svojo pokorščino in vdanostjo v življenje in smrti poveličal Očeta. Medsebojno poveličanje je delo Svetega Duha.« (Moltmann 1986, 139) Poveličevanje Očeta in Sina je najvišja stopnja solidarnosti.

3.1 Sveti Duh – moč novega občestva ljudi

V trinitarni prežetosti odnosov in dejavnosti je solidarnost božjih oseb očitna. Vse so udeležene pri odrešenjskem delu tudi v eshatološki dejavnosti, se pravi: v dejavnosti, usmerjeni v prihodnjo končno preobrazbo in v poveličanje sveta in človeštva. V tej »fazi« posebno izstopa izlitje Svetega Duha »na vse meso«. Duh je začetna »prvina« (Rim 8,23) in zagotovljeno »poroštvo« (2 Kor 1,22) prihodnjega veličastva, ki napolnjuje vse Vesolje. V Duhu že zdaj izkušamo to, kar šele bo, v njem je že anticipirano, kar se bo dopolnilo v prihodnosti. Z Duhom se začenja dokončni čas. Mesijanski časi se dogajajo tam, kjer moč in energija Svetega Duha prihajata na vse meso in ga delata večno živega. V delovanju Duha se vse življenje prenavlja in gradi se novo občestvo ljudi. Brezmejna svoboda, prekipevajoče veselje in neizčrпna ljubezen zaznamujejo eshatološko izkušnjo Duha.

Tisti, ki imajo izkušnjo Duha, ne bežijo iz sveta, ampak jih Duh odpira za solidarnost z vsem svetom. Kajti to, kar izkušajo, je – pars pro toto – začetek dokončne prihodnosti sveta, predokus večne slave. Izkustvo Duha je bližina Duha in ta bližina je bližina prihodnje blaženosti, to je polnost časa in ne navzočnost večnosti,

ki bi izbrisala čas. Zato tistih, ki imajo izkušnjo Duha, to izkustvo ne trga iz časa, temveč jih odpira za prihodnost (Moltmann 1986, 139–140).

Po Jezusu Kristusu, ki v svetu ostaja in deluje po Duhu, v prvi vrsti pa v tistih, ki v veri sprejemajo Jezusa in so odprti za navdihe Svetega Duha, se gradi nova resničnost sveta, nova skupnost, novo občestvo svobode in solidarnosti bratov in sester v Kristusu (Sorč 2003, 571–576). Zgled eshatološko naravnane občestva najdemo opisan v Apd 4, 32–35. Kristjani živijo kot solidarna skupnost, v kateri ni nobenega reveža več, ker si nihče ničesar ne prisvaja kot izključno svojo last, kjer nihče ne živi osamljen in zapuščen. Domnevamo lahko, da tudi umiral ni nihče osamljen in zapuščen. Vendar na svetu nobena resničnost ni tako idealna, kakor si jo je moč zamišljati, zato se solidarnost Duha razodeva tudi v človeški nemoči.

Vsak človek in človeštvo kot celota sta poklicana, da v vsakem času dasta svoj prispevek k oblikovanju in zgraditvi prihodnjega časa in dokončnega občestva. Solidarnost Svetega Duha se zato afirmira prav v moči in v pomoči, s katero navdihuje, oblikuje in oživlja srca, misli in odločitve ljudi. Solidarnost Duha je tudi v tem, da spodbuja v nas vzdihovanje po uresničenju popolnega »posinovljenja«, to je: po odrešenju svojega telesa (Rim 8, 23). Duhu ni skrita naša šibkost, zato solidarno »prihaja na pomoč naši slabosti«. V tej pomoči gre tako daleč, da »posreduje za nas z neizrekljivimi vzdihii« (Rim 8,26).

3.2 Enakost in drugačnost v solidarnosti po ljubezni

Solidarnost Boga vključuje njegovo videnje, sočutje, uvid stanja, v katerem je človek, in iz tega sledi delovanje, da ga reši, mu pomaga, se ga usmili. Da bi bil učinkovit, se Bog v svoji solidarnosti izenači s človekom; da bi mu bil blizu, mu postane enak, postane človek, postane ubog za uboge, brez vsega, da bi bil enak tistim, ki nimajo nič; postane brezpraven, da bi bil z brezpravnimi; postane tujec, brezdomec za brezdomce; postane trpeč za trpeče; umre, da bi bil blizu umirajočim. Solidarnost je izenačenje in po izenačenju je mogoče biti solidaren. Vendar s človekom solidarni troedini Bog v izenačenju ohranja svojo drugačnost, se ne poisti do takšne mere, da bi izgubil svojo enkratnost in drugačnost, svojo božjost. Ko bi namreč nehal biti Bog, ne bi mogel biti človeku Rešitelj. Ko bi postal bolnik, ne bi mogel zdraviti bolnih, ko bi postal gobavec, ne bi mogel rešiti nobenega gobavega. Ko bi bil izčrpan od lakote, ne bi mogel nasičevati lačnih. Slep ne more voditi slepega (Lk 6,39) in zdravnik ne more ozdraviti samega sebe (Lk 4,23) in grešnik ne more rešiti grešnika. Ko bi bil mrtev, ne bi mogel obujati mrtvih. Solidarni Bog Stvarnik s stvarjenjem ne postane stvar, Bog Odrešenik z učlovečenjem v slabotno, ranljivo, umrljivo in grešno telo ne postane greh. Bog na križu ne postane trpljenje in v smrti ne postane smrt, saj bi tako imeli samo novega nemočnega trpina in mrtveca več, ki si sam ne bi mogel pomagati. Drugače je res, da se trpljenje trpečemu prepolovi, če ga nekdo z njim solidarno nosi, toda ta, ki nosi, ne sme biti enak trpin. Sveti Duh, energija novega stvarstva, ne postane to novo stvarstvo. Pri vsem poenotenju ostaja Bog Drugi in Drugačni. Prav zato, ker se popolnoma izenači in ne poisti, ostaja enkratno Drugi in more biti Bog (Oče) Stvarnik, Bog (Sin) Odrešenik in Bog (Sveti Duh) Zveličar.

Enako velja za človeško solidarnost. Solidarni se mora poenotiti z ubogim, lačnim, bolnim, žalostnim, nesrečnim, zasvojenim, prizadetim, trpečim, umirajočim, lahko mu pomaga, da se reši. Toda če postane isto kakor oni, ne bo mogel pomagati, ampak bo potreboval pomoč nekoga, ki ni isto kakor on sam. Solidarnost vodi v enakost ob ohranjanju drugačnosti. To, kar v solidarnostnem izenačenju (zedinjenju) ohranja drugačnost in rešuje, je ljubezen. Ljubezen je zmožna zediniti dva različna (bolnega in zdravega, človeka in Boga), ljubezen je zmožna rešiti in odrešiti bolnega, ker ju ohranja v drugačnosti.

Ker je torej Bog solidaren s človekom tako, da v ljubezni stopa v edinstvo z vsem ubogim človeštvom, mu je blizu in dela zanj dobro, ga torej rešuje, je tudi človek zmožen, da stopi v solidarni ljubezni k ubogemu sočloveku, se z njim zedini in mu pomaga, da se reši. Solidarni Bog dela ljudi solidarne z ljudmi in z vsemi stvarmi. Kako in kdaj to doseže? Tako in takrat, ko človeka pritegne v odnos vzajemne solidarnosti, solidarnosti človeka z Bogom.

4. Solidarnost človeka z Bogom

Govoriti o tem, da bi bil človek solidaren z Bogom, se zdi vprašljivo. Zagotovo pa je nesmiselno, ko bi s tem hoteli reči, da je Bog slabotna resničnost, ki bi za svoj blagor potrebovala človeško pomoč, in bi človek postal nekakšen božji rešitelj. Bog ne potrebuje ustvarjenih bitij, da bi reševala njegovo moč, slavo in čast. Kljub temu pa v Svetem pismu najdemo mesta, ko ljudje zastavijo svojo besedo in svoj ugled in branijo Boga pred zlobnimi, krivičnimi in brezbožnimi ljudmi (Job, Mojzes, preroki ...). Ta solidarnost je predvsem obramba resničnega, pravega Boga oziroma prave podobe o Bogu in zavračanje napačne, ki jo imajo nasprotniki Boga (Halík 2010, 32–45). Danes se nasprotovanje in napadi na Boga najpogosteje vrstijo v povezavi z vprašanji trpljenja in krivičnosti v svetu. Tukaj nas ta tema ne zanima, to je vprašanje teodiceje in opravičenja Boga pred tribunalom človeškega razuma zaradi trpljenja v svetu.

Biti solidaren z Bogom pomeni toliko kakor biti solidaren z Jezusom. Jezus, ki je živel za druge tako v delovanju kakor v smrti, je razodetje solidarne Boga in vzor solidarne človeka. Zato lahko enako solidarnost zahteva od svojih. »Učite se od mene!« (Mt 11,29) »Tudi vi [ste] dolžni drug drugemu umivati noge.« (Jn 13,14) On, ki je učlovečenje božje, je tudi uresničenje počlovečenja, ki se je začelo za vsakega človeka. »Jezusovo življenje, smrt in vstajenje so ljudem odprli možnost, da živijo drug za drugega.« (*Biblični leksikon* 1984, 677) Jezusova solidarnost, ki zavezuje ljudi k medsebojni solidarnosti, zavezuje tudi k solidarnosti z njim. Pri poved o končni sodbi kaže, da bo solidarnost do ljudi sovpadla s solidarnostjo z njim. Kar ste ali česar niste storili, »ste [ali niste] meni storili« (Mt 25,40.45).

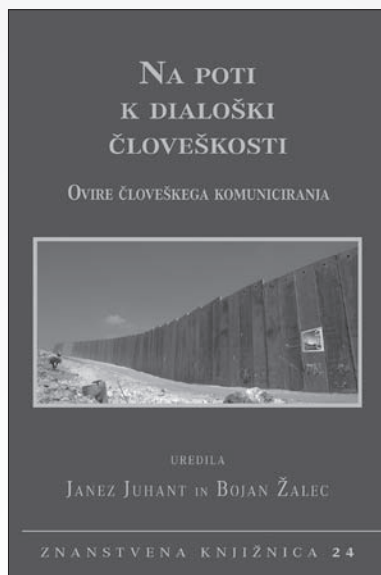
Kako je mogoče biti solidaren z Jezusom in kdo je solidaren? Solidaren je tisti, ki posluša njegovo besedo in jo spolnjuje, živi po njej (Mt 7,26; Jn 8,47). Z njim je solidaren tisti, kdor ustvarja mir, se bori za pravičnost in za svobodo, kdor je usmi-

ljen in odpušča. Tudi kdor živi v skladu s stvarjenjem, dokaže, da je solidaren z Jezusom in z Bogom Očetom. Jezus je s svojim nastopom (z oznanilom in z delom) začel uresničevati božje kraljestvo. In tako mora nadaljevati človeška zgodovina. To je nastajanje novega stvarstva, sodelovanje pri resničnosti vstajenja (1 Kor 15,58).

Človek/kristjan uresničuje solidarnost v vsakdanjem življenju, v krščanski praksi, ki postaja nekakšno svetno bogoslužje (*Biblični leksikon* 1984, 677). Ta praksa kot solidarnost med ljudmi se uresničuje v življenju drug za drugega na vseh ravneh skupnostnega življenja. Zajema solidarnost kristjanov s svetom (CS 1), solidarnost v sodelovanju z okoljem, solidarnost v iskanju razumevajočega in ustvarjalnega dialoga z vsemi. Sodelovanje pa ima svoje meje. Ko bi se morali odločiti za krivično stvar, za ravnanje proti svoji vesti, je solidarnosti konec.

Reference

- Berger, Klaus.** 2010. Sühnetod Jesu. <http://www.msccperu.org/deutsch/offenbarung/SuehnetodJesu.htm>, pridobljeno 25. 4. 2011.
- Biblični leksikon.** 1984. Ur. Anton Grabner - Haider in Jože Krašovec. Celje: MD.
- Böhnke, Michael.** 2007. Von scheinbaren Lösungen zu existentiellen Fragen: zur verantworteten Rede von Gott angesichts des Leids. V: Michael Böhnke, Gerd Neuhaus, Mirjam Schambeck, Ludger Schwienhorst-Schönberger, Eva Stögbauer in Thomas Söding. *Leid erfahren – Sinn suchen: das Problem der Theodizee*, 69–105. Freiburg, Basel in Dunaj: Herder.
- Drumm, Joachim.** 2006. Solidarität. *LThK* 9.
- Fouriez, Gérard.** 2001. *Barva učlovečenja: religijska izkušnja in kritični čut*. Ljubljana: Družina.
- Ebner, Martin.** 2010. *Model der Solidarität in der Bibel*. <http://www.uni-muenster/solidaritaet> (15. 4. 2011).
- Halík, Tomáš.** 2010. *Geduld mit Gott: die Geschichte von Zachäus heute*. Freiburg, Basel, Dunaj: Herder.
- Hahn, Franz.** 1974. Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes. V: Heitmann, Claus, in Herbert Mühlen. *Erfahrung und Theologie des Hl. Geistes*, 130–146. München: Kaiser.
- Kraus, Georg.** 1994. *Gott als Wirklichkeit: Lehrbuch zur Gotteslehre*. Frankfurt am Main: Josef Knecht.
- Lah, Avguštin.** 2010. Umrise einer trinitarischen Ökologie. *Bogoslovni vestnik* 70: 331–339.
- — —. 2003. Teološka antropologija. V: Ciril Sorč, ur. *Priročnik dogmatične teologije*. Zv. 1, 205–362. Ljubljana: Družina.
- Mednarodna teološka komisija.** 2006. Občestvo in oskrbnništvo: človeška oseba ustvarjena po božji podobi. *Communio* 16:220–254.
- Moltmann, Jürgen.** 1986. *Trinität und Reich Gottes: zur Gotteslehre*. München: Kaiser.
- Prijatelj, Erika.** 2008. *Psihološka dinamika rasti v veri*. Maribor: Slomškova založba.
- Schlier, Heinrich.** 1974. Herkunft, Ankunft und Wirkungen des Heiligen Geistes im Neuen Testament. V: Heitmann, Claus, in Heribert Mühlen. *Erfahrung und Theologie des Hl. Geistes*, 114–123. München: Kaiser.
- Sorč, Ciril.** 2004. *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*. Münster: Lit.
- — —. 2006. *V prostranstvu Svete Trojice: hermenevitična načela trinitarizacije*. Ljubljana: Družina.
- — —. 2003. Troedini Bog. V: Ciril Sorč, ur. *Priročnik dogmatične teologije*. Zv. 1, 71–204. Ljubljana: Družina.
- — —. 2003. Sveti Duh. V: Ciril Sorč, ur. *Priročnik dogmatične teologije*. Zv. 1, 483–613. Ljubljana: Družina.
- Štrukelj, Anton.** 2003. Odrašenik Jezus Kristus. V: Ciril Sorč, ur. *Priročnik dogmatične teologije*. Zv. 1, 323–482. Ljubljana: Družina.
- Turnšek, Marjan.** 1999. *Najdragocenejše: samo Jezus iz Nazareta je Kristus*. Ljubljana: Družina.
- Vorgrimler, Herbert.** 2000. *Neues Theologisches Wörterbuch*. Freiburg, Basel in Dunaj: Herder.



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

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

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2010. ISBN 978-961-92694-9-7. 14 €.

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 71 (2011) 3, 439—456

UDK: 27-46-732.3

Besedilo prejeto: 07/2011; sprejeto: 09/2011

Peter Kvaternik

Pastoralno prenavljanje Cerkve Škofijska sinoda v pozabi

Povzetek: Okrogle obletnice nekaterih pomembnih pastoralnih dogodkov iz novejšje zgodovine ljubljanske nadškofije kličejo po tem, da potegnemo črto pod vsemi njimi in poskušamo določiti njihov posamični in skupni pomen. Spodbujajo pa nas tudi, naj iz njihovega zaporedja poiščemo tisto rdečo nit, ki jih povezuje, in iz vseh teh spoznanj spletemo mrežo medsebojnih soodvisnosti in povezav. V mislih imamo ljubljansko škofijsko sinodo leta 1940, Pastoralni občni zbor (1988–1991) in Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem (1997–2002), ki je svojevrstno zaznamoval ljubljansko nadškofijo oziroma je nadškofija odločilno sodelovala pri njegovem oblikovanju. Vsak od teh dogodkov je imel specifične težave pri implementaciji v pastoral. Pri vseh treh se zdi, da je najbolj ključen izostanek refleksije, ki dogodkom ne sledi zaradi pomanjkanja pripravljenosti na (samo)kritiko. Kritike pa ni zaradi prevelikega strahu, zaradi premajhne samozavesti in zaradi osebne nedoraslosti v veri.

Ključne besede: sinoda, plenarni zbor, pastoral, inštrukcije, pastoralni občni zbor

Abstract: **Pastoral Renewal of the Church. Forgotten Diocesan Synods**

Decadal anniversaries of some important pastoral events in the recent history of the archdiocese of Ljubljana call for summing them up and defining their particular and joint importance. They also call for finding their common central theme and linking them up. This refers to the Ljubljana Diocesan Synod of 1940, the General Pastoral Conference (1988–1991) and the Plenary Council of the Church in Slovenia (1997–2002), the latter being of a particular importance for the archdiocese of Ljubljana since it was decisively involved in the preparations therefor. Each of these events experienced its own special difficulties in its pastoral implementation. Yet their crucial common difficulty seems to have been an absence of reflection that did not follow the event due to the lack of preparedness for (self-)criticism. The latter fact is a result of too much fear, of too little self-confidence and of an immature personal faith.

Key words: synod, plenary council, pastoral, instructions, general pastoral conference

Povsem neopazno je šla v Cerkvi na Slovenskem mimo 70-letnica zadnje škofijske sinode v Ljubljani (1940) pod vodstvom škofa Gregorija Rožmana (1883–1959).

Zgodovinska odmaknjenost zaradi imena tega škofa je povzročila, da se ta sinoda oziroma njena obletnica zelo redko omenja, kaj šele, da bi se skušala ovrednotiti z današnje časovne oddaljenosti.¹ Tudi to »pozabljanje« po svoje kaže, kako je sedanjim generacijam komunizem vcepil nekakšno »miselno zaporo« za vse, kar je bilo za narod pomembnega pred letom 1945. Tokrat želimo za nekaj trenutkov prestopiti na ono stran te zapore in iztrgati pozabljanju predvsem tisto, na kar je Cerkev lahko upravičeno ponosna. Pokazati želimo, da znamo ceniti vrednote iz naše preteklosti in se poimensko spomniti vseh tistih, ki so se zanje trudili že davno pred nami.

Namen škofijske sinode v Ljubljani leta 1940 je bil, poživiti pastoralno življenje v škofiji in ga tudi pravno opredeliti v zakoniku območnega prava. Tudi danes iščemo razne načine, kako poživiti pastoralno življenje, ki se zdi, da se nepovratno slabša. Se imamo kaj naučiti iz dogajanja, ki je povezano s to sinodo in z razvojem dogodkov po njej?

Ker je potekala zadnja ljubljanska škofijska sinoda tik pred drugo svetovno vojno in so med vojno in po njej nastale povsem nove razmere za Cerkev na Slovenskem, praktično niso mogli sklepi in smernice te sinode stopiti v veljavo in so ostali tako rekoč arhivsko gradivo. Je bilo torej vse prizadevanje za pripravo in izvedbo sinode zamen? Morda pa prav iz te duhovne podstatí srkajo korenine današnjega krščanstva na Slovenskem svoje najžlahtnejše sokove?

Misel na novo sinodo, narodno ali škofijsko, tudi v težavnih časih jugoslovanskega komunističnega sistema nikoli ni povsem zamrla. Zlasti ne po koncu drugega vatikanskega koncila, ko so v začetku sedemdesetih let potekale nacionalne sinode med narodi Zahodne Evrope. Zato je bila leta 1969 tudi pri nas napovedana nacionalna sinoda, vendar njene uresničitve pozneje iz do danes nepojasnjenih razlogov ni bilo. V poznejših letih jo je poskušal nadomestiti Pastoralni občni zbor, ki je imel vse tipične značilnosti sinode, vendar se tako ni poimenoval. Poleg tega je imel to nesrečo, da je padel v razburkane čase narodovega osamosvajanja, in je zato ostal vedno v senci tega dogajanja.

Mineva deseta obletnica sprejetja besedila prvega Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem (PZ), ki je potekal v letih od 1997 do 2002. Njegov namen in pomen sta bila teoretično širša kakor pomen škofijske sinode, saj je PZ potekal v vseh treh tedanjih slovenskih škofijah, dejansko pa je ostal udeležencem čustveno precej tuj. V nekaterih fazah zborovanja je bilo zelo težko uskladiti različne interese posameznih škofij in povezati že ustaljeno prakso v njih. PZ je imel ambiciozne cilje. Smernice iz dokumentov drugega vatikanskega koncila je želel vnesti v pastoralo na Slovenskem bolj sistematično, kakor je bilo to že do tedaj. Tako naj bi ustvarili ustrezne možnosti za pospešeno novo evangelizacijo v slovenskem narodu.

V letu 2009 je tedanji ljubljanski nadškof Alojz Uran (roj. leta 1945) začel v škofijskih pastoralnih organizmih razpravo o potrebnosti in primernosti sklica škofijske sinode, ki bi prenesla sklepe PZ na škofijsko področje, jih primerno konkretizirala in posodobila. S tem bi lahko sprožili procese, ki bi imeli za cilj osebno prenovo vernikov ter skupno iskanje in uresničevanje sodobne vizije občestvenega življenja

¹ Izjema je Rožmanov simpozij v Rimu pred desetimi leti, ki je med drugim obravnaval tudi to področje njegove dejavnosti.

v smislu nove evangelizacije. Žal ideja ni padla na plodna tla in ni bila sprejeta s posebnim navdušenjem. Toda z dobrimi idejami je pogosto kakor z dobrim semenom, ki začne kliti tudi po preteku časa, ki smo ga predvideli.

PZ je med drugim naročal, naj se izdela najprej slovenski pastoralni načrt (PZ 65), ki naj pozneje postane podlaga za izdelavo podobnih načrtov na nižjih pastoralnih ravneh. Dvakrat se je posebna komisija tega načrta že lotila, a sta se oba poskusa izjalovila. V teku je tretji, za katerega obstaja več možnosti, da bo uspel. Na novi preizkušnji je namreč sposobnost medškofijskega dogovarjanja in usklajevanja, predvsem pa skupna volja po uresničenju dogovorjenega.

Vsako pastoralno prizadevanje mora upoštevati izkušnje iz preteklosti, drugače je le kratkega daha. »Preteklost pripada božjemu usmiljenju, prihodnost njegovi previdnosti in sedanjost njegovi ljubezni,« je rada dejala mati Terezija. Iskanju harmonične povezanosti preteklosti z izkušnjami v sedanjosti, predvsem pa iskanju perspektiv, ki naj bi iz obojega navdihovale Cerkev na Slovenskem v prihodnje, to je dejanski namen te razprave.

V bistvu je pri vsakem pastoralnem delovanju pomembno nenehno oblikovanje pastoralnega načrta v najširšem pomenu besede. Doslej ga je še najbolj popolno konkretiziral škof Gregorij Rožman s sinodo leta 1940 in z njenima sadovoma, z *Zakonikom ljubljanske škofije* (ZLŠ) in s *Pastoralnimi inštrukcijami za ljubljansko škofijo* (PI). »Najbolj celosten Rožmanov pastoralni načrt je bil izdelan na škofijski sinodi.« (Škafar 2001, 62)

1. Sinoda leta 1940 v Ljubljani

»Sinodalno življenje v Ljubljanski škofiji je bilo v času njenega več kot 500-letnega obstoja zelo bogato. V tem obdobju je bilo na tem področju kar 121 sinod.« (Košir 2001, 98) Seveda niso bile sinode v vseh obdobjih v enakih časovnih zaporedjih. Prva naj bi bila že leta 1495, prav gotovo pa leta 1604. Velika večina teh sinod je iz obdobja do nastopa 20. ljubljanskega škofa Karla Janeza Herbersteina (1772–1787). Potekale so v glavnem v Ljubljani in v Gornjem Gradu. Zadnja med njimi je bila leta 1774, naslednja pa šele pod škofom Antonom Bonaventuro Jegličem (1850–1937) leta 1903. Škof Jeglič je sklical še sinode v letih 1908, 1914 (ta je zaradi začetka svetovne vojne odpadla) in 1924. *Zakonik cerkvenega prava* (ZCP), ki je izšel leta 1917, je zapovedoval, da je treba sklicati sinodo vsaj na deset let. Jegličev naslednik Gregorij Rožman jo je pripravil šele po šestnajstih letih, verjetno zaradi vsestransko težkih okoliščin v tridesetih letih 20. stoletja, ki »so za Slovence pomemben vrhunec in prelomnica duhovnih, socioloških, idejnih in političnih sprememb« (Juhant 2001, 213).

Tako je doslej zadnja škofijska sinoda v Ljubljani potekala od 5. do 8. avgusta 1940 pod vodstvom škofa Gregorija Rožmana. Kako je bila sinoda metodološko organizirana, moremo zaznati iz njegovega odloka o sklicu sinode, ki je tega leta izšel v škofijskem listu in med drugim pove: »Vsa tvarina je bila gospodom duhov-

nikom predložena, da so jo mogli mirno in temeljito preštudirati. V letih 1938 in 1939 ste jo na mnogih konferencah temeljito pretresli in svoje predloge poslali škofijskemu ordinariatu. Ves ogromni material je z zgledno pridnostjo pregledal in uredil g. univ. prof. dr. Alojzij Odar. Posebna komisija pod mojim predsedstvom je potem določila končno besedilo.« (Košir 2001, 103)

Na koncu je sinoda sprejela dva normativna sinodalna dokumenta, to je ZLŠ in PI. Škof ju je nekaj mesecev zatem (15. novembra 1940) tudi potrdil, s tem pa sta v skladu z ZCP iz leta 1917 oba dokumenta v škofiji postala za vse zavezujoča. Inštrukcije deloma vsebujejo izvršilna navodila k zakoniku, deloma pa so samostojna in dodana kot navodila za celovito škofijsko pastoralo. Kakor poudarja škof v odloku o uveljavitvi sinodalnih določb, se že iz same oblike besedila lahko razpozna, koliko so te določbe normativne in koliko svetovalne narave (Rožman 1940b, 3).

2. Udeleženci in vodstvo sinode

Poleg škofa je bil navzoč generalni vikar Ignacij Nadrah, nato sedem stolnih kanonikov, stiški opat, novomeški prošt, predstavnik Teološke fakultete, trije častni kanoniki, kanonik iz Novega mesta, križniški prior, še dva profesorja s fakultete in škofijski kancler. To je bil dejansko vrh škofijske hierarhije. Sledilo je dvanajst dekanov, zastopnik Zavoda sv. Stanislava v Šentvidu, zastopnik katehetskega društva, župnik v pokoju, devetindvajset župnikov ali župnih upraviteljev, šest zastopnikov redov in petnajst kaplanov. Na sinodi je ob škofu sodelovalo in odločalo devetnajst klerikov iz vodstvenih škofijskih organov in štiriinosemdeset klerikov »s terena«, največ z župnij, skupaj torej sto trije zgolj kleriški sinodali.

Vodenje sinode je bilo zaupano stolnemu proštu Ignaciju Nadrahu, v vodstvu pa so bili še: tajnik sinode, notar sinode in njegov namestnik, dva zagovornika klara, trije razsodniki pritožb, trije voditelji petja in ceremoniar. Na sinodi je bilo šest poročevalcev, ki so obdelali posamezna področja: dr. Ciril Potočnik (duhovnikovo posvečenje, liturgična obnova, pastoralni obiski, enotno ravnanje spovednikov), dr. Anton Zdešar CM (misijoni, duhovne vaje), Alojzij Košmerlj (pridige, krščanski nauk), p. Janez Kalan (boj zoper ljudske napake), dr. Alojzij Odar (Katoliška akcija (KA), verska in katoliška društva, vzdrževanje organistov, starostna oskrba oseb, zaposlenih pri duhovnikih) in Anton Gornik (cerkvena oznanila, pouk zaročencev, posebne pobožnosti, pisarniški formularji). Poleg šestih poročevalcev, ki so vložili nedvomno veliko truda v pripravo osnutka sinodalnih besedil in imeli mnogo dela s poznejšim usklajevanjem predloženih pripomb, je torej v izvedbi samega zasedanja sodelovalo dvanajst oseb (Rožman 1940b, 282–285).

3. Zakonik Ljubljanske škofije (ZLŠ)

Kot prvi sad škofijske sinode se navadno navaja ZLŠ in šele nato PI, saj je ZLŠ zakonodajne narave in ima zato tudi večji pomen za cerkveno upravo. Tudi v

samem razglasu, s katerim oba dokumenta stopata v veljavo, je navedeno to zaporedje: »Zakonik ljubljanske škofije in te inštrukcije skupaj sestavljajo sinodalne določbe v celoti.« (Rožman 1940a, 3) Čeprav oba dokumenta pomenita eno celoto, ZLŠ tukaj ne bomo obravnavali podrobneje. Zaradi boljšega razumevanja PI pa je vendarle prav, da navedemo vsaj glavna poglavja v ZLŠ. Tako bomo dokumenta lažje primerjali med seboj in ju pravilneje ovrednotili.

Enako kakor PI tudi ZLŠ na prvo mesto postavlja življenje duhovnikov, nato ob dela škofijsko kurijo, razdelitev škofije in cerkvene službe. Sledijo poglavja o redovništvu, o vernikih in obširnejše poglavje o zakramentih in zakramentalih. Nato pride skupina poglavij, ki se dotikajo (župnijske) cerkve: cerkev in sveta oprema, zvonovi in zvonjenje, red za cerkvene sedeže, pokopališče in pokopavanje mrličev in zopet zelo obširno poglavje o božji službi. Kot sklepna sledijo še tri poglavja: o cerkvenem učiteljstvu, o štolnini in o cerkvenem premoženju.

Tako v PI kakor tudi v ZLŠ zavzema posebno in osrednje mesto KA, le da ta tvarina tu ni samostojno poglavje, ampak je zajeta v šestem poglavju pod naslovom Verniki. Medtem ko se PI ukvarjajo predvsem z namenom in potrebnostjo društev in z razdelitvijo teh organizmov glede na pomembnost in glede na pristojnosti duhovnika v njih, so v ZLŠ predstavljena predvsem pravila KA in društev.² Objavljena so tudi pravila osmih organizacij KA. Da pravila KA in njenih lastnih organizacij v ZLŠ vendarle ne sodijo enako kakor preostala vsebina, je že na zunaj vidno tudi v grafični podobi, saj so tiskana v manjši pisavi. Iz tega lahko sklepamo, da so bila pravila med sinodalno vsebino bolj ali manj »vsiljena od zgoraj« in so tu objavljena zato, da bi dobila čim večjo legitimnost in publiciteto. S tem jim je dana posebna prioriteta. Drugih pet verskih društev, ki so ukazana in torej morajo obstajati v vsaki župniji, je samo naštetih, podobno je naštetih še drugih deset društev, ki so zgolj priporočena.

4. Povzetek vsebine Pastoralnih inštrukcij (PI)

Pregled vsebine inštrukcij in način, kako so posamezne teme obdelane, nam hitro pove, da so to navodila, ki so naslovljena neposredno na duhovnike, še posebno na župnike. Govorimo o navodilih, ki jih daje škof svojim duhovnikom, da bi bilo njihovo duhovno življenje na zadostni višini in da bi ti duhovniki čimbolj uspešno pastirovali na svojih pastoralnih mestih. PI laikov neposredno ne nago-varjajo, pa tudi Cerkve kot občestva ne. Naštejmo najprej naslove poglavij, nato jih bomo pogledali bolj podrobno.

Kot prvo inštrukcijo daje škof navodila za osebno duhovno življenje duhovnikov, in to povsem le z vidika duhovniške askeze. Pastoralnega delovanja med viri osebnega posvečenja v PI ne najdemo. Drugo poglavje podrobno spregovori duhovniku, kje vse in kako si mora prizadevati za uresničenje liturgične obnove. Ta obnova je bila del širšega liturgičnega gibanja po celotni Evropi v prvi polovici 20. sto-

² Pravico do vstopanja v društva in do delovanja v njih daje vernikom že ZCP iz leta 1917 v kanonu 682.

letja in hkrati prva stopnica k liturgičnim spremembam, ki jih je prinesel drugi vatikanski koncil. Takšno je na primer uvajanje zbornih maš. V tretjem poglavju inštrukcije govorijo o pridigah in o krščanskem nauku. V delu, ki zadeva pridige, je v celoti natisnjen prevod okrožnice papeža Benedikta XV. *Humani generis* iz leta 1917.

Naslednja skupina poglavij ni osrednjega pomena. Četrto poglavje govori o ljudskih misijonih in kako jih je treba izvesti. Isto poglavje se še kratko pomudi pri duhovnih vajah, ki so se ta čas uvajale tudi za laike. Krajše, peto poglavje želi dati spovednikom nekaj smernic, kako ravnati v spovednici in kako poenotiti to ravnanje, da ne bo preveč odvisno od različnih kriterijev posameznih duhovnikov. Podobno kratko je še šesto poglavje, ki je posvečeno pastoralnim obiskom.

Najobsežnejše je sedmo poglavje, ki tudi po načinu obdelave kaže, da je središčnega pomena. Govori namreč o KA ter o verskih in o katoliških društvih, vse z vidika vloge dušnega pastirja v teh društvih in s tem njegovega odnosa do laikov, aktivnih v njih. Ta snov je znotraj celotnega sklopa pastoralne tvarine še posebno podrobno razčlenjena in sistematično obdelana. Očitno je, da je bilo to vprašanje za škofa središčnega pomena in da ga je obdelal nekdo, ki se na to dobro razume (Alojzij Odar).

Osmo poglavje se loteva navodil, kako ravnati spričo nekaterih človeških napak, ki so prerasle v splošne ljudske napake. V zadnjem, devetem poglavju pa so zbrana razna praktična pastoralna navodila, od tega, kako naj se napišejo nedeljska cerkvena oznanila, pa do navodil, kako naj potekata kanonična vizitacija in birma.

5. Aktualnost glavnih pastoralnih poudarkov v PI

Ko skušamo iz celotne vsebine PI izluščiti osrednje poudarke in prioritete, ne moremo zlasti mimo dveh ugotovitev: 1. naslovnik inštrukcij je izključno duhovnik (zlasti škofijski) v ljubljanski škofiji; 2. jedro pastoralnega naročila, ki je škofu še posebno pri srcu, sta nastajanje in oblikovanje KA in drugih organizacij.

Prioriteta duhovnika kot najpomembnejšega pastoralnega dejavnika je nakazana že s prvim poglavjem PI, v katerem je govor o klasičnih načinih duhovnikovega duhovnega dozorevanja in izpopolnjevanja njegove osebnosti. PI govorijo na primer o pomenu molitve za duhovnika, o pomenu premišljevanja, svete maše ipd. Skoraj vsa priporočila, morda s kako manjšo spremembo, so dobrodošla še danes, seveda v kontekstu sodobnih okoliščin, v katerih živi in deluje današnji slovenski duhovnik. Težko rečemo, kateremu od trinajstih naročil za zgledno duhovno življenje daje škof absolutno prednost, saj so videti zanj vsa priporočila pomembna in sestavljajo nekakšno celoto. Najbrž se glede pomembnosti ne bomo veliko zmotili, če ostanemo kar pri vrstnem redu, ki ga je sam postavil. Začne se namreč z molitvijo.

Tudi v drugem in v tretjem poglavju je v ospredju duhovnikova duhovnost, vendar ne več zgolj z vidika koristnosti zanj samega, ampak prvenstveno tista duhov-

nost, iz katere rasteta njegova ljubezen do liturgije in želja, posredovati drugim to, kar je sam prejel. Poglavlji govorita o pridigah in o razlaganju krščanskega nauka, torej o oznanjevanju.³

Nemogoče je prezreti, da je škofu zelo pri srcu organiziranje ljudskih misijonov. Od njih veliko pričakuje, morda že kar preveč. Tudi glede tega je čas prinesel toliko družbenih sprememb, da so misijoni že od tedaj dalje v veliki krizi in se prirejajo bolj iz občutka obveznosti kakor pa v pričakovanju, da bo misijon res prinesel v župnijo kako pomembnejšo spremembo na bolje.

Duhovne vaje škof močno priporoča zlasti možem in fantom, posebno tistim, ki so člani KA, in od njih pričakuje velike duhovne premike in zato novo pomlad v škofiji. V tistem času (1925) so jezuiti v Ljubljani uredili ob cerkvi sv. Jožefa poseben dom duhovnih vaj. Na to nalogo so bili tudi strokovno dobro pripravljeni. Vendar se zdi, da kakega posebnega zanimanja za duhovne vaje sprva ni bilo, saj je bilo težko premostiti tisto tradicionalnost, ki je ljudem oteževala prehod do osebnih duhovnih poglavitve.

Spovedovanje in pastoralni obiski sta pastoralni področji, ki sta tudi v današnjem času še kako aktualni. Dandanes se iz leta v leto krčijo vrste pred spovednicami, celo pred največjimi prazniki, kaj šele med letom. Strokovnih pogovorov o tej tematiki med duhovniki v zadnjih letih skorajda ni. O tem vprašanju tudi ni tiste potrebne enotnosti in zavzetosti, ki bi penitentom sporočala, da je zakramentalna sprava z Bogom tudi danes ena od prioriteten pastoralnih potreb. Spoznanje, da so bila ta vprašanja žgoča že pred sedemdesetimi leti, je zelo pomembno; tem lažje torej razumemo, kako naglo se ves čas spreminjajo verske navade celo na področjih, ki jih imamo za najbolj tradicionalno statična.

Še veliko bolj kakor spoved so danes v krizi pastoralni obiski. Ta kriza se je očitno nakazovala že v času pred sinodo in med njo. Proces individualizacije se je v tem obdobju samo še poglobil in kliče po pazljivi pastoralni posameznika. Za obiske in pogovore mora obstajati na obeh straneh dovolj velik interes, da se zanje najde tudi primeren čas. Čeprav je želja po tem morda pri duhovniku, jo je pogosto težko najti pri župljanih.⁴ In vendar si danes nove evangelizacije brez pastoralnih obiskov ne moremo predstavljati.

Če se ob zadnjem poglavju, ki vsebuje nekatera konkretna navodila, kakor so na primer priprava oznanil, pouk zaročencev, posebne pobožnosti idr., ne ustavljamo podrobneje, preostajata v PI še dve poglavji: o boju zoper glavne ljudske napake in o vlogi KA ter verskih in katoliških društev in o odnosu duhovnika do teh organizacij. Obe poglavji najbolj izrazito kažeta željo Cerkve v tistem času po

³ Za današnji čas je zanimivo škofovo zavzemanje za odpravo čutja pri mrliču, saj je bilo – verjetno zaradi alkohola – tedaj očitno veliko neprimernega vedenja.

⁴ Kmalu po izidu PZ leta 2002 se je v pisarni Pastoralne službe oglašil starejši župnik z vprašanjem, ali so pastoralni obiski odpravljeni. Če niso, zakaj o njih v PZ ni niti besede, medtem ko jim je bilo v PI namenjeno celo poglavje, se ni mogel načuditi. Priznal pa je, da z župljani zelo težko najde ugoden čas za pastoralni obisk. Možnosti za pastoralne obiske so se tako zmanjšale, da ob nastajanju PZ nikomur ni prišlo niti na misel, naj se zbor opredeli tudi do tega vprašanja. Če so bili po PI pastoralni obiski še strogo zapovedani, se pol stoletja pozneje zdi, kakor da ne obstajajo več.

ohranitvi dominantne vloge v družbi. To je bilo še nekaj desetletij pred sinodo dokaj samoumevno, v času sinode pa očitno že mnogo manj. Če bi si Cerkev danes zadala za nalogo, da spremeni navade sodobnih ljudi, kar zadeva preživljanje nedelje, bi bil takšen cilj popolnoma nerealen. To se je nazorno pokazalo pred nekaj leti ob referendumu o odpiralnem času trgovin ob nedeljah.⁵

Podobno bi bil danes za Cerkev neuresničljiv cilj, odpraviti vsakršno bogokletje ali ustaviti v narodu vsako pitje alkohola, če ima sama Cerkev težavo, zatreti to že v svojih lastnih vrstah. Podobno je z vprašanjem nenravnosti; obenem pa je treba upoštevati tudi, da so se pri ljudeh glede tega v tem času precej spremenili kriteriji, kaj je greh in kaj ne.

Škof Rožman v PI sam ugotavlja, da ne more obdelati vseh vprašanj, ki zadevajo KA in društva. Tudi mi se tukaj ne moremo v večjem obsegu posvečati temu problemu. Škofu so bile na voljo še druge možnosti, da podrobneje utemelji pomen KA, njene cilje, sredstva in strukturo. Ker so PI namenjene duhovnikom, je tu podrobneje predstavil le vlogo duhovnika v KA in v društvih. Ker je ta vloga drugačna v KA kakor v njenih društvih in še bolj v drugih društvih, poskuša škof v PI duhovnike navdušiti za delo v teh organizacijah, vendar hkrati opozoriti, kje so meje tega delovanja.

6. Povojno obdobje načrtne ateizacije

Kruti drugi svetovni vojni, ki je pri nas prerasla v zelo krvavo državljansko vojno, in prvim povojnim letom »čiščenja« razrednih sovražnikov (Kardelj) je sledilo obdobje trdega komunizma, ki je temeljil na marksizmu in leninizmu. Za oba je značilen borbeni ateizem. Na javno uresničevanje Rožmanovih pastoralnih smernic v takšnih razmerah, ko ga je inscenirano sodišče v odsotnosti označilo za »narodnega izdajalca« in je bilo zato smrtno nevarno, sploh omeniti njegovo ime, ni bilo mogoče niti misliti. Škof je bil daleč v tujini in odgovornim v Ljubljani je kaj kmalu postalo jasno, da se ne bo nikoli več vrnil in ne bo mogel nadaljevati pastoralnega dela v svoji škofiji.

Poleg tega so se okoliščine, v katerih se je znašla celotna Cerkev, tako zelo spremenile, da so bili Cerkvi spodkopani temelji za vsakršno javno in družbeno pomembno dejavnost.⁶ Vernim je ostalo bolj ali manj dostopno le to, kar zadeva notranje cerkveno življenje, kakor je na primer osebno duhovno poglobljanje, v pretežnem delu liturgično župnijsko življenje, duhovnikom pa pridiganje, spovedovanje ipd. Najbolj radikalno, kar je mogoče, pa je komunistični režim počistil z vsem, kar je samo dišalo po katoliških organizacijah, še posebej je bila prepove-

⁵ Referendum je resda uspel in določil, da so trgovine ob nedeljah zaprte, vendar se družba tega ni držala in je tako povsem izničila izid referenduma kot najvišjega instrumenta uveljavljanja večinske volje ljudi.

⁶ Pastoralne okoliščine, v katerih je v povojnem obdobju živela ljubljanska škofija, so podrobneje opisane v Kvaternik 2003.

dana in v javnosti do skrajnosti oblatena KA. Še več. Med vojno in kmalu po njej je za tiste, ki so kot angažirani laiki prišli v roke komunistom in njihovim pomagačem, že samo članstvo v KA pomenilo smrtno obsodbo. Misлити v takšnih okoliščinah na obnovo KA, ki naj bi bila po PI nosilni vzvod evangelizacije, bi bilo povsem nerazumno in nerealno.

Prva leta po vojni tudi ni bilo mogoče prirejati ljudskih misijonov, imeti duhovnih vaj, verski tisk je bil skromen, po nekaj letih je bil zatrt verski pouk v šolah. Tako je ostalo le malo pastoralnih področij, ki so bila predmet obravnave na škofijski sinodi in na katerih je mogla slovenska Cerkev prosto uresničevati sinodalne sklepe. O PI se tudi v Cerkvi javno ni govorilo. Včasih se je na primer na Teološki fakulteti omenjal ZLŠ, drugje skorajda ne. Prav pa so prišle posebno tiste inštrukcije, ki se dotikajo osebne duhovne rasti, kajti točno to je bilo v tistih povojnih razmerah kristjanom tudi najbolj potrebno in v največjo pomoč. PI so bile v škofiji resda le tiho navzoče, vendar zagotovo ne brez vplivov na duhovno moč Cerkve med vojno in po njej.

7. Koncil in pastoralno prenavljanje v času po njem

Ko s polstoletno časovno distanco gledamo na koncil in na valovanje, ki ga je povzročil tudi v tako imenovanih komunističnih deželah, moramo priznati, da je bil za mnoge jasen obet korenitih sprememb in naznanilo nekih novih časov ne samo za Cerkev in za njen izhod iz komunistične »egiptovske in babilonske sužnosti« (Máté-Tóth in Mikluščak 2000, 49), ampak tudi znamenje večje odprtosti Cerkva do vseh ljudi dobre volje. Na več področjih je zrahljal komunistične spone, med drugim tudi v korist pastoralnega delovanja. Bil je to hkrati čas velikih družbenih sprememb, ki jih je prineslo leto 1968. Miselnost iz predvojnega časa, ki se je ohranjala še nekaj let po vojni, je naglo puhtela v preseženo preteklost. Novi pogledi na Cerkev, nova vloga laikov v Cerkvi, nauk o skupnem duhovništvu, nov odnos Cerkve do sveta in še vse drugo, kar je prinesel koncil v svojih dokumentih, vse to je radikalno spremenilo duha, v katerem so nastale PI leta 1940. Samo dobrih dvajset let po njihovem sprejetju so se spričo vseh teh sprememb zdele povsem neuporabne.

Zato je čas neposredno po koncilu kar klical po škofijski ali nacionalni sinodi, ki bi nove koncilске teološke poudarke in vidike prenesla na konkretna pastoralna tla in v tedaj obstoječe strukture. Potrebnost posodobitve ZLŠ in PI je še posebno vznemirjala nadškofa Jožefa Pogačnika (1902–1980). Želel je tudi sam izvesti nekaj podobnega, kakor se je v tistih letih dogajalo po deželah Zahodne Evrope, kjer so ena za drugo potekale narodne in škofijske sinode. Leta 1969 je v Okrožnicah ljubljanske škofije objavil, da se priprave na slovensko sinodo začenjajo, in v prvih mesecih naslednjega leta so o njej že razpravljali po dekanijah, potem pa je brez javnega pojasnila ideja o sinodi povsem zamrla.

8. Namesto sinode prenova in Pastoralni občni zbor

Namesto priprav na sinodo se je očitno med škofi utrdil sklep, da se izvede tako imenovana prenova, ki ne bo temeljila na zasedanjih nekega določenega števila zastopnikov božjega ljudstva, ampak na duhovnem prenavljanju čim širšega števila vernikov. Kakor je mogoče razbrati iz poznejših dokumentov, je bila mišljena najprej prenova zakramentov, nato pa še prenova oznanjevanja in bogoslužja. Kakršnokoli organizirano delovanje na področju diakonije je komunistična oblast strogo prepovedala in sankcionirala.

Tako so leta 1976 izšli štirje delovni zvezki za prenovu zakramentov, vendar brez zakramenta zakona. Ta je zagledal luč sveta tri leta pozneje. Za njim je isto leto izšel še obsežnejši zvezek *Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerkvi*, ki se ga je oprijel naziv »antropološki tekst«. Posegel je v vprašanje vloge Cerkve v družbi. V spremni besedi je rečeno, da se tekst, kjer je pomembno gledanje na človeka in na njegovo delovanje, opira na nauk drugega vatikanskega koncila, kjer pa je bistveno »presojanje današnjega položaja in zgodovinskega razvoja, skuša tekst nakazati nekatere dejavnike, ki se zdijo važni za prebujanje današnjega vernega slovenskega človeka in za reševanje nalog v prihodnosti« (Človek in kristjan 1979, 1). Ko se vprašujemo po vzrokih, zakaj se je prenova po izidu tega teksta brez javnega pojasnila ustavila in zakaj je njena ideja zamrla za kako desetletje, ne moremo mimo vsebine tega teksta, ki prinaša tudi nekaj točk za razmišljanje pod naslovom Slovenski kristjan v marksistično oblikovani družbi, v katerem je ateistični marksizem kot »svetovnonazorska osnova naše družbe« eksplicitno zavržen (133–137).⁷ To v tedanjih političnih razmerah nikakor ni moglo neopaženo mimo oblasti in mimo njene temu primerne reakcije.⁸ Povsem jasno je, da v takšnih zaostrenih zunanjih razmerah tako zastavljena prenova ni mogla normalno potekati.

Ko se je leta 1977 v domovino vrnil Alojzij Šuštar (1920–2007), je s seboj prinesel bogate izkušnje, kajti slabo desetletje poprej je v Švici vodil narodno in škofijsko sinodo. Napisal je knjigo *Prenova v Cerkvi* (1980), da bi tako pripravil teren za sinodo, pospešil delovanje ŽPS, z ustanavljanjem komisij za diakonijo pa vzpostavil primerne okoliščine za poznejše karitativno delovanje Cerkve ipd. Ko je leta 1980 postal nadškof, so se mu odprle vse možnosti, da skliče sinodo. Če je Pogačnik menil, da bi najprej potekala narodna sinoda in pozneje škofijska, in je temu zaporedju sledila tudi zamisel o prenovi, se je Šuštar odločil za drugo pot. Hotel je najprej prenoviti svojo lastno škofijo. Namesto narodne sinode je tako v Ljubljani leta 1988 dvakrat zasedal Pastoralni občni zbor ljubljanske nadškofije (POZLN). Devetčlanski pripravljalni odbor je imel enajst sej. Pozneje se je razširil v triindvajsetčlanski delovni odbor (1 seja). Na koncu je bil imenovan odbor za izvajanje

⁷ Pri razpravah o tem, kdo je sprožil slovensko pomlad, se navadno zelo izpostavlja vloga tedanjih izobražencev in 57. številke *Nove revije*, popolnoma pa se večinoma prezre vloga Cerkve in njenega javnega odpora proti tedanji oblasti, davno preden so javno in deklarativno nastopili tudi izobraženci.

⁸ O reakciji oblasti dovolj zgovorno pove neobičajni stavek v kolofonu brošure: »Brošura je bila natisnjena brez oprostitve prometnega davka.«

sklepov, ki je bil v bistvu dopolnjen pripravljalni odbor.⁹ Za razpravo sta bili predloženi dve temeljni besedili: *Oznanjevanje* (Janez Gril) in *Krščansko življenje* (Anton Stres). Na zasedanje je bilo povabljenih 235 članov, med katerimi je bilo več laikov kakor klerikov. Na koncu vseh razprav so sprejeli dvanajst sklepov, ki so razdeljeni še vsak v več smernic. Navedimo, katera pastoralna področja zadevajo sklepi, da bi jih mogli vzporejati s sklepi drugih prenovitvenih poskusov: človekov odnos do Boga, oznanjevanje, kateheza, diakonija, zakramentalno življenje, moralna vzgoja, kristjan in Cerkev v narodu in družbi, duhovniki, redovne skupnosti, laiki, zakon in družina, duhovna gibanja v Cerkvi (*Zbornik* 1988). Z ozirom na PI je jasno viden premik v smeri koncilskih pogledov na Cerkev (laiki, družina, gibanja). Sklepi pa so le splošni in ne navajajo eksplicitno izvajalcev, zato so ostali bolj ali manj na ravni želja.

Ta občni zbor ljubljanske nadškofije je imel leta 1991 še svoje tretje zasedanje, ki je potekalo že v novih družbenih razmerah, nastalih po plebiscitu in tik pred razglasitvijo samostojnosti in pred desetdnevno vojno. Zato je bilo zasedanje nujno usmerjeno predvsem v položaj Cerkve v novi demokratični družbi. Tudi to zborovanje je na podlagi gradiva *Biti na svetu, pa ne od sveta* (Anton Stres) izoblikovalo deset sklepov s podrobnejšimi smernicami: naše poslanstvo je versko in moralno, mesto laikov v javnem delovanju, Cerkev potrebuje za svoje poslanstvo pravne in gmotne možnosti, Cerkev v službi sprave, karitativno poslanstvo Cerkve, moralna prenova, vzgoja novih rodov v družini in šoli, verski pouk v šoli, zasebno in alternativno šolstvo in vzgojni zavodi, katoliške organizacije (*Zbornik* 1991). Vsebina teh sklepov kaže, da se je Cerkev hitro odzvala na nove politične razmere in dokaj jasno definirala svoja stališča, na žalost pa tega ni znala ali ni mogla pozneje izvesti v praksi. Žal se je tudi tokrat pokazala permanentna neučinkovitost, ko je treba uresničevati sprejete sklepe. Moramo pa je reči, da so bile takrat družbene spremembe tako turbulentne, da so celo v Cerkvi zelo zameglile POZLN in izvajanje njegovih sklepov.

9. Plenarni zbor (PZ)

Takoj ko je leta 1997 prevzel ljubljansko nadškofijo Franc Rode in postal predsednik SŠK, je brez kakih posebnih priprav sklical Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem (PZ) in tako nekako povezal Pogačnikova in Šuštarjeva prizadevanja. PZ je bil sprva zamišljen kot nekajdnevni dogodek na samem prehodu v 3. tisočletje, vendar se je kmalu pokazalo, da si bo za kolikor toliko normalen sinodalni potek treba vzeti precej več časa. Ustanovljeno je bilo dvajsetčlansko tajništvo sinode, ki se je med sinodo nekoliko spreminjalo. Jedro tajništva so sestavljali profesorji Teološke fakultete in odgovorni za pastoralo po škofijah (voditelji PS, tajniki ŠPS), zato je bilo po sestavi nujno zelo klerikalno, le pet laikov je bilo v njem, in

⁹ To se je pozneje pokazalo kot usodna napaka, saj ni dolgo deloval. Nekaj podobnega se je nato zgodilo z odborom za izvajanje sklepov plenarnega zbora; kaže, da nastopajo kronične težave pri implementaciji sklepov.

tudi zelo patriarhalno, sodelovalo je le pet žensk. Kljub temu je tajništvo skušalo delovati čimbolj odprto in povezovalno. To nam nekoliko podrobneje prikaže tudi sam potek PZ, ki je vseboval štiri aktivnejše faze: obdobje priprave temeljnega besedila (*Lineamenta*), priprava delovnega besedila (*Instrumentum laboris*), obdobje med prvim in drugim zasedanjem in obdobje po drugem zasedanju, ko se je oblikovalo dokončno besedilo (Štuhec 2002, 9–14).

Ključen je bil dogovor o ciljih PZ, o bistvenih korakih poteka in o metodologiji vključevanja vseh vernikov v sinodalni proces. To je bilo doseženo na skupnem posvetovanju škofov in članov tajništva PZ v Celju že kmalu na samem začetku. Tam je bil formuliran cilj, ki ga ima Cerkev s sklicem PZ: Cerkev želi »z vsemi dobrohotnimi ljudmi na pragu tretjega tisočletja premisliti svojo dosedanjo pot in se zazreti v prihodnost« (Izberi življenje 1992, 34).

Tajništvo je na podlagi tega dogovora oblikovalo prvo besedilo in skušalo k razpravi o njem pritegniti čim širši krog ljudi. Vse vernike in dobronamerne ljudi je povabilo, naj predložijo svoja stališča o teh in o drugih vprašanjih. Največ se je dogajalo po dekanijah. Tam so potekali tako imenovani dekanijski sinodalni dnevi, na katerih so verniki razpravljali po skupinah, oblikovali svoja stališča in jih posredovali tajništvu PZ. Mladino so pritegnile posebne sinodalne kateheze, ki so se izvajale po župnijah.

Iz vsega je nastalo delovno gradivo za prvo zasedanje sinodalov v Šentvidu nad Ljubljano od 4. do 6. 11. 1999. Na zasedanju so se izoblikovala predvsem tri težišča cerkvenega prizadevanja v prihodnje: poudarek na človeku, poudarek na dialogu in poudarek na občestvu (Štuhec 2002, 13). Skozi razprave se je izoblikoval tudi osrednji skelet sklepnega dokumenta s postavitvijo težišč na glavnih področjih pastoralnega dela, kakor so oznanjevanje, bogoslužje, diakonija, in na različnih naslovnih pastoralah: otroci, mladina, zakonci, starši ...

Ponovno so verniki na dekanijskih pastoralnih dnevih in drugod razpravljali o izpopolnjenem besedilu. Intenzivnost dela je precej padla, saj se je poslej govorilo bolj o podrobnostih, o katerih slabo poučeni niso mogli razpravljati. Tajništvo in škofje so nato skupaj pregledali to besedilo. Takšnega so imeli v rokah sinodali na drugem zasedanju od 2. do 4. 11. 2000 v Šentvidu. Razprava je ob tej priliki potekala le plenarno, zato se je premalo usmerila v bistveno. Besedilu so bili *ad hoc* dodani mnogi sklepi, ki v številnih primerih ne izhajajo logično iz besedila. Januarja 2001 so škofje na svoji konferenci sprejeli dokončno besedilo *Sklepnega dokumenta*, ki ga je decembra istega leta potrdila Kongregacija za škofo in je bilo naslednje leto na Brezjah slovesno razglašeno kot pastoralna norma.

10. Zgradba Sklepnega dokumenta

V uvodu *Sklepnega dokumenta* je pojasnjeno, čemu si je PZ izbral za geslo svetopisemske besede Izberi življenje (5 Mz 30,19). To je najprej aluzija na premajhno nataliteto, ki grozi, da bo slovenski narod kmalu izumrl. Hkrati je pomembna tudi duhovna dimenzija teh besed, saj je današnji človek vsak trenutek izpo-

stavljen izbiranju med duhovno polnim življenjem in materializmom, ki prinaša duhovno smrt, med prekletstvom in blagoslovom.

Prvo poglavje v kratkih potezah napravi obračun s preteklostjo in se sooči s sedanjostjo s kulturnega, duhovnega, zgodovinskega, družbenega, ekonomskega, sociološkega in s pastoralnega vidika. Pri tem zgolj v nekaj črtah skicira realno stanje sodobnega človeka na prelomu tisočletja in kristjana v tej družbi. Ker PZ poprej ni delal posebnih raziskav o tem stanju, se opredeljuje precej na splošno glede na javno znane ugotovitve raznih raziskav.

V drugem poglavju Cerkev izrazi svojo odločenost, da bo služila človeku in ne gospodovala nad njim. Ker se odloča za človeka, želi pomagati pri graditvi družbene pravičnosti in solidarnosti, saj bo le tako verodostojna v svojih evangelizacijskih prizadevanjih.

Cerkev naj postane kraj odrešenja za vse, tako v tretjem poglavju, zato mora sama postati čimbolj pravo božje ljudstvo, ki ga odlikuje prizadevanje za svetost in za občestvenega duha. Občestva pa ni brez dialoga, zato hoče z vsemi in z vsem, kar jo obdaja, potrpežljivo ostati v dialogu.

Četrto poglavje, ki je najobsežnejše in osrednje, posveča vso pozornost glavnim dejavnostim občestva, da namreč pričuje za Boga, ga oznanja, ga slavi in mu služi. Čeprav vidika pričevanja in oznanjevanja nista v besedilu posebej diferencirana, je vendarle že v poimenovanju izpostavljena kristjanova dvojna naloga: pričevanje, ki se uresničuje z dejanskim življenjem, in oznanjevanje, ki je njegov zavestni akt posredovanja evangelija drugim. Ko opredeljuje človekovo poklicanost k slavljenju Boga, se sprašuje, zakaj se na ta klic današnji človek tako slabo odziva, nato pa se posveti obdelavi pastoralnih vidikov posameznih zakramentov. Nekateri zakramenti so v tem pogledu temeljiteje obdelani, ker se je s tem že prej dolgo ukvarjal Slovenski pastoralni svet (SPS) (krst, birma, zakon), drugi nekoliko manj popolno. Na koncu tega poglavja sta še teološka utemeljitev in praktična usmeritev za ustrezen nadaljnji razvoj diakonije na vseh ravneh.

Peto poglavje se globalno posveča graditvi odnosov zlasti v pripravi in dozorevanju družine, pri tem pa ima pomembno vlogo kateheza otrok, mladine in odraslih. Ponovno je izpostavljena prioriteta kateheze odraslih. Poglavje je posvečeno še stanovom, strukturam in gibanjem v Cerkvi, ki naj vsak po svoje pomagajo vzpostaviti čim boljše medsebojne človeške odnose.

V šestem poglavju se PZ precej na kratko, a vendar jedrnato opredeli do politike, do države in do celotne slovenske družbe, pokaže pa tudi odprtost do drugih narodov.

11. Glavni poudarki PZ in naš čas

Povedano je že bilo, da so bili kmalu po sklicu PZ formulirani cilji tega dogodka. Cilj PZ je bil opredeljen takole: »V skladu s svojo tisočletno povezanostjo in solidarnostjo s slovenskim narodom (Cerkev) z vso močjo obnavlja svojo zavzetost za življenje in za prihodnost slehernega človeka in naroda. To je še zlasti nujno

zaradi velikih sprememb in usodnih izzivov, pred katerimi stoji vse človeštvo. Zato želi Cerkev s plenarnim zborom poglobiti svojo vero, upanje in ljubezen ter v luči živega izročila izpolniti poslanstvo v svojih skupnostih, kakor tudi v slovenski družbi in državi.« (*Izberi življenje* 1998, 34) V predgovoru *Sklepnega dokumenta* nadškof Rode kot predsednik SŠK in predsedujoči PZ zapiše, da je ta zbor »v dolgi zgodovini slovenskega naroda mejnik, ki bo nedvomno zaznamoval naše duhovno življenje v prihodnjih letih«. »Po mojem se bo kmalu pokazalo, kje so temeljni poudarki, ki so bistvenega pomena za poslanstvo Cerkve.« (PZ 7)

Kako in kje se kažejo temeljni poudarki po desetih letih? Hoteli ali ne, plenarni zbor je po desetih letih za večino vernikov praktično le še zgodovina in ta dogodek se celo med duhovniki le malokdaj omenja. Žal se tudi malo citira v razpravah in člankih. Še škofje ga v svojih zapisih in pridigah zelo redko navajajo kot normo, ki jo je treba zaradi njene avtoritete in daljnosežnosti dosledno upoštevati.

PZ je iz koncilskih dokumentov povzel in izpostavil predvsem tiste usmeritve, ki so bile pomembne med potekom PZ. To so zlasti poudarki, da je Cerkev skrivnost, da je božje ljudstvo, da smo vsi v Cerkvi deležni skupnega duhovništva, da imajo zato laiki v Cerkvi – kar zadeva njihovo dostojanstvo – enakovredno mesto in zato tudi veliko odgovornost zanj, da je le občestvo za nas tisto naravno okolje, v katerem lahko v polnosti uresničujemo svojo krstno povezanost ...

Je družbena in pastoralna situacija na Slovenskem v zadnjih desetih letih toliko spremenjena, da zahteva spet novo interpretacijo koncila? Ali pa je ta situacija že ves čas enaka, tako da PZ sploh ni bil potreben? Ali to enako velja tudi za predvojno sinodo in za druge sinodi podobne procese? Se je v Cerkvi na teh področjih v tem času vendarle kaj spremenilo? Ker kakih empiričnih raziskav, ki bi nam odgovorile na ta in podobna vprašanja, nimamo, se opiramo zgolj na zdravi razum in lahko tvegamo le nekaj kratkih, morda preveč subjektivnih ocen.

Zdi se, da je vendarle nekoliko zrasla samozavest laikov, okrepilo se je njihovo sodelovanje v ŽPS in v podobnih organih, marsikod se je povečala zavest občestvenosti ... Pozitivno ocenjujemo večje število zakonskih skupin, rast števila oratorijev, več animatorjev, množičnost na raznih verskih praznovanjih in prireditvah, prebujanje romarstva ... Težko pa rečemo, da se je v tem času v Cerkvi okrepil dialog, ki je v tretjem poglavju PZ tako zelo izpostavljen. Podobno bi težko rekli, da je danes človek kot takšen bolj cenjen, kakor je to podčrtano v drugem poglavju. Najbrž bo tudi težko pritrditi, da je kateheza odraslih že zavzela vodilno mesto v celotni katehezi ali da se je izboljšala pastoralna družin. Številke nam kažejo, da na splošno pada število prejemnikov zakramentov in da torej dobra priprava nanje ni edina in dokončna rešitev.

12. Neizpolnjeno pričakovanje refleksije – eden ključnih problemov

Kar po našem mnenju blokira in ne dovoljuje implementacije še tako dobrih sklepov kateregakoli dosedanjega sinodalnega procesa, je odpoved refleksije.

Potem ko so bila sinodalna razmišljanja formulirana in zapisana, so postala nena doma nezanimiva in za večino le še zgodovinska zapuščina. Cerkve si ne vzame časa za temeljit razmislek o načinu in o poteh udejanjanja zapisanega. Časa nima, ker se tega opravi, ki mu sodobno pravimo refleksija, nikoli ni naučila in se ga boji. Boji se ga, ker se boji kritike oziroma samokritike. K refleksiji moremo pristopiti verodostojno le, če smo pripravljeni priznati svoje lastne napake in se izpostaviti kritični presoji našega ravnanja. Tega v Cerkvi na Slovenskem očitno manjka, saj dejstva kažejo, da se je doslej po vseh sinodah, prenovah in zborovanjih Cerkev spretno izognila temu pastoralnemu postopku ali nanj preprosto pozabila.

S to razpravo želimo pokazati prav na dejstvo, da so vsi sedanji poskusi preno ve v Cerkvi kmalu zastali ali obtičali nekako na pol poti, ker si Cerkev očitno doslej ni znala ali ni hotela vzeti ustreznega časa za razrešitev tega vprašanja, torej za refleksijo.

Med PZ so dobro zaživel dekanjski sinodalni dnevi, ki so vnesli veliko pozitivnega v življenje Cerkve, vendar so že po nekaj letih postali odveč in dejansko odmrli. Po razglasitvi *Sklepne dokumenta* leta 2002 na Brezjah je bil imenovan Odbor za uresničevanje sklepov, vendar je bil tako ponesrečeno oblikovan, da dejansko ni zaživel in je kmalu odmril, ne da bi se kdo vprašal, kaj je z njim. Del njegovih nalog je prevzelo tajništvo SPS. Poskrbelo je, da so bili pastoralnim letom prisojeni najpomembnejši poudarki iz PZ (npr. župnija, laiki, duhovni poklici, skrb za obrobne ...). Po njegovi zaslugi so posinodalni pastoralni dnevi iz dekanij prešli še na raven arhidiakonatskih in škofij¹⁰ in nazadnje na nacionalno raven z obhajanjem slovenskega pastoralnega dneva.

Dogajanje okrog priprave in izvedbe slovenskega pastoralnega dneva v Celju leta 2008 je tipičen primer dogajanja v Cerkvi na Slovenskem. PZ je predvidel, da se na pet let izvede refleksija o prehojeni poti, ugotovi naj se uresničevanje ali zastajanje uresničevanja sklepov PZ in predložijo naj se smernice za naprej. Uresničevanje tega sklepa se je začelo z zamudo. SPS je to nalogo želel izpeljati v smislu kritične refleksije, zato se je lotil raziskave stanja na terenu z vprašalniki, ki naj bi jih izpolnili v ŽPS, po dekanijah, v škofijskih in v medškofijskih telesih. Na podlagi izpolnjenih vprašalnikov naj bi vsa škofijska in medškofijska telesa izdelala analizo obstoječega stanja, ki naj bi bila temelj novih izhodišč za kvalitetnejše delo v prihodnje.

Zborovanje pri sv. Jožefu v Celju je bilo v aprilu 2008; nanj so bili prvič v zgodovini povabljeni poleg škofov novih škofij in drugih odgovornih vsi dekani vseh škofij in vsi člani in članice vseh škofijskih pastoralnih svetov (Perše 2008, 7). Odgovorni za posamezna pastoralna področja so predložili svoja poročila, nato je sledil skupni pogovor o odprtih vprašanjih (Kvaternik 2008, 5).

Splošni vtis je bil, da večina navzočih, od škofov navzdol, temu zborovanju, ki naj bi bilo poskus refleksije prehojene posinodalne poti, ne prisoja posebnega

¹⁰ Ljubljanska nadškofija je obhajala svoj dobro uspeli škofjski pastoralni dan v Stični dne 4. junija 2005 pod naslovom Evharistija – sonce našega življenja. Zbornik prispevkov je na voljo v knjižni obliki: Peter Kvaternik, ur., *Škofjski pastoralni dan 2005* (Ljubljana: Družina 2006).

pomena in se zato tudi nikjer več ne omenja. Skoraj vsa pozornost pa je veljala slovesnemu evharističnemu slavlju, ki je v okviru slovenskega pastoralnega dneva po močnem pritisku nekaterih potekalo prav tako v Celju čez dva tedna. Očitno v Sloveniji ni noben problem organizirati še tako veličastno liturgično slavje (kakor je bil, denimo, prav tako v Celju – ob uporabi izkušenj s slovenskega pastoralnega dneva – evharistični kongres, ki je na mnoge napravil močan vtis). Veliko večja težava pa je organizirati ustvarjalno razpravo o vsakodnevni pastoralni problematiki in o kritičnih točkah življenja Cerkve na Slovenskem. Ta odpoved pripravljenosti za kritično soočenje z realnostjo – kakor se zdi – vedno znova generira nove in nove probleme na raznih področjih cerkvenega življenja.

13. Medsebojna primerjava prenovitvenih dogajanj

Ob lanskem 70-letnici škofijske sinode v Ljubljani in ob tem sprejetja PI na sinodi, ob 20-letnici konca POZLN in ob 10-letnici potrditve sklepov PZ Cerkve na Slovenskem se nam zdi, da bi bilo zelo koristno, te pretekle poskuse pastoralne prenovitve v ljubljanski nadškofiji ali v celotni slovenski Cerkvi podrobno in z več vidikov analizirati, jih medsebojno primerjati in na podlagi tega adekvatno ovrednotiti.

Kar zadeva okoliščine, v katerih so se ti procesi dogajali, je že na prvi pogled jasno, da so velike razlike med njimi. Sinoda in PZ sta potekala v demokratični družbi, POZLN pa ne. Po sinodi je izbruhnila svetovna vojna, po POZLN pa osamosvojitvena vojna, propad komunizma in počasno vzpostavljanje demokracije. Zaradi vseh teh zunanjih okoliščin se mnoge zastavljene naloge niso mogle v celoti uresničiti. Po PZ niso sledile tako slabe zunanje okoliščine. Ugodno družbeno okolje, v katerem se uresničujejo pastoralna in njeno prenavljanje, je vsekakor zelo pomembno za nemoten potek prenovitvenih procesov.

Metodološko so bili pristopi k pripravi in izvajanju sinodalnih procesov v različnih obdobjih zelo odvisni od pojmovanja bistva Cerkve in od odnosov medosebami in strukturami, ki iz tega izhajajo. Razliko med sinodo in obema drugima dogajanjema resda ne tako vidno, vendar definitivno določa drugi vatikanski cerkveni zbor, ki je potekal v vmesnem času. Kdor danes ne sprejema v polnosti usmeritev koncila, ima težave tudi z novjšimi prenovitvenimi procesi v Cerkvi.

Prav zaradi koncila so vsebinske razlike in iz njih izvirajoči poudarki povsem očitni. Kar zadeva odnos med kleriki in laiki, je nedvomno Cerkev na Slovenskem še zelo klerikalna in laiki v njej nimajo tiste vloge, ki bi jo v duhu koncila morali imeti. Glede na željo po vključevanju laikov v prenovu Cerkve je bil doslej najbolj ambiciozen POZLN. Zaradi takšnega stanja preti velika nevarnost, da laiki na prihodnje čase, ko bodo morali zaradi manjšega števila duhovnikov prevzeti številnejše naloge in večjo odgovornost, ne bodo ustrezno pripravljeni.

Predvojna sinoda je bila doslej najbolj ambiciozna glede ciljev, ki so bili vsem tudi najbolj jasni. Za uresničenje teh ciljev je imela takratna Cerkev že ustvarjeno mrežo struktur, zlasti za laike v KA, in najrazličnejša društva. V njih so imeli laiki

možnost prevzema resda omejenih, vendar zelo konkretnih nalog apostolata. Če so se na sinodi leta 1940 spraševali (PI, 123), ali obstaja preveč organizacij, potem moramo danes priznati, da v sedanjem času vsekakor manjka primernih laičskih organizacij. Razne skupine (zakonske, mladinske) ali duhovna gibanja te vrzeli ne morejo povsem zapolniti.

Pri vseh dosedanjih poskusih prenove je marsikaj ostalo neuresničeno tudi iz povsem notranjih cerkvenih razlogov. Predvojna sinoda je prinesla zaokrožen paket sklepov z normativno močjo, ki jim jo je dajal ZLŠ. Poznejši poskusi tega nimajo. Iz različnih razlogov v vseh primerih manjkata poznejša refleksija in prava volja za uresničenje zastavljenega. Zdi se, da danes zlasti za klerike ne zadostuje zgolj inštrukcija, smernica ali priporočilo, ampak mora biti to tudi normativno določeno. Takšno moč pa ima lahko prav škofijska sinoda, ki je podprta z območnim pravom.

14. Za sklep: primeren čas za škofijsko sinodo

Glede na velike izzive, ki jih pred današnjo Cerkev na Slovenskem postavlja sedanjí čas, se zdi, da je izdelava pastoralnega načrta za celotno Slovenijo lahko zelo koristen pastoralni korak, vendar – glede na povedano – po našem mnenju nezadosten. Ustrezen odgovor na sedanjo pastoralno situacijo je lahko le škofijska sinoda, ki bi po eni strani temeljila na dosedanjem zgodovinskem izkustvu »biti Cerkev« v konkretni škofiji, po drugi pa bo odprta za vse tisto, kar lahko danes postane rodovitna zemlja za božjo besedo oziroma za (novo) evangelizacijo.¹¹

Čeprav sinodo skliče škof po svoji lastni presoji in po posvetovanju z duhovniškim svetom, kadar razmere to svetujejo (ZCP kan. 461), pa bo lažje dosegla zastavljene cilje, če ne bo kar nenadoma zaukazana »od zgoraj«, ampak po obširnih pogovorih sad spoznanj in zavestne odločitve velike večine vernikov v škofiji. Če hoče sinoda prinesiti trajne rezultate, jo morajo verniki, predvsem pa duhovniki in škof vzeti za svojo osebno zelo pomembno zadevo. Sinoda, ki naj prinese duhovno prenavo, mora biti skrbno voden in nadzorovan proces in ne zgolj enkratni dogodek, katerega rezultat je že vnaprej pripravljen končni dokument. Sinodalni sklepi so, ko jih potrdi škof, obligatorne narave in se ne morejo razumeti le kot dobre, a nezavezujoče želje. Že predtem je treba ustvariti ustrezno infrastrukturo, ki bo omogočala dejansko in ne le navidezno realizacijo sinodalnih sklepov. Časovno takšna sinoda ne sme potekati prehitro, a se tudi ne sme predolgo vleči. Verjetno je ob dobrih poprejšnjih pripravah primerno obdobje kakih petih let, od katerih prvi dve ali tri leta pomenijo čas priprave sodelujočih, čas testiranja tere-
na in definiranja realnega stanja.

¹¹ Sinoda je za škofijo nekaj podobnega, kakor je ljudski misijon za župnijo. Misijon se v vsaki župniji priporoča vsaj na deset let. ZCP ne določa, na koliko časa naj jo škof skliče (kan. 460–468), ampak naj se skliče, ko razmere to svetujejo. Kakor misijon v župniji ne reši vseh problemov, jih v škofiji ne more sinoda. Vendar kakor se župnikom misijon zelo priporoča razmeroma pogosto, se za sinodo škofje odločajo mnogo redkeje.

Kratice

KA – Katoliška akcija

PI – Rožman, Gregorij. *Pastoralne inštrukcije za ljubljansko škofijo*

POZLN – Pastoralni občni zbor ljubljanske nadškofije

PZ – Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem

SPS – Slovenski pastoralni svet

ZCP – *Zakonik cerkvenega prava*

ZLŠ – Rožman, Gregorij. *Zakonik ljubljanske škofije*

ŽPS – Župnijski pastoralni svet

Reference

Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerkvi. 1979. Prenova. Zv. 6. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Juhant, Janez. 2001. Škof Rožman in slovenski katoličani v tridesetih letih. V: Edo Škulj, ur. *Rožmanov simpozij v Rimu*, 205–223. Celje: MD.

Košir, Borut. 2001. Rožmanova sinoda iz leta 1940. V: Edo Škulj, ur. *Rožmanov simpozij v Rimu*, 97–116. Celje: MD.

Kvaternik, Peter. 2003. *Brez časti, svobode in moči*. Ljubljana: Družina.

— — —. 2008. Posinodalni dan ali refleksija o uresničevanju sklepov slovenske sinode. *Naša pastorala*, št. 32 (marec): 5–6.

Máté-Tóth, András, in Pavel Miklušćák. 2008. *Nicht wie Milk und Honig. Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ist(Mittel)Europas*. Ostfildern: Schwabenverlag.

Perše, Brigita. 2008. (Ne)uresničeni sinodalni sklepi. *Naša pastorala*, št. 32 (marec): 7–9.

Rožman, Gregorij. 1940a. *Zakonik ljubljanske škofije*. Ljubljana: Škofijski ordinariat.

— — —. 1940b. *Pastoralne inštrukcije za ljubljansko škofijo*. Ljubljana: Škofijski ordinariat.

Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. 2002. Ljubljana: Družina.

Škafar, Vinko. Rožmanov škofovski pastoralni načrt. V: Edo Škulj, ur. *Rožmanov simpozij v Rimu*, 51–70. Celje: MD.

Škofijski pastoralni dan 2005. Zbornik prispevkov na škofijemskem pastoralnem dnevu ljubljanske nadškofije v Stični. 4. junij 2005. 2006. Ljubljana: Družina.

Štuhec, Ivan. 2002. Potek prvega Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. V: *Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, 9–14. Ljubljana: Družina.

Šuštar, Alojz. 1980. *Prenova v Cerkvi. Delo za prenovo ob zgledu škofijskih sinod*. Celje: Mohorjeva družba.

Tajništvo sinode Cerkve na Slovenskem. 1998. *Izberi življenje: Odprta vprašanja za pogovor o sinodi na Slovenskem*. Ljubljana: Družina.

Zakonik cerkvenega prava. 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Zbornik pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije 1988. 1989. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Zbornik tretjega zasedanja pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije 1991. 1992. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Kratek znanstveni prispevek (predhodna objava) (1.03)

BV 71 (2011) 3, 457—462

UDK: 159.942

159.964:316.356.2

Besedilo prejeto: 03/2011; sprejeto: 06/2011

Katarina Kompan Eržar in Tomaž Eržar Čustvena povezanost in notranje življenje

Povzetek: V prispevku predstavlja temeljna izhodišča in dognanja teorije navezanosti ter nekatera terapevtska in izkustvena spoznanja, povezana z nastankom in razvojem današnjega razumevanja medčloveških odnosov. Ta spoznanja, ki temeljijo na sočutnem razumevanju otroške stiske in na spodbujanju varne povezanosti med ljudmi v intimnih odnosih, imajo globok pomen tudi za versko življenje: omogočajo bolj sproščeno in čustveno manj naporno povezanost s samim sabo, s soljudmi in z Bogom.

Ključne besede: teorija navezanosti, samozadostnost, obrnjena navezanost, bogopodobnost, teologija

Abstract: **Emotional Connectedness and the Inner Life**

The article presents the central propositions of attachment theory and some therapeutic considerations connected with the development of the modern understanding of human interpersonal relatedness. These considerations, which are based on an empathic attunement to the child's distress and on encouraging a secure bonding in intimate relationships, also have important consequences for our understanding of religious life: they may stimulate a greater interest in the issues of emotional connectedness with oneself, with others and with God.

Key words: attachment theory, self-sufficiency, reversed attachment, godlikeness, theology

V zadnjem času se čedalje močneje uveljavlja spoznanje, da so zaupni in varni medčloveški odnosi najmočnejši vir osebnega zadovoljstva, čustvene uravnoteženosti in osebnostne rasti in najučinkovitejša zaščita pred stresom. Samo v medosebnih odnosih, v katerih prevladujejo iskrenost, varnost in zaupanje, lahko posameznik razvije paleto čustvenih vsebin in odzivov, s katerimi bo usmerjal in osmisli svoje življenje. Čustvena povezanost umirja strah in daje varnost, dela nas odporne, vzdržljive in fleksibilne, krepi občutek sposobnosti in učinkovitosti in ne nazadnje ljubljenosti. Takšne odnose potrebuje vsak, saj odsotnost ali pomanjkanje teh odnosov vodita v čustveno izoliranost in travmatično osamljenost.

Odnos med materjo in otrokom je naravni začetek čustvene povezanosti. Teorija navezanosti, ki jo razvil angleški otroški psihiater in psihoanalitik John Bowlby (1907–1990), je prva teorija sodobne znanosti o človeku, ki je ovrednotila materinsko ljubezen in pokazala, da ni pomembna zgolj potreba ali želja matere po stiku z otrokom niti potreba otroka po hrani in preživetju, ampak njun vzajemni odnos, čustvena povezanost in vzajemna ljubezen. S tem je odprla globino pomena medčloveške povezanosti in pripadnosti, ki je bila dotlej tako rekoč nedostopna. Počasi, a vztrajno je spodbudila globalne premike v našem razumevanju medčloveških odnosov, v prvi vrsti otroštva in starševstva, nato odraslih intimnih odnosov in nazadnje smisla življenja (Erzar in Kompan Erzar 2011). Temeljna dognanja teorije navezanosti so:

1. Varna navezanost na najbližje, starše ali skrbnike, je temeljna čustvena motivacija otrokovega razvoja, ki ostaja aktualna vse življenje (Bowlby 1969; Ainsworth 1990).
2. Občutje varnosti in ljubljenosti izhaja iz izkušenj v odnosih navezanosti (Bowlby 1973; Stern 1985).
3. Cilj odraslih intimnih odnosov je dograditev oziroma nadgraditev varnih načinov iskanja bližine in pripadnosti iz zgodnjih let odraščanja (Hazan in Shaver 1987; Real 2002).
4. Otrok se razvija v zdravo osebnost v odnosih varne navezanosti, kadar čuti, da ga starši »nosijo v svojem srcu« in so mu naklonjeni. Ta notranja drža staršev je pomembnejša od vseh drugih vidikov življenja v družini in izhaja iz izkušenj varnega navezovanja v izvornih družinah staršev in varnega navezovanja v njihovih intimnih zvezah oziroma zakonih (Siegel in Hartzell 2004).
5. Občutje notranje polnosti, izpolnjenosti in osebne sreče izvira iz odnosov varne navezanosti. V teh odnosih nastaja podlaga za doživljanje sebe, drugih in sveta, ki je ni mogoče prekriti z navideznimi in kratkotrajnimi načini iskanja potešitve, telesnega zadovoljstva, sprostitve in kontrole (Golomb 1992, 147–188; Real 1997).
6. Odnosi navezanosti so kljub neenakosti vzajemni in preoblikujejo obe osebi odnosa, ki druga drugo potrjujeta v občutju pripadnosti in ljubljenosti. Človekova usoda dobi smisel in najgloblji pomen v odnosih navezanosti, v katerih se hrepenenje, stiska in trpljenje ene osebe zrcalijo in preoblikujejo prek čustvene povezanosti z drugo osebo. Ta povezanost lahko edina zaustavi nasilje in krivico in preoblikuje zlo (Herman 1992).

Spoznanja o globini in pomenu varne navezanosti so nastala na podlagi večdesetletnih osebnih izkušenj, opazovanja, iskrenih odnosov in nesebičnega sodelovanja med raziskovalci (Karen 1998). Prekinila so dolgoletno prakso, ki se je razširila konec 19. in v začetku 20. stoletja in ki je vzroke za težave odraslih iskala v otrokovih nagonskih nagnjenjih. Spoznanje o tem, da se otrok le odziva na čustvene vsebine odraslih in da je v jedru nedolžen in neobgljen, je preusmerilo tok sodobne znanosti o človeku. Preusmeritev je naletela na številne odpore. V prvih

desetletjih razvoja teorije (med leti 1950–1980) so si raziskovalci in zagovorniki navezanosti zato prizadevali zlasti za utrditev njenega znanstvenega statusa. Šele v zadnjih desetletjih pa so začeli bolj pogumno preučevati tudi globoki pomen, ki ga ima ta teorija za razumevanje človekovega doživljanja Boga in podobe o Bogu (Pargament 2007; Granqvist 2010). Brž ko je za svoj temelj vzela človekove izkušnje in doživljanje, je znanost lahko začela svobodno razmišljati o človekovi bogopodobnosti, ne da bi zašla v nasprotje s svojo metodo. V luči teh spoznanj bi h gornjim postavkam lahko dodali še sedmo:

7. Odnosi navezanosti so kraj srečanja s trinitaričnim Bogom. Ljubeča povezanost z osebnim Bogom pomeni vir in spodbudo varnemu navezovanju na soljudi. Teorija navezanosti osvetljuje prepričanje vernih, da naše življenje in doživljanje nagovarja Boga, naj nas »nosi v svojem srcu« in se odziva na nas (Miner 2007).

Odkrivanje globin medčloveške povezanosti in medsebojne uglasenosti je hkrati razkrilo, da lahko neprepoznane travme in krivice, skrite za zidovi zanikanja, minimaliziranja in drugih obrambnih mehanizmov, človeka za vselej ločijo od njegovega jedra, v katerem se srečuje s samim seboj, z drugimi in z Bogom. V tej ločenosti od svojega jedra človek preživi samo tako, da svojo stisko prikrije sebi in drugim. Zgodovinsko gledano, bi lahko rekli, da moderni zahodni človek že stoletja živi v zanikanju tega jedra. Konec 19. stoletja je v svoje zanikanje vključil tudi znanost in njene metode: svoje bivanje v svetu in v odnosih si je pojasnil tako, da je popačil resnico o otroku in o njegovih resničnih potrebah in se s tem ponovno zavaroval pred bolečino osamljenosti, izgubljenosti in nesmisla. Druga, enako pogubna pot modernega človeka, vzporedna prvi, je *samozadostnost*. Tudi ta ima korenine v zgodnjih odnosih navezanosti in pomeni temeljno skušnjavo človekovega medosebnega in verskega življenja (Busca 2011). Otrok, ki se je moral zelo zgodaj navaditi na to, da njegove temeljne čustvene potrebe in želje ne bodo nikoli uresničene, v prehodu v obdobje šolanja postane sam svoj skrbnik in včasih celo skrbnik svojih staršev. S pretiranim nadzorom nad okolico in nad odnosi preprečuje, da bi ga boleče izkušnje iz zgodnjega otroštva še kdaj preplavile in da bi še kdaj pred drugimi okusil svojo lastno neobglenost in iskal pri njih oporo.

Ko se oziramo nazaj na pretekla stoletja, vidimo, da je moderni človek, v prvi vrsti moški, stopil na številna področja razmišljanja in delovanja, na katerih je lahko uveljavljal svojo samozadostnost. Posledica tega je bilo, da so se ta področja spremenila v slonokoščene stolpe, v katerih nikoli ni srečal drugega človeka, ampak vedno le nove in nove dokaze, zakaj je prav, da je sam, osamljen, brez sodelavca in nerazumljen (Juhant 2010, 19). Toda bolečina modernega človeka se ni izgubila: udejanjila se je v vojnah, v maščevalnem iztrebljanju, v zatiranju in v trpinčenju, ne nazadnje v izgubi veselja in volje do življenja. Človek ne more preprečiti, da ne bi ljudje okoli njega zaznali njegovih prikritih potreb, stisk in bolečin; če ne drugače, bodo to videli takrat, ko jih bo zavračal, jim dokazoval, da jih ne potrebuje, da zmore sam, da so mu odveč ali da jih bo zamenjal za druge, »boljše«. Zakaj je torej po našem mnenju nemogoče, da bi se v odnosih med lju-

dmi kakršnakoli stiska, bolečina ali občutje za vedno izgubilo? Zato, ker to preprečuje človekova prirojena naravnost k čustveni povezanosti in k čustvenemu stiku. Čustva so gibalno in energijsko medosebno povezovanje: bolj intenzivno ko je čustvo, bolj intenzivno ko ga skuša človek zatreti, zanikati ali nadomestiti, bolj se bo širilo in bolj ga bo okolica zaznala, tudi če si ne bo znala pojasniti, od kod izvira oziroma kaj pomeni (Schore 1994).

Iz tega izhaja ključni pomen iskrenih besed in iskrenih stikov med ljudmi. Ko ljudje izgubijo prave besede oziroma pravo povezavo med občutji in besedami, ne izgubijo le iskrenosti in varnosti v odnosih, ampak priložnost, da bi svoje notranje doživljanje usmerjali po resničnem modelu, ki bi jim omogočil, da bi razvili svojo naravo in potencialne v celoti. V tem smislu bi lahko rekli, da še dandanes generacije in generacije otrok in mladih ljudi zaman čakajo na »dovoljenje« starejših generacij, ko bodo smele začeti iskati, hrepeneti in uresničevati svoje naravno nagnjenje k iskrenim, varnim in ljubečim odnosom. Namesto resničnemu modelu svobodnega uresničevanja varne navezanosti mlade generacije sledijo popačenemu modelu, ki označuje samozadostnost in katerega žrtve so bile starejše generacije. Toda popačeni model, ki na ravni besed ali izrečenega ne priznava povezanosti niti čustvenih potreb niti zvestobe, vendarle zahteva zase neomajno zvestobo in nenehno izkazovanje pripadnosti in čustvene razpoložljivosti. Temu Bowlbyjeva teorija pravi obrnjena navezanost (*reversed attachment*) ali zamenjava starševskih vlog (1973, 265–270). Kadar mlajše generacije skrbijo za čustveno preživetje starejše generacije, se lotevajo nemogoče naloge: kdor si namreč (kakor starejša generacija) ne prizna svojih potreb in stisk, bo vedno nesrečen in bo za svojo nesrečo vedno krivil druge (mlajšo generacijo). Problem torej ne izvira iz tega, da bi si mlajša generacija naprtila neko nemogočo, a vendar plemenito nalogo pomoči starejšim: takšna pomoč je najbolj normalna reakcija na stisko in probleme, ki jih prinaša staranje. Problem nastane dosti prej, še preden se starejša generacija postara, točneje rečeno: takrat, kadar neha skrbeti za svojo varno navezanost in za potrebe, povezane s tem, in prav takrat začne mlajša generacija usmerjati svojo pozornost proč od svojih potencialov in od svojega notranjega čustvenega življenja, da bi se posvetila potrebam starejše generacije (Erzar 2007, 62). Tako starejše generacije, ulete v popačeni model svobode in povezanosti, obračajo tok življenja in kradejo življenjsko silo mlajšim generacijam, saj brez besed zase zahtevajo pozornost in nego, za katero ne priznajo, da jo potrebujejo, in za katero ne vedo, da so jo izgubile že v svojih otroških letih. Posledica tega je, da se življenje mlajše generacije slej ko prej izprazni (Golomb 1992).

Prazno notranje življenje je usedlina medosebnih izkušenj v odnosih z najbližjimi, v katerih otrokovega notranjega doživljanja nihče ni spremljal niti zrcalil. Te praznine zato ni mogoče spremeniti ali napolniti, če ne spremenimo medosebnih izkušenj v sedanjosti. Sprememba teh izkušenj ni lahka, saj ljudje tudi nove medosebne izkušnje ali dogodke največkrat dojemamo v skladu s preteklimi izkušnjami. V skladu s preteklimi izkušnjami dojemamo ljudi okoli sebe, njihovo notranjo držo, svet kot celoto in samega sebe. Prav zato, ker nas pretekle izkušnje zaznamujejo v globini našega doživljanja sebe in drugih, obstaja velika nevarnost, da tudi nove izkušnje vedno znova presojava in čustveno vrednotimo po »starem

kopitu«, to pa še dodatno utrdi naša negativna prepričanja o sebi in o drugih. Velika nevarnost torej je, da ostanemo zaprti v mali svet svoje preteklosti, ne da bi se tega sploh zavedali (Erzar in Kompan Erzar 2010, 206).

Ta mali, zaprti svet preteklosti si lahko priključimo pred oči tako, da se za hip preselimo v svojo domačo sobo, v kateri smo odrasli. Miza in stol v njej sta bila nekoč natanko prav velika za nas, čeprav se nam danes zdita neverjetno majhna. Tudi druge stvari so se nam nekoč zdele velike in neobvladljive, ker so bile predimenzionirane za otroško postavo in sposobnosti. V skladu s tem bi se nam danes morale zdeti majhne in preproste. Toda ker v svojih srcih še vedno nosimo otroške strahove, ki jih še nihče ni pomiril ali nam pomagal, da bi jih presegli, je naš odrasli svet še vedno predimenzioniran za naša otroška občutja. Ko smo zrasli, so se pomanjšali stoli, mize, hiše, šolska vrata, niso pa se pomanjšali naši strahovi in občutja. Rasli so skupaj z nami in se z vsako izkušnjo, v kateri smo ostali sami, še okrepili. Zato je svet za nas enako neobvladljiv, tuj in nevaren, kakor je bil nekoč. Še vedno sedimo za tisto malo mizo, čeprav imamo noge na tleh in te noge ne bingljajo več v zraku, gledamo v ekran, na katerem se vsako sekundo zariše nov strah in nova neobvladljiva groza, in čakamo na rešitev, ki je ni od nikoder, ker smo se nekoč naučili, da pridni otroci počakajo.

Tudi teologija se je v tem času večkrat ustrašila sveta, ki ji je grozil v imenu znanih in napredka. Vedla se je kakor majhen otrok, ki – kadar mame ni zraven – pridno čaka, kdaj se bo vrnila, in jo zaskrbljeno išče, zato ne raziskuje svoje okolice. Raziskovanje okolice in odkrivanje božje navzočnosti se je skrčilo na branjenje pred napadi in na dokazovanje, da je njen svet dovolj velik, dovolj bogat in ne potrebuje novih izzivov (Beck 2006, 130). Zlasti se je teologija ogibala tako imenovanega »psihologiziranja«, za katero je menila, da lahko bodisi ogrozi njeno samostojnost in dostojanstvo bodisi spodkoplje prizadevanja za duhovno življenje. V nasprotju s to zaskrbljeno držo danes ugotavljamo, da bi bilo z vidika navezanosti oziroma nevropsihobiološke uglasenosti med ljudmi bolj ustrezno govoriti o »psihoduhovni enotnosti osebe«, namesto da strogo ločujemo duhovne in psihološke vidike svojega izkustva (Hall et al. 2009, 233). Tudi teorja navezanosti je v svojem napredovanju prestala številna nasprotovanja in napade, a se zaradi njih ni ustavila, ni se zapletla v konflikte ali omagala, to pa je naposled povzročilo, da se je razkril temelj napadov. Pokazalo se je namreč, da napadi iz psihoanalitičnih vrst izvirajo iz globokega nezaupanja do ljudi in iz sumničavosti, včasih tudi iz globoke travmiranosti, ki so jo povzročile izkušnje odnosov, v katerih je bližina vedno pomenila tudi takšno ali drugačno zlorabo in izgubo dostojanstva. Podobno bi torej lahko veljalo tudi za teologijo: če se ne bo ustrašila napadov nase in se ne bo začela prehitro braniti pred njimi in jih napadati nazaj, bo te napade lahko doumela kot priložnost, da odkrije, od kod prihajajo, in da zaradi njih poglobi svojo vero. Kako bi si teologija oddahnila, če bi vedela, iz kakšne stiske in iz kakšne globoke izoliranosti prihajajo ti psihološki napadi nanjo! In kako bi lahko dopolnila svojo zgodovino izkušenj s svetom, če bi okusila, da lahko svoje strahove v varnem zavetju njej naklonjenega Boga vedno premaga!

Reference

- Ainsworth, Mary.** 1990. Some considerations regarding theory and assessment relevant to attachments beyond infancy. V: Mark Greenberg, Dante Cicchetti in Mark Cummings, ur. *Attachment during the preschool years: Theory, research, and intervention*, 463–489. Chicago: University of Chicago Press.
- Beck, Richard.** 2006. God as a secure base: Attachment to God and theological exploration. *Journal of Psychology and Theology* 34:125–132.
- Bowlby, John.** 1969. *Attachment: Attachment and Loss*. Zv. 1. New York: Basic Books.
- Bowlby, John.** 1973. *Separation: Anxiety and Anger: Attachment and Loss*. Zv. 2. New York: Basic Books.
- Busca, Gianmarco.** 2011. *La riconciliazione »sorella del battesimo«*. Rim: Lipa.
- Erzar, Tomaž, in Katarina Kompan Erzar.** 2010. Whose life is this? Art of healing trauma and search for disowned self in relationships. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Art of Life: Origins, Foundations and Perspectives*, 205–212. Berlin: Lit Verlag.
- Erzar, Tomaž.** 2007. *Duševne motnje: Psihopatologija v zakonski in družinski terapiji*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Golomb, Elan.** 1992. *Trapped in the Mirror*. New York: Morrow.
- Granqvist, Pehr, Mario Mikulincer in Phillip Shaver.** 2010. Religion as attachment: Normative processes and individual differences. *Personality and Social Psychology Review* 14:49–59.
- Hall, Todd W., Annie Fujikawa, Sarah Halcrow, Peter C. Hill in Harold Delaney.** 2009. Attachment to God and implicit spirituality: Clarifying correspondence and compensation models. *Journal of Psychology and Theology* 37, št. 4:227–242.
- Hazan, Cindy, in Phillip Shaver.** 1987. Romantic love conceptualized as an attachment process. *Journal of Personality and Social Psychology* 52, št. 3:511–524.
- Herman, Judith L.** 1992. *Trauma and Recovery: the aftermath of violence from domestic abuse to political terror*. New York: Basic Books.
- Juhant, Janez.** 2010. Človek – ovira samemu sebi na poti dialoga. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Na poti k dialoški človeškosti: Ovire človeškega komuniciranja*, 11–23. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Karen, Robert.** 1998. *Becoming attached: First relationships and how they shape our capacity to love*. Oxford: Oxford University Press.
- Miner, Maureen H.** 2007. Back to the basics in attachment to God: Revisiting theory in light of theology. *Journal of Psychology and Theology* 35:112–122.
- Pargament, Kenneth I.** 2007. *Spiritually integrated psychotherapy: Understanding and addressing the sacred*. New York: Guilford.
- Real, Terrence.** 1997. *I don't want to talk about it: Overcoming the secret legacy of male depression*. New York: Scribner.
- – –. 2002. *How can I get through to you?: Closing the Intimacy Gap Between Men and Women*. New York: Scribner.
- Schore, Allan.** 1994. *Affect regulation and the origin of the self*. Hillsdale: Erlbaum.
- Siegel, Daniel J., in Mary Hartzell.** 2004. *Parenting From The Inside Out*. New York: Jeremy P. Tarcher.
- Stern, Daniel.** 1985. *The interpersonal world of the infant: A view from psychoanalysis and developmental psychology*. New York: Basic Books.

Irena Avsenik Nabergoj. *Literarne vrste in zvrsti: stari Izrael, grško-rimska antika in Evropa*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2011. 623 str. ISBN 978-961-231-846-8.

Nova znanstvena monografija z naslovom *Literarne vrste in zvrsti: stari Izrael, grško-rimska antika in Evropa* dr. Irene Avsenik Nabergoj obravnava posamezne literarne vrste in zvrsti tako na analitični kakor tudi na sintetični ravni, predstavi pa tudi vzorčna besedila od antike do danes. Izčrpno so prikazane literarne vrste in zvrsti, zastopane v svetu literature in literarne teorije, obenem pa avtorica nazorno navede tudi teorije o literarnih vrstah in zvrsteh od starega Izraela prek grško-rimske antike do Evrope. Pri tem so – še posebno slovenskemu bralcu prijazno – gesla dopolnjena z vzorčnimi besedili iz zakladnice slovenske literature, sočasno pa monografija za primerjavo vključuje tudi pomembna dela tako iz evropske kakor tudi iz svetovne književnosti.

Osrednji del knjige odpira temeljna vprašanja literarnih vrst in zvrsti. Avtorica znanstveno monografijo razdeli na dva dela: v prvem delu sintetično predstavi obravnavo literarnih besedil in zvrsti z vidika razmerja med resničnostjo in fikcijo, v drugem delu pa prek navedbe odlomkov iz obče književnosti sodobno prikaže obravnavane literarne vrste in zvrsti. V prvem delu znanstvene študije poudarja pojmovanje resničnosti in resnice od antike do danes, opozarja na najbolj znane antične in druge avtorje, ki so se s problemi resničnosti in resnice v literaturi že ukvarjali, in ob daljših citatih in odlomkih skuša razlo-

žiti nekatere temeljne vidike zgoraj omenjenih pojmov v literaturi, tako da se zaporedno preliva teorija prvega v praktični prikaz drugega dela znanstvene monografije. V zadnjem delu naniza izbrane odlomke iz obče in iz nacionalne književnosti, ki bralcu omogočijo, da teorijo doživi tudi v očem vidni praksi.

Avtorica je gradivo zbiralala vse od leta 2005 dalje v okviru svojih raziskovalnih projektov in predavanj o književnosti in literarni teoriji ter zvrstnih besedilih na Fakulteti za humanistiko Univerze v Novi Gorici, pomembnejše vire in literaturo pa je zasledila v knjižnici Univerze v Cambridgeu. Tako je dr. Irena Avsenik Nabergoj pripravila prvo bibliografijo, ki je skupek slovenskih in tudi najsoodobnejših mednarodnih del o literarnih vrstah in zvrsteh.

Koncept znanstvene monografije o literarnih vrstah in zvrsteh od starega Izraela prek grško-rimske antike do Evrope je avtorica zasnovala kot prvo slovensko monografsko študijo v slovenščini v obliki učbenika, ki bi bila tako že izobraženi slovenski literarni stroki kakor tudi študentom humanističnih smeri v pomoč pri učenju in za nadaljnje raziskovanje. Kakor v predgovoru h knjigi pove avtorica, je na nastanek drugega dela monografije vplivalo odkritje obsežne monografije šestinšestdesetih nemških literarnih zgodovinarjev in teoretikov, sodelujočih pri pripravljanju knjige z naslovom *Handbuch der literarischen Gattungen* (2009), ki vsebuje kar dvaindevetdeset literarnih zvrsti. Te literarne zvrsti so pojmovno opredeljene in zgodovinsko umeščene v razvoj samega toka literarnih vrst in zvrsti,

obravnavane pa so tako z zgodovinskega kakor s teoretičnega vidika.

Čeprav je avtoričin pogled na umešnost in na literaturo v najširšem kontekstu bolj kakor na literarno vezan na filozofsko vprašanje, kaj resnica je, pa avtorica jasno predstavi in argumentira svoj pogled oziroma mnenje, da filozofski pristop ni ustrezen za presojanje resničnosti in resnice v literaturi. Specifično področje filozofskega razglabljanja je predvsem sekvenčno nizanje konceptov po deduktivni metodi ali umskem uvidu, a to literature kot discipline, ki temelji na izkustvu življenjskih zgodb v konkretnih okoliščinah, ne zanima toliko, kakor jo z vidika zgodovine. Zgodovina ima namreč prek razčlenbe dogodkov in osebnosti in po zgodovinarjevi subjektivni sodbi objektivnih zgodovinskih dejstev tako kakor filozofija neposredno možnost odkrivanja resnice. Če avtorica v prvem delu ustvari teoretično podlago za glavno značilnost literature (to je zgodba), v drugem delu to značilnost praktično realizira. Drugi del knjige obsega poglavja, ki so jih pesniki ali pisatelji v zgodbah zapisali za prikaz resničnosti, kakor velja za neki bodisi realen bodisi fiktiven prostor in bralcu predstavi tisto resničnost za absolutno resnico. To poglavje je še posebno zanimivo, ker je avtorica skrbno izbrala besedila, ki so bralca ob branju življenjskih zgodb pripeljala oziroma zapeljala v neki drug svet, v katerem je zavedno ali nezavedno do neke mere podoživljal življenjske izkušnje, vedno vnovič in znova. Avtorica jih z natančnim razmislekom predstavi v zgodbah, katerih bistvo je očem (raz)vidno ali nevidno, saj je fabula zapisana direktno ali indirektno, prek literarnih simbolov. Ta dela bi bila z literarnih in primerjalnih

vidikov zanimiva tudi za monografsko obravnavo v semiotičnem okviru, saj so, kakor navaja avtorica v sklepni besedi, literarni simboli del naše osebne življenjske resničnosti in našega življenjskega okolja; del našega resničnega sveta so in del našega komuniciranja v njem. Tezam dr. Irene Avsenik Nabergoj o iskanju resničnosti v resnicah v literaturi in širše sledi teza Simone Weil, ki opozori, da je to, kar je za človeka resničnost, pravzaprav njegova »sanjarija«, »domišljija in fikcija«. Ob tako skrajni točki pridemo do enega najbolj bistvenih vprašanj, ki si ga avtorica monografije tudi sama v znanstvenem delu zastavi: kaj je resnica.

Teoretska izhodišča raziskave se implicitno opirajo predvsem na predloge Aristotelove *Poetike*, ki veljajo za temelj teorije literarnih vrst, in na normativne teoretične opisovalce poetike od antike dalje, vendar ne v okviru kakršnegakoli zapovedovanja predpisanih pravil za literarne vede in zvrsti, temveč znotraj razumevanja literarne vrste in zvrsti v okviru sistema, ki je omogočil razvrščanje tipov literature v ustrezne literarne vrste. V smislu tega koncepta je poudarek tudi pri Goethejevi klasifikaciji tako imenovanih »naravnih oblik« ali »glavnih vrst« pesništva prek epike, lirike in dramatike, vendar času teh obravnav sledi kontraktorno obdobje tako rekoč »prostih« oziroma »odprtih sistemov« literarnih vrst in zvrsti, v katerih meje niso več enopomensko določene, temveč je literatura pahnjena v tako imenovano »ničejansko« negotovost, ki od znanstvenikov zahteva argumentirano presojo, v katero kategorijo vključiti besedila z indici, ki pripadajo več kakor le eni literarni zvrsti. Avtorica omenja pomembnost smelo izbranih pogojev, ki poskušajo klasificirati

delitve besedil po formalnih ali vsebinskih značilnostih, temu sledeči pluralizem kriterijev, poskus iskanja odgovora na odprta vprašanja o razmerjih med teorijo in zgodovino literarnih vrst in zvrsti. Zanima jo najpomembnejše vprašanje večplastnega razmerja med vsebino in obliko, kajti kakor omenja v uvodu, se organsko prepletanje vsebine in oblike dogaja v samem nastajanju literarnega dela. To je *umetniški* način pisanja o različnih vidikih resničnosti v zunanjem delovanju in v notranjem duhovnem in duševnem stanju nekega protagonista v literarnem delu. Zato avtorica znanstveno – v razdelitvi na dve težišči študije – svojevrstno odgovori na vprašanje, kaj literatura sploh je.

Zelo zanimivo uvodno poglavje je definirano kot odgovor na izzive okolja, medčloveških odnosov, družbenih razmer in zgodovinskih dogodkov, obenem pa je sintetično-umetniški odmev na izživ časa in prostora v življenjskem ritmu. Avtorica pove, da literarne vrste in zvrsti ne izhajajo same iz sebe, ampak se porajajo v družbenih konstelacijah, v posameznih življenjskih zgodbah, ki gledajo v prihodnost. V tem okviru avtorica ne zanemari pomembnega mesta zavesti zgodovinskega spomina in neke življenjske izkušnje, to pa je aktualna tema znotraj literarnega razglabljanja o razmerju med vsebino in obliko literature predvsem v novejšem obdobju. Govorimo o kognitivno-vzgojnem procesu, v delu poimenovanem kot »kulturni spomin«, ki temelji na elementarni človekovi izkušnji, na robu zavesti med polarnostmi: med hrepenenjem in obupom, med ljubeznijo in sovraštvom, med vojno in mirom.

Čeprav je vsako literarno delo osrednji sestavni del našega spomina, avto-

rico zanimajo tako svetopisemska in starejša kanonizirana besedila kakor misli in zapisi v delih naslednjih generacij, saj cikličnost življenja ne izvzema cikličnosti literarne metodologije, v kateri kanonska dela, vključena v posamezno literarno vrsto in zvrst, pomenijo modele za interpretacijo neke nove življenjske izkušnje naslednjih generacij. Prav ta identifikacija s starejšimi besedili in sporočili je kakor odmev preteklosti, ki pušča svoj odsev tudi v literaturi, napisani pozneje oziroma v toku prihodnosti.

Zato dr. Irena Avsenik Nabergoj tako z literarnega kakor z duhovnozgodovinskega vidika obravnave literarnih vrst in zvrsti predstavi sad svojega spoznanja kot rezultat dolgotrajnega iskanja odgovora na literarna vprašanja, kje so razlogi za razširjenost in nepretrgano aktualizacijo literature v različnih literarnih zvrsteh in v ljudski in umetnostni prezentaciji po vsem svetu; to je temeljna točka prvega dela znanstvene monografije. Ta del kljub omejenemu obsegu predstavitev torej zasluži posebno pozornost. V njem avtorica predstavi osrednje *literarne vrste in zvrsti kot sistem komunikacije in umetnosti izražanja resničnosti* (Aristotelova klasifikacija literarnih vrst in razlaga resničnosti v pesništvu, Horacijeva pesniška razlaga enotnosti in skladnosti v pesništvu). Sledi mu poglavje, ki analizira predstavljeno *resničnost v starejši filozofski misli o umetnosti in literarni teoriji, resničnost v mitu, v zgodovini in v fikciji, resničnost in fikcijo v biografski in avtobiografski literaturi*. Poglavja so razvrščena v skupine, ki obravnavajo pomembna antična dela, ko odstirajo vprašanja bodisi glede klasifikacije literarnih vrst in zvrsti bodisi njihove resničnosti v posameznem časovno-prostorskem okviru. Avtorica že v

uvodu omeni človekovo posnemanje narave. Dogma človekovega posnemanja (*mimēsis*) je zapisana v enem najosnovnejših in temeljnih besedil literarne teorije, saj je prav Aristotelovo delo *Poetika* postavilo (predvsem epske in dramske) temelje za razvoj teorije literarnih vrst in zvrsti za vsa poznejša obdobja. Tudi v Horacijevi pesniški razlagi enotnosti in skladnosti v pesništvu, ki sledi Aristotelovim tezam, da je »pesništvo spretnost – umetnost, ki zahteva učenje in vajo, poznavanje teorije in tehnike in sposobnost objektivne samokritike« (42), se kaže pesnikovo teženje k (liričnemu) posnemanju nečesa, kar je odsev resničnosti. Avtorica natančno razloži predloge, ki jih antični misleci navajajo za »dober ep«, »estetsko razumevanje resničnosti« in druga gesla, ki so podrobneje definirana v drugem delu znanstvene monografije, obenem pa navede tudi vplive grško-rimskih mislecev na poznejše literate v vsega sveta (med drugim tudi Horacijev vpliv na Prešernovo pesem *Nova pisarja*).

V poglavju *Resničnost v starejši filozofski misli o umetnosti in v literarni teoriji* se avtorica poglobi v filozofske študije, ki so pomembne za razumevanje literature: v Aristotelovo *Poetiko* in v Platonovo *Državo*. Navede vplive na interpretacije literarnih del: sv. Avguštin, Tomaž Akvinski, Maimonides, Dante in drugi. V posameznih podpoglavjih izvedemo informacije o Platonovi utemeljitvi spoznanja in izražanja resničnosti in resnice v filozofiji in v literaturi, o poti do pravičnosti pri posamezniku in v državi, spoznamo kritiko pesnikov glede prikazovanja narave in dejanja bogov in človeških junakov, predvsem pa resnični in čutni svet in »stari spor med filozofijo in pesništvom«. Pozornost je namenje-

na tudi Tomažu Akvinskemu kot razlagalcu večpomenskosti besed in simbolov in funkciji, ki jo imata umetnost in resničnost v starejši literarni teoriji. Umetnost pisanja znotraj sistema ali »kanona« literarnih vrst in zvrsti je odsev notranje nujnosti oziroma zakonitosti naravnih življenjskih izkušenj, ki so udejanjene kot posledica razuma in usmerjenosti na resnico kot takšno.

Upoštevati moramo tudi prostorsko in časovno opredelitev; to avtorica opiše kot strukturo vesolja v neizmernosti časovnega obsega, neposredno pa pomeni naše življenjsko okolje. Ta neskončni prostor je prostor v prostoru, katerega del je tudi narava, kakor jo pojmuje človekov razum. Razum ponuja – po avtoričinem mnenju – vse od začetka človeške zavesti do domišljije neštete modele za posnemanje (*mimēsis*) na vseh področjih literarne ustvarjalnosti. Na podlagi tega se avtorica v tretjem poglavju dotakne resničnosti v mitu, v zgodovini in v fikciji. V okviru tega poglavja so navedeni vzorčni primeri, kako se resničnost kaže v mitih in prek literarnih prikazov zgodovine in v poeziji ter kakšna je resničnost v fikciji in v literarnih prikazih zgodovinskih dogodkov. S tem poglavjem odpira možnost za nadaljnjo ponazoritev resničnosti in fikcije v biografski in v avtobiografski literaturi. Avtobiografsko literaturo ponazori v sklopu biografske literature in pokaže problem resničnosti, ki nastane pri nekaterih klasičnih evropskih (avto)biografskih delih. V sklepnih besedi monografije je povzeta misel na pogled indijskega pisatelja, mirovnega posrednika in modreca, Mahatma Gandhija, ki v uvodu svojega dela *Zgodba o mojih eksperimentih z resnico* navaja, da je zanj »resnica ... vrhovno načelo, ki vsebuje še mnoga druga. Ta

resnica ni zgolj resnicoljubnost v besedi in misli in ne zgolj relativna resnica našega doživetja, temveč absolutna resnica, večno načelo, se pravi Bog.« Tako je dr. Irena Avsenik Nabergoj odprla možnost obravnave literarnih vrst in ved, kakor jih vidijo onstran starega Izraela, grško-rimske antike in Evrope, torej na dokaj neznana področja in zorne kote v okviru literarnih pogledov Vzhoda na Zahod in literarne vrste in zvrsti, kakor se obravnavajo v duhu Zahoda. Dokaz več, da je monografija dr. Irene Avsenik Nabergoj pomembno delo za slovensko humanistiko in v okviru literarnih ved, saj pomeni prelomnico na področju, od koder je mogoč pogled »tja čez«.

Kakor bralec ugotovi ob sklepu prvega dela monografije Irene Avsenik Nabergoj, ponuja delo »odličen pregled teorije in zgodovine literarnih zvrsti na besedilih tako iz svetovne kakor slovenske literature«, kakor najbolje opiše prof. dr. Alois Woldan z Inštituta za slavistiko Univerze na Dunaju, saj se »poleg tega loteva tudi osnovnih filozofskih vprašanj, denimo resnice v umetnosti ter neumetnostnih diskurzih, in jih prikaže v luči najboljših evropskih filozofskih tradicij«. Po mnenju akad. prof. dr. Zinke Zorko pa študija išče »ravnovesje v stadiju literarnih tokov, ki so spodbujali razvoj evropske in slovenske literature ter neposredno vplivali tudi na kakovost predstavitve posameznih literarnih vrst in zvrsti«. Dr. Zinka Zorko ne vidi osnovnega vodila le v notranji zvezi med vsebino in obliko, temveč v nenehnem upoštevanju literarnih vrst in zvrsti v celoti njihovih struktur. Prepričana je, da je delo pomemben prispevek za evropsko literarno ustvarjalnost.

Avtorica monografije dr. Irena Avsenik Nabergoj se je v slovenskih in tujih

humanističnih krogih v začetku 21. stoletja uveljavila predvsem s svojimi štirimi samostojnimi monografijami: *Ljubezen in krivda Ivana Cankarja* (2005), *Mirror of reality and dreams: Stories and confessions by Ivan Cankar* (2008), *Longing, weakness and temptation: From myth to artistic creations* (2009), *Hrepenenje in skušnjava v svetu literature: Motiv Lepe Vide* (2010) in kot avtorica številnih znanstvenih člankov v pomembnih slovenskih in tujih revijah in literarnih zbornikih. Tako kakor smo v prejšnjih letih prek njenih del spoznavali motive hrepenenja in skušnjav, upanja in zaupanja, ljubezni in krivde, zdomstva in integritete slovenstva, nam tokrat njena knjiga daje kompleksnejši pogled v literarno teorijo prek literarnih vrst in zvrsti, hkrati pa pomeni spodbudo, da vsak po svojih močeh težimo tako k znanstvenemu kakor tudi k individualno celostnemu napredku v raziskovanju tistih novih zornih kotov, ki jih dr. Irena Avsenik Nabergoj odpira in prepušča odprte za inspiracijo drugim literarnim raziskovalcem. Monografija je vsekakor več, kakor pove avtorica, ki jo skromno poimenuje kot učbenik. Delo namreč išče povezavo med »preprostimi prvinskimi literarnimi vrstami in zvrstmi ter skritimi dejavniki človekovega čustvovanja in razuma« in odgovarja na vprašanja, ki si jih postavlja »prvinski človek«. Tega človeka kolikor mogoče preiščeno in nazorno oceni akad. prof. dr. Jože Krašovec, ko pravi, da »odgovarja na vprašanja o stvarjenju in delovanju sveta, smiselnosti življenja, o silah, ki vladajo človekovi usodi«.

Massimo Bucciattini, Michele Camerota in Franco Giudice, ur. *Il caso Galileo: una rilettura storica, filosofica, teologica*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2011. 520 str. ISBN 978-88-222-6039-0.

Generalna skupščina Organizacije združenih narodov je leto 2009 razglasila za mednarodno leto astronomije v spomin na to, da je štiristo let predtem Galileo Galilei začel uporabljati daljnogled kot pripomoček pri raziskovanju nebesnih teles. Nova odkritja so bistveno prispevala k utrditvi drugačnega pogleda na vesolje in k razpadu aristotelsko-ptolemejskega sistema. V istem letu so bile objavljene številne razprave, marsikje so pripravili razstave in organizirali raznovrstna srečanja, mnogo tega z namenom, da ponovno ovrednotijo Galilejevo delo, nekaj tudi zato, da v tej zgodbi ponovno ocenijo vlogo katoliške Cerkve, katere član je bil Galileo do konca življenja. Vatikanski tajni arhiv je ob tej priložnosti objavil celotno zbirko dokumentov iz Galilejevega procesa (*I documenti vaticani del processo di Galileo Galilei 1611–1741*. Città del Vaticano, 2009. 332 str.).

V istem letu je ustanova Niels Stensen iz Firenc pripravila mednarodni znanstveni kongres o velikem znanstveniku 17. stoletja; potekal je od 26. do 30. maja 2009 v prestolnici Toskane, kjer je Galileo preživel velik del svojega življenja in kjer je tudi pokopan. Pri izvedbi kongresa je sodelovalo devetnajst znanih italijanskih in mednarodnih ustanov, pa tudi predstavniki pomembnih področij kulturnega, cerkvenega in znanstvenega življenja. Srečale so se vse ustanove, ki so bile v zgodovini kakorkoli povezane z »Galilejevim prime-

rom«, to pa je zborovanju dalo poseben pečat. Pokroviteljstvo nad zborovanjem so imeli predsednik italijanske republike, predsednik ministrskega sveta, ministrstvo za kulturne dobrine in ministrstvo za notranje zadeve. Sodelovalo je več kakor dvesto priznanih znanstvenikov iz celega sveta; temeljno vodilo znanstvenega odbora pri izbiri je bilo, naj bo srečanje priložnost za razpravo in za soočenje dejstev med znanstveniki različnih usmeritev in kulturnih okolij, ki pa imajo skupno značilnost – govorijo o stvareh, na katere se razumejo. Zborovanje se je simbolično začelo v baziliki sv. Križa, panteonu uglednih Italijanov, v cerkvi, v kateri počivajo tudi Galilejevi posmrtni ostanki, osrednji del je bil pripravljen v Kongresni palači, sklep pa na drugem zelo simboličnem kraju – v vili Il Gioiello v kraju Arcetri, kjer je Galileo preživel zadnja leta svojega življenja in kjer je imel kot uradni dvorni uslužbenec Medičejcev naslov »vodilni filozof in matematik velikega vojvoda«.

Kakor v uvodu zbornika, ki prinaša vse dogodke zborovanja (v knjigi so natisnjeni znanstveni prispevki, na priloženem DVD pa so razprave), ugotavlja predsednik ustanove Niels Stensen, Ennio Brovedani, »zborovanje obravnava z do tedaj še nikoli zastavljeno širino vse bistvene vsebine: obsodbo Kopernikovega učenja v letu 1616 in postopek proti Galileu v letu 1633 z vsemi posledicami v evropskem 17. stoletju; zgodovino tega primera pred razsvetljenstvom ter v 18. stoletju, vse do 19. stoletja in do naših dni« (str. XII). Ker je nemogoče opozoriti na pomembne vidike vseh prispevkov, naj zadošča predstavitev štirih vsebinskih sklopov, ob katerih so se vrstila predavanja in jih vsebuje

zbornik, ki je izšel kot drugi zvezek v zbirki Biblioteca Galilaeana.

V uvodu zbornika sta dva temeljna prispevka (poimenovali so ju *lectiones magistrales*), ki sta postavila okvir celotnemu zborovanju: Galilejeva dediščina (N. Cabibbo) in analiza prispevkov zgodovinarjev o Galilejevem postopku (P. Rossi). Prvi del obsega šest razprav na skupno temo: Kozmologija in teologija – obsodba v letu 1616 (avtorji: M. Clavelin, M. Pesce, R. Feldhay, V. Frajese, P. Ponzio, L. Guerrini). V drugi del so vključene razprave pod skupnim naslovom: Dva postopka – uvodi vanju in okoliščine (avtorji: M. Camerota, P. Redondi, F. Favino, A. Fantoli, L. Bianchi). Tretji del sestavljajo razprave, ki predstavijo dogajanje ob Galilejem primeru v 17. in v 18. stoletju, to je predvsem odmeve na postopke v času njegovih sodobnikov in v obdobju razsvetljenstva (avtorji: I. Pantin, F. Motta, F. Giudice, N. Fabbri, H. Bredekamp, J. R. Armogathe, V. Ferrone). V zadnjem delu je osem prispevkov, ki govorijo o gledanju na Galilejev primer v 19. in v 20. stoletju (M. Bucciantini, M. Ciliberto, F. Beretta, L. Malusa, C. Arnold, F. De Vergnette, A. Mello-ni). Temu sklopu razprav so dale pose-

ben okvir nekatere zgodovinske okoliščine, na primer risorgimento v Italiji, nastop neotomizma, razvoj bibličnih ved na prehodu iz 19. v 20. stoletje in dogajanje ob drugem vatikanskem cerkvenem zboru. Zadnja razprava prikaže odnos papežev od Urbana VIII. do Janeza Pavla II. do Galilea (G. V. Coyne).

V italijanskem kulturnem in znanstvenem prostoru so na kongres gledali z velikim pričakovanjem. Niso namreč želeli, da bi bilo srečanje le proslava v čast slavnemu rojaku ali ozko druženje preučevalcev Galilejevega dela. Na zbornik s predavanji, ki so objavljena v angleškem, v francoskem in v italijanskem jeziku, kakor so jih predstavili njihovi avtorji, zato lahko gledamo kot na vsestransko osvetlitev tako Galilea in njegovega učenja kakor celotne zgodbe, ki se je v teku stoletij razpletla ob njem. Hkrati je zbornik celovit pogled na eno vročih vprašanj iz zgodovine Cerkve, to je: njenega odnosa do znanosti na začetku novega veka; tako torej pomeni dober pripomoček vsem, ki želijo govoriti o tej temi ali o isti temi izreči kakršnokoli sodbo.

Bogdan Kolar

Peter G. Tropper, *Ordnung der Frömmigkeit – Normierung des Glaubens. Kirchliche Ordnungsvorstellung und katholisches Laienchristentum in Kärnten zwischen 1848 und 1938. Klagenfurt/Celovec: Mohorjeva/Hermagoras, 2011. 236 str. ISBN: 978-3-7086-0577-7.*

Celovski škofijski arhiv je svojevrstno proslavil 30-letnico delovanja – z izdajo knjige, v kateri je P. G. Tropper, dober poznavalec arhivskega gradiva in zgodovine krške škofije, pripravlil pregled urejanja ljudskih pobožnosti v škofiji za skoraj stoletje po revolucionarnem letu 1848, to je: pregled sprememb v litur-

giji in v duhovnosti, ki so nastale v oblikah tako skupne kakor tudi zasebne pobožnosti krščanskih laikov na Koroškem. Kakor pove avtor v uvodu, se pri pripravi dela ni imel možnosti ozirati po zgledih iz drugih okolij in ni imel modelov podobnih študij. To je torej povsem izvirno delo, saj se je lahko pri pripravi besedila oprl predvsem na svoja lastna spoznanja in na izkušnje, ki si jih je pridobil pri urejanju župnijskih arhivov in pisne zapuščine škofijskih uradov. Delo zato v veliki meri temelji zlasti na virih.

Po uvodnem delu, v katerem je predstavljen širši cerkveni kontekst v označenem obdobju in vpliv vodstva Cerkve na posamezne škofije in v odnosih med avstrijsko državo in Cerkvijo, nas besedilo seznani s cerkveno organiziranostjo na Koroškem, kjer sta bili do leta 1859 dve škofiji, Krka in Št. Andraž, nato samo še Krka, in z njuno pastoralno dejavnostjo. V zadnjem delu obravnavanega obdobja je delovanje škofije Krka, župnijskih občestev in tudi posameznih vernikov globoko zaznamovala nova politična ureditev, vključitev Avstrije v nacionalsocialistični tabor. Praktično versko življenje je dobilo nove značilnosti. Kolikor je bilo avtorju na voljo, se je pri pregledu posameznih vidikov cerkvenega življenja oziral na obe narodni skupnosti, na nemško in na slovensko, in ovrednotil izvirne prispevke obeh, pa tudi njihovih voditeljev in cerkvenih ustanov, ki so bile nadžupnijske narave.

Osrednji del knjige obravnava liturgično življenje med Korošci, tako v ožjem pomenu besede, kakor sta podeljevanje zakramentov in priprava liturgičnih besedil, kakor na temelju statistike, ki so jo ob sodelovanju v cerkvenem življenju pripravljali dušni pastirji. Drugi pomemben vidik verskega življenja je

bilo seznanjanje z vero, formalno pri ve rouku, manj formalno v drugih oblikah praktične duhovnosti. To je bil čas pripravljanja ljudskih misijonov in duhovnih vaj za različne starostne skupine in stanove; koroški duhovniki in škofje so v tem videli pomembno sredstvo za prenavljanje skupnega in zasebnega verskega življenja. Predstavljen je delež oblik pobožnosti prejšnjih stoletij in tistih, ki so se uveljavile predvsem v 19. in v 20. stoletju. Ker so pri tem imela pomembno mesto razna cerkvena združenja, v okviru katerih so se pobožnosti opravljale in ki so tudi bila spodbujevalci resnejših oblik verskega življenja, je več pozornosti namenjene še tem. Katoličani so ustanavljali svoja politična združenja, pa tudi različna stanovska združenja. To je bilo mogoče, dokler ni prišla na oblast totalitarna ureditev, ki takšnih oblik cerkvenega delovanja ni več prenašala. Stran za stranjo nam besedilo kaže različne izraze vsakodnevnega verskega življenja ljudi, prek katerih vidimo tudi njihovo povezanost z domačo župnijo in ugotavljamo, do kakšne mere so utrip župnij urejale cerkvene uredbe. V vsaki cerkveni skupnosti in v osebнем življenju ljudi so imeli posebno mesto svetniki, stanovski in osebni zavetniki, med katerimi je v koroških skupnostih izstopala sv. Hema Krška ali Pilštanjaska, ki ji je bilo svetništvo priznано v letu 1938. Češčenje svetnikov je bilo bistvena sestavina praktičnega verskega življenja.

Kot pomembno vsebinsko dopolnilo monografije je mogoče razumeti poročila, ki jih je pošiljal o verskih razmerah na Koroškem med obema vojnama v Rim celovski škof. To so bila občasna poročila o versko-moralnem stanju v katoliških skupnostih na področju škofije, o

položaju drugih verskih skupnosti, o delovanju političnih skupin in o njihovem odnosu do katoliške skupnosti. Izvirno vrednost imajo tudi statistični podatki o razvoju cerkvenega življenja v katoliški skupnosti na Koroškem (krsti, poroke, smrti, spovedovanja, obhajila, izstopi iz Cerkvi in vstopi vanjo in vrsta drugih) za obdobje od leta 1878 do leta 1938, kakor tudi o razvoju evangeličanske Cerkve na Koroškem, le da ta del vsebuje nekoliko manj elementov.

Ob prebiranju besedila knjige lahko ugotovimo, da je avtorju uspelo sestaviti bogat in zanimiv oris praktičnega verskega življenja na Koroškem, pri tem pa je iz množice drobnih podatkov, ki jih

je našel po župnijskih arhivih in v gradivu osrednjih škofijskih ustanov, sestavil zgovorno sintezo. V nekaterih segmentih je upošteval tudi izvirne oblike cerkvenega življenja med slovenskimi skupnostmi, jih primerjal z okoljem, v katerem je bila večina ljudi nemška, in hkrati predstavil pomembne slovenske dušne pastirje, ki so svoje naloge opravljali na ravni celotne škofije. Preučevalci cerkvenega življenja v okviru škofij in župnij bodo delo lahko uporabili kot dobrodošel pripomoček in izhodišče za obravnavanje izvirnih okolij in pristopov.

Bogdan Kolar

Brigita Perše. *Prihodnost župnije: študija na primeru župnij ljubljanske nadškofije*. Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 215 str. ISBN 978-961-6844-05-5.

V založbi Teološke fakultete v Ljubljani je pred kratkim v knjižni obliki izšla prirejena doktorska disertacija Brigite Perše, in to kot 4. knjiga zbirke *Acta Theologica Sloveniae*. Knjiga nosi poleg naslova *Prihodnost župnije* tudi podnaslov *Študija na primeru župnij ljubljanske nadškofije*. Zato je kar primerno, da je delu napisal spremno besedo ljubljanski nadškof metropolit dr. Anton Stres. Sledita še dve recenziji.

Knjiga se začne s kratkim prikazom zgodovine župnije. Poznavanje zgodovine župnije je vsekakor zelo pomemb-

no. Tako lahko vidimo, kako je bilo na samem začetku krščanstva, ko je Cerkev prva stoletja živela brez danes nepogrešljive župnijske mreže. Pozneje je postala teritorialna razdelitev ozemelj na posamezne škofije in župnije nekaj normalnega in danes si Cerkve drugače ne znamo predstavljati. Poznejša zgodovina župnij nam kaže, kako sta se oblika župnije in vsebina njenih nalog spreminjali in se močno prilagajali vsakokratnim družbenim razmeram. V srednjem veku je župnija pomenila osrednjo in edino vsestransko funkcionalno obliko celotnega družbenega življenja na podeželju.

Razvoj mestnega življenja je prinesel velike spremembe, saj je župnija v mestih vedno bolj izgubljala svoj osrednji družbeni pomen. Do danes v mestu

ostaja težišče na posameznih osebno-stih ali skupnostih in na njihovem čutu, da ustrezno nagovorijo povprečnega meščana. Zgodovina župnije je močno povezana z mestnim življenjem, saj so se prve skupnosti kristjanov oblikovale v mestih. Danes se zdi, da procesu urbanizacije ni videti konca, zato mora na ta izziv odgovoriti tudi Cerkev z oblikovanjem takšnega življenja v mestnih župnijah, ki bo nagovarjalo mestnega človeka v vseh njegovih pričakovanjih po bolj neposrednih in sočutnih odnosih, kakršni se lahko uresničijo v manjših in bolj preglednih občestvih. Tudi koncil je izpostavil večji pomen občestvenega življenja pred formalnim teritorialnim principom, zato bi morali danes za bistveno izhodišče razmišljanj in projektov imeti mestni tip župnije in ne, da se vse župnije še dalje presojujejo po podeželskem tipu. To je – neprimerno bolj kakor v drugih škofijah – akuten problem v ljubljanski nadškofiji.¹

V drugem delu avtorica dokaj podrobno in obširno analizira sedanje stanje župnij v ljubljanski nadškofiji, katere statistični podatki so ji neposredno pri roki. Čeprav navadno predpostavljamo, da razmere v drugih (nad)škofijah niso bistveno drugačne, bi lahko ugovarjali na primer z dejansko različnostjo razmer na obeh skrajnih koncih naše domovine. Pri tem mislimo na Primorsko, za katero je znano, da so tam župnije večinoma zelo majhne in tudi z župniki slabo zasedene, in na drugem koncu na Prekmurje, kjer so župnije razmeroma zelo velike in do danes duhovnikov ne primanjkuje. Vendar teh primerjav ni, ker podatki o

tem niso lahko dostopni in zato tudi ostajajo neobdelani.² Ker razlik ne želimo videti, se delamo, da jih ni.

Trend tradicionalnih oblik verske prakse vse od začetka sistematičnega zbiranja cerkvenih statističnih podatkov (1965) pa do danes ne kaže nič obetavnega. Delež vernikov med prebivalci v ljubljanski nadškofiji permanentno pada, še nekoliko bolj pa delež nedeljskih obiskovalcev cerkve.

Za izhodišče presojanja razlik med župnijami je v knjigi postavljena stopnja urbanizacije. To je seveda zelo bistven izvor razlik med župnijami, ne pa edini. Lahko bi kdo očital preveč sociološki pristop, je pa res, da je najbolj merljiv in zato za medsebojno primerjavo župnij v sedanjem času dokaj pomemben. Župnije so razdeljene v tri skupine: v podeželske, v mestne in v postpodeželske. Zadnja skupina je nekje vmes med prvima dvema v tem smislu, da je v njej resda mogoče že čutiti napredujočo urbanizacijo, hkrati pa je še vedno močno zaznamovana s podeželskimi prvinami.

Vsekakor bi morali biti za vsakega pastoralnega delavca ali delavko zanimivi številni kazalci za župnijo, v kateri deluje, pa tudi širše, vsaj v škofiji, denimo starostna struktura prebivalstva in prav tako tudi empirično dokazljivo število katoličanov, veroučencev, nedeljnikov ipd. v odnosu do vseh prebivalcev te župnije. Doslej smo bili vajeni dajati le približne in včasih zelo subjektivne ocene tega stanja in pri tem velikokrat streljali precej mimo, zlasti v mestnih župnijah.

¹ Po avtoričinih navedbah živi približno tretjina prebivalstva ljubljanske nadškofije v mestih, kjer so župnije v povprečju 8-krat večje kakor na podeželju, to pa že samo po sebi narekuje drugačno metodo pastoralnega dela.

² Cerkev na Slovenskem do danes ni zmogla poguma ali pa ni imela za pomembno, da bi imela stalno službo, ki bi med drugim na enem mestu zbirala in obdelovala statistične podatke iz vseh škofij. Na voljo bi bili tako za znanstveno obravnavo kakor za novinarske potrebe; nekoč je bilo za takšno službo že vse pripravljeno.

Že danes je – še bolj pa bo v prihodnje – pomembno, koliko vernikov aktivno sodeluje v župniji, na primer kot bralci, pevci, ministrantje ipd. Pri tem se moramo v prihodnje otresti govornosti, da so to »župnikovi sodelavci«, kajti oznaka vnaša v naše medsebojne odnose preveč klerikalno miselnost. Vsi smo Kristusovi sodelavci, tako nas uči apostol Pavel, ko pravi za svojega sodelavca Apola preprosto: »Božja sodelavca sva.« (1 Kor 3,9)³ Primerjava med sodelujočimi na treh temeljnih pastoralnih področjih (škoda, da je izpuščena koinonija) po naših župnijah pokaže, da je glede na bogoslužje področje diakonije ali karitativnosti izrazito zapostavljeno. Je lansko pastoralno leto prineslo kak premik? Kdo bo to izmeril?

Tretji in najobširnejši del knjige posveti avtorica »župniji prihodnosti«. To je logično glede na naslov celotne knjige, kajti »prihodnost župnije« zajema veliko širši vsebinski okvir. Najprej so opisane nekatere spremembe v sodobni družbi, v kateri se Cerkev srečuje s človekom, ki je močno zaznamovan s postmoderno miselnostjo. Ta človek povsem drugače gleda na cerkvene in na druge institucije, ki ga obkrožajo, kakor nekdanji človek.

Sodobna pastoralna teologija je večinsko sprejela model štirih temeljnih pastoralnih dejavnosti ali izhodišč tako na ravni vesoljne Cerkve kakor na ravni škofije ali župnije: oznanjevanje, bogoslužje, diakonija in koinonija. Že bežen pogled na razvitost teh področij v ljubljanski nadškofiji pokaže, da sta močno

podhranjeni diakonija in koinonija.

Sodobnega človeka zelo nagovori delovanje Cerkve na karitativnem področju, zato bo v prihodnosti bolj odprt za oznanilo in za liturgijo, če bo Cerkev na karitativnem področju dovolj verodostojna. Prav tako si sodobni vernik želi večje povezanosti v krščanskem občestvu. Anonimnost ne privlači. Koinonije ni mogoče ustvariti z dekreti, ampak se udejanja tam, kjer vladajo resnično bratski in sestrski odnosi.

Vseh teh dejavnosti ni mogoče ureničevati v oblakih in brez ustrezne organiziranosti oziroma brez ustreznih struktur. Število obstoječih struktur seveda še ni garant učinkovite dejavnosti, vendar si tudi razvejanega prostovoljstva ni mogoče zamišljati, če ni dovolj podpornih služb, ki ga spodbujajo, usmerjajo in napolnjujejo s pravim duhom.

Vsakemu pastoralnemu delavcu in delavki je znan latinski rek: *Ecclesia semper reformanda!* Cerkev se mora vedno prenavljati. Potrebna je reforma. Kar je božjega, ostane, ker božje ne more biti spremenljivka. Spreminjati pa se mora vedno znova forma, oblika, struktura ... Za to obstaja v svetu več že preizkušenih modelov, ki so v tej knjigi vsaj skopo predstavljeni. Drugače pa mora vsaka župnija izbrati svoj poseben pristop k prenovi, ker ga določajo konkretne okoliščine.

Avtorica vidi prihodnost župnij tam, kjer bo dobro deloval »župnijski pastoralni svet«, ne samo kot posvetovalni organ, ampak kot jedrna skupina v župniji, ki sprejema nase tudi neko določeno odgovornost pri vodenju celotne župnije, malih občestev, skupnosti in skupin. Prihodnost slovenske župnije je

³ Če iščemo v Novi zavezi, kolikokrat in kje je uporabljen izraz sodelavec, vidimo, da ga najdemo enkrat v Janezovem pismu, dvakrat v Apostolskih delih in dvanaestkrat pri Pavlu, vendar apostoli nikoli niso prikazani v kaki nadrejeni vlogi!

v večji kooperativnosti župnij med seboj in v sodelovanju malih skupin v njej sami. Če naj postane pastoral v mestih učinkovitejša, mora bolj prisluhniti vsem dimenzijam mestnega utripa in resničnim ali namišljenim potrebam mestnega človeka. Ker pa bližnji prihodnji čas ne obeta dovolj velikega števila duhovnikov, je treba pravočasno vsaj nekatere laike strokovno in duhovno pripraviti na njihovo prihodnjo večjo vlogo v župnijskih občestvih.

Knjiga *Prihodnost župnije* na koncu prinaša nekaj zelo pomembnih tabel o verskem stanju v ljubljanski nadškofiji iz obdobja 1965–2010. Zaradi podatkov o stanju v nadškofiji, v posameznih dekanijah in v nekaterih župnijah bo knjiga ostala še dolgo pomemben zgodovinski vir za vpogled v pastoralna prizadevanja

tega obdobja in v njihove rezultate, kolikor jih je mogoče meriti. Zato bi bilo koristno, če bi knjigo imela v priročnem arhivu vsaka župnija vsaj v ljubljanski nadškofiji.

Nedvomno bo knjiga koristno izhodišče tudi za vsa razmišljanja in razprave o »prihodnosti župnije« tudi v drugih slovenskih škofijah, pa tudi o tem, kakšna naj bi bila pri nas »župnija prihodnosti«. O prihodnosti česarkoli je resda vedno zelo tvegano razpravljati ali prihodnost celo napovedovati, vendar so sanje o želeni prihodnosti, tudi ko govorimo o župniji, lahko ugodno izhodišče za bolj vizionarsko pastoralno delo v slovenski Cerkvi.

Peter Kvaternik

Reinhold Bärenz. *Wann essen die Jünger?: Die Kunst einer gelassenen Seelsorge*. Freiburg, Basel in Dunaj: Herder, 2008. 317 str. ISBN 978-3-451-29957-5.

Avtor te pastoralno-teološke knjige Reinhold Bärenz se je rodil leta 1942; med drugim je bil deset let dušni pastir duhovnikov v nadškofiji Bamberg, nato devet let profesor pastoralne teologije v Luzernu, od leta 2003 dalje pa to vedo poučuje na benediktinski univerzi Sant'Anselmo v Rimu.

Profesorja sem imel priložnost srečati na nekem simpoziju in govoriti z njim. Zelo je skromen in ljubezniv človek, naj-

bolj preproste in vsakodnevne stvari zna nevsiljivo povezati s teologijo. Pri njem ni nasprotja med življenjem in pastoralno. Takšna sposobnost je danes redkost. Vsaka od njegovih knjig na novo pokaže, da ta njegova osebna preprostost ni kaka sveta preproščina, ampak temelji na izredno širokem znanju in na povezovanju najrazličnejših področij. Vendar vedno izhaja iz svojih osebnih izkušenj in iz izkušenj drugih ljudi in jih zna teološko ovrednotiti. Tako je tudi v tej knjigi.

Za izhodišče svojih razmišljanj vzame avtor vprašanje, ki se mu postavlja že iz rane mladosti, ko posluša evangelijsko poročilo o Jezusovi pomnožitvi kruha v

puščavi, kjer nasiti Jezus velikansko množico ljudi z vsega pet hlebi in z dvema ribama. Vprašanje zanj že ves čas je: Kdaj so jedli učenci, ki so ta pomnoženi kruh razdeljevali množicam? O tem evangelist ne poroča. To vprašanje metodično postavi za izhodišče svojemu delu, ki hoče biti vabilo k sproščeni pastoralni.

Avtor namreč najprej ugotavlja, da so za uspešno pastoralo pomembne tudi okoliščine, v katerih poteka pastoralo. Tudi pri razlagi evangelija ni pomembna le osrednja vsebina sporočila, ampak enako okoliščine, v katerih se nekaj dogaja. Čudežna pomnožitev kruha vsebuje zelo bogato scensko okolje, ki avtorju daje možnost za vedno nove miselne izlete v različne smeri. Pomembne so mu dvanajstere košare, ki so jih apostoli uporabljali za pobiranje ostankov po jedi, zelo verjetno tudi pri delitvi kruha in rib, pa zelena trava, po kateri so posedli, in še marsikaj drugega.

Knjigo avtor začne s pripovedjo iz rane mladosti, ko je v pekarni izmaknil kruhek, pa je to mama odkrila in moral je nesti kruhek nazaj in se trgovki opravičiti. Vendar ga trgovka ni okregala ali kaznovala, ampak je razumela njegovo stisko, mu krajo oprostila in mu celo dala nov kruhek v roko. To ga je prese-netilo in zapustilo v njem hvaležen spomin za vse življenje.

Ta dogodek mu je izhodišče, da v nadaljevanju ob priliki o pomnožitvi kruha razvije celovit odgovor na vprašanje, zastavljeno v naslovu. Nanj ne ponudi jasno formuliranega odgovora, ampak ga mora najti bralec sam najprej v svojem lastnem izkustvu, nato še v evangeliju, ki pa ga je treba brati v zelo širokem svetopisemskem in literarnem kontekstu.

Za avtorja je izhodiščno, da je Bog tisti, ki se nas prvi dotakne. Niso ljudje tisti, ki so Jezusa prosili, naj jim da kruha, ampak jih je on sam nasitil, in to v velikem preobilju, kakor kaže preostanek hrane: to obilje je znamenje bogastva v božjem kraljestvu, ki ni odvisno od prizadevnosti ljudi, ampak od tega, koliko kdo dopusti, da se ga Bog dotakne.

V Jezusovem naročilu apostolom, naj sami dajo ljudem jesti, vidi avtor, kako se nas Bog dotika. Jezus je slišal apostole, ki so mu prigovarjali, naj razpusti množico. Kakor da bi se šele tedaj Jezus zavedel, kako velik problem bo, vse te zbrane nahraniti. Po čudežu so se Jezus in apostoli odpeljali s čolnom, da bi bili nekoliko sami, a so jih množice našle in Jezus jih je poučeval dalje. Avtor iz tega sklene, da so za pastoralo pomembni zlasti tile koraki: poslušati, videti, molčati, govoriti.

Zadnji del knjige pisatelj posveti vprašanju: Koga se Bog dotika? Spet ne ponudi preprostega odgovora in tudi ne zaide v obširna teološka razglabljanja, ampak opozori na govorico psalmov, poezije in biografskih dogodkov, po katerih lahko človek ugotovi, da je tudi on sam del te množice, ki jo vedno Bog v obilju prehranjuje. Končno je od vsakega posameznika odvisno, ali bo videl božje čudežno delovanje v vsakodnevnem življenjskem dogajanju ali ne. Središče vsega je prikrito in je do njega treba šele priti. Pri tem nam lahko pomaga božja beseda, proza, poezija ... Avtor proti koncu knjige navede misel teologa Richarda od Sv. Viktorja: Kjer je ljubezen, tam je tudi oko.

Rolf Bick. »*Ich singe den Ruhm der Gestalt*«. *Neue Gestaltarbeit: Basiswissen für Therapie, Beratung, Pädagogik und Seelsorge.* Bergisch Gladbach: EHP – Verlag Andreas Kohlhaage, 2011. 373 str. ISBN 978-3-89797-066-3.

Bick je kot upokojeni profesor praktične teologije, pastoralne psihologije in andragogike na protestantski visoki šoli v Darmstadtu iz svoje bogate pastoralne in terapevtske prakse sestavil obsežen prikaz gestalt načel in metod dela od terapije do pedagogike. Pred profesuro je deloval kot pastor in še prej, pred pridobitvijo teološke izobrazbe, kot gradbenik. Prav praktična naravnost in sistematičnost odlikujeta tudi to knjigo in kažeta širok razpon njegovega življenja. Že v uvodu pove, da je delo v prvi vrsti namenjeno vsem, ki danes pedagoško in pastoralno delujejo z odraslimi. Tam je še posebno pomembno, da sta v ospredju praktičnost in čut za posameznika, prav to pa lahko najdemo pri gestalt pristopu.

Knjiga je razdeljena na pet poglavji. V prvem poglavju nas avtor uvede v sociološko teorijo Niklasa Luhmanna. Sistem-ska teorija družbe mu rabi kot model, na katerem pozneje lahko razloži pojem gestalta. Luhmann razume neko družbeno skupino kot sistem, ki je vključen v višji sistem, od drugih pa se loči po meji, po svojem lastnem smislu in po notranji dinamiki. Ta dinamika je označena z medsebojnim vplivanjem in delovanjem, ki potrebuje neki poseben smisel. Da lahko ohrani sistem samostojnost, mora imeti meje, to pa povzroča tudi obrambne mehanizme in ločevanje od drugih. Vse naj bi delovalo po principih kibernetike. To je torej zelo zapleteno prepletanje in delovanje, ki ga je težko regulirati. Če hočemo doseči spremembo, moramo zreducirati

kompleksnost sistemske prepletenosti in se omejiti na bistveno v nekem določenem trenutku in prostoru. Prav to je uporabila klasična gestalt psihologija, ko je postavila pojem gestalt. V razvoju gestalt psihologije v začetku prejšnjega stoletja v Nemčiji je opaziti prav ta premik k razumevanju človeka kot prepleta najrazličnejših sistemov. Še posebno je bilo to takrat aktualno, ker so mnogi do človeka pristopali prek ozkih, atomarnih vidikov, zato je prva karakteristika gestalt psihologije prav celostnost: človek je več kakor le skupek posameznih, še tako strokovno obdelanih področji. Pri tem se avtor ne boji pokazati možnosti zlorab. Celostnost je pogosto pomagala pri utrjevanju totalitarnih sistemov. Avtor opozori, da »celostnost brez humanosti preide v tiranijo« (34). Poleg celostnosti predstavi tudi dinamiko med ozadjem in likom, ki iz tega ozadja izstopa. V življenju iz celotnega sistema v vsakem trenutku izstopajo posamezni liki, ki seveda ohranjajo vključenost v celoto. Prav to je temeljno za gestalt, ki zahteva tukaj in zdaj, da ga razrešimo. Da se ne izgubimo v kompleksnosti sebe in družbe, je potrebna redukcija: poiskati moramo temeljni gestalt, ki je v tem trenutku in v tem prostoru zame najpomembnejši, ki je ključni moment dela po gestalt principih. Samo tako lahko človek napreduje v življenju in se zmore soočiti z novimi izzivi. Prav andragogika želi človeka usposobiti za nenehno napredovanje, za življenjsko rast in zato je gestalt delo le strokovno organizirana in spremljana vsakdanja rast vsakogar od nas.

V drugem poglavju umesti gestalt v sodobni prostor najrazličnejših terapij. Najprej pokaže njegove korenine, povezanost z viri in drugačnost od njih. V obsežni predstavitvi psihoanalize in Freuda nas predvsem opozori na »ideologizaci-

jo« temeljnih pojmov analitičnega pristopa in na napačno totalnost uporabe, ki nujno vodi proč od celostnosti in proč od pozornosti na konkretno. Z veliko večjo naklonjenostjo predstavi terapijo Carla Rogersa. Ta »ne želi rešiti uganke sveta, kot je to hotel Freud Želi človeku svetovati v njegovih težkih trenutkih in problemih in išče metodo, kako bi to lahko uspešneje storil.« (75) Kljub naklonjenosti tej pogovorni terapiji in priznavanju, da je od nje mogoče pri gestalt delu veliko uporabiti, je tudi do nje kritičen. Še posebno je kritičen do prevelikega poudarka na individualizmu in na pasivnosti terapevta, ki je prav zato preobremenjen in pogosto nemočen. Iz behavioristične psihologije je za gestalt delo pomembna predvsem pozornost na dejstvo, da je vse vedenje priučeno in ga je možno spremeniti. Metoda okrepitve pride pogosto prav, saj s tem pospešimo razreševanje trenutnega gestalta. Prav tako je učenje prek modela primerno, le zavedati se moramo, da je to obojestranski proces, v katerem posameznik ne postane le slika drugega, ampak vzpostavlja tudi »drugačnost« od drugih. Predstavi še kognitivno terapijo in izpostavi teorijo disonance med racionalnim in emocionalnim, s katero se lahko edino spoprimemo prek majhnih korakov, to pa je skupno tudi gestalt delu. Kot temeljno za gestalt teorijo predstavi tudi prizadevanje za estetsko učenje. Danes je težnja na vseh področjih izobraževanja, da bi vključili v pedagoški proces vse čutne razsežnosti. Govoriti na splošno o celostnosti ne reši veliko. Če se usmerimo v prizadevanje, da bi delovali na vseh pet čutov, je takšna celostnost tudi metodoško dosegljiva. Čeprav je potreben kognitivni pristop, ki razlaga, umešča, ločuje in poimenuje, ne gre brez drugega –

estetskega –, »ki celoto zre, se ji čudi in jo uživa« (106). Ob sistemski terapiji opozori avtor na povezanost človeka z najrazličnejšimi sistemi, v katerih živi in deluje. Vendar poudari nujnost upoštevanja tudi posameznika z vsem specifičnim, kar ga označuje, saj se pogosto pokaže, da še tako močen sistem ne more preoblikovati človeka.

Tretje poglavje nas vodi h konkretnemu gestalt delu. Ob bežnem pogledu v terapevtovo delovno sobo omeni avtor nujnost celostnosti, to pa je tudi urejenost prostora po načelih gestalt terapije. Ob predstavitvi prvih korakov nas zopet opozori na temeljne principe: celostnost, estetsko učenje, konkretizacija abstraktnega, biti fleksibilen in pripravljen na odpor. Zato tudi predstavi obrambne mehanizme, faze učenja in delo ob tem. Kot teolog nas uvede še v delo s simboli, rituali. Predstavi meditativno metodo in jo umesti med kreativne medije pri terapevtskem delu. Prav tako pri delu s sanjami ne zanemari metode z religijsko tematiko in pokaže na konstruktivno delo z vizijami. Da zmore terapevt uspešno spremljati klienta, morata razviti specifičen odnos. Pri tem ponudi kot dober vzorec princip, o katerem govori Martin Buber v svoji dialektični filozofiji. To je vzajemen proces, v katerem se morata terapevt in klient znati povezati in hkrati razmejiti. Proces je lahko uspešen le, če si terapevt omogoči tudi povratno informacijo. Da bi bila ta čim boljša, predstavi deset pravil, ki segajo od pravočasnosti, konkretnosti, izogibanja diagnosticiranja in zgolj naštevanja do tega, da ne sme biti izsiljena, če želimo imeti od nje korist. Teh deset pravil je mogoče koristno uporabiti pri vsakem pedagoškem in pastoralnem delu.

V četrtem poglavju nas avtor seznani s petimi področji gestalt dela. Najprej se

pomudi pri terapiji. Predstavi zakonske podlage in umestitev nepsihiatrične terapije v nemški, v avstrijski in v švicarski pravni sistem. Pri tem pokaže širino, ki jo prav gestalt terapija zmore pri prilagajanju potrebam sodobnega človeka. Prav tako je mnenja, da dobra gestalt terapija nujno potrebuje vključenost v institucijo, ne le zaradi organizacije, ampak zaradi prepričanja, da mora klient živeti vključen v okolje, v katerem živi. Terapijo umesti tudi v sodobno pastoralno skrb krščanskega občestva, v kateri ni toliko pomembna »umestitev pastorage v Cerkev, ampak v družbo« (261). Na podlagi Svetega pisma in zgodovine Cerkve utemelji nujnost prizadevanja pri pastoralnem delu za tako imenovano zdravo terapevtsko skrb za življenje vernikov. Kljub temu da danes poteka tržni boj za duše, lahko pastoralni pristop, če se izogne zatekanju k moraliziranju, obtoževanju in zgolj sočustvovanju, ponudi sodobnemu človeku veliko. Čeprav avtor izhaja iz protestantskega okolja, v katerem tudi pastoralno deluje, predstavi še katoliško pastorale in njene prednosti. Pred koncem tega poglavja se pomudi ob gestalt delu z dementnimi in prizadetimi osebami. Pokaže možnost drugačnega pristopa prav s temeljnimi gestalt metodami tudi pri tej skupini ljudi. Najobsežnejši del poglavja je predstavitev gestalt pedagogike. S prikazom zgodovine in temeljnih pedagogov opozori na glavne vzgojne principe, ki jih še posebno izpostavi prav gestalt pedagogika. Zlasti se mu zdi pomembno učenje v skupini, pri katerem prikaže razvoj teorije skupinske dinamike. Prek Kurta Lewina in Ruth Cohn utemelji nujnost upoštevanja skupinske dinamike v pedagoškem procesu. Pri tem je treba vzeti v obzir principe sistemske teorije Niklasa Luhmanna, ki jo je predstavil že na začetku.

Zadnje poglavje z naslovom Koncepti gestalt dela nas vodi do ključnih akterjev tega dela. Tako predstavi življenje in delo Fritza Perlsa. Pozoren je na njegovo povezanost z drugimi psihološko terapevtskimi šolami, še posebno s psihoanalizo. Pokaže na njegove meje in na konfliktnost njegove osebnosti, ki je v veliki meri zaznamovala tudi sam razvoj gestalt terapije. Pri tem izpostavi njegovo povezanost prek žene s klasično gestalt psihologijo. Njegovo srečevanje z zen budizmom je vodilo k temu, da je kljub načelnemu ateizmu odprl vrata meditativnim metodam. Predloži tudi oceno njegovega prispevka, ki ni tako velik, kakor bi se mu kot »očetu« gestalt terapije lahko pripisovalo. To je razvidno iz prikaza razvoja gestalt terapije in iz tega izhajajočih podvrst, na primer integrativne terapije pri Petzoldu. Osebo izpreči, da je na samo uporabnost in gestalt delo močnejše vplival Martin Buber s svojim dialoškim principom.

V sklepu ne doda nobene posebne vsebinske novosti, ampak temeljito in sistematično povzame celotno knjigo. Kar še posebno odlikuje avtorja, je kopica konkretnih primerov iz prakse. Ti primeri sproti ponazarjajo, razjasnjujejo in konkretizirajo včasih abstraktne in težko razumljive teorije. Prav prek njih knjiga pridobi tudi uporabno vrednost. Zanimivo je, da je zelo skop pri sistematični predstavitvi konkretnih metod gestalt dela. Zagotovo je v eni sami knjigi vse skupaj težko predstaviti, je pa to dobro izhodišče tudi za pastoralno delo in zgled, kako se lahko vključi v življenje konkretne verske skupnosti poseben vidik sodobnega terapevtsko-pedagoškega dela.

Poročili

Mednarodni strokovni simpozij združenja pastoralnih teologov

Tendence, kriteriji in opcije pri oblikovanju občestev v Srednji in v Vzhodni Evropi

Bratislava, 15.–18. september 2011

PosTNetzwerk je mednarodno združenje pastoralnih teologov iz Srednje in iz Vzhodne Evrope s sedežem na Dunaju. Nastalo je po zgledu že dolgo pred njim obstoječega podobnega združenja pastoralnih teologov in teologinj iz nemško govorečih dežel.

Združenje PosTNetzwerk se je rodilo v letih po padcu komunizma na pobudo avstrijskega pastoralnega teologa Paula M. Zulehnerja. Ta je na Dunaju ustanovil poseben sklad, v katerega je tudi sam največ prispeval; za cilj je imel, zbrati čimveč sredstev za štipendiranje tistih, ki bi želeli na Dunaju študirati pastoralno teologijo. V nekaj letih se je tako oblikoval kar obširen krog tistih, ki so tu doštudirali in nato začeli poučevati v svoji domovini. Začutili pa so kmalu potrebo, da se vsaj občasno srečajo in se ob tem dodatno izobražujejo.

V ta namen se v okviru združenja zbirajo vsako leto za nekaj dni in vsako drugo leto pripravijo simpozij, vsako drugo leto pa tudi kongres o pomembnejših pastoralnih vprašanjih, za katera se poprej dogovorijo. Vsakokrat kot govornike povabijo znane osebnosti s tega področja v drugih deželah, pripravijo tudi sami predavanja in delujejo v razni strokovnih skupinah.

Tudi v septembru 2011 je združenje organiziralo –že sedmi– strokovni simpozij pod naslovom *Tendence, kriteriji in opcije za rast občestev v Srednji in v Vzhodni Evropi*. Srečanje združenja oziroma simpozij je potekal tri dni na jezuitski Teološki fakulteti v Bratislavi, ki drugače pripada univerzi v Trnavi. Simpozija se je udeležilo petintrideset članic in članov iz sedmih evropskih držav. Prihodnje leto se združenje zbere v Zagrebu. Simpozij je seveda vedno odprt tudi za druge udeležence. Glavno in nosilno predavanje je imel novi profesor pastoralne teologije na Dunaju, dr. Johann Pock, ki je nasledil Zulehnerja, ko je ta odšel v pokoj. Spregovoril je o trajni nalogi Cerkve, da skrbi za oblikovanje občestev.

Dr. Pock je na začetku postavil nekaj trditev, ki jih je pozneje v predavanju obširneje razložil in utemeljil. Po njegovem prepričanju se moramo pri oblikovanju občestev učiti iz družbenih procesov in z njimi sodelovati. Vsako občestvo mora biti kolikor mogoče ekumensko naravnano. Spremembe in napredek so vedno znamenje dinamične Cerkve. Strukture v občestvu se morajo podrežati vizijam, opcijam in ciljem sprememb, ki jih je treba jasno definirati. Cerkev potrebuje živa

občestva, v katerih božje kraljestvo lahko raste in ga ljudje lahko izkusijo.

Predavatelj se je vprašal, kaj pravzaprav je živo občestvo. Povzel je ugotovitve teologa Christiana Schwarza, ki našteva osem kriterijev za živo občestvo. Ti kriteriji so: pooblaščno vodstvo, karizme upoštevajoče sooblikovanje, navdušujoča duhovnost, ljubeznivi odnosi, uporabne strukture, navdihujoče bogoslužje, celostne male skupine in učinkovita evangelizacija.

V nadaljevanju je predavatelj navedel nekaj bibličnih kriterijev, po katerih lahko označimo neko občestvo kot živo.

Najprej mora biti uresničena enotnost v množičnosti, zato pluralnost ni več grožnja, ampak priložnost. Omogočena mora biti dinamika med stalnostjo in spremembami, med tradicijo in inovacijo. Občestvo mora biti privlačno za ljudi tega časa. Živa občestva se redno zbirajo k molitvi, k lomljenju kruha in za pomoč bližnjemu. Karizme so dane za rast posameznika in za graditev občestva. Vodenje že Pavel označuje za karizmo, zato morajo biti službe vodenja občestvu zagotovljene glede na njegove potrebe.

Nato smo s predavateljem razmišljali o tem, kaj omogoča procese oblikovanja občestev. Središčnega pomena je oznanilo o božjem kraljestvu. Koristno je lahko le delovanje, ki ga je mogoče posnemati, ne pa vsemogočno razkazovanje. Odkriti je treba tisto, kar je za nas značilno, in se s tem soočiti z drugimi. Medsebojno se je treba sprejemati v duhu Pavlovih besed o tem, da smo »Kristusovo pismo« (2 Kor 3,3). Občestvo mora biti vedno odprto in gostoljubno do vseh.

Profesor Pock se je zazrl tudi v prihodnost in razmišljal, kakšna bodo občestva v prihodnosti. Najprej bodo morala biti blizu ljudem. Misijonarsko in diakonijsko poslanstvo bodo opravljala kot nekaj samoumevnega. Nenehno bodo skrbela za uresničevanje principa subsidiarnosti. Potrebovala bodo drugačen profil duhovnikov. V občestvih bodo delovali stalno zaposleni laiki skupaj s prostovoljci. Zavedala se bodo pomena okolice, v kateri bodo živela. V občestvih se bo uresničeval princip, ki tudi drugače velja na svetu: življenje se neprenehoma spreminja – tako tudi občestva.

Predavanje je izzvalo zelo živahno diskusijo, ki so jo v naslednjih dneh poživila še krajša predavanja, ki jih je imelo osem udeležencev. Slišali smo o krščanski identiteti in o kvaliteti zakonskega in družinskega življenja na Hrvaškem (Ivo Džinić), o krščanskih občestvih kot nosilcih in pobudnikih socialnega delovanja na Češkem (Michal Opatrný), o izsledkih raziskave, kakšno vlogo imajo ženske v slovaški Cerkvi (Martina Hoffelner), o delu in prizadevanjih nekega slovaškega župnika (Marian Prachar), o pastoralnem načrtovanju v slovaških župnijah (Jozef Žuffa) in o razvoju občestvenega življenja s slovenske perspektive; o tem je razmišljal podpisani.

V Bratislavi smo si ogledali tudi večnamensko cerkveno stavbo v središču mesta, v kateri so knjižnica, čitalnica, galerija in med drugim tudi kavarna. Ljudje tja prihajajo na klepet, po duhovno sprostitev in za obogatitev. S takšnimi duhovnimi centri po vsej državi skuša slovaška Cerkev nagovoriti tudi oddaljene od Cerkve in neverne.

Peter Kvaternik

Mednarodni kongres o duhovnih poklicih Poklicanost kot srce nove evangelizacije

Horn, 30. junij – 7. julij 2011

O d 30. 6. do 3. 7. 2011 je v Hornu (Avstrija) potekal mednarodni kongres *European Vocations Service* narodnih voditelji centrov za duhovne poklice. Med sedemnajstimi državami, ki so sodelovale na kongresu – Slovenija se kongresa udeležuje že od leta 1997 dalje –, so bili letos ponovno navzoči tudi delegati iz ZDA. Kongres je potekal pod geslom: *Poklicanost kot srce nove evangelizacije* (*Novi duhovni poklici za novo Evropo*, CD 76, toč. 12a).

Predsednik Papeškega sveta za novo evangelizacijo nadškof Rino Fisichella je svoje predavanje naslovil z geslom letošnjega srečanja: *Poklicanost kot srce nove evangelizacije*. Sodobnega Evropejca pogosto pestijo vprašanja vere. Omotičen od napredka sodobnega sveta si zastavlja vprašanje, ali je sploh še sposoben verovati v Jezusa Kristusa in v večno življenje. To je vprašanje, ki prej ali slej zadene vsakega človeka. Ko iščemo odgovor, se zavemo, kako potrebna nam je nova evangelizacija. Blaženi papež Janez Pavel II. je na Poljskem (Nowa Huta) prvič spregovoril o novi evangelizaciji. Postala je *leitmotiv* za oznanjevanje evangelija. Tudi papež Benedikt XVI. se zaveda nujnosti nove evangelizacije. Prav zato je ustanovil Papeški svet za novo evangelizacijo, ki bo sodobnemu človeku pomagal iskati odgovore na temeljna vprašanja vere. Današnja družba, ki jo zaznamujeta relativizem in sekularizem, nima posluha za duhovnost. Zato je treba restavrirati pogled na človeka. Na človeka je pravilno gledal božji Sin Jezus Kristus. Na vsakega človeka je gledal z očmi ljubezni. Zato je srce nove evangelizacije nova antropologija po vzoru Jezusa Kristusa. Potrebujemo antropologijo, odprto za poklicanost, ki je Stvarnikov klic za vsakega človeka od rojstva do smrti.

Ker ima vsak človek svojo lastno poklicanost (Fisichella), obstajajo v Cerkvi in v svetu različni duhovni poklici. Mnogi svetopisemski odlomki nas spominjajo na kulturo poklicanosti. Spomnimo se besed preroka Izaija, ki pravi: »Kako ljubke so na gorah noge glasnika, ki oznanja mir, prinaša veselo novico, oznanja rešitev in pravi Sionu: »Tvoj Bog kraljuje!« (Iz 52,7) Apostoli so bili sejanci »nove kulture poklicanosti«, kulture, ki oznanja hvaležnost, sprejemanje skrivnosti, odprtost za življenje in izbiro duhovnega poklica. Kultura poklicanosti je polna veselja in miru, »kajti Bog ljubi veselega darovalca« (2 Kor 9,7). V tem je lepota kulture poklicanosti. Gospod kliče veselega oznanjevalca in ga pošilja, da povsod oznani »veselo oznanilo«, Kristusa. Sodobni svet potrebuje takšnih oznanjevalcev, ki svetu prinašajo Kristusa. Oznanilo Kristusa je oznanilo svobode, ki si jo danes človek želi in jo išče. Za svobodo je vsakdo pripravljen storiti vse. In nova kultura poklicanosti je sporočilo o pravi svobodi, ki daje smisel človeškemu življenju. To je oznanilo svobode, ki jo Bog prinaša človeku in je tesno povezana z resnico. Svoboda v Jezusu Kristusu daje človeku

največ. Daje mu večno življenje. Zavedajmo se, je poudaril nadškof Fisichella, da tudi sodobna družba, v kateri živijo mladi ljudje, veliko govori o svobodi. Pojem svobode razlaga v smislu: »Delaj, kar hočeš, in boš svoboden in srečen.« Evangelij o Jezusu pa želi človekovi svobodi dati dušo in nesmrtnost. Opevana svoboda sodobne družbe kmalu privede človeka do spoznanja, da je sreča, ki jo lahko sam dosežem, zelo kratkotrajna. Hitro se konča. Če ne prej, pa ob smrti. Zato je nova kultura poklicanosti klic k svobodi v Kristusu. Poklicanost ponuja vsakemu človeku trden temelj, ponuja Kristusa. Pomembne so besede papeža Benedikta XVI., ki pravi: »Kdor je srečal Kristusa, je našel Ljubezen, ki more spremeniti svet.«

Ob sklepu svojega razmišljanja je nadškof Fisichella izpostavil tri prednostne naloge, ki jih sodobnemu človeku nalaga nova kultura poklicanosti:

1. Za novo kulturo poklicanosti so pomembni posamezniki ali skupnosti verujočih, ki znajo presojaati trenutna znamenja časa in se zavedajo, v kakšnem stanju je sodobni človek. Čeprav rečemo »nova« kultura poklicanosti, to ni nekaj novega. Poklicanost je ena in ista. Poklicanost je oznanilo Jezusa Kristusa. Novost je v tem, da o Jezusu spregovorimo z jezikom, ki ga bodo razumele čim širše množice ljudi.
2. Ta kultura postaja danes prednostna naloga nove evangelizacije. Za pastoralo duhovnih poklicev je pomembno, živeti v skladu s Katekizmom katoliške Cerkve (KKC). To je poslanstvo, da vzamemo zares Jezusov nauk, ki ga je Cerkev zapisala v svoj Katekizem. Da bi se tega zavedeli tudi mladi, se v Evropi pripravlja nov katekizem za mlade (YOUCAT), ki ga bo papež Benedikt XVI. razdelil mladim na svetovnem dnevu mladih v Madridu. Mladi potrebujejo kratke in jasne odgovore na svoja vprašanja. To si zelo želijo in to jim ponuja Cerkev, ko jim daje v roke katekizem za mlade. Cerkev si želi, da bi vsi mladi sprejeli katekizem za svoje najbolj priljubljeno branje.
3. Novost kulture poklicanosti in nove evangelizacije je nov jezik. Vsak dan se zgodi nekaj novega. Vsak dan smo novi ljudje. Tudi oznanjevanje evangelija zahteva, da kristjani vsak dan spregovorimo na nov način, z novim jezikom, da nas bodo slišali. Seveda zahteva to velik napor. Iskati je treba načine, kako doseči ljudi, kako jih nagovoriti, da bodo prisluhnili. Najpomembneje je, da ne pozabimo: večina ljudi, ki jih moramo nagovoriti, živi zunaj Cerkve in zunaj cerkvenih občestev. Kultura poklicanosti in nova evangelizacija sta »tek izgubljenemu sinu naproti«, ki raztrgan bega po kamnitih stezah in ne najde poti domov.

1. Izzivi za oznanjevanje evangelija

Drugi dan je vse udeležence kongresa nagovoril prof. Paul M. Zulehner (Dunaj). Svoje predavanje je naslovil: *Izzivi za oznanjevanje evangelija*. Predavatelj je izpostavil nekatere najnovejše ugotovitve evropskih sociologov (glej Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie: Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Herder Verlag GmbH). Evropa si je skozi zgodovino izdelala kulturo, ki jo danes ponuja sodobne-

mu človeku. Čeprav se zdi, da je nekrščanska, imamo tudi kristjani dolžnost, da jo vzamemo zares, da ji vdihnemo dušo. Evropska kultura se pogosto zdi brezdušna in mrtva. Zato izziva oznanjevalce evangelija. Pomislimo na naše prednike. Naši starši in stari starši so bili zelo katoliško vzgojeni. Niti pomislili niso, da bi bili proti Cerkvi ali da bi izstopili iz Cerkve. Današnji človek nima več takšnih vzorcev. Zato razmišlja popolnoma drugače. Vse, kar mu življenje ponuja, sprejema kot izbiro. Odloča se po trenutnem razpoloženju. Če mu je ponudba všeč, jo sprejme, drugače jo zavrže. Tako razmišlja tudi takrat, ko stoji pred versko ponudbo. Cerkev je postala sodobnemu verniku prostor za duhovne ponudbe. Sodobni kristjan zato izbira celo med Cerkvami in verami. Ničesar več ne sprejema kot trdno in resnično. Vse je postalo relativno. Fenomen relativnosti je na vseh področjih naredil človeka pasivnega. Tudi na Boga, na katoliško Cerkev, na vero in na verske resnice je začel človek gledati na takšen način. Pri izbiri zaupa samo še svojim čutom. Tako so vse odločitve zelo čustveno motivirane in vedno manj razumske. Tudi v Jezusovem času je bilo tako. Ko je Jezus spregovoril o evharistiji, so ga mnogi njegovi učenci zapustili. Njegove besede Judom niso bile všeč. Zato je Jezus tudi druge učence vprašal, ali ga želijo zapustiti. Takrat je nastopil Peter in rekel: »Kam naj pojdemo? Ti imaš besede večnega življenja.« Do takšne Petrove drže je treba ponovno vzgojiti sodobnega kristjana. Da bo v Jezusu prepoznal resnico, ki mu bo osmisnila življenje.

Prof. Zulehner je v svojem predavanju opozoril: v Evropi smo kristjani še vedno prepričani, da smo najštevilnejša Cerkev. V resnici pa je vedno manj praktičnih kristjanov. To opazamo iz dneva v dan. Kljub temu se še vedno tolažimo, da se ni nič spremenilo. Poglejmo si Avstrijo, ki šteje 8 milijonov ljudi. Vsako nedeljo jih 750.000 obišče sveto mašo in prejme zakramente. To spremembo lahko kljub vsemu sprejmemo kot binkoštni čudež, ki ga pogosto spregledamo. Kristusova Cerkev je kot sol, ki je v testu sodobnega sveta ni veliko. To je resničnost Cerkve. Ostali bomo podobni soli. Cerkev prihodnosti bo majhna skupnost. Tudi če jih bo samo še deset hodilo k nedeljski sveti maši in bodo resnični kristjani, bo svet boljši, lepši in pravičnejši. Ob sklepu svojega predavanja je prof. Zulehner orisal tri značilnosti sodobne družbe:

1. Agresivni ateizem je fenomen, ki spremlja Cerkev od apostolske dobe do danes. So ljudje, ki si na vso moč prizadevajo in skušajo dokazati, da Boga ni. Prek medijev rušijo ugled katoliške Cerkve.
2. Moderni panteizem je fenomen, ki je zaslepil predvsem bogate množice. Vse več je ljudi, ki si želijo nebesa narediti na zemlji.
3. Iščoči spiritualizem pa je fenomen, ki zaznamuje predvsem mladi rod. Mladi po vsem svetu radovedno iščejo duhovnost. Širijo se najrazličnejše duhovne ponudbe. Ljudje so postali duhovni romarji.

Kaj lahko sodobni družbi ponudijo krščanske Cerkve? Ponudijo lahko molitev, simbole in obrede. To je bogastvo, ki more tudi sodobnega človeka rešiti in ga ponovno privedi do Kristusa.

2. Bog kliče po imenu

Udeležence kongresa je nagovoril tudi nadškof Jean-Louis Bruguès, tajnik Kongregacije za katoliško vzgojo. Spregovoril je o tem, kako Bog kliče slehernega človeka po imenu. Spomnil je na svetopisemsko zgodbo o poklicanosti Samuela (1 Sam 3,5). V tej zgodbi se zrcali poklicanost vsakega človeka. Vsakega na svoj način kliče Bog. Klic se vedno zgodi po neki drugi osebi. Pri Samuelu je Bog uporabil duhovnika Elija. Po njem je klical dečka. Duhovnik Eli je bil razlagalec božjega klica. Duhovni poklici so skrivnostna avantura božjega klicanja. Bog danes kliče človeka po Cerkvi. Zelo pomembna je vloga duhovnika Elija. Izkušen je in ves predan Bogu. Zato je zmožen, da posreduje božji klic poklicanemu.

Tudi danes je pomembna vloga staršev, vzgojiteljev in predstojnikov. To so odrasli, modri in izkušeni ljudje. Bog jih uporablja, da njegov klic posredujejo tistim, ki jih je on sam izbral. Zato je treba veliko pozornosti nameniti vzgoji vzgojiteljev. Zelo pomembne so šole za zakon in tečaji za predstojnike v škofijskih semeniščih in v redovnih ustanovah. Vzgojitelji so prevodniki božjega klica. Mladega človeka učijo poslušati in odgovarjati na božji klic. To je izredno pomembna naloga pri delu za nove duhovne poklice.

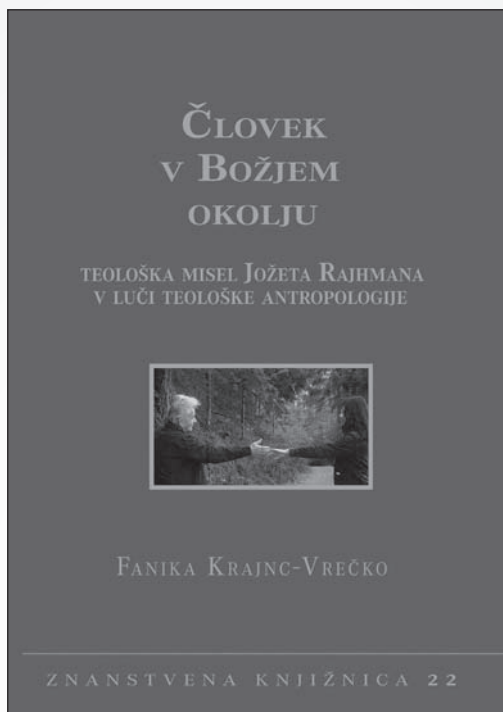
3. Cerkev in sodobna sredstva komunikacije

Zelo pomemben prispevek so za udeležence kongresa pripravili predstavniki iz Francije in iz Španije. Francosko-španska skupina je predstavila novosti sodobne komunikacije. Svet je postal velika tržnica sporočil. Vsak nekaj sporoča in vsak se obenem tudi odziva na sporočila. Ljudje smo hkrati v vlogi tistega, ki sporoča, in tistega, ki se odziva na sporočila drugih. Moderna (potrošniška) komunikacija ni več usmerjena na vsebino sporočila, ampak na to, kakšen vtis bo naredila na prejemnika. Kadar smo v vlogi, da sprejemamo sporočila, jih ne sprejemamo več z razumom, ampak s čustvi. Zato je sodobna komunikacija bojno polje, na katerem se bje boj za posameznika, da se bo odzval na neko določeno sporočilo.

Tudi Cerkev je poklicana, da išče nov način komuniciranja. Naloga Cerkve je, da svetu sporoči veselo novico o Kristusu. Za Cerkev so pomembni štirje ključni moderne komunikacije. Prvi ključ je slika. Vsako sporočilo mora spremljati lepo izdelana slika (fotografija, internetna stran, revija). Slike morajo biti privlačne in simpatične (lep primer je revija VISION – glej: <http://www.vocationnetwork.org/match>). Sliko naredijo privlačno predvsem tople barve. To pravilo je pomembno pri izdelavi internetne strani. Obrazi, s katerimi kaj sporočamo, naj ne bodo niti pretirano veseli niti pretirano žalostni. Obraz, ki ne izraža pretiranega čustva (veselja ali žalosti), more nagovoriti veliko ljudi. Vsak se lahko ob takšnem obrazu čuti nagovorjenega. Drugi ključ dobre komunikacije je besedilo. Pri sporočanju neke novice (npr. vabilo na duhovno srečanje, na molitev – glej: <http://www.priestlyvocations.com>) uporabimo kratka besedila. Z nekaj besedami skušajmo povedati bistvo. Dolga besedila odbijejo vsakogar, ki bere plakat ali risbo ali internetno stran.

Besede naj bodo pozitivne, polne ljubezni in upanja. Oznanilo, ki je polno kritike in očitanja, ne bo nikoli sprejeto pozitivno. Svetovne medijske hiše imajo za prvi ključ komunikacije provokacijo. Na kratki rok uspejo šokirati bralce ali poslušalce. Na dolgi rok pa pustijo v človeku grenak priokus in odpor. Zato je ključ »provokacije« za komunikacijo Cerkve neprimeren. Na dolgi rok nam provokacije odbijajo bralce in zbudijo v ljudeh odpor do duhovnosti in do ponudb Cerkve. Tretji ključ sodobne komunikacije je hitrost. Treba je, da oznanilo veselja nikoli ne ugasne. Internetne strani morajo biti redno servisirane. Če so zaspale, so kakor ladje, ki so se izgubile sredi morja. Nihče jih več ne vidi. Tudi oznanilo (npr. internetna stran), ki nima ritma, je izgubljeno. Četrty ključ pa je vsebina. Pomembno je, da je vsebina sporočila resna. Za Cerkev je vsebina zelo pomembna. Mladi so danes iskalci resnih in življenjskih ponudb. Pogosto so zaradi množice potrošniških ponudb razočarani, duševno prazni in žalostni. Čutijo se nekoristne in izkoriščane. Zato brskajo tudi po duhovnih sporočilih. Obiskujejo spletne strani Cerkve. Samo resne duhovne ponudbe in resne vsebine, ki od mladih nekaj pričakujejo, ki jim zaupajo, ki jim sporočajo, da so v svetu in v družbi pomembni in koristni, so uspešne in rodijo dober odziv. Špansko internetno stran za duhovne poklice (<http://www.mivocacion.com/italiano/homei.html>), ki je izdelana v treh jezikih, obišče vsak dan na tisoče obiskovalcev. Na njihovo stran jim pošiljajo svoja vprašanja in iščejo odgovore. Tudi to so nove poti in novi izzivi pri delu za nove duhovne poklice.

Stanislav Slatinek



Fanika Krajnc-Vrečko
**Človek v Božjem okolju:
teološka misel Jožeta Rajhmana
v luči teološke antropologije**

Delo prinaša širok spekter antropoloških vsebin in z njimi povezanih razmišljanj o bivanjskih vprašanjih. Temelji na analizi Rajhmanove misli, ki človeka vidi kot vrh in središče božjega stvarstva, kot telesno in duhovno bitje, kot simbolno bitje, pogojeno z govorico, ki se zaveda svoje grešnosti, a kljub temu živi v prijateljstvu z Bogom. Knjiga je bralcu spodbuda za lastno vrednotenje in navdih pri odgovornem oblikovanju dialoške in neideološke osebne, verske, družbene in ekološke stvarnosti.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2010. ISBN 978-961-6844-00-0. 15 €.

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

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek** in **ključne besede**, in sicer na poseben strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. <http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/> (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevica k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...] Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnjenih rokopisov ne vrača.