

# TRETJI DAN

KRŠČANSKA REVIJA ZA DUHOVNOST IN KULTURO



## UMETNOST IN RELIGIJA

Lucija Rožman Odnosna razsežnost geometrijskih oblik v krstilnici svetega Janeza v Neaplju

Cecilija Oblonšek Vloga in problematike umetnosti v liturgiji

## INTERVJU

Pogovor z arhitektom Markom Cotičem o arhitekturi in lepoti

## TEOLOGIJA

Domen Iljaš Nauk o neločljivosti delovanja v zgodnji trinitarični misli sv. Avgušтина

## PSIHOLOGIJA IN DRUŽINSKA TERAPIJA

Sanja Kolari Prepletanje psiholoških in bioloških perspektiv definiranja štirih tipov osebnosti

## RELIGIOLOGIJA

Anja Lutar Vpliv vegetarijanstva skozi džainistične vrednote kot pobuda za ublažitev podnebnih sprememb

CENA: 7,99 €



## KRŠČANSKA REVIJA ZA DUHOVNOST IN KULTURO

tretji  
dan

Izdajatelj:  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani  
Poljanska cesta 4, 1000 Ljubljana  
revija.tretjidan@teof.uni-lj.si

Svet revije:  
Maksimilijan Matjaž, Martin Nahtigal,  
Cecilija Oblonšek, Jernej Pisk,  
Samo Skralovnik, Miran Špelič OFM

Založnik:  
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani  
Poljanska cesta 4, 1000 Ljubljana  
dekanat@teof.uni-lj.si  
www.teof.uni-lj.si

Za založnika: Tadej Stegu

Glavni in odgovorni urednik:  
Jonas Miklavčič,  
jonas.miklavcic@teof.uni-lj.si

Uredništvo:  
Jan Dominik Bogataj OFM, Nina Ditmajer,  
Urška Jeglič, Gabriel Kavčič, Meta Košir,  
Aljaž Krajnc, Urška Mikolič, Martin Perčič,  
Liza Primc, Lucija Rožman, Nik Trontelj

Priprava za tisk: Salve d.o.o. Ljubljana  
Oblikovna zasnova: Simon Korenjak  
Jezikovni pregled: Miha Šuštar

Članki s tipologijo 1.01, 1.02 in 1.03 so  
recenzirani s strani anonimnega recenzenta

Tisk: tiskano v Sloveniji  
Naklada: 250 izvodov

Na leto izidejo 3 številke.

Cena letne naročnine za Slovenijo je 23 €.   
Za tujino 35 €. Naročnina velja od tekoče  
številke do pisnega preklica, odpovedi pa  
veljajo od začetka obračunskega obdobja.

Tretji dan lahko naročite na spletni strani  
Teološke fakultete UL.

ISSN 1318-1238  
ISSN 3024-0182 (e-oblika)



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

V tej številki objavljamo izbor slik Olge Milič.  
Na naslovnici je detajl ene od slik.

# Vsebina

## UVODNIK

- 2 Nina Ditmajer: Religija in umetnost

## UMETNOST IN RELIGIJA

- 4 Lucija Rožman: Odnosna razsežnost geometrijskih oblik v krstilnici svetega Janeza v Neaplju
- 13 Andraž Arko: Lepota Kristusovega pasijona?
- 20 Roseanne T. Sullivan: Mašni proprij proti »sendviču štirih pesmi«
- 35 Cecilija Oblonšek: Vloga in problematike umetnosti v liturgiji
- 43 Lucija Rožman: Pogovor z arhitektom Markom Cotičem o arhitekturi in lepoti

## TEOLOGIJA

- 48 Eva Novak Svetič: Romanje – pot okušanja Božje pravičnosti
- 51 Domen Iljaš: »*Pater semper Pater, et Filius semper Filius, et Spiritus sanctus semper Spiritus sanctus*«: nauk o neločljivosti delovanja v zgodnji trinitarični misli sv. Avguština
- 63 Bernard Goršak: Volja se želi udejanjiti
- 66 Nik Trontelj: Vilko Fajdiga, profesor teologije: ob 40. obletnici smrti

## PSIHOLOGIJA IN DRUŽINSKA TERAPIJA

- 71 Sanja Kolari: Prepletanje psiholoških in bioloških perspektiv definiranja štirih tipov osebnosti
- 77 Monika Lubas: Deloholizem kot sodobna zasvojenost 21. stoletja

## KRŠČANSKO RELIGIOZNO LEPOSLOVJE

- 84 Marko Pišljar: Pesmi
- 87 Jure Vuga: Pesem

## RELIGIOLOGIJA

- 89 Anja Lutar: Vpliv vegetarijanstva skozi džainistične vrednote kot pobuda za ublažitev podnebnih sprememb

## ESEJ

- 99 Smiljan Trobiš: Pesnikova razmišljanja o Bogu

## BESEDE STARIH

- 106 Avguštín: O glasbi, 1.20–28 (III)
- 112 Hieronymus noster: Prvi življenjepis sv. Hieronima

# Religija in umetnost

**H**eglova estetika govori o Lepoti v umetnostih, katere bistvo je Duh. Trije načini védenja absolutnega duha o sebi predstavljajo umetnost, religijo in znanost (filozofijo). Razlike med njimi so le v formi, ne pa v sami vsebini; umetnost je čutna predstavnost absolutnega Duha kot ideala, medtem ko religija Absolutnega ne dojame (kot filozofija), ampak ga le predstavlja. Glede na predstavitev Absolutnega Hegel loči simbolično, klasično in romantično umetnost; arhitektura je zanj najokornejša, najbolj univerzalno je pesništvo, najlepša umetnost pa je kiparstvo. Zanj je bila antika edino obdobje, ki v umetnosti uspe izraziti absolutnega Duha, antična umetnost je izraz resnice na sebi. Romantični (krščanski) umetnosti je po njegovem umanjala vsebina s sporočilnostjo.

Matthew Arnold, Oscar Wilde in Stephan Mallarmé so v nasprotju s Heglom napovedovali, da bo umetnost v vse bolj sekularni družbi nadomestila tradicionalno religijo kot kraj svetosti, skrivnosti in tolažbe. Znana je Arnoldova misel o vlogi poezije: »Brez poezije bo naša znanost videti nepopolna; in večino tega, kar zdaj velja za religijo in filozofijo, bo nadomestila poezija.« Za 20. stoletje je značilna sakralizacija umetnosti; umetnost sekularnemu človeku ponuja globlje pomene in duhovna spoznanja, ki sta jih nekoč zagotavljali religija in filozofija. Pojavlja se tudi teza, da umetnosti ni mogoče ločiti od religije, da je ta le še en izraz religije. Ne le pesniki, tudi filozofi so podobno zagovarjali umetnostno vlogo religije. G. E. Moore, eden od vodilnih predstavnikov analitične filozofije, je v eseju *Art, Morals, and Religion* zapisal, da je religija zgolj podrazred umetnosti, nekakšna alternativa, saj »vsakemu dragocenemu namenu, ki mu služi religija, služi tudi umetnost«, in da je »paleta dobrih predmetov in čustev širša« v umetnosti.

To misel v novejšem času najdemo še pri drugih sekularnih filozofih, kot je bil pragmatik Richard Rorty. Zavzemal se je za »religijo literature«, v kateri bi posvetna dela nadomestila Sveto pismo kot glavni vir navdiha in upanja za vsako generacijo. To umetniško religijo imenuje ateistična religija. Drugi znani ameriški pragmatist John Dewey, ki je v umetniku prepoznaval prvine religioznosti, se je pri utemeljevanju religioznosti kot zavezanosti idealom in smislu življenja skliceval na Santayanovo identifikacijo religiozne domišljije z umetniško: »Religija in poezija sta si enaki v bistvu in se razlikujeta le v tem, kako sta povezani s praktičnimi zadevami. Poezijo imenujemo religija, ko poseže v življenje, in religija, ko le vpliva na življenje, se ne zdi nič drugega kot poezija.« George Santayana sicer ni bil pragmatist, vendar je kot ateist v svojem znanem delu *The Sense of Beauty* (Čut za lepoto) razvijal misel, da lepota ne izvira iz božjega navdiha; lepota je človeška izkušnja, ki temelji na čutilih. Še en pragmatist Richard Shusterman pa se v svojem eseju *Art and Religion* (Umetnost in religija) celo sprašuje, ali ne bi mogli sprejeti bolj pluralističnega pristopa k verski ontologiji umetnosti in morda pustiti, da kontekst umetnine in njeno kulturno izročilo določita, kateri pristop je najboljši za vrednotenje njenega transfiguralnega pomena in duhovne resnice. Če bi bilo to res mogoče, bi bila estetika lahko most med kulturami. Toda če estetike ni mogoče dokončno ločiti od temeljnih religioznih drž neke kulture, potem te možnosti v našem nepopolnem svetu ne bo mogoče uresničiti, dokler ne bomo delovali ne le prek estetike,

ampak tudi onkraj nje, da bi naše kulture in religiozna stališča spremenili v smeri globljega, bolj odprtega razumevanja.

Tudi ruski filozof Vladimir Solovjov je glede metafizične trojice resnično-dobro-lepo menil, da se mnogi ljudje zavedajo skrivnosti samo še prek lepote. Od nje pričakujejo opravičenje življenja, razodetje smisla. Ceciliya Oblonšek v pričujočem tematskem bloku zapiše, da je takšna sakralizacija umetnosti, ki smo jo omenjali zgoraj, krščanstvu tuja, saj teži k absolutni svobodi. Umetnost v nasprotju z bogoslužjem lahko obstaja brez povezanosti s Stvarnikom. Poudari tudi različne stranpoti, ki so se rodile iz krize v odnosu med umetnostjo in bogoslužjem: esteticizem, pragmatizem in umetniški elitizem. Umetnost torej ne sme zasenčiti bogoslužja, če želi biti njen del, vključevati mora vse vernike in se ne sme podrežati načelu uporabnosti, koristnosti.

O religiji v sekularni dobi je pisal katoliški filozof Charles Taylor in načeloma zavrnil tezo o sekularizaciji religije v moderni dobi. Tako se na primer individualizem in osredotočenost nase povezuje s sekularizmom. Toda verski misleci 17. stoletja so ga predstavili kot del bolj osebnega odnosa z Bogom, ki se kaže v individualni molitvi in podpira avtonomne razlage Svetega pisma. Taylor kljub temu priznava spremembe, ki jih je človek v odnosu do religije doživel v modernem času: vera izgublja javno vlogo, manj ljudi se opredeljuje za vernike, znanost je nadomestila religijo kot posredovalko znanja. Čeprav se je vloga religije spremenila, ta ljudem ni bila odvzeta. Ena od večjih sodobnih sprememb je t. i. »imanentni okvir«, ideja, da je vse na svetu del naravnega reda, razumljivega brez sklicevanja na kar koli transcendentnega. Takšna miselnost je vplivala tudi na naravo, saj so nenadoma postala bolj pomembna vprašanja stroškov, učinka, virov in uporabe, ne pa več njena transcendentna vrednost. Podobno je tudi s sodobnim pojmovanjem umetnosti, ki se ji odvzema vrednost. Visoko vrednost na trgu dosega le t. i. visoka umetnost, dostopna le manjšemu krogu ljudi, medtem ko je t. i. komercialna umetnost, dostopna širšemu krogu ljudi, manj cenjena. Tako kot je Walter Benjamin leta 1936 v svojem eseu *Umetnina v času, ko jo je mogoče tehnično reproducirati* kritiziral spremembo njene zaznave v dobi tehnične reprodukcije, v kateri je izgubila svojo pristnost, podobno tudi danes z digitalizacijo umetnina izgublja svojo vlogo in se podreja načelom in zahtevam kapitalističnega trga, s tem pa izgublja svojo povezavo z duhovnostjo. Tudi umetnik je izgubil svojo vlogo nekoga, ki je navdahnjen od Boga, saj danes umetnino lahko ustvari vsakdo, ki je računalniško dovolj pismen. Nedavna raziskava Nine Beguš z Univerze v Kaliforniji (Berkley), ki je analizirala 250 zgodb, ki so jih na temo mita o Pigmalionu ustvarili ljudje in ChatGPT, je pokazala, da so ljudje še vedno bolj ustvarjalni pisci literature kot umetna inteligenca. Pripovedi ljudi so bile bogatejše in bolj raznolike, medtem ko so sistemi umetne inteligence vedno znova ustvarjali podobne različice iste zgodbe z le majhnimi spremembami. Pripovedi so bile formulacijske, brez napetosti in polne klišejev. Pri razločevanju in vrednotenju človeške in računalniško ustvarjene umetnosti bodo sedaj še toliko večjo vlogo imeli strokovnjaki na tem področju.

Nina Ditmajer

# Odnosna razsežnost geometrijskih oblik v krstilnici svetega Janeza v Neaplju

*»Ko se s krstom prenovimo, takoj prejmemo popoln dar,  
h kateremu stremimo, saj smo bili razsvetljeni,  
to je, prejeli smo spoznanje Boga;  
kdor je spoznal popolnost, ne more biti nepopoln.  
Krščeni smo razsvetljeni;  
razsvetljeni smo Božji otroci;  
kot Božji otroci prejmemo popoln dar,  
in ko prejmemo popoln dar, posedujemo nesmrtnost.«*

Klemen Aleksandrijski

**Povzetek:** Krst kot zakrament je tesno povezan s prostorom, v katerem neofit prejme zakrament – krstilnico. Obredna raba namreč določa prostorske, simbolne in ikonografske prvine arhitekture. To, kar se dogaja pri krstu, lahko novokrščenec v luči vere kontemplira v arhitekturni in ikonografski zasnovi krstilnice. Kot zgovoren primer prepletanja obrednih in arhitekturnih prvin bomo raziskali krstilnico svetega Janeza v Neaplju, ki naj bi nastala konec četrtega stoletja in je najstarejša ohranjena krstilnica na Zahodu. Gre za arhitekturni biser zgodnjekrščanskega obdobja, ki predstavlja enega najbogatejših in pomenljivejših kerigmatičnih programov, zasnovanih v krščanski antiki (Gerke 1967, 172). Pri preučevanju krstilnice se ne bomo osredotočili na zgodovinsko ozadje, temveč na semiotično analizo, ki bo omogočila pisno razlago njene krstne teologije. Poudarili bomo pomen in simboliko geometrijskih oblik, ki jih najdemo v neapeljski krstilnici: krog, kvadrat in osmerokotnik. Pokazali bomo, kako se odnosna razsežnost zakramenta krsta (»Bog – človek«, »nebo – zemlja« itd.) lahko razodeva v arhitekturni zasnovi krstilnice.

**Ključne besede:** krst, krstilnica, krog, kvadrat, osmerokotnik, odnosna razsežnost

**Abstract:** Baptism as a sacrament is closely linked to the place where neophytes receive the sacrament – the baptistery. The ritual use determines the spatial, symbolic and iconographic elements of the architecture. The newly baptized can contemplate, in the light of faith, the events of baptism in the architectural and iconographic design of the baptistery. As an illustrative example of the interplay between ritual and architectural elements, we will examine the Baptistery of St John in Naples, the oldest surviving baptistery in the West, dated to the end of the fourth century. The baptistery is an architectural jewel of the early Christian period, since it represents one of the richest and most significant kerygmatic programmes designed in Christian antiquity (Gerke 1967, 172). In studying the baptismal font, we will not focus on its historical background but on a semiotic analysis that will allow us to interpret the baptismal theology. We will highlight the meaning and

symbolism of the geometric shapes found in the Neapolitan baptistery: the circle, the square and the octagon. We will show how the relational dimension of the sacrament of the baptism (God-man, heaven-earth etc.) can be revealed in the architectural design of the baptistery.

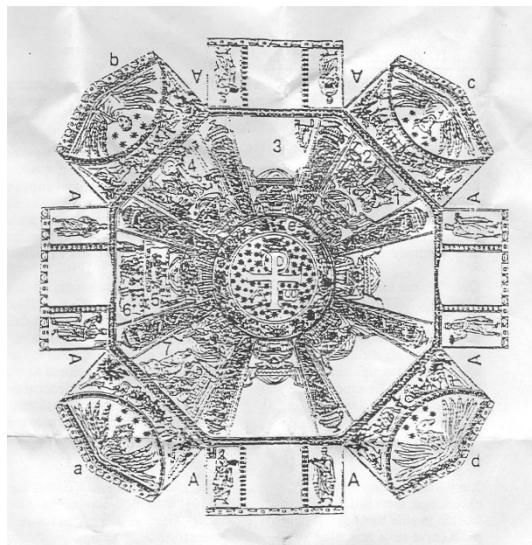
**Key words:** light, baptism, baptistery, circle, square, octagon, relational dimension

## 1. ARHITEKTURNA ZASNOVA KRSTILNICE IN NJENO »SREDIŠČE«

Vprašanje, na katerega naleti vsak krščanski umetnik, je: kako v imanentnem izraziti transcendentno? Krščanstvo je namreč zasidrano »globoko onkraj našega čutnozaznavnega obzorja, hkrati pa kot izraz (dedič) inkarnirane Besede išče ustrezno materialno infrastrukturo, ki zmore povezati komunikacijsko plastovitost občestva vernikov z nedoumljivo božjo bližino v intimen dialog.« (Debevec 2011, 47)

Arhitekturna zasnova krstilnice svetega Janeza v Neaplju po eni strani išče dialoško naravnost v preprostosti treh geometrijskih oblik, ki so koncentrično razporejene, po drugi strani pa prav te oblike, ki presegajo zgolj estetsko vrednost, razkrivajo duhovno in odnosno razsežnost prostora. Dejansko simbolike teh geometrijskih oblik ne smemo razlagati v strogo matematičnem smislu; nasprotno, povezati jo moramo s človekom ter z njegovo vpetostjo v odnosno resničnost (Bernard 1981, 39). V tem smislu Brandt pravi: »Vsekakor je bolje misliti, da oblika stavbe ni mrtvo breme, podedovano od staršev, ampak da je živa stvar, popolna za namen, za katerega je bila ustvarjena.« (2013, 1735)

Kompozicijo neapeljske krstilnice sestavljajo naslednje geometrijske oblike: krog kot središče kupole in oblika krstnega bazena z globino približno 60 centimetrov, ki se nahaja v središču prostora; kvadrat, ki ga najdemo v tlorisni zasnovi; ter osmerokotnik, ki predstavlja tambur (podstavek kupole) in osmerokotno »kolesje« kupole. Povezovalni člen vseh treh oblik je osemkraka zvezda, sestavljena iz cvetlično-favnističnih festonov. Takšna strukturna kompozicija je neposredni dedič linearnih kompozicij, ki se pojavljajo v poslikavah katakomb iz tretjega stoletja (Hernandez 2004, 19).



Slika 1: Horizontalna projekcijska risba mozaične kupole (Krstilnica svetega Janeza, Neapelj).

Arhitekturni načrt krstilnice je zaznamovan s koncentričnimi gibanji geometrijskih oblik, ki odsevajo katehumenov položaj pri krstnem obredu. Katehumen stoji v krstnem studencu okrogle oblike, ki se nahaja v središču kvadratno zasnovanega prostora in tako doživlja, da je »vcepljen« v tistega, po katerem je bilo vse ustvarjeno, in da je tisti, za katerega je bilo vse ustvarjeno (Kol 1,16). V Svetem pismu »središče« pripada Bogu, ki prebiva sredi svojega ljudstva (2Mz 28,32). Toda Bog ne varuje ljubosumno svojega »mesta«, nasprotno, Kristus k središču pokliče tudi človeka: »Tedaj je rekel možu s suho roko: ‚Vstani in stopi v sredo!‘« (Mr 3,3) Človek je ozdravljen v »središču«, saj tam v dar prejme »mesto«, ki pripada Bogu (Hernandez 2004, 73).



Slika 2: Krstni studenec (Krstilnica svetega Janeza, Neapelj).

Psevd-Dionizij Areopagit simboliko središča opredeli s filozofske in mistične perspektive:

»V središču kroga vsi žarki sobivajo v enotnosti in ena sama točka vsebuje v sebi vse premice, enotne ena glede na drugo in vse skupaj glede na eno samo načelo, iz katerega vse izhajajo. V središču je njihova enotnost popolna; ko se od njega nekoliko oddaljijo, se začnejo razlikovati, in bolj ko se oddaljujejo, bolj se razlikujejo. Skratka, bolj ko so bliže središču, tesnejša je njihova medsebojna povezanost, kolikor pa se oddaljujejo, se razlike med njimi povečujejo.« (1943, 132–133)

Neofit, ki svobodno odgovori na povabilo Boga, ki ga kliče k »središču«, izkusi, kaj vse prinaša krstni studenec, ki se v naši krstilnici nahaja prav v središču prostora: je »odkupnina za ujetnike, odpušcanje grehov, smrt krivde, prerojenje duše, svetleče oblačilo, neizbrisen sveti pečat, voz v nebo, sladkost raja, jamstvo kraljestva, milostni dar posinovljenja«. (Ciril Jeruzalemski 2023, 16)

## 2. GEOMETRIJSKE OBLIKE

**Z**vstopom v krstilnico je katehumen povabljen, da pristopi h krstnemu studencu, k »središču«, ki ne zaznamuje le njegovega začetka novega življenja, temveč določa tudi smer njegovega končnega cilja, tj. nebeško kraljestvo, kjer je že zapisano katehumenovo ime (Lk 10,20). Krstilnica, v kateri se med krstno liturgijo zgodita tako smrt staremu življenju kot rojstvo novega življenja, omogoča katehumentu, da vstopi v prostor skrivnosti, v katerem je deležen dejanja Kristusovega vstajenja. Že krstni obred sam govori o srečanju med Bogom in človekom, med katerima ni več

razdalje, saj se končno srečata v »središču«, arhitekturne oblike pa takšno dinamiko in odnosno razsežnost še materializirajo: »Z arhitekturnimi oblikami so umetniki neapeljske krstilnice ustvarili isti prostor osebne srečanja, ki so ga odprli evangelisti, ko so se vzdržali opisovanja vstajenja, da bi bralec sam (uokvirjen s praznim grobom in prikazovanjem-teofanijo vstalega Kristusa) vstopil vanj.« (Hernandez 2004, 41)

Mnoge študije kažejo, da je krog, ki je vrisan v kvadrat, osnovna struktura zgodnjekrščanskih figurativnih kompozicij: »Sakralna arhitektura je omejena na kvadrato kroga.« (Hani 200, 30) Sintaksa prvobitnih oblik nam omogoča, da krog razumemo kot nebesni simbol, ki predstavlja Boga, kvadrat pa kot zemeljski simbol, ki ga povezujemo s človekom (Hernandez 2004, 20). V tem smislu Appiano osrednjo strukturo diska, vrisanega v kvadrat, opisuje kot »transcendentno nebo, ki gravitira nad stvarstvom in uravnava ali spreminja njegova stanja. To se prek kadence vmesne osmerokotne strukture združuje s kvadratom, ki je po drugi strani simbol zemlje, antiteza transcendentnega v nasprotju z nebom: v nasprotju s krogom je kvadrat protidinamičen lik, ki ustavlja in utrjuje krožno gibanje v primežu stabiliziranega sveta.« (1996, 185)

Tako geometrijske oblike omogočajo dostop do tistih vidikov resničnosti, ki se izmikajo drugim načinom spoznavanja. V nadaljevanju bomo skušali opredeliti simbolni pomen geometrijskih oblik, ki tvorijo kompozicijo neapeljske krstilnice, in hkrati pokazati, da »slovnica« geometrijskih oblik dopušča, da krstilnico »beremo« kot prostorje srečanja med nebom in zemljo, med Bogom in človekom.

## 2.1 KROG

Geometrijski lik kroga je bil že pred krščanstvom močno razširjen v različnih kulturah in civilizacijah. Predvsem se je simbolika kroga začela pojavljati z opazovanjem neba: starodavne kozmogonije so denimo lik kroga povezovale s popolnostjo gibanja zvezd, s kultom svetlobe in sonca (Hernandez 2004, 77), z nebesnim ciklom (kroženje planetov) in letnim ciklom, ki ga ponazarja zodiak (Chevalier in Gheerbrant 1986, 246). V klasični Grčiji je krog služil za uprizoritev sončnih božanstev, v starem Rimu pa ga vidimo v cesarjevi kroni. Tudi predkrščanska pogrebna umetnost večkrat uporablja simboliko kroga, s katerim so sporočali, da je umrli vstopil v drugačno dimenzijo bivanja – krog kot lik brez začetka in brez konca namreč izraža idejo popolnosti, večnosti in izpolnitve (Hernandez 2004, 77).

Krog je simboliziral tudi časovno razsežnost: Babilonci so si na primer pri meritvi časa pomagali tako, da so krog s 360° razdelili na šest enakih segmentov, ki so merili po 60°. Iz babilonske interpretacije časa se je kasneje razvil koncept univerzalnega, neskončnega in cikličnega časa, ki je bil na primer v sumerski mitologiji upodobljen v podobi kače, ki grize svoj rep, t. i. *Ouroborosa*.<sup>1</sup> (Chevalier in Gheerbrant 1986, 246)

Krog je s svojim krožnim in nespremenjenim gibanjem predstavljal tudi kozmično nebo, predvsem v njegovem razmerju do zemlje. Tako je krog predstavljal »dejavnost neba, njegovo dinamično vpetost v kozmos, njegovo navzočnost, zglednost in previdnostno vlogo. Na ta način je povezan s simboli božanskosti, ki se sklanja nad stvarstvo, katerega življenje ustvarja, uravnava in ureja.« (Champeaux in Sterckx 1966, 28) S tem je krog postal simbol duhovnega in transcendentnega sveta in kot takega so ga zelo kmalu (v prvih stoletjih) prevzeli tudi kristjani, ki so ga zelo spretno vkomponirali v svoje ikonografske, kiparske in arhitekturne stvaritve.

Simbolika kroga izraža tudi vseobsegajočo gibanje Božje ljubezni (Quacquarelli 1989, 140), podobo raja (Guénon 1994, 77) in krono (Gatti 1984, 289), medtem ko v krščanski ikonografiji

<sup>1</sup> Beseda *Ouroboros* izhaja iz grščine in dobesedno pomeni »rep« ali »hrana«. Gre za starodavni simbol kače ali zmaja, ki grize svoj rep in pri tem tvori obliko kroga. Tako simbol predstavlja cikličnost življenja: smrt in ponovno rojstvo.

motiv kroga predstavlja tudi večnost, trije krogi pa spominjajo na občestvo svete Trojice: Očeta, Sina in Svetega Duha.

Kristjani krožne arhitekturne načrte pogosto neposredno prevzamejo od zgodnejših poganskih modelov (Hernandez 2004, 78). Eden prvih primerov uporabe simbolike kroga v krščanski arhitekturi je najverjetneje rotunda (lat. *Anastasis*, vstajenje) v baziliki Božjega groba, ki jo je dal zgraditi cesar Konstantin v prvi polovici četrtega stoletja.

V neapeljski krstilnici krožno obliko zavzema ne le krstni studenec, v katerega vstopi neofit, temveč tudi vrh kupole, proti kateremu se novokrščenec ozira. Vrh kupole spominja na »odprto nebo«, »oko«, ki ga najdemo v poganskih zgradbah. Eden najbolj znanih »oculusov« se nahaja v rimskem Panteonu. Oko kupole predstavlja nekakšen prehod iz zemeljskega sveta v nebeško kraljestvo. Mozaični monogramski križ, vtisnjen v »oko« kupole, deluje kot »vrata«, skozi katera se izstopa iz kozmosa (Hernandez 2004, 79), iz propadljivega sveta v neminljivo svetišče luči (Raz 21,22).

Dinamiko prehoda poudari tudi obred krsta, pri katerem neofit prek križa preide iz zaslužnosti grehu v svobodo sinov: »Vemo, da je bil naš stari človek križan z njim vred, da bi bilo telo greha uničeno in da bi mi več ne hlapčevali grehu.« (Rim 6,6) Krst je zakrament prehoda »*par excellence*, saj se s popolno potopitvijo v vodo katehumen rodi za resnično življenje v imenu in spominu na Kristusovo smrt in vstajenje«. (Conforti 2003, 2)

Tudi krog v odnosu do kvadratne oblike priključuje neko spremembo, misel na gibanje: »Krožno figuro, ki je dodana kvadratni figuri, človeški um spontano interpretira kot dinamično podobo dialektike med transcendentnim nebesnim, h kateremu človek stremi, in zemljo, na kateri se nahaja v tem trenutku, v katerem se dojema kot subjekt prehoda.« (Champeaux in Sterckx 1966, 131)

## 2.2 KVADRAT

Podobno kot krog je tudi kvadrat eden najpogostejših geometrijskih likov, ki se pojavljajo v simbolnem jeziku različnih kultur. Običajno je njegov pomen ravno nasproten od tistega, ki ga pripisujemo krogu. V starodavni simboliki je kvadrat predstavljal nedinamično zemljo, ki se »ponuja« dejavnosti neba. De Champeaux pravi: »Kvadrat je pomanjšan krog, ki se spominja svoje starodavne popolnosti.« (1966, 30) Kvadrat je bil zato razumljen kot »protidinamična figura, zasidrana na štirih straneh. Predstavlja zaustavljen ali izoliran trenutek. Kvadrat implicira idejo stagnacije in utrjevanja ali stabilizacije v popolnosti, kot v nebeškem Jeruzalemu. Medtem ko je tekoče gibanje krožno in okroglo, sta zaustavitev in stabilnost povezani s kotnimi figurami, s trdimi linijami in previsi.« (Champeaux in Sterckx 1966, 30–31)

Lik kvadrata je pogosto povezan s simboliko števila štiri. Znana je Empedoklejeva teorija štirih elementov, ki naj bi sestavljali svet (ogjenj, voda, zrak, zemlja). Štirje so letni časi, dnevni časi, lunin cikel ima štiri faze, prav tako so štiri dobe človekovega življenja. Ohranjeni starodavni literarni viri govorijo tudi o štirih vetrovih, štirih vogalih zemlje, štirih stebrih, ki jo podpirajo itd. Znani akrostih imena Adam je sestavljen iz prvih črk grških imen za štiri strani neba: *anatolē* (vzhod), *dysis* (zahod), *arktos* (sever), *mesēmbria* (jug). Simbolni pomen kvadrata je torej povezan z zemeljskimi, človeškimi in stvarnimi ritmi (Hernandez 2004, 80–81).

Kvadrat, ki predstavlja mirovanje in negibnost, je bil večkrat povezan tudi s smrtjo. Tako je bila kvadratna oblika primerna za gradnjo zgodnjekrščanskih krstnih studencev, v katerih je neofit umrl staremu življenju ter prek krsta prešel iz zemeljske stvarnosti v božjo in večno resničnost (Gatti 2002, 450), kar v naši krstilnici ponazarjata krog in osmerokotnik. Čeprav je le majhen delež zgodnjekrščanskih krstilnic, ki jih je popisal Ristow, ohranil kvadratno obliko (le okoli

14%), arheološka izkopavanja kažejo, da so mnoge kvadratno zasnovane krstilnice kasneje prevzele osmerokotno strukturo (Hernandez 2004, 81). Ta prehod iz statičnega, zemeljskega kvadrata v bolj dinamično osmerokotno obliko bolj poudari vidik novega življenja, kar je bistven pomen krstnega obreda.

Geometrijski obliki kroga in kvadrata omogočata tudi vpogled v skrivnost Kristusovega učlovečenja, s katerim človek ponovno odkrije sinovsko življenje, ki mu je bilo namenjeno s stvarjenjem. Kvadratna stavba s krogom v središču ponazarja učlovečenje Boga, ki se je »naselil med nami« (Jn 1,14a). Krog, ki simbolizira navzočnost božjega, se spušča v kvadrat – simbol zemlje, človeka. Bog in človek se srečata v »središču«. Vendar pa je v krstilnici prisotna tudi inverzija: po eni strani se krog in kvadrat srečata na »zemlji«, ko krog vstopa v dimenzijo kvadrata, po drugi strani pa se geometrijski obliki srečata tudi na »nebu«, kjer je upodobljen križ znotraj mozaično poslikanega kroga na vrhu kupole. Gre torej za zedinjenje dveh svetov, božjega in človeškega, znano tudi kot *communicatio idiomatum*.<sup>2</sup> (Hernandez 2004, 82–84)

Kristus je s svojim učlovečenjem izničil vso razdaljo, ki jo je greh napravil med Bogom in človekom, med nebom in zemljo. To razdaljo so pri starokrščanski krstni liturgiji še posebno poudarili s postavitvijo krstnega studenca pod vrh kupole. Največja geometrijska oddaljenost med »nebom« in »zemljo« v neapeljski krstilnici tako postane prostor najintimnejšega srečanja med Bogom in človekom (Hernandez 2004, 85–86). V tem intimnem srečanju, o katerem tiho pričujeta arhitekturna elementa krog in kvadrat, so novokrščencu lahko odzvanjale besede Gregorja iz Nise:

»Niso bila nebesa ustvarjena po Božji podobi; ne luna, ne sonce, ne lepota zvezd, ne katera koli druga stvar, ki jo opazimo v naravi. Samo ti si bil ustvarjen po podobi tistega bistva, ki presega razum, po podobi tiste lepote, v kateri ni nobene napake, upodobitev resnične božanskosti, posoda blaženega življenja, podoba pristne svetlobe. Nobena od obstoječih stvari torej ni tako velika, da bi se lahko primerjala s tvojo razsežnostjo [...]. V tvoji naravi brez kakršne koli omejitve prebiva tisti, ki je rekel: V njih bom bival in hodil.« (Hernandez 2004, 86).

### 2.3 OSEMKOTNIK

V neapeljski krstilnici je osemkotnik predstavljen s podstavkom kupole, ki je sestavljen iz tamburja in »kolesa«. Ta arhitekturna elementa zagotavljata prehod med okroglim zaključkom kupole in kvadratnim tlorisom (Hernandez 2004, 88). Osemkotnik namreč predstavlja »arhitekturni most« med krogom in kvadratom: »Zemlja (kvadrat) se zedini z nebom (kupolo) prek skrite resničnosti števila osem.« (Gatti 1984, 296)

Arheološke najdbe kažejo, da je bila osemkotna oblika v krstnem okolju prvič uporabljena v ambrozijanski krstilnici v Milanu, kjer je bil naslednji napis, sestavljen iz osmih distihov<sup>3</sup>:

»Osemkotna stavba je zgrajena za sakralne namene, osemkotna krstilnica pa je vredna tega daru. Primerno je bilo, da se na tej številki dvigne prostor svetega krsta, zaradi katerega so bili narodi v luči vstalega Kristusa obnovljeni za resnično odrešenje. On je odpravil zastor smrti in vstajenje mrtvih iz grobov ter osvoboditev tistih, ki se priznavajo za grešnike, vsakega krivega madeža jih je umil v toku očiščevalnega vodnjaka. Tu naj si vsi, ki želijo odložiti grehe odvratnega življenja, umijejo srce, naj predstavijo čisto dušo. Sem naj pridejo goreče: tudi če si

<sup>2</sup> *Communicatio idiomatum* pomeni »izmenjava lastnosti«: zaradi hipostatičnega zedinjenja je mogoče to, kar pripada Kristusovi božji naravi, izrekati tudi o njegovi človeški naravi.

<sup>3</sup> Napis, ki je zdaj izgubljen, je v 8. stoletju prepisal neznani romar in je bil pozneje vključen v zbirko metričnih napisov, ki se hrani v opatiji Lorsch. Od ukinitve opatije je kodeks z besedilom ohranjen v Vatikanski knjižnici. (Hernandez 2004, 90)

kdo upa pristopiti nečist, se bo od tod vrnil bolj bel kot sneg. Pravični naj pohitijo s prihodom: noben pravični se ne more izogniti tem vodam. V njih je Božje kraljestvo in Božji načrt, slava njegove pravičnosti. Kaj je bolj božjega od tega, da se v hipu zruši krivda celotnega ljudstva.« (Hernandez 2004, 89–90)

Število osem ima v krščanstvu prav posebno mesto, saj se nanaša na nedeljo, na Gospodov dan, simbolično razumljen kot  $7 + 1$ , kar predstavlja uresničitev Stare zaveze v Novi zavezi (Cumbo 2018, 260). Namesto sedmega dne, tj. judovskega šabata, na katerega je Gospod počival po stvarjenju (1Mz 2,2), dobi nedelja nov pomen kot dan Kristusovega vstajenja: »Prvi dan tedna je prišla Marija Magdalena navsezgodaj, še v temi, h grobu in je videla, da je kamen odstranjen od groba.« (Jn 20,1) To je dan novega stvarjenja, dan, ko je življenje premagalo smrt.

Na ta dan se liturgično praznuje zakrament krsta, ko neofit prejme novo življenje: »Ali mar ne veste, da smo bili vsi, ki smo bili krščeni v Kristusa Jezusa, krščeni v njegovo smrt? S krstom smo bili torej z njim pokopani v smrt, da bi prav tako, kakor je Kristus v moči Očetovega veličastva vstal od mrtvih, tudi mi stopili na pot novosti življenja.« (Rim 6,3-4) Pri krstu neofit tudi opusti svoje »staro« grešno življenje: »Ne lažite drug drugemu, saj ste slekli starega človeka z njegovi deli vred in oblekli novega, ki se prenavlja za spoznanje, po podobi svojega Stvarnika.« (Kol 3,9-10)

Simbolni pomen osemkotnika torej v krščanski arhitekturi izhaja iz Kristusovega vstajenja. Z njim se »Božja luč širi v svet in zgodovino. Samo ta Luč – Jezus Kristus – je resnična luč, več kot fizični pojav svetlobe. On je resnična Luč: Bog sam, ki sredi starega stvarstva rodi novo stvarstvo in kaos spremeni v kozmos.« (Benedikt XVI., 2009) Zato se neofit tudi prerodi v luči in postane otrok luči: »Nekoč ste bili namreč tema, zdaj pa ste luč v Gospodu. Živite kot otroci luči.« (Ef 5,8) Naša krstilnica tako opiše zakrament krsta kot vstop v luč, v moči katere novokrščenec odkriva, da se odrešenje dogaja znotraj odnosne razsežnosti.

### 3. ZAKLJUČEK

**O**drešenje človeka doseže v »središču«, tam, kjer se Bog in človek srečata. Zakrament krsta omogoča srečanje Boga in človeka v prostoru, ki je arhitekturno zasnovan tako, da novokrščenec to, kar se dogaja pri obredu krsta, uzre v materializaciji geometrijskih oblik. Krog, ki predstavlja božji svet, ne ostaja na vrhu kupole, ločen od kvadratne zasnove tlorisa, ampak se nahaja tudi v središču kvadrata, v središču zemeljske, človeške stvarnosti. Tako je neapeljski neofit izkusil »že« uresničene eshatologije, nebesa na zemlji. (Hernandez 2004, 82)

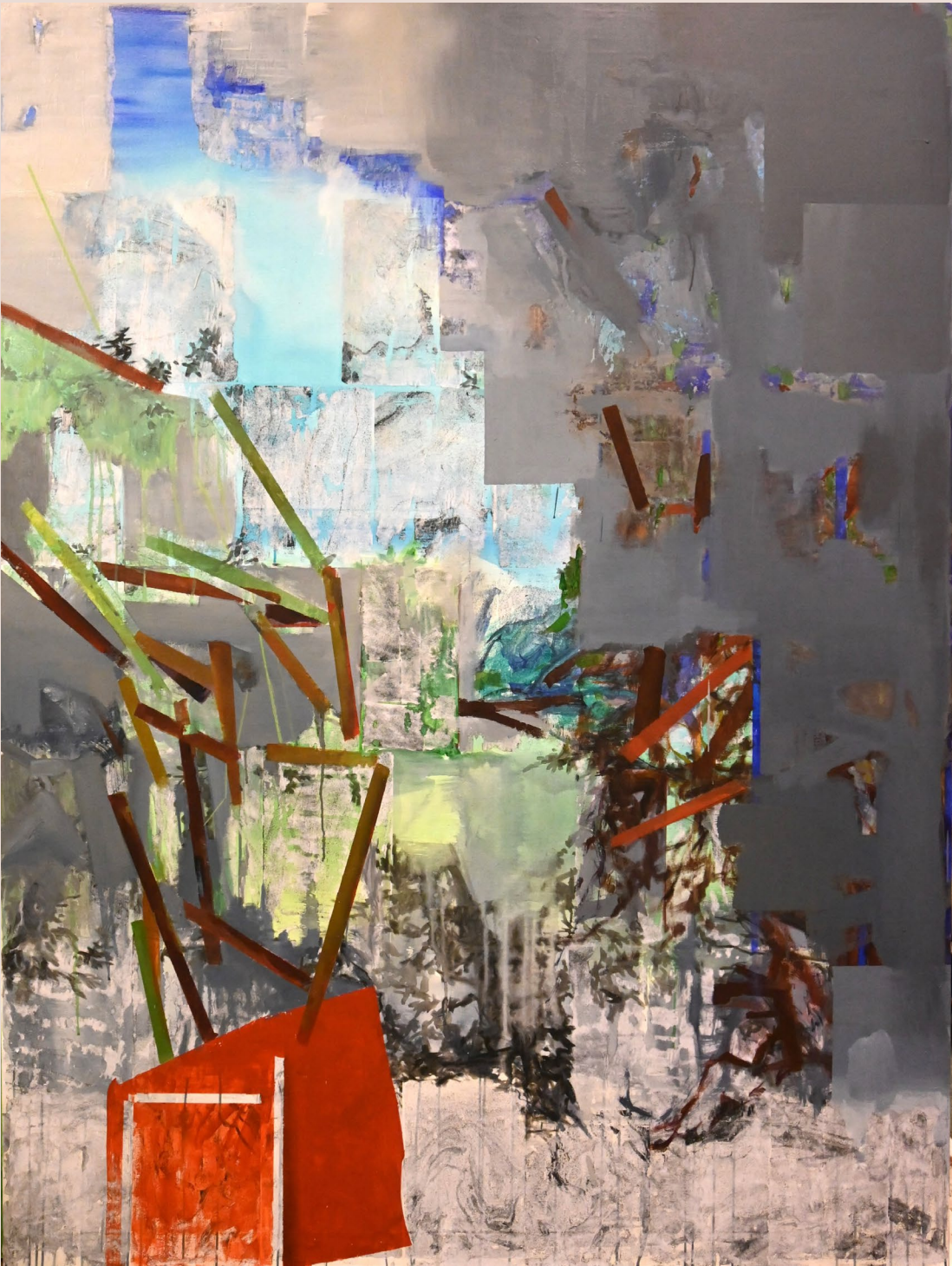
Videli smo, kako geometrijske oblike razkrivajo odnosno razsežnost, srečanje dveh svetov: božjega in človeškega. Toda takšna interpretacija ne bi bila mogoča, če se ne bi zedinjenje dveh svetov že zgodilo v osebi Jezusa Kristusa, ki je pravi Bog in pravi človek: »V neapeljski krstilnici lahko beremo kvadrat kot človeškost Boga, krog kot božanskost človeka ter osmerokotnik in križ kot zedinjene božje in človeške narave v osebi Jezusa Kristusa.« (Hernandez 2004, 77)

Prvi besedi, ki ju Stvarnik izgovori, sta: »Bodi svetloba!« (1Mz 1,3) Kjer je svetloba, je življenje in krst kot zakrament luči predstavlja novo stvarjenje, saj prinaša novo življenje. Novokrščenci, ki postanejo del telesa Božjega Sina, ki pravi: »Jaz sem luč sveta,« (Jn 8,12) tudi sami slišijo besede: »Vi ste luč sveta!« (Mt 5,14) Luč omogoča, da nekdo začne obstajati za drugega, (Evdokimov 2003, 41) in prav to se zgodi v zakramentu luči, ko se vzpostavi odnos Bog – človek, o čemer govorijo tudi geometrijske oblike.

## REFERENCE

- Appiano, Ave.** 1996. *Forme dell'immateriale: Angeli, anime, mostri*. Torino: SEI.
- Balthasar, Hans Urs von.** 1994. *Gloria: La percezione della forma*. Milano: Jaca Book.
- Benedikt XVI.** 2009. Veglia pasquale nella notte santa. Omelia del santo padre Benedetto XVI. Vatican, 11. april. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20090411\\_veglia-pasquale.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20090411_veglia-pasquale.html) (pridobljeno 15. 9. 2024).
- Bergmann, Sigurd.** 2015. Luce nordica e architettura sacra: uno sguardo attraverso una lente teologica. V: *Architetture della luce: arte, spazi, liturgia*, 143–162. Ur. Goffredo Boselli. Magnano: Qiqajon.
- Bernard, Charles André.** 1981. *Teologia simbolica*. Milano: Paoline.
- Brandt, Olof.** 2013. Riflessioni sullo studio dell'architettura degli edifici battesimali in Italia. V: *Atti del XV Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana, 1731–1748*. Ur. Olof Brandt. Città del Vaticano: Vaticano.
- Champeaux, Gérard de, in Sébastien Sterckx.** 1966. *Introduction au monde des symboles*. Pariz: Zodiaque.
- Ciril Jeruzalemski.** 2023. *Krstne in mistagoške kateheze*. Prev. Benjamin Bevc in Sergej Valijev. Ljubljana: KUD Logos.
- Crociani, Lamberto.** 2003. Battistero: una struttura architettonica per l'oggi, che dice la Chiesa. Per una progettazione dell'edificio battesimale. V: *L'architettura del battistero: Storia e progetto*, 191–206. Ur. Andrea Longhi. Milano: Skira.
- Cumbo, Cristina.** 2018. L'ogdoade cristiana: riflessioni e ipotesi a partire dagli studi di Antonio Quacquarelli. *De Medio Aevo* 1: 259–276.
- Dall'Asta, Andrea.** 2015. La gloria dello spazio: Il tema della luce, tra arte e architettura. V: *Architetture della luce: arte, spazi, liturgia*, 85–101. Ur. Goffredo Boselli. Magnano: Qiqajon.
- Debevec, Leon.** 2011. *Arhitekturni obrisi sakralnega*. Ljubljana: Inštitut za sakralno arhitekturo.
- Evdokimov, Pavel Nikolàjevič.** 2003. *L'uomo, icona di Cristo*. Milano: Ancora.
- Gatti, Vincenzo.** 1984. Baptisterium et consignatorium. Iconografia e iconologia. V: *Gli spazi della celebrazione rituale*, 287–306. Milano: Opera della Regalità.
- Gatti, Vincenzo.** 2002. *Liturgia e arte. I luoghi della celebrazione*. Bologna: Dehoniane.
- Guénon, René.** 1975. *Simboli della Scienza sacra*. Milano: Adelphi.
- Hani, Jean.** 2000. *Il simbolismo del tempio cristiano*. Roma: Arkeios.
- Hernández, Jean-Paul.** 2004. *Nel grembo della Trinità. L'immagine come teologia nel battistero più antico di Occidente*. Torino: San Paolo.
- Klemen Aleksandrijski.** 2024. 7.1 Illuminazione e fuoco interiore. *Mistica*, n. d. <https://www.mistica.it/7-1-illuminazione-e-fuoco-interiore/> (pridobljeno 17. 8. 2024).
- Peppard, Michael.** 2020. The Photisterion in Late Antiquity: Reconsidering Terminology for Sites and Rites of Initiation. *Journal of ecclesiastical history* 71: 463–483.
- Pseudo-Dionizij Areopagit.** 1943. *Oeuvres complètes*. Prev. Maurice de Gandillac. Pariz: Mouton.
- Quacquarelli, Antonio.** 1989. *Parola e immagine nella teologia comunitaria dei Padri*. Roma: Città Nuova.
- Ries, Julien.** ur. 2021. *La luce nell'arte*. Milano: Jaca Book.
- Valenziano, Crispino.** 2005. *Architetti di chiese*. Bologna: Dehoniane.

Olga Milić, (200x150)



# Lepota Kristusovega pasijona?

Smemo govoriti o lepoti pasijona? Toliko bolj o lepoti *Kristusovega pasijona*, ki ga je posnel režiser in junak akcijskih filmov Mel Gibson v vsej neizprosni brutalnosti? Verjetno tudi ...

## 1. UMETNIŠKI VIDIKI

Duhovnik in akademik Aleš Ušeničnik (1940, 267) v svoji razpravi o umetnosti navaja Shakespeara, ki v *Hamletu* pravi, da je naloga umetnosti »kazati svetu zrcalo, kreposti nje pravo lice, sramoti nje resnično podobo«. Umetnost je tista, ki človeka blaži in dviga in je le takrat resnično umetnost, kadar svetu prinaša nekaj pomembnega, koristnega in potrebnega. Seveda na svoj način – s sredstvi lepote. Umetnost nam torej prikazuje nadčutno lepoto v čutni obliki in prav to je njena glavna naloga (Ušeničnik 1940, 258; 277).

Vsaka doba je največjo osebo zgodovine doživljala in pojmovala po svoje: od zračnih upodobitev na ruskih srednjeveških ikonah prek baročne polnosti Kristusovega telesa na Rubensovih platnih do Velikega inkvizitorja v Bratih Karamazovih. Upodabljanje Kristusa je vselej odražalo dobo, v kateri je ta upodobitev nastala, čas, okolje, filozofijo. V tem se Mel Gibson, režiser filma *Kristusov pasijon*, ne razlikuje od ostalih ustvarjalcev. »Zato moramo njegov film razumeti kot fresko dvajsetega stoletja, v katerem se je zlo izživelo kot še nikdar poprej. Gibsonov Kristus samo odraža dejstvo, kakšnega Odrešenika potrebuje preteklo stoletje, prepojeno z nasiljem. Ta filmska upodobitev spada med najbolj dosledne odgovore, ki jih je (sedma) umetnost ponudila ob vprašanju, kakšen Božji Sin pritiče temu stoletju.« (Turk 2004, 31–32) Ob tem moramo upoštevati dejansko moč filmske umetnosti, saj je slika, ki se ji pridružuje filmski zvok, »najbolj konkretno (naturalistično) izrazno sredstvo, kar jih premore umetnost. Zato se simbolna moč filmskega jezika nikakor ne udejanja preko oddaljevanja od realnosti (v nekakšno posplošeno znakovno govorico), ampak prav nasprotno; bolj ko so filmske podobe realistične, prizemljene, utelešene v konkretnem življenju, ki ga prikazujejo, večji simbolni potencial nosijo v sebi.« (Kastelec 2010, 70–71)

Prav to lahko prepoznamo v umetniški izraznosti in svojevrstni ikonografiji, s katero je Mel Gibson hotel podati svoj pogled na temeljni dogodek našega odrešenja in s tem »želel pomagati ljudem, da bi razumeli in izkusili Kristusovo trpljenje,« kot je režiser zapisal v predgovoru knjige *Inside the Passion* (Bartunek 2005, 7).

V filmu se vera, zgodovina in umetnost močno prepletajo in so praktično nerazdružljive. Prav gotovo poznavalci Svetega pisma, strokovnjaki za vzhodne kulture, poznavalci teologije duhovnosti in mojstri kinematografske umetnosti ob podrobni analizi v filmu lahko odkrijejo pomanjkljivosti ali celo nepravilnosti. Katoliški duhovnik Jesús Villagrasa LC, profesor filozofije na univerzi Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, v zvezi s tovrstno analizo poudarja, da je merodajna umetniška sinteza in stvaritev resnične umetnine, ki se je Gibsonu posrečila v tem filmu. »*Kristusov pasijon* je čudovito, lepo delo, seveda če pojem ‚lepo‘ razumemo v luči Heglove filozofije, ki pravi, da je lepota ‚konkretna, stvarna manifestacija ideje‘.« (Villagrasa 2004)

Gre torej za veliko delo, ne zaradi estetskega videza, marveč predvsem zaradi globine misli ter lepote notranje strukture. Odvadili smo se obsežnih kompozicij, ki ponujajo pogled na svet. Sodobna umetnost je postala delna, oddaljena, zmedena. Toda Mel Gibson ne podlega tem trendom, ampak se s filmskimi prijemi pridružuje velikim krščanskim umetnikom, ki s svojim delom omogočijo Božjo perspektivo na človeško življenje, podobno kot Dante v *Božanski komediji*. Filozof René Girard ugotavlja, da če želimo razumeti, kaj je Mel Gibson hotel narediti, se »moramo osvoboditi vseh snobizmov moderne in postmoderne in gledati na kinematografijo kot na tehniko, ki je mnogo bolj razširjena in nepreksljiva od velikega literarnega in likovnega realizma. Če se sodobne tehnike razkrivajo kot nezmožne komunicirati z verskimi čustvi, je to zato, ker jih morajo veliki umetniki še preobraziti. Iznajdba teh tehnik se ujema s prvo krizo krščanske duhovnosti od začetkov krščanstva. Ali res mislimo, da bi renesančni umetniki vihali svoje nosove, če bi imeli kino? Prav to realistično tradicijo skuša Mel Gibson ponovno oživiti. Drzen podvig, ki se ga je lotil, predstavlja koristno uporabo edinstvenega vira najbolj realistične tehnike, ki je kdajkoli obstajala – kino. Tveganja so sorazmerna z ambicijo, ki jo označuje tovrstni podvig, nenavaden danes, vendar pogost v preteklosti.« (Girard 2005, 120)

## 2. VIRI GIBSONOVE IKONOGRAFIJE

**N**a kakšen način se je Gibson lotil upodabljanja Kristusovega trpljenja, od kod je zajemal in črpal zamisli, da je na koncu nastala celostna podoba, kot jo vidimo na platnu? Caleb Deschanel, direktor fotografije, pripoveduje o začetkih nastajanja filma: »Z Melom sva pregledala veliko renesančnih slik. Seveda nisva uporabila nobene slike kot neposredno referenco, vendar so nama slike dale nekatere zamisli, kako naj bi določene stvari bile videti.« (Gibson 2007a) Prav zato je v filmu »toliko podob, ki so arhetipske, saj je bila ta zgodba skozi zgodovino že tolikokrat prikazana na slikah, mozaikih in freskah ... Zame je bilo preučevanje mnogih umetniških del, ki prikazujejo Jezusovo zgodbo, res fascinantno. Toda večina slik prikazuje Jezusovo rojstvo in zadnjih dvanajst ur njegovega življenja. Vmes ni skorajda nič.« (Deschanel, Gibson in Wright 2007)

V filmu je vsak prizor, vsak posnetek umetelno izdelan, da pritegne gledalca vse globlje in globlje v zgodbo. Z vidika prikazovanja lahko brez težav rečemo, da je film verska umetniška mojstrovina najmočnejšega kova, saj vključuje gledalca na način, da tudi on sam postane del zgodbe, medtem ko je Gibsonovo snemanje filma na ravni tradicije visoke renesančne umetnosti. Liki napolnjujejo filmsko platno, dvigujejo se proti nam, kakor da bi želeli vstopiti v naš prostor, na primer ko na poti proti Kalvariji Jezus zadnjič pade in se obrne k nam, gledalcem, ter počasi padajoč iztegne roke proti nam (Lev 2003). S tovrstnimi prijemi Gibson uspe na prepričljiv način pokazati, da je dogajanje na platnu le ena izmed možnih verzij, le en košček mozaika. S tem, ko pogosto uporabi počasne posnetke, gledalca povede v kontemplacijo določenega prizora. Stilizacija je lepo vidna v trenutkih, ko se kamera približa temu ali onemu detajlu, v različnih vrstah svetlobe (modra barva v Getsemaniju, dvorišče palače vélikega duhovnika v luči svetilk, dnevna svetloba, ki se razliva ob križevem potu), v uporabi tradicionalnih postavitev pri upodabljanju likov kot na slikah krščanske umetnosti, v minevanju časa, ko Jezus visi na križu, in njegovi smrti ter apokaliptičnih dogodkih ob smrti in nakazovanju vstajenja (Malone 2004).

Skoraj polovico filma so posneli ponoči ali pa v temnih prostorih, tako da gledalec dobi občutek, kako svetloba premaguje temo v čisto svetopisemskem smislu: »Bog je luč in v njem ni nobene teme« (1 Jn 1,5) in »Jaz sem prišel kot luč na svet, da nihče, kdor veruje vame, ne ostane v temi« (Jn 12,46). Predvsem pri flashbackih je svetloba močno poudarjena, četudi gre na primer za zaprt prostor – pri umivanju nog ali celo ponoči med zadnjo večerjo, ki jo obseva topla svetloba. Sicer pa se tudi v flashbackih odraža pečat ustaljene ikonografije. Tako na primer flashback iz

otročstva spominja na značilne motive verske umetnosti XIX. stoletja, prizori zadnje večerje pa na umetnost XVI. stoletja (Viganò 2005, 34).

Že pokojni sydneyjski kardinal George Pell je film označil za sodobno umetnino, tako na umetniškem kot na tehničnem nivoju. »Zaradi estetske in dramatične vrednosti bi ga lahko primerjali s Caravaggievimi slikami. Morda se od njegovih slik razlikuje le po tem, da v sebi ne nosi takšnega erotičnega naboja, zato pa je bolj nasilen, a vseeno globoko poduhovljen.« (Pell 2004) Duhovnik in akademik Jože Krašovec pa ovrednoti predvsem vsebinsko in estetsko odliko filma, ki se izraža v prikazu nasprotij v stanju duš: »Kozmična danost nasprotja med lučjo in temo in kontrastne slike Caravaggia so ciljno izbrane podobe tega, kar se dogaja v nastopajočih likih.« (Krašovec 2004, 30) Primer tega je igra luči in teme, ki se v Caravaggiem slogu preliva na Pilatovem zaskrbljenem obrazu, ko se ta spopada z željo, da bi doumel, kaj je to resnica, kar odraža več kot sam dialog (Lev 2003).

Tudi podobe ostalih likov odražajo tak značaj, kar potrjuje montažer filma John Wright: »Mnogi igralci, kot na primer Francesco De Vito, ki v filmu igra Petra, imajo obraze, ob katerih pomisliš, da so z renesančnih slik. Veste, on učinkuje kot velik otrok. Je krepak in nedolžen obenem. V filmu je veliko imenitnih obrazov. [...] Pregledali smo veliko Caravaggiievih slik. Če pogledate vse te obraze na njegovih slikah, boste v njih videli veliko karakterjev, saj je uporabljal resnične ljudi.« (Deschanel, Gibson in Wright 2007) Dejansko je direktor fotografije Caleb Deschanel želel ustvariti film kot premikajočo se Caravaggiievo sliko (Gibson 2007b), kar potrjuje tudi Gibsonov hudomušni komentar: »V izjavah za dnevni tisk sem večkrat rekel: ‚Caleb, to je kot Caravaggiieve slike.‘ In on je rekel: ‚Ali nisi ti hotel tega?‘« (Deschanel, Gibson in Wright 2007)

Res do neke mere morda bolj izstopa ali je vsaj bolj prepoznavno, da se Gibson zgleduje po Caravaggiu. Toda film dejansko prinaša celotno zakladnico evropske krščanske umetnosti. Tako prizor v Getsemaniju še posebej spominja na beneško slikarstvo (Mantegnijeva šola) in seveda tudi na Caravaggia (predvsem prijetje). Satanova androgina upodobitev v Getsemaniju ima tradicionalno reprezentativen motiv v Michelangelovem »Izvirnem grehu« na stropu Sikstinske kapele. V prizoru pred Pilatom se Gibson zgleduje po številnih znanih umetnikih, še posebej po Geritu van Hontorstu. Največji vpliv evropske tradicije upodabljanja prizorov in bolečine je viden v prizoru bičanja, kjer lahko prepoznamo mojstre, kot so Velazquez in njegov »Kristus na stebru«, Gurecin, Moretto, Remanino, Tizian, El Greco in drugi. Prizori s križevega pota pa so prikazani v skladu s klasičnimi likovnimi upodobitvami, kjer so vsi razen Jezusa in Marije grdi, groteskni in polni zla. Pri tem se Gibson ikonografsko zgleduje po nemški tradiciji, še posebej po delih Schongauerja in Dürerja, od katerih izstopata križeva pota, ki so ju že večkrat posnemali in predelovali. Obenem se navezuje tudi na Tintoretov križev pot v beneški cerkvi San Polo in na mnoge druge stvaritve beneške šole na čelu s Tizianom. Toda ne ustavi se zgolj pri renesančnih delih, ampak se navezuje tudi na baročne umetnine italijansko-špansko-flamskih avtorjev ter slikarjev XIX. in XX. stoletja, ki so pasijon prikazovali predvsem v osladni, triumfalni in patetični luči. Tako Deschanel pojasnjuje, da je prizor pribijanja nog na križ povzet neposredno po Salvadorju Dalíju, prizor pribijanja se rok naslanja na Matthiasa Grünewalda, snemanje s križa pa je posneto po zgledu flamskih slikarjev Rogerja van der Weydena in Petra Paula Rubensa ter starejših avtorjev, denimo romanskega kiparja Benedetta Antelamija (Viganò 2005, 31–35).

Elementi srednjeveških pasijonskih procesij, ki jih je Gibson uporabil v filmu, so tudi t. i. »figure« oziroma podobe z živimi ljudmi (*tableaux vivants*), v katerih skušajo negibni igralci na odru posnemati renesančne kipe in slike. Tak je prizor Jezusovega prebodenja na križu, ki spominja na oltarno podobo Lucasa Cranacha ml. iz leta 1555, predvsem pa predzadnji prizor filma, ki se izteče v tovrstno filmsko »figuro« Michelangelove Pietà (Prothero 2004, 274–275). Tu se gotovo vzpostavi najočarljivejša interakcija med gledalcem in filmom, ko Marija v rokah drži svojega

Sina na enak način in pri tem z eno roko pestuje Jezusa, z drugo pa se odpira proti gledalcu. Upodobitvi Pietà se razlikujeta v tem, da Michelangelova Marija spoštljivo gleda v Jezusa, medtem ko Gibsonova gleda naravnost v nas. S tem film izzove gledalca in iz njega izvabi zavestno priznanje, za koga dejansko je bilo vse to trpljenje (Bartunek 2005, 164; Lev 2003).

Kljub temu, da več filmskih kritikov, predvsem pa veliko gledalcev v predzadnjem prizoru prepoznavajo Michelangelovo Pietà, dejansko temu ni tako. Gibson namreč sam pojasnjuje, da se je zgledoval po Bouguereaujevi upodobitvi Pietà: »Naslikal jo je leta 1875<sup>1</sup> ali nekaj takega. V osnovi sem jo uporabil za zadnji kader v prizoru križanja, ko Marija v rokah drži Jezusa in gleda v nas. To je osupljiva slika. Ko sem jo videl, je bilo kot – vau! Zato, ker gleda vate. V tem sem jo skušal posnemati. Njegova upodobitev je mnogo bolj stilistična kot moja, ki je hrabra in ostra. Pa še umazana je in okrvavljena. Na njegovi sliki pa je resnično brezmadežna. Toda na obeh je očitno to, kar je v njenih očeh – proseča žalost. Mislim, da je v njej veliko bolečine. Prav na to sem skušal odgovoriti. Zajel sem bistvo slike. Četudi ni popolnoma enaka. Želel sem samo to.« (Gibson 2007b)

O prizoru vstajenja duhovnik in filmskih teoretik Dario Viganò pravi, da je izdelan z veliko ikonografsko natančnostjo. Tako po eni plati odraža Michelangelovo renesančno združitev lepote telesa in duha, pri čemer je ta Gibsonova upodobitev razumljiva glede na njegov kontekst, vendar se nekoliko manj sklada s filmsko in ikonografsko tradicijo, po drugi strani pa se zgleduje po upodobitvah groba manj znanih avtorjev francoskega in flamskega baročnega slikarstva (Viganò 2005, 36; 12). Dejansko je idejo za ta prizor dobil koscenarist Benedict Fitzgerald ob sliki Andrea del Verrocchia, mentorja Leonarda da Vincija, kjer je upodobljen vstali Kristus, ko sedi na praznem grobu in gleda rane na svojih rokah (Bartunek 2005, 168-170).

Zdi se, da se film kot celota navdihuje pri grozovitem in razkrajajočem Križanju renesančnega slikarja Matthiasa Grünewalda (1515) – vsekakor črpa iz meditacij križevega pota in peterih Kristusovih ran (Prothero 2004, 274-275). Ta vidik vere se v filmu vseskozi izraža, kar seveda pojasnjuje tudi Gibsonovo simpatijo do umetniških upodobitev, ki v skladu s posttridentinsko tradicijo poudarjajo motiv žrtve in mučeništva ter čustveno vpletenost molivca (Viganò 2005, 36).

### 3. GIBSONOV JEZUS

**P**rikaz Jezusovega obraza potrjuje versko resnico o učlovečenju. Ko je Bog postal človek, je imel tudi določen obraz: resnično telo in resničen obraz, edinstveno njegov (Migliorino Miller 2005, 163-164). Dejstvo je, da ne vemo, kako je bil Jezus dejansko videti. Tisto, kar nas morda privede najbližje njegovi podobi, je slavni torinski prt. Tako naj bi Gibsonov Kristus ustrezal prav tej podobi na prt, na katerem je upodobljen bolj podolgovat obraz s potezami, ki so značilne za večino filmov o Kristusu (Gracia 2004, 146). To potrjuje tudi režiser: »Zanimivo je, da maska, rane in obraz – vse odseva torinski prt. Če pogledate njegov obraz, je videti kot obraz na torinskem prt.« (Deschanel, Gibson in Wright 2007)

Če naj bi bil torej James Caviezel čim bolj podoben splošnim predstavam o Jezusu, so njegovo masko ustvarili po podobi torinskega prta tako, da so mu ustvarili umeten nos ter višje čelo, njegove modre oči pa so digitalno pobarvali v rjave. To je bila režiserjeva želja: »Ves čas sem nameraval njegove oči obarvati rjavo. Zdi se mi, kot da je nekakšna zgodovinska nujnost, da vsak Jezusa ustvari kot modrookega možkega, kajne? Jaz pa sem si mislil: ‚Ne želim tega narediti tako.‘

<sup>1</sup> Adolphe William Bouguereau je Pietà dejansko naslikal leta 1876.

Verjetno tudi dejansko ni bil tak. Ne, najbrž ni bil. Obarvanje je bilo lahko, čeprav ima James modre oči.« (Deschanel, Gibson in Wright 2007)

Ko je bil glavni igralec Caviezel na snemanju v popolni maski trpečega Kristusa, so se ljudje nanj odzvali na tri načine: nekateri so bili do njegovega »Jezusovega« videza ravnodušni, tako kot mnoge Jezus v resnici sploh ne zanima; drugi so se smejali, saj se jim je zdelo smešno, da naokoli hodi prebičan človek; nekateri pa so ob njem postali sočutni in to izražali s spodbudnimi besedami ali celo objemi. Caviezel meni, da je Jezus v resnici opazal enake odzive ljudi kot on (Bartunek 2005, 90).

Igranje Jezusa je za igralca gotovo ena najtežjih vlog. Po prepričanju kardinala Pella so igralci, ki sprejmejo to vlogo, v resnično neugodnem položaju, saj je njene zahteve praktično nemogoče izvesti. »Vendar James Caviezel to dobro izpelje. Medtem ko Jezusovo zobovje verjetno ni bilo tako popolno in bleščeče belo, kot je njegovo, pa je Caviezelu kljub temu treba izkazati vse spoštovanje za to, da se skuša tako približati vlogi Jezusa, kot še nihče, ki je do sedaj igral v tej vlogi.« (Pell 2004) So pa tudi kritike, ki Caviezelu očitajo, da je nastopil dokaj enodimenzionalno in da je pravzaprav upodobil najmanj izdelan lik Jezusa v vseh dotedanjih filmih (Prothero 2004, 275). Dejansko so liki minimalno dodelani z namenom, da bi film učinkoval tako kot umetniške slike z versko vsebino. Drugače od bogato izdelanega Zeffirellijevega Jezusa iz Nazareta, ki učinkuje kot nekakšna vizualna dekoracija evangeljske pripovedi, Gibson gledalca pritegne v film, če je seveda tudi on za to pripravljen. Filmu ne prevladujejo igralci, ampak téma. Osebnost igralcev je popolnoma pogreznjena v lik, kar je še posebej očitno pri Caviezelu. Ni film v njihovi službi, ampak so oni v službi filma, zato postajajo prosojni, da se lahko skozi njih izrazijo skrivnosti vere (Migliorino Miller 2005, XXII–XXIII). Caviezlova osebnost se sploh ne izraža v vlogi Jezusa. Flash-backi sicer prikazujejo Jezusa kot umirjenega in miroljubnega, vendar so prekratki, da bi razkrili njegov značaj. Verjetno sta Gibson in Caviezel namerno ustvarila Jezusa kot brezizraznega, da bi s tem omogočila gledalcem, da Jezusov lik sami do konca izdelajo s svojim doživljanjem in verovanjem. Ne nazadnje lahko verjamemo samemu Caviezelu, ki je glede svoje interpretacije Kristusa izjavil: »Ne želim, da bi ljudje videli mene; želim si, da bi ljudje videli Jezusa.« (Zenit 2004a) A da je lahko prišel do tega, je molil rožni venec, prejemal zakrament pokore, vsak dan hodil k maši. Posebej milostno pa je doživljal evharistijo: »Kadar sem prejel obhajilo, sem se počutil, da sem bolj v Kristusu.« (Zenit 2004a) Pri tem se je Gibson spomnil opozorila renesančnega florentinskega slikarja fra Angelica, bl. Janeza iz Fiesol: »Če naj bi upodobil Kristusa, moram živeti s Kristusom.« (Messori 2004)

#### 4. UMETNIŠKA IN TEOLOŠKA MOČ IN SPOROČILNOST

**K**ljub temu da uradna Katoliška Cerkev ni zavzela stališča do filma, večina vernikov in cerkvenih dostojanstvenikov v njem prepozna in odkriva veliko bogastvo tako z verskega kot tudi z umetniškega vidika.

Film je namreč ustvarjen z neverjetno kinematografijo, odlično igro, zvestobo svetopisemskim tekstom, pozornostjo do teološkega pomena Kristusovega trpljenja in smrti ter izredno umetniško in versko občutljivostjo. Vsak prizor gledalca vedno globlje in globlje vabi v Božjo skrivnost. Prav zato gre za vrhunec verske umetnosti v najmočnejši umetniški zvrsti. Ko se film odvija, vse, ki so dogajanje sprva le opazovali od daleč, pritegne v osrčje zgodbe (Zenit 2004b).

Film naj bi gledalcu ponujal upanje, saj predstavlja največjo ljubezensko zgodbo vseh časov: ljubezen vsemogočnega Boga do njegove najlepše in najdragocenejše stvaritve – vseh nas. V tem smislu ga nadškof Joseph Augustine Di Noia opisuje kot močno osebno versko izkušnjo in meni, da to prinaša tudi mnogim vernikom. Odlična režija, briljantna igra in režiserjev globok duhoven

vpogled v dejanski teološki pomen Kristusovega trpljenja in smrti prispevajo k neverjetni umetniški in verski občutljivosti. Vsak, ki vidi ta film – naj bo veren ali ne –, se mora seznaniti z osrednjo skrivnostjo Kristusovega pasijona in bistvom krščanstva. Tako Gibsonov film pomaga gledalcu dojeti nekaj nedoumljivega, kot to zmorejo le velika umetniška dela. Skozi celoten film je namreč močno prisoten občutek kozmične drame, katere del smo tudi mi vsi. Vsa stvar tako postane globoko osebna in nihče ne more ostati le nevtralen ali neopredeljen opazovalec teh dogodkov. Na dogajanje so vnaprej pripravljeni le Jezus ter njegova mati in seveda vedno prisoten hudič (Zenit 2003). To ni film, ki bi temeljil na igri (čeprav je močna), ali tehniki (čeprav je izredna), ali kinematografiji (četudi direktor fotografije Caleb Deschanel slika z očesom umetnika), ali glasbi (četudi skladatelj John Debney z glasbo odlično podpira vsebino), ampak na moči vere. Ko gledalec to spozna, mora to spoštovati (Ebert 2004).

Vittorio Messori dodaja: »Vse se spremeni, če so besede evangelija prenesene v izredno močne podobe, kjer se utelesijo v meso in kri, v osupljiva znamenja ljubezni in sovraštva.« (Messori 2004) V tem smislu film oznanja veselo oznanilo in želi častiti in slaviti Kristusa in njegovo odrešensko poslanstvo. Je resnično teološki v klasičnem smislu, saj je njegov stvaritelj vernik, ki želi razumeti vero, kot nam je razodeta. Klasična teologija skuša razumeti vero, čemur bi z drugimi besedami rekli umsko čaščenje. Film je teološko raziskovanje in izražanje razodetja Boga, kot prihaja v Cerkvi po Svetem pismu in svetem izročilu. Prav zato je najbolj teološko sporočilen film, ki je bil kdaj koli posnet o Jezusu. Kot spretno ustvarjen in čudovito posnet je prava paša za oči, obenem pa tudi duhovna paša (Migliorino Miller 2005, XXIII–XXVIII; 155). Kot grška drama tudi Gibsonov film učinkuje katarzično – gledalec sam v sebi začuti globok, vesoljni pomen dogajanja na platnu. Epske značilnosti filma skupaj z ustrežajočo filmsko glasbo dajeta gledalcu občutek univerzalnosti in veličine.

René Girard je konkretnosti filma zapisal sledeče: »Če nekdo želi zvesto posneti trpljenje in križanje, je dovolj očitno, da ne more biti zadovoljen z omembo Kristusovih agonij v nekaj stavkih. Te muke morajo biti uprizorjene. V grški tragediji je bila neposredna uprizoritev junakove smrti prepovedana; sel je občinstvu naznanil, kaj se je pravkar zgodilo. V kinematografiji se ni več mogoče izogibati bistvu. Če bi na primer skrčeno prikazali bičanje ali pribijanje na križ, bi to pomenilo oženje bistva v odločilnem trenutku. Te grozljive stvari morajo biti uprizorjene, kot da bi bili tam'. Bi morali biti prizadeti, če rezultat ni podoben slikanju pred Rafaelom?« (Girard 2005, 120)

Film ni preprosto pobožna dramatizacija Kristusovega trpljenja, ampak duhovna meditacija, celuloid je samo njen medij. Deluje kot ikona in zato ne le posreduje vidno versko resnico, ampak vanjo tudi pritegne gledalca. Želi spodbuditi, izzvati in razplamteti vero (Migliorino Miller 2005, XX–XXI).

Kot umetniško delo je gotovo eden najbolj spornih, polemičnih, presojanih in analiziranih filmov. Ne glede na to, kakšne polemike in spore je zanel, je *Kristusov pasijon* pristna verska umetnina in ga je zato kot takega treba tudi ovrednotiti. Je verska umetnina, ker je bil narejen z namenom, da ne le izrazi ali predstavi krščanstvo, ampak da slavi in poveljuje Boga. V tem smislu je neke vrste ikona. Gledalca pritegne v Resnico in ga kot slavne verske slike privede gledalca izkustva usmiljenja. V tem je vsa njegova lepota.

#### REFERENCE

- Arko, Andraž, Maksimilijan Matjaž in Miran Špelič. 2004. Brez olepševanja. *Družina*, 6. junij.
- Bartunek, John. 2005. *Inside the Passion*. West Chester: Ascension Press.

- Deschanel, Caleb, Mel Gibson in John Wright**, komentatorji. 2007. Filmmaker commentary. V: Gibson, Mel, režiser. *The Passion of the Christ – Director's Edition*. Los Angeles: Metro-Goldwin-Mayer. DVD, 121 min.
- Ebert, Roger**. 2004. *The Passion of the Christ*. Sun-Times, 10. februar. <http://rogerebert.suntimes.com/apps/pbcs.dll/article?AID=/20040224/REVIEWS/402240301/1023> (pridobljeno 10. februarja 2007).
- Gibson, Mel**, režiser. 2007a. *Below the Line Panel Discussion*. V: Gibson, Mel, režiser. *The Passion of the Christ – Director's Edition*. Los Angeles: Metro-Goldwin-Mayer. DVD, 100 min.
- Gibson, Mel**, režiser. 2007b. *By His Wounds We Are Healed*. V: Gibson, Mel, režiser. *The Passion of the Christ – Director's Edition*. Los Angeles: Metro-Goldwin-Mayer. DVD, 100 min.
- Girard, René**. 2005. O Kristusovem trpljenju Mela Gibsona. *Tretji dan* 34: 118–122.
- Kastelec, Jernej**. 2010. Ko film postane pričevanje. *Tretji dan* 39: 68–76.
- Krašovec, Jože**. 2004. Odzivi na Kristusov pasijon. *Sobotna priloga*, 19. junij.
- Lev, Elizabeth**. 2003. Mel Gibson's Ultimate Hero Movie. Zenit, 10. december. <http://www.zenit.org/article-8913?l=english> (pridobljeno 10. decembra 2003).
- Malone, Peter**. 2004. World Catholic Association for Communication Analyzes »The Passion«. Zenit, 22. februar. <http://www.zenit.org/article-9459?l=english> (pridobljeno 22. februarja 2004).
- Messori, Vittorio**. 2004. A Passion of Violence and Love. Zenit, 18. februar. <http://www.zenit.org/article-9424?l=english> (pridobljeno 18. februarja 2004).
- Migliorino Miller, Monica**. 2005. *The Theology of The Passion of the Christ*. New York: Society of St. Paul.
- Pell, George**. 2004. It Is Strong Meat. Zenit, 24. februar. <http://www.zenit.org/article-9480?l=english> (pridobljeno 24. februarja 2004).
- Prothero, Stephen**. 2004. Jesus Nation, Catholic Christ. V: *Perspectives on The Passion of the Christ*, 267–282. New York: Miramax Books.
- Turk, Boštjan M.** 2004. Zlo kot še nikdar poprej. *Sobotna priloga*, 5. junij.
- Ušeničnik, Aleš**. 1940. *Izbrani spisi II*. Ljubljana: Jugoslovanska tiskarna.
- Viganò, Dario Edoardo**. 2005. *Jezus in filmska kamera*. Ljubljana: Župnijski zavod Dravlje.
- Villagrasa, Jesús**. 2004. »The Passion« as Christian Artwork. Zenit, 27. marec. <http://www.zenit.org/article-17472?l=english> (pridobljeno 27. marca 2004).
- Zenit**. 2003. Exclusive Interview With Father Augustine Di Noia of the Doctrinal Congregation – Mel Gibson's »Passion«: On Review at the Vatican. Zenit, 8. december. <http://www.zenit.org/article-8894?l=english> (pridobljeno 8. decembra 2003).
- Zenit**. 2004a. Jim Caviezel Tells of Meeting With Pope. Zenit, 16. marec. <http://www.zenit.org/article-9649?l=english> (pridobljeno 16. marca 2004).
- Zenit**. 2004b. Father Thomas Rosica on Mel Gibson's »The Passion«. Zenit, 6. februar. <http://www.zenit.org/article-9332?l=english> (pridobljeno 6. februarja 2004).

# Mašni proprij proti »sendviču štirih pesmi«<sup>1</sup>

Morda bo to za večino katolikov,<sup>2</sup> ki se udeležujejo maš v redni obliki,<sup>3</sup> presenečenje, toda pri maši naj ne bi peli izključno ali pretežno himen. Peli naj bi mašo. V primeru, da izraz »redna oblika« nekaterim od vas ni znan, naj na kratko razložim. Glede na obvezujoče dokumente Rimskokatoliške cerkve o liturgiji izpred II. vatikanskega koncila, med njim in po njem Cerkev nikoli ni nehala želeti, da bi peli sveta besedila, ki so neločljivo povezana z vsakodnevno mašo. Znan je ta izjava ene od vatikanskih organizacij, zadolženih za izvajanje liturgičnih sprememb II. vatikanskega koncila: »Besedila morajo biti tista iz maše, ne druga, in petje pomeni petje pri maši, ne samo petje med mašo.«<sup>4</sup>

Nikoli ne bom pozabila skrajnega primera, kako je mogoče zlorabiti petje med mašo, ki se je zgodil nekega božičnega večera. Italijanski zbor, v katerem sem pela, se je združil z angleškim in španskim zborom, da bi zagotovil glasbo za večjezično<sup>5</sup> polnočno mašo. Glasbenik iz španskega zbora je v črni usnjeni obleki s srebrnimi gumbi in črnih kavbojskih škornjih z visoko peto pel pesem Johna Lennona »Imagine« in se spremljal na črno-srebrno električno kitaro. »Predstavljam si, da ni nebes, da je lahko, če se potruдиš ... In tudi vere ni.« Italijanski pevski zbor je pred tem zapel svojo najljubšo božično himno »Tu Scendi dalla Stelle« (»Ti si sestopil z zvezd«). Kaj bi bilo lahko bolj absurdno kot to, da tej pobožni himni novorojenemu Božjemu Sinu sledi ateistična himna? Pravzaprav je bilo še bolj absurdno dejstvo, da se nikomur v cerkvi razen meni ni zdelo, da bi bilo kaj narobe, ker so med mašo peli »Imagine«. Večina je pela zraven. Ljudje so se navadili na popolnoma čudaški izbor glasbe za mašo in iz zgoraj navedenega primera je videti, da morda

<sup>1</sup> Članek je moč najti na spletu na povezavi: <https://www.hprweb.com/2016/01/propers-of-the-mass-versus-the-four-hymn-sandwich/>, originalno pa je bil objavljen v reviji *Homiletic & Pastoral Review*, ki je prijazno dovolila objavo prevoda, za kar se jim zahvaljujemo.

<sup>2</sup> V prispevku dosledno uporabljamo izraz »katolik«, saj ga pravopis dovoljuje, ima pa dilema o uporabi prevoda »katolik« ali »kato-ličan« precej zanimivo zgodovino v zgodovini slovenskega jezika, ki je vredna posebnega premisleka. (Op. prev.)

<sup>3</sup> Papež Benedikt XVI. je izraza »redna« in »izredna oblika« prvič uvedel v svojem dokumentu o liturgiji *Summorum Pontificum* iz leta 2007, da bi razlikoval med mašo papeža Pavla VI. po misalu, ki je bil izdan leta 1969 (ki jo pogosto imenujemo maša *Novus Ordo*), in mašo papeža Janeza XXIII. po misalu iz leta 1962 (ki se imenuje tradicionalna latinska maša, *Vetus Ordo* ali *Tridentinska maša*). Papež Benedikt XVI. je pojasnil, da v rimskem obredu ne obstajata dve maši, temveč dve obliki rimskega obreda, ki sta obe enako veljavni. Maša papeža Pavla VI., ki se po uvedbi misala iz leta 1969 najpogosteje obhaja, je redna oblika, maša papeža Janeza XXIII. pa je izredna oblika.

<sup>4</sup> Jeffrey Keyes v svojem članku na spletni strani *New Liturgical Movement* citira Concilium (skupino škofov in strokovnjakov, ki jo je ustanovil papež Pavel VI. za izvajanje *Konstitucije o bogoslužju II. vatikanskega koncila*): »Peti je treba mašo, njen ordinarij in proprij, ne pa „nečesa“, pa če je to še tako usklajeno z vsebino maše.« (Keyes, Jeff. 2009. *Can Hymns Licitly Replace Propers?*. *New Liturgical Movement*, 23. april. <https://www.newliturgicalmovement.org/2009/04/can-hymns-licitly-replace-propers.html> (pridobljeno 16. 12. 2024).)

<sup>5</sup> Morda ste tudi sami doživeli večjezično mašo. Ko sem v devetdesetih letih prejšnjega stoletja obiskovala maše v redni obliki, so bile te v San Joseju zelo razširjene. Ko se na primer bere psalm, boste verjetno slišali eno vrstico v španščini, eno v tagalščini, eno v vietnamsščini in tako naprej, kar je praksa, ki naj bi bila vključujoča, vendar ima nenamerno in precej nepremišljeno posledico, da vsakdo razume le eno vrstico od treh ali štirih (glede na to, koliko jezikov je vključenih). Pogosto pa se poudarja, da je ohranjanje latinščine kot univerzalnega bogoslužnega jezika smiselno za vero po vsem svetu in da bi moral vsak katolik poznati vsaj osnovne speve v maternem jeziku Rimske cerkve.

niti ne poslušajo, kaj besede pomenijo. Napačna mnenja o tem, kaj bi morali peti, so pogosta tako med laiki kot med duhovniki. Le nekaj tednov pred tistim božičnim večerom je župnik italijanskemu zborovodji dejal, da Slava med mašo v resnici ni več potrebna, ampak da bo zadostovala kakšna druga pesem, z besedilom, kot je »Slava, slava, aleluja!«.

Tema o tem, kakšno glasbo je treba peti pri maši, je zapletena. Strokovnjaki ves čas pišejo o tej temi, vendar pozabijo razložiti mnoge stvari, ki so za njih popolnoma samoumevne, na način, ki ga lahko razumejo tudi nestrokovnjaki med duhovniki in laiki. Približno desetletje sem v zborih pela gregorijanski koral in sveto polifonijo, študirala sem z več mojstri liturgične glasbe in se z njimi pogovarjala ter veliko brala o tej temi. Zato bom kot strastna ljubiteljica liturgične glasbe poskušala deliti, kar sem se od strokovnjakov naučila o tem, kaj je šlo po II. vatikanskem koncilu narobe z glasbo Rimskokatoliške cerkve in kaj se počne, da bi to popravili. Ta članek je bil napisan kot del drugega članka z naslovom »Ustreznost maše p. Samuela Webra: Peter Kwasniewski«. Dr. Kwasniewski v intervjuju odgovarja na vprašanja o namenu in pomenu nedavno izdane zbirke spevov, ki jih je sestavil njegov kolega in prijatelj, pater Samuel Weber, O.S.B., izdala pa založba Ignatius Press v knjigi z naslovom *The Proper of the Mass for Sundays and Solemnities*. V knjigi so objavljeni spevi za rimski misal v angleščini. Zbirka p. Webra je eden od številnih pomembnih nedavnih poskusov, da bi zagotovili ustrezne uglasbitve za angleška mašna besedila. Sanfranciški nadškof Salvatore Cordileone je v predgovoru zapisal, da je delo p. Webra »neprecenljivo: zagotavlja vir, ki našim ljudem in glasbenikom omogoča petje svetopisemskih besedil, ki jih je Cerkev dodelila različnim trenutkom liturgije«.

Morda se sprašujete, kaj je proprij? Ali morda, zakaj je zbirka angleških napevov nekaj tako pomembnega? tem članku so podane opredelitve pojmov, nekaj novejših zgodovine petja v katoliški liturgiji in citati iz nekaterih pomembnih cerkvenih dokumentov, ki vam bodo pomagali, da si boste vsaj približno predstavljali, kaj naj bi katoliki po prepričanju Cerkve peli pri maši.

## 1. KAJ JE SENDVIČ S ŠTIRIMI PESMIMI?

Vse od leta 1969 se velika večina maš obhaja v tako imenovani redni obliki, zaporedje štirih pesmi pa se običajno poje pri vstopu, pripravi darov (ofertoriju), obhajilu in med sklepno procesijo ob koncu maše. Strokovnjaki za liturgično glasbo to zaporedje pogosto imenujejo sendvič s štirimi himnami, in čeprav nekateri temu izrazu nasprotujejo, češ da je zoprno, ga bom v tem članku uporabila brez namena žalitve, saj je barvit in dobro opiše situacijo.



Pesem 1: Oče večni v visokosti  
Pesem 2: Darujemo, Gospod  
Pesem 3: Pridi, ljubi, Jezus  
Pesem 4: Marija, skozi življenje

Petje pri maši

Primer »sendviča štirih pesmi«.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> V članku smo si dovolili nekatere vsebine prilagoditi na način, da se nanašajo na slovensko situacijo. (Op. prev.)

## 2. PROPRIJ

**V**eliko katolikov je odraslo s »sendvičem štirih pesmi« in mnogi so (zmotno) verjeli, da je II. vatikanski koncil odpravil gregorijanske speve in latinščino. Nekateri menijo, da vključitev petja in latinščine v kakršni koli meri pomeni korak nazaj v »temni srednji vek«, vrnitev v čas, ko nihče ni razumel, kaj duhovnik počne med mašo, in ko laikom ni bilo dovoljeno sodelovati. Ta članek ni namenjen temu, da bi obravnaval lažne trditve, češ da nihče ni razumel latinščine in da so bili laiki izključeni iz sodelovanja več stoletij, ko je bila tradicionalna latinska maša edina maša. Začel pa bo z obravnavo dejstva, da II. vatikanski koncil ni nikoli odpravil gregorijanskega petja in latinščine.

Veliko duhovnikov in cerkvenih glasbenikov si je ponižno vzelo čas in se naučilo, kaj Cerkev v resnici zahteva, da se med liturgijo poje, vendar se nekateri bojijo, da bi bilo morda varneje pustiti stvari takšne, kot so, saj je téma petja pri maši polna razvnetih strasti. Mnogi obiskovalci cerkve so strastno navezani na svoje najljubše himne in brez upora ne bodo nehali peti himen pri maši.

Dejansko so bili primeri, ko je iskren poskus župnika ali glasbenega vodje, da bi nežno in počasi ponovno uvedel minimum tega, kar je o glasbi pri maši zapisano v cerkvenih dokumentih, povzročil, da so se farani tako glasno pritoževali, da je bil župnik ali glasbeni vodja odstranjen. Kot kažejo številni cerkveni glasbeni vodje in glasbeniki, ki se na spletni strani The Chant Café<sup>7</sup> pogovarjajo o svojih težavah v župnijah, je izredno težko spremeniti mnenje ljudi o tem, kaj naj bi se pelo pri maši.

Če pustimo ob strani morebiten odpor, ostaja dejstvo, da ko se župnija odloča, katera glasba sodi k maši, odločitev ne sme temeljiti na tem, kaj je vam, meni ali komu drugemu bolj pri srcu. Cerkev uči, da so za čaščenje našega Boga primerne zgolj priredbe svetih besedil s sakralno glasbo.

## 3. IN ZDAJ NEKAJ IZRAZOV: ORDINARIJ? PROPRIJ? POLI-KAJ?

**G**regorijanski koral (znan tudi kot koralno petje) je cerkvena sveta<sup>8</sup> glasba, ki se je razvila kot sestavni del liturgije Katoliške cerkve. Med vsemi vrstami glasbe je edinstven, saj se je vedno uporabljal le za bogoslužje – nekateri ga imenujejo »péta molitev«. Je povsem vokalna glasba in ga lahko poje eden ali več pevcev, ki pojejo isti napev. Ne uporablja harmonije, kontrapunkta ali spremljave.<sup>9</sup> Pridevnik »gregorijanski« se nanaša na papeža Gregorja I. Velikega (540–604), ki je imel pomembno, čeprav nekoliko dvomljivo vlogo pri kodifikaciji petja znotraj liturgičnega leta. V nasprotju s sodobno glasbo to petje ni omejeno na dur in mol, ampak ima več modusov, prav tako nima določenega metruma ali ritmičnega načina. Ima svoboden ritem, ki se na edinstven način vkomponira v bogoslužje.

Polifonija je večglasna glasba brez spremljave, ki se je razvila iz koralnega petja. V nasprotju z drugimi oblikami glasbe, ki se danes pogosto uporabljajo pri mašah, koralno petje<sup>10</sup> in polifonija pri poslušalcih ne vzbujata asociacij na posvetne stvari. Za preprost primer: glasba z instrumenti in ritmi rockovskega koncerta bo vzbudila enaka čustva, kot jih vzbuja rockovski koncert. Če so besede religiozne, bi lahko za vsako takšno pesem rekli, da je »religiozna« ali »verska«, vendar

<sup>7</sup> The Chant Café je interaktiven blog, ki je projekt Ameriškega združenja za cerkveno glasbo in velja za kraj, kjer se »katoliški glasbeniki zbirajo in pišejo bloge o liturgiji in življenju«. Dostopen je na naslovu <https://www.chantcafe.com/>.

<sup>8</sup> Izraz »sacred music« oz. »musica sacra« (lat.) po večletnem premisleku prevajamo kot »sveta glasba« in ne »sakralna glasba«, kar bo ob priliki vredno utemeljiti v posebnem članku. (Op. prev.)

<sup>9</sup> Čeprav po definiciji petje ni spremljano, organist pogosto spremlja petje, ki naj bi ga peli verniki, da bi jih spodbudil k petju.

<sup>10</sup> Angleški izraz »chant« v ožjem pomenu besede pomeni melodijo, katero izvaja samo človeški glas, bodisi v obliki preprostega ali harmoniziranega petja, v širšem pa petje, tudi če ga spremljajo instrumenti, pod pogojem, da temeljni del vedno ohrani vokalni del. V tem prispevku je izraz razumljen v smislu »liturgical chant« oz. še podrobneje »plain chant«, kar je v Katoliški cerkvi gregorijansko petje. V slovenščini nimamo sinonima za ta izraz, zato smo se zatekli k bolj opisnemu prevodu »koralno petje«. (Op. prev.)

obstaja razlika med versko glasbo in sveto glasbo, ki jo je treba razumeti. Verska glasba je v določenih situacijah v redu, vendar v mašo sodi le sveta glasba.

Leta 1903 je papež sveti Pij X. razglasil, da sta gregorijanski spev in sakralna polifonija uradna glasba liturgije Rimskokatoliške cerkve. »Glasbeno izročilo vesoljne Cerkve je zaklad neprecenljive vrednosti, vzvišen nad druge izraze umetnosti zlasti zato, ker kot cerkveno petje v zvezi z besedilom sestavlja nujno in neločljivo sestavino slovesnega bogoslužja.« (KKC 1156) Kasnejši papeži, vključno s papežem Pavlom VI. leta 1974, so potrdili isto.

Tudi papeži pred zadnjim koncilom, med njim in po njem poudarjajo pomen gregorijanskega petja. Tako Janez Pavel II. kot Benedikt XVI. sta prav tako potrdila, kar je bilo zapisano v uradni *Konstituciji o svetem bogoslužju* II. vatikanskega koncila, da je gregorijanski koral lastna glasba Cerkve in da ga je treba »ustrezno spoštovati in uporabljati kot spev, ki je lasten rimski liturgiji«.

Drugi vatikanski koncil je v *Konstituciji o sveti liturgiji Sacrosanctum Concilium* (SC) posvetil eno poglavje sveti glasbi. SC je bila prva od štirih konstitucij, ki jih je razglasil II. vatikanski koncil (4. decembra 1963), zanj pa je glasovala velika večina očetov koncila. V 116. odstavku je bilo potrjeno, da je gregorijanski spev »posebej primeren za rimsko liturgijo«<sup>11</sup> in da mora imeti prvo mesto med vsemi legitimnimi vrstami svete glasbe.<sup>12</sup>

Profesor muzikologije William P. Mahrt je predsednik Združenja za cerkveno glasbo Amerike, njegov zbor Svete Ane pa je v zadnjih petdesetih letih – tudi takrat, ko je bil praktično prepovedan – pri mašah redovne oblike še naprej pel latinske gregorijanske speve. Mahrt je v knjigi *Summorum Pontificum: glasbena oblika liturgije*<sup>13</sup> zapisal in na drugih mestih večkrat ponovil, da se bogatemu repertoarju gregorijanskih spevov v latinščini ne bi smeli odpovedati. Čeprav je morda skoraj nepredstavljivo, da bi se katera koli glasba, ki bi jo napisal posameznik v našem času, lahko približala stanju uglajene popolnosti, ki jo je dosegel gregorijanski koral, ko se je skozi stoletja razvijal za petje za vsak dan v letu, pa Cerkev nima nič proti novim skladbam, če so sestavljene po vrhunskem vzoru gregorijanskega koral.

Papež sveti Janez Pavel II. je leta 2003 v svojem *Pismu ob stoletnici Motu proprio* »Tra Le Sollecitudini« o sveti glasbi ponovil trditev iz SC, da je gregorijanski spev »posebej primeren za rimsko liturgijo«. Papež Janez Pavel II. je ponovil besede papeža Pija X., da je spev »najvišji vzor svete glasbe«, in nadaljeval: »Glede na bogoslužne skladbe si prisvajam ‚splošni zakon‘, ki ga je sv. Pij X. takole opredelil: ‚Cerkvena kompozicija je tem svetejša in bolj liturgična, čim bolj se v svojem gibanju, v svojem mišljenju in čutu naslanja na gregorijanske melodije in nasprotno, čim bolj se oddaljuje od tega najpopolnejšega zgleda, s tem manjšo pravico se sme uvajati v cerkev.‘«<sup>14</sup>

#### 4. KAJ JE V VAŠEM SENDVIČU?

Pesmi so vedno imele svoje mesto v bogoslužju in še vedno sodijo v pokoncilsko molitveno bogoslužje (molitev brevirja) ter v pobožnosti zunaj maše, kot so majske pobožnosti, toda glasbo maše že več sto let sestavljajo besedila iz Svetega pisma in druga sveta besedila v gregorijanskem koralu in sakralni polifoniji, ki so se razvila kot del maše.

<sup>11</sup> Trenutni prevod SC v slovenski jezik govori o »svojevrstnem petju rimskega bogoslužja«, kar nakazuje smiselnost premisleka o novem prevodu. (Op. prev.)

<sup>12</sup> Oglejte si analizo SC 116 očeta Zuhlsdorfa: Zuhlsdorf, John. 2012. What Does Sacrosanctum Concilium 116 Really Say?. Fr. Z's Blog, 23. maj. <https://wdtprs.com/2012/05/what-does-sacrosanctum-concilium-116-really-say/> (pridobljeno 16. 12. 2024).

<sup>13</sup> Mahrt, William Peter. 2012. *Summorum Pontificum: The Musical Shape of the Liturgy*. Richmond, Virginia: Church Music Association of America, p. 114.

<sup>14</sup> Zavod za Cerkevno glasbo. 2003. Pismo papeža Janeza Pavla II. ob stoletnici motu proprio »Tra le sollecitudini«. Zavod za cerkveno glasbo, 22. november. <https://dokumenti.cerkvena-glasba.si/kirograf-janeza-pavla-ii.> (pridobljeno 16. 12. 2024; op. prev.)

Praksa, da zbor pri maši poje štiri pesmi, se je dejansko začela sredi ali konec petdesetih let prejšnjega stoletja kot način za spodbujanje sodelovanja zbora med deli tihih maš, med katerimi duhovnik moli v tišini.<sup>15</sup> Petje himen je v katoliške maše prišlo iz protestantskih bogoslužij, nekateri pravijo, da iz metodizma. Gibanje za dovoljenje petja himen pri mašah je prišlo iz Nemčije in okoliških dežel.

Martin Luther je tisti, ki je v 16. stoletju prvi razširil skupno petje himen v nemškem jeziku pri bogoslužju. Pred Luthrom so obstajale številne himne, vendar se pri mašah niso pele. Eden od Luthrovih največjih ciljev je bil »vrniti bogoslužje ljudem«, zato se je lotil dela in napisal sedemtrideset himen v nemščini, ki naj bi jih ljudje peli med novim nedeljskim bogoslužjem. Sprožil je tako eksplozijo pisanja himen, da je bilo do njegove smrti izdanih šestdeset nemških pesmaric, šestdeset let po njegovi smrti pa že neverjetnih petindvajset tisoč nemških pesmaric. Čeprav je odstranil številne dele maše, ki niso ustrezali njegovim teološkim formulacijam, je bil Luter v primerjavi s poznejšimi ustanoviteli drugih denominacij konservativen. Protestantski reformatorji so iz maše odstranjevali vedno več delov, s katerimi se niso strinjali, dokler ni v večini veroizpovedi ostalo okrnjeno bogoslužje, sestavljeno iz zborovskega petja himen, didaktičnih molitev, branja iz Svetega pisma in dolgih pridig, z obhajilom enkrat na mesec ali enkrat na leto. Bogoslužje brez evharistične daritve in petja mašnih molitev potrebuje veliko pesmi in dolgo, dolgo pridigo.

Pred II. vatikanskim koncilom, v obdobju, ko je bilo katolikom dovoljeno peti himne pri tihih maših, himne niso nadomeščale predpisanih mašnih besedil, ampak so bile njihov dodatek. Po II. vatikanskem koncilu pa so žal himne obravnavali kot nadomestilo za predpisana besedila. To se je zgodilo, ker je bilo z uvedbo maše leta 1969 v narodnih jeziki odpravljeno razlikovanje med tiho in péto mašo, praksa petja himen pa se je razširila na vse maše ne glede na njihovo slovesnost.

Petje predpisanih mašnih besedil (ki je še vedno obstajalo) je zaradi naglice, s katero je bila uvedena nova oblika maše, skoraj povsem izginilo. V novi obliki maše so bila besedila maše, ki so bila prej v latinščini, zdaj v domačem jeziku, vendar glasbe za prevode v domači jezik več let ni bilo na voljo. Cerkevni dokumenti so narekovali, naj ljudje pojejo, vendar je bila v tem velika vrzel, saj glasba za prevedena besedila še ni obstajala. V to vrzel so se naselile himne.

Velika težava sedanjega stanja je, da so himne pogosto izbrane izmed 20 do 30 starih priljubljenih pesmi, ki se pojejo iz tedna v teden, in običajno nimajo nobene vidne povezave s posameznim dnem v liturgičnem letu. Druga velika težava je, da so himne le redko povezane, kot bi morale biti, s svetimi dejanji, ki se dogajajo v delih maše, med katerimi se pojejo. Zdi se, da so himne izbrane po naključni kaprici tistega, ki je tisti dan pristojen za izbiro pesmi; in kot kaže moj primer zgoraj, so včasih dejansko heretične.

Obstaja gibanje za vrnitev k petju delov maše, ki so bili prezrti, in zbirka uglasbitev odobrenih angleških besedil, ki jo je pripravil oče Weber, je dragocen prispevek k temu gibanju. Nadškof Cordileone je v predgovoru k zbirki očeta Webra *Proper of the Mass* zapisal, da zbirka zapolnjuje praznino, v katero so se preselile pesmarice. »Zdaj lahko po zaslugi prizadevanj očeta Webra, priznanega strokovnjaka na področju petja, pojemo celotno evharistično liturgijo.«

## 5. KAJ V CERKVENEM JEZIKU POMENI ORDINARIJ?

**D**eli maše, ki se ne spreminjajo vsak teden, se imenujejo ordinarij. Našteti so v spodnji razpredelnici:

<sup>15</sup> Slovenija ima glede tega nekoliko drugačno tradicijo, kar je vredno ločene obravnave. (op. prev.)

| Latinsko (z eno izjemo) | Slovensko               |
|-------------------------|-------------------------|
| Kyrie (grško)           | Gospod, usmili se       |
| Gloria                  | Slava (Bogu na višavah) |
| Credo                   | Izpoved vere            |
| Sanctus et Benedictus   | Svet in blagoslovljen   |
| Agnus Dei               | Jagnje Božje            |

Veliki skladatelji so skozi stoletja napisali številne glasbene priredbe za mašni ordinarij, zbirka petih delov ordinarija pa se imenuje »maša«. Na primer, maša za tri glasove Williama Byrda (napisana leta 1590) ima istih pet delov ordinarija kot »Missa Papae Francisci« (Maša papeža Frančiška) Ennia Morriconeja, ki je bila premierno izvedena leta 2015.

## 6. KDO POJE ORDINARIJ? MI! KAKO NAJ GA POJEMO? V LATINŠČINI!

Čeprav skoraj nihče od katolikov še ni slišal za to, Cerkev želi, da bi vsi, ne le zbor ali izšolani pevci, znali peti ordinarij v latinščini. Leta 1974 je papež Pavel VI. izdal knjižico z naslovom *Iubilare Deo*, ki vsebuje preproste priredbe spevov ordinarija in odgovorov ter nekatere druge pesmi, ker je želel, da bi se jih vsak katolik naučil. V spremnem pismu je papež Pavel VI. zapisal, da je treba gregorijanske speve iz knjižice obravnavati kot »minimalni repertoar preprostega petja«, ter vse škofo in vodje redovnih skupnosti prosil, naj vernike učijo teh latinskih spevov in naj jih verniki tudi pojejo:

»Ta minimalni repertoar gregorijanskega petja je bil pripravljen s tem namenom: da bi kristjani lažje dosegli enotnost in duhovno harmonijo s svojimi brati in z živim izročilom preteklosti. Zato tisti, ki si prizadevajo za izboljšanje kakovosti zborovskega petja, ne morejo odreči gregorijanskemu petju mesta, ki mu pripada. »Ko vam predstavljam darilo svetega očeta, naj vas hkrati spomnim na željo, ki jo je pogosto izrazil, da bi se koncilaska konstitucija o liturgiji vedno bolj uresničevala.« (*Voluntati obsequens*<sup>16</sup>)

Očitno je, da se Sacrosanctum Concilium ni uresničeval po pričakovanjih, in leta 1974 je papež Pavel VI. močno čutil, da je treba izboljšati »kakovost zborovskega petja«. Še vedno je tako. Resnica je, da je *Iubilare Deo* praktično neznanka.

Pred nekaj tedni sem na primer srečala nedavnega diplomanta zgodovine na univerzi Santa Clara in mu omenila, da se vsaj pri nekaterih mašah redne oblike še vedno obhajajo nekateri deli maše v latinščini, na primer Sanctus. Po njegovem pogledu sem ugotovila, da sem se zmotila. Sanctus? Ali niste nikoli slišali »Sanctus, Sanctus, Sanctus« – saj veste, »Svet, svet, svet«? Poznal je »Svet, svet, svet«. Kar je očitno in obžalovanja vredno pri njegovem pomanjkanju stika celo z besedo Sanctus, je to, da je »Sanctus« eden od stalnih glasbenih spevov, vključenih v *Iubilare Deo*. Dejstvo, da lahko katolik, celo s specializacijo iz zgodovine, diplomira na katoliški univerzi, ne da bi se zavedal zgodovinske in sedanje vloge latinščine v Katoliški cerkvi, je eden od presenetljivih primerov neupoštevanja uradnega cerkvenega nauka in želje papežev glede latinščine.

<sup>16</sup> Gre za dokument Kongregacije za bogoslužje iz l. 1974, s katerim je bila pospremljena izdaja *Iubilare Deo*, in je dosegljiv na tej povezavi: <https://www.ewtn.com/catholicism/library/letter-to-bishops-on-the-minimum-repertoire-of-plain-chant-2204> (pridobljeno 31. 12. 2024; op. prev.)

## 7. DELI MAŠE, KI PRIPADAJO VERNIKOM

**I**ubilate Deo papeža Pavla VI. je bil poskus uresničitve želje, izražene v *Konstituciji o svetem bogoslužju* II. vatikanskega koncila, ki pravi, da je treba poskrbeti, »da bodo verniki mogli skupno tudi v latinščini moliti ali peti njim namenjene stalne dele mašnega obreda« (SC 54). Tudi *Splošna ureditev Rimskega misala* (RMu) iz leta 2002 pravi tole: »Ker se vedno pogosteje shajajo verniki različnih narodov, je prav, če bi ti verniki znali latinsko peti vsaj nekatere mašne speve, zlasti vero in očenaš po preprostem napevu.« (RMu 41) Tisti, ki smo se udeleževali maše pred prehodom na narodne jezike leta 1969, se spominjamo, da smo lahko šli k maši kjer koli na svetu in ji sledili, ker smo se je naučili v latinščini. S skupnim, svetim jezikom smo imeli močan občutek, da smo člani vesoljne Cerkve in da z rimskimi katoliki po vsem svetu delimo univerzalno liturgijo. Vatikan še naprej spodbuja uporabo latinščine pri mašah, ki se jih udeležujejo ljudje, ki nimajo skupnega jezika, da bi spodbujal enotnost.

## 8. KDAJ JE PRIMERNO PETI PROPRIJ?

Tako kot »ordinarij« je tudi »proprij« še ena liturgična beseda, katere pomen se razlikuje od običajnega razumevanja te besede. V najširšem pomenu so lastni deli maše tisti deli, ki se vsak dan razlikujejo in so značilni za vsako mašo, ali kot pravi slovar Merriam Webster, deli, ki so »določeni za liturgijo določenega dne«. Nekatere spremenljive dele maše, kot so zbirna molitev (glavna mašna prošnja), molitev nad darovi, molitev po obhajilu in oracije, naj bi peli ali govorili duhovnik, lektor ali diakon. Druge spremenljive dele maše govori ali poje zbor ali ljudstvo. Vse razprave o petju proprijev pri maši se nanašajo na proprije, ki naj bi jih recitali ali peli verniki ali pa naj bi jih pel zbor. V spodnji tabeli so v levem stolpcu navedene antifone mašnega proprija, v desnem pa zaporedje pesmi, ki jih je nadomestilo. Upoštevajte, da seznam proprijev ne vključuje sklepnega speva, ki bi ustrezal pesmi št. 4 v sendviču. V mnogih cerkvah, kjer se pojejo propriji, se ob odhodu duhovnika z oltarja zapoje himna ali pa se zaigra orgelski postludij.

| Propriji                         | Himne oz. pesmi   |
|----------------------------------|-------------------|
| Vstopni spev (Introit)           | Vstopna pesem     |
| Responzorialni psalm ali Gradual |                   |
| Pesem slednica                   |                   |
| Aleluja ali Vrstica              |                   |
| Darovanjski spev                 | Darovanjska pesem |
| Obhajilni spev                   | Obhajilna pesem   |
|                                  | Sklepna pesem     |

Besedilo antifone, ki se poje med mašo ali bogoslužjem, je običajno sestavljeno iz enega ali več verzov iz psalmov ali drugih delov Svetega pisma, včasih pa besedilo ni iz Svetega pisma. Katoliška enciklopedija iz leta 1913 v članku o »introitu« maše navaja ta redek primer antifone, ki je vzeta iz pesmi »Salve, sancta parens« krščanskega pesnika Sedulija v introitu, ki se uporablja pri tradicionalnih latinskih mašah za skupne maše blažene Device Marije.

Druga pomembna stvar, ki jo je treba razumeti, je, da antifona ni nekaj, kar bi bilo samostojno, ampak se običajno poje ali recitira pred in po psalmu ali kantiku. V oficiju/molitvenem bogoslužju se antifone molijo skupaj s celotnimi psalmi. Pri maši v redni obliki se antifone običajno molijo le z enim ali nekaj psalmovimi verzi. Knjiga proprijev očeta Webra ponuja uglasbitve odobrenih angleških prevodov antifon na štirih težavnostnih stopnjah. Koristna je tudi zato, ker vsebuje uglasbitve psalmskih verzov, ki se lahko pojejo skupaj z antifonami.

| <b>Péti mašo</b>                  |
|-----------------------------------|
| Vstopni spev (proprij)            |
| Gospod, usmili se (ordinarij)     |
| Slava (ordinarij)                 |
| Vera (ordinarij)                  |
| Darovanjski spev (proprij)        |
| Svet in blagoslovljen (ordinarij) |
| Jagnje Božje (proprij)            |
| Obhajilni spev (proprij)          |

## 9. ŠE VEDNO JE TREBA UREDITI NEKAJ NEREDA

**P**red spremembo maše leta 1969 so bile stvari za cerkvene glasbenike preprostejše. Po uvedbi nove maše v domačem jeziku je zaradi pomanjkanja glasbenih priredb za nove prevode nastala velika zmeda. in uveljavil se je sendvič štirih pesmi. Zdaj, ko je vse več duhovnikov in cerkvenih glasbenikov začelo bolje razumeti potrebo po petju proprijev pri maši, nastaja vrtoglava množica primernih uglasbitev za petje, objavljenih v angleškem jeziku.<sup>17</sup>

Zdi se, da je še vedno potrebna določena standardizacija. Najbolje bi bilo, če bi se glasbeni vodja lahko obrnil na en sam, odobren nabor proprijev, ki bi jih zbor pel, namesto da bi moral prečesati vse zbirke in usposobiti zbor za petje različnih spevov. Nimamo papeža Gregorja Velikega, ki bi današnji Rimskokatoliški Cerkvi predpisal, katere speve je treba peti. Toda ko in če se bo pojavil standard, je zbirka proprijev očeta Webra odlična izbira za to, da postane merilo tega standarda.

<sup>17</sup> V slovenskem jeziku je nekaj hvalevrednih primerov uglasbitve celotnega ali večine mašnega proprija (Alojzij Mav, Mirko Cuderman ...), ki so po letu 1970 vidno izginevali iz rabe, ni pa nastajalo nič novega, saj smo se očitno zadovoljili z možno, a ne-idealno alternativo – pesmimi. (Op. prev.)

## MAŠNI PROPRIJ SAMUELA WEBERJA: POGOVOR S PETROM KWASNIEWSKIM

Kot smo že omenili, je skladatelj liturgičnega petja, pater Samuel Weber, O.S.B., pred kratkim izdal zbirko uglasbitev liturgične glasbe z naslovom *Mašni proprij za nedelje in slovesne praznike: uglasbitve za rimski misal v angleškem jeziku*. Jeffrey Tucker je za spletno stran The Chant Café zapisal: »O. Weber je resnično eden največjih in najbolj navdihujočih katoliških glasbenih raziskovalcev, skladateljev in izvajalcev petja v angleško govorečem svetu.« Dr. Petra Kwasniewskega mi je oče Weber priporočil kot zaupanja vrednega liturgičnega strokovnjaka in prijatelja, ki bi lahko kompetentno odgovoril na nekatera vprašanja, ki sem jih prvotno poslala očetu Webu za intervju po elektronski pošti. Dr. Kwasniewski je profesor teologije in zborovodja na Wyoming Catholic Collegeu. Napisal je knjigo *Sacred Liturgy, the Traditional Latin Mass, and Renewal in the Church*, ki je izšla pri založbi Angelico Press, trenutno pa končuje svojo najnovejšo knjigo *Ecstasy and Rapture in the Thought of Thomas Aquinas*.

### Najprej nam povejte, zakaj menite, da je ta vir potreben.<sup>18</sup>

**Dr. Kwasniewski:** Weber je bil vse od uvedbe angleške liturgije med tistimi, ki so ga prosili, naj zagotovi vire za petje maše v angleščini. Na prošnje posameznikov, župnij in verskih skupnosti je odgovarjal že vrsto let. Ta nova knjiga poskrbi za vse prošnje, kar zadeva antifone za vstop, ofertorij in obhajilo, pa tudi številne druge pomembne speve za veliki teden. Za ta poseben projekt Inštituta Benedikta XVI. je za vsako od antifon zagotovil naslednje:

- štiri zahtevnostne stopnje, tako da bi lahko en kantor ali zelo usposobljen zbor imel na voljo možnosti, ki bi jih zmogel glede na razpoložljive talente, in
- za tiste, ki bi jih želeli, ustrezne psalmske verze za antifone (in so zelo koristni, saj lahko isto dejanje v liturgiji traja kratek čas ali dalj časa, kar je odvisno od mnogih dejavnikov).

Vem, da oče Weber pripravlja tudi orgelske spremljave v različnih tonalitetah, pa tudi prilagoditve sestavov za SATB.

Potrebo po tem viru je preprosto razumeti. Propriji (kot ste nedvomno pojasnili v svojem članku) so del osnovne strukture rimskega obreda maše. So starodavni – najdemo jih v prvih rokopisih maše, ki jih imamo, in prenašali so se stoletja. So del naše dediščine od apostolov, prvih škofov in prvih krščanskih skupnosti, ki so bile prepojene z judovskim bogoslužjem in za katere so imeli psalmi osrednje mesto.

Psalmi so vselej bili hrbtenica zahodnega liturgičnega izročila, tako pri maši kot pri molitvenem bogoslužju, saj so to molitve, ki jih je Jezus sam vzpodbujal, nato pa jih je nosil na svojih svetih ustnicah, pel v sinagogah in daroval Očetu na Kalvariji. Preprosto se ne moremo izogniti dejstvu, da ti praznični spevi niso zgolj dodatek ali obrobna značilnost, ampak so v samem središču naše liturgične dediščine.

V času pred koncilom, ko je prevladovala tiha maša, so se po dovoljenju, da se med deli maše, kjer duhovnik moli v tišini, pojejo hvalnice, propriji vedno ohranili, čeprav so se le recitali. Koncil je zahteval, da morata slovesna ali péta maša postati norma – péta maša, kot je takrat obstajala, pri kateri bi se prepevala proprij in ordinarij. Toda po koncilu je izbruhnil kaos in propriji so bili tako kot mnogi drugi zakladi opuščeni in pozabljeni.

<sup>18</sup> Čeprav se nadaljevanje članka naslanja na konkretno publikacijo očeta Webra, je lep primer tega, kar bi nujno potrebovali v Cerkvi na Slovenskem, in srčno upamo, da bomo nekega dne to uspeli doseči. (Op. prev.)

Vidim pravo vzporednico med tem, kar se je zgodilo proprijem, in tem, kar se je zgodilo človeku na poti v Jeriho, ki so ga napadli in pustili ob cesti umreti. Duhovnik in levit sta šla mimo njega, toda Samarijan se je ustavil, ga pobral in poskrbel, da se mu je povrnila polna moč. Jezus se je poistovetil s Samarijanom in nas prosi, da storimo enako. Zdaj smo v položaju, da smo dobri Samarijani, ponovno vzamemo proprije, poskrbimo zanje in jim povrnemo ustrezno vlogo pri maši.

Skratka, če želimo spoštovati našega Gospoda in izročila, ki jih je sam navdihnil v naši Cerkvi, je treba proprijem vrniti njihovo častno mesto v maši. Ta zbirka spevov omogoča, da je to resnično mogoče in praktično v okviru praznovanj v angleščini.

**Našla sem več recenzij te knjige, ki so trdile, da je najboljša od številnih poskusov, da bi v angleščini sestavili proprije. Sami ste v recenziji na Amazonu zapisali: »Weberjev magnum opus to nalogo opravi bolje, kot je bilo to storjeno kdaj koli prej.« Glasbeni direktor Andrew R. Moytka je na spletni strani Corpus Christi Watershed napisal recenzijo, v kateri je dejal, da objava te knjige »postavlja izjemno visoko letvico za vse, ki nas zanima glasbena pravilnost maše [...] Nedvomno je eden od sodobnih mojstrov postavljanja angleškega petja.«<sup>19</sup> Glede na to, da so že na voljo podobne zbirke, med drugim *Simple English Propers* Adama Bartletta, *Parish Book of Psalms* Arlene Oost-Zinner, *Lalemant Propers* Corpus Christi Watershed, *Graduale Parvum* Fr. Guya Nichollsa in *Simple Choral Gradual* Richarda Ricea, kaj razlikuje Webrov *The Proper of the Mass* od drugih?**

**Dr. Kwasniewski:** Prvič, za vse antifone za vstop, darovanje in obhajilo vsebuje polne uglasbitve v slogu in duhu ter pogosto tudi melodije latinskih izvirnikov v *Graduale Romanum*; drugič, za ista besedila vsebuje par uglasbitvev v psalmskih tonih<sup>20</sup>, tako da lahko kantor ali zbor zlahka »preklopi« z bolj melodičnih ali melizmatičnih uglasbitvev na preproste uglasbitve v psalmskih tonih. Na ta način je knjiga vsestransko uporabna. Lahko si na primer predstavljam uporabo različnih ravni glasbe za različne maše, saj je, kot vemo, v večini župnij ena od maš bolj slovesna, medtem ko so druge morda preprostejše in krajše – vendar vsem lahko in mora koristiti prepevanje proprijev.

**Kakšno delo ljubezni! Jeffrey Ostrowski iz organizacije Corpus Christi Watershed in drugi so omenili, da je oče Weber več let pisal uglasbitve teh antifon, eno antifono za drugo, in da je v preteklih letih objavil različne različice za vsak spev ter jih preizkušal in izboljševal.<sup>21</sup> Ali veste, koliko časa je potreboval, da je sestavil in uglasbil speve v tej skoraj tisoč strani obsegajoči knjigi?**

**Dr. Kwasniewski:** Zagotovo je bil to dolgoročen projekt. Najbolj intenzivno obdobje so bila zadnja štiri leta, vendar je že desetletja prejemal prošnje, naj zapiše to ali ono ustrezno antifono. Semenišča, župnije, katedrale, samostani, visoke šole, kapele so uspešno uporabljali te speve in mu dajali povratne informacije o tem, kaj se najbolje obnese. Melodije so se z izkušnjami

<sup>19</sup> Motyka, Andrew R. 2013. *Biography* • Andrew R. Motyka. Corpus Christi Watershed, 4. januar. <https://www.ccwatershed.org/andrew-motyka/> (pridobljeno 16. 12. 2024).

<sup>20</sup> Uporabili smo izraz, ki je blizu terminologiji Frana Ferjančiča, kateri je v Tradicionalni psalmodiji l. 1914 govoril o »psalmovih tonih« (<http://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:doc-HFFFCNE/e890108c-6fee-42e7-a4f2-1ea9d67dd44c/PDF>; pridobljeno 31. 12. 2024). Danes se v slovenščini pogosto uporablja izraz »tonovski način«, ki je nerazumljiv in bi bilo smiselno dogovoriti primerno izrazoslovje v slovenskem jeziku. (Op. prev.)

<sup>21</sup> Ostrowski, Jeff. 2015. "Proper Of The Mass" (Ignatius Press) • Part 7 of 7. Corpus Christi Watershed, 22. april. <https://www.ccwatershed.org/weber/propers/part-7/> (pridobljeno 16. 12. 2024).

izpopolnile, tako kot se je to zgodilo z izvirnimi latinskimi spevi. Naloga se še vedno nadaljuje, saj oče piše orgelske spremljave in psalmske verze v SATB zasedbi. Rim ni bil zgrajen v enem dnevu, kot pravi pregovor.

**Kdo bo pel pesmi? Če jih bodo peli verniki, kako se jih bodo naučili? Na spletni strani New Liturgical Movement sem naletela na intervju, ki ste ga opravili s p. Webrom o drugi knjigi, *Hymnal for the Hours*.<sup>22</sup> V tem intervjuju je p. Weber opisal pristop, pri katerem so nastavki spevov na voljo zboru vernikov v knjižicah; dejal je, da je zbor vernikov pod vodstvom »močnega in samozavestnega kantorja« vedno sposoben peti izmenično, z malo ali nič vaje. Ali je to metoda, ki se priporoča za izvedbo teh spevov? Ali pričakujete, da bo to knjiga za v klopi, ki jo bodo lahko uporabljali vsi?**

**Dr. Kwasniewski:** Ne, *Mašni proprij* ni namenjen vernikom, ampak kantorjem in pevskeму zboru. Kot je določil II. vatikanski koncil, ima zbor posebno in pomembno vlogo – ni vse namenjeno temu, da bi vsi peli. To je v nasprotju z določeno ozko razlago »dejavnega sodelovanja«, kjer prevlada najnižji skupni imenovalec. V resnici je II. vatikanski koncil učil, da obstajajo dejanja in vloge, ki so primerne za različne posameznike, in vsakdo naj počne tiste stvari, a samo tiste, ki se nanašajo na njegovo vlogo. Laik ne izgovarja besed posvetitve; mašnik ne reče »In s svojim duhom«. Zbor vernikov naj bi pel številne odgovore, speve ordinarija in, kadar je to primerno, preproste antifone (čeprav se ob posebnih praznikih lahko za to priložnost pojejo večglasna maša in moteti).

Ob nedeljah in praznikih pa naj bo tam kantor ali pevski zbor, ki bo pel mašne proprije, medtem ko bodo ljudje dejavno sodelovali, razmišljujoče poslušali, se prepustili melodijam in besedilom ter jih darovali Bogu kot svoje lastne molitve<sup>23</sup>. Papeža Janez Pavel II. in Benedikt XVI. sta namreč učila, da je takšno molitveno poslušanje pomemben način sodelovanja, še toliko bolj, ker je sodobni zahodni človek preveč predan površinskemu aktivizmu, ki le redko prodre v globino.

Vendar pa je založba Ignatius Press izdala tudi *Ignacijev misal*, ki je zelo uspešen in je vedno bolj priljubljen. To je letna publikacija, ki je s svojimi lepimi klasičnimi himnami in preprostimi ureditvami spevov vredna alternativa drugim letnim knjižnim publikacijam na trgu. V tej knjigi je vsa glasba izbrana ali napisana tako, da jo lahko poje zbor vernikov. Menim, da bi bila *Ignacijev misal* v klopih in *Mašni proprij* na pevske koru odlična kombinacija za večino župnij.

**Glasbeniki se razlikujejo glede pravilnega načina prilagajanja latinskih spevov v angleščino. Jeffrey Ostrowski iz organizacije Corpus Christi Watershed je problematiziral pristop »poj, kot govoriš«, ki trdi, da bi moral naravni ritem govornega jezika določati način sestavljanja spevov. Drug pristop, ki mu daje prednost Ostrowski, se imenuje kantilacija. Ostrowski je zapisal, da je težava pri »poj, kot govoriš« v tem, da »glasba ni govor. Glasba je glasba.« Ali naj bo petje zapisano kot govor ali kot glasba? Ali lahko opredelite kantilacijo in delite svoja razmišljanja o tej temi?**

<sup>22</sup> Kwasniewski, Peter. 2014. Celebrating the Liturgy »Worthily, Attentively and Devoutly«: Interview with Fr. Samuel F. Weber, O.S.B. Corpus Christi Watershed, 16. julij. <https://www.newliturgicalmovement.org/2014/07/celebrating-liturgy-worthily.html> (pridobljeno 16. 12. 2024).

<sup>23</sup> Tu je dobro, da smo pozorni na poudarek, da pevski zbor poje mašne proprije, medtem pa verno ljudstvo dejavno sodeluje s poslušanjem, a hkrati poje kratke odpeve in celoten mašni ordinarij! V Sloveniji je namreč med cerkvenimi glasbeniki pogosta tendenca, da bi želeli kot »profesionalci« zadolženi za petje glasbe, peti vse dele, medtem ko naj ljudstvo sodeluje le s poslušanjem. To nikakor ni sprejemljivo, saj Musicam sacram v 16. členu pravi: »Ni pa mogoče odobriti navade, da se samo pevskeму zboru zaupa petje vseh spremenljivih in stalnih mašnih spevov tako, da je ljudstvo popolnoma izključeno od sodelovanja s petjem.« (<https://dokumenti.cerkvena-glasba.si/musicam-sacram>; pridobljeno 31. 12. 2024; op. prev.)

**Dr. Kwasniewski:** Kantilacija je »stopnjevani govor«. Ko grem kupit obleko, mi krojač ne pristriže rok in nog, da bi se prilegale obleki, ki je po velikosti primerna za vse ... Prav nasprotno.

Jeffrey Ostrowski ima v tem pogledu vsekakor prav: v petju antifon bi morala biti, kolikor je le mogoče, lepota prave melodije, kot jo vidimo v *Graduale Romanum* in antifonah molitvenega bogoslužja. Psalmski toni pridejo prav pri daljših besedilih ali preprostejših obredih, vendar se ne želimo prehranjevati samo z njimi – to bi bilo tako, kot če bi se postili ob kruhu in vodi, namesto da bi si privoščili kos pečene ribe, kot je to storil Jezus po vstajenju.

**Katere so glavne razlike med angleščino in latinščino, ki jih je treba upoštevati pri pripravi angleških besedil za petje? Ko prilagodimo melodije iz obstoječega latinskega zapisa gregorijanskega korala, katere vrste sprememb v koralih moramo narediti, da bi upoštevali razlike med angleščino in latinščino?**

**Dr. Kwasniewski:** V tem primeru bi bilo treba upoštevati naslednje zahteve: Weber je pri prvih dveh uglasbitvah vsake antifone uporabil pristop, pri katerem se je zgledoval po gregorijanskem zgledu, kadar koli je bil na voljo, medtem ko je tradicionalne melodične vzorce prilagodil potrebam angleških besed. To ustvarja občutek »oh, to je slavni božični spev!«, vendar brez nerodnosti Palmer-Burgessove metode vsiljevanja angleščine v nespremenjeno melodijo, ki je bila prvotno zasnovana za povsem drug jezik.

Angleščina je jezik, ki ga je težko uglasbiti, saj ima veliko diftongov, stavki se običajno končujejo na »moške« kadence (močni udarci brez preostalih zlogov, kot so »Lord«, »God«, »him«, »praise« in tako naprej) in obstajajo kombinacije soglasnikov, ki jih je težko jasno izgovarjati. Poleg tega Američani pojejo z nekoliko šegavim zvokom, tako da nimajo »uglajenega« zvoka angleških zborovodij. Toda te izzive lahko premagamo, če smo zelo pozorni pri ubesedovanju besed z melodijami in če se na zborovskih vajah dobro pripravimo na petje.

**V zvezi s sveto glasbo se je veliko razpravljalo o tem, da se besedilo proprijev razlikuje med *Graduale Romanum*, katerega antifone so namenjene petju, in *Rimskim misalom*, ki vsebuje pogosto od graduala različne antifone za vstop in obhajilo, ki so bile izbrane zaradi lažjega izrekanja pri maši.**

**Zasledila sem nekaj kritik na račun *Mašnega proprija*, ker uporablja izraza »vstopni spev« in »obhajilni spev« iz *Rimskega misala*. Videla sem tudi, da je bilo v ameriški različici *Splošnih navodil za rimski misal* škofijam dovoljeno, da uporabljajo različico teh antifon bodisi iz *Rimskega misala* bodisi iz *Graduale Romanum*.<sup>24</sup> Nadškof Cordileone je v predgovoru zapisal, da je knjiga dragocen vir za angleško govoreči svet, vendar nekateri ugovarjajo, da te možnosti ne dopuščata niti irska niti britanska različica RMu. Kaj menite o teh vprašanjih?**

**Dr. Kwasniewski:** Cilj projekta je bil pripraviti besedila *Rimskega misala*, predvsem z mislijo na Združene države Amerike, vendar brez izključevanja drugih držav (kot bom pojasnil čez trenutke). Toliko se mi zdi res: glede liturgičnega prava, v katerem še zdaleč nisem strokovnjak, smo v določeni zmedi glede tega, katera besedila bi se morala peti pri maši. Ne moremo zgrešiti,

<sup>24</sup> V predgovoru k *Splošnim navodilom Rimskega misala* na spletni strani USCCB (Konferenca katoliških škofov Združenih držav Amerike) je naslednji stavek: »Prevod, ki ga vsebuje ta dokument in tudi obredna izdaja Rimskega misala, tretja izdaja, je zdaj edini uradni prevod za angleško govoreči svet.« Vendar pa je v tem stavku zaznati, da je bilo dovoljenje za petje besedil antifon proprijev iz *Rimskega misala* podeljeno samo Združenim državam Amerike: »Prilagoditve proprija za Združene države Amerike so bile potrjene 24. julija 2010.« (United States Conference of Catholic Bishops. 2011. Foreword to This Edition. V: *General Instruction of the Roman Missal*. Washington, DC: United States Conference of Catholic Bishops. <https://www.usccb.org/prayer-and-worship/the-mass/general-instruction-of-the-roman-missal/girm-foreword> (pridobljeno 16. 12. 2024).

če besedila vzamemo bodisi iz *Graduale Romanum* (kot je bilo v tej knjigi storjeno za antifone ofertorija, saj jih v *Rimskem misalu* ni) bodisi iz samega *Rimskega misala*, ker je to dovoljeno, ali pa pod velikodušnim okriljem *alius cantus aptus* (druga primerna pesem). Obstajajo tudi drugi pristopi, ki bi se lahko obnesli. Edina stvar, o kateri se ni mogoče pogajati, je, da so glasba in besedila resnično v skladu z rubrikami, zakoni in »genialnostjo« rimskega obreda.

Morda se bo čez mnogo let ta zmeda razrešila z enim standardnim nizom antifon, ki bodo oblikovane za vse okoliščine, njihovo petje ali recitiranje pa bo postalo obvezno. (Ko pomislimo, je prav nenavadno, da ta nadvse očiten korak ni bil storjen že zdavnaj.) Toda mislim, da smo še daleč od uradne rešitve naših težav, medtem pa generacije katolikov odraščajo brez najmanjšega pojma o vrsti glasbe in besedil, ki so zgodovinsko pristna in liturgično primerna za mašo. Nekaj moramo storiti zdaj; pravzaprav bi morali nekaj storiti že včeraj, a zdaj imamo vsaj sredstva. Ta bodo odlično služila v prihodnjih letih, ko bo Cerkev postopoma še naprej usvajala nauk papeža Benedikta XVI. o hermenevtiki kontinuitete in njegov osebni zgled prijaznosti do tradicije, ki je tako vplival na mlade katolike, goreče za vero.

**Če se ozremo nazaj na zgodovino gregorijanskega petja, vidimo, da je bila rast petja kot sestavnega dela maše organska in da so bili njegovi skladatelji anonimni.**

**V različnih delih katoliškega sveta so nastajale različne različice liturgije z napevi, dokler različni papeži niso dejansko kanonizirali ene same uradne zbirke napevov, ki so sestavljali glasbo liturgije rimskega obreda. Nato je prišlo do preloma in po uvedbi maše v narodnih jezikih je petje skoraj izginilo. Delo očeta Webra je del vse večjega gibanja, ki si prizadeva vrniti petje v mašo, kamor spada, vendar se je v Cerkvi toliko spremenilo, da si težko predstavljam, kako lahko to gibanje uspe. Danes zborovske pesmi sestavljajo posamezniki, katerih imena in ugled so znani, zbirke pa so na voljo za prodajo pri založbah. Zdi se, da povprečen katoliški župnik in glasbeni vodja ne upoštevata direktiv iz Vatikana in škofov, ki določajo pravila. Tudi če se župnik pouči o volji Cerkve glede liturgične glasbe in potrpežljivo poskuša ponovno uvesti manjkajoče dele maše, je znano, da ga ogorčenje faranov, ki se čutijo upravičene do svojih najljubših pesmi, izžene iz župnije. Ali vidite kakšen žarek upanja?**

**Dr. Kwasniewski:** Na vse to moramo gledati dolgoročno. Naš čas je morda najbolj zmedeno obdobje v zgodovini Cerkve, kar zadeva liturgijo, vendar je bilo v stoletjih veliko trenutkov, ko je bila liturgična praksa na dnu in ko je bila obupno potrebna prenova. V velikem loku cerkvene zgodovine je bilo doseženih veliko neverjetnih zmag. Vsi, ki vemo, kaj Cerkev zahteva in kaj zahteva njena liturgija, moramo le storiti pravo stvar, ostalo pa prepustiti Božji previdnosti. Progressivni načini iz šestdesetih in sedemdesetih let prejšnjega stoletja, čeprav imajo še vedno svoje zagovornike, so se resnično postarali in ne privabljajo novih spreobrnjencev. Ponovno odkritje tradicije je pot, ki je danes najbolj aktualna.

Mislim, da ni pomembno, da danes poznamo imena skladateljev, medtem ko ne vemo, kdo so bili anonimni menihi, ki so napisali izvirne pesmi. Ne pozabimo, da srednjeveške pesnike, ki so napisali velike sekvence in marijanske antifone, poznamo po imenih, da so naši predniki veliko spevov pripisovali svetemu Gregorju in Ambrožu in da poznamo imena vseh velikih skladateljev renesanse, kot so Palestrina, Byrd, Tallis, Victoria, Guerrero, Morales in mnogi drugi, katerih glasbo Cerkev postavlja za najbolj primerno sakralno glasbo po spevu. Kot pri svetem Janezu Krstniku nismo vredni, da bi jim odvezali jermene sandal, toda s tem, da se bomo postavili v šolo gregorijanskega koral in potrpežljivo prevzeli to delo, se bo njihov duh vtrl v nas. Tudi mi si moramo prizadevati za ustvarjanje glasbe, ki je vredna svete liturgije in njene glasbene dediščine.

Prav tako ni povsem res, da bi si preteklo petje predstavljali kot eno samo monolitno celoto. V zahodnih in vzhodnih Cerkvah so obstajale različne vrste in tradicije petja, in čeprav so nekatere oblike sčasoma prevladale, je prevladoval zdrav pluralizem – zdrav, ker je temeljil na globokem soglasju o naravi in strukturi liturgije, njenih mnogoterih glasbenih zahtevah in primernem načinu izpolnjevanja njenih umetniških potreb. Zato je to, da imamo danes na izbiro več knjig angleškega petja, znamenje vitalnosti in ne anarhije, čeprav sem trdno prepričan, da bo sčasoma umetniška presoja vplivala na tržne sile in da bodo nekatere od sedanjih možnosti tiho izginile. Seveda nimam kristalne kroglice, vendar predvidevam, da se bo *Mašni proprij* očeta Webra uveljavil kot dokončna knjiga te vrste.

Nepoznavanje cerkvenih dokumentov je velik problem, zato lahko samo upam in molim, da se bodo mlajši duhovniki trudili izobraževati z veliko branja in skrbnim razmišljanjem. Zagotovo ne manjka primernih gradiv, kot so *The Musical Shape of the Liturgy* Williama Mahrta, *Sing Like a Catholic* Jeffreya Tuckerja ali moja knjiga *Resurgent in the Midst of Crisis*.

Glede duhovnikov, ki se znajdejo v težavah, si moramo vsi zapomniti, da bo pristop postopnosti v 99 % primerov najbolje deloval. Ne se zgolj znebiti pesmi. Sprva ob pesmih uvedite proprije – nekaj, kar je enostavno storiti, če na primer zapojete nekaj kitic iz pesmi, da pokrijete procesijo, nato pa zapojete vstopni spev, ko duhovnik kadi oltar. Enako lahko storite pri ofertoriju in obhajilu. Počasi uvajajte izbor boljših pesmi in postopoma opuščajte najslabše pesmi iz repertoarja. Izberite eno od nedeljskih maš in povečajte obseg sakralne glasbe zanjo, tako da bo »vodilna«, ljudje, ki nanjo niso pripravljeni, pa bodo imeli še druge možnosti. To bo zahtevalo strategijo in potrpežljivost; to ne bo rešitev čez noč. Po drugi strani pa moramo biti hvaležni številnim skupnostim, ki so izkoristile določbe *Summorum Pontificum*, saj stroge rubrike misala iz leta 1962 omogočajo »pripravljeno« dobro liturgijo in za mnoge je nekako manjši problem uvedba drugačne oblike rimskega obreda (hej, dandanes smo vsi za raznolikost!) kot nepričakovane spremembe maše v narodnem jeziku, na katero so navajeni.

Še vedno pa je najhuje, če ne storimo ničesar in obtičimo v rutini konformizma – preprosto se strinjamo s statusom quo. Liturgija je naša najdragocenejša lastnina in kot katoliki moramo z njo ravnati z največjo ljubeznijo, čudenjem in spoštovanjem. Za to moramo obnoviti zakladnico svete glasbe, ki jo je hvalil in k njej pozival sam II. vatikanski koncil.

Prevod: dr. Cecilija Oblonšek

Avtorica **Roseanne T. Sullivan**, dipl. ing. študijskih umetnosti in angleščine, mag. angleščine s področja kulture, je pisateljica iz okolice Bostona, ki trenutno živi v San Joseju v Kaliforniji. Sullivan je več let študirala in pela gregorijanski koral in renesančno polifonijo pri liturgijah z zborom svete Ane skupaj s Kerryjem McCarthyjem, znanim raziskovalcem Byrda, ter pod vodstvom profesorja na Stanfordu in raziskovalca stare glasbe Williama Mahrta. Sodelovala je na delavnicah petja in polifonije ter nastopih na kolokvijih Ameriškega združenja za cerkveno glasbo (CMAA) in več let pela z zborom v Oratoriju Marijinega brezmadežnega srca, ki je posvečen tradicionalnemu latinskemu obredu, v San Joseju.

Gospa Sullivan se globoko in vztrajno zanima za sveto glasbo, bogoslužje, katoliško umetnost in literaturo. Svoja dela redno objavlja v revijah *The Latin Mass Journal* in *Homiletic and Pastoral Review*, več člankov pa je objavila tudi v revijah *National Catholic Register* *Regina Magazine*. Pri-spevke o glasbi objavlja tudi na blogu *Deep Down Things* na spletni strani revije *Dappled Things Magazine* ter na svojem lastnem blogu *Catholic Pundit Wannabe*.

Olga Milić, (160x150)



# Vloga in problematike umetnosti v liturgiji

## The Role and Issues of Art in Liturgy

**Povzetek:** V sodobnem postmodernem kulturnem okolju, za katerega sta značilni visoka stopnja subjektivnosti in negotovosti, ugotavljamo, da sta pojma resničnega in dobrega zaradi moderne dobe doživela proces razvrednotenja. V tem kontekstu je edino sredstvo, s katerim lahko človek prepozna skrivnost, medij lepote. Zato mora Cerkev ponovno prevzeti svojo vlogo pri opredeljevanju kulturnega konteksta, v katerem se rojeva umetniško izražanje, pri tem pa je bistveno, da v svoje bogoslužje vključi le tiste umetniške oblike, ki so v stalnem dialogu z govorico obreda in s tem krepijo njegovo identiteto kot sredstvo komunikacije z Bogom. Članek opredeljuje nekatere smeri, kjer se je umetnost oddaljila od svoje predvidene vloge služabnice v liturgiji in namesto tega sakralizirala samo sebe. Če naj Cerkev še naprej nagovarja človeka preko lepote, ki jo resnična umetnost odraža, mora poleg prizadevanj za lepo obhajanje liturgije razmisliti tudi o vrednotenju umetniške dediščine Cerkve (npr. na področju glasbe gregorijanske napeve), in z njo oplemenititi umetniško govorico današnjega časa ter na njenem vzoru pokazati smer in kriterije, po katerih merimo resnično liturgično umetnost.

**Ključne besede:** liturgična umetnost, esteticizem, elitizem, lepota, tradicija, liturgična glasba, gregorijanski koral

**Abstract:** It can be argued that in the context of the contemporary postmodern cultural environment, which is characterised by a high degree of subjectivity and uncertainty, the terms 'real' and 'good' have undergone a process of reduction and devaluation as a consequence of the modern age. In this context, the only means by which man can recognise the mystery is through the medium of beauty. Consequently, the Church must reclaim its role in defining the cultural context within which artistic expression is born. To this end, it is essential that the Church incorporates only those artistic forms which engage in a continuous dialogue with the language of the rite, thereby reinforcing its identity as a vehicle of divine communication. The article identifies some of the ways in which art has deviated from its intended role as a servant in the liturgy, and instead has become self-sacralising. It is thus imperative for the Church to continue reaching out to humankind through the beauty reflected in genuine art. In addition to efforts to enhance the liturgy, an evaluation of the Church's artistic heritage—such as Gregorian chants—must be considered. This evaluative process aims to enrich the artistic language of the present era and to establish criteria for identifying true liturgical art.

**Keywords:** liturgical art, beauty, delusions, tradition, liturgical music, Gregorian chant

## 1. UVOD

**P**ot lepote, ki se izraža v umetnosti, je dobro preizkušen in učinkovit način Cerkve, ko ta išče vedno nove načine nagovarjanja posameznika. Drugi vatikanski cerkveni zbor je umetnikom spregovoril o povezavi med umetnostjo in vero kot o »zavezi«, ki ni sad človeškega dogovora, ampak bistvena značilnost obeh stvarnosti, saj sta obe v službi lepote in resnice. Lepota je človeku potrebna, »da ga ne prekrije somrak obupa« (KPU), hkrati pa prek izražanja lepote stopa vedno bližje k njenemu viru in spoznava Stvarnika kot najvišje dobro, resnično in lepo.

V filozofiji govorimo o metafizični trojici resničnega, dobrega in lepega, a v bistvu ne gre za tri različna počela, temveč za eno samo; »gre za eno in isto duhovno življenje, ki ga motrimo z različnih zornih kotov«. (Florenski 2003, 122) Znan ruski mislec Florenski je lepoto opredelil z besedami: »Razodeta resnica je ljubezen in ljubezen je uresničena v lepoti«. (Florenski 2003, 122) Lepota je torej v čutni obliki izraženo dobro in resnično. V tej trojici je lepota tista, ki trojico povezuje in je izhodiščna vrednota za vstop vanjo. Odgovor na resnico je namreč dokaj težak, medtem ko je odgovor na lepoto skoraj samoumeven. Mnogi se danes skrivnosti zavedajo samo še prek lepote. Tako pojem dobrega kot pojem resničnega je modernost zreducirala in razvrednotila, tako da pogosto ostaja le še lepota; in njena naloga je, da privede do skrivnosti. »Kako nas ne bi v zadnjih letih presunil pogled na množice, ki zapuščajo cerkve, a se drenjajo na velikih razstavah, kot da od lepote pričakujejo upravičenje življenja, razodetje smisla!« (Clément 2000, 15) Človek zahodne družbe se danes presenetljivo intenzivno spet obrača k umetnosti. V občutljivosti za ponovno vrednotenje blagostanja, pravičnosti in miru se pojavlja potreba po lepoti, saj je intuitivno mogoče zaznati, da iz resnične lepote ne morejo izhajati nasilje, vojna, nepravilnost in sovraštvo. »Nostalgija za lepoto« pogosto izraža tudi izgubo stika z religioznostjo, po drugi strani pa lahko »negotovost življenjskih razmer in potreba po oskrbi z najnujnejšim pogosto vodita k mnenju, da je umetnostna in literarna kultura nekaj odvečnega, kar je rezervirano za izbrano elito«. (PK 18) Vse to človeka zavaja, da se mnogokrat izgublja v nadomestkih, ko sicer iskreno, a naivno išče resnično kulturo, umetnost, vero.

## 2. SAMOZADOSTNOST UMETNOSTI IN NJENA SAKRALIZACIJA SAME SEBE

**C**erkev se zaveda tesnobe stanja, v katerem se nahaja sodobni človek, ki ga obkroža postmoderno kulturno okolje s spremljajočim pojavom tako imenovane množične kulture in ki ga zaznamujeta subjektivnost in negotovost kot dve bistveni potezi sodobne kulture ter proces sekularizacije in kulturnega pluralizma (Bonomo 1996, 97). Zato je njena velika evangelizatorska naloga prav v tem, da človeku prihaja naproti v njegovi želji po resnici, katero sam, kot ugotavljamo, dojema le še prek lepote.

V svojih naukih Cerkev od nekdaj poudarja po eni strani povezanost s tradicijo in po drugi odprtost do novega, kar velja tudi na področju različnih umetnosti v Cerkvi, npr. glasbe (gl. MS, čl. 59). V praksi pa žal takšna načela pogosto umanjajo in danes nekatere krajevne Cerkve neprijetno presenečajo z določenimi vidiki umetnosti, ki ne služi več bogoslužju, ampak oznanja sebe in lahko izraža pretirano čutnost, ambicioznost ali egocentrizem umetnikov,

pa tudi težnjo k umetniški vrhunskosti, ki nadvlada sam potek obreda, in še in še bi lahko naštevali.<sup>1</sup>

Lahko postavimo tezo, da prava umetnost skozi lepoto govori resnico; a danes smo mnogokrat priča skrajnosti, da umetnost sakralizira samo sebe do ravni absolutne svobode, kar je krščanstvu, ki najde svoje »omejitve« v ljubezni, izraženi v skupnosti, tuje. Zaznavamo, da med bogoslužjem in umetnostjo več ni enotnega jezika in da razumevanje med njima očitno ni več samo po sebi umevno. Kaj se je spremenilo, da zaznavamo to razklanost? Od trenutka, ko so se umetnosti ločile od kulturne hegemonije, so zahtevale vedno večjo neodvisnost, kar je neredko vodilo v samozadostnost umetnosti in njeno sakralizacijo same sebe. Bogoslužje pa se po svoji naravi ukvarja s *svetim* in po definiciji pripada področju svetega, (Šaško 2005a, 550) zato bi bilo težko trditi, da imata bogoslužje in umetnost isti objekt. Umetnik razume znamenje kot svojo lastnino, s katero sporoča samega sebe, za bogoslužje pa je znamenje najprej Božja last, ki služi temu, da bi sporočala Kristusa. Prav v tej razliki se nam odkriva kriza odnosa med umetnostjo in bogoslužjem. Umetnost namreč lahko obstaja brez povezanosti s Stvarnikom, s čimer se sama izločuje iz območja obrednega.

### 3. ESTETICIZEM, PRAGMATIZEM IN DRUGE PROBLEMATIKE

**E**na od problematik, ki se je rodila iz krize v odnosu med umetnostjo in bogoslužjem, je padec v esteticizem, ki hitro vodi v preveliko poudarjanje nečesa, kar je sicer pomembno, a ne najpomembnejše. Estetika je del bogoslužne govorice, napačno pa je misliti, da je od nje odvisna vsa učinkovitost in dinamika bogoslužja. Ko postane pomembno samo tisto, kar je »vredno« (t. i. »validizem«), ko bogoslužje razumemo kot servisno službo in ostaja zgolj skrb za »veljavnost« bogoslužnih opravil, postane umetnost nekakšno jamstvo za mogočnost slavlja, njeno umanjkanje pa potrditve, da se sploh ne veruje v krščanskega Boga. (Šaško 2005a, 547) Zato je toliko bolj pomembno, da sakralna umetnost ostaja v nenehnem dialogu z govorico obredja, da vedno znova preverja, v kolikšni meri je namenjena večji Božji slavi in ne morda navzoča zaradi same sebe.

Kot lahko umetnost v obredu zapade v esteticizem, ki želi zadovoljiti okus, pa je na drugi strani nevarnost pragmatizema, ki presega oblike v utopični želji, da bi dosegel intuitivni stik z božanskim. V obeh primerih se iz duhovnosti zapade v čustvenost. Današnja težava morda ni toliko v esteticizmu kot v *neformalnem pragmatizmu*, zato tudi prva naloga ni toliko opuščanje kot ponovno odkritje okrasja in veličine bogoslužja (Gagliardi 2010). Morda je to lahko začetna točka za ponovno srečanje zahodnega človeka, ki to veličino zaradi njenega umanjkanja v bogoslužju išče na kulturnih dogodkih, in liturgične govorice.

Znotraj teh »izmov« je mogoče zaznati še odklon umetniškega elitizma, ki nagovarja samo poznavalce, večine vernikov pa se ne dotakne, proti čemur Cerkev v liturgičnih navodilih kot zdravilo postavlja merilo *preprostosti*, »ki se tako dobro sklada s pravo umetnostjo«. (RMu 325) Kot se je umetnost nekoč odražala kot »Biblia pauperum« (Sveto pismo ubogih), je prav, da se tudi danes

<sup>1</sup> Morda je najbolj očiten trenutni primer takšnega neprijetnega presenečenja nov logotip svetoletnega romanja mladih, pri katerem se sprašujemo, kako se je lahko v razmeroma kratkem obdobju Cerkve pozabilo na precej pomembno načelo o cerkveni umetnosti, ki pravi: »Verska umetnost [...] nima drugega namena, kot je ta, da s svojimi deli – namenjenimi vidu ali sluhu – pomaga vernikom pobožno obračati svoje misli k Bogu. Umetnik, ki ne izpoveduje verskih resnic ali s svojim življenjem in prepričanjem kaže, da je daleč od Boga, naj se ne ukvarja z versko umetnostjo, ker nima tistega notranjega očesa, s katerim bi mogel videti, kaj zahtevata Božje veličastvo in Božje čiščenje; niti ne more upati, da bi njegove verske umetnine, čeprav morda kažejo njegovo zunanjo spretnost in umetniško usposobljenost, dihale tisto pristno pobožnost in vero, ki se spodobita Božjemu svetišču, in bi tako bile primerne, da bi jih Cerkev – varuhinja in razsodnica verskega življenja – sprejela v sveti prostor.« (MSD, čl. 27) Nerazumljivo se torej zdi razmišljanje snovalcev srečanja mladih v jubilejnem letu v Rimu, ki so sklenili, da bodo udeležence skušali pritegniti z maskoto Luce, ki jo menda razumejo kot del prizadevanj Vatikana za povezovanje z mladimi prek pop kulture (Kastelec 2024) in ki jo je oblikoval Simone Legno, tipičen primer osebe, ki »s svojim življenjem in prepričanjem kaže, da je daleč od Boga«.

v tej luči obuja med verniki, ki smo vsi »ubogi pred Gospodom«. Izraz, v osnovi opisujoč slikovna Sveta pisma, ki so s čudovitimi podobami pripovedovala svetopisemske zgodbe, v širšem smislu zajema umetniške slike, vitraže in druge upodobitve svetopisemskih dogodkov, ki so stoletja pomagali razumeti svetopisemske zgodbe nepismenim in vsem, ki lahko s preprostostjo sprejmejo velike resnice vere, in pogumno lahko ta vidik razširimo tudi na področje zvoka, torej glasbene govorice bogoslužja, ki naj ostaja v službi Besede in ne sama sebi namen. Le tako podrejena bogoslužju oz. tako zlita z njim bo glasba v obredu ubežala zgoraj omenjenim odklonom. Z drugimi besedami: le če bodo vsi »glasbeni slogi«, o katerih tako radi razpravljamo, ko govorimo o glasbi v bogoslužju in špekuliramo, kateri so bolj in kateri manj primerni za bogoslužje, za svoj temelj vzeli to, kar Cerkev predpisuje glede glasbe, in spoštovali bogoslužni red (in na tak način resnično jemali za vzor gregorijanski koral, kot narekuje Sacrosanctum concilium), bodo lahko našli svoje mesto v liturgiji. Obstajajo pričevanja glasbenikov, ki so sodelovali v bogoslužju zgolj z modernimi slogi glasbe (rock, jazz ...), pa jih je poglobitev v nauk Cerkve prečistila do te mere, da so sčasoma opustili svoje preference in se je tudi njihov odnos do resnično liturgične glasbe močno prevrednotil. Zakaj se to lahko zgodi šele, ko prepoznamo, da ni vsaka glasba liturgična glasba?

#### 4. NE GLASBA PRI LITURGIJI, AMPAK PÉTA LITURGIJA

**E**na glavnih nalog glasbe pri bogoslužju je na slšnem nivoju to, kar je na vidnem naloga podobe – omogočiti, da »zgodba« prodre do molivca. Vloga glasbe je pripovedovati »dramatiko« liturgičnega leta, in tudi če človek ne razume jezika molitev, pridige, veselo oznanilo še vedno lahko prodre do njega. Danes imamo na voljo nešteto strokovnih razprav in razlag liturgičnega leta, spregledan pa ostaja liturgično-glasbeni zaklad, ki z Božjo besedo, oblečeno v melodijo, vse to živo pripoveduje in so ga naši predniki dobro poznali. Govorimo o lastnih spevih Cerkve, t. i. mašnem propriju, ki je v Rimskem obredu svojo formo oblikoval skozi dolga stoletja v obliki koralnih napevov, v polovici preteklega stoletja pa je skoraj popolnoma izginil iz naših bogoslužij na način, da je bil v glavnem nezadostno nadomeščen s himnami v narodnih jezikih. Osnovna težava pri tem nikakor ni sprejetje narodnih jezikov v uradno liturgijo Cerkve, saj to samo po sebi ni pomenilo, da bi bilo treba ukiniti bodisi koralne speve bodisi prepevanje v latinskem jeziku. Kaj se je torej zgodilo, da danes v cerkvi (na Slovenskem) skoraj ne slišimo koralnih napevov (te slišimo na koncertnih odrih), prav tako v obredih knjigah zasledimo le še minimalni delež le-teh, lahko pa srečamo bolj ali manj uigrano glasbeno skupino, ki na napeve posvetne glasbe prepeva bolj ali manj primerna besedila? Pravzaprav je sprememba tako drastična, da večina vernikov več ne ve, o čem govorimo, ko omenjamo »speve liturgije«, saj jih v svojem verskem izkustvu nikoli niso slišali. O tem spregledanem zakladu natančneje spregovori prevod članka Roseanne T. Sullivan, ki je objavljen v tej številki Tretjega dne ter na poljuden način razloži vlogo mašnih proprijev in problematizira njihovo umanjkanje v sodobni liturgiji.

Glasba bogoslužja je s pesmimi, katerih besedila niso le obogatitev obhajanja, ampak njegov sestavni del, v najbolj dobesednem pomenu besede umetnost, ki postaja liturgija. Dejstvo, da ima glasba prednost pred vsemi drugimi umetnostmi, ki »pripravljajo primeren okvir svetim obredom, medtem ko ima sveta glasba svoje mesto v obredih samih in v njihovem izvajanju« (MSD 30), pogojuje njeno tesno povezanost z jasnimi liturgičnimi predpisi. Poleg dotedanjih kategorij liturgične glasbe, med katero ima gregorijanski koral vselej častljivo mesto, nato klasična in moderna polifonija, ne gre pozabiti na pomembno vlogo ljudske ali t. i. nabožnega ljudskega petja, kakor ga definira papež Pij XII. (MSD, 9.19), kamor lahko danes na neki način uvrščamo tudi pojav sodobne krščanske glasbe, ki pa ima zelo jasno opredeljene pogoje za vstop v liturgično slavje: »svetost, lepoto zunanje oblike in [...] splošnost« (TS, 2). Liturgične glasbe ne moremo

razumevati zgolj kot neko napoved ali znanilko veselega oznanila ali kot reklamo za bogoslužje. Glasba v bogoslužju se ne omejuje na informiranje, ampak postaja pobudnik duhovnih stanj, ki so sad zasidranosti v (péti) Božji besedi in liturgiji. Po drugi strani pa se obredni program nikdar ni pustil zreducirati na ozko funkcionalnost, ker če bi se to zgodilo, bi se obrednost spremenila v ritualizem brez duše, morda tudi v sodelovanje, polno aktivizma, a brez liturgične duhovnosti (Šaško 2005b, 32). Iz tega izhaja, da sodelovanje v liturgičnem slavlju, zlasti glasbeno, ni kakršno koli sodelovanje in glasba, ki sme postati del liturgičnega slavlja, ni kakršna koli glasba.

## 5. CERKEV POTREBUJE UMETNOST IN UMETNOST POTREBUJE CERKEV

**N**a področju obhajanja bogoslužja ožji sodelavci v Cerkvi, zlasti pa delivci zakramentov, včasih obupujejo ob obhajanju poroke ali krsta, ko se zdi, da gre »za metanje semena med trnje, kjer posvetna skrb zaduši Besedo« (gl. Mt 13,1-23), saj je zaznati veliko skrb, da se dobro praznuje, tudi ceremonija je pomembna, pogosto pa vse to prekrije resnični pomen zakramenta in vlogo občestva Cerkve pri tem (k temu le še pripomore tendenca k subjektivizmu znotraj obreda). A prav v takšnih situacijah nam lahko na pomoč pridejo umetniške stvaritve v cerkvi, ki jih oddaljen kristjan prek lepote še vsaj intuitivno zaznava kot resnične. Vendar pri tem nikakor ne sme biti ključno vprašanje, kakšen vtis bo skupnost vernikov naredila na obiskovalca<sup>2</sup> cerkve (kar je tako pogosta tendenca kakšnih pastoralistov, ki želijo npr. mladim ponuditi zgolj to, kar je njim všečno), ampak kakšna je njihova živa izkušnja vere, ki jo želijo predati tudi obrobnim kristjanom. Seveda je veliko pastoralno vprašanje, kako to najučinkoviteje narediti, a pred vsakim pastoralnim načrtom prav izkušnja vere – ki je sad najprej milosti, a se opira na generacije in generacije vernikov vse do izvira, Kristusa – pogojuje učinkovitost misijona. Zato tudi umetniške stvaritve, ki naj najdejo mesto v liturgiji, ne morejo biti odvisne le od trenutnih trendov družbe, ampak morajo odražati zavest o istem resničnem, dobrem in lepem, kot jo je moč prebrati v mozaiku prvih domačih bazilik, v koralnem napevu, v monumentalnem baročnem oltarju, v eleganci gotske katedrale, v vitražu cerkve iz 90. let prejšnjega stoletja ... Zgolj oziranje na trenutne okuse lahko umetniško stvaritev oropa sporočilnosti, ki presega čas in ki sedanost povezuje s preteklostjo in prihodnostjo (kar je tudi logika obhajanja zakramentov, ki v spomin priključijo preteklost, katero živimo v sedanjem trenutku obhajanja, in nam s tem dajejo v roke prihodnost, »poroštvo prihodnje slave« (sv. Tomaž Akvinski).

Vizija umetnosti srečuje kristjana, ki je zaradi tega, ker se duhovno hrani pri mizi Božje besede in evharistije, torej pri istem viru kakor resnična liturgična umetnost, zmožen vedno globlje prepoznavati, kako globoko se vera Cerkve v evharistično skrivnost izraža »v celi vrsti zunanjih oblik, da bi obudila spomin in poudarila veličino dogodka, ki ga obhaja. [...] Reči smemo, da je evharistija, kakor je oblikovala Cerkev in pobožnost, močno zaznamovala tudi ‚kulturo‘, posebno na estetskem področju.« (CE 49) Tako papež Janez Pavel II. v *Pismu umetnikom* pravi, da ob tem, ko Cerkev potrebuje umetnost, tudi umetnost potrebuje Cerkev, saj z naukom o učlovečenju Božje besede odpira umetnikom neizčrpen vir navdihov (PU 13).

## 6. CERKVENA UMETNOST JE SLUŽABNICA BOGOSLUŽJA

**I**zraza »podrejenost« in »pokornost« v zahodnem svetu zvenijo izrazito negativno, saj asociirata na sužnjevo podrejenost gospodarju, ženino pokornost možu, ki v očeh današnjega sveta

<sup>2</sup> V tem primeru smo načrtno uporabili izraz »obiskovalec«, saj pogosto vsaj nekateri udeleženci obredov niso več kot to in tudi sami sebe ne obravnavajo kot vernike. To pa ne pomeni, da »obiskovalci« zaradi presunjenosti nad lepoto obreda ne bi mogli postati verniki in se torej spreobrniti. Prav lepota ima pri tem pogosto najpomembnejši vpliv.

in vsesplošne »svobode od« nikakor ni sprejemljiva, itd. Zato je poimenovanje cerkvene glasbe »dekla bogoslužja« papežev preteklega stoletja sodobnemu človeku težko slišati! Pa vendar so tako blagodejne besede papeža Pija XII., ki ta vidik podrejenosti umetnosti bogoslužju ovrednoti z naslednjimi besedami: »Umetnikova svoboda, ki v delovanju ne sledi slepo svobodni volji in ne hlasta za novotarijami in ker je podvržena Božjemu zakonu, ni ne prisiljena ne okrnjena, temveč poplemenitena in spopolnjena.« (MSD, čl. 26)

Srečanje umetnosti kot take in liturgije se mora zgoditi v obojestranskem priznavanju njune vrednosti. Kjer umetnost poudarja absolutnost, nudi vera »kristološki« kriterij absolutnega in preprečuje, da bi umetnost skrenila na samovoljno poimenovanje sveta, ter jo usmerja k Bogu. Da se umetnost lahko sreča z bogoslužjem, je potrebna »krščanska iniciacija«. »Umetnikova stvaritev postaja liturgična, ko njen simbolizem vstopi v liturgični obred, ki dopušča, da v svet prodre Navzočnost.« (Šaško 2005a, 552) Močan poudarek navzočnosti umetnosti v samem bogoslužju da II. vatikanski cerkveni zbor v Konstituciji o svetem bogoslužju, ko spodbuja umetnost kot tisti prostor, kjer bo »bogoslužje zasijalo v vsem sijaju in lepoti liturgične umetnosti« (CE 5). Člen 122 dopušča spremembe snovi, oblike in okrasa, ki jih je povzročil tehnološki napredek. Tudi to je med drugim spodbudilo, da »Cerkve ni nobenega sloga razglasila za sebi lastnega, ampak je v skladu z značajem in razmerami narodov ter potrebami različnih obredov dopustila oblike vsake dobe« (B 123) in tako ostala odprta za vse, kar dviga duha k Bogu. Cerkveni zbor se ozre tudi na današnjo dobo (kar po 60 letih nič manj ne velja) in nadaljuje: »Tudi umetnost naših časov ter vseh narodov in pokrajin naj se v Cerkvi svobodno razvija, da le z dolžnim spoštovanjem in častjo služi svetim stavbam in svetim obredom.« (B 123)

Torej je glavno merilo za dojemanje neke umetniške stvaritve kot liturgične prav v tem, da služi, da izkazuje čast in spoštovanje samemu obredu in s tem omogoča, da obred nagovori v vsej svoji vzvišenosti. Resnične umetnosti tudi ni mogoče »proizvajati«, ampak je vselej dar, kakor je dar umetnikov navdih. Zato se je treba zavedati, da je nemogoče »z denarjem in kakršnimikoli odbori ali komisijami ustvariti ali proizvesti obnovo umetnosti v veri. Ta obnova pred vsem drugim vselej predpostavlja dar novega zrenja. Zato se nam splača napor, da ponovno dosežemo in dospemo do takšne kontemplativne vere, vere, ki zre. Kjer obstaja takšna vera, bo tudi umetnost našla svoj pravi izraz.« (Ratzinger 2001, 134) Cerkve na Slovenskem je s svojim umetniškim darom v preteklih desetletjih obogatilo veliko slovenskih umetnikov, če omenimo samo nekatere, ki so svoje umetniške navdihe črpali (in jih še črpajo) iz duhovne povezave s Cerkvijo in globoke vere ter pripomogli k umetniški nagovornosti bogoslužnega prostora ter samega bogoslužja: arhitekt Jože Plečnik, skladatelj Hugolin Sattner in Stanko Premrl, pesnica Elizabeta Kremžar in mnogi drugi. Umetnine teh in drugih slovenskih umetnikov, ki so prepojene z evharistično vero, ter dejstvo, da jih slovenski verniki znajo ceniti v njihovi umetniški in religiozni vsebini, so močan pokazatelj utelešenja bogoslužja v izrazih slovenske kulture in umetnosti. Tudi za prihodnost velja: bolj bodo verniki Cerkve na Slovenskem poglobljali povezanost s Kristusom na vseh nivojih svoje dejavnosti, bolj bo bogoslužje prepojeno z izrazi slovenske kulture in kultura z globino evangelija.

## 7. SKLEP: Z ZAUPANJEM V PRIHODNOST

Umetnost tako človeku kljub njegovemu nemiru v sodobnem svetu ne neha govoriti celostno; vselej ostaja tisti način komunikacije, ki v človeku budi njegov prvinski čut za lepo, resnično in dobro. S svojim simbolizmom in govorico oblik, barv, melodije, harmonije, ritma, vonja, gibov in okusa se odpira višjim vrednotam. Kot način komunikacije, kot medij, napravlja stvarnost vidno, navzočo, kompleksno in hkrati skrivnostno. Tako (p)ostaja umetnost govor skritega, duhovnost, govor religije. Zato lahko upravičeno trdimo, da popolnoma profana

umetnost pravzaprav ni mogoča. (Koprek 2003, 5) Usmerjenost bogoslužja k simbolni govorici slednjo dela sorodno umetnosti, ki ji je lastna simbolika in je njeno poslanstvo materijo (vidne in slišne elemente) pretvarjati v simbole, v znamenja nečesa duhovnega. Tako govor postaja pesem, hoja postaja ples, barva postaja slika, les/bron/kamen postajajo kip. Kakor neka stvar ob dotiku umetnosti dobi novo funkcijo, ne v smislu uporabnosti, ampak v smislu moči, da spregovori s tem, kar je, tako tudi v krščanskem bogoslužju skupek vidnih in slišnih znamenj v moči Duha ustvarja nekaj nevidnega in neslišnega ter posvečuje Cerkev (Steiner 2003, 224); liturgična znamenja, postavljena od Kristusa in Cerkve, ne le pomenijo, ampak ustvarjajo to, kar pomenijo. Zato je ravno obhajanje zakramentov lahko čudovit ustvarjalni prostor za tiste oblike umetnosti, ki se navdihujejo pri evharistiji in Božji besedi in so s tem osredotočene na to, da postajajo del liturgije. Če je v razvoju življenja Cerkve in posledično tudi znotraj z njo povezane umetnosti zadnjih nekaj desetletij zaznati določen rez v odnosu do preteklosti, je v sedanjem trenutku čas, da se Cerkev tako v okviru obhajanja obredov kot nasploh v delovanju ponižno ozre na stranpoti, hvaležno v svoje obrede ponovno vključi bogato katoliško dediščino preteklosti in tako okrepljena pogumno zre v prihodnost. Stvaritve umetnikov, ki bodo svojo vero hranili iz zakramentov Cerkve, bodo tako lahko v vseh dobah oznanjale lepoto resnice, ki je le v Kristusu, in hkrati resnično lepoto, ki bo pritegnila ne nase, ampak na Boga, katerega odsev je.

#### SEZNAM UPORABLJENIH KRATIC IN OKRAJŠAV

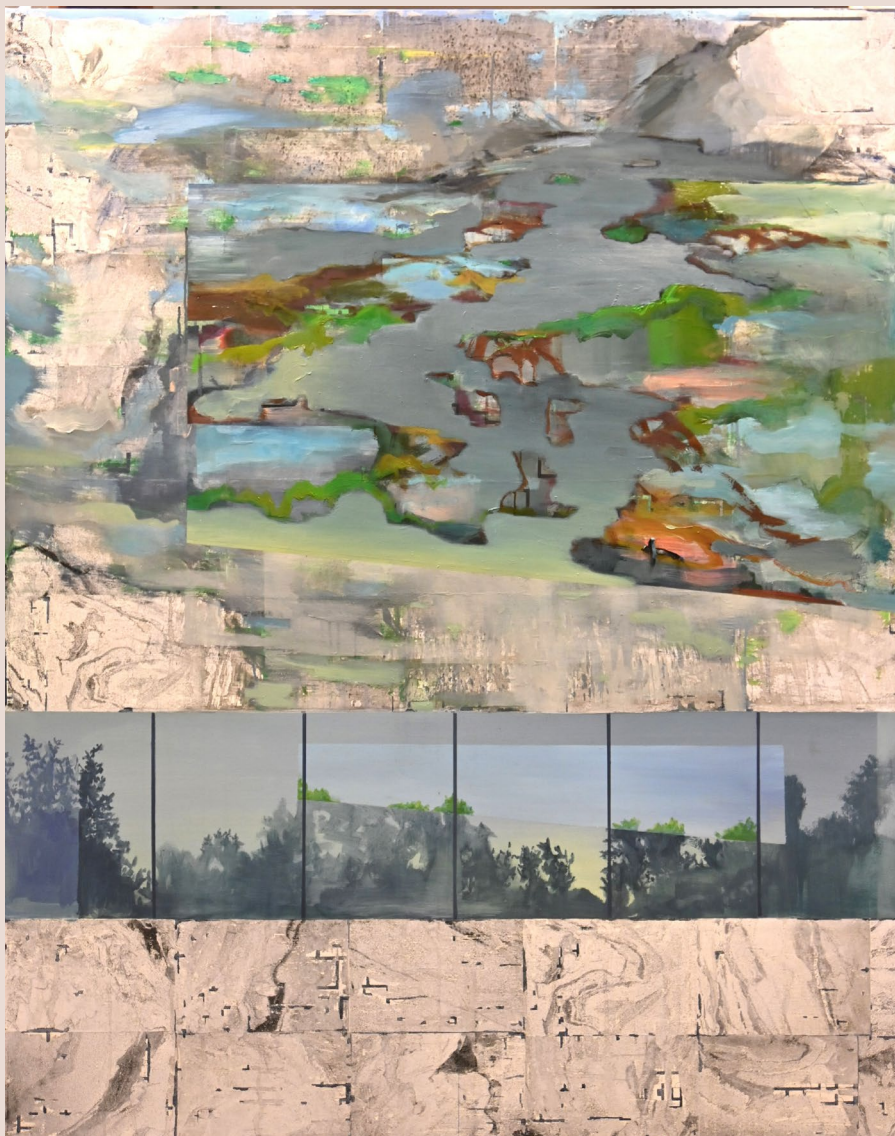
- B Konstitucija o svetem bogoslužju (Koncilski odloki, 1963)  
 CE Cerkev iz evharistije (Janez Pavel II., 2003)  
 KPU Koncilna poslanica umetnikom (Koncilski odloki, 1965)  
 PK Za pastoralo kulture (Papeški svet za kulturo, 2000)  
 MS Musicam sacram (Kongregacija svetih obredov in Svet za izvajanje Konstitucije, 1967)  
 MSD Musicae sacrae disciplina (Pij XII., 1955)  
 RMu Splošna ureditev Rimskega misala (Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov, 2002)  
 PU Pismo umetnikom (Janez Pavel II., 1999)  
 TS Tra le sollecitudini (Pij X., 1903)

#### REFERENCE

- Bonomo, Lucio.** 1996. Celebrare nell'attuale contesto culturale. V: *Liturgia e cultura*. »Se uno è in Cristo è una creatura nuova« (2 Cor 5,17), 94–119. Rome: C.L.V. – Edizioni liturgiche.
- Clément, Olivier.** 2000. Vladimir Solovjov in njegove »Duhovne osnove življenja«. V: Vladimir Sergejevič Solovjov. *Duhovne osnove življenja*, 5–25. Ljubljana: Tretji dan.
- Florenski, Pavel.** 2003. *Ko spoznanje preraste v ljubezen*. Celje: Mohorjeva družba.
- Gagliardi, Mauro.** 2010. Beauty and the Liturgical Rite. Zenit, 13. december. <http://www.zenit.org/en/articles/beauty-and-the-liturgical-rite> (pridobljeno 12. 5. 2014).
- Janez Pavel II.** 1999. *Pismo umetnikom*. CD 82. Ljubljana: Družina.
- Janez Pavel II.** 2003. *Okrožnica Cerkev iz evharistije*. CD 101. Ljubljana: Družina.
- Kastelec, Barbara.** 2024. Digitalni romarji in maskota, ki razburja. Družina, 6. november. <https://www.druzina.si/clanek/digitalni-romarji> (pridobljeno 7. 11. 2024).
- Koncilna poslanica umetnikom.** 1980. V: *Koncilski odloki*, 678. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Koncilski odloki.** 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Kongregacija svetih obredov in Svet za izvajanje Konstitucije o svetem bogoslužju.** 2003. *Musicam sacram*. V: Edo Škulj. *Odloki o cerkveni glasbi*, 303–328. Ljubljana: Družina.
- Koprek, Ivan.** 2003. Predgovor. V: *Religijske teme u glazbi. Zbornik radova međunarodnog simpozija održanog u Zagrebu 15. prosinca 2001.* 5–6. Ur. Marijan Steiner. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.
- Papeški svet za kulturo.** 2000. *Za pastoralo kulture*. CD 85. Ljubljana: Družina.

- Pij X.** 2003. *Tra le sollecitudini*. V: Edo Škulj. *Odloki o cerkveni glasbi*, 195–208. Ljubljana: Družina.
- Pij XII.** 2003. *Musicæ sacrae disciplina*. V: Edo Škulj. *Odloki o cerkveni glasbi*, 221–247. Ljubljana: Družina.
- Ratzinger, Joseph.** 2001. *Duh liturgije: temeljna promišljanja*. Mostar–Zagreb: Ziral.
- Steiner, Marjan.** 200b. Teologija sakralne (kršćanske) glazbe. V: *Religijske teme u glazbi*. Zbornik radova međunarodnog simpozija održanog u Zagrebu 15. prosinca 2001. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.
- Šaško, Ivan.** 2005a. *Liturgijski simbolički govor*. Zagreb: Glas koncila.
- Šaško, Ivan.** 2005b. »Sacrosanctum concilium« i »Institut za crkveno glazbu „Albe Vidaković“«. V: *Budućnost s tradicijom*. Zbornik radova prigodom 40. obljetnice rada Instituta za crkveno glazbu »Albe Vidaković« Katoličkog bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, 25–38. Ur. Katarina Koprek. Zagreb: Glas koncila.

Olga Milić, (190x150)



LUCIJA ROŽMAN

# Pogovor z arhitektom Markom Cotičem o arhitekturi in lepoti

Marko Cotič (1950) je univerzitetni diplomirani inženir arhitekture. Deluje kot samostojni arhitekt in publicist v Ljubljani. Ukvarja se tudi z arhitekturno teorijo in kritiko, zgodovino, estetiko, slikarstvom in glasbo. Projektiral je številne javne objekte in bil članupravnega odbora Prešernovega sklada. Pred kratkim je izšla njegova knjiga *Arhitektura in lepota*, ki ni zanimiva le za arhitekte, temveč tudi za širšo kulturno javnost.



MARKO COTIČ (1950)

MARKO COTIČ (1950)

Avtor skice: Marko Cotič

**Kako ste prišli na idejo za knjigo *Arhitektura in lepota*? Kaj vas je navdihnilo, da ste raziskovali povezavo med arhitekturo in lepoto?**

K pisanju knjige me je vodilo stanje duha, ki preveva današnjo družbo, v kateri so se izgubili kriteriji estetske presoje arhitekture in umetnosti nasploh. K takšnemu stanju sta nedvomno pripomogla tudi negotovost in zmeda, ki ju še povečujeta odsotnost kritike in medijska poplava šokantnih podob, ki se »hitro prodajo« in potem tudi hitro pozabijo. Čeprav so ravno estetske kvalitete tiste, ki arhitekturo uvrščajo med umetnosti, se beseda lepota danes redko znajde v medijskih predstavitvah, kritičnih zapisih in razpravah o arhitekturi. Sedanji čas ni naklonjen lepoti. Ravno zato se mi je zdelo pomembno, da spregovorim o arhitekturi, ki svojo utemeljenost išče v lepoti. Načrtna estetizacija vseh vidikov življenja je namreč pristno lepoto skoraj pregnala

iz našega sveta kot nekaj preživelega, kar ne pritiče sodobnemu človeku, obsedenemu s komunikacijo, tehnologijo, globalizmom, ekologijo itd. Vendar je lepota pomembna. Posebno v arhitekturi, saj so stavbe okoli nas ozadje našega življenja, vir lepote ter občutka pripadnosti in doma, v grdem, brezdušnem okolju pa je človek podvržen odtujenosti in frustracijam.



CERKVEN OVIŠEVA SECA (GORICA) 1934-37  
ARB. MAX FABIANI (1882-34)

471



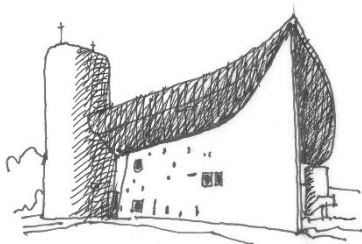
S. MARIA DELLA CONCESSIONE TODI (1500)

134

Avtor skice: Marko Cotič

### Katero je bilo vaše glavno vodilo ob pisanju knjige?

Danes mnoga besedila o estetiki, umetnosti in arhitekturi v svoji »znanstveni« vnemi pogosto presežejo vse meje berljivosti in razumljivosti, svoj status pa gradijo na zapletanju enostavnega. Vendar ni resnice, ki je ne bi bilo mogoče povedati preprosto, je menil Nikola. Tesla, zato so bile jasnost, osredotočenost na bistvo in jezikovna ekonomija moje glavno vodilo. Knjiga je nekakšen preplet estetike, arhitekturne teorije, zgodovine in kritike, ki jo kot rdeča nit povezuje vprašanje lepote. Kompleksno tematiko sem skušal predstaviti kar se da preprosto in nazorno, toliko bolj, ker sem jo pisal kot arhitekt iz prakse. Velikokrat sem se izrazil v prisposodobah, ki po mojem mnenju nujno spremljajo vsako pisanje o umetnosti, hkrati pa sem želel slediti znanemu Voltairovemu pravilu, po katerem so piscu dovoljeni vsi stili razen dolgočasnega.



297  
LE CORBUSIER NOTRE DAME DU HAUT, RONCHAMP (1955)



GRŠKI TEMPEL: PARFETUM 08

Avtor skice: Marko Cotič

**Tisto lepoto, ki so jo nekoč prerokovali, da bo »rešila svet«, skušamo danes »reševati pred svetom«. Reševati, kar so sodobni nihilizem, globalizem in potrošništvo zavrgli, tj. odnos do prostorskega in kulturnega konteksta, odnos do krajine, mesta in zgodovine, odnos do monumentalnega in sakralnega, odnos do prostora, svetlobe in lepote. Zakaj in kako je prišlo do takega stanja v sodobni kulturi, posebej v likovni umetnosti in arhitekturi?**

Lahko rečemo, da je sodobna kultura v dekadenci. Čeprav ni bilo še nikoli napisanih, razstavljenih in zgrajenih toliko del, se zdi, kot da hodimo, od filozofije do arhitekture, po eni sami veliki plitvini, kjer prevladujejo plehkost, cenenost in nesmisli. Ker miselnih in estetskih kriterijev ni več, je umetnost lahko vse, arhitektura je lahko vse, predvsem marketing, ki sledi željam trga, glavnega vodila dominantne arhitekturne paradigme. In lepote ni več med cilji, ki si jih zastavlja likovna umetnost ali arhitektura. Menim, da si tudi človek kot posameznik ali pa kot družba ne prizadevamo za lepoto.

Današnji čas vidim kot čas splošnega relativizma, razkroja meril in vrednot, etike in morale. V sodobni umetnosti sta lepoto nadomestila praznina in absurd, pojavljajo se ekscesi, katerih edini cilj je osupniti gledalca. Ti se brez slabe vesti razglašajo za genialnosti, za govorico 21. stoletja. Najbolj strašljiva pa je izguba »smisla«, kar priznavajo tako umetniki kot številni kritiki in teoretiki. Za tako stanje velik del krivde tiči v odsotnosti estetske presoje in vrednotenja. To sta po prevladujočem mnenju potrošniške miselnosti in masovne kulture nedokazljivi subjektivni mnenji brez pomena. Nobenega dvoma ni, da gre za globoko krizo, iz katere je izhod mogoč le s spremembo smeri, najprej pa s ponovno vpeljavo estetske presoje in vrednotenja, ki bi v tej zmešnjavi razločila umetnost od efekta, lepoto od kiča, pristno od ponarejenega, izvirno od epigonstva.



FISCHER VON ERLACH, KARLSKIRCHE, DUNAJ (1716)  
159



GÓTSKA KATEDRÁLJA, LEÓN

118

Avtor skice: Marko Cotič

### **Ali lahko rečemo, da je arhitektura umetnost, in kakšno vlogo ima pri tem lepota?**

O arhitekturi kot umetniškem delu lahko govorimo, če je bila zasnovana kot umetniško delo in če je kot taka tudi umetniško prepričljiva. Arhitektura ni umetnost, ker dobro funkcionira ali je tehnično neoporečna, dobro zgrajena in izolirana. Tak je namreč lahko vsak soliden inženirski objekt. Kaj je torej tisto, kar arhitekturo dela umetnost? To je njena estetska funkcija. Umetniškemu delu in predvsem arhitekturi zagotavlja trajno vrednost lepota. Ta se ohranja skozi čas, medtem ko so efekti šoka in nenavadnosti kratkotrajni in po prvem stiku hitro splahnijo.

Šokantna stavba, ki vzbudi začudenje in osuplost, lahko postane v kratkem času nezanimiva in celo moteča. Kriterij časa je torej tisti, ki zanesljivo razloči »šik« od »šoka«, lepoto od nastopaštva itd.

### Ali v arhitekturi obstajajo estetske vrednote, ki se skozi čas ne spreminjajo?

Da, obstajajo. Prvo tako skupino nespremenljivih vrednot gotovo zaobjema Vitruvijeva triada *firmitas* (trdnost), *utilitas* (uporabnost) in *venustas* (lepota), ki je kot stalnica preživela zgodovino arhitekture do danes. O nespremenljivih vrednotah oziroma komponentah se sprašuje tudi France Stelè, ki ugotavlja, da so najvažnejši momenti arhitekture stavbna lupina, prostor in smoter, ki so nerazdružljivi. To pomeni, da ni arhitekture brez smotra in prostora, kakor je tudi ni brez lupine. Ob tem ugotavlja tudi, da je »prostor« prva materija in stalnica arhitekture, ki se v svojem bistvu nikdar ni spreminjala in je edina, ki je v svoji resničnosti lastna samo arhitekturi. Nesporna arhitekturna vrednota je seveda lepota, rdeča nit moje knjige, ki konstituira arhitekturo kot umetniško prakso. Pomembna vrednota zadeva odnos vsake nove arhitekture do grajenega in naravnega konteksta, tj. orkestracijo z obstoječim mestnim tkivom ter *genius loci* kot kriterijem umestitve v naravni ambient.

### Kako so avantgardna gibanja pripomogla k »razkroju« lepote?

Avantgardna gibanja z začetka 20. stoletja so se prav trudila, da bi osupnila meščansko družbo z upodobitvami grdih stvari, z razdiranjem čutov in napadanjem etabrirane umetnosti. Z avantgardami se umetnost samoupraviči, postane avtonomna produkcija jezikov, pomenov, vrednot, konceptov in filozofij. Zato opazimo, da se estetika kot čutna percepcija izgublja, akademske razlike med lepim in grdim pa izgubljajo vrednost. Umetnost postane razglas, manifest, orožje in eksperiment. Meša se z življenjem, politiko in komunicira z množico v imenu totalne umetnosti, ki naj se umesti v družbeno revolucijo. Lahko bi rekli, da je avantgarda umetnost elite za množico. Arhitektura postane v tem vrtincu energija, ekspresija, abstrakcija, tehnika, delavska umetnost, izraz nove socialne enakosti ljudi. Zanika preteklost, tradicijo, stil, proporce, monumentalnost, težo, dekoracijo itd. Forma se razkraja, figuro nadomesti abstrakcija, lepoto zamenja sublimno, estetiko politični aktivizem, grdo postane cilj, provokacija, šok, lepota pa se »razkraja«.



Avtor skice: Marko Cotič

**Pogovor bova zaključila z mislijo angleškega filozofa in pisatelja Rogerja Scrutona, ki jo navajate na začetku svoje knjige. Scruton pravi: »Lepota je pomembna. Ni le subjektivna stvar, temveč univerzalna potreba. Če jo preziramo, se hitro znajdemo v duhovni puščavi.« Kaj za vas pomeni lépo, lepota in kako se je ta pojem razvijal skozi čas?**

Roger Scruton je »moj« filozof in njegovo razmišljanje mi je zelo blizu, zato se strinjam z njim, da lepota ni subjektivna stvar. Lépo je univerzalna kvaliteta, ki nastane v odnosu.

Pojem lepega je bil najprej domena metafizike in kozmologije, kot nekaj višjega, božanskega. Platon ga vidi v Ideji, iz katere izhaja idealna forma, najbližja lepoti. V antiki in srednjem veku se lépo povezuje z razumom (Aristotel, T. Akvinski), z matematiko, jasnostjo, mero, redom, proporcijo, enovitostjo in harmonijo, kar je pozneje oblikovalo t. i. klasično dojemanje lepote, ki se je v glavnem ohranilo skozi vsa velika stilska obdobja umetnosti.

Do 20. stoletja je umetnost stremela k lepemu (estetsko) in dobremu (moralno, etično), tj. vrednotama, ki sta bili nato relativizirani. Stremljenje k absolutnemu se umakne estetskemu in moralnemu relativizmu, umetnost pa postane to, kar umetnik razglasi za umetniško delo. Rodijo se atonalna glasba, arhitekturni modernizem, *readymade*, Duchampova *Fontana*, Manzonijska *Merda d'artista* itd. Lepoto, resnico in dobroto ter duhovno svobodo »tradicionalne« umetnosti prežene nihilizem, po katerem ni nič resnično, kjer je vse dovoljeno tako, da lahko za umetnost velja kar koli.

Renato de Fusco ugotavlja, da je do 19. stoletja umetnost posedovala raznolike nivoje razumevanja: lahko je bila neka »pripoved« iz življenja, zgodba svetnikov, delovala kot »scena« itd. Posedovala je določen kompozicijski red, svojstven barvni sistem, njen simbolizem je izviral iz mitov in vere, modeli pa iz narave itd. Njen večdelni »zakonik« s številnimi spoznavnimi plastmi je omogočal večini ljudi razumevanje tako preprostih kot kompleksnih vidikov določenega umetniškega dela. Moderno-sodobno slikarstvo in kiparstvo sta ta splošni »zakonik« nadomestila s številnimi posebnimi kodami in sporočili, razumljivimi (s težavo?) le eliti. Podobna je bila usoda modernistične arhitekture, ki je postala nerazumljiva in nesporočilna. Postmodernizem je sicer skušal ponovno vzpostaviti izgubljeno »komunikacijo«, a je z dekonstruktivizmom in minimalizmom zdrsnil v še manj razumljiv jezik popolnoma nemih oblik.

Zame osebno pa je življenje brez lepote težko predstavljivo. Lepoto doživljam kot oazo v puščavi – odžeeja človekovo najgloblje hrepenenje.



JOŽE PLEČNIK, CERKEV SV. FRANČIŠKA V ŠIŠKI, (DUBLJAVNA (1925-27)) 304

Avtor skice: Marko Cotič

# Romanje – pot okušanja Božje pravičnosti

## 1. UVOD

**K**rščanska duhovnost temelji na veri v osebne in ljubečega Boga, razodetega v Jezusu po Svetem Duhu v cerkveni skupnosti (Cosgrave 2017, 9). Njeni temeljni elementi so: odnos do sebe, drugih, materialnega sveta, Cerkve in Boga (Cosgrave 2017, 10). Vsebuje tudi različne duhovne izkušnje v odnosu z Bogom prek zakramentov, mnogih oblik molitve in verskih obredov (Cosgrave 2017, 7). Med molitvami ima pomembno mesto kontemplacija (zrenje, motrenje), ki ima v krščanski tradiciji zelo različne pomene.

Bistveno je, da se pri kontemplaciji kristjan osredotoči na ljubečo in dejavno navzočnost Boga ter se mu prepusti v sprejemajoči drži ljubezni (Platovnjak 2018). Element osredotočenosti na Boga v sprejemajoči drži ljubezni pomeni notranji občutek človeka, da je v sobivanju z Bogom, ki ga ljubi in dela zanj. Božja dobrot in lepota presegata očem vidno, kar nas uči tudi kontemplativna molitev. Prepoznavanje vloge Boga v vseh stvareh nas vodi do tega, da smo hvaležni ne le za videno, ampak tudi za lepoto, ki je ne moremo videti (Buckley 1975, 73). Poleg tega pa tudi za lepoto, ki se skriva v nas, v našem telesu in duši. Dobroto in lepoto, ki sijeta iz nas, moramo prepoznati kot podobo Boga, ki nam pomaga izpolniti naše potenciale. Pri tem človeku pomaga zavedanje, da je ustvarjen po Božji podobi in tako dragocen v Božjih očeh (Buckley 1975, 104). Poklicani smo, da v Božji ljubezni v vseh ljudeh in stvareh iščemo Boga (Buckley 1975, 74). Zaradi tega gre človek lažje skozi stresne situacije in boje vsakdanjega življenja, in ko začne v vseh stvareh iskati Boga, bo s hvaležnostjo bolj spoznaval Božjo ljubezen Stvarnika do nas (Buckley 1975, 75–76).

## 2. S POMOČJO KONTEMPLACIJE DO BOŽJE LJUBEZNI

**K**ontemplacija za dosego ljubezni, ki je ena izmed točk Ignacijevih duhovnih vaj, vabi molivca k ljubezni in služenju Bogu v vseh vidikih življenja (Buckley 1975, 65). Vsebuje element osredotočenosti na Boga v sprejemajoči drži ljubezni in nam daje občutek, da nas Bog ljubi in deluje za nas, pri čemer je poudarjena tudi naša lastna vrednost (Buckley 1975, 73–74). Za takšno notranje spoznanje je treba imeti vero in prepoznati Božjo vlogo.

Sv. Ignacij je na Boga kot Boga ljubezni in ne kot na abstrakten filozofski koncept začel gledati med okrevanjem, ob branju Kristusovega življenja in Zgodbe o svetnikih. Začutil je, da Bog deluje in da vsa njegova dejanja kažejo njegovo modrost in ljubezen. Nadalje opisuje, da je Božja ljubezen brezpogojna in ni nekaj, kar zaslužimo ali kupimo (Fleming 2008, 8). Dejavnost ljubezen je najbolj izjemna Božja lastnost. Ker je Božja ljubezen neskončno velikodušna, smo motivirani, da se odzovemo čim bolj radodarno in tako odločitve, ki jih sprejemamo v življenju, postanejo zelo pomembne. Ignacij v temelju opisuje, da so vse stvari na tem svetu ustvarjene zaradi Božje ljubezni in postanejo kontekst darov, da bi lažje spoznali Boga (Fleming 2008, 9).

Premišljevanje o Božji ljubezni v Ignacijevih duhovnih vajah obsega premišljevanje o Božjih darovih, ki smo jih deležni. Sv. Ignacij nadaljuje, da nam Bog ni le podaril različne darove, vendar nam daje sebe v Jezusu, svojem edinem sinu. Jezus se nam podarja v svojem življenju, smrti in vstalem življenju, z njim pa smo obdarjeni pri evharistiji. Zaradi ljubezni do nas je Bog prebil vse ovire, tudi oviro smrti. Kot neskončno ljubljeni in prejemniki darov lahko z Bogom vse delimo v obliki molitve, ki je odgovor na to Božjo ljubezen do nas (Fleming 2008, 10). Pri izvajanju kontemplacije potrebujemo prostor, čas in občutljivost, da lahko cenimo dobroto in lepoto (Buckley 1975, 73).

Pri kontemplaciji je eksamen temeljnega pomena, da se zavedamo, spoznamo in vzljubimo Boga, ki deluje v našem vsakodnevem življenju. Pomaga nam, da smo pozorni na tisto, kar sicer komaj opazimo v zasedenem tempu vsakdanjega življenja. Eksamen nam omogoča ljubiti Boga in mu služiti v vsem (Buckley 1975, 75).

### 3. OKUŠANJE BOŽJE PRAVIČNOSTI NA ROMARSKI POTI

**K**ontemplaciji prilagojeno okolje je romarska pot, saj se med peš romanjem osvobodimo zunanjih pritiskov in pritiskov vsakdana, odkrivamo vrednosti narave in preprostih dejanj (Gros 2023, 25). Okolje je prilagojeno zaradi glavne sestavine romanja – hoje –, pa tudi tišine, ritma hoje, povezanosti z naravo ter globljega zavedanja, pri čemer prihaja do meditativne molitve, razmišljanja in samorefleksije (Slavin 2003, 9). V takšnem okolju pri izvajanju kontemplativne hoje odkrivamo zastonsko Božjo ljubezen, v kateri je tudi Božja pravičnost, da daje vsakemu vse, kar potrebuje, da lahko živi.

Gospodova pravičnost, ponižnost in dobrota so manj otipljivi blagoslovi, ki pa človeka plemenitijo (Fleming 2008, 70). Sv. Ignacij pri tem ne poudarja le, kar prejmemo od Boga, vendar tudi, kar Bog želi storiti. Njegova pravičnost nas žene, da se Mu tudi sami darujemo in izročimo (Fleming 2008, 68). Poklicani smo, da si iz Božje pravičnosti prizadevamo graditi pravično družbo in svet ter spodbujamo razvoj in krepitev Božjega stvarstva (Cosgrave 2017, 602).

Kontemplativna hoja oz. kontemplacija hoje je hoja s kontemplativno molitvijo, v duhu katere udeleženec (romar) hodi (Platovnjak 2018; Platovnjak in Zovko 2023). Elementi kontemplativne hoje so osredotočenost na Boga v sprejemajoči drži ljubezni, notranji molk in mir, ritem hoje, ganjenost, nenavezanost, molitveni odgovor na Božjo ljubezen in pozornost na sedanji trenutek. Da smo med romanjem prisotni v sedanjem trenutku, nam pomaga ritem hoje, pri čemer um preusmerimo v zavedanje in navzočnost troedinega Boga, v katerem živimo, se gibljemo in smo (Apd 17,28). Na takšen način hodimo z Njim in v Njem (Platovnjak in Zovko 2023, 548) ter občutimo njegovo pravičnost.

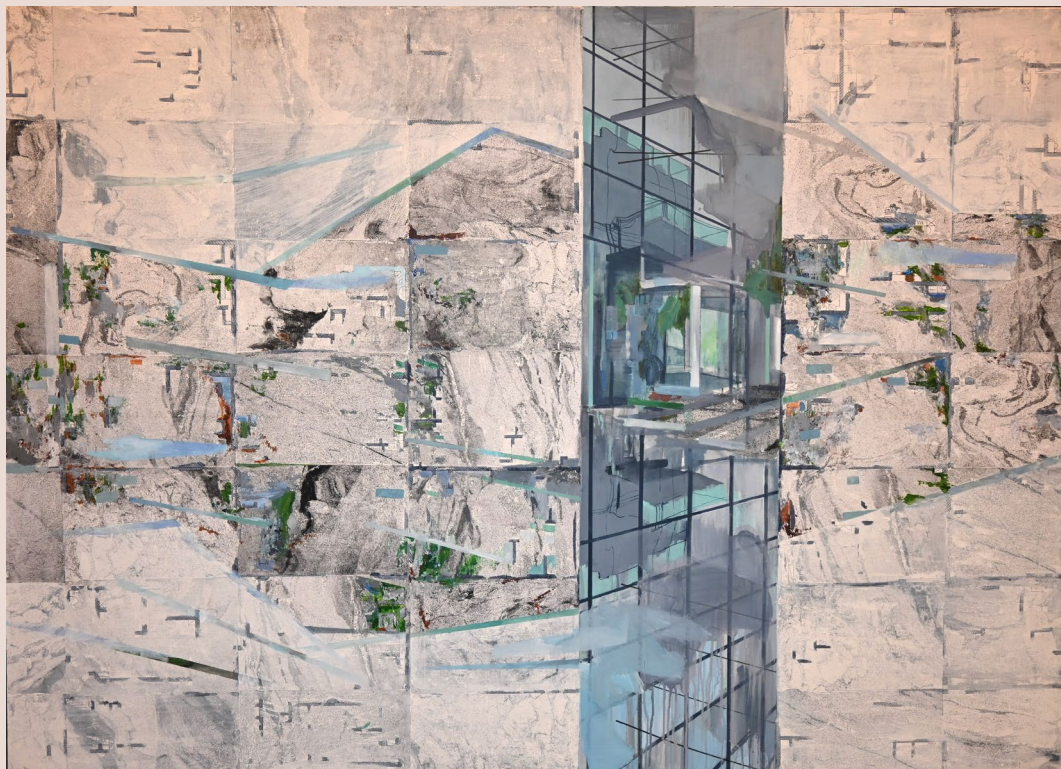
### 4. ZAKLJUČEK

**B**ožja ljubezen je zastonska in brezpogojna. Da bi jo odkrili v sebi, okolju okoli nas, sočloveku in vsaki situaciji, ki jo prinaša življenje, potrebujemo vero. Vero poglobljajo duhovna izkustva, ki jih pridobimo skozi zakramente, verske obrede in molitev, med katerimi izpostavljamo kontemplacijo. Med kontemplacijo se osredotočamo na Božjo ljubezen, v kateri se nahaja Božja pravičnost, in se ji prepuščamo. Kot primer kontemplacije navajamo kontemplativno hojo v prilagojenem okolju – na romarski poti, kjer um preusmerimo na navzočnost in delovanje Boga ter tako še bolj intenzivno okusimo Njegovo pravičnost.

## REFERENCE

- Buckley, Michael.** 1975. The Contemplation to Attain Love. *The Way Supplement* 24: 92–104.
- Cosgrave, Bill.** 2017. Understanding Spirituality Today. *The Furrow* 68, št. 11: 593–602.
- Fleming, David L.** 2008. *What is Ignatian Spirituality*. Chicago: Loyola Press.
- Gros, Frederic.** 2023. *A Philosophy of Walking*. London: British Library.
- Platovnjak, Ivan.** 2018. The Importance of Imagination in Ignatian Spirituality. *Bogoslovska smotra* 88, št. 4: 1035–1055.
- Platovnjak, Ivan, in Vinko Zovko.** 2023. Human Bodily Movement and Spirituality. *Nova prisutnost* 21, št. 3: 541–556.
- Slavin, Sean.** 2003. Walking as Spiritual Practice: The Pilgrimage to Santiago de Compostela. *Body and Society* 9, št. 3: 1–18.

Olga Milić, (130x180)



# »Pater semper Pater, et Filius semper Filius, et Spiritus sanctus semper Spiritus sanctus«: nauk o neločljivosti delovanja v zgodnji trinitarični misli sv. Avgušтина

**P**rihodnje poletje bomo obhajali 1700 let od nicejskega koncila, dogodka, ki je usodno zaznamoval krščansko civilizacijo za kasnejša stoletja. Vprašanja, ki si jih je zastavljal, in odgovori, ki jih je podajal na področju Kristusove narave in odnosov znotraj Svete Trojice, so postali temeljni nauki Cerkve, ki je vedno bolj zmagovita izhajala iz dobe preganjanj v novo dobo. Celotno zlato stoletje patristike, ki je sledilo Niceji, se je nekako odvijalo v koordinatah, ki jih je zastavil ta koncil.<sup>1</sup>

Na zahodu so dogmatične opredelitve nicejskega koncila – in pozneje tudi konstantinopelskega leta 381 – našle prve močnejše odmeve proti koncu 4. stoletja, sv. Avguštin iz Hipona kot eden najslavnejših zgodnjekrščanskih teologov pa je na krilih razvoja pronicejske trinitarične teologije svoj *magnum opus* trinitarične teologije, razpravo *O Trojici* (*De Trinitate*), sestavil v svojih zrelih letih, slabih sto let po koncilu. Obravnava tega dela bi vsekakor presegala zmožnosti in omejitve pričujočega besedila, zato se v nadaljevanju osredotočamo na njegov nauk o Sveti Trojici s poudarkom na nauku o neločljivosti delovanja<sup>2</sup> v Avguštinovih zgodnejših tekstih, ki so časovno bližje nicejskemu koncilu, posebno v delu *De fide et symbolo* (ok. l. 393).

## 1. OZADJE NASTANKA DE FIDE ET SYMBOLO

Avguštin je v tem delu podal svojo najzgodnejšo razlago izpovedi vere oz. veroizpovednega obrazca.<sup>3</sup> K tej tematiki se je kasneje, posebej obširno proti koncu svojega življenja, v *Enchiridionu*,

<sup>1</sup> Za spodbudo, ideje, mnoge predloge in popravke se zahvaljujem br. Janu Dominiku Bogataju OFM.

<sup>2</sup> Sholastika je to trinitarično načelo povzela v frazi »Omnia opera Trinitatis ad extra indivisa sunt« in ga pripisala sv. Avguštinu, četudi ga v njegovem korpusu v dobesedni obliki ne najdemo. V tej obliki ga je potem prevzel tudi Luter, ki svojo trinitarično teologijo vsekakor zasnuje v avguštinistični liniji (prim. Mattox 2006, 300).

<sup>3</sup> Pomembno vprašanje, ki se postavlja okoli tega dela, je, katero od veroizpovedi Avguštin sploh razlaga. Obravnava tega na tem mestu seveda presega naše zmožnosti, vsekakor pa velja opozoriti, da avtor kritične izdaje Eginhard Meijering tej dilemi posveti precej uvodnih strani (1987, 8–12) ter postavi predpostavko, da Avguštin v svojem delu *De fide et symbolo* ne razlaga nicejskega ali nicejsko-konstantinopelskega obrazca vere, marveč *Symbolum Vetus Romanum*. Njegov kristološki del se glasi: »Credo [...] et in Christum Iesum filium eius unicum, dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine, qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in caelos, sedet ad dexteram patris, unde venturus est iudicare vivos et mortuos.« Kristološka definicija je v tej veroizpovedi torej zelo skopa: *Filium Eius unicum, Dominum nostrum*. Ta veroizpoved je bila namreč primarno namenjena zakramentalni rabi pri krščenju (Kelly 2006, 368).

še večkrat vračal. *De fide et symbolo* je pravzaprav govor, ki ga je imel ob priliki škofovske sinode severnoafriških škofov v Hiponu, ki naj bi se začela 8. oktobra 393. Avguštin je bil takrat kristjan šele dobrih šest let in le dve leti pred tem je bil posvečen v duhovnika. Sinoda je obravnavala vprašanja bibličnega kanona, obenem pa je odprla tematike s področja kleriške discipline in pravilne veroizpovedi ter ponovno poudarila pravilnost in pomen nicejskega simbola. Da so za slednjo tematiko kot *peritusa* povabili novoposvečenega duhovnika, kaže, kako je Avguštin že kmalu po svojem spreobrnjenju začel uživati ugled v severni Afriki kot izobražen in retorično nadvse spreten krščanski intelektualac. Takega ga je v tem obdobju predstavil tudi njegov vseživljenjski tovariš in prvi biograf Pozidij, škof v Kalmi, ki je opisal, kako ga je hiponski škof Valerij že zgodaj postavil v javno pridigarско službo:

Svetniški Valerij, ki ga je posvetil [v duhovnika], pobožen in Boga boječ mož, se je [zanj] veselil in se zahvaljeval Bogu. Povedal je, da so bile njegove molitve, ki jih je tako pogosto izrekal, uslišane od Gospoda, in da mu je bil po božji milosti dan tak človek, ki bo lahko z Božjo besedo in zdravim učenjem gradil Gospodovo Cerkev. Vedel je namreč, da je sam na tem področju manj sposoben, saj je bil po rodu Grk in je bil manj vešč latinskega jezika in književnosti. Zato je svojemu duhovniku dal pooblastilo, da je v njegovi prisotnosti v cerkvi oznanjal evangelij in celo pogosto pridigal, kar je bilo v nasprotju z običajem afriških cerkva. Zaradi tega so ga nekateri škofje grajali. Toda častitljivi in preudarni mož, ki je vedel, da je to običajno v vzhodnih cerkvah, in je skrbel za korist Cerkve, se ni oziral na besede svojih obrekovalcev: zadovoljen je bil s tem, da je njegovemu duhovniku uspelo to, kar je sam kot škof videl, da ne more doseči. Zato je bila ta goreča in svetla luč postavljena na svečnik in je svetila vsem, ki so bili v hiši. In potem ko se je ta slava hitro razširila zaradi dobrega zgleda, ki ga je Valerij postavil, so tudi nekateri drugi duhovniki z dovoljenjem svojih škofov začeli oznanjati ljudem v njihovi prisotnosti. (Pozidij, *Avguštinovo življenje* 5; prev. D. I.)

Vidimo, da je bil Avguštin v krogih severnoafriške Cerkve že kmalu uveljavljen kot dober pridigar, hkrati pa lahko razberemo tudi precejšen grški vpliv v drugi polovici četrtega stoletja: tako glede oseb kakor tudi navad, ki so se širile z Vzhoda. Vsekakor ima to pomen tudi za našo razpravo, saj so bile grške »ideje« v času, ko je Avguštin pred nas razgrnil svojo zgodnjo nicejsko trinitariko, v tej regiji očitno v modi. O okoliščinah svoje udeležbe na sinodi in o delu, ki je ob tem nastalo, spregovori tudi v svojih *Retractationes* tri leta pred smrtjo:

V istem času sem vpričo škofov, zbranih na plenarnem zboru vse Afrike v Kraljevskem Hiponu in na njihov ukaz, kot duhovnik razpravljaj o veri in simbolu. Ker so nekateri od tistih, s katerimi sem si bil domač in so me imeli radi, odločno vztrajali, sem to razpravo spravil v knjigo. V njej pa vendar stvari niso podane tako, kot da bi bile besede povezane na način, da bi se jih sposobni naučili na pamet. [...] Ko je v tej knjigi govor o vstajenju mesa, sem rekel: Telo bo torej vstalo od mrtvih, kakor uči krščanska vera, ki ne more zavajati. Tisti, ki se mu zdi to neverjetno, ima v mislih predvsem, kakšno je meso zdaj, ne upošteva pa, kakšno bo potem; ko bo namreč nastopilo angelsko spremenjenje, ne bo več meso in kri, ampak samo telo [prim. *O veri in simbolu* 10.24]. [...] O tej težavni zadevi pri prepričevanju nevernih bo našel, kar sem po svojih zmožnostih razpravljaj, kdor bo prebral zadnjo knjigo *O Božjem mestu* [22, 5, 21]. Ta knjiga se začinja: »Ker je zapisano«. (*Presoje* 1.17; prev. Miran Špelič)

Jedro poglavja, ki ga je tej knjigi posvetil v *Retractationes*, se ukvarja z razmeroma obskurnim podpomenom oz. le z nevarnostjo preveč ozkega branja besed »meso in kri« ter »telo«. Že na

podlagi tega lahko sklepamo, da je bil v večini s tem svojim zgodnjim delom zadovoljen in da je doseglo svoj namen: škofom in drugim poslušalcem jedrnato in jasno predstaviti veroizpoved. To, da so ga nekateri njegovi prijatelji tako odločno, *studiosissime*, prepričevali, naj delo objavi, je prav gotovo lahko res, lahko pa tudi ni; uvršča se pač v dolgo retorično tradicijo topike afektirane skromnosti, ki je bila Avguštinu in drugim poznoantičnim avtorjem zelo blizu. Tekstovno in vsebinsko bolj zanimivo vprašanje je, ali je uporabil besedo *presbyter* pred glagolom, kar bi predstavljalo poudarek: »Jaz, samo kot duhovnik, pred škofi ...«<sup>4</sup> Pomensko še bolj bistvena pa je zadnja poved tega prvega odstavka in zdi se, da morda slovenski prevod, četudi je sicer jezikovno točen, nepoučenemu bralcu nekoliko onemogoča pravilno razumevanje Avguštinovega besedila »in quo de rebus ipsis ita disseritur, ut tamen non fiat verborum illa contextio, quae tenenda memoriter competentibus traditur« (Presoje 1.17.1). Stavek se vsekakor nanaša na besede veroizpovedi, *competentes* pa niso kar kateri koli, zmožni učenja tega obrazca, ampak se ta izraz nanaša na poslednjo stopnjo antičnega katehumenata, ko so bili kandidati za krst že dovolj poučeni o veri, da so jim smeli razodeti tudi najbolj svete dele bogoslužja Cerkve. Avguštin želi z navajanjem nekoliko spremenjenega obrazca veroizpovedi tega zaščititi pred napadi in posmehovanjem drugovercev (prim. Bogan (1999, 75), ki citira še druge take primere v Avguštinovem korpusu).

Postavlja se torej vprašanje, ali je Avguštin besedilo simbola spremenil že pri samem govoru na sinodi ali pa kasneje pri preoblikovanju teksta v knjigo. Slednje je vsekakor precej bolj verjetno, saj pred škofi za kaj takega ni imel razloga, objava knjige pa je predstavljala izpostavitve neke misli javnosti, torej tudi možnost poganskih in manihejskih protinapadov na njegov nauk.<sup>5</sup> Vsekakor sama objava in tudi navajanje dela kot *liber* in ne le kot *sermo* nakazuje, da je ta svoj debi v lokalni cerkveni politiki vsekakor smatral kot uspešnega in je bil nanj očitno tudi ponosen. Verjetno so njegov zanos, pravovernost in elokvenca očarali tudi prisotne škofove, saj so ga že dve leti kasneje, leta 395, celo še za časa življenja škofa Valerija postavili za škofa. Pozidij v Viti to predstavlja kot sicer neobičajen dogodek, a kot naravno posledico njegove pridigarske uspešnosti:

Ta resnično blaženi starec Valerij se je zaradi tega [Avguštinovega delovanja] veselil bolj kot drugi, se Bogu zahvaljeval za poseben blagoslov, ki mu je bil podeljen, in se začel bati, kot je človeku v naravi, da bi si Avguština druga cerkev, ki bi bila brez škofa, poiskala za škofovski položaj in ga vzela sebi. In to bi se tudi resnično zgodilo, če ga ne bi sam škof, ki je za tak poskus izvedel, dal umakniti na skrito mesto in ga tako skril, da ga iskanci niso mogli najti. Zato je isti častitljivi stari mož, ki se je od tedaj še bolj bal in je vedel, da je zelo slab in star, skrivaj pisal primasu škofov v Kartagino, pri čemer je navajal slabost svojega telesa in teže svojih let ter ga prosil, naj Avguština postavi za škofa cerkve v Hiponu, in sicer tako, da ga še ne bi takoj nasledil na škofovskem tronu, temveč da bi naprej postal so-škof. In glede tega, kar si je želel in za kar je prosil, je pridobil zadovoljiv odgovor. (Pozidij, *Avguštinovo življenje* 8; prev. D. I.)

<sup>4</sup> Slovenski prevajalec se pretiranemu afektu pri tej besedi izogne, četudi je bralcu tudi v prevodu zlahka jasno, da Avguštin poudarja nenavadnost situacije, ko le kot duhovnik poučuje škofove. Pius Knöll v CSEL-ovi kritični izdaji iz leta 1902 besedo sicer v glavnem tekstu izpusti, v aparatu pa navaja rokopisno tradicijo, ki jo vsebuje (Knöll 1902, 84). To odločitev kritično vrednoti tudi prevajalka temeljnega angleškega prevoda s. Mary Inez Bogan, ob citiranju drugih kritikov (Bogan 1999, 74).

<sup>5</sup> V krščanski antiki je pisana beseda vsekakor najprej krožila v ožjem krogu prijateljev, recimo takih, ki jih Avguštin v *Retractiones* označuje kot tiste, ki so ga v objavo primorali, vendar iz polemik, tudi Avguštinovih, vemo, da so antični apologeti praktično »prežali« na knjige svojih nasprotnikov.

## 2. AVGUŠTINOVA ZGODNJA TRINITARIČNA TEOLOGIJA

Kakšno trinitarično teologijo pa Avguštín v delu razvija oz. ali se ta sploh v čem razlikuje od njegovega poznejšega nauka, denimo v *De Trinitate*? Na splošno se je pri obravnavi Avguštínove trinitaríke v 20. stoletju razvil precejšen negativizem. Pogosto je bil Avguštín podvržen kritiki, da je njegov model Trojice preveč spekulativen, da platonski koncept uma »psihologizira« Boga in ga »onto-teologizira«, da se premalo navezuje na dogodek inkarnacije, zgodovino odrešenja ... Colin Gunton Avguštínu očita, da je z analogijo med tripartitno strukturo uma – »spomin, umevanje in volja« (Gunton 1997, 42sl.) – in Trojico Boga oddaljíl od soteriolóškega konteksta ter ga podvrgeł neoplatonskemu individualizmu in intelektualizmu. S tem se tudi, tako Gunton, oddaljuje od tradícije vzhodnih očetov, ki Trojico vedno dojemajo v kontekstu zgodovine odrešenja – še več, to naj bi imelo za posledico njegov (in nato vobče zahodni) bolj unitarističen pristop k pojmu Boga, medtem ko naj bi bil za vzhodne očete, in posledíčno celotno grško Cerkev skozi vso zgodovino, značilen bolj trinitaričen pristop. To idejo je v zahodni teologíji v 19. stoletju močno naglasil, kot poudarja John Behr v svojem članku o Avguštínu in Niceji (2008, 153–55), francoski jezuit Theodore de Regnon, nakar je v prvi polovici prejšnjega stoletja trdno zaslombo dobila pri Vladimirju Loskem in drugih pravoslavnih teologih ruske emigracije. V Avguštínovem pristopu so videli predvsem predhodnika sholastike in neposredni vir »zablode«, ki se jo je dalo sežeti okoli besede *filioque*. V obdobju okoli koncila je podobna in iz tega miljeja izhajajoča kritična misel prevevala Karla Rahnerja, kar je pripeljalo do obrata precejšnjega dela katolíške trinitarične teologíje h Grkom, posebno h Kapadočanom. Slednji pogled na Trojico naj bi za Rahnerja bolje izražal ojkonomíjo odrešenja, bil naj bi bolj biblično podprt. Šele v zadnjem času, od preloma tisočletja dalje, so se pojavili sodobnejši glasovi, ki pri Avguštínu iščejo vzporednice s kapadoškimi očeti in poudarjajo, da je tudi njegova trinitarična teologíja izraz pronicejske tradícije (Behr 2008, 155sl.). Tudi Drever (2007, 235) poudarja, kako so se v 20. stoletju na področju patrološke vede mnogi pojmi, ki jih rabimo pri obravnavi Avguštínovega dela in konteksta, v katerem je nastajalo, izkazali za neprimerne ali anahronistične – in *primis* se je kot taka izkazala umetno in pretirano poudarjana distinkcija med vzhodno in zahodno trinitarično teologíjo, kakor tudi njegov platonizem. Vedno bolj se torej kaže potreba, da Avguštína beremo v kontekstu tradicionalnih notranje teolóških tem, ki jih je načel nicejski koncil, denimo ekleziologíje, soteriologíje, odnosa Bog – svet ipd.

Eden osrednjih sodobnih teologov, ki upoštevajo pomen Avguštínovega nauka za tradícijo nicejske misli, Lewis Ayres, poudarja, da je Avguštínov teolóški besednjak, zlasti besedišče, povezano s pojmom osebe in bistva, eden jasnejših primerov nicejske trinitarične teologíje (2004, 365). Vsekakor sta na Zahodu očitno sklicevanje na Nicejo in obravnava trinitaričnih teolóških tem v drugi polovici četrtega stoletja, na vrhuncu arijanske kríze, pridobila na pomenu. Avguštín je svojo teolóško kariero nastopil v času, ko se je lahko priključil tej žívi tradíciji in s svojim doprinosom posegel v to aktualno temo (Ayres 2010, 43). Na priložnost mu ni bilo treba dolgo čakati: enega zgodnejših najočitnejših primerov njegove naslombe na nicejski trinitarični nauk predstavlja odlomek iz Pisma 11, v katerem Avguštín spregovori o nauku glede neločljivosti delovanja Božjih oseb, kar predstavi kot del splošne tradícije Cerkve (prim. Ayres 2004, 369sl.; Behr 2008, 156sl.). Pismo je nastalo le tri leta po njegovem spreobrnjenju (l. 389), še preden je bil posvečen v duhovnika. Temeljna trinitarična dilema, na katero poskuša v pismu odgovoriti, je vprašanje, zakaj se je učlovečil zgolj Sin:

Glede tega, o čemer bom sedaj spregovoril, me najprej preseneča, da tebe zmede, zakaj je rečeno, da se je utelesil Sin, ne pa Oče, pa tudi Sveti Duh. Kajti v katolíški veri si to Trojico

predstavljamo in vanjo verujemo kot neločljivo. To pravilno razumejo nekateri sveti in blaženi možje, čeravno redki, namreč da mora biti vse, kar naredi Trojica, razumljeno kot nekaj, kar so hkrati naredili Oče, Sin in Sveti Duh; in da ničesar ne naredi Oče, kar ne bi storila tudi Sin in Sveti Duh; in ničesar ne naredi Sveti Duh, kar ne bi storila tudi Oče in Sin; in ničesar ne naredi Sin, kar ne bi storila tudi Oče in Sveti Duh. Iz tega se zdi, da bi morala celotna Trojica prevzeti človeško naravo; kajti če je to storil Sin, ne pa tudi Oče in Sveti Duh, potem je nekaj, kar so storili ločeno. Zakaj je torej v naših molitvah in svetih obredih učlovečenje pripisano samo Sinu? To je zelo veliko in težko vprašanje o tako pomembni temi, da niti razlaga tukaj ne more biti dovolj jasna niti dokaz dovolj prepričljiv. Kljub temu si upam, saj pišem tebi, nakazati, kaj moj duh misli, četudi ne do kraja razložiti, da bi ti, glede na svoje sposobnosti in najino bližino, zaradi katere me temeljito poznaš, lahko sam izpeljal preostalo. (Pisma 11.2; prev. D. I.)

Jasno je razvidno, da sta Avguštinu pomen in bistvenost nauka o neločljivosti delovanja jasna, toda njegova razlaga, kot vidimo v zaključnih povedih odlomka, je tudi zanj stvar precejšnje negotovosti. Ne nazadnje so vljudnostni izrazi bližine, h katerim se zateče, znamenje, da si želi sogovornika čustveno pritegniti; nekako želi pred »drznim« poskusom razlage doseči *captatio benevolentiae*. Metoda, ki se je pri razlagi poslužil v naslednjem odstavku, tj. analogija, je v tako zgodnjem delu tudi znanilka njegovega nadaljnjega sloga doktrinalnega razpravljanja, saj je pri utemeljitvah naukov v kasnejših delih vsesplošno prisotna:

Ne obstaja narava, Nebridij, in prav nobena substanca, ki ne bi v sebi imela teh treh stvari in jih ne bi izkazovala: najprej, da je; nato, da je to ali ono; in tretjič, da kolikor je mogoče, ostane takšna, kot je. Prvo od teh treh predstavlja samo naravo, iz katere izhajajo vse stvari; drugo predstavlja obliko, po kateri so vse stvari oblikovane in izdelane na določen način; tretje predstavlja določeno trajnost, tako rekoč, v kateri vse stvari obstajajo. Če je mogoče, da nekaj obstaja, ne da bi bilo to ali ono, in da ne ostane v svoji vrsti; ali da je to ali ono, vendar ne obstaja in ne ostane v svoji vrsti, kolikor je mogoče; ali da ostane v svoji vrsti glede na svojo moč, vendar ne obstaja in ni to ali ono – potem je mogoče tudi, da v tej Trojici ena oseba nekaj naredi brez drugih. Če pa razumeš, da kar koli obstaja, mora takoj biti to ali ono in mora, kolikor je mogoče, ostati v svoji vrsti, potem razumeš, da te tri osebe ne naredijo ničesar ena brez druge. Vidim, da sem do sedaj obravnaval le del tega vprašanja, kar otežuje njegovo rešitev. Vendar sem ti hotel na kratko razložiti, čeprav to morda ni bilo dovolj jasno, kako tankočutno in s kolikšno resnico se v katoliški veri razume neločljivost te Trojice. (Pisma 11.3; prev. D. I.)

Ayres (2010, 65) ta tripartitni pristop, ki ga Avguštin ubere, razume znotraj rimske retorično-forenzične tradicije, ki jo je denimo v koncizni frazi ubesedil Ciceron: »Aut sitne, aut quid sit, quale sit?« (O govorniku 15.45) Do Avguština se taka analogija v latinski patristični teologiji še ni pojavila, kar kaže na njegovo inventivnost pri rabi retoričnega in filozofskega znanja. Ayres (2010, 66) poudarja, da Avguštinova prilagoditev očitno odraža njegovo osebno nagnjenje k ponovnemu interpretiranju latinskih izobraževalnih in retoričnih tradicij v luči njegovega neoplatonsko navdahnjenega razumevanja inteligibilnosti reda stvarjenja. Zanimivo in izvirno pri tej argumentaciji je, da vprašanja v analogiji, torej o obstoju, rodu oz. vrsti in trajnem stanju, zastavlja ustvarjena narava sama. Smisel, ki se nam nakazuje v ozadju, je torej tudi ta, da je svet urejen po trinitarnem vzoru. Hkrati se v tej analogiji nakazuje tudi Avguštinov zgodnji poskus sistematizacije delovanja Trojice, vsaj v deju ustvarjanja, stvarjenja: Oče je končni vzrok, Sin je počelo forme, Duh pa vse vzdržuje v bivanju. Sicer v takem naziranju obstaja nevarnost modalizma, zlasti če to delovanje razumemo v času in ne v večni, brezčasni enotnosti, a v Pismu 11

te tematike dodatno ne preizprašuje – pač pa se bo njegova teologija v kasnejših delih še mnogokrat vračala k vprašanju o neločljivosti delovanja Trojice (prim. Ayres 2010, 67–71). V tem pismu navedena dilema glede delovanja Trojice v kontekstu zahodne pronicajske tradicije ni bila postavljena prvič: Ayres (2004, 369) navaja Ambroža (*O Svetem Duhu* 1.12.131; 2.10.101) in Hilarija (*O Trojici* 7.17–18), ki poudarjata, da Božje osebe delujejo skupaj, saj so istega bistva in imajo isto moč za delovanje. Tudi v severni Afriki je takšen nauk že desetletje pred Avguštinom v protidonatističnih polemikah izražal Optat (*Proti Parmenijanu* 5.2; prim. Ayres 2010, 46sl.).

### 3. TRINITARIČNA TEOLOGIJA V *DE FIDE ET SYMBOLO*

Nadaljnje in obširnejše obravnave te tematike se Avguštin torej loti v *De fide in symbolo*. To delo ni nastalo toliko v kontekstu antimanihejske teologije, četudi je ta prisotna, temveč ima močno prisotne antisabelijanske in antimonarhijske nauke, saj se je ravno latinska trinitarična teologija oblikovala ob boju proti modalizmu v predkonstantinovski dobi (Ayres 2010, 72). Tak izrazit pasus, ki močno izraža to Avguštinovo antimodalistično prepričanje, najdemo denimo proti koncu govora, ko Avguštin že predstavi svoje pnevmatološke poglede in se mu zdi bistveno, da nato še enkrat in še jasneje poudari svoje trinitarične nauke:

Ne glede na to, ali je torej resnična ta misel ali katera druga, moramo neomajno verovati, da imenujemo Boga Očeta, Boga Sina in Boga Svetega Duha; da to niso trije bogovi, temveč da je ta Trojica en Bog in da nimajo treh različnih narav, ampak so enega bistva; in da ni Oče včasih Sin in včasih Sveti Duh, ampak da je Oče vedno Oče, Sin vedno Sin in Sveti Duh vedno Sveti Duh. (*O veri in symbolu* 9.20)

Kot želi poudariti že izbira navedka v naslovu pričajočega prispevka, bomo poskušali v nadaljevanju pokazati, je ta protimodalistična vsebina dela izrazito povezana z naukom o neločljivosti delovanja. Šele preko jasne distinkcije med osebami Trojice, ki kot take trajno in nepomešano ostajajo, lahko naposled pristopimo k temu, da *ad extra*, v odnosu do stvarstva delujejo enotno in usklajeno. Ayres (2010, 73sl.) pri tem pasusu podarja poudarek na besedi *semper* – ta se pred tem pri opisu oseb Svete Trojice pojavlja le pri opisovanju anatem v kanonih rimske sinode iz 377 in pri Ambrožu (*O veri* 4), posledično pa Ayres oba primera šteje za Avguštinov neposredni vir. Izmed virov iz 3. stoletja se temu izrazoslovju še najbolj približa Novacijan (*O Trojici* 31.3), v 4. stoletju pa Hilarij (*O Matejevem evangeliju* 16.4) in Marij Viktorin (*Proti Ariju* 1.34.41). Nasploh je tedaj ideja večnosti oseb Trojice tako v latinskem kot grškem (npr. pri Atanaziju) svetu pridobila na pomenu, in sicer v kontekstu utemeljevanja, da ime Oče že samo po sebi od vekomaj zahteva obstoj Sina.

Ta komplementarni odnos Očeta in Sina poudari Avguštin že zelo zgodaj na začetku dela, ko prvič v svojih spisih spregovori o Bogu Sinu kot o Besedi:

Če torej verujemo v Boga Očeta Vsemogočnega, moramo biti prepričani, da ni ustvarjenine, ki ne bi bila ustvarjena od Vsemogočnega. On je vse ustvaril po Besedi, ki je imenovana tudi Resnica, Krepost in Modrost Božja; skriva pa se tudi v drugih besedah, ki priporočajo Gospoda Jezusa Kristusa naši veri, na primer naš osvoboditelj in vladar Božji Sin. To Besedo, po kateri je vse nastalo, je namreč lahko rodil samo tisti, ki je po Njej vse ustvaril. Verujemo tudi v Jezusa Kristusa Sina Božjega, Očetovega edinorojenega Sina in edinega Gospoda našega. Te Besede ne smemo razumeti v smislu naših besed, ki jih prineseta glas in usta, preko katerih se prebijejo skozi zrak in obstanejo samo tako dolgo, kolikor časa zvenijo, ta Beseda namreč nespremenljivo ostaja, saj govorijo prav o Njej tiste besede, ki pravijo za modrost, *da ostaja*

v sebi, a obnavlja vse reči [Mdr 7,27]. Očetova Beseda se imenuje zato, ker se daje Oče po njej spoznati. Kadar govorimo resnico, tudi mi počnemo isto s svojimi besedami: naš namen je, da tistemu, ki nas posluša, razkrijemo svoje misli in s tovrstnimi znamenji dajemo razumeti drugemu vse, kar nosimo skritega v srcu. Torej je povsem primerno, da se Modrost, ki jo je rodil Bog Oče, imenuje Božja Beseda, saj se skriti Oče po njej razodeva dušam, ki so tega vredne. (O veri in simbolu 2.3–3.3)

V tem odlomku so podane temeljene kristološke izjave dela: Sin je Očetova Beseda, On je Resnica, Krepost in Modrost, je Gospod, tj. κύριος, Dominus, osvoboditelj in vladar, Božji edinorojeni Sin ... V primeri z minljivimi človeškimi besedami je pri Besedi poudarjena njena trajnost. Pri dveh temeljnih dejavnostih Boga Očeta je bistveno in neločljivo prisotna: prek nje vse ustvarja in prek nje se nam daje spoznati. Avguštin se pri tem ponovno posluži analogije: kakor naše besede razkrivajo našo notrino, tako se Bog razodeva prek Besede. Spet pa taka primera v sebi skriva nevarnost redukcionizma, zato takoj v naslednjem poglavju hitro pojasni tudi razliko:

Toda naš duh in besede, s katerimi skušamo razkriti prav tega duha, so daleč vsaksebi. Mi namreč ne ustvarjamo zvenceh besed, ampak jih samo povzročamo. Snov, ki se je pri tem poslužujemo, je telo, razlika med duhom in telesom pa je velika. Toda ko je Bog rodil Besedo, je rodil to, kar je On sam; ne iz nič ali iz kakšne že prej nastale oziroma ustvarjene snovi, temveč iz samega sebe to, kar je On sam. [...] Bog Oče pa, ki se je spoznanja željnimi dušam hotel in mogel popolnoma resnično pokazati, je za razkritje samega sebe rodil to, kar je On sam, ki je roditelj. Tega imenujemo tudi Njegova moč in modrost. Po njem je namreč deloval in vse uredil, zato je o njem rečeno: *Mogočno se razprostira od konca do konca in vsemu dobrohotno vlada* [Mdr 8,1]. (O veri in simbolu 3.4)

Ljudje torej nismo stvarniki besed, ampak jih samo povzročamo. V odlomku je pomembno besedišče povezano z idejo rojstva Besede: Bog rojeva iz sebe, kar je On sam, Besede ne ustvari, ampak rodi. Ta Beseda ga nato kaže na popoln način, predstavlja njegovo moč in modrost; ponovno je izraženo, da vse njegovo delovanje in urejanje poteka po njej. Ta izjava, tako Meijering (1987, 50), ima v sebi tudi antimanihejski naboj, saj ustvarjanje z Božjo močjo in modrostjo pomeni, da je materija v osnovi dobra, da je njen izvor v popolnem Bogu. Na tem mestu je morda nauk o neločljivosti delovanja še najbolj eksplicitno izražen: ne le, da Oče deluje skupaj s Sinom, ob njegovem sodelovanju, ampak kar »po« Sinu, v odnosu do sveta izključno po Njem. Avguštin tukaj izrazi pomemben nauk za svojo kristologijo, ki ga razvija tudi kasneje, namreč da se Oče svetu razodeva in v svetu deluje predvsem po Sinu.<sup>6</sup> V naslednjem poglavju se še n drobneje posveti temeljni kristološki tezi, kako uskladiti Sinov izvor iz Očeta z njegovim božanstvom:

Zato edinorojeni Sin Božji ni bil ustvarjen od Očeta, saj pravi evangelist, da je vse nastalo po njem [Jn 1,3], niti ni bil rojen v času, saj ima večni Oče na veke ob sebi svojo večno Modrost. Prav tako ni neenak Očetu v smislu, da bi bil v čem manjši od njega, kajti apostol pravi: *Čeprav je bil namreč v podobi Boga, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom* [Flp 2,6]. S tem katoliška vera izključi tudi tiste, ki trdijo, da je Sin isti kot On, ki je Oče. Ta Beseda je namreč lahko pri Bogu samo, kolikor je pri Bogu Očetu; in On, ki je edini, ni nikomur enak. Zavrača pa tudi tiste, ki pravijo, da je Sin ustvarjenina, čeprav dodajajo, da ni povsem enak drugim ustvarjeninam;

<sup>6</sup> V *De Trinitate* se nato s tem vprašanjem denimo precej ukvarja in želi z mnogo prelitega črnila zavrniti pomislek, da Božji Sin ni mogel delovati v Stari zavezi, npr.: »Toda čisto možno je, da je Sveto pismo naskrivaj prešlo od ene osebe k drugi. Ko je pripovedovalo, kako je Oče rekel: *Bodi svetloba!* [1 Mz 1,3] in ostalo, kar je navedeno, da je ustvaril po Besedi, je že nakazalo, da je Sin nagovoril prvega človeka. Tega pa ne razglša odkrito, ampak polaga na srce tistim, ki morejo razumeti.« (Avguštin, *O Trojici* 2.10.17)

kajti čeprav ga imenujejo še tako veliko ustvarjenino, je bil, če je res ustvarjenina, začet in narejen (začet in ustvariti je namreč eno in isto). V latinščini je sicer povsem običajno, da včasih namesto »roditi« rečemo »ustvariti«, grščina pa to dvojje ločuje. Mi imenujemo ustvarjenina [*creatura*] to, čemur oni pravijo *ktisma* ali *ktisis*; ko pa želimo govoriti nedvoumno, ne rečemo ustvariti [*creare*], temveč začetni [*condere*]. Če je Sin torej ustvarjenina, naj bo še tako velika, pomeni, da je nastal. Mi pa verujemo Vanj, po katerem je nastalo vse, in ne Vanj, po katerem je nastalo še kaj drugega. Pod »vse« si ne moremo predstavljati drugega kot to, kar je kdajkoli nastalo. (*O veri in simbolu* 4.5)

Kot vidimo v tem odlomku, Avguštinov nauk o neločljivem delovanju vsekakor temelji tako na nauku o Sinovi božanski naravi kakor tudi na Njegovi različnosti od Očeta, saj ponovno zavrne tiste, ki trdijo, da je Sin »isti«, *eundem*, torej sabelijance. V kolikor je namreč Sin ustvarjen, ni mogel sodelovati v procesu kreacije in je bil potemtakem Bog Oče v tem procesu edini agent. Tako tukaj Avguštin ponovno, v podkrepitev Njegove božanske narave, poudari, da je »po Njem« bilo vse ustvarjeno in da je ta »vse«, *omnia*, dejansko vse drugo kot Sveta Trojica sama.

Takoj za tem odlomkom Avguštin podrobneje obravnava učenje Božjega Sina. Tudi odrešensko delovanje Božjega Sina ves čas prikazuje kot skupno delo vseh treh Božjih oseb. Avguštin to poudari predvsem s tem, da so bile vse odločitve glede našega odrešenja koncipirane že v večnosti:

Ker pa je *Beseda postala meso, in se naselila med nami* [Jn 1,14], nam je prav ta modrost, ki je rojena od Boga, izkazala milost, da je hotela biti ustvarjena tudi v ljudeh. S tem v zvezi je rečeno: *Gospod me je ustvaril v začetku svojih poti* [Prg 8,22]. Začetek njegovih poti je namreč glava Cerkve, to je Kristus, ki si je nadel človeško podobo. Po njem nam je bil dan zgled, kako naj živimo, in prava pot, po kateri bomo prišli do Boga. [...] Pravi Sin je torej edini rojen iz Očetove bitnosti [*substantia*] in je v svojem obstoju to, kar je Oče, Bog od Boga, Luč od Luči; mi pa po svoji naravi nismo Luč, temveč smo razsvetljeni od nje, da bi sijali v modrosti. *Bila je namreč, pravi apostol Janez, resnična luč, ki razsvetljuje vsakega človeka, ki prihaja na ta svet* [Jn 1,8]. Poleg naše vere v večnost so torej tu še časne uredbe našega Gospoda, ki se jih je milostno odločil izvajati in opravljati nam v odrešenje. Ker je namreč edinorojeni Sin Božji, o njem ne morem reči, da je bil ali da bo, temveč samo: je. Kar je namreč bilo, tega ni več, kar pa bo, tega še ni. On je torej nespremenljiv in neodvisen od pogojev in sprememb, ki jih narekuje čas. Mislim, da je prav to razlog, da je svojemu služabniku Mojzesu takole namignil glede svojega imena: ko ga je namreč Mojzes vprašal, ali ne bo ljudstvo, h kateremu ga pošilja, zaničevalo Njega, za katerega bo rekel, da ga je poslal, je prejel naslednji odgovor: *Jaz sem, ki sem*. Temu je dodal: *Tako reci Izraelovim sinovom: »On, ki je me je poslal k vam* [2 Mz 3,14]. (*O veri in simbolu* 4.6)

O Božjem Sinu torej ne moremo spregovoriti v pretekliku ali prihodnjiku, temveč samo v sedanjiku: *est*. Ta ideja Boga kot »večnega zdaj« ima pri Avguštinu vsekakor platonistično ozadje (prim. Meijering 1987, 62sl.). Tudi delo odrešenja, ki ga je Bog zasnoval, je v teku od večnosti. To idejo nemudoma podkrepi z biblično pripovedjo o Božjem imenu v gorečem grmu in tukaj previdno, a vendarle jasno namiguje, kar v *De Trinitate* potem eksplicira (prim. op. 6), namreč da Bog že v Stari zavezi deluje kot Trojica. Enako neločljivost – kakor je deloval v preteklosti, skozi zgodovino odrešenja – bo Bog pokazal tudi v prihodnosti, ob poslednji sodbi. Tu, po vstajenju in vnebohodu, je Sin prikazan skupaj z Očetom v slavi, na nebeškem prestolu in v skupni sodni oblasti, ki bo na koncu temeljno razpoznavno znamenje Njegove slave:

Prav tako verujemo, da sedi na desnici Očetovi. Pri tem si ne smemo misliti, da gre za opis človeške podobe Očeta, tako da bi si, ko bi razmišljali o Njem, predstavljali njegovo desno ali levo stran ali da si takrat, ko je rečeno, da Oče sedi, mislimo, kako se mu upognejo kolena. Paziti moramo, da ne pademo v bogoskrunstvo, v katerem apostol preklinja vse, ki so veličastvo neminljivega Boga zamenjali s podobnostjo minljivega človeka [prim. Rim 1,22.23]. Tako podobo Boga postaviti v krščansko svetišče je bogokletno; a še bolj bogoskrunsko je, če se srce, ki je resnično Božje svetišče, zamaže z zemeljskimi željami in zablodami. Ko je rečeno »na desnici«, moramo to razumeti kot »v najvišji blaženosti«, kjer so pravičnost, mir in veselje, tako kot so na levo stran postavljeni kozli [prim. Mt 25,33], kar pomeni, da so v stiski in prestajajo muke neenakosti. Ko je torej rečeno, da Bog sedi, to ne pomeni položaja njegovih udov, temveč sodno oblast, ki je Njegovi veličini nikdar ne manjka. Ona vedno deli zaslužnim to, kar so si zaslužili, čeprav bo ob poslednji sodbi med ljudmi veliko jasneje zasijala neoporečna slava Edinorojene-ga Sina Boga, ki bo sodil žive in mrtve. (*O veri in simbolu* 7.14)

Druga pomembna tematika, ki jo Avguštín naslavlja v *De fide et symbolo* in drugih zgodnjih trinitaričnih pasusih, je vprašanje božanske narave Svetega Duha in njegovo mesto v Trojici. Vsekakor bi celostna obravnava njegove zgodnje pnevmatologije presegala zmožnosti in namen tega prispevka, zato bi na tem mestu samo opozoril – kar na zelo prepričljiv način stori že Ayres v svojem novešem delu (2010, 60sl.), ko se obširno in sistematično loti obravnave Avguštínove zgodnje trinitarike –, da sta njegovi obravnavi neločljivega delovanja (*opera indivisa*) ter narave in vloge Svetega Duha v zgodnjih delih povezani in da so, podobno kot neločljivost delovanja Trojice *ad extra*, tudi pnevmatološka vprašanja prvič obširneje naslovljena v Pismu 11. Proti koncu pisma namreč odpre celo kopico tem, pomembnih za našo razpravo:

Zato je bilo treba vzgajati ljudi, da so prišli do spoznanja in se oblikovali po določenem vzoru. Vendar ne moremo reči, da to, kar je doseženo v ljudeh s to vzgojo, ne obstaja ali da ni vredno želje; prej pa moramo vedeti in razumeti, kaj je, s čim lahko sklepamo, da je nekaj in da v tem lahko vztrajamo. Najprej je bilo treba jasno pokazati določeno normo in pravilo vzgoje; to je bilo storjeno skozi tisto prevzemanje človeške narave, ki je pravilno pripisano Sinu, da bi sledilo tudi spoznanje samega Očeta, tj. enega počela, iz katerega izvira vse, skozi Sina, in določeno notranjo in neizrekljivo sladkost ter milino vztrajanja v tem spoznanju, v preziranju vsega minljivega, kar je dar in delo, ki je pravilno pripisano Svetemu Duhu. Čeprav vse stvari potekajo v popolni skupnosti in neločljivosti, pa je bilo zaradi naše šibkosti, saj smo padli iz enotnosti v raznolikost, treba pokazati stvari ločeno. Nihče namreč ne more povzdigniti drugega do tistega, kjer sam je, razen če se nekoliko ne spusti tjakaj, kjer je drugi. Imaš pred seboj torej pismo, ki morda ne bo končalo tvojega nemira glede te zadeve, vendar pa bo lahko postavilo tvoje misli na nekakšno trdno podlago; tako da lahko s talenti, za katere dobro vem, da jih imaš, nadaljuješ in z bogaboječnostjo, pri kateri moramo biti še posebej trdni, dosežeš tisto, kar še vedno ostaja za odkriti. (*Pisma* 11.4; prev. D. I.)

Trojica, kot jo prikaže tukaj, v dogajanju inkarnacije deluje skupaj, vzajemno – *summa communione et inseparabilitate* –, v tej enoti pa se tudi približuje človeku in ga formira na podlagi svoje lastne oblikovanosti in odnosa med osebami. Prav ta ideja, da smo ljudje oblikovani v *imago Trinitatis*, postane ena temeljnih značilnosti Avguštínove teološke antropologije. Poudaril pa bi, da se pri njem že tukaj razvija besedišče Duha kot *donum*, ki ga v *De fide et symbolo* še poglobi (prim. Ayres 2004, 370sl.).

Dejansko v tem delu do devetega poglavja ni neposredne omembe tretje Božje osebe. Tudi ko govori o Trojici in eksplicira skupno delovanje oseb, kot smo zgoraj videli pri poslednji sodbi, denimo spregovori o Očetu in Sinu. Šele proti koncu dela začne ob stavku simbola *credo et in Spiritum sanctum* precej obširno obravnavo narave in mesta Svetega Duha v Trojici, ki ji posveti večji del zadnje tretjine knjige. V tem besedilu se veliko bolj kot v Pismu 11 opazi problem reduktibilnosti oseb Trojice, tako da Avguštín želi sprva precej bolj jasno poudariti pomen posameznih oseb:

Potem ko smo obravnavali rojstvo našega Gospoda in človeško ureditev ter oboje priporočili v vero, se naši veroizpovedi pridružuje Sveti Duh, zato da postane vera, ki jo imamo v Boga, popolna. Sveti Duh ni po naravi nič manj kakor Oče ali Sin, temveč je, da tako rečem, enega bistva in ene večnosti z njima, saj je ta Trojica en Bog. To ne pomeni, da je Oče obenem tudi Sin in Sveti Duh, ampak je Oče Oče, Sin je Sin in Sveti Duh je Sveti Duh; toda ta Trojica je en Bog, tako kot je zapisano: *Poslušaj Izrael: Gospod tvoj Bog je en Bog* [5 Mz 6,4]. (O veri in simbolu 9.16)

Ker zavzame tukaj tako izrazito proti monarhianizmu uperjeno argumentacijo, je ta za našo obravnavo nauka o neločljivosti delovanja sprva nekoliko manj zanimiva. Toda nekaj vrstic kasneje nadaljuje:

Ob tem se moramo zelo paziti pomena, ki ga ima ta beseda, ko je uporabljena v zvezi z ljudmi. Niso namreč po naravi bogovi vsi tisti, ki so bili narejeni in ustvarjeni od Očeta po Sinu z darom Svetega Duha. (O veri in simbolu 9.16)

Avguštín na tem mestu ponovi že zgoraj obravnavani nauk o Očetovem delovanju po Sinu, ki mu tukaj dodaja še Duha kot dar, *donum*, ki, kot rečeno, v *De Trinitate* postane eden osrednjih izrazov njegove pnevmatologije. Duh je tukaj predstavljen kot dar človeku ob samem trenutku njegovega stvarjenja. V nadaljevanju Avguštín vpelje še en pomemben pojem, povezan s Svetim Duhom, in sicer pojem občestva Očeta in Sina, *communio*:

Toda nekateri so si kljub temu upali verjeti, da je Sveti Duh občestvo Očeta in Sina oziroma, da uporabim drugo besedo, božanskost, ki ji Grki pravijo *theótes*: ker je Oče Bog in Sin prav tako, je njuna božanskost, v kateri sta združena – Oče tako, da rodi Sina, in Sin tako, da se drži Očeta –, izenačena z Njim, iz katerega je rojen Sin. O tej božanskosti, za katero hočejo, da se razume kot medsebojna ljubezen in naklonjenost enega do drugega, pravijo, da se imenuje Sveti Duh, in to svoje mnenje podpirajo s številnimi pričevanji iz Pisma, na primer z besedami: ... *ker je Božja ljubezen izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan*, [Rim 5,5] in drugimi podobnimi mesti, a tudi z dejstvom, da se po Svetem Duhu spravimo z Bogom. Prav zaradi tega hočejo Svetega Duha, ki se mu reče tudi Božji dar, razumeti kot Božjo ljubezen. Z Njim se namreč spravimo lahko samo preko ljubezni, po kateri se tudi imenujemo Božji otroci. (O veri in simbolu 9.19).

Odnosi znotraj Trojice so, tako Avguštín, možni samo prek ljubezni, ki je Sveti Duh. Hkrati pa Božje delovanje do človeštva – torej stvarjenje, kot smo videli zgoraj, tu pa sprava, ki nas ponovno dela za Božje otroke – poteka prek ljubezni in daru Svetega Duha. V tem odlomku je zanimivo opisan tudi odnos Očeta in Sina: ponovno kot rojevanje, potem pa v nasprotni smeri kot »držanje«, *copulare*. V prehodnem odlomku, ki je nekako vrinjen v ta pnevmatološki del, sta izvor Sina in njegovo rojevanje iz Očeta sicer še bolj obširno pojasnjena:

Učeni in duhovni možje so o Očetu in Sinu razpravljali v številnih knjigah, kjer so skušali najprej dopovedati – kolikor je sploh v moči ljudi, da povejo ljudem, da Oče in Sin ni eden, ampak da sta oba eno [*non unus esset Pater et Filius, sed unum essent*], in nato kaj sta Oče in Sin vsak zase [*quid proprie*]: prvi je roditelj, drugi rojeni; prvi ni od Sina, drugi je od Očeta; prvi je počelo drugega, zato se tudi imenuje glava Kristusova, čeprav je tudi Kristus počelo, le da ne Očetovo. Sin pa je podoba Očeta, čeprav mu ni v nobenem pogledu nepodoben, temveč povsem enakovreden [*nulla ex parte dissimilis et omnino indifferenter aequalis*]. Bolj izčrpno te stvari obravnavajo tisti, ki želijo obširneje kakor mi razložiti celotno krščansko veroizpoved. Kolikor je Sin, mu je bilo dano od Očeta, da je (Sin); Oče pa tega ni prejel od Sina. Glede na to, da je Sin v neizrekljivem usmiljenju časne uredbe prevzel vlogo spremenljivega človeka, namreč ustvarjenine, ki se je morala spremeniti na bolje, najdemo v Svetem pismu veliko njegovih besed, ki so bile povedane tako, da so zavedle v zmoto brezbožne misli krivovercev, ki hočejo najprej poučevati in šele nato spoznati. Ti so mislili, da Sin ni enakovreden Očetu in da ni istega bistva z njim [*putarent eum non aequalem Patri nec eiusdem esse substantiae*], na podlagi besed, kot na primer: ... saj je Oče večji od mene [Jn 14,28], ali pa: Vsakemu moškemu je glava Kristus, glava ženske je moški, glava Kristusa pa Bog [1 Kor 11,3], ali: Tedaj se bo tudi Sin sam podvrgel njemu, ki mu je vse podvrgel [1 Kor 15,28], ali: Odhajam k svojemu Očetu in vašemu Očetu, k svojemu Bogu in vašemu Bogu [Jn 20,17], in podobno. Vse te besede niso tam, da bi oznanjale neenakost narave in bistva Očeta in Sina, sicer ne bi držalo, kar je zapisano: Jaz in Oče sva eno [Jn 10,30], in: Kdor je videl mene, je videl tudi mojega Očeta [Jn 14,7], in: Beseda je bila Bog [Jn 1,1], saj kot Bog ni bil ustvarjen, ampak je bilo po njem vse ustvarjeno in: ... ni se ljubosumno oklepaj svoje enakosti z Bogom [Flp 2,6], in podobno. Vsa tista mesta so delno v podporo ureditvi, po kateri si je Sin nadel človeško podobo, o čemer je rečeno: Sam sebe je izpraznil [Flp 2,7], kar pa ne pomeni, da se je Njegova modrost kakorkoli spremenila, saj je povsem nespremenljiva, ampak da se je dal po svoji volji tako ponižno spoznati ljudem; delno so bile torej besede, okoli katerih spletajo krivoverci svoja obrekovanja, zapisane zaradi te ureditve, delno pa tudi zato, ker Sin dolguje Očetu svoj obstoj, hkrati pa mu dolguje tudi to, da je Očetu enakovreden ali enak [*aequalis aut par est*]; Oče pa nikomur ne dolguje, da je, karkoli je. (O veri in simbolu 9.18)

V navedenem Avguštinovem odlomku lahko torej ponovno in jasneje kot prej uvidimo, kako je na dvojni podlagi – veroizpovedi in pronicejske doktrine – razvil nauk o neločljivosti delovanja oseb znotraj Trojice oz. glede odnosa Oče – Sin pri tem. Četudi obstajajo značilnosti, ki jih imata »vsak zase [*proprie*]«, nista »eden [*unus*]«, temveč »eno [*unum*]«. Sin je Očetova podoba, toda »v nobenem pogledu mu ni neenak, temveč povsem enakovreden« [*nulla ex parte dissimilis et omnino indifferenter aequalis*]. Iz tega se vidi, da Avguština Sina ne želi imenovati *similis*, ker bi s tem lahko aludiralo na zmoto homejcev, ki so trdili, da je Kristus »podoben« [*ὁμοιος*] Očetu, marveč s pomočjo litote zatrdi, da Sin Očetu »ni nepodoben« [*dissimilis*] in da mu je v vsem »enak« [*aequalis*] ali »enak« [*par*]. V nadaljevanju nastopi tudi zoper tiste, ki bi trdili, da Sin »ni istega bistva« [*nec eiusdem esse substantiae*] z Očetom, pri čemer sicer ne uporabi znamenitega izraza *consubstantialis*, marveč se ponovno z litoto znova malce zavaruje pred pretirano natančnostjo izraza.

#### 4. SKLEP

**N**a koncu je moč ugotoviti, da je Avguštinovo razumevanje enotnosti in neločljivosti delovanja Trojice ključnega pomena za njegovo teološko misel. Avguština poudarja, da je Sin enakovreden Očetu in ni ustvarjenina, temveč je rojen iz Očetovega bistva, kar utrjuje Njegovo božanstvo in enotnost z Očetom. Prav tako izpostavlja, da se Oče svetu razodeva in v njem deluje po Sinu,

kar je bistvo njunega skupnega in neločljivega delovanja. V delu *De fide et symbolo* Avguštin tudi jasno začrta naravo Svetega Duha, ga umesti v kontekst odnosov znotraj Trojice in poudari to, da Sveti Duh izhaja iz Očeta in Sina, in njegovo naravo daru. Ta pnevmatološki vidik je ključnega pomena za celovito razumevanje trinitaričnega nauka, saj Sveti Duh igra osrednjo vlogo v komunikaciji Božje ljubezni in milosti do človeštva. V svojih zgodnjih delih, zlasti v *De fide et symbolo*, Avguštin torej že razvija temeljne koncepte, ki so kasneje še bolj poudarjeni v *De Trinitate*. Zaradi Avguštinovega vpliva na zahodno teologijo je njegovo delo pomembno tudi za sodobne teološke razprave, kjer se vedno znova kaže potreba po pravilnem razumevanju trinitarnih nauk.

## REFERENCE

- Ayres, Lewis.** 2004. *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Ayres, Lewis.** 2010. *Augustine and the Trinity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Behr, John.** 2008. Calling upon God as Father. V: *Orthodox Readings of Augustine*, 153–172. Ur. George E. Demacopoulos in Aristotle Papanikolaou. Crestwood, NY: SVTQ.
- Bogan, Mary Inez, prev.** 1999. *Augustine: The Retractions. Fathers of the Church, a New Translation*, 60. Washington: CUA Press.
- Drever, Matthew.** 2007. The Self before God? Rethinking Augustine's Trinitarian Thought. *The Harvard Theological Review* 100, št. 2: 233–242.
- Geerlings, Wilhelm, ur.** 2005. *Possidius: Vita Augustini*. Leiden: Brill.
- Gunton, Colin.** 1997. *The Promise of Trinitarian Theology*. Edinburgh: T&T Clark.
- Kelly, John N. D.** 2006. *Early Christian Creeds*. London: Continuum.
- Köll, Pius, ur.** 1902. *Augustinus: Retractionum libri duo*. CSEL 36. Dunaj; Leipzig: F. Tempsky; G. Freytag.
- Kremžar, Tomaž; Sonja Weiss; Miran Špelič et al., prev.** 2011. Avguštin: *Izbrani spisi*. Ljubljana: Nova revija. Špelič, Miran, prev. 2014. Avguštin: *O Trojici*. Celje: CMD.
- Mattox, Mickey.** 2006. From Faith to the Text and Back Again: Martin Luther on the Trinity in the Old Testament. *Pro Ecclesia* 15, št. 3: 281–303.
- Meijering, Eginhard, ur.** 1987. *Augustinus: De fide et symbolo*. Leiden: Brill.
- Sovré, Anton, prev.; Kajetan Gantar, ur.** 2003. Avguštin: *Izpovedi*. Celje: CMD.

# Volja se želi udejanjiti

**P**olski teolog W. Hryniewicz (1936–2020), ki je bil velik zagovornik ideje o končni odrešitvi prav vseh ljudi in celo demonov (t. i. apokatastaze), se v svojem delu *Pričevalci velikega upanja* (2017) retorično sprašuje, zakaj Bog ni takoj vsem podelil udeležnosti v svojem veličastvu, saj tuzemsko življenje naj ne bi bilo namenjeno temu, da bi Bogu dokazali, ali smo dobri ali zli. To Bog namreč ve že vse od začetka. Hryniewicz se v omenjenem delu sklicuje na Izaka Sirskega, ki to vprašanje pušča v domeni Božje skrivnosti. (2017, 305) Sami pa želimo raziskovati naprej in se tako sprašujemo, kako se naša Bogu vnaprej znana usoda sklada s svobodno voljo? Zakaj Bog nekemu, ki se bo zaradi svojega življenja pogubil za vso večnost, sploh dovoljuje oziroma omogoča rojstvo in vstop v ta svet? V nadaljevanju bomo poskušali kot skozi ozko špranjo vsaj pokukati v to nedvomno veliko skrivnost, ki je posredno povezana tudi z vprašanjem obstoja zla v svetu.

Dileme, povezane z vprašanjem predestinacije – torej spoznanjem, da Bog, ker je vsemogočen, vnaprej pozna vse naše odločitve in dejanja ter vnaprej ve, kdo si bo zaslužil večno življenje in kdo ne<sup>1</sup> –, so razumljivo že zelo stare. S pojavom protestantizma in zlasti še kalvinizma v 16. stoletju pa so dobile svoje nove razsežnosti. Najti povsem nedvoumno logično razlago človeške tuzemske eksistence v luči svobodne volje, ki potem določa usodo bivanja v onostranstvu, ni enostavno niti ob uporabi še tako izostrenega teološkega jezika. Vendar pa je po našem mnenju kljub vsemu tudi tu moč vsaj zaslutiti »logiko« Božjega načrta.

Za kaj takega pa moramo svoje razmišljanje začeti že pri samem Logosu. Logos namreč ne ostane zgolj mišljen; Beseda je morala biti izrečena, morala je ustvariti in delovati. Morala je priti na svet – kateri je prav tako nastal po izrečenih besedah Stvarnika – ter se učlovečiti. Beseda se uresniči šele z izrekom, s svojim vstopom v prostor in čas. Če to trditev vzamemo kot izhodiščni in dovolj trdni postulat, ga lahko uporabimo kot analogijo oziroma izpeljavo naših nadaljnjih razmišljanj. Zdi se namreč, da je podobno tudi s svobodno voljo človeka. Čeprav Bog vnaprej ve, kako se bomo v dani situaciji odločili, mora ne oziraje se na to priti do manifestacije te volje, volja se mora izraziti, mora se izreči, udejanjiti. Vedenje in voljnost sami zase nista dovolj, da bi konstituirali realnost. Sta zgolj potencialnosti, ki svojo potrditev dobita šele z aktualizacijo v konkretnem, v posameznem. Božje vedenje, ali je neki človek dober ali slab, ali bo odrešen ali pogubljen, ne sme vnaprej preprečiti oziroma odreči samega dogajanja, udejanjanja tega, kar ve, da se bo zgodilo.

Zato je v začetku lahko bila le Beseda in nič drugega – ker Beseda sama po sebi potrebuje oziroma celo zahteva svojo izpolnitev. To pa se zgodi v paru z voljo. Beseda je zato vir in smisel (red) vsega, kar iz nje izhaja in se vanjo vrača (*causa sui*). Naš Bog ni Bog nereda ali zmešnjave (1 Kor 14,33), temveč reda, in zato, najsí se to sliši še tako naivno, obstaja Božja zakonodaja, Božji pravni red, ki se ga Bog zvesto drži (2 Tim 2,13). Zato ni nič nenavadnega, če je tudi hudič s svojimi hordami podložen strogemu redu in ne more spreminjati pravil.<sup>2</sup> Po tem Božjem redu se torej dejanje mora izvršiti, mora priti do materializacije oziroma aktualizacije volje, da bi postala legitimna z

<sup>1</sup> Hryniewicz bi dejal, da si na koncu to zaslužimo prav vsa t. i. logosna bitja in celo stvarstvo.

<sup>2</sup> Tako izpričujejo mnogi teologi in zlasti eksorcisti.

vsemi svojimi posledicami vred. Drama življenja vsakega posameznika z vsemi njegovimi odločitvami se mora odigrati, da bi nato končna sodba lahko dobila svojo veljavnost – sodba, za katero je Bog sicer vnaprej vedel, kakšna bo, a bi brez »materialnega dokaza« živetege življenja ostala neveljavna. Tudi iz tega razloga je neopravičljivo ubiti kogar koli kot otroka, čeprav bi vnaprej vedeli, da se bo razvil v novega Hitlerja ali Stalina. Celo človeška zakonodaja, ki je dve stopnji pod Božjo (vmes je še t. i. naravno pravo), česa takega ne dovoljuje. V sferi intelektualnega preigravanja alternativnih možnosti najdemo sicer tudi bolj ali manj nazorne poskuse prikaza, kakšno bi bilo življenje na Zemlji, če bi družbe dovoljevale kršenje tega osnovnega principa: tak je na primer zelo zanimiv film *Posebno poročilo* (*Minority Report*), v katerem družba kaznuje posameznika na osnovi njegovega namena, ne dejanja.

Hryniewicz v nadaljevanju svojega dela navaja misel Izaka Sirskega o »prenehanju svobode«<sup>3</sup> v večnosti, vendar to razlaga predvsem v smislu nezmožnosti upiranja delovanju Božjega Duha. Sami to razumemo tako, da ko človek svojevoljno svojo voljo v popolnosti podredi Božji volji (kar se zgodi najpozneje na koncu dobe očiščevanja v vicah), ostane na neki način res brez svojstvenoločene volje. Torej tiste volje, ki mu je v času življenja na Zemlji omogočala med drugim tudi to, da je grešil. Odlomek »zgodi se tvoja volja« iz molitve očenaš se s tem realizira v popolnosti in Njegova volja postane edinstveno-neločljiva volja nas samih. Božja volja ter moja volja se izenačita in tako ostane za vekomaj. Tomaž Akvinski to potrjuje z naslednjo mislijo, ko Sirčevo »nesvobodo« nadomesti z nespremenljivostjo volje:

»Če bi se blažena duša še lahko spremenila iz dobrega v slabo, bi ne bila še pri cilju: to pa je nasprotno pojmu blaženosti. Očitno je torej, da duše, ki po smrti v hipu postanejo blažene, postanejo v volji nespremenljive.« (2012, 367)

Ko Hryniewicz izpostavlja najpomembnejše misli Izaka Sirskega, katere po njegovem prepričanju potrjujejo upravičenost upanja v odrešitev vseh, navaja tudi misel, da učlovečenja Logosa ni določal človeški greh, ampak volja Boga, da bi omogočil »svetu spoznati svojo ljubezen«. (2017, 306–307) Gre za precej radikalno trditev: stvarjenje sveta in inkarnacija Sina kot Odrešenika nista odvisna od padca ustvarjenih logosnih bitij, njihove grešnosti in trpljenja. Namen Kristusove smrti v skladu s Sirčevim učenjem ni bil osvoboditi človeštvo greha in pekla, marveč predvsem, da bi celotno stvarstvo lahko uvidelo, s kakšno ljubeznijo ga Bog ljubi. (2017, 306–307) Če sledimo tej logiki, potem celo rojstvo in življenje ljudi, ki grešijo tako zelo, da se bodo zaradi tega morda pogubili, na svojstven način dokazuje Božjo ljubezen in pravičnost do totalnosti vsega bivajočega. Božja ljubezen, ki je nad vsakim grehom, je torej razlog, da ne prepreči manifestacije zemeljskega življenja niti tistih, ki se bodo pogubili; tudi za ceno vseh nedolžnih, ki so trpeli in bili žrtve zlih dejanj grešnikov.

Do sedaj smo izpostavili predvsem vidik Boga kot Zakonodajalca in Stvarnika, kateri izkaza svoje ljubezni do stvarstva prek Učlovečenja ne pogojuje niti s prisotnostjo oziroma odsotnostjo greha. Da bi v tem kratkem sestavku lahko vsaj za silo smiselno zaokrožili naše razmišljanje, pa se moramo v nekaj stavkih dotakniti še pomena Božje milosti v odnosu do predestinacije oziroma svobodne volje razumskih stvaritev. Menimo, da to najlažje predstavimo na odnosu milosti do skrajnega pola manifestacije svobodne volje, ki je bila lastna vsem padlim angelom in demonom: v popolni zavrnitvi Boga.

Tomaž Akvinski (2012) piše, da je bil prvi greh hudiča ta, da se ni želel dvigniti k Bogu, ko je zahrepenel po končni popolnosti, ampak da je to želel doseči iz sebe samega, po lastni moči in naravi. Ni se odrekel Bogu, ki deluje po naravi (saj je to od Boga ustvarjeno naravo potreboval, da

<sup>3</sup> S tem pa tudi volje.

bi jo lahko uporabil in si jo prilastil za svoj namen), temveč je zavrnil Boga, ki podeljuje milost. (2012, 349) Spoznanje, ki izhaja iz tega odlomka, je presunljivo: od prvega med padlimi angeli pa do zadnjega izmed vseh, ki so mu sledili, najsi bodo to duhovna ali telesna razumska bitja, srž njihovega greha je v zavrnitvi milosti kot nujnega pogoja, da bi lahko dosegli lastno popolnost. Zanašajoč se zgolj na lastno naravo ostanemo v želji po izpolnitvi cilja blaženosti nujno praznih rok. Taka pot ne samo, da ne more obroditi nobenih sadov, v bistvu sploh ne more obstati. Vsaka navidezna banalnost in trivialnost, ki sestavlja našo pot do popolnosti (blaženosti), vsak vdih, misel in dejanje, skratka vse, skozi kar se manifestira naše življenje na svoji poti do večnosti, vsa naša *bitnost*, je možna le zaradi Božje milosti. Padli duhovi in pogubljeni v peklu zato niti nimajo več lastne biti, saj so zavrnili vsako soudeležnost v Biti, ki edina lahko ohranja pri življenju katero koli bit. Pogubljeni bivajo na nebitnostni način in potemtakem niti niso več bitja v pravem pomenu te besede; postali so zli, čeprav so bili ustvarjeni kot dobri.<sup>4</sup>

Na koncu svoje razmišljanje lahko sklenemo z naslednjo mislijo: Bog iz milosti in ljubezni ne preprečuje bivanja biti bivajočih razumskih stvaritev, četudi ve, da se bo ta ali ona bit odrekla Njemu kot edinemu resničnemu viru njegovega obstoja. Bit vsakega, ki mu je bila podarjena, se torej mora izživeti, tako ali drugače – prav zato, ker je bila ustvarjena iz Biti.

#### REFERENCE

**Akvinski, Tomaž.** 2012. *Razum in vera*. Celjska Mohorjeva družba, Celje.

**Hryniewicz, Wacław.** 2017. *Pričevalci velikega upanja*. KUD Logos, Ljubljana.

---

<sup>4</sup> Kot lahko beremo v Veroizpovedi 4. lateranskega koncila.

# Vilko Fajdiga, profesor teologije: ob 40. obletnici smrti

**Povzetek:** Vilko Fajdiga (1903–1984), dolgoletni predavatelj veroslovja in misiologije na Teološki fakulteti v Ljubljani, je pomembno vplival na razvoj osnovnega bogoslovja v Sloveniji. V liku profesorja odseva drža apologeta, ki ga vodi ljubezen do Boga in sočloveka. Vrhunec njegovega teološkega dela je praktična ali pastoralna apologetika, ki poudarja pomen oznanjevanja vere ob večjem upoštevanju položaja sodobnega človeka, s čimer je že sredi prejšnjega stoletja daljnovidno napovedal humanizem drugega vatikanskega cerkvenega zbora.

**Ključne besede:** apologetika, osnovno bogoslovje, oznanjevanje, razodetje.

**Abstract:** Vilko Fajdiga (1903–1984), a long-time lecturer in religious studies and missiology at the Faculty of Theology in Ljubljana, had a significant influence on the development of fundamental theology in Slovenia. The professor's attitude was that of an apologist, motivated by love for God and his fellow man. The culmination of his theological work is practical or pastoral apologetics, which emphasises the importance of proclaiming the faith with greater consideration for the situation of modern man, thus foreseeing the humanism of the Second Vatican Council as early as the mid-twentieth century.

**Keywords:** apologetics, fundamental theology, proclamation, revelation.

## 1. UVOD

**D**r. Vilko Fajdiga (1903–1984), dolgoletni predavatelj veroslovja in misiologije na Teološki fakulteti v Ljubljani, je podiplomski študij teologije nadaljeval na Katoliškem inštitutu v Parizu, kjer je leta 1929 doktoriral z disertacijo o primerjavi posameznih vidikov v budističnem in krščanskem nauku. Že leto poprej je na Sorboni dosegel diplomo iz etnologije. Svoje učiteljsko delo je začel kot katehet na bežigrajski gimnaziji (1934). Na Teološki fakulteti je poučeval od leta 1943, ko je nasledil umorjenega dr. Lamberta Ehrlicha. Med letoma 1950 in 1968 je bil prodekan fakultete, v letih 1969–70 pa dekan. Skoraj štiridesetletno delovanje na tej ustanovi je končal leta 1980.

Ob 40. obletnici smrti profesorja Fajdiga se spominjamo njegovih zaslug za razvoj slovenske teologije. Njegovo znanstveno delo sodi na področje osnovnega bogoslovja, ki utemeljuje temeljne sestavine krščanske vere in zagovarja versko dejavnost. Pri svojem glavnem študijskem predmetu, ki ga je poimenoval Krščansko in primerjalno veroslovje, je obravnaval teoretični (zagovor razodetja) in praktični (življenjsko-pričevanjski) vidik osnovnega bogoslovja. Redno je poučeval

tudi misiologijo in občasno izvajal predmete s področja primerjalnega veroslovja, kjer je predstavil vsebine nekrščanskih verstev. Vrhunec njegovega teološkega dela je praktična ali pastoralna apologetika, ki poudarja pomen humanističnega oznanjevanja vere ob večjem upoštevanju položaja sodobnega človeka. Ta vidik utemeljevanja osebne vere je študentom predaval od leta 1950 in tako daljnovidno napovedal »aggiornamento« drugEGA vatikanskega cerkvenega zbora.

Cilj prispevka je predstaviti cilje in vsebine posameznih predmetov, ki jih je predaval dr. Fajdiga. Njegova misel je celovito povzeta v učbenikih, ki jih je pripravil za temeljne predmete: teoretična apologetika, praktična apologetika, misiologija. V liku profesorja odseva drža apologeta, iz katerega je »nenehno udarjalo samó srce« (Družina 1984, 6).

## 2. TEORETIČNA APOLOGETIKA

Fajdiga je svoj študijski predmet Krščansko in primerjalno veroslovje v študijskem letu 1956/57 vsebinsko in organizacijsko razdelil na dva dela. V prvem delu je predaval teoretično apologetiko, v drugem pa praktično apologetiko. Tako je ostalo do študijskega leta 1970/71, ko je nadaljeval s predavanji iz praktične apologetike, njegov naslednik Franc Rode pa je nekdanjo teoretično apologetiko začel predavati pod imenom Osnovno bogoslovje. Glavni namen obeh delov je bil dokazati resničnost krščanske vere.

Posebna pozornost teoretične apologetike je bila namenjena razumskemu opravičenju krščanskega razodetja. Fajdiga je zapisal, da nihče ni dolžan verovati, če se ni prepričal, da je pametno verovati (Fajdiga 1959, 40). Zato je potrebna znanstvena prepričljivost razodetja, ki pozna jasne dokaze o tem, da je Bog stopil v svet in človeško življenje. To pa so čudeži. Predavatelj je traktat o razodetju skladno z njegovo klasično zasnovo razdelil na dva dela: (1) o dejstvu razodetja; (2) o znakih, ki potrjujejo resničnost razodetja.

Fajdiga je po uvodnem delu predmeta, kjer je slušatelje uvedel v metodologijo področja, na podlagi zgodovine verstev in zgodovine odrešenja predstavil razloge za to, da se je Bog res razodel. Bog se je prvič razodel ob nastanku človeštva, o čemer pričujejo svetopisemske zgodbe in izročila arhaičnih narodov, ki so »skoro dobesedni posnetek biblijskega prarazodetja« (Fajdiga 1959, 77). Analogije v izročilih različnih verstev kažejo skupni spomin na tako imenovano prarazodetje, ki pomeni skupno zavest o božjem stvarjenju sveta med različnimi narodi. Izročila Sumercev, Akadcev, Kananejcev, Egipčanov idr. poznajo podobne zgodbe kot Sveto pismo, čeprav so le Izraelci ohranili monoteizem.

Zanesljivost svetopisemskega razodetja je zgodovinsko utemeljena s prvoosebnim doživljanjem opisanih dogodkov s strani avtorja, svetopisemski pisatelji pa so se odlikovali tudi po osebni poštenosti in niso želeli širiti prevar (Fajdiga 1959, 79). Fajdiga navaja konkretne dokaze za resničnost razodetja v stari zavezi: neuničljivost izraelskega ljudstva, čudeži in prerokbe pri Mojzesu, sodnikih, kraljih in prerokih v zgodovini izraelskega ljudstva, izraelski monoteizem (Fajdiga 1959, 84–85). Novozavežno razodetje potrjujejo zanesljivi viri: novozavezni in drugi krščanski spisi ter poganski spisi. Evangeliji so zanesljiva priča začetkov krščanske vere, ki so jih napisali verni ljudje, ki so želeli v prvi vrsti predati versko sporočilo, a to ne izključuje zgodovinske zanesljivosti. Evangeliji so namreč nastali že v 1. stoletju in so v celoti opisovali zgodovinsko dogajanje, saj so bili prvi kristjani zelo pozorni na resničnost dogodkov in so bili preganjani zaradi trdne vere v zgodovinsko resničnost Jezusovega delovanja (Fajdiga 1959, 101). O zgodnjem krščanstvu pričujejo tudi judovski in poganski pisatelji: Jožef Flavij, Plinij mlajši, Kornelij Tacit idr. (Fajdiga 1959, 108–109)

Najboljši dokazi za resničnost krščanskega razodetja so čudeži, zato jim Fajdiga nameni veliko pozornosti. Loči tri vrste čudežev: fizične, intelektualne in moralne. Fizični čudeži so najbolj

zanesljiva znamenja božjega razodetja, ker jih lahko vsak spozna z naravnimi čuti. To so izredni dogodki v naravi in na človeškem telesu (Fajdiga 1959, 56). O intelektualnem čudežu govorimo, če je možno dokazati, da naravna pamet ni izvor presegajočih resnic (Fajdiga 1959, 58). Tak primer so verski nauk in prerokbe, ki vsebujejo znanje o prihodnjih dogodkih, do katerih ustvarjeni um ni mogel priti sam od sebe. O moralnih čudežih je profesor zapisal: »Kar prestopa meje moralnega in zgodovinskega dogajanja v tako očitni obliki, da je jasno, da svobodni človek ali družba sama iz sebe kaj takega nikoli ne bi mogla, tedaj gre za izredni dogodek moralnega reda, ki mora tudi imeti svoj vzrok izven njega, torej za moralni čudež.« (Fajdiga 1959, 61) Vidna moralna čudeža sta Kristusova osebnost in dejstvo ter obstoj Cerkve. Obstoj obeh namreč ne more biti sad slučajnosti.

### 3. PRAKTIČNA APOLOGETIKA

Zanimivo je, da se je Fajdiga v obdobju pred sklicem drugega vatikanskega cerkvenega zbora že zavedal metodičnih težav strogo razumske apologetike, ki ima pogosto prizvok »negativne, enostranske in včasih brezsrčne obrambe prave vere in Cerkve« (Fajdiga 1959, 1). Kot teolog in duhovnik je ugotavljal, da se sodobnemu človeku zdi krščanstvo premalo vablljivo in vredno za sprejem vere kot življenjskega vodila (Fajdiga 1954, 1). Zato je začel zaradi učinkovitejše razlage krščanske vere poleg običajne teoretične apologetike razvijati nov vidik, ki ob dokazovanju resničnosti in verodostojnosti razodetja na filozofski ravni dokazuje tudi spontano vablljivost krščanstva. Poleg razprave o tem, da Bog govori in kako se razodeva, je bilo treba spregovoriti še o praktičnem vprašanju smiselnosti vere za človekovo življenje. Zakaj biti veren in kaj vera človeku prinaša? Fajdiga je spoznal, da je treba o krščanstvu spregovoriti predvsem kot o dobrini. Tako se je teoretični apologetiki pridružila še praktična apologetika, ki odpira pastoralno razsežnost pričevanja resničnosti krščanstva. Fajdigova apologetika je poleg človeškega razuma začela upoštevati tudi razloge njegove volje in srca (Fajdiga 1959, 6–7; 205).

Fajdiga je s študijem praktičnega vidika apologetike že v desetletju pred drugim vatikanskim cerkvenim zborom (od 1950) prispeval k razvoju osnovnega bogoslovja v smeri pričevanja za lepoto katoliškega verovanja in s tem storil korak k bolj humanistični razpravi (Fajdiga 1971, 166)<sup>1</sup>. Pri utemeljevanju verskega življenja niso dovolj le filozofski razlogi, ampak tudi praktični in bivanjski. Krščansko vero je v želji po uspešnem oznanjevanju utemeljeval s širokim čutom za sodobnega človeka, ki se je znašel v krizi verovanja, zato je svojo apologetiko imenoval tudi »pot do vere«, kot je naslovil svoje knjižno delo, v katerem je prvič predstavil praktično apologetiko (Fajdiga 1951). Prepričan je bil, da morajo biti teoretična izhodišča apologetike potrjena s pastoralnim delovanjem, ki krščansko blagovest približa sodobnemu človeku onkraj zgolj razumske debate o resničnosti krščanstva. Lahko rečemo, da krščanski pričevalec svoje vere ne utemeljuje le z besedo, ampak tudi z osebnim delovanjem.

Profesor je pri praktični apologetiki izpostavil različne kreposti, ki pripadajo praktičnemu apologetu: prizadevanje za popolnost, iskrenost, poštenost, nesebičnost, skromnost, dobroto in ljubezen. Vsakemu kristjanu priporoča resnicoljubnost do sebe in drugega ter pošteno priznanje storjenih napak v zgodovini Katoliške Cerkve in tudi priznanje dobrih lastnosti pri tistih, ki so zunaj Cerkve (Fajdiga 1971, 51). V njegovem teološkem nauku se kažejo poudarki, ki jih je pozneje priporočal drugi vatikanski koncil, kot so humanizem, komunikacija in dinamičnost, a Fajdiga s sholastičnim razumevanjem vere kot razumske pritrditve razodetim resnicam ostaja predstavnik svojega časa.

<sup>1</sup> Fajdigova zadnja izdaja učbenika za praktično apologetiko (1971) se ne razlikuje od predhodnih različic učbenikov in knjige (1951, 1954, 1964). V zadnji izdaji najdemo le nekaj novih navedkov ali komaj opaznih vsebinskih prilagoditev.

#### 4. MISIOLOGIJA

**G**lede na to, da je Fajdiga pri krščanskem veroslovju iskal poti za primerno razlago vere, je razumljivo, da ga je zanimal tudi študij misiologije, ki preučuje širjenje in oznanjevanje krščanstva v svetu. Misiologija je bila zanj pravzaprav podaljšek praktične apologetike, ki je imela nalogo krščanstvo posredovati v praktične razmere konkretnega okolja. Pri misiologiji, ki pomeni znanstveno raziskovanje misijonske dejavnosti, je zato obravnaval posamezne dele sveta, kamor oznanjevalec vstopa. Bolj kot zemljepisno in zgodovinsko je želel pokrajine osvetliti etnografsko in versko-zgodovinsko (1956, 28), da bi oznanjevalec razumel kulturo, v katero vstopa. Tako bo možno »za stalno zasaditi drevo Cerkve v tistih pokrajinah, kjer še ni ukoreninjeno«, kar je glavni namen misijonske dejavnosti (Fajdiga 1956, 5). Pomen širjenja prisotnosti Cerkve po vsem svetu je kazati možnost zveličanja vsem ljudem.

Drugi korak, ki sledi ustanovitvi Cerkve v novih deželah, je pridobivanje ljudi za sprejem vere. Misijonska dejavnost sama po sebi ni namenjena spreobračanju, ampak navzočnosti Cerkve, vendar je pridobivanje ljudi v krščanstvo smiselno nadaljevanje delovanja Cerkve v tretjih deželah. Čeprav Fajdiga v času pred uvidi drugega vatikanskega koncila misijonsko delo še vidi kot sredstvo spreobračanja in pravi, da je cilj misijonske dejavnosti, »da bi se vsi, ki niso že v pravi vidni Cerkvi, od svoje zmote spreobrnili k vidni Cerkvi« (Fajdiga 1956, 28), je na naslovnike misijonske dejavnosti gledal s spoštovanjem. Opozarjal je na podcenjevanje intelektualnega in moralnega stanja prebivalcev v misijonskih deželah ter učil, da pri njihovem spreobračanju ne gre vedno za spreobrnjenje od greha, ampak pravzaprav za spreobrnjenje k večji resnici (Fajdiga 1956, 54). Fajdigova misijonska metoda dialoškega in prijaznega oznanjevanja je rasla iz njegove praktične apologetike, čeprav je po vsebini ostajala na stališču posredovanja razodete resnice in je manj odsevala podobo oznanjevanja kot skupne hoje k dobremu.

#### 5. SKLEP

**F**ajdiga je predstavnik teologije v prvi polovici 20. stoletja, ki jo je oblikoval nauk prvega vatikanskega cerkvenega zbora (1869–1870) s poudarki sholastične teologije in apologetskega pristopa v argumentaciji vere (Osredkar 2018, 194). To se kaže v njegovem nadčasovnem razumevanju razodetja in pretežno razumskem dojemanju vere. Tudi v odnosu do sveta in drugih verstev je previden pri navezovanju dialoških stikov, čeprav kaže določeno razumevanje do nekrščanskih verstev. Zanj je značilno, da je v svoji misli črpal »iz starega in novega« (Ocvirk 1984, 429), saj je deloval v razgibanem času postopnega razvoja katoliške teologije, ki je svoj višek dosegel na zadnjem cerkvenem zboru. Fajdiga je s svojim občutkom za človeka in njegovo zgodbo pripravljala pot za evangelizacijo v sodobnem svetu, ki mora biti vključujoča in občestvena. Tudi v sedanjih nemirnih razmerah v svetu in Cerkvi potrebujemo spodbudo pokojnega profesorja: »Praktični apologet zato ne skriva od Boga dane resnice ljubosumno zase, češ da jo varuje pred zmoto, ki bi se ji mogla pridružiti, saj bi mu resnica v tem primeru nekako segnila v njegovi ozkosrčni misli. Ne sme pozabiti, da je resnica dana zato, da gremo z njo na sonce in v viharje, kjer se bo njena trdnost in lepota toliko bolj izkazala.« (Fajdiga 1954, 23)

## REFERENCE

- Družina**. 1984. Umrl je prof. dr. Vilko Fajdiga. *Družina*, št. 32.
- Fajdiga, Vilko**. 1951. *Pot do vere: osebnost in delo praktičnega apologeta*. Ljubljana: s. n.
- Fajdiga, Vilko**. 1954. *Krščansko in primerjalno veroslovje: Pot do vere (Oris praktične apologetike)*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- Fajdiga, Vilko**. 1959. *O znanstvenih temeljih krščanskega verovanja (Teoretična apologetika): krščansko in primerjalno veroslovje*. Druga predelana izdaja. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- Fajdiga, Vilko**. 1971. *Praktična apologetika: de appetibilite revelationis christianae*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- Ocvirk, Drago**. 1984. Praktična apologetika Vilka Fajdiga. *Bogoslovni vestnik* 44: 425–429.
- Osredkar, Mari Jože**. 2018. Vzgojitelji za »dialog« v 100 letih poučevanja teologije v Sloveniji. *Edinost in dialog* 73: 191–206.

Olga Milić, (130x110)



# Prepletanje psiholoških in bioloških perspektiv definiranja štirih tipov osebnosti

## Interweaving Psychological and Biological Perspectives in Defining Four Personality Types

**Povzetek:** Čeprav je vsak posameznik unikatni, so nekatere osebnostne značilnosti med ljudmi primerljive. V tem prispevku s starogrško, neoanalitično, transakcijskoanalitično, antropološko-biološko, teorijo navezanosti in številnimi drugimi teorijami predstavimo, da v resnici obstajajo samo štirje tipi osebnostne strukturiranosti ljudi. Teorije se med seboj skladajo tako v kategoričnem kakor v dimenzionalnem modelu. Čeprav je osebnost, ki se razvija pod vplivom bioloških in družbenih dejavnikov, kompleksna in relativno stabilna, je hkrati tudi prilagodljiva. Zelo se lahko spremeni s korektivno izkušnjo psihoterapevtskega procesa ali življenjskimi izkušnjami. Poznavanje teh teorij se lahko praktično uporablja za izboljšanje kakovosti življenja na zasebnem, profesionalnem in ljubezenskem področju.

**Ključne besede:** teorije osebnosti, osebnostni tipi, epigenetika, spreminjanje osebnosti, psihoterapija, teorija navezanosti, kategorični in dimenzionalni model

**Abstract:** Although each individual is unique, certain personality traits are comparable among people. In this article, through ancient Greek, neo-analytic, transactional-analytic, anthropological-biological, attachment theory, and many others, we demonstrate that there are, in fact, only four types of personality structures in people. These theories are consistent with each other both in categorical and dimensional models. Although personality, which develops under the influence of biological and social factors, is complex and relatively stable, it is also adaptable. It can significantly change through corrective experiences in the psychotherapeutic process or through life events. Understanding these theories can be practically applied to enhance the quality of life in personal, professional, and romantic domains.

**Keywords:** personality theories, personality types, epigenetics, personality change, psychotherapy, attachment theory, categorical and dimensional model

## 1. UVOD

Število štiri igra v psihologiji pomembno vlogo v raznih teorijah. Carl Jung je definiral štiri stanja zavesti; ta so budno, sanjsko, stanje brez sanj in Sebstvo, ki je sestavljeno iz prvih treh (Pascal 1999, 224). Poznamo štiri vzgojne sloge, ti so avtoritarni, avtoritativni, permissivni in nevpleteni (Anderson in Sabatelli 2011), ter štiri kategorije stresa, in sicer zunanji makrostresor je travma, notranji makrostresor so obsesije, zunanji mikrostresor so nadležne motnje in notranji mikrostresor je hrup (Gawdat in Law 2024).

## 2. ŠTIRI SO DOVOLJ

Ne samo v moderni znanosti, štirico lahko v psihologiji v povezavi s preučevanjem človeške osebnosti najdemo tudi v teorijah, ki so nastale že pred mnogimi stoletji. Stari Grki so verjeli, da je svet sestavljen iz štirih osnovnih elementov, in sicer iz zemlje, vode, zraka in ognja. V skladu s tem so tudi telesu pripisali štiri življenjske sokove, ki naj bi nas usmerjali. Hipokrat je trdil, da je človeška narava odvisna od količine teh snovi ter kako so v našem organizmu zmešane. Galen je na podlagi tega verovanja definiral teorijo štirih temperamentov, ki se odražajo glede na prevladujoče delovanje posamezne substance. Tako smo dobili sangvinični, flegmatični, kolerični in melanholični tip. Kljub napačnemu razumevanju strukture telesa se je poznavanje te teorije ohranilo vse do danes, saj veljavno opisuje različne načine odzivanja ljudi. (Musek 1988) Po jungovski tipologiji analize osebnosti se definirajo štirje psihološki tipi zavesti, in sicer čustveni, racionalni, intuitivni in čutni tip, ki jih najdemo na štirih funkcijah zavesti, ki so čustvovanje, mišljenje, intuicija in čutenje (Pascal 1999, 24). Že dolgo govorimo o teoriji navezanosti, ki definira štiri stile navezanosti, in sicer varni, ambivalentni, izogibajoči in dezorganizirani (Duschinsky 2015). Tudi neoanalitik Schultz-Hencke je skoval svoje razumevanje ter definiral štiri tipe osebnostne strukturiranosti, ki jih je poimenoval shizoidni, depresivni, anankastično-obsesivni in histerični tip (Schultz-Hencke 1952).

S proučevanjem osebnosti pa se ukvarjajo tudi druge veje znanosti. V forenzični psihologiji sta Laurence in Emily Alison, strokovnjaka za izobraževanje varnostnih agencij (kot sta FBI in CIA), razvila model medosebne komunikacije, ki se prilagodi posameznemu tipu osebnosti in deluje enako dobro tako pri najstnikih kakor pri teroristih. Poimenujeta jih lev (želi si imeti nadzor), tiranozaver (želi si soočanje), opica (želi si sodelovanje) in miška (popušča drugim). (Alison in Alison 2020) Antropologinja in raziskovalka človeškega vedenja Helen Fisher pa je štiri tipe ljudi opredelila na podlagi prevladujočega živčnega sistema. Na podlagi odgovorov več kot 15 milijonov ljudi iz 39 držav in številnih skeniranj možganov je odkrila, da do 60 odstotkov osebnosti zaznamujejo naši geni in hormonsko ter nevrottransmittersko stanje. Z analizo podatkov je ugotovila, da obstajajo štiri možganski sistemi, ki so jasno povezani s specifično konstelacijo osebnostnih lastnosti in določajo človeško osebnost. Glede na prevladujočo nevrokemijsko substanco jih je poimenovala dopaminski, serotoninški, testosteronski in estrogenski tip. (Fisher 2017, 34–35)

## 3. OPREDELITEV OSEBNOSTI

Vendar je vsak človek unikaten in edinstven, naša osebnost je nekaj enkratnega in neponovljivega. Kompleksen sistem vseh odločilnih dejavnikov je od človeka do človeka vedno vsaj malo drugačen, torej lahko trdimo zgolj to, da se ljudje med seboj razlikujemo. Fisher vse do danes še ni doživela, da bi njen anketni vprašalnik dva človeka izpolnila popolnoma enako,

takega ujemanja ni našla niti med enojajčnimi dvojčki (Fisher 2017, 35). Hkrati pa smo izpostavljeni dokaj podobnim vplivom in zahtevam okolja, prav zato so nekatere osebnostne značilnosti med seboj primerljive. Osebnost je poleg svoje subjektivnosti tudi objektiven izraz doživljanja posameznika v zunanji, vidni, materialni resničnosti. Odraža se v vedenju – predvsem tistem, ki je relativno trajno ali se ponavlja v različnih situacijah. To je razlog, da lahko njene značilnosti merimo, ocenjujemo, razvrščamo, ločujemo, postavljamo meje med zdravim in patološkim, normalnim in izjemnim, zrelim in nezrelim. Kakšna je razlika med zrelo osebnostjo, koherentno samopodobo in pozitivnim samovrednotenjem, lahko ugotovimo ob odsotnosti tega, in sicer ob duševnih motnjah ali nevroloških boleznih. Čeprav so značilnosti oseb med seboj primerljive in merljive, pa se med raziskovalci še vedno pojavljajo vprašanja, katere dimenzije so temeljne in jih najdemo pri vseh ljudeh, katere so značilne za posamezne skupine (npr. glede na kulturne, družbenoekonomske in spolne značilnosti) in katere veljajo samo za ljudi s posebno osebnostno dinamiko ali se pojavljajo samo v določenih situacijah. Gre za tako imenovani problem univerzalnosti. (Benedik 2019)

Musek je v svojem poskusu združenja glavnih teorij in značilnosti osebnosti le-to definiral kot relativno trajno in edinstveno celoto duševnih, vedenjskih in telesnih značilnosti posameznika (Musek 1993). Millon pravi, da je osebnost kompleksen in koherenten sistem psihičnih struktur in procesov. Je vzorec globoko vtkanih psihičnih značilnosti, ki se samodejno izražajo na skoraj vseh področjih človeškega psihičnega delovanja. (Millon et al. 2012) Določajo jo biološki in družbeni dejavniki oziroma interakcija med njimi (Magnusson 1992). Kljub nenehnemu razvoju osebnost ohranja trajnost, kontinuiranost, stabilnost in identiteto, ki predstavljajo njene glavne značilnosti. Njeno strukturo sestavljajo globoko zakoreninjene šablone vtisnjenih spominov, vedenjskih vzorcev, potreb, čustev, konfliktov idr., ki vodijo v doživljanje novih izkušenj in dajejo pomen novim doživetjem. Čeprav je osebnost tako zelo kompleksna, v zdravih razmerah deluje harmonično in koherentno. (Benedik 2019) Pa vendar opisujemo dinamičen sistem, ki je pogojen z interakcijo njegovih prvin, ki se spreminjajo in razvijajo, razgrajujejo in propadajo. Ta mehanizem je nenehno neuravnotežen, spremembe pa so lahko izzvane znotraj ali zunaj osebnosti. Z njimi se sprožijo samoorganizacijski, samoregulacijski in prilagoditveni mehanizmi, ki težijo k stabilnemu stanju v novem, kompleksnejšem sistemu. Končna oblika novega sistema je nepredvidljiva, saj je osebnost vedno v interakciji z bolj ali manj stabilnim okoljem, a tudi sama s seboj, kar ji omogoča samozavedanje. Zatorej trdimo, da osebnost ni vnaprej determinirana, temveč je avtonomna. Ljudje imamo zmožnosti, ki jih lahko razvijemo in uveljavimo, imamo pa tudi možnost spreminjati svoje okolje. (Caprara in Cervone 2000)

#### 4. ZDRAVILNA MOČ ODNOSOV

Posameznikov pogled na svet in njegovo vedenje se lahko močno spremenita, če se sooči z nenadnimi spremembami v svojem okolju (vojna, revščina, lakota, smrt bližnje osebe ipd.) ali s treningom prestrukturira svoje kognitivne in čustvene procese, da se začne na dražljaje drugače odzivati (Maté 2023). V psihoterapevtskem odnosu lahko oseba spremeni svoje kognitivne, čustvene in vedenjske vzorce, s tem pa po definiciji tudi preoblikuje svojo osebnost. Do podobnih spoznanj so prišli tudi strokovnjaki na področju epigenetike in nevroepigenetike, ki so odkrili, da življenjske okoliščine vplivajo na telomere, strukture DNK na koncih naših kromosomov (Lewis in Olive 2014; Blackburn in Epel 2017). V družbi je še vedno razširjeno napačno prepričanje, da nas geni popolnoma definirajo in določajo našo usodo, medtem ko se v resnici geni zgolj odzivajo na dražljaje iz okolja, v katerem živimo (Lipton 2019, 67–131). S psihoterapijo klient torej ne spreminja samo svojih duševnih in vedenjskih procesov, temveč tudi svoje okolje, kar pa vpliva

na aktivacijo enih in inhibicijo drugih genskih zapisov globoko v jedru njegovih celic. Slednje so uspeli dokazati v longitudinalni študiji psihoterapevtske obravnave posttravmatske stresne motnje z metodo EMDR (Vinkers et al. 2019).

## 5. POVEZAVA S TEORIJO NAVEZANOSTI

**S**trokovnjaki in raziskovalci teorije navezanosti se ločijo na dva pola, in sicer na tiste, ki verjamejo, da posameznik s korektivno izkušnjo lahko spremeni svoj stil navezanosti in ga potem prenese v vse druge odnose, ki jih vzdržuje; in na tiste, ki trdijo, da se stil navezanosti lahko razlikuje glede na osebo, ki je figura navezanosti (Konrath et al. 2014). V praksi bi slednje pomenilo, da psihoterapevtska izkušnja ne pripomore k prenosu varno vzpostavljene navezanosti s svojega psihoterapevta na druge ljudi, s katerimi je klient povezan. Razne psihoterapevtske teorije zato opisujejo, kako ljudje vedno znova ponavljamo svoje vzorce in si skozi življenje npr. izbiramo ljubezenske partnerje, s katerimi doživljamo vedno enake zaplete, dokler ne predelamo svojih zgodaj naučenih načinov mišljenja, čutenja in vedenja, kar nam potem omogoča drugačno vstopanje v odnose. Ključ je torej v osebnotni rasti in delu na sebi, saj smo mi sami edini skupni imenovalci med vsemi ljudmi, s katerimi smo v odnosu. Če nam med psihoterapevtskim procesom uspe spremeniti svoje neustrezne in včasih celo destruktivne vzorce, smo na dobri poti tudi h kakovostnejšim odnosom z drugimi nam pomembnimi ljudmi. S korektivno izkušnjo pa se ne spremeni zgolj klientov stil navezanosti, temveč tudi tip njegove osebnosti, saj se z utrjevanjem miselnih, čustvenih in vedenjskih vzorcev na podlagi izogibanja situacijam, ki smo jih nekoč doživeli in negativno vrednotili, oba enako izoblikujeta, definirata in spreminjata. Schultz-Hencke to poimenuje zavrti motivi in bazične bojznosti, Bowlby pa delovne sheme oziroma modeli (Bregant 1986; Shorey in Snyder 2006).

## 6. ODGOVOR NA KRITIKO KATEGORIČNEGA MODELA

**S**miselno pa je ohraniti v mislih, da se način človekovega mišljenja, čustvovanja in vedenja vedno razporeja po dimenziji znotraj neke kategorije, iz tega razloga so nekatere lastnosti pri enih bolj izražene, pri drugih pa manj. Zato se v znanosti pojavljajo tudi glasne kritike tipologij, katere pa služijo kot vzvod za nove raziskave. (Freudenstein et al. 2019) Bartholomew in Horowitz sta tako npr. klasični kategorični model teorije navezanosti pretvorila v dvodimenzionalnega. Na eno os sta postavila odvisnost od odnosov, kar predstavlja koncept dojemanja sebe, na drugo os pa sta umestila izogibanje, ki prikazuje koncept dojemanja drugih. Oboje se lahko izraža pozitivno ali negativno. Tako dobimo štiri polja, ki ponazarjajo štiri stile navezanosti, v katerih najdemo prepričanje, ali sem ali nisem vreden ljubezni in ali so drugi ljudje vredni zaupanja ali so nezanesljivi in zavračajoči. (Bartholomew in Horowitz 1991) Ker sta teoriji primerljivi, smo podobno v dimenzionalni model prevedli tudi Schultz-Henckjevo tipologijo in tako modernizirali njeno kategorično strukturo (Kolari 2023).

|                 |           | Odnos do sebe                       |                                              |
|-----------------|-----------|-------------------------------------|----------------------------------------------|
|                 |           | Pozitiven                           | Negativen                                    |
|                 |           | Pozitiven                           | Negativen                                    |
| Odnos do drugih | Pozitiven | Tretji tip<br>+/+                   | Drugi tip<br>-/+                             |
|                 | Negativen | Varna navezanost<br>Prvi tip<br>+/- | Ambivalentna navezanost<br>Četrti tip<br>-/- |
|                 |           | Dezorganizirana navezanost          | Izogibajoča navezanost                       |

**Slika 1:** Dvodimenzionalni prikaz klasičnega kategoričnega modela teorije navezanosti z ujemačim tipom osebnostne strukturiranosti po Schultz-Henckejevi tipologiji<sup>1</sup>.

Do podobnih ugotovitev in modelov odnosa do sebe in do drugih so prišli tudi transakcijsko-analitični psihoterapevti s teorijo življenjskih položajev, s katero definirajo štiri trditve, in sicer »Jaz sem v redu, Ti si v redu«; »Jaz nisem v redu, Ti si v redu«; »Jaz sem v redu, Ti nisi v redu«; »Jaz nisem v redu, Ti nisi v redu« (Stewart in Joines 2015, 143). Ta skladnost različnih psiholoških teorij in psihoterapevtskih modalitet potrjuje ugotovitve, da se uspešnost psihoterapije glede na modaliteto razlikuje zgolj za 5 odstotkov (Lambert in Barley 2001).

V kliničnopsihološkem svetu testiranja osebnosti je danes najbolj razširjen in uveljavljen vprašalnik po modelu Velikih pet dimenzij, ki se razprostirajo od ekstravertnosti do introvertnosti, od emocionalne stabilnosti (nenevroticizma) do emocionalne labilnosti (nevroticizma), od odprtosti do zaprtosti (oziroma kulturnosti), od sprejemljivosti do nesprejemljivosti in od vestnosti do nevestnosti (Benedik 2019, 52). Na podlagi odgovorov milijona in pol ljudi iz različnih kultur po svetu so raziskovalci prav tako lahko definirali štiri osnovne tipe osebnosti in jih poimenovali povprečen, zadržan, vase usmerjen in vzornik (Gerlach et al. 2018).

## 7. NADALJNJE RAZISKOVANJE

**P**okazali smo, da se številne tako biološke kakor psihološke teorije strinjajo, da obstajajo zgolj štirje tipi ljudi. Teorije, ki jih definirajo več, osnovne kategorije le naprej razdelijo na več podkategorij, kot to npr. naredi Myers-Briggsov test (tudi ta je v osnovni različici definiral zgolj štiri tipe (Saunders 1995)). Številne kategorične modele pa lahko prevedemo tudi na dimenzijske, ob tem pa še vedno ohranimo njihovo veljavnost, kar se nam zdi ključno za ohranjanje aktualnosti tudi več tisočletij starih teorij v koraku s časom, ko klinično diagnosticiranje vse bolj prevzemajo dimenzijski modeli oziroma spektri (kot npr. v DSM-5, kjer pa ni več govora o tipih osebnosti, temveč o osebnostnih motnjah).

S tem pristopom se odpira široko polje možnosti za aplikacijo teorij osebnosti v vsakdanjem življenju, od osebnega in poklicnega razvoja do izboljšanja medsebojnih odnosov in družbe kot celote. Raziskovanje, kako bi lahko izbira poklica glede na tip strukturiranosti prinesla večje življenjsko zadovoljstvo, odpira vrata k bolj izpolnjujočim karieram. Razumevanje ljudi lahko

<sup>1</sup> Ker so poimenovanja tipov osebnostne strukturiranosti po Schultz-Henckejevi teoriji zastarela glede na današnje dožemanje teh nazivov, smo si dovolili imena spremeniti.

pomaga pri boljši izbiri ljubezenskih partnerjev, kar bi lahko pripomoglo k trajnejšim in srečnejšim zvezam. Uvedba šole za starše, ki bi temeljile na prilagojenem poučevanju glede na starševski tip osebnosti, bi lahko pripomogla tudi k boljšemu razvoju otrok, saj bi starši znali bolje izkoristiti tako svoje kot otrokove pozitivne lastnosti in ublažiti negativne. Zavedanje unikatnosti vsakega posameznika in hkrati priznavanje univerzalnosti omenjenih tipov osebnosti lahko vodi k boljši samorefleksiji, večji empatiji in smotrnejšemu pristopu k reševanju težav v različnih življenjskih situacijah. Raziskovanje in poznavanje osebnosti torej ni le akademska teorija, temveč je praktično orodje za izboljšanje kakovosti življenja.

## REFERENCE

- Alison, Laurence, in Emily Alison.** 2020. *Rapport: The Four Ways to Read People*. London: Vermilion.
- Anderson, Stephen A., in Ronald M. Sabatelli.** 2011. *Family Interaction: A Multigenerational Developmental Perspective*. Boston: Pearson Education.
- Bartholomew, Kim, in Leonard M. Horowitz.** 1991. Attachment Styles among Young Adults: A Test of a Four-Category Model. *Journal of Personality and Social Psychology* 61, št. 2:226–244.
- Benedik, Emil.** 2019. *Osebnost med zdravjem in boleznijo*. Ljubljana: Sigmund Freud University Press.
- Blackburn, Elizabeth, in Elissa Epel.** 2017. *The Telomere Effect: A Revolutionary Approach to Living Younger, Healthier, Longer*. Grand Central Publishing.
- Bregant, Leopold.** 1986. *Psihoterapija* 14. Ljubljana: Katedra za psihiatrijo Medicinske fakultete.
- Caprara, Gian Vittorio, in Daniel Cervone.** 2000. *Personality: Determinants, Dynamics, and Potentials*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Duschinsky, Robbie.** 2015. The Emergence of the Disorganized/Disoriented (D) Attachment Classification, 1979–1982. *History of Psychology* 18, št. 1:32–46.
- Fisher, Helen.** 2017. *Anatomija ljubezni. Evolucija spolnosti, zakonske zveze in prešuštva*. Ljubljana: UMco.
- Freudenstein, Jan-Philipp, Christoph Strauch, Patrick Mussel, in Matthias Ziegler.** 2019. Four Personality Types May Be Neither Robust Nor Exhaustive. *Nature Human Behaviour* 3, št. 10:1045–1046.
- Gawdat, Mo, in Alice Law.** 2023. *Unstressable: How to Dissolve Stress Before It Starts*. London: Pan Macmillan.
- Gerlach, Martin, Beatrice Farb, William Revelle, in Luís A. Nunes Amaral.** 2018. A Robust Data-Driven Approach Identifies Four Personality Types across Four Large Data Sets. *Nature Human Behaviour* 2, št. 10:735–742.
- Kolari, Sanja.** 2023. *Primerjava Schultz-Henckeve tipologije razvoja osebnosti s teorijo navezanosti*. Diplomsko naloga. Nova Gorica: Fakulteta za uporabne družbene študije.
- Konrath, Sara H., William J. Chopik, Courtney K. Hsing, in Ed O'Brien.** 2014. Changes in Adult Attachment Styles in American College Students Over Time: A Meta-Analysis. *Personality and Social Psychology Review* 18, št. 4:326–348.
- Lambert, Michael, in Dean E. Barley.** 2001. Research Summary of the Therapeutic Relationship and Psychotherapy Outcome. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training* 38, št. 4:357–361.
- Lewis, Candace R., in M. Foster Olive.** 2014. Early-life stress interactions with the epigenome: potential mechanisms driving vulnerability toward psychiatric illness. *Behavioural Pharmacology* 25, št. 5-6:341–351.
- Lipton, Bruce H.** 2019. *Biologija prepričanj: znanstveni dokaz o nadvladi uma nad snovjo*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Magnusson, David.** 1992. Individual development: A longitudinal perspective. *European Journal of Personality* 6, št. 2:119–138.
- Maté, Gabor.** 2023. *Navidezna normalnost: Travma, bolezen in zdravljenje v toksični civilizaciji*. Ljubljana: Založba Primus.
- Millon, Theodore, Carrie M. Millon, Sarah Meagher, Seth Grossman, in Rowena Ramnath.** 2012. *Personality Disorders in Modern Life*. Hoboken: John Wiley & Sons, Incorporated.
- Musek, Janek.** 1988. *Teorije osebnosti*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Musek, Janek.** 1993. *Znanstvena podoba osebnosti*. Ljubljana: Educy.
- Pascal, Eugene.** 1999. *Živeti z Jungom*. Ljubljana: Sophia.
- Saunders, Frances Wright.** 1995. *Katharine and Isabel: Mothers of the Myers-Briggs Type Indicator*. Palo Alto: Davies-Black Publishing.
- Schultz-Hencke, Harald.** 1952. *Lehrbuch der analytischen Psychotherapie*. Stuttgart: Thieme Gruppe.
- Shorey, Hal S., in Charles Richard Snyder.** 2006. The Role of Adult Attachment Styles in Psychopathology and Psychotherapy Outcomes. *Review of General Psychology* 10, št. 1:1–20.
- Stewart, Ian, in Vann Joines.** 2015. *Sodobna transakcijska analiza: novi uvod v transakcijsko analizo*. Ljubljana: Opportunitas.
- Vinkers, Christiaan H., Elbert Geuze, Sanne J. H. van Rooij, Mitzy Kennis, Remmelt R. Schür, Danny M. Nispeling, Alicia K. Smith, Caroline M. Nievergelt, Monica Uddin, Bart P. F. Rutten, Eric Vermetten, in Marco P. Boks.** 2019. Successful Treatment of Post-Traumatic Stress Disorder Reverses DNA Methylation Marks. *Molecular Psychiatry* 26, št. 4:1264–1271.

# Deloholizem kot sodobna zasvojenost 21. stoletja

## 1. UVOD

**D**eloholizem, izgorelost, stres in podobni koncepti so v sodobnem času vedno bolj pogosto obravnavane teme na področju psihologije in psihopatologije, natančneje na področju nekemičnih zasvojenosti. V zadnjem času raziskovalci beležijo, da se prevalenca deloholizma v ZDA giblje okoli 10 % (Sussman, 2012; Spurk, Hirschi in Kauffeld, 2015), o podobni razširjenosti poročajo tudi številne druge države po svetu (Clark, Michel, Zhdanova, Pui in Baltes, 2016; Ng, Sorensen in Feldman, 2007).

Življenje postaja vse bolj delovno in zapleteno, saj se vedno več ljudi sooča s časovnim pritiskom na delu, napredujočo komunikacijsko tehnologijo ipd., kar privede do tega, da se morajo zaposleni vedno bolj truditi, dokazovati svojo učinkovitost in uspešnost pri delu ter dosegati boljše rezultate. Če to trdo delo združimo z notranjo prisilo, da bi delali vedno bolj in bolj, se lahko razvije zasvojenost z delom (Salanova, López-González, Llorens, del Líbano, Vicente-Herrero in Tomás-Salvá, 2016). Tako deloholizem uvrščamo med zasvojitveno vedenje, ki ima dve ključni značilnosti: prekomerno delo in kompulzivno prizadevanje za delo (del Líbano, Llorens, Salanova in Schaufeli, 2010; Seybold in Salomone, 1994; Taris, Geurts, Schaufeli, Blonk in Lagerveld, 2008).

## 2. DELOHOLIZEM IN NJEGOVE POSLEDICE

**D**eloholizem je zasvojenost z delom ne glede na to, da je različno opredeljen in klasificiran (Robinson 2014, 7). Pomembno se zdi izpostaviti, da če posameznik preveč dela, to še ne pomeni, da je deloholik in da lahko govorimo o zasvojenosti z delom. Večina ljudi zelo veliko dela zaradi same zahtevnosti dela, vendar imajo v svojem življenju vzpostavljeno ravnotežje med časom, ki ga posvečajo delu, in časom, ki ga imajo zase (Sharma in Sharma, 2011). Pri deloholikih naj bi bil pomemben predvsem odnos do dela, ne pa število opravljenih ur v določenem obdobju, saj jih k delu vlečejo pretirana odgovornost, smisel, priložnost in priznanje, ne pa zaslužek (Douglass in Morris, 2006; Spence in Robbins, 2010). Spet drugi pravijo, da pri deloholizmu ne gre za sam odnos do dela, ampak za določen vzorec obnašanja s tremi ključnimi elementi: oseba porabi precej časa za delovne aktivnosti; na delo misli tudi, ko ni na delovnem mestu; in dela več, kot se v podjetju od nje zahteva (Douglas in Morris, 2006). Robinson (2000) celo dodaja, da je deloholizem obsesivno-kompulzivna motnja, ki se kaže skozi zahteve, ki jih deloholik postavlja sam, nezmožnost urejanja delovnih navad in tolikšno popustljivost do dela, da pride do izključitve večine ostalih življenjskih aktivnosti. Neprestana potreba po delu pušča številne posledice na zdravstvenem stanju, osebni sreči in človekovih medosebnih odnosih (Serrano-Fernández, Grau, Gil-Ripoll in Vigil-Colet, 2016). Številne empirične raziskave so pokazale, da je deloholizem običajno povezan z negativnimi posledicami, kot so nižje zadovoljstvo pri delu in z življenjem ter večje fizične in

psihološke pritožbe glede dela (Clark, idr. 2016; Shimazu, Schaufeli in Taris, 2010). Sussman in drugi (2012; Clark idr., 2016) predpostavljajo, da sta povečana stopnja izgorelosti in kontraproduktivno obnašanje na delu posledica deloholizma. Za deloholike je značilno, da na delovnem mestu delujejo na »napačen in nezdrav način«, ki se kaže s pogosto izgubo nadzora nad časom, ki ga posvetijo delu. Obenem se deloholiki v primerjavi z nedeloholiki soočajo z večjimi negativnimi posledicami pri delu in na splošno v življenju, kot so: večja napetost pri delu (Shimazu idr., 2010), psihosomatski simptomi (Burke, Oberklaid in Burgess, 2004), fizična izčrpanost (Sonnen-tag, 2003), izgorelost (Schaufeli, Bakker, Van der Heijden in Prins, 2009), slabši odnosi z drugimi pri delu in doma (Burke in Koksall, 2002), konfliktnost med delom in družino (Matuska, 2010) ter slabša učinkovitost pri delu (Shimazu idr., 2010). Tudi ostali raziskovalci (Shimazu, Demerouti, Bakker, Shimada in Kawakami, 2011) dokazujejo podobno, in sicer da si deloholiki v primerjavi z drugimi zaposlenimi postavljajo previsoke delovne zahteve, razpolagajo z najslabšimi delovnimi viri oz. sredstvi in kljub izčrpavajočem občutku, ki ga povzroča delo, kompulzivno vztrajajo in si prizadevajo za delo. Shimazu idr. (2010) navajajo, da so deloholiki, ki si kompulzivno prizadevajo za delo, nezdravi zaposleni, saj njihovo nezdravo prizadevanje za delo pušča posledice tudi na njihovem družinskem življenju. Drugi avtorji navajajo, da deloholiki ne ogrožajo samo sebe, svojega telesnega zdravja in osebne sreče, temveč tudi medosebne odnose in socialno življenje (Douglas in Morris, 2006; Snir in Harpaz, 2006). Ob tem ne smemo zanemariti, da se lahko zaradi zasvojenosti z delom pojavijo tudi telesne posledice, kot so zaspanost, utrujenost, prebavne motnje, bolečine v križu, prsih, glavoboli, migrene, pospešen srčni utrip ipd. (Salanova idr., 2016). Posledice se lahko odražajo tudi na miselni in čustveni ravni, še posebej kot zmanjšana koncentracija, razdražljivost, nagnjenost k nesoglasjem, ljubosumje, anksioznost, strah, občutek ogroženosti, zmanjšana samozavest in nihanja v razpoloženju (Salanova idr., 2016). Na vedenjski ravni pa se deloholizem lahko odraža tudi v prekomernem pitju in prekomernem hranjenju (Holmes, 2007).

### 3. KLASIFIKACIJE DELOHOLIKOV

Avtorji so skozi zgodovino raziskovanja in proučevanja deloholizma razvili različne klasifikacije zasvojenosti z delom. V teh različnih opredelitvah deloholikov najdemo široko paleto razlogov in vzrokov, zakaj deloholiki delajo več ter kakšne so njihove osebne lastnosti in stopnje delovne vneme.

Ravno zato, ker obstaja veliko klasifikacij, bomo izpostavili tisto, ki temelji na opisu človekovih osebnostnih lastnosti in njihovega delovanja. Barbara Killinger (1992, 63) loči tri različne skupine deloholikov. V prvo uvršča t. i. »ustrežljive deloholike«, ki si obupno želijo biti občudovani, všečni, zaželeni in ne zmorejo reči ne. Ravno zaradi tega skrbno in previdno oblikujejo svojo javno podobo ter so za pridobitev priznanja in občudovanja s strani svojih nadrejenih pripravljeni storiti vse. Svoje negativne in nezaželenne lastnosti skozi projekcije pripisujejo drugim, hkrati pa težijo k ohranjanju in posedovanju le pozitivnih lastnosti. Naslednja skupina deloholikov so t. i. »narcisistični nadzorniki«, ki želijo imeti vse pod nadzorom, zato morajo vedno imeti svoj prav in vedno gledajo na stvari le s svojega zornega kota. Taki deloholiki ne upoštevajo zlahka etičnih in moralnih standardov ter brez premisleka ogrozijo dobrobit drugih. Zaradi omenjenega upoštevajo le svoja pravila in druga pravila zanje ne veljajo. Delovne naloge je treba opravljati le na njihov način in nikakor drugače, saj vztrajajo pri svojem. So preprečljivi manipulatorji, ki so pripravljeni izpeljati zastavljen cilj do konca ne glede na posledice in druge vpletene. Killinger (1992, 64) celo navaja, da ti deloholiki nimajo vpogleda v realnost oz. resničnost, zato ne vidijo, kaj počnejo drugim s svojim početjem in vedenjem, saj jim primanjkuje občutljivosti za taka dejanja in empatije do ostalih. V zadnjo skupino spadajo še t. i. »nadzirajoči« deloholiki, ki hrepenijo

po moči in nadzoru. Nenehno se obremenjujejo in trudijo ohraniti nadzor nad delom. So izredni individualisti, ki so lahko arogantni, šarmantni, družabni, duhoviti in tudi koristoljubni, ko vedo, da jim bo to koristilo. Hkrati so lahko tudi nepotrpežljivi, zahtevni in impulzivni. Zaradi njihovega načina razmišljanja in vedenja težko obdržijo prava prijateljstva, imajo pa na drugi strani zato več poznanstev iz poslovne sfere. Po Killingerjevi klasifikaciji imajo »nadzirajoči« in »ustrežljivi« deloholiki nekatere skupne značilnosti, kot so energičnost, tekmovalnost, inteligentnost in bistrost (Killinger 1992, 66).

#### 4. OTROŠTVO IN VZROKI ZA RAZVOJ ZASVOJENOSTI Z DELOM

Vzrokov za deloholizem je veliko, vsekakor pa je otroštvo (oz. izkušnje v njem) eden izmed pomembnih prediktorjev za pojav zasvojenosti z delom. Kot vemo, odnosi otroci – starši zaznamujejo otroka in imajo odločilno vlogo za nadaljnji razvoj posameznika, saj starši otrokom posredujejo delovne vrednote. Številni psihiatri ugotavljajo, da je zasvojenost z delom posledica družinskih disfunkcij v otroštvu, ki se nadaljujejo in stopnjujejo pri odraslem posamezniku (Robinson 2014, 139).

Po Robinsonu (2014, 140) obstajata dve skrajni skupini družin, ki producirajo t. i. deloholike: »nepopolna ali kaotična« družina in »popolna« družina. »Kaotična« družina je družina brez pravil, kjer ni jasnih meja oz. so meje zabrisane, zato je življenje družinskih članov popolnoma neorganizirano in kaotično. Vzrok za kasnejši deloholizem otroka v takih družinah je nedoslednost in nepredvidljivost. Skupni imenovalec teh otrok je, da niso bili nikoli ločeni od odraslega sveta in niso bili čustveno zavarovani, zaradi česar se niso mogli zanesti na starše, da bi jih ti zaščitili. Ti otroci se ukvarjajo z odraslimi temami, namesto da bi imeli »normalno« otroštvo kot vsi ostali. Otroci ugotovijo in se naučijo, da morajo biti sposobni sami nadzorovati ljudi in situacije, da lahko fizično in čustveno preživijo. Obenem se naučijo prevzeti nadzor nad vsemi okoli sebe, da ohranijo svoj notranji svet umirjen in varen. Posledično začnejo izpolnjevati zahteve v vedno večji meri, kot je normalno, kar v odraslosti izražajo tudi na delovnem mestu. Da lahko ohranjajo nadzor oz. občutek varnosti tako, kot so ga v otroštvu, v odraslosti težijo k perfekcionizmu in svoje napake brez milosti obsojajo (Robinson, 2014,141).

Nasprotje temu je »popolna« družina, v kateri prevladujejo jasne meje in pravila, ki pa so toga. Takšna družina teži k preveč organiziranemu življenju. V obeh družinah so prisotni direktni ali subtilni konflikti, med družinskimi člani poteka slaba, neodprta komunikacija, hkrati pa je stopnja pripadnosti, ljubljenosti, skrbi za drugega in pozornosti nizka. Za razliko od kaotičnih družin v popolnih družinah velja nenapisano družinsko pravilo, da mora na zunaj vse izgledati popolno; v kolikor ni, se je treba pretvarjati in »igrati«, da ta nepopolnost ne bi bila opažena. Ravno zaradi tega otrok razvije t. i. perfekcionistične osebnostne značilnosti, kot so želja po kontroli, perfekcionizmu in po tem, da bi naredili vse, kar drugi želijo in hočejo (Robinson 2014,140).

Robinson je v nadaljevanju raziskovanja podal naslednje splošne karakteristike teh otrok (2014, 141):

- vršijo pritisk nase,
- večino časa so resni in nosijo breme skrbi odraslih,
- težijo k popolnosti oz. si zanj prizadevajo pri večini stvari, ki jih počnejo,
- neprestano iščejo potrditev in odobravanje drugih, predvsem odraslih,
- počnejo več stvari hkrati,
- težko prosijo za pomoč in težko jo sprejmejo,
- več časa porabijo za šolske obveznosti in naloge kot za igro,
- imajo manj prijateljev in imajo raje družbo odraslih kot svojih vrstnikov,

- pogosto prevzemajo obveznosti in naloge odraslih (npr. čiščenje, kuhanje ipd.) ali pa skrbijo za mlajše brate ali sestre,
- zelo malo časa posvetijo igri, sprostitvi, prostemu času, zabavi in uživanju otroštva,
- najmanjše napake, ki jih storijo, jih takoj vznemirijo,
- bolj so osredotočeni na končni rezultat kot samo pot do njega,
- imajo sposobnost vodenja, tako v otroški igri kot v razredu,
- imajo številne zdravstvene probleme, kot so kronična utrujenost, stres, glavoboli ali bolečine v želodcu.

## 5. VPLIV DELOHOLIZMA NA DRUŽINO KOT SISTEM

V večina raziskav se je na začetku preučevanja in raziskovanja deloholizma ukvarjala predvsem s posledicami tako na delovnem mestu kot na osebnem področju delovanja. Ob tem so zamenjali, da je deloholizem bolezen oz. zasvojenost, ki tako kot ostale zasvojenosti prizadene vso družino in tudi zakonca deloholika (Robinson 2014, 88; Robinson in Post, 1995, 1997).

Robinson (2001) navaja, da zasvojenost z delom vodi v krhanje družinskih vezi, okrni delovanje družine in prispeva k težavam v zakonu. Preobremenjenost z delom in odsotnost vplivata na deloholike tako, da postanejo tako »slabši« starši kot partnerji, saj se pogosto znajdejo v konfliktu med družino in delom (Robinson, 1998). Deloholiki namenjajo nesorazmerno več časa delu in manj družini, kar vodi do nesoglasij in konfliktov. Robinson (2001) tudi meni, da se deloholik pri zakonskih in družinskih nesoglasjih poskuša izogniti neposrednemu soočenju ali pa uporabi pasivno-agresivne metode, kot sta molk ali umik. Obenem dodaja, da deloholik zaradi zasvojenosti z delom pozablja tudi pomembne družinske obveznosti, kot so praznovanja (rojstni dnevi, obletnice), ali pomembne dogodke, ki so povezani z otroci, kot so govorilne ure, šolske predstave ipd. (Robinson, 1998).

Družina kot sistem oz. njeni člani sčasoma svoje vzorce vedenja prilagodijo družinskemu članu, ki je zasvojen z delom (Burke, 2000; Robinson, 1998). Če v družini pride do teh negativnih izkušenj, še posebej občutka razpadanja družine kot sistema, ki so ga člani družine vajeni, pričnejo ti iskati nekaj, kar bi jih sredi nemirov, nestabilnosti in ne-varnosti držalo na površju (Robinson 2014, 139). To, kar jim omogočajo trdnost, stabilnost in varnost, je pogosto perfekcionizem, preokupacija z delom doma, šolo in drugimi raznimi opravili (Robinson 2014, 140). Kot vidimo, se tudi družina kot sistem prilagodi na zasvojenost z delom enega izmed družinskih članov.

Raziskave dokazujejo, da se tako partner deloholika kot njuni otroci pogosto počutijo osamljene, neljubljene, čustveno in fizično zapuščene, saj je za deloholike značilna čustvena odsotnost kljub dejanski fizični prisotnosti v družini (Robinson, 1998). Partnerji deloholikov se tako znajdejo v samostojni vlogi oz. vlogi samohranilcev, kjer jim je popolnoma prepuščena vzgoja otrok, hkrati pa se pritožujejo nad večjim deležem starševske odgovornosti, ki jo morajo prevzeti, kar še dodatno skali odnose med zakoncema (Robinson 2001). Zakonska odtujitev in vse večje pomanjkanje podpore in ljubezni po mnenju Robinsona (2014, 37) privede do apatije in brezbržnosti. Avtor meni, da je ravno preokupacija z delom enega izmed partnerjev eden od štirih najpogostejših razlogov za ločitev v ZDA (Robinson, 2014, 166).

Deloholizem oz. zasvojenost z delom ne vpliva samo na partnerja, ampak ima negativen učinek tudi na otrokov razvoj (Carroll in Robinson, 2000; Robinson in Kelley, 2007). Klinične raziskave so pokazale, da veliko otrok, katerih starši so zasvojeni z delom, čaka enaka zapuščina oz. se začnejo vesti podobno kot njihovi starši, in sicer postanejo preveč odvisni od svojih staršev in drugih, saj iščejo njihovo potrditev in odobritev, hkrati pa zaradi omenjenega želijo izpolniti njihove želje in ambicije (Robinson, 1998). Otroci staršev, zasvojenih z delom, zamerijo staršem

čustveno odsotnost, saj zaradi njihove psihične odsotnosti ne prevzamejo glavnih vlog v vzgoji in razvoju otrok. V primeru, da se starši deloholiki vključijo v vzgojo otrok, razlog tiči v tem, da skušajo kontrolirati otroka za doseg visokih standardov in meril, kot si jih sami želijo (Robinson in Kelley, 2007; Robinson 2014, 39). Spet druge raziskave so pokazale, da odrasli otroci deloholikov v primerjavi z nedeloholiki trpijo za večjo depresivnostjo, anksioznostjo in obsesivnimi kompulzijami (Robinson in Kelley, 2007; Robinson, 2001). Kot vidimo, raziskave o otrocih deloholikov nedvomno kažejo na negativen vpliv na otrokov razvoj in njegovo duševno stanje, saj ga posledice spremljajo tudi pozneje v odraslosti.

## 6. ZAKLJUČEK

**K**akor koli pogledamo, je zasvojenost z delom slaba tako za deloholika kot za njegove medosebne odnose ter socialno okolico. Deloholiki so zasvojeni in obsedeni, imajo zamegljen pogled na realnost, saj so prepričani v svoj prav. V končni fazi zasvojenost z delom pripelje posameznika do določene točke v življenju, ki je ne more več obvladati in nad katero nima nadzora, kar rezultira v družinskih težavah, skrhanih odnosih in resnih zdravstvenih težavah, kar dokazujejo številne raziskave (Carroll in Robinson, 2000; Robinson in Kelley, 1998; Robinson 2001). Deloholiki s pretiranim posvečanjem delu zanemarjajo socialne stike z vsemi ljudmi, ki so del njihovega življenja, vsekakor pa najbolj trpijo njihovi partnerji in otroci. Nadaljnja študija je pokazala, da se prekomerno posvečajo delu, postajajo vedno bolj zasvojeni in okupirani z njim, zato se toliko manj posvečajo zakonu, otrokom in družinskemu življenju na splošno (Robinson 1998; 2001).

Ob pregledu vseh raziskav smo ugotovili, da se razlog za zasvojenost z delom lahko skriva v otroštvu oz. negativni izkušnji v družini, ki sama s svojim sistemom, vzdušjem in vzgojo ustvari t. i. deloholika. Ob tem ne smemo zanemariti, da družina kot sistem oz. njeni člani pripomorejo k vzdrževanju deloholizma, saj sčasoma prilagodijo svoje vzorce vedenja deloholiku (Robinson, 2001). Zato bi lahko deloholizem obravnavali kot družinsko patologijo, torej kot problematiko ob upoštevanju družine kot sistema.

V praksi je mogoče uporabiti več sistemskih terapevtskih pristopov za pomoč družini z deloholikom. Za razliko od deloholika, ki je pod vplivom kompulzivno obsesivnega vedenja in deluje navzven skoraj kot »nedotaknjen«, se na drugi strani njegovi družinski člani z deloholizmom zelo težko soočajo. Deloholiki še posebej dobro prikrivajo posledice zasvojenosti z delom, kot so depresija, strah pred izgubo kontrole, perfekcionizem, nizka samozavest ipd. (Robinson, 1998).

S pomočjo družinske terapije lahko člani družine pridejo do spoznanj in razumevanja, da tako kot vsaka zasvojenost tudi deloholizem lahko privede do ranljivosti oz. prizadetosti in razočaranj. Družinski člani pogosto potrebujejo terapevtsko pomoč in razumevanje pri izražanju svojih občutkov in čutenj, kot so čustvena zanemarjenost, krivda in jeza, saj zaradi njih pogosto prizadenejo deloholika in obratno. Še posebej partnerji potrebujejo pomoč, da lahko razvijejo konstruktivne načina soočanja s partnerjevo zasvojenostjo in hkrati razumejo, da je partnerjeva zasvojenost z delom posledica njegove nizke samopodobe, preteklih negativnih izkušenj iz primarne družine ipd. (Robinson in Post, 1995, Robinson, 2014, 104, Robinson, 1998). Ravno zato je pomembno, da družinski terapevt opazuje in ugotovi strukturo, vzdušje, način vzgoje ipd. ter tako lažje identificira deloholične družine. Na ta način lahko družinski terapevti pomagajo partnerjem in otrokom deloholika identificirati vzorce vedenj, ki prispevajo k vzdrževanju deloholizma v družini – naučijo jih prepoznati te vzorce vedenj, da jih lahko postopno odpravljajo. Druga družinska problematika, ki jo je treba obravnavati v terapiji, je, kako pomagati članom določiti časovne omejitve na delu in doma in hkrati izboljšati način komuniciranja. Družinskim članom se lahko pomaga razumeti in naučiti, da pogovor o delu ne sme biti del vsakodnevnih pogovorov,

lahko pa člani spregovorijo o frustracijah, stiskah na delu in uspehih, tako kot to počnejo drugi v svojih družinah in partnerskih odnosih (Robinson, 1998). Najbolj pomembni cilji družinske terapije pri delu z deloholizmom bi morali biti: bolj učinkovito in konstruktivno reševanje problemov, boljša in bolj odprta komunikacija, natančno določene in bolj jasne družinske vloge članov in na splošno boljše družinsko funkcioniranje (Robinson in Post, 1995).

Ne le, da je treba pomagati družinskim članom pri soočanju z deloholizmom v družini, treba je pomagati tudi deloholiku. Pogosto se jim pomaga tako, da se vključijo v združenja anonimnih deloholikov, ki temeljijo na tedenskih srečanjih. Programi so večinoma zasnovani na 12 stopnjah, ki deloholiku pomagajo, da se sooči s svojimi kompulzijami in obsesijami z delom, hkrati pa mu program omogoča zaživeti bolj izpopolnjeno in uravnoteženo življenje (Robinson, 1998).

## REFERENCE

- Burke, Ronald J.** 2000. Workaholism in Organizations: Concepts, Results and Future Research Directions. *International Journal of Management Reviews* 2, št. 1: 1–19.
- Burke, Ronald J. in Hayal Koksak.** 2002. Workaholism Among a Sample of Turkish Managers and Professionals: An Exploratory Study. *Psychological Reports* 91, št. 1: 60–68.
- Burke, Ronald J., Fay Oberklaid in Zena Burgess.** 2004. Workaholism Among Australian Women Psychologists: Antecedents and Consequences. *Women in Management Review* 19, št. 5: 252–259.
- Carroll, Jane J. in Bryan E. Robinson.** 2000. Depression and Parentification Among Adults as Related to Paternal Workaholism and Alcoholism. *The Family Journal* 8, št. 4: 33–41.
- Clark, Malissa A., Jesse S. Michel, Ludmila Zhdanova, Shuang Y. Pui in Boris B. Baltes.** 2016. All Work and No Play? A Meta-Analytic Examination of the Correlates and Outcomes of Workaholism. *Journal of Management* 42, št. 7: 1836–1873.
- Douglas, Evan J. in Robyn J. Morris.** 2006. Workaholic or Just Hard Worker? *Career Development International* 11, št. 5: 394–417.
- del Líbano, Mario, Susana Llorens, Marisa Salanova in Wilmar Schaufeli.** 2010. Validity of a Brief Workaholism Scale. *Psicothema* 22, št. 1: 143–150.
- Holmes, Tamara E.** 2007. Me First! Putting Others' Needs Before Your Own Can Be Hazardous to Your Career and Your Health. *Black Enterprise* 38, št. 5: 107–111.
- Killinger, Barbara.** 1992. *Workaholics: The Respectable Addicts*. East Roseville, NSW: Simon and Schuster.
- Matuska, Kathleen M.** 2011. Workaholism, Life Balance, and Well-being: A Comparative Analysis. *Journal of occupational science* 17, št. 2: 104–111.
- Ng, Thomas W. H., Kelly L. Sorensen in Daniel C. Feldman.** 2007. Dimensions, Antecedents, and Consequences of Workaholism: A Conceptual Integration and Extension. *Journal of Organizational Behaviour* 28, št. 1: 111–136.
- Robinson, Bryan E.** 2000. A Typology of Workaholics with Implications for Counselors. *Journal of Addictions and Offender Counseling* 21, št. 1: 34–48.
- Robinson, Bryan E. in Phyllis Post.** 1995. Work Addiction as a Function of Family of Origin and Its Influence on Current Family Functioning. *The Family Journal* 3, št. 3: 200–206.
- Robinson, Bryan E. in Phyllis Post.** 1997. Risk of Addiction to Work and Family Functioning. *Psychological reports* 81, št. 1: 91–95.
- Robinson, Bryan E.** 2001. Workaholism and Family Functioning: A Profile of Familial Relationships, Psychological Outcomes, and Research Considerations. *Contemporary Family Therapy* 23, št. 1: 123–135.
- Robinson, Bryan E.** 1998. The Workaholic Family: A Clinical Perspective. *The American Journal of Family Therapy* 26, št. 1: 65–75.
- Robinson, Bryan E. in Lisa Kelley.** 2007. Adult Children of Workaholics: Self-Concept, Anxiety, and Depression and Locus of Control. *American Journal of Family Therapy* 26, št. 3: 223–238.
- Robinson, Bryan E.** 2014. *Chained to the Desk: A Guidebook for Workaholics, Their Partners and Children and the Clinicians Who Treat Them*. New York: New York University.
- Salanova, Marisa, Angel Arturo López-González, Susana Llorens, Mario del Líbano, Ma Teófila Vicente-Herrero in Matias Tomás-Salvá.** 2016. Your Work May Be Killing You! Workaholism, Sleep Problems and Cardiovascular Risk. *Work and Stress* 30, št. 3: 228–242.
- Schaunfeli, Wilmar B., Arnold B. Bakker, Frank M. M. A. van der Heijden in Prins.** 2009. Workaholism Among Medical Residents: It Is the Combination of Working Excessively and Compulsively That Counts. *International journal of stress management* 16, št. 4: 249–272.
- Serrano-Fernández, María José, Joan Boada-Grau, Carme Gil-Ripoll in Vigil-Colet.** 2016. A Predictive Study of Antecedent Variables of Workaholism. *Psicothema* 28, št. 4: 401–406.

- Seybold, Karen Colapietro in Paul R. Salomone.** Understanding Workaholism: A Review of Causes and Counseling Approaches. *Journal of Counseling and Development* 73, št. 1: 4–9.
- Sharma, Jyoti in Parul Sharma.** 2011. Workaholism and Its Correlates: A Study of Academicians. *International Journal of Management and Business Research* 6, št. 1: 151–160.
- Shimazu, Akihito, Wilmar B. Schaufeli in Toon W. Taris.** 2010. How Does Workaholism Affect Worker Health and Performance? The Mediating Role of Coping. *International Journal of Behavioral Medicine* 17, št. : 2: 154–160.
- Shimazu, Akihito, Evangelia Demerouti, Arnold B. Bakker, Kyoko Shimada in Norito Kawakami.** 2011. Workaholism and Well-being Among Japanese Dual-Earner Couples: A Spillover-Crossover Perspective. *Social Science and Medicine* 73, št. 3: 399–409.
- Snir, Raphael in Izhtak Harpaz.** 2006. The Workaholism Phenomenon: A Cross-National Perspective. *Career Development International* 11, št. 5: 374–393.
- Sonnentag, Sabine.** 2003. Recovery, Work Engagement, and Proactive Behavior: A New Look at the Interface Between Nonwork and Work. *Journal of Applied Psychology* 88, št. 3: 518–528.
- Spence, Janet T. in Ann S. Robbins.** 2010. Workaholism: Definition, Measurement, and Preliminary Results. *Journal of Personality Assessment* 58, št. 1: 160–178.
- Spurk, Daniel, Andreas Hirschi in Simone Kauffeld.** 2015. A New Perspective on the Etiology of Workaholism: The Role of Personal and Contextual Career-Related Antecedents. *Journal of Career Assessment* 24, št. 4: 747–764.
- Sussman, Steven.** 2012. Workaholism: A Review. *Journal of Addiction Research and Therapy* 6, št. 1: 2–8.
- Taris, Toon W., Sabine A. E. Geurts, Wilmar B. Schaufeli, Roland W. B. Blonk in Suzzane E. Lagerveld.** 2008. All Day and All of the Night: The Relative Contribution of Two Dimensions of Workaholism to Well-being in Self-Employed Workers. *Work and Stress* 22, št. 2: 153–165.

# Marko Pišljar

## **DOTIK PRESEŽNEGA**

Ljubezen se je dotaknila iskre življenja,  
vpletena v kokon skrivnosti otroka,  
postavljenega pod nebesni svod,  
v objem sobivanja.

Starši hodijo z njimi po poteh zorenja  
in se vozijo po cestah ponujenih priložnosti:  
... z bližnjimi  
ali z oddaljenimi ...  
Lebdijo v zaupanju možnega.  
Dotikajo se vonja presežnega.  
Pogovarjajo,  
iskrijo misli,  
rojevajo;  
drugi gradijo.  
Nekateri so sami!

Vrstijo se potovanja  
in odhajajo;  
podajajo si življenje,  
podajajo si besede,  
podajajo si sanje,  
podajajo si rane.

Na križiščih se dotikajo neznanega,  
v stiski iščejo mir.  
Izpuščajo,  
umirajo.  
Preseva jih skrivnost presežnega.

## VERUJOČI V ŽIVLJENJE

V resonanci bližine besed  
in melodije glasov  
se je splekala najina pot.  
Svetloba dneva  
in dih noči  
sta nagibala zaupanje  
k trdni varnosti prepričanja.

Tišina.  
Ljubeči odnos  
je dajal prostor verujočim v življenje.

## POGLED NAVZGOR

Hodimo na goro  
po razkritih, golih poteh,  
trnju in cvetju hercegovskih pašnikov.  
Stopamo na Križevac.

Noge,  
obute in bose,  
mladostne in šepave,  
razkrivajo razbite rebraste skale.  
Med skopim grmovjem in brinjem  
romamo s pogledom,  
k drugim.

Kamnita trnjeva krona objema romarje.  
Stopajoči razkrivajo svoje rane,  
svojo bolečino.  
Trpeči,  
stopajoči v molitvi,  
s pogledom navzgor,  
z dotikom bližine drugega,  
se zazirajo v upanje,  
v Vsemogočnega.

## ČUDEŽ

Bile so moje misli  
in niso več.  
Rodile so se  
brez načrta,  
kot dar siromaku,  
in odšle iz spomina,  
bogatinu.  
Nisem vedel, kaj imam.

Ostale so okorne besede,  
bogato obsute z vprašanji in bližino.

## GLASBA

Na Dihu življenja  
melodije glasu prinašajo Besedo.  
Napolnjujejo katedralo srca,  
zarisujejo v platna naših življenj,  
v globine bivanja.  
Slikajo nižine globin  
in višine lahkotne razigranosti.

Dotikajo se Božje bližine,  
tiho zrcalijo v dušah bližnjih.

# Jure Vuga

## PESEM NEMANIFESTIRANEGA

### I.

Moj oče je umrl, preden me je spočel.  
Moja mati se nikoli ni rodila.  
Zato ne morem biti imenovan  
»izginuli«.

### II.

V visokem loku pršim,  
medtem ko se pojim.

Moj prstan ni iz kovine in nima zgodbe,  
temveč je nebo, obloženo z zvezdami,  
prepredeno z mehkobo.

Moj prstan je reža zenice,  
obdana z očesom,  
ki omogoča, da se  
prosojna pretočnost  
moje ljubljene  
preslikava vame  
z nadzemske slastjo in milino;  
da do absurda prekipeva  
moje izobilje.

### III.

Tuja mi je izkušnja prehoda,  
ki edino omogoča združitev.  
Zato si želim skozi vodo,  
maternico, okno,  
tvoje oči – izplavati.

Prepogibam se nadse,  
da bi se umazal telesnega  
in bil lahko ganjen  
in bi lahko ganil.

Zaznavati komaj zaznavno  
je največja blaženost.

Onkraj zvezd je točka  
temne svetlobe,  
ki me nezadostnega  
in nezadovoljivega  
vsrkava vase  
z vso premočjo  
neizbežnosti.

Čeprav o njej  
ne vem ničesar,  
vanjo gravitira  
rezultanta obstoja,  
da se zaobrne vase,  
v svoj čar.

#### IV.

Težko je ozdraviti  
zaverovanost v obstoj.  
Mu odreči priznanje.  
Vztrajam lahko kvečjemu,  
dokler ne kane  
lepljivi mleček opojnega cvéta noči  
in zasmoli kažipote.

Zabubljen v loj tišine  
v stanju zdrizaste prosojne larve  
nejeveren prisostvujem  
svoji gnusni preobrazbi.

Ne upiram se zarji, naj me povrže  
kot kobila sončnega boga,  
vendar ne zasledujte moje mladosti  
v izluščenem dnevu.

Nadmočen srebrni obstret neba  
vseskozi obdaja moje teme.  
Sleherna glava se brezdanje daruje  
na tem pladnju.

# Vpliv vegetarijanstva skozi džainistične vrednote kot pobuda za ublažitev podnebnih sprememb

**Povzetek:** Problematika okolja ni le ekološki problem, temveč ga je treba raziskati skozi interdisciplinarni pogled, ki ponuja več razlogov za trenutno stanje okoljskih sprememb. Pri obravnavanju okoljskih vprašanj nam lahko religijski sistemi s svojimi etičnimi nauki in delovanjem skupnosti pomagajo razumeti globlji odnos do narave, ki temelji na širšem moralnem in duhovnem razumevanju nas samih kot bitij večjega ekosistema. Džainizem, starodavni indijski religijski sistem, poudarja načelo nenasilja oziroma ahimse, kjer verski voditelji služijo kot središče izobraževanja o okoljski problematiki. Z uživanjem izključno vegetarijanske prehrane poudarjajo nenasilje, s čimer navdihujejo mobilizacijo sprememb tako v posameznikih kot v kolektivnem vedenju ljudi. Vegetarijanstvo je obravnavano kot družbena konstrukcija, saj je njegova simbolna vrednost povezana s širšim življenjskim slogom, z družbeno identiteto posameznika – njegov družbeni pomen povzroči duhovno izobrazbo lastne identitete.

**Ključne besede:** džainizem, vegetarijanstvo, okoljska kriza, živalska industrija, nenasilje

**Abstract:** The problem of the environment is not only an ecological problem. As such, it must be researched through an interdisciplinary perspective, which can offer several reasons for the current situation of environmental changes. When dealing with environmental issues, religious systems, with their ethical teachings and community action, can help us understand a deeper relationship with nature, which one based on a broader moral and spiritual understanding of ourselves as creatures within a larger ecosystem. Jainism, an ancient Indian religious system, emphasizes the principle of non-violence, or ahimsa where religious leaders serve as a centre for education on environmental issues. By solely consuming vegetarian diet they emphasise non-violence, which inspires the mobilization of changes in both individual and collective behaviour. Vegetarianism can be seen as a social construction, as its symbolic value is connected to a broader lifestyle and an individual's social identity – its social meaning results in the spiritual education of one's identity.

**Keywords:** Jainism, vegetarianism, climate change, animal agriculture, nonviolence

## 1. UVOD

**B**iti religiozen v različnih religioznih sistemih, kot so krščanstvo, daoizem, budizem, hinduizem in džainizem, pomeni udejanjiti se v obsežni praksi, ki se ne osredotoča zgolj na mentalno stanje telesa, temveč tudi na njegovo delovanje. Prvi teologi naštetih sistemov so vzpostavili dialog med teologijo in psihologijo, saj obe razlagata in raziskujeta religioznost življenja. Džainska skupnost, ustanovljena v 7. stoletju pred našim štetjem, je po 6. stoletju našega štetja doživela globoke spremembe, denimo spremembo v razumevanju delovanja lastne zgodovine in načinov, v katere so džaini zgodovinsko umeščeni. Od druge polovice 19. stoletja je skupnost doživela reformno gibanje, obdobje klasifikacije džainizma, pri čemer so tako menihi kot laiki raziskovali lastno preteklost in jo skušali obnoviti – nekatera besedila so nastala kot argument proti zahodnim obtožbam, da Indija nima svojega zgodovinskega pomena, posledično zgodovinskih besedil, čeprav džainistična zgodovina in tradicija segata več kot 2500 let nazaj (Cort 1995, 491).

## 2. TEMELJI DŽAINISTIČNEGA DRUŽBENEGA SISTEMA

**B**eseda »religija« označuje pojem, ki človeku nalaga moralni kodeks, po katerem naj se ravna, kot nagrado za izpolnjevanje kodeksa pa obljublja povračilo – nebeško življenje. Religija poleg notranjega psihičnega stanja obsega tudi sklop obredov, simbolov ter družbeno organiziranost. Pojem izhaja iz zahodne miselnosti, ki je bil Indiji pred angleško kolonizacijo tuj, zato se v Indiji uporablja besedo »dharma«, ki vključuje dolžnosti, ki posameznika spremljajo skozi življenje – te dolžnosti in dejavnosti človeka vodijo do sreče in samoizpolnitve. Sama beseda džainizem izvira iz besede Jin, kar v sanskrtu pomeni »victory« ali »zmaga«. Džainizem lahko prakticirajo tisti posamezniki, ki so z lastnim prizadevanjem dosegli kevalo – stanje neskončnega znanja, blaženosti, popolnega vedenja oziroma nadzora nad občutki, kot so pohlep, hrepenenje, sovraštvo in jeza. To nas pripelje do mokshe oziroma nirvane, kar predstavlja končni cilj. Nirvana je končno etično stanje sedanjega življenja, h kateremu bi morala težiti vsa živa bitja, ko bi se osvobodila navezanosti in ovir tega sveta ter hkrati razvila dobrohotnost, nenavezanost, ravnodušnost in sočutje. Za uspešno osvoboditev je najprej potrebno znanje, ki odpre spoznanje o resnici sveta, pri čemer je pomembno, da smo popolnoma predani v verovanje, kajti le naša dejanja so tista, ki zares pokažejo našo predanost in so značilnost trdega prepričanja. Za »zmagovalce« tako veljajo tisti, ki so dosegli osvoboditev karmičnega suženjstva in nas vodijo po poti popolne sreče in osvoboditve – ti voditelji se imenujejo Tirthankare. Tirtha pomeni duhovni red, ki sledi asketski poti življenja. Na koncu svoje življenjske poti Tirthankara doseže nirvano, zato džainizem izraža večne resnice življenja, kjer so čiste duše zmagovalke same sebe, saj so prešle v stanje popolne svobode in miru (Kumar Jain 2009, 3–4). V džainizmu ne priznavajo zamisli najvišjega bitja oziroma Boga kot stvarnika, zaščitnika ter uničevalca sveta, temveč častijo Tirthankare in jih imajo za zgled, ne da bi prosili za kakršno koli uslugo. Prav zaradi tega so Tirthankare tako čaščene, saj so z izražanjem spoštovanja do svojega predhodnega učitelja dosegli najvišjo stopnjo duhovnosti. Tirthankare verjamejo v božanstvo, ki ga lahko doseže vsak od nas, če sledi poti učenja jine in se osvobodi z individualnim trudom, ne pa z božjo milostjo. Prvi Tirthankara izmed štiriindvajsetih je bil Risabhdeva (ki naj bi živel pred več kot milijonom let), zadnji pa Bhagwan Mahavira, sin vladarja v Severovzhodni Indiji, ki naj bi živel približno v 6. stoletju pred našim štetjem. Čeprav Mahavira ne velja za utemeljitelja džainizma, je močno vplival na etične, filozofske in verske nauke, po katerih še danes deluje družba džainov (Shah 1998, 2–4).

Tisti, ki so sledili Mahavirovim naukom, so lahko dosegli dva rezultata, in sicer so lahko izboljšali svoje notranje občutke in značaj, posledično pa tudi ustvarili boljšo družbo. Ta naj bi temeljila

na demokratični organizaciji brez kastnih ovir, saj je Mahavira zaničeval idejo, da ima duhovniški razred z rojstvom privilegiran položaj, kar ga postavlja za večvrednega. S tem je poudarjal pomembnost miselne čistosti in pravilnega vedenja – obsodil je kastni sistem, ki je temeljil na ideji, da se človek rodi z določenim, nespremenljivim družbenim statusom (Kumar Jain 2009, 113).

### 3. DŽAINISTIČNA IDEOLOGIJA POTI DO OSVOBODITVE

**D**ružbo džainov je mogoče razumeti le, če razumemo njihovo kozmologijo, na kateri temelji resnica življenja, ki nas pripelje do samoizpolnitve. Zgodbe o kozmologiji pojasnjujejo mesto človeka v širši družbeni realnosti, džainistično zgodovino pa določa pogledom na čas kot neskončen cikel, v katerem potujejo življenjske sile, žive ali nežive, za katere pravijo, da so večne. Džainistična definicija življenja presega tradicionalno definicijo, saj trdi, da vsi elementi sveta vsebujejo dotik, dih in telesno moč (Hinchman in Hinchman 1989, 208–210).

#### 3.1. JIVA IN KARMA

Vsa bitja so del kroga rojstva, življenja, smrti ter ponovnega rojstva – ta proces kroženja se imenuje samsara. Tista bitja, ki so se osvobodila tega kroga, ter tista, ki so še vedno vpeta vanj, so živa bitja ali jiva, vse ostale snovi pa so nežive oziroma ajiva. Žive oblike življenja dobijo svojo obliko v samsari, ko prehajajo iz enega obstoja v drugega in skušajo najti pot do osvoboditve oziroma mokshe. Ker duša (jiva) pride v stik z zunanjim svetom (ajivo), ki je aktiven, se njeno delovanje izraža skozi funkcije telesa, govora in uma. V procesu samsare in določanju oblike duše igra pomembno vlogo karma. Karma je snov v subtilni obliki materialne narave, ki je sestavljena iz drobnejših delcev in je prosto oko ter druga čutila ne morejo zaznati, jo pa najdemo povsod v kozmosu (Shah 1998, 5). Karmo se povezuje s posledicami dejanj, tako fizičnih kot psihičnih. Dejavnosti telesa, govora in uma puščajo za seboj tako vidne kot nevidne učinke, pri čemer se vidni učinki kažejo v obliki nagrade ali kazni, ko pa ti izginejo, ostane nevidni učinek v potencialni obliki. Fizični vidik zajema delce karme, ki se kopičijo v duši in jo onesnažujejo, psihični vidiki pa so mentalna stanja in razni dogodki, ki izhajajo iz dejavnosti uma, telesa in govora. Fizična in psihična karma sta med seboj povezani kot vzrok in posledica. Razlika med fizičnim in psihičnim vidikom karme je pomembna, saj predstavlja interakcijo telesnega in duševnega vsled nenehnega delovanja duše. Vsa dejanja, ki jih storimo v trenutnem življenju, bodo vzroki za prihodnje življenje – zgodba sedanjega življenja se odvija, kakor se, zaradi dejanj v prejšnjem življenju (Kalghatgi 1965, 229).

Materialna karma vpliva na dušo, ki je nematerialna in preprosta – karmična materija v duši povzroči neka določena stanja. V stanju suženjstva je duša okužena z dovtetnostjo za stik z zunanjim svetom oziroma snovjo. Ta dovtetnost se izraža v afektivnih stanjih – ko snov vstopi v dušo, se karmični delci ločijo in vsak pridobi svoj značaj. Zaradi določenih lastnosti vedenja, v katerega je jiva vključena, se delci nanjo pričvrstijo, dokler se ji ne uspe osvoboditi telesa (Kalghatgi 1965, 231–235).

Človek se skozi življenje srečuje tudi z nesrečo, ki je posledica karme, katere se je treba znebiti. Prvi korak do resnice, stanja popolnega znanja in veličastne svobode je spoznanje dejstva, da karmo delimo na dobro, ki nastane zaradi dobronamernih dejanj, in na slabo karmo, ki jo povzročajo grešna dejanja. Ko v krogu življenja pride do smrti, duša zapusti telo, sestavljeno iz materije, ampak prevzame karmo, ki je povezana z njim. Jive so tako v posvetnem življenju navezane na neživo karmo in to suženjstvo je odgovorno za rojstvo, smrt, trpljenje in bolečino. Če se

hočemo znebiti karme, ni dovolj, da izvedemo eno dobro dejanje, ki bo slabo karmo izničilo; za lastno osvoboditev je treba zatreti tako dobro kot slabo karmo, in sicer tako, da se ta ne kopiči več. Karma se pretaka skozi kanale, zato je treba zaustaviti dotok karme do kanalov, kar je mogoče doseči s samokontrolo, osvoboditvijo navezanosti, izpolnjevanjem obljub, skrbnostjo ter, najpomembneje, meditacijo, kar zahteva strogo samokontrolo, s katero se skuša onemogočiti posvetna navezanost. Karmo lahko uničimo po naravni poti tako, da se izčrpa, pri čemer moramo preostalo karmo odstraniti sami. Ob uspešnem očiščenju karmičnih delcev iz telesa se duša povrne v prvotno resnično naravno stanje, stanje blaženosti, nenavezanosti in spokojnosti, kjer bo večno skupaj z drugimi osvobojenimi dušami. Duša, ki je v tem stanju popolne osvoboditve karmičnega suženjstva, predstavlja najvišjo stopnjo oziroma cilj džainističnega sistema (Shah 1998, 6).

### 3.2. AHIMSA IN VEGETARIJANSTVO

Čeprav je človeško bitje po biološki hierarhiji najrazvitejši razred živih bitij, ni v nobenem smislu tudi najbolj privilegirana vrsta in nima pravice, da bi si prisvojilo ali podredilo naravo. Po džainizmu lahko človek v preteklih ali prihodnjih rojstvih postane življenjska duša, ki sobiva v veselju, zato je v trenutnem življenju potrebno sočutje in razumevanje drugega. Slednje vodi v strpnost, česar v današnji družbi primanjkuje – ljudje smo nestrpni, vsak, ki izgleda ali misli drugače, je osovražen –, zato so džainistični biologi bitja razvrstili v hierarhijo glede na število čutov, ki jih imajo, kar poudarja integriteto tako vsake žive kot tudi nežive duše. Življenjske oblike prvega reda, kot so zemlja, voda in ogenj, imajo čutno sposobnost dotika; oblike drugega reda, to so polži, pijavke in črvi, imajo poleg čuta za dotik še čutno sposobnost okusa; tretji red, to so žuželke in pajki, ima dodatno sposobnost vonja; četrti red, katerega predstavljajo metulji, muhe in čebele, ima poleg čutov za dotik, okus in vonj še čut za vid; življenjske oblike petega reda, to so ptice, plazilci, sesalci in ljudje, pa imajo za peti čut še sluh (Key Chapple 2013, 82). To dokazuje, da džainistična kozmologija vsako živo in neživo bitje združuje v en spekter, kjer zaradi načela ahimse vlada stanje harmonije in trajnega odnosa med ljudmi in drugimi živimi bitji oziroma elementi narave, zaradi česar je dojemanje jive izjemno ekološko.

V smeri svoboditve od karmičnega suženjstva so se džainistični menihi zavezali moralnemu kodeksu, ki vključuje pet zaobljub, in sicer nenasilje (ahimsa), resnicoljubnost (satya), nenavezanost (aparigraha), čistost oziroma spolno omejitve (brahmacharya) in odmaknjenost od tistega, kar nam ni dano, oziroma nekraja (asteya). Osrednje etično načelo, iz katerega izhajajo ostale štiri zaobljube, je ahimsa, ki ga je Mahavira zagovarjal in nakazuje na idejo džainistične družbe kot demokratične organizacije. Ta menihom in laikom predstavlja vodilni dejavnik v ekonomiji in oblikah družbene interakcije. Glavno pravilo vseh interakcij je pravilo nenasilja, kjer so džaini poudarjali nenasilje tako v dejanju (fizičnem stanju) kot v nameri (duševnem stanju), kajti če spoštujemo misli vseh bitij, naj bodo živa, neživa ali pa človeška, bomo na koncu nagrajeni z osvoboditvijo. Posledično džaini prakticirajo izključno vegetarijanstvo kot pravilno prehranjevalno obliko in so s tem edina religija, ki temelji na spoštovanju in zvestobi ne glede na stanje duše (Kumar Jain 2009, 121–123). Škodovanje drugemu živemu bitju se lahko kaže skozi neposredno škodovanje (ubijanje živali z različnim namenom, denimo zavoljo prehranjevanja, mode, zabave, žrtvovanja), posredno škodovanje (uživanje izdelkov, ki jih nismo sami pridelali, vendar so druge spodbudili k izvajanju nasilja in škode) in z opazovanjem drugih, ki škodijo živalim (pri tem je treba preprečiti škodovanje), oziroma tako, da poškodovanim živalim ne pomagamo (Aristarkhova 2012, 639). Za vse džainiste je tako popolnoma prepovedano uživanje nekaterih živil, in sicer mesa, rib, medu, jajc in alkohola. Čeprav so mesni izdelki absolutno prepovedani, nekateri džaini uživajo mleko in mlečne izdelke. Predvsem na območju Severne Amerike nekateri

džaini prakticirajo vegansko prehrano, saj so seznanjeni s krutimi praksami pridobivanja mleka predvsem v velikih industrijah. Ni pa le živalska hrana tista, do katere džaini držijo distanco. Pazljivi so tudi pri uživanju določenega sadja in zelenjave, predvsem tiste zelenjave, ki raste pod zemljo (krompir, korenček, buča, repa itd.), kajti pod zemljo živi na tisoče mikroorganizmov, ki jih puljenje zelenjave uniči, in tiste zelenjave in sadja, ki vsebuje veliko semen (paradižnik, figa, granatno jabolko itd.), saj vsako seme vsebuje drobec življenja. Njihove skrbi glede ahimse so najbolj razvidne pri prehranjevalnih navadah, vendar džaini ne prakticirajo nenasilja le skozi neuživanje živalskih izdelkov, sadja in zelenjave, temveč so izjemno pazljivi pri kakršnem koli škodovanju – čeprav je v praksi težko nenamerno škodovati obliki življenja, se džaini trudijo ne povzročati škode pri vsakdanjih opravilih. Njihovo vsakdanje življenje je skrbno premišljeno, saj v bojazni, da ne bi pomotoma zaužili žuželke, ne uživajo hrane in pijače, ko se stemni, in med hojo pometajo tla pred seboj. Tudi delo poljedelca ni zaželeno, saj pri obdelovanju zemlje umrejo mikroorganizmi in druge jive. Pomembno mesto ima tudi razprava o oblačilih – Mahavira se je nezavestno odločil opustiti vse telesne obloge, s čimer se je osvobodil skrbi, da bi se žuželka ujela v njegovo oblačilo in umrla. Ko se mu je oblačilo ujelo za grm, se je nezavestno odločil, da ne potrebuje nadomestnega oblačila. Poleg tega se za oblačili skriva celotna proizvodnja blaga ter prevoz, kar ustvarja neravnovesje v okolju. Mahavira poudarja spoštovanje vseh stvari in bitij, zato se je treba zadovoljiti z majhnimi stvarmi, kar vodi stran od potrošništva, kot ga poznamo danes (R. Friedland 2008, 233–236). Od džainov se tako pričakuje, da opravljajo poklice, ki temeljijo na tradicionalno nenasilnih panogah, kot sta umetnost in trgovina.

Kot način zvestobe do živih bitij džaini prakticirajo post, kjer ima vsak posameznik svobodno voljo, ali in koliko časa ga bo izvajal. Najpomembnejši je zadnji post, imenovan smadhi maran/sallekha/samlehna, ki označuje tehniko, katere cilj je doseči popolno blaženost oziroma globoko meditacijo – praksa vključuje stradanje do smrti in se izvaja v zadnji fazi človekovega življenja, saj se džaini le tako prepričajo, da so dosegli svojo dolžnost ahimse in bodo osvobojeni karme (R. Friedland 2008, 237).

Mahavira je načelo ahimse postavil na vrh družbenega delovanja džainov, ki se ne osredotoča le na nenasilje do fizičnega okolja, torej do živali, vode, prsti, zraka itd., ampak tudi na družbeno okolje odnosov med ljudmi, skupinami in družinami. Fizično in socialno okolje se zaradi ahimse medsebojno oblikujeta in pogojujeta, kar je izjemno pomembno pri okoljski problematiki današnjega časa. Pri natančnem opazovanju posameznih življenjskih procesov lahko opazimo mrežo odnosov, ki oživljajo vse oblike zavesti, saj že z opazovanjem majhnega dela, kot je neživo bitje, pridobimo sliko celote, ki jo predstavlja ekosistem. S takim opazovanjem začnemo vrednotiti zunanji svet in se ob kakršni koli spremembi lahko odzovemo s skrbjo, od katere je odvisna naša samoohranitev. Veriga življenja se lahko prekine med katerim koli procesom, kar lahko povzroči hude posledice, ki so razvidne danes s podnebnimi spremembami. Na posledice so opozarjali tudi zapisi v džainistični literaturi, da bo človeška družba propadla, potem ko bo s svojimi dejanji uničila naravo in ravnovesje Zemlje, zaradi česar bo prišlo do uničenja sveta (Singh 2014, 57–58).

#### 4. INDIJSKE PREHRANJEVALNE NAVADE: MODERNIZACIJA IN OKOLJSKE POSLEDICE

**N**a današnje načelo ahimse naj bi pomembno vplival aksetizem, tako v džainističnih kot tudi budističnih praksah. Asketizem kot meniška praksa se je v Aziji pričel kazati sredi prvega tisočletja pred našim štetjem, njegov namen pa je bil osvoboditi posameznika od trpljenja fizičnega sveta. Eden od glavnih razlogov za sprejetje vegetarijanstva, ki se je pojavilo v 8. stoletju pred našim štetjem, so bila nova prepričanja, predvsem koncept samsare, ideja neskončnega

cikla ponovnih rojstev, kjer se lahko duša v ponovnem rojstvu prikaže v drugačni obliki. Po tej ideji živali lahko vsebujejo duh človeka in obratno, pri čemer naša dejanja v sedanjem življenju vplivajo na potek prihodnjega življenja (Cherian 2016, 1–4).

Na najznačilnejši odnos med starimi Indijci in živalmi nakazujejo že najzgodnejša besedila sanskrske literature – Vede. Gre za obsežno zbirko besedil, sestavljeno iz hvalnic in molitev, posvečenim naravnim silam in božanstvom. Nastale so v obdobju med letoma 1500 in 800 pred našim štetjem in pogosto obravnavajo ravnanje z živalmi – zakol živali, uživanje njihovega mesa ter obredna žrtvovanja. Vede vsebujejo sezname tistih živali, ki jih je bilo dovoljeno ali prepovedano uživati, razlika pa je temeljila na njihovih značilnostih, kot so fizične lastnosti in udomačenost. Prepovedane so bile krave molznice, biki, mesojede ptice, udomačene živali (domači petelini in prašiči) ter živali, ki jim mlečni zobje še niso izpadli. Ribe, govedo, ovce, koze, bivoli, zajci in želve so veljali za užitne, čeprav so tudi med njimi obstajale razlike, denimo ptice, ki hrano iščejo s praskanjem z nogami (labodi, golobi, vrane, žolne), niso veljale za užitne. Za neužitne so tako veljale vse samotarske in udomačene živali, saj naj bi imele določen namen v življenju (Bedekar 2014, 77–83). Pomembno vlogo pri sprejetju vegetarijanstva v 8. stoletju so odigrale Dharmashastre, besedila, ki za razliko od Ved določajo, katera etična pravila morajo ljudje upoštevati, da bodo ravnali v skladu z določenimi dolžnostmi, pravičnostmi in odgovornostmi, delovali moralno in prispevali k blaginji družbe. Medtem ko Vede zagotavljajo predvsem filozofske smernice, si Dharmashastre prizadevajo uresničiti načela v praksi, vendar kljub temu ni prišlo do popolne spreobrnitve v vegetarijansko prehranjevanje, saj to bi pomenilo, da bi ljudje zavrnilo Vede (Cherian 2016, 1–4).

Prakticiranje vegetarijanstva je bilo opazno predvsem v kolonialnih časih, natančneje v 19. stoletju, ko so Indijci za razliko od britanskih »mesojedov« imeli status tujcev. V prehranjevalni kulturi 60. let 19. stoletja so prevladovala žita, ki so zato veljala za slabšo hrano, pri čemer je bila okoljska politika v postkolonialnih časih, torej po osamosvojitvi Indije leta 1947, skorajda neopazna (Sathyamala 2018). V džainizmu so laiki in asketi imeli veliko možnosti, da bi s svojo prakso vplivati na sloje indijske družbe, le da so se te razlikovale po stopnji vpliva. Džainizem je učinkovito deloval na posvetno vodstvo, ki je učil enakost ne glede na pripadnost določeni kasti, spolu ali veroizpovedi. Po osamosvojitvi se je tako ljudstvo odločilo, da bo vplivalo na odločitve svoje vlade in da bo okoljska problematika postala glavna tema vsakodnevnega življenja, ki bo v svoj strateški načrt vključila vsa indijska mesta – prišlo je do povečane gospodarske rasti, ki je bila osredotočena na mesta in ne več na podeželje (Ciecierska-Holmes in drugi 2020, 10–21).

Eden od načinov kako se približati okoljski trajnosti se kaže skozi delež zagovornikov in njihovih prehranjevalnih navad. Čeprav naj bi se 39 % Indijcev opredeljevalo kot vegetarijancev, znese delež vseh Indijcev, ki so vegetarijanci ali pa se ob določenih dnevih vzdržujejo uživanja mesa oziroma določene vrste mesa, kar 81 %. Raziskava, v kateri je Paw Research Center leta 2020 raziskoval delež vegetarijancev pri odraslih pripadnikih različnih indijskih ver, je pokazala, da džaini predstavljajo najvišji delež vegetarijancev (92 %) in da edini zagovarjajo izključno vegetarijansko prehrano. Sledijo jim sikhi (59 %), nato hindujci (44 %), budisti (25 %), kristjani (10 %) in na zadnjem mestu muslimani (8 %), čeprav predstavljajo največji odstotek ljudi, ki se vzdržujejo določenega mesa (svinjine). Tako večina indijskih religioznih sistemov upošteva določene omejitve glede uživanja mesa (Sahgal in drugi 2021, 185–188).

Zaradi verskih in kulturnih dejavnikov je Indija desetletja veljala za vegetarijansko državo. Z družbenimi interakcijami in globalizacijo, ki je v veliki meri izpostavljena zahodni kulturi, pa se slika spreminja, kar vpliva na manjši delež vegetarijancev in na podrobnejše vprašanje okoljske krize. V metropolah Indije se razširjajo restavracije s hitro hrano in tamkajšnji prebivalci večino svojega dohodka porabijo za prehranjevanje zunaj, s čimer še dodatno krepijo razvoj države in

njenih financ. Indijska živilska industrija temelji predvsem na žitih, kruhu, zelenjavi, začimbah in sladkorju, pri čemer se je z globalizacijo in tujimi investicijami povečala prodaja ocvrte hrane in gaziranih pijač, lokalno hrano pa uživajo skupine z nižjim dohodkom (John in Babu 2022, 3–7). Indijska mesta se v centraliziranem okviru upravljanja različno prilagajajo oziroma soočajo s podnebnimi spremembami. Vse je odvisno od posameznega mesta in njegovega sodelovanja z državnimi akterji: v večini primerov oblasti oblikujejo podnebne ukrepe v sodelovanju z različnimi izobraževalnimi ustanovami in organizacijami, vendar se v slednjih pogosto lahko udeležujejo le tisti, ki imajo določeno mero vpliva, ne pa pripadniki ranljivejših skupin. V organizacijah potekajo projektne dejavnosti, ki si prizadevajo za izvedljive rezultate pri prilagajanju podnebnim spremembam. Posledica take usmerjenosti projektnih dejavnosti pa je, da so projekti časovno omejeni in ozko raziskani – ker mesta nimajo razširjenih sredstev za razvoj strateških odzivov, so omejena na projekte, ki so financirani s strani mednarodnih donatorjev. Večina indijskih mest v projektih o podnebnih spremembah ni niti vrednih omembe, saj nimajo ustreznega dostopa do vode, zatočišč ter infrastrukturnih spodbud, da bi se lahko prilagodila in soočila s podnebnimi spremembami (Bhardway in Khosla 2018, 1–15).

Čeprav se število ljudi, ki uživajo vegetarijansko ali rastlinsko prehrano, veča, pa je vseeno smiselno zastaviti vprašanje, ali se takšne prehranske navade vseeno širijo prepočasi ter v kolikšni meri je prakticiranje takšne prehrane sploh mogoče. S pojavom kmetijstva se je razpoložljivost hrane povečala, vendar je to pomenilo tudi večjo rodnost, ki je zahtevala vedno več obdelovalne površine, kar pomeni uničenje gozdov za pridelavo hrane. Glede na to, da podnebne spremembe najbolj prizadenejo na tisoče ljudi iz držav v razvoju, kjer je pomanjkanje sveže vode že znatno hujše kot pomanjkanje hrane, gre pričakovati, da se bo do leta 2050, ko naj bi se število prebivalcev povečalo še za nekaj milijonov, situacija še poslabšala. Podnebne spremembe predstavljajo izziv tudi za kmete, saj je količina pridelka nepredvidljiva zaradi ekstremnih vremenskih razmer. Prehranjevanje z rastlinami je zato večinoma prisotno v razvitih državah, kjer imajo ljudje na voljo več možnosti in izbire pri prehrani. Živinoreja v državah v razvoju predstavlja vir dobička, saj živali lahko služijo kot instrument likvidnosti: ljudje jih lahko prodajo in ustvarijo zaslužek ali pa jih uporabijo ne le za živilske, temveč tudi neživilske materiale, kot so koža, volna, rogovi, kosti itd., zato je prehranjevanje z rastlinami v samooskrbnem kmetijstvu težko izvedljivo (A. John in R. Babu 2022, 7). Vsem državam oziroma regiji in posameznikom bi morala pripadati določena količina okoljskega prostora (s tem je mišljena globalna razpoložljivost virov); ta količina je presežena, ko obseg rabe virov okoljskega prostora ni zasnovan na ekološki, globalni pravičnosti in trajnosti, kar se nato preslika z lokalne na svetovno raven – če razvite države izkoriščajo naravo, to utrpijo ranljivejše države, ki nato še težje izvedejo prehod od prehranjevanja z živalskimi proizvodi na rastlinsko prehrano (Plut 2001, 96–102).

Nezmožnost skrbi za naravo je povezana z disharmonijo v našem lastnem življenju. Kozmološki pogled džainizma nam ponudi zanimiv pogled, kako prisvojiti življenjski slog, ki temelji na notranji, duhovni samozadovoljitvi, kjer posameznik sprejme preprost način življenja, ki temelji na skrbnosti in neizkoriščanju drugega živega ali neživega bitja. Džainizem ponuja pogled na svet, ki se v mnogih pogledih zdi združljiv z vrednotami okoljskih aktivistov 21. stoletja, a se za njim kljub temu skriva drugačen namen. Razlogi, zakaj si džaini prizadevajo za naravni svet, tičijo v lastni koristi, ki izhaja iz želje, da bi odpravili kopičenje karme. Džainistični sistem močno poudarja miselni proces človeka, saj so posameznikovo vedenje in njegova dejanja odraz notranjih misli, kar povzroči vsakodnevno kopičenje karme. Karma določa posameznikove pretekle, sedanje in prihodnje okoliščine, kar je razvidno iz »Zgodbe o karmi« oziroma Karmakathas. Bistvo teh zgodb je, da skozi like in mnoge generacije predstavijo delovanje dobre in slabe karme ter njene posledice, in za džaine je znanost o karmi prava znanost o duhovnosti, saj poskuša razkriti

pravo naravo duha ali jaza – vsa dejanja tako temeljijo na zakonu vzroka in posledice, ki ni določen z božjim glasom (Cort 1995, 476). Džaini so tako na videz zaskrbljeni ne zaradi onesnaženosti zemlje, temveč zaradi onesnaženosti duše s karmo, kar dušo podvrže spremembam, ki se lahko odražajo v napačnih pogledih na resničnost – posledično pride do neprimerne vedenja, ki se odraža skozi nasilje ali ahimso. Osebna sreča je pomembna za lastno živo, zato džaini s skrbjo za druge okrog sebe ustvarjajo zdravo okolje, kar privede do dolgotrajne sreče oziroma po džainističnem sistemu do osvoboditve posameznika. Četudi se zdi džainistični pogled egocentričen, saj se pot nenasilja kaže le kot napredek proti osvoboditvi za lastno živo, pa dobrohotnost, ki jo ustvari praksa nenasilja, koristi drugim bitjem – človekov odnos do narave se bo spremenil le takrat, ko bo človek spremenil odnos do sebe in do drugega človeka (Aristarkhova 2012, 640). Tako imajo posamezniki različne razloge, zakaj spremenijo prehranjevalne navade – vzroki za vegetarijansko ali rastlinsko prehrano lahko temeljijo na pogledih določenih religijskih sistemov, kot je džainistični, ki verjame, da uživanje ali škodovanje živemu bitju velja za nečisto dejanje, ali pa na moralnih, zdravstvenih ali okoljskih prepričanjih. Moralni argument temelji na izogibanju ustvarjanju bolečine in trpljenju drugega, pa tudi na spoštovanju vseh živih bitij in njihovih pravic, med katerimi je najosnovnejša pravica do življenja. Živali bi s tem morale samoumevno imeti intrinzično pravico, zaradi katere bi se kruta živalska industrija morala zaustaviti. Naslednji, okoljski razlog prepozna živalsko industrijo kot glavni razlog za podnebne spremembe. Živalska industrija porablja ogromne količine vode ter povzroča pospešeno krčenje gozdov in prekomerne količine toplogrednih plinov. Potreben je prehod na alternativne prehranske modele, ki zahtevajo manj naravnih virov in bi hkrati zagotovili preskrbo s hrano več milijonom ljudi, predvsem tistim, ki živijo v revščini in se soočajo s podhranjenostjo (Sewell 2019/2020, 309–312). Eden pomembnejših razlogov, zakaj ljudje spremenijo svoje prehranjevalne navade, je zdravje. Živino se namreč hrani z antibiotiki, ki preprečujejo širjenje okužb zaradi slabih življenjskih razmer, obenem pa spodbujajo prekomerno in prehitro rast živali. In ker meso, ki ga ljudje uživajo, vsebuje antibiotike, bodo nanje zatoj postali odporni – ob novih boleznih, ki se pojavljajo tudi zaradi vedno višjih temperatur, se ljudje z antibiotiki ne bodo več mogli pomagati, kar bo vodilo v smrt človeštva. Prekomerna proizvodnja mesa prispeva k širjenju okužb in nalezljivih bolezni, kar povzroča kronične bolezni, kot so bolezni srca in ožilja, sladkorna bolezen, možganska kap, vrste raka in debelost (McCormack 2012, 756).

Ker so prakse uporabe živali za namen prehrane prisotne že od prazgodovine, smo že od majhnega socializirani v uživanje živalskih proizvodov, pri čemer se poudarja prepričanje, da je izkoriščanje določenih živali upravičeno. Ljudje smo skozi industrializacijo ustvarili razmere, ki so še dodatno uničile pozitivno interakcijo med človekom in živalmi. Ko se zavemo neposrednih učinkov, ki jih ima proizvodnja mesa na živali, okolje in na naše zdravje, postanemo pozorni, saj se zavedamo vpliva naših potrošniških odločitev, kar ustvarja sočutje. Potrošniki v razvitih oziroma industrializiranih državah se tega vpliva skorajda ne moremo zavedati, saj nismo priča procesom, ki se dogajajo v živalski industriji. Posledično povpraševanje po živalskih proizvodih ne bo usahnilo (Hinchman in Hinchman 1989, 208–210). Ker ravnaajo v skladu z etiko ahimse, so privrženci džainizma na pravi poti, da sprostijo dialog o ravnanju ljudi z okoljem, kar postavlja džainizem kot žarišče ekološkega ohranjanja (Chatterjee 2014/2015).

## REFERENCE

- Aristarkhova, Irina.** 2012. Thou Shall Not Harm All Living Beings: Feminism, Jainism, and Animals. *Hypatia* 27, št. 3: 639–640.
- Bedekar, Gauri.** 2016. Literary Evidence of Human-Animal Interaction in Ancient Indian Society. *Bulletin of the Deccan College Post-Graduate and Research Institute* 76: 207–211.
- Chatterjee, Chandranath.** 2014/2015. Impact of Jainism on Environmental Sustainability. *Jain Journal: A quarterly on Jainology* 49, št. 1–4: 41–51.
- Cherian, Divya.** 2016. A Non-Violent Politics? Vegetarianism, Religion, and the State in Eighteenth-Century Western India. Rutgers Center for Historical Analysis, 12. maj. <https://pil.law.harvard.edu/wp-content/uploads/2016/04/Combined-Papers.pdf> (pridobljeno 27. 7. 2024).
- Ciecierska-Holmes, Natalia, Kirsten Jørgensen, Lana Laura Ollier in D. Raghunandan.** 2020. *Environmental Policy in India*. New York: Routledge.
- Cort, John E.** 1995. Genres of Jain History. *Journal of Indian Philosophy* 23, št. 4: 476–491.
- Hinchman, Lewis P., in Sandra K. Hinchman.** 1989. »Deep Ecology« and the Revival of Natural Right. *The Western Political Quarterly* 42, št. 3: 201–210.
- John, Daisy A., in Giridhara R. Babu.** 2022. What Is the Modern Human Eating? Dietary Transition of the Age-Old to the Modern Man of India. *Public Health Rev* 43 <https://doi.org/10.3389/phrs.2022.1604058> (pridobljeno 23. 7. 2024).
- Kalghatgi, T. G.** 1965. The Doctrine of Karma in Jaina Philosophy. *Philosophy East and West* 15, št. 3/4: 229–235.
- Key Chapple, Christopher.** 2013. Ethics of Synthetic Life: A Jaina Perspective. *Worldviews* 17, št. 1: 82.
- Khosla, Radhika, in Ankit Bhardway.** 2018. Urbanization in the Time of Climate Change: Examining the Response of Indian Cities. *Wires climate change*, 13. avgust. [https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:9f0696fc-1ba1-4a09-80d1-0637c20c92f4/download\\_file?safe\\_filename=WIREs\\_Khosla\\_Bhardwaj\\_Indian\\_Cities\\_12Oct2018\\_-\\_Clean.pdf&type\\_of\\_work=Journal+article](https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:9f0696fc-1ba1-4a09-80d1-0637c20c92f4/download_file?safe_filename=WIREs_Khosla_Bhardwaj_Indian_Cities_12Oct2018_-_Clean.pdf&type_of_work=Journal+article) (pridobljeno 22. 7. 2024).
- Kumar Jain, Arun.** 2009. *Faith and Philosophy of Jainism*. India: Kalpaz publications.
- McCormack, Shanna.** 2021. Climate Change and Animal Agriculture. *Environmental Law* 51, št. 3: 750–756.
- Plut, Dušan.** 2001. *Globalizacija in okoljska pravičnost: koncept okoljskega prostora*. Ljubljana: s. n.
- R. Friedland, Susan.** 2008. *Food and Morality*. Great Britain: Prospect books.
- Sahgal, Neha, Jonathan Evans, Ariana Monique Salazar, Kelsey Jo Starr in Manolo Corich.** 2021. Religion in India: Tolerance and segregation. Pew Research Center, 29. junij. [https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/20/2021/06/PF\\_06.29.21\\_India.full\\_report.pdf](https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/20/2021/06/PF_06.29.21_India.full_report.pdf) (pridobljeno 3. 8. 2024).
- Sathyamala, C.** 2018. Meat-Eating in India: Whose Food, Whose Politics, and Whose Rights? *Policy Futures in Education* 17, št. 7: 878–891. <https://doi.org/10.1177/1478210318780553> (pridobljeno 29. 7. 2024).
- Sewell, Christina.** 2019/2020. Removing the Meat Subsidy: Our Cognitive Dissonance Around Animal Agriculture. *Journal of International Affairs* 73, št. 1: 309–312.
- Shah, Natubhai.** 1998. *Jainism: The World of Conquerors*. Delhi: Motilal banarsidass.
- Singh, Anand.** 2014. Ecological Consciousness in Jainism: Exploring Realities, Constraints and Traditions. *Proceedings of the Indian History Congress* 75: 56–58.

Olga Milić, detalj



# Pesnikova razmišljanja o Bogu

## KDO JE BOG IN KDO SMO MI

**M**ojzesu je rekel Bog iz gorečega grma: »Jaz sem, ki sem.« (prim. 2 Mz 3,14)

Neki svetnici je bilo razodeto spoznanje, v katerem ji je Bog rekel: »Jaz sem, ki sem, in ti si, ki te ni.« V psalmih na mnogo mestih psalmisti hvalijo veličino Boga samega, ki je ustvaril gore in morja, Zemljo in ljudi, ki skrbi za vse to in mu je vse to pokorno. Spodbujajo nas, naj prepevamo in vzklikamo njegovi veličini, njegovi modrosti in njegovi vsevednosti in vsemogočnosti.

V našem vsakdanjem življenju zaradi svojih želja, problemov, vsakdanjih stisk radi pozabimo na Boga. Pozabimo, da pravzaprav On vse vodi in da za vse naše težave ve bolj kot mi, da nas pozna bolj, kot se poznamo mi sami, da ve že vse vnaprej in da smo pravzaprav varni v njegovih rokah. Mnogi ljudje bi bili manj živčni, napeti in manj bi trpeli zaradi samih sebe in svojih bližnjih, če bi se zavedali, da je pravzaprav vse v Božjih rokah in da so njihova živčnost, skrbi, težave le del njihovega napuha, ker mislijo, da bodo vse to morali rešiti sami.

Pomagalo bi jim spoznanje, da sicer človek obrača, nazadnje pa Bog obrne. In da je v človeški moči zelo malo, v Božji pa vse. Ljudje, ki premalo zaupajo v Božjo previdnost, se zaman in brez pomena obremenjujejo s problemi, ki sploh ne bi bili potrebni ali sploh ne bi nastali.

Vendar je nekaj v človeški naravi, kar nam vedno znova daje misliti, da bomo vse razrešili s svojimi močmi. Vse ideologije so stavile na človeške moči, a so klavrno propadle. To je izraz človeškega napuha, ko se človek zanaša na svojo moč in ne prizna, da je pred Bogom ubog in nag, in ni pripravljen z Njim reševati zemeljskih in duhovnih zagat.

Psalmist piše: »Pridite, padimo na kolena in se priklonimo, pokleknimo pred Gospodom, ki nas je naredil.« (Ps 95,6)

Moramo se zavedati, kdo je Bog in kdo smo mi. Mi smo ustvarjena in minljiva bitja. Prešeren je napisal čudovit sonet z naslovom Memento mori. V njem lahko najdemo vso krhkost in minljivost človeškega življenja, ki se nam v nekaterih obdobjih sicer kaže kot stalnica, a prej ali slej spoznamo, da smo krhki in umrljivi. Bog pa je večni, popoln Duh, ki nas je ustvaril iz ljubezni in nam svojo ljubezen nenehno ponuja in nas spodbuja k ljubezni do njega. Če smo ponižni pred njim, živimo v resnici. Če se prevzamemo in se imamo za edini kriterij stvarstva, nas to drago stane, ker nismo bogovi mi, ampak je Bog On, ki je.

## O BOŽJI NARAVI JEZUSA KRISTUSA

»**K**dor je videl mene, je videl Očeta.« Tako je izjavil Jezus v evangeliju po Janezu. In v Matejevem evangeliju Jezus vpraša učence: »Kaj pravijo ljudje, kdo sem?« Dobil je različne odgovore, Simon Peter pa mu je odgovoril. »Ti si Kristus, sin živega Boga.« Jezus pa mu je dejal. »Blagor ti, Simon, Jonov sin, kajti tega ti nista razodela meso in kri, ampak moj Oče, ki je v

nebesih. Jaz pa ti povem: Ti si Peter, Skala, in na tej skali bom sezidal svojo Cerkev in peklena vrata je ne bodo premagala.» (prim. Mt 16,13-20)

Do Jezusa in njegove veličine se mora opredeliti vsak človek. Zadnji čas se je precej razrasel verski indiferentizem tistih, ki bežijo pred to opredelitvijo. A beg pred lastno notranjo izbiro jim ne bo pomagal. Po eni strani je križ »znamenje, ki se mu bo nasprotovalo«. Veliko pa je ljudi, ki imajo Jezusa za velikega preroka, ne pa tudi za Božjo osebo, za Boga. Še pri nas, kristjanih, je taka opredelitev včasih vprašljiva; a če verjamemo evangeliju, si moramo čim prej priti na jasno, da je Jezus resnično Bog in podoba Stvarnika samega. Če ne pomaga drug argument, naj nam bo dovolj ta, da je v veri več ljubezni kot v vedenju in videnju. Ob tem pa naša vera razumu ni nasprotna, ampak si razum in vera medsebojno pomagata, da odkrivamo vedno večje resnice.

Jezus je svoji Cerkvi obljubil, da je peklena vrata ne bodo premagala. Mnogo nasprotnikov ima Cerkev, a ve, da se ne bojujemo proti »mesu«, ampak proti zlu kot takemu. Če Cerkev ne bi bila Božja ustanova, je že zdavnaj ne bi bilo več. In vsi, ki so jo hoteli uničiti, so ugotovili, da prav v njeni stiski raste njena moč.

Jezus je rekel ribičem, naj odrinejo na globoko (prim. Lk 5,4). In ujeli so toliko rib, da so se začeli čolni potapljati. Sam Bog nam torej priporoča in naroča, naj globoko zajamemo iz zakladnice modrosti in razodetja, iz bogatega izročila Cerkve in iz lastnih izkušenj. Današnji čas bi nas rad s svojim hitenjem, širino in množico informacij ter z malikovanjem materialnih pogojev za življenje odtrgal od naših lastnih globin. Če bi se prepustili svetu takemu, kot je, bi se popolnoma poplitvili in se izgubili med svojimi potrebami in užitki. A ker je naš Bog Jezus, se znamo umakniti pred ponudbami in skušnjavami v svet, ki je čisto drugačen. Jezus nam je dal vero in mir. Dal nam je etiko in globoko spoznanje, resnico in upanje. Sam je rekel, da je pot, resnica in življenje (prim. Jn 14,6). Je naše sidro, naša skala in naša rešitev. Bog je, ki nas ne misli duhovno raztrestiti, ampak nas zbrati skupaj kot pastir ovce. In mi poznamo njegov glas.

## BOG JE EN SAM

Izaija piše v Božjem imenu takole:

»Jaz sem Gospod in drugega ni,  
razen mene ni nobenega Boga,  
opasal sem te, ne da bi me bil poznal.  
Naj spoznajo od sončnega vzhoda in zahoda,  
da ni nobenega razen mene,  
jaz sem Gospod in drugega ni.« (Iz 45,5-6)

Ni drugega boga, kot je tisti, ki je naredil nebesa in Zemljo. A človek si dela bogove kar po vrstnem redu. Enkrat se zapiči s svojim interesom v to, drugič v drugo dobroto, hoče uspeh, denar, sladkosti življenja, udobje, v sebi ima malikovalska prepričanja, včasih je bog samemu sebi in hoče biti bog tudi drugim.

Svet kriči po »kruhu in igrah«, pogansko si dela bogove iz športnikov, politikov, pevk, svojega naroda, svoje »hišice – svoje svobode«, svoje tehnologije, izobraževanja, ekonomije, umetnosti, političnih sistemov. A vse to ni Bog. Potrebno je, da lahko živimo, a ničesar od tega ne bi smeli častiti po Božje, ničesar od tega imeti za pot, cilj, resnico in življenje svojega življenja.

Ljudje se tako zavzamejo, zapičijo se v svoje malike, živijo zanje, in če ne bi bilo to do konca žalostno, bi videli, kako so v tem smešni. In ko se jim njihovi minljivi maliki zrušijo, so nesrečni, ker z malikom izgubijo smisel življenja in vidijo, da so zapravili čas in energijo, ki bi ju lahko veliko bolj pametno uporabili.

Kdor malikuje, dela slabo. In ni čudno, da je toliko slabega na svetu. Preroki Stare zaveze navdihnjenjo opozarjajo pred tujimi bogovi, pred »rezanimi podobami, ki še govoriti ne morejo, pa jih ljudje častijo kot bogove«. Tudi v današnjem času imamo toliko malikov, stvari in dobrin, ki jih častimo in se zanje preveč zavzemamo, da vidimo, da preroki niso mislili le na »rezane podobe«, ampak na vse, kar častimo po Božje v duhu in resnici, pa ni Bog.

Kakšna osvoboditev bi se zgodila, če bi se otresli svojih malikov, ki nam kot pijavke sesajo dušo in našo življenjsko moč! Kako svobodno bi zadihali, če bi stvari, v katere smo se zapičili in jih s svojimi strahovi in poželenji postavljamo na višje mesto od miru, ljubezni in nebes, preprosto odvrgli ali jih vsaj postavili na mesto, ki jim pripada! Če je Bog na prvem mestu, je vse ostalo na pravem mestu. Kaj pomaga, če si ves svet pridobimo, svoje življenje pa zapravimo?

## SMO BOŽJI OTROCI

**A**postol Janez piše v svojem prvem pismu takole: »Poglejte, kakšno ljubezen nam je podaril Oče: Božji otroci se imenujemo in to tudi smo. Svet nas zato ne spoznava, ker ni spoznal njega. Ljubi, zdaj smo Božji otroci; ni pa še razodeto, kaj bomo. Vemo pa, da mu bomo podobni, ko se bo razodel, ker ga bomo gledali takšnega, kakršen je, in vsak, kdor ima to upanje vanj, se očiščuje, kakor je tudi on čist.« (1 Jn 3,1-3)

Naše Božje otroštvo ni samo v tem, da smo postali ponižni pred Bogom in da vse pričakujemo od njega, od sebe pa le vdanost in otroško zaupanje. Je še več: zdaj smo Božji otroci, »ni pa še razodeto, kaj bomo«, piše apostol Janez. V svojem Božjem otroštvu lahko vidimo vsaj delno poroštvo, da bomo Jezusa gledali takšnega, kot je, v njegovi slavi in svetlobi, in mu zato postali podobni. Tu vidimo, da naša vera od nas res zahteva popolno predanost. Kot otroci se lahko zanesemo na Boga. In kakor otroci pričakujejo od staršev vse dobro in za povrh še varnost in zaščito, lepo prihodnost in neugasljivo ljubezen, tako lahko mi od svojega nebeškega Očeta pričakujemo vse to.

Vsi, ki se zanašamo nanj, se očiščujemo, kakor je on čist, in vsi, ki vanj upamo, se posvečujemo, kakor je tudi on svet.

Pravijo, da so otroci takšni, kot so njihovi starši. In slovenski pregovor pravi: »Povej mi, s kom se družiš, in povedal ti bom, kdo si.« S komer se družimo, mu postajamo podobni. Komur zaupamo, nas poplača. Komur se vdamo, pride v nas njegova moč. Tako velja med ljudmi in tako velja tudi med Bogom in nami.

Če se bomo z njim pogovarjali v molitvi, bomo prejeli njegovo modrost in mu postajali podobni, deležni njegove ljubezni, s katero bomo lahko ljubili sebe, druge in njega samega. Če se mu bomo predali, bo njegova moč prišla v nas, saj v ponižnosti prejmemo »moč nemoči«, ki nas lahko najlepše vodi in nam pomaga v bojih življenja. Če se bomo sončili v njegovi svetlobi, toplini in svetosti, bo ta v nas razsvetlila naše temine in vedno svetlejši bomo, postali bomo res Božji otroci, tako svetli, kot Bog za nas načrtuje že od začetka.

Naš cilj je svetost. Mnogi poskušajo postati sveti brez vere in brez Boga. A samo osmešijo se in ves njihov trud je jalov. Mi pa se ne zanašamo toliko na svoj trud, ampak veliko bolj na naš položaj pred Bogom in ta položaj je Božje otroštvo, ki nam ga je Bog dal iz čiste ljubezni, po Jezusu Kristusu, ki nas je odrešil.

## O BOGU IN MIRU DUŠE

Psalmist, ki je našel mir v svoji duši pri Bogu, pričuje takole:

*»Davidova stopniška pesem.*

*Gospod, moje srce ni prevzetno,*

*moje oči se ne povzdigujejo.  
Ne poganjam se za velikimi dejanji,  
za čudovitejšimi od mene.  
Nasprotno, potešil in pomiril sem svojo dušo  
kakor otrok v naročju svoje matere,  
kakor otrok je v meni moja duša.  
Izrael, upaj v Gospoda,  
od zdaj dalje in na veke!» (Ps 131,1-3)*

Jezus pravi, da bo ponižan, kdor se bo poviševal, in kdor se bo poniževal, bo povišan. Večkrat uporabi zvezo med ponižnostjo in notranjim mirom. Tako pravi tudi: »Vzemite nase moj jarem in učite se od mene, ker sem krotak in v srcu ponižen, in našli boste počitek svojim dušam.« (Mt 11,29)

Z nasprotjem ponižnosti, torej z napuhom, nikoli ne bomo mogli najti miru v duši. Če se bomo poganjali za velikimi rečmi, ne bo miru v nas. In tudi tisto, kar bi dosegli, bi bilo le človeško delo, ki propade, ne pa Božje delo. To se rojeva v miru in tišini, v ponižnem prisluškovanju, kaj nam Bog hoče povedati in kako naj ravnamo.

Prevzetnost poganjanja za velikimi rečmi je v tem, da človek vsiljuje svojo voljo, namesto da bi se ji odpovedal in se vprašal, kakšna je Božja volja. Tako se človek zaletava z glavo v zid in nikoli ni miren v sebi, saj je njegova želja po cilju – prestižu, slavi ali denarju – prevelika. Sveto pismo naše človeško zlo imenuje poželenje. Poželenje pa je vsaka pretirana ali pretirano gojena želja. Ta izhaja iz naše lastne volje. Prav temu poželenju se moramo odpovedati, da ne bomo z agresijo in prevzetnostjo delali »velikih del«, ampak v ponižnem, krotkem notranjem miru, kakor otrok v naročju matere počivali v Božji ljubezni in šele potem spoznali, kaj je prav za nas.

Psalmist pravi: »Nasprotno, potešil in umiril sem svojo dušo kakor otrok v naročju matere, kakor otrok je meni moja duša.« (Ps 131,2) Odpovedal se je svoji volji. Na videz je ogromno izgubil, v resnici je še več pridobil.

Jezus nam svetuje: »Vaše srce naj se ne vznemirja in ne plaši.« (Jn 14,27c)

To moremo doseči le tako, da zaupamo v Boga in njegovo previdnost. Nekateri si zadajo za nalogo, da jih nič ne sme spraviti »iz tira«. A kmalu so razočarani. Njihova odločitve je samo človeška, plitka, nima korenine v molitvi, veri in zaupanju. Jezusove besede, naj nas nič ne vznemirja in ne plaši, so v Svetem pismu postavljene ob napoved strašnega konca sveta. Tudi takrat, v tistih najbolj mučnih trenutkih, se naše srce ne sme vznemirjati in plašiti, saj nam je Jezus vnaprej povedal. Če koreninimo v Bogu, če so v naši globini zaupanje in mir, gotovost in spoznanje, se ne bomo vznemirjali, ne plašili ob koncu sveta, ne ob veliko manjših stvareh, človeških vzgibih in dogodkih, ki naj bi nas vznemirjali in plašili. Tako bo v naših globinah vladal mir.

Sveti Pavel piše, da je podoba tega sveta minljiva. Toda nam se kaže v našem vsakdanjem življenju kot dokaj stalna. Šele ob kakšnih posebnih dogodkih se minljivosti naših življenj in imetja, pa tudi političnih stanj in minljivosti vsega drugega, bolje zavemo. Še naše notranje duhovno stanje se spreminja, saj smo v nekaterih obdobjih življenja bližje Bogu, v nekaterih pa se od Boga oddaljimo.

Poljski svetnik Maksimilijan Kolbe piše, da nas z Bogom najbolj povežejo dogodki, ki nam prinesejo bolečino in sramoto, saj se takrat nanj obrnemo s prošnjami in vidimo, da moramo bolj zaupati vanj kot vase. Če nam gre dobro, začnemo preveč računati nase in takrat zelo radi pozabljamo na Boga.

Zato se je dobro v sebi navaditi na neko redno duhovno življenje, ki vključuje jutranjo in večerno molitev, kratke molitve čez dan, ne glede na to, kje smo, redno branje Svetega pisma,

obiskovanje maše in drugih pobožnosti, ki jih vodi Cerkev, dobro je tudi brati verski tisk, dobre verske in druge knjige. Pomislimo na redovnike v strogih redovih, kot so kartuzijani ali cisterijani, pa bomo hitro videli, da človek res ne živi samo od kruha, ampak od vsake besede, ki pride iz Božjih ust.

Redovniki imajo močno in natančno določeno notranje duhovno življenje, vsaj v manjši meri ga moremo imeti tudi mi. Drugače naša vera zvodeni in nihče od nas si verjetno ne želi biti mlačen kristjan, naše poslanstvo je v tem, da s pomočjo rednega notranjega verskega življenja naredimo na tem svetu čim več dobrega in da se izogibamo grehu, ki bi škodil nam in drugim.

Če v sebi čutimo notranjo duhovno lakoto, se nasitimo z branjem Svetega pisma. Če smo v čem negotovi, si pomagamo s spovedjo ali molitvijo, kadar koli lahko pokličemo Svetega duha na pomoč in kadar koli lahko prosimo za nasvet Marijo, ki ji pravimo tudi Mati dobrega sveta. Ko nam gre slabo v življenju, to sprejmemo kot pokoro za naše grehe in za grehe sveta in zau-pajmo v Božjo previdnost, da bo dala vse pravo ob pravem času. Ob težjih zagatah v življenju se posvetujemo z duhovnikom. In bodimo hvaležni za življenje, ta veliki dar, ki je skrivnost že sam po sebi.

Sveti Pavel pravi, naj se vedno veselimo, neprenehoma molimo in naj se v vsakem položaju zahvaljujemo. To bo izraz naše vere in našega zaupanja, da bomo veseli in pogumni kristjani, ki nas še tako huda preizkušnja ne bo mogla vreči iz tira. Jezus je rekel, naj se naše srce ne vznemirja in ne plaši. Res, bodimo trdni v zaupanju ter veseli in hvaležni v življenju!

## O BOŽJI DOBROTI

**N**ekega duhovnika so vprašali: »V kakšnega Boga veruješ?« On je odgovoril: »V Boga, ki je dober.« Ljudje imamo na svetu veliko slabih izkušenj, veliko jih začne dvomiti v Božjo dobroto, ko se srečajo z večjim trpljenjem, mladi v obdobju svetobolja poudarjajo, koliko je vojn, krivic, koliko je slabega na tem svetu. A kljub temu verujemo in tudi sami lahko vidimo, da je na svetu veliko več dobrega kot slabega.

Človek bi bil najraje sam merilo za to, kaj je dobro in kaj je slabo. Toda vsi poskusi, da bi po svoji meri naredili svet boljši, nam padejo v vodo, saj se zanašamo na svojo sodbo in gradimo babilonske stolpe svoje lastne predstave, kakšen naj bi bil boljši svet. Ti stolpi pa se nam sproti porušijo, ker se zanašamo le na svoje ideje in pamet. Ne upoštevamo, da smo ustvarjeni od Boga, in se postavljamo na njegovo mesto, kot bi bili mi sami boljši od njega.

Trpljenje je res na tem svetu, a Bog ga dopušča v naše dobro, da bi spoznali, kje smo naredili napako, in nas tako vzgaja za srečno večnost. Bog dopušča še celo greh, ki je vzrok vsakega trpljenja, a tudi to dopušča le zato, ker ga zna obrniti v dobro. Dopušča tudi zlo, a to dopušča zaradi tega, da bi ob njem raslo čim več dobrega. Če pomislimo, da so na svetu greh, zlo in trpljenje, moramo na drugi strani tudi priznati, da je na svetu veliko ljubezni, sreče in dobrega.

Navajeni smo veliko kritizirati, se pritoževati, obtoževati druge, sebe in svet za vse, kar nam ni prav. A na stvari bi morali pogledati globlje in razumeti, da v tem našem relativnem svetu dobro lahko uspeva le ob neki po Božji milosti čim manjši meri slabega. Največji misleci tega sveta so prišli do tega, da je pravzaprav vse dobro in prav. Ljudje velikokrat ne sodimo prav in tisto, kar nam zablešči kot dobro, se nam velikokrat lahko obrne v slabo in marsikaj slabega po naši sodbi je lahko za nas velika milost.

Če bi bili pripravljeni v življenju videti več dobrega, bi z večjo hvaležnostjo in ponižnostjo sprejemali življenje, tako pa dobro jemljemo kot nekaj, kar je pač samoumevno, in še pomislimo ne, koliko truda, volje in tudi trpljenja je bilo potrebno, da tisto dobro je. Človek se rajši jezi nad neprištitim gumbom na svoji obleki, kot da bi pomislil, koliko napora različnih ljudi je bilo

potrebnega, da je ta njegova obleka nastala in da ga ne zebe. Tudi nad hrano se radi pritožujemo, pa redki pomislimo na kmeta, ki je vložil vanjo svoje znanje in delo, in na gospodinjo, ki jo je pripravila.

Prav tako se obnašamo do Boga, ki nam je dal življenje, zrak, zemljo, hrano, ljubezen in prisotnost bližnjih, stanovanje, avto, nas same in naše vrednote. In navsezadnje, da nam je dal Odrešenika, ki odjemlje naše grehe, da lahko živimo v veselju in pričakovanju srečne večnosti. Če bi opazili vse to dobro in bili hvaležni zanj, bi z večjo potrpežljivostjo, veseljem in boljšim spoznanjem Boga in njegove narave šli skozi življenje.

Hvaležen človek s tem spoznanjem v sebi nosi več dobrote kot presiti godrnjavci, kakršne nas sta nas naredila prav obilje potrošniških dobrin in pomanjkanje zaupanja v Boga, ki je dober. Slabo je bilo premagano na križu, kjer je visel Kristus, in Bog je poskrbel za nas tako, da nam je z njegovo ljubeznijo zagotovil pot do sreče in na koncu srečo samo.

## O POSNEMANJU JEZUSA KRISTUSA

**S**veti Pavel piše takole: »Postanite moji posnemovalci, kakor sem jaz Kristusov.« (1 Kor 11,1) Kristjani kar premalo mislimo na to, da imamo v Jezusu čudovit vzor, kako naj živimo in delamo, molimo in odpuščamo. Zanj vemo, da nam je bil v vsem enak, razen v grehu. In to je za nas idealna priložnost, da se od njega učimo. Najprej se lahko naučimo njegovega notranjega miru. Sam je rekel: »Mir vam zapuščam, svoj mir vam dajem.« (Jn 14,27a)

Pri tem ni treba iskati velikih razumskih razlogov, saj je za vsakdanje življenje dovolj vera, po kateri v sebi zremo Kristusa in se ravnamo po njem. Od njega se lahko učimo tudi dobrote. Če bi prebrali vsaj en evangelij v celoti, bi videli, kako zgodba njegovega življenja pripoveduje o dobroti, ki zase ne pričakuje nagrade, ampak izhaja iz vere, da je Bog dober in da le dobro more zmagati. Ta zgodba je zgodba o odrešenju, ki se je zgodila zares tako, kot je bila večkrat opisana.

Še več nam pove osebnost Jezusa Kristusa v tej zgodbi, saj je on podoba Boga Stvarnika v človeški podobi. Če se v življenju približamo njegovemu vzoru, se tako približamo Stvarniku in Očetu, ki nas je ustvaril. Približamo se tudi samim sebi. Od njega se lahko učimo, da je bil dober delavec v delavnici svojega skrbnika Jožefa, da je spoštoval svoje starše, da ni bil formalist v izpolnjevanju zapovedi in je nadvse cenil poslanstvo, ki mu ga je Bog zaupal.

Tako vidimo, kako lahko tudi mi uresničimo sami sebe in v najboljši meri izkoristimo življenje za dobro in se branimo slabega. Jezus ni podlegel skušnjavam, ampak se je proti njim boril s pravim razumevanjem Svetega pisma. Ni bilo lahko zanj, kot tudi za nas ni lahko, a v njem vedno lahko najdemo moč, saj če je on premagal toliko slabega v življenju, lahko to, bolj v njegovi kot svoji moči, storimo tudi mi. Posnemamo lahko tudi njegovo prijaznost in vljudnost do ljudi, njegovo dobrohotnost in velik pogum v težkih trenutkih.

Od njega se lahko naučimo, koliko pomenita v življenju vera in prepričanje. Svetniki so šli celo radovoljno v smrt, samo da so vztrajali do konca na poti za njim. Tudi prenašanje težav je lahko v naših življenjih tako, kot je bilo Kristusovo. Ni preklinjal in ni tožil, vdano je osmisлил svojo smrt in trpljenje in vsem odpustil. Tako nam je pokazal, kakšna je volja Stvarnika, ki nas je ustvaril, in kakšni bi morali biti mi. In ne samo to. Če nimamo moči v sebi, jo najdemo v njem. Celo njegovo življenje je bilo izpolnjevanje poslanstva in tudi mi se moramo vprašati, kakšno je naše poslanstvo na Zemlji in kako ga uresničujemo in izpolnjujemo.

Večkrat naj bo Jezus v naših mislih in pred našimi duhovnimi očmi kot naš vzor in vedno bolj mu bomo postajali podobni.

## ON JE TISTI

Saj nam mora kaj vzeti, da vemo, da je prvi on.  
Moramo se trpinčiti, da zvemo iz daljnih pokrajin vetra,  
da potrebujemo le njega. In on je povsod.  
Drama naših življenj je en sam dialog z njim,  
v naših zemeljskih opravkih pa pozabljamo nanj.  
Kaj razdalje, kaj samota, kaj praznina?  
Vse je v njem in on nas pripelje takrat, ko je prav.  
Kaj upor – dolgo ne more trajati. Kaj trpljenje – mine.  
Zakaj on je od začetka in bo do neskončnega konca,  
visoko, kot so zvezde, blizu, kot so besede.  
Povsod je, v rožah pred staro sliko, pod mizo, nad lučjo,  
v zraku in v strunah, v rokah in v nogah in v dušah vseh:  
kaj ni to varnost? A ni to gotovost?  
On nam je dal besede in nam odvzel molk.  
Pokazal je pot, zakaj vse poti so v njem, polne njega samega.  
Ni trdo, mehko je njegovo naročje.  
In če si prizadevamo bolečine, je vedno tu, da jih spremeni v radost.  
Je kot most, kot tunel, kot sprememba.  
V njem plavamo, velik je ocean. Dihamo njegov zrak  
in prejemamo in odmetavamo. Temne globine so razsvetljene.  
Temni prepadi razmika so osvojeni, prežarjeni z edino lučjo.

# O glasbi, 1.20–28 (III)

**A**vguštinova razprava O glasbi (*De musica*), ki obsega šest knjig, sodi v njegov širši projekt obravnave svobodnih umetnosti (*artes liberales*). Pričujoči prevod predstavlja tretji del prve knjige in nadaljuje prvi in drugi del, objavljena v prejšnjih številkah.

## PRVA KNJIGA

20.

UČITELJ: Torej preiščiva kolikor vneto lahko, kaj je razlog, da se napreduje od ena vse do deset in od tam nazaj do ena. Tukaj te sprašujem, ali bi lahko bilo to, kar imenujemo začetek, sploh kaj drugega kot začetek nečesa.

UČENEC: Nikakor ne more biti.

UČITELJ: Prav tako to, čemur rečeva konec, ne more biti nič drugega kot konec neke stvari?

UČENEC: Tudi to ne more biti nič drugega.

UČITELJ: Mar torej misliš, da se lahko pride od začetka do konca drugače kakor prek neke sredine?

UČENEC: Ne mislim, da je mogoče.

UČITELJ: Torej, da bi bilo nekaj celostno, sestoji iz začetka, sredine in konca.

UČENEC: Tako je videti.

UČITELJ: Povej mi torej zdaj, katero število se ti zdi, da ima začetek, sredino in konec?

UČENEC: Mislim, da želiš, da odgovorim, da število tri. O katerih sprašuješ, so namreč tri.

UČITELJ: Pravilno misliš. Zakaj vidiš, da je v številu tri neka dovršenost, ker je celo. Ima namreč začetek, sredino in konec.

UČENEC: Vidim odkrito.

UČITELJ: Se mar nismo že v začetku otroštva naučili, da je vsako število bodisi parno ali neparno?

UČENEC: Prav imaš.

UČITELJ: Spomni se torej in mi reci, za katero število navadno rečemo, da je parno, in za katero, da je neparno?

UČENEC: Tisto, ki se lahko razdeli na dva enaka dela, je imenovano parno, katero se pa ne more, neparno.

## 21.

UČITELJ: Prav imaš. Glede na to, da je tri prvo celo neparno število – sestoji namreč tako iz začetka kakor sredine in konca, kot je bilo povedano –, mar ni potrebno tudi, da je parno število celo in dovršeno, da lahko v njem najdemo konec, sredino in začetek?

UČENEC: Zares je potrebno.

UČITELJ: A tisto, katero koli je, ne more imeti nedeljive sredine kakor neparno. Če bi jo namreč imelo, ne bi moglo biti razdeljeno v dva dela, kar sva rekla, da je značilno za parno število. Nedeljiva sredina je namreč ena, deljiva dve. Sredina v številih pa je del, od katerega sta oba druga dela enako oddaljena. Ali sem kaj povedal nejasno in se strinjaš v manjši meri?

UČENEC: Vsekakor so tudi meni te stvari jasne; ko iščem celo parno število, mi najprej pride na misel štiri. Kako se namreč lahko najde v številu dve tisto troje, zaradi česar je število celo, to je začetek, sredina in konec?

UČITELJ: Točno to je v celoti odgovor, ki sem ga želel od tebe in h kateremu te je prignal razum [ratio]. Zatorej ponovi izpeljavo od samega števila ena in razmisli. Videl boš jasno, da ena nima sredine in konca zato, ker je samo začetek; ali celo, da je zato začetek, ker nima sredine in konca.

UČENEC: Jasno je.

UČITELJ: Kaj naj torej rečeva o številu dve? Mar lahko v njem vidiva začetek in sredino, ko pa sredina ne more obstajati, razen če obstaja konec? In ali lahko vidiva začetek in konec, ko pa se ne more priti do konca drugače kot prek sredine?

UČENEC: Razum [ratio] me sili, da to priznam, in še naprej sem negotov, kaj naj glede tega števila odgovorim.

UČITELJ: Poglej, da ne more biti tisto število tudi začetek števil. Če je namreč brez sredine in konca, k spoznanju česar, kot si rekel, sili razum, kaj preostane, razen da je to število tudi začetek? Ali dvomiš, da stojita dva začetka?

UČENEC: Močno dvomim.

UČITELJ: Dobro bi mislil, če bi se postavila dva začetka med seboj nasprotno. Zdaj pa je ta drugi začetek iz tistega prvega, kot bi bil prvi iz nič, ta pa v resnici iz njega. Ena in ena je namreč dve in začetka sta dva tako, da so vsa števila zagotovo iz ena. Ampak ker nastanejo prek množenja in nekega pridruževanja in ker se izvor množenja in pridruževanja pravilno dodeljuje številu dve, se zgodi, da je tisto prvi začetek, iz katerega nastanejo vsa števila, ta pa je drugi začetek, s pomočjo katerega nastanejo vsa števila. Razen če imaš kaj proti temu, o čemer govoriš.

UČENEC: Jaz prav zares nič in ne razmišljam o tem brez občudovanja; četudi bi tudi sam odgovoril tako, potem ko si me vprašal.

## 22.

UČITELJ: Te stvari se preiskujejo v tej disciplini, ki se tiče števil, bolj podrobno in bolj skrivno. Tu pa se, kolikor hitro lahko, vrniva k zadani nalogi. Zato sprašujem, kaj tvori dva pridruženo ena?

UČENEC: Tri.

UČITELJ: Torej ta dva začetka števil, združena drug z drugim, naredita število celo in dovršeno.

UČENEC: Tako je.

UČITELJ: Katero število pa pri štetju postavimo po ena in dve?

UČENEC: Prav tako tri.

UČITELJ: Isto število torej, ki nastane iz ena in dve, je za tem postavljeno v vrsto za obema tako, da ne bi moglo biti postavljeno vmes nobeno drugo.

UČENEC: Tako vidim.

UČITELJ: A nekako je treba, da opaziš tudi, da se pri nobenih drugih številih ne more pripetiti, da bo, ko boš opazil kateri koli dve, ki si med seboj sledita po redu štetja, njiju brez vmesnega števila nasledilo tisto število, ki je sestavljeno iz obeh.

UČENEC: Tudi to vidim; seštevek dve in tri, ki sta med seboj povezani števili, je namreč pet; v nadaljevanju štetja pa ne sledi pet, temveč štiri. Zopet tri in štiri tvorita sedem, med štiri in sedem pa sta postavljeni pet in šest. In kolikor bom nadaljeval, toliko več jih bo postavljenih.

UČITELJ: Veliko je torej to sožitje v prejšnjih treh številih. Štejemo namreč ena in dve in tri, med katerimi ne more biti nič postavljeno; ena in dve sta pa sta tri.

UČENEC: Veliko, gotovo.

UČITELJ: Torej ne misliš, da je vredno kakršnega koli razmisleka dejstvo, da tisto sožitje toliko bolj teži k neki enotnosti, kolikor bolj je trdno in združeno, in da ustvarja neko eno iz mnogega?

UČENEC: Celo največjega razmisleka in ne vem, kako, in se čudim in imam rad tisto, kot praviš, enotnost.

UČITELJ: Zelo odobravam. Vendar zagotovo kakršna koli vez in spoj stvari nekaj poveže v eno najbolj tedaj, ko se skladajo tako sredina s skrajnimi deli in skrajni deli s sredino.

UČENEC: Gotovo je treba, da je tako.

## 23.

UČITELJ: Bodi pozoren torej, da tole vidiva v tisti povezavi. Ko namreč rečemo ena, dve, tri, ali ni dve za toliko več od ena, kolikor je tri več od dve?

UČENEC: Zelo je res.

UČITELJ: No, povej mi zdaj, koliko krat sem rekel »ena« v tem sestavu?

UČENEC: Enkrat.

UČITELJ: Kolikokrat tri?

UČENEC: Enkrat.

UČITELJ: Kaj pa dve?

UČENEC: Dvakrat.

UČITELJ: Enkrat torej in dvakrat in enkrat; kolikokrat je skupaj?

UČENEC: Štirikrat.

UČITELJ: Število štiri torej pravilno sledi tistim trem in mu je, kot vidiš, ta sestav dodeljen v sorazmernosti. Koliko pa je važno, pa spoznaj zato, ker more tisto enotnost, za katero si rekel, da jo imaš rad, v postavljenih rečeh ustvariti ravno ta, čigar grško ime je ἀναλογία, neki naši pisci pa so jo poimenovali sorazmernost; če dovoliš, tudi midva uporabiva to ime. Prostovoljno namreč ne bi, če ni potrebno, v latinski govor prevzemal grških izrazov.

UČENEC: Dovolim, vsekakor. Nadaljuj, kamor si se namenil.

UČITELJ: Storil bom tako. Zelo vneto namreč želiva izvedeti, kaj je sorazmernost in koliko veljave ima v stvareh zaradi svojega mesta v tej disciplini; in kolikor boš napredoval v učenosti, toliko bolj boš spoznal njeno moč in naravo. A brez dvoma vidiš, kar je zaenkrat dovolj, da tista tri števila, katerih enotnost si občudoval, ni moglo med seboj združiti v ta spoj nič drugega kot število štiri. Zaradi tega upravičeno doseže, da se postavi za njimi tremi

tako, da je tista enotnost trdneje zvezana s temi števili, kolikor razumeš. Da zdaj ni več toliko ena, dve, tri, temveč ena, dve, tri, štiri zelo všečno zvezano sosledje števil.

UČENEC: V celoti pritrujem.

## 24.

UČITELJ: A poglej preostale značilnosti, da ne bi mislil, da nima število štiri ničesar svojstvenega, česar vsa ostala števila nimajo, kar služi za tisti spoj, o katerem govorim, da bi bil interval od ena vse do štiri gotovo število in način sosledja zelo eleganten. Prej sva se seveda strinjala, da nastane iz mnogih neko eno najbolj tedaj, kadar se sklada sredina s skrajnimi točkami in skrajne točke s sredino.

UČENEC: Tako je.

UČITELJ: Ko torej postaviva ena, dve in tri, povej, katere so skrajne točke, kaj je sredina.

UČENEC: Ena in tri sta mi videti skrajni točki, dve pa sredina.

UČITELJ: Odgovori zdaj, kaj se sestavi iz ena in tri.

UČENEC: Štiri.

UČITELJ: Se mar število dve, ki je v (svoji) sredini število ena, lahko združi s čim drugim kot s seboj? Zato povej tudi, kaj sestavlja dvakrat dve.

UČENEC: Štiri.

UČITELJ: Torej se tako skladajo sredina s skrajnimi točkami in skrajne točke s sredino. Zatorej, kakor se odlikuje število tri, ki je postavljeno po ena in dve, ker sestoji iz ena in dve, tako se odlikuje število štiri, ki se šteje po ena, dve in tri, ker sestoji iz ena in tri, ali dvakrat dve. In to je ujemanje skrajnih točk s sredino in sredine s skrajnimi točkami v tisti sorazmernosti, ki se po grško imenuje ἀναλογία. Povej, ali si to razumel?

UČENEC: Sem dovolj razumel.

## 25.

UČITELJ: Preizkusi torej pri preostalih številih, ali se najde, za kar sva rekla, da je posebej značilno za število štiri.

UČENEC: Bom. Če namreč postavimo dve, tri in štiri, skrajni točki tvorita šest in to tvori tudi sredina, če se združi s seboj: kljub temu ne sledi šest, temveč pet. Ponovno postavim tri, štiri in pet; skrajni števili tvorita osem, sredina pa tudi, če je dvakratna. A vidim, da med pet in osem ni postavljeno eno število, temveč dve, seveda šest in sedem. In kolikor po tem razmerju [*ratio*] napredujem, toliko se te razdalje večajo.

UČITELJ: Vidim, da si razumel in da v celoti veš, o čem je govora. A da se ne bi mudila pri tem, opaziš, da nastane gotovo najbolj ustrezno sosledje od ena do štiri. Bodisi zaradi neparnega in parnega števila, ker je prvo v celoti neparno tri in prvo v celoti parno štiri, o čemer je bilo nedolgo tega povedano, bodisi pa zato, ker sta ena in dve začetni števili in kakor semeni števil, iz katerih nastane tri, da so že tri števila. In medtem ko se ta med seboj združijo v nekem deležu, se zablešči in rodi štiri, zato jim je ustrezno pridruženo, da bi nastalo vse do njega to umerjeno sosledje, ki ga iščeva.

UČENEC: Razumem.

26.

UČITELJ: Zelo dobro. Ali se spomniš vendarle, kaj sva se namenila iskati? Mislim namreč, da je bil predlog, če bi lahko, ker so v tisti neskončnosti števil bili določeni členi postavljeni za števila, odkrila, kaj je razlog, zakaj je v številu deset tisti prvi člen, ki izmed vseh ostalih največ velja; torej, zakaj se tisti, ki štejejo od ena do deset, vračajo zopet k ena?

UČENEC: Spomnim se dobro, da sva zato toliko razpravljala, a kaj sva storila, da bi to rešila, mi ni jasno. Razen če ima tisti ves najin razmislek zaključek v tem, da je pravo in umerjeno sosledje ne od ena do deset, temveč samo do števila štiri.

UČITELJ: Tedaj torej ne vidiš, kakšna vsota nastane iz ena in dve ter tri in štiri?

UČENEC: Že vidim, vidim in se čudim vsemu in priznam, da je vprašanje, ki se je porodilo, razrešeno. Ena namreč in dve in tri in štiri so skupaj deset.

UČITELJ: Torej je sklep, da je treba imeti ta prva štiri števila in njihov niz ter spoj za bolj častne kot preostala izmed števil.

27.

UČITELJ: Čas pa je, da se vrneva k razpravljanju in razglabljanju o tistih gibanjih, ki so značilno dodeljena tej disciplini in zaradi katerih sva premišljevala, kolikor zadostuje temi, te reči o številih, ki so, jasno, vzete iz druge discipline. In tako te sedaj vprašam. Zavoljo razumevanja sva namreč postavila v časovni okvir ur gibanja, za katera je razum [*ratio*] pokazal, da imajo med seboj izmenjaje neko številsko razsežnost. Ali bi lahko torej nekdo, če bi tekel eno uro in drugi naprej dve uri, brez pogleda na uro [*horologium*] ali vodno uro [*clepsydra*] ali kakršno koli tovrstno napravo za merjenje časa, zaznal tisti dve gibanji, da je eno enojno drugo podvojeno? In četudi ne bi mogel tega razločiti, bi ti lahko vseeno ugajalo tisto ujemanje in bi te navdalo neko ugodje?

UČENEC: Nikakor ne bi mogel zaznati.

UČITELJ: No, če kdo velikokrat udarja na glasbilo tako, da ima en zvok enojno, drugi dvojno časovno enoto, kar so stopice, imenovane jambi, in jih nadaljuje in združuje, drugi pa po istem zvoku pleše, torej očitno premika ude po tisti časovni enoti, ali torej ne bi mogel določiti same časovne mere, to je, da se intervali v gibanjih izmenjujejo enojno k podvojenemu bodisi v tistem udarjanju, ki se sliši, bodisi v tistem plesu, ki se vidi? In ali se ne bi ne nazadnje radoval v številčnosti, ki jo čutiš, četudi ne bi mogel določiti števil njene razsežnosti?

UČENEC: Zares je tako, kot praviš. Tisti namreč, ki so spoznali ta števila, jih zaznavajo v udarjanju in plesu in zlahka povedo, katera so. Tudi tisti, ki jih niso spoznali in ne morejo povedati, kaj so, vendarle ne zanikajo, da zavoljo njih uživajo v nekem ugodju.

UČITELJ: Čeprav torej ne gre zanikati, da zadevajo vsa dobro umerjena gibanja – najbolj tista, ki se ne nanašajo na nekaj drugega, temveč sama v sebi ohranjajo cilj okrasa in ugodja – sámo logiko [*ratio*] te discipline, ki je gotovo spretnost dobrega umerjanja, vendarle ta gibanja, kakor si sedaj pravilno in resnično odgovoril na moje vprašanje, če se izvršijo v dolgi časovni enoti in zavzamejo v tisti razsežnosti, ki je ustrezna, uro ali več časa, ne morejo biti ustrezna našim čutom. Zatorej, ker glasba, ko prodira iz na neki način najskrivnostnejših notranjosti ali v naše čute ali v tiste reči, ki jih čutimo, pusti neke stopinje, mar ni treba, da najprej slediva tistim stopinjam, da bi naju privedle brez vsakega dvoma k tistim samim, če je mogoče, notranjostim, kakor sem jih poimenoval?

UČENEC: Zares je treba in brezpogojno vztrajam, da to zares narediva.

UČITELJ: Pustiva torej tiste kopice časovnih enot, ki presegajo zmožnost najinih čutov, in razpravljajva, kolikor nama bo dala pamet [*ratio*], o teh kratkih prostorih intervalov, ki naju razveseljujejo v petju in plesu. Razen če ti slučajno misliš, da je možno drugače preiskovati te stopinje, ki jih je, kot rečeno, v naše čute in v te reči, ki jih lahko čutimo, postavila ta disciplina?

UČENEC: Mislim, da ni možno nikakor drugače.

Prevod: Martina Ješovnik

# Prvi življenjepis sv. Hieronima

**Z**a razliko od svojih sodobnikov, Avgušтина in Ambrozija, za katerih življenjepise so hitro poskrbeli njuni mlajši sledilci, Hieronim v stoletju neposredno za svojo smrtjo še ni bil tako priljubljen niti ne čaščen za svetnika.<sup>1</sup> Mesto, kjer je bil pokopan (*Bethlem castello*), in dan smrti (30. september) sta sicer navedena že v zgodnesrednjeveškem *Martyrologium Hieronymianum* (ok. 5. stol.),<sup>2</sup> kjer je Hieronim imenovan preprosto *presbyter*. Beda Častitljivi Hieronima omeni le obstransko, ko opisuje Betlehem in navede tudi mesto njegovega groba; in prav on je prvi znani avtor, ki ob Hieronimovem imenu doda besedico *sanctus*.<sup>3</sup>

Najstarejši, vendar zelo kratek zapis o Hieronimovem življenju je mogoče najti v kroniki, ki jo je kot nadaljevanje Hieronimove spisal Marcellinus Comes (*Chronicon*, ok. 534). Nanj se opirata tudi prva spisa o Hieronimu, ki bi ju lahko verodostojno imenovali življenjepisa. Nastala sta neodvisno drug od drugega v 9. stol. in sta ponavadi poimenovana po svojih začetnih besedah *Hieronymus noster* in *Plerosque nimirum*. Oba sta bila za časa nastanka (nepravilno) pripisana uglednima poznoantičnima avtorjema: *Hieronymus noster*<sup>4</sup> Genadiju iz Masilije, avtorju iz 5. stol., ki je nadaljeval Hieronimovo delo *De viris illustribus*; *Plerosque nimirum*<sup>5</sup> pa neznanemu Sebastijanu iz samostana Monte Cassino. Obstaja še neroden poskus kombinacije obeh teh spisov, ki pretežno sledi *Plerosque nimirum* in se enako tudi začenja, vmes pa sta vstavljena dva daljša ekskurza iz besedila *Hieronymus noster*.<sup>6</sup>

V zanašanju na Hieronimove lastne avtobiografske zapise, razsejane po različnih njegovih delih, skušata ti dve viti podatke o Hieronimovem življenju uskladiti znotraj uveljavljenih hagiografskih vzorcev, pri čemer njegov življenjepis drastično poenostavita. Hieronimovo življenje je predstavljeno v dveh obdobjih: v prvem živi v Rimu, v drugem pa odide na Vzhod. V Rimu si pridobi izobrazbo v gramatiki in retoriki, predvsem pa neoporečen ugled zaradi svojega skoraj

<sup>1</sup> O tem denimo piše A. Cain v svoji znani monografiji *The Letters of Jerome* (2009, 3). Za dokaj uravnoteženo in objektivno biografijo še vedno velja *Jerome: His Life, Writings, and Controversies* J. N. D. Kellyja (1975).

<sup>2</sup> *Martyrologium Hieronymianum*, seznam krščanskih svetnikov, razporejenih po koledarju, je bil pripisan prav Hieronimu – kar je morda tudi doprineslo k njegovi vplivnosti v pozni antiki. Latinska verzija je nastala ok. leta 430 ali 440 in se je opirala na zgodnje rimske (*Koledar oz. Kronografija* iz 354), severnoafriške (zgodnja oblika kartažanskega koledarja) in vzhodne koledarje (npr. na grški tekst, znan v prevodu v *Martyrologium Syriacum*). V 6. stol. je bil martirologij revidiran v Galiji in nato v 7. stol. v Angliji. Njegovo vsakdanjo uporabo je legitimiral Ludvik Pobožni.

<sup>3</sup> »Ad aquilonem Bethleem in valle contigua, sepulchrum David in medio ecclesiae humili lapide tegitur, lampade superposita: ad austrum vero in valle contigua in ecclesia, sepulchrum S. Hieronymi.« (Beda Častitljivi, *De locis sanctis* 7.2 [CCSL 175, 265])

<sup>4</sup> BHL 3869 (PL 22, 175–184). *Terminus ante quem* za nastanek tega dela je okrog leta 850, ko je nastalo delo *Martyrologium* (PL 123, 370–372) avtorja Ada z Dunaja, ki je vanj vključil odlomke iz *Hieronymus noster*. *Terminus post quem* pa je najprej nastanek Marcellinove kronike (konec 6. stol.), na katero se *Hieronymus noster* močno opira, zatem pa še zmotna omemba *Komentarja h Pregovorom* kot Hieronimovega dela, medtem ko je bil njegov avtor v resnici Beda Častitljivi. Kot navaja Vaccari (1958, 36–37), je moral pisec tako zagotovo živeti precej za Bedom, v času, ko je Bedovo delo že krožilo z zmotno atribucijo.

<sup>5</sup> BHL 3871, zadnja izdaja Bonino Mombrizio, *Sanctuarium*, 2.31–36.

<sup>6</sup> BHL 3870 (PL 22, 201–214). Četudi je to besedilo zagotovo starejše od izvirne verzije, ga je J.-P. Migne vseeno objavil v PL, in sicer z argumentom, da bo zbrano vse obstoječe gradivo, četudi gre za pravljice, ki nikakor niso vredne svojega subjekta.

meniškega življenja, na podlagi česar (po zgolj treh letih!)<sup>7</sup> skorajda postane papež, si pa, še posebej zaradi neutrudne graje razsipništva in razuzdanstva rimskih cerkvenih dostojanstvenikov, tudi nakopje sovraštvo mnogih zavistnežev. Spričo njihovih spletk in arijskega krivoverstva Rim zapusti in odide na Vzhod, kjer se povsem prepusti samostanskemu življenju v Sveti deželi ter se loti velikega prevajalskega in komentatorskega projekta. Avtorja tako Hieronimovi dve rimski obdobji, pa tudi dve potovanji na Vzhod zlijeta v samostojni epizodi in tako poenostavita (resnično) življenjsko zgodbo, hkrati pa tudi zabrišeta možnost, da bi se mogel Hieronim po odhodu v puščavo v upanju na visok položaj v Rimu tja iz ambicioznosti vrniti. Prav tako so v izogib napačnim interpretacijam izpuščene vse omembe njegovega dolgotrajnega prijateljevanja z rimskima plemkinjama Paulo in Evstohijo.

*Hieronymus noster* je tako časovno kot po vsebini najbližje Marcelinovi kroniki. Slednjo vzame za osnovo in si iz nje izposodi tudi začetne besede – prav on, sam Ilirec, Hieronima prvi imenuje *noster* –,<sup>8</sup> vanjo pa nato vstavlja dodatne podatke iz drugih virov, predvsem Hieronimovih pisem, pri čemer se pogosto hudo moti pri njihovem združevanju in kronološkem razvrščanju.<sup>9</sup> Hieronima najprej postavi v Rim ob papeža Damaza, nato v Konstantinopel v šolo Gregorja Nazianškega in zatem v puščavo – dogodke torej niza ravno v nasprotnem vrstnem redu, kot so se v resnici zgodili.

Nekoliko kasnejši spis *Plerosque nimirum* Hieronimovemu življenjepisui doda novo epizodo, in sicer pripoved o Hieronimovem srečanju z levom. Ta v resnici izhaja iz ene Ezopovih zgodb, ki pa je avtorja tega življenjepisa najverjetneje dosegla skozi ustno tradicijo, in sicer prek zgodnejšega grškega življenjepisa vzhodnega svetnika Gerasima. Njen glavni namen je učenemu menihu prisrketi osupljiv čudež – tega pa je hkrati mogoče brati kot dovršeno alegorijo svetnikove uspešne podreditve telesa razumu. Hkrati Hieronima upodablja kot prijaznega, mirnega, odpuščajočega in gostoljubnega predstojnika moške samostanske skupnosti – v očitnem nasprotju s podobo prepirljivega in zamerljivega *homme aux femmes*, ki so jo ustvarila njegova pisma in polemike.<sup>10</sup>

Po teh dveh življenjepisih se je pozneje zgledovala večina srednjeveških avtorjev.<sup>11</sup> Ti so še bolj prizadevno sledili njunemu namenu – izoblikovati čim bolj krepotno in zgledno svetniško podobo – in Hieronimovo življenje dalje preoblikovali, predvsem z namenom nadaljnje poenostavitve in dodajanja hagiografskih detajlov, še posebej čudežev. Hieronimov življenjepis na podlagi *Hieronymus noster* ali *Plerosque nimirum* v svoje enciklopedično delo *Speculum historiale* [Zrcalo Zgodovine] vključi Vincent iz Beauvaja. Jakob iz Voragine v svoji *Zlati legendi* dodatno opiše zarote rimskega klera, ki so Hieronima pognale na beg iz Rima – ljubosumni cerkveni dostojanstveniki naj bi mu namreč v celico podtaknili žensko obleko – a narativno osnovo še vedno predstavljata prav ti dve najzgodnejši besedili. Prav zato je še toliko bolj nenavadno, da sta bili obe nazadnje izdani davno v začetku 19. stol. in do sedaj nista bili prevedeni v noben sodobni jezik. Tako v nadaljevanju – za prvi okus – objavljamo prevod najstarejšega obeh življenjepisov, *Hieronymus noster*.

<sup>7</sup> Hieronim v Pismu 45.2 pravi, da je v Rimu preživel tri leta, pri čemer ima v mislih zgolj prvo obdobje svojega bivanja tam.

<sup>8</sup> Na podlagi skupne domovine in rabe pridevnika *Romanus* za *Latinus*, ki je bila takrat v modi, Vaccari in mnogi drugi avtorji potrjujejo Marcelinovo avtorstvo (Vaccari 1958, 34).

<sup>9</sup> To lahko vidimo že v začetku: kot omenjeno, neznani avtor od Marcelina prevzame prvi dve besedi, *Hieronymus noster*, nadaljuje pa s podatkom o njegovi domovini, ki ga vzame neposredno iz (Hieronimovega) dela *De viris illustribus*, in krstom v Rimu (ki ga napačno interpretira kot posvečenje; prim. Pisma 16.2), nato ponovno nadaljuje s frazo iz Marcelina: »Ibique litteris graecis et latinis a primaevio eruditus est«; in podobno dalje.

<sup>10</sup> Prim. npr. *Zgodbe za Lavza* (36.6–7), kjer Paladij Hieronima opisuje nadvse nezavidljivo.

<sup>11</sup> Kot izjemo sicer velja omeniti Niccolòja Maniacoria z začetka 12. stol., čigar življenjepis se začne z besedami »Beati Hieronymi vita«, avtor pa se življenjepisa loti izvirno in brez naslanjanja na *Hieronymus noster* ali *Plerosque nimirum*.

## REFERENCE

- Cain, Andrew. 2009. *The Letters of Jerome*. Oxford: University Press.
- Kelly, John N. D. 1975. *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*. London: Duckworth.
- Mombrizio, Bonino. 1909 [1478]. *Sanctuarium*. Pariz: Apud Albertum Fontemoing.
- Špelič, Miran, ur. 2021. *Hieronim, Pisma*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Vaccari, Alberto. 1958. Le antiche vite di S. Girolamo. V: *Scritti di erudizione e di filologia*, zv. 2, ur. Id., 31–51. Rim: Edizioni di Storia e letteratura.
- Weber, Robert, in Peter Gryson. 1994. *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

## HIERONYMUS NOSTER

Naš Hieronim<sup>12</sup> se je rodil očetu Evzebiju v mestu Stridon, ki se je nekoč nahajalo na meji med Dalmacijo in Panonijo, zdaj pa so ga uničili Goti.<sup>13</sup> Kot deček je v Rimu prejel Kristusovo oblačilo<sup>14</sup> in se tam že od otroštva učil grške in latinske književnosti.<sup>15</sup> Za slovnico je bil njegov učitelj Donat, za retoriko pa govornik Viktorin.<sup>16</sup> Ko je osvojil vse znanje posvetne književnosti, je začel posnemati navade in dejanja najkrepostnejših menihov. Strasti duše je zatiral z nenehno čistostjo in telesne naslade je krotil s stalnim postom: mnoge poštene in pobožne može je s svojim zgledom naučil, da so postali boljši.

Ko je Hieronim nekoč po svoji navadi razgrnil svete spise, da bi bral iz njih, se je spomnil tudi Cicerona, smrtnega avtorja iz svoje knjižnice. Nenadoma je bil iz nebes z odrešilno šibo opozorjen, naj takšnih knjig več ne prebira. Tako sam pripoveduje o tem dogodku, pišoč devici Evstohiji:<sup>17</sup> »Ko sem pred mnogimi leti zaradi Božjega kraljestva dal slovo staršem, sestri, sorodnikom in, kar je bilo težje od tega, boljši hrani ter odšel v Jeruzalem služiti Bogu, nikakor nisem mogel pogrešati knjižnice, ki sem jo v Rimu z veliko skrbnostjo in muko zbral. Tako sem se torej revež postil in hotel brati Cicerona. Pogosto sem po prečutih nočeh, po solzah, ki mi jih je spomin na prejšnje grehe privabil iz dna srca, vzel v roke Plavta. Če sem se potem pomiril in začel brati preroke, me je odbijal neuglajen jezik. Ker pa s slepimi očmi nisem videl svetlobe, sem menil, da je krivo sonce, ne oči.

Ko me je stara kača tako slepila, se me je sredi štiridesetdnevnega posta lotila vročica in napadla izčrpano telo. Ne boš verjela, če ti povem, da ni odnehala in je tako obrala nesrečne ude, da so se kosti komaj še skupaj držale. Pripravljali so se, da me bodo pokopali, in ko je bilo vse telo že mrzlo, je življenjska toplota utripala samo še v mlačnih prsih. V hipu sem se v duhu zamaknil in prignali so me pred Sodnikov prestol; tu je bilo toliko svetlobe in tisti, ki so bili tam okoli, so tako žareli, da sem se zgrudil na tla in si nisem upal pogledati kvišku. Vprašan, kaj sem, sem odgovoril, da sem kristjan. Mož na prestolu je rekel: »Lažeš; ti si ciceronijan, ne kristjan! Kjer je namreč tvoj

<sup>12</sup> Začetni dve besedi (*Hieronimus noster*) sta neposredno prevzeti iz Marcellinove *Kronike*.

<sup>13</sup> Prim. »Hieronimus, natus patre Eusebio, oppido Stridonis, quod a Gothis eversum, Dalmatiae quondam Pannoniaeque confinium fuit« (Hieronim, *De viris illustribus*, 135 [CSEA 6/1, 382]).

<sup>14</sup> »Vestem Christi suscepit«. Ta fraza je zopet vzeta neposredno iz Marcellinove *Kronike*, katere avtor jo je napak razumel na podlagi Hieronimovih pisem, tj. *Pisma* 15.1: *Unde olim Christi vestimenta suscepi* in *Pisma* 16.2: *Christi vestem in Romana urbe suscipiens*, in sicer v smislu, da je bil Hieronim v Rimu posvečen. Napako sta za njim prevzela tudi avtorja *Plerosque nimirum in Hieronymus noster* in pri tem popolnoma spregledala Hieronimove navedbe, da ga je posvetil Pavlin v Antiohiji, prim. *Contra Joannem* 41 (PL 23, 392–393). Napaka izhaja tudi iz nepoznavanja poteka krsta v zgodnji antiki: krščence so potopili v vodo in jih zatem oblekli v bela oblačila (*vestimenta candida*), kar je simboliziralo njihovo ponovno rojstvo v Kristusu.

<sup>15</sup> »Ibique litteris Graecis ac Latinis a primaevio eruditus est.« Fraza je zopet vzeta skoraj neposredno (z izjemo *primaevio* namesto *apprime*) iz Marcellinove *Kronike*.

<sup>16</sup> Napaka zaradi napačnega branja *Comm. in Gal.* 1, Praef., kjer Hieronim piše: »Non quod ignorem Caium Marium Victorinum qui Romae, me puero, rhetoricam docuit edidisse Commentarios in Apostolum.« Nekateri zgodnji pisarji so *me puero* (»ko sem bil deček«) emendirali v *me puerum* (»mene, dečka«).

<sup>17</sup> Sledi daljši navedek iz Hieronimovega *Pisma* 22 Evstohiji, ki je tu naveden po deloma modificiranem prevodu Kajetana Gantarja, objavljenem v slovenskem prevodu Hieronimovih pisem, ki je leta 2021 izšel pri Celjski Mohorjevi družbi.

zaklad, tam je tudi tvoje srce.<sup>18</sup> Takoj sem umolknil in med tepežem – dal me je namreč pretepsti – me je huje mučila pekoča vest, ko sem pri sebi premišljeval tisto besedo: *V peklu pa, kdo te bo hvalil?*<sup>19</sup> Vendar sem začel vpiti in tuliti: *„Usmili se me, Gospod, usmili se me!”*<sup>20</sup>

Ta klic se je glasil med žvižganjem bičev. Naposled so tisti, ki so bili tam, padli pred Sodnikom na kolena in prosili, naj odpusti mladosti in naj zmoti nakloni čas za pokoro, potem pa naj terja kazen, če bom še kdaj bral knjige poganškega slovstva. Jaz, ki bi bil v taki skrbi rad še kaj več obljubil, sem začel prisegati in ga rotiti na njegovo ime: *„Gospod, če bom kdaj imel posvetne knjige, če jih bom bral, sem te zatajil.”* Po tej resni prisegi me odpusti in vrnem se na zemljo. Vsi se čudijo, ko odprem oči, ki jih je zalivala ploha solz, da je moja bridkost celo v nevernih zbudila vero. To pa ni bila mora ali prazne sanje, kakršne nas pogosto mamijo. Dokaz je sodišče, pred katerim sem stal, in dokaz žalostna obsodba, ki sem se je bal. Naj me ne zadene, da bi še kdaj prišel v tako zasliševanje. Priznam, da so bila moja pleča modrikasta, da sem še prebujen čutil udarce in da sem odtlej s tolikšno vnemo prebiral Božje kot prej svetne knjige.<sup>21</sup>

Hieronim, duhovnik rimske Cerkve, glasnik papeža Damaza,<sup>22</sup> raziskovalec Svete knjižnice in razlagalec svetih spisov, je bil medtem med ljudmi tri leta zapored ljubljen in čislán ter je bil po mnenju vseh razglašen za vrednega najvišjega duhovništva. Toda nekateri duhovniki in menihi so se spričo svoje objestne pogoltnosti zarotili proti Hieronimu, ki je s svojim pisanjem grajal njihove napake, in so se ga trudili pregnati iz mesta.<sup>23</sup> Resnično bi rekel, da je imel srečo in je bil njegov rešilni beg določen po Kristusovem sklepu, saj menim, da je bil pripravljen na preganjanja hudobnežev – najbrž zato, da bi rimska Cerkev, ki je bila ustanovljena pod Petrovim vodstvom in izučena na podlagi resnice vseh knjig Stare zaveze, po volji Kristusa, Boga, in je skozi Hieronimovo vneto duhovno prizadevanje posedovala tudi hebrejsko resnico. Poleg tega pa bi oholost nekaterih Grkov, ki so se bahali, da so prav oni od Boga prejeli vse božansko navdihnjene spise, spoznala, da nima tistega, kar ima [rimska Cerkev].<sup>24</sup>

Tako je Hieronim, kot omenjeno, odšel iz Rima, se podal na Vzhod in prišel h Gregoriju Nazianškemu, škofu mesta Konstantinopol. Tam si je tako prizadeval napredovati, da mu je bila podarjena neverjetna modrost. Da bi se popolnoma izučil v študiju Božjih spisov, je kot ponižen in poslušen učenec pristopil k temu učitelju in ga spremljal po mestu Konstantinopol. Ko je Hieronim zaključil ta uk, se je odpravil v Sirijo, in ko se je zadrževal na posesti duhovnika Evagrija, je srečal meniha Malha, ki je bil nekoč ujetnik. Izprašal ga je in izvedel celotno zgodbo o njegovem ujetništvu, ki jo je kasneje zapisal in jo poslal rimskim zaupnikom. V uvodu tiste zgodbe je zapisal: »Odločil sem se pisati – če mi je Gospod resnično podaril življenje in če me bodo moji kritiki končno nehali preganjali, celo ko sem na begu in se skrivam.«<sup>25</sup>

<sup>18</sup> Mt 6,21.

<sup>19</sup> Ps 6,6.

<sup>20</sup> Ps 57,2.

<sup>21</sup> »Tanto dehinc studio divina legisse, quanto mortalia ante perlegeram.« Tudi v tem primeru avtor sledi drugačni rokopisni tradiciji kot večina modernih izdaj Hieronimovega pisma, ki ohranjajo verzijo, da je Hieronim od svojega sna dalje »Božje spise bral tako vneto kot nikdar prej posvetnih« (»tanto dehinc studio divina legisse, quanto mortalia ante non legeram«).

<sup>22</sup> »Damasi os«. Gre za površno izpeljavo iz Hieronimovega Pisma 45, kjer Hieronim pravi: »Damaz je govoril po meni« (»Damasi os meus sermo erat«). Kaj naj bi to pomenilo, je sam pojasnil v Pismu 123.10, češ da je šlo za pomoč pri cerkvenem dopisovanju in odgovarjanju na vprašanja, ki so jih pošiljale vzhodne in zahodne sinode.

<sup>23</sup> Medtem ko je pri avtorjih prvih Hieronimovih pisem razlog zarote zgolj škodoželjnost rimskega klera, Jakob iz Voragine v svoji legendi o Hieronimu natančneje opiše zaroto in pravi, da so mu rimski duhovniki v sobo podtaknili žensko obleko.

<sup>24</sup> »Graecorum quorundam levitas, quae sibi a Deo omnes scripturas divinitus inspiratas accepisse plaudebat«. Tudi na tem mestu se je avtor oddaljil od izvirnega teksta, ki pravi, da so se Grki hvalili s tem, da so Rimljani od njih dobili vse Božje spise: »Graecorum quorundam levitas, quae sibi Romanos a se Deo omnes scripturas divinitus inspiratas accepisse plaudebat.«

<sup>25</sup> Hieronim, *Vita Malchi* (PL 23, 55). Malh je bil sirski menih, ki so ga zajeli Saraceni in prodali v suženjstvo. Gospodar ga je prisilili v poroko z drugo sužnjo, a se je upiral konzumaciji zakona. Skupaj z ženo, ki se je prav tako zaobljubila življenju v čistosti, mu je uspelo pobe gniti in zatekel se je v Evagrijev samostan, kjer ga je srečal Hieronim.

Nato se je odpravil v samotne kraje, kamor si je že dolgo želel pohiteti, da bi tam opravljal pokoro, in sicer s takšno radostjo in pripravljenostjo, da se je zdelo, da bolj leti kot hodi. Kako je potemtakem štiri leta zapored zlasti s Kristusovo pomočjo opravljal pokoro in da je bila v tem, kar je po lastni volji pretrpel, navzoča Božja milost, je Hieronim sam nakazal z naslednjimi besedami:<sup>26</sup> »O, kolikokrat, ko sem živel v puščavi, v tisti prostrani samoti, izžgani od pekočega sonca, ki daje menihom revno bivališče, se mi je zazdelo, da sem sredi rimskega razkošja. Bil sem sam, ves zagrenjen. Od odrevenelih udov me je bilo groza grobe raševine in umazana koža je dobila barvo kože Etiopijca. Vsak dan solze, vsak dan zdihovanje, in kakor me je proti volji posilil spanec, sem na golih tleh premetaval kosti, ko so se komaj držale skupaj. O jedi in pijači pa ne govorim, ker tudi bolni menihi pijejo le hladno vodo in razkošje je, če kdo uživa kaj kuhanega. Tisti jaz torej, ki sem se iz strahu pred peklom obsodil v takšno ječo, tovariš samo škorpionov in zveri, sem bil često pri dekliškem rajanju. Obraz mi je bil upadel od posta, a srce mi je v mrzlem telesu gorelo od poželenja in pred človekom, čigar meso je bilo že mrtvo, je plapolal samo ogenj sle. Tako zapuščen in brez vsake pomoči sem klečal pri Jezusovih nogah, jih močil s solzami in otiral z lasmi, uporno meso pa sem cele tedne podjarmil s postom. Ni me sram priznati revščine svoje nesreče – da, žal mi je, da nisem več, kar sem bil. Spominjam se, kako sem pogosto dan zvezal z nočjo in vpil ter si nisem prej nehal biti prsi, dokler se ni po Gospodovem povelju vrnil mir. Celo moje celice me je bilo strah, kot da ve za moje misli. In jezen in osoren nad seboj sem sam hodil globoko v puščavo. Kjer sem našel ozke doline, divje hribe, razklane pečine, tam mi je bil kraj molitve, tam ječa za moje borno telo. In kakor mi je Bog priča, ko sem pretočil mnogo solza, ko sem dolgo obračal oči proti nebesom, se mi je včasih zazdelo, da sem v zboru angelov, ter sem vesel in radostno zapel: *„Za teboj bomo tekli, za vonjavo tvojih mazil.“*<sup>27</sup>

Potem ko se je tako štiri leta posvečal pokori, se je Hieronim vrnil v mesto Betlehem, kjer se je kakor oprezna žival zatekel h Gospodovim jaslom, da bi ostal tam. Svojo knjižnico, ki jo je sam ustvaril z največjo predanostjo, je imel zaprto in ponovno je prebiral molitve vseh knjig, ki jih je znal skorajda na pamet, dneve pa je preživel v postu vse do večera. Številni pobožni možje, ki jih je dosegel glas o njegovem življenju, so se takoj zgrnili k njemu, da bi v skromnem zavetju dobri učenci spremljali dobrega učitelja. Nedolgo zatem si je zaradi množice učencev in pogostih obiskovalcev pri betlehemskih vratih, ki gledajo proti zahodu in jih vidijo tisti, ki odhajajo proti severu, za bivališče zgradil skromno celico.<sup>28</sup>

Medtem je Hieronim, ko je med svojimi potovanji opazoval skromna podzemna bivališča izjemnih puščavnikov in menihov, ponižno poizvedoval o njihovem življenju in v svojih spisih razgrnil resnico. V knjigah in pismih, ki jih je napisal v svojem samostanu, je spregovoril še o marsičem drugem. V tem času ga je blaženi Damaz, najspretnější govornik med papeži rimske Cerkve, z naslednjimi besedami vzbudil, naj ne odneha s svojim marljivim delom, namreč s pisanjem in pošiljanjem knjig svoji Cerkvi v mestu Rim:<sup>29</sup> »Damaz svojemu cenjenemu sinu Hieronimu. Medtem ko spiš in že dolgo časa raje bereš kot pišeš, sem se te odločil zdramiti z nekaj vprašanji, ki ti jih pošiljam. Saj ne, da ne bi smel brati – branje namreč kot vsakdanji živč razvija in bogati govor –, toda kakšen šele bi bil sad branja, če bi tudi pisal. Ker se je poslanec od tebe vrnil s sporočilom,<sup>30</sup> da zdaj nimaš več pisem, razen tistih, ki si jih nekoč narekoval v puščavi in ki sem jih hlastno prebral in prepisal, in ker si nadalje obljubil, da lahko, če želim,

<sup>26</sup> Zopet sledi daljši navedek iz Hieronimovega pisma Evstohiji (Pismo 22).

<sup>27</sup> Vp 1,3.

<sup>28</sup> Kot navaja Vaccari (1985, 39), naj bi bil ta odstavek v celoti prevzet iz neznanega antičnega vira, saj se slog precej razlikuje od sicer preprostega sloga avtorja *Hieronymus noster*. Kaj natančno je mišljeno kot »parvulus habitationis locellum«, ki si ga je Hieronim postavil pri Betlehemskih vratih, ni povsem jasno.

<sup>29</sup> Sledi v celoti prepisano Damazovo pismo Hieronimu, Pismo 35, tu po nekoliko spremenjenem prevodu Mirana Sajovica.

<sup>30</sup> Sodobne izdaje Damazovega pisma navajajo, da se je poslanec vrnil »heri«, torej včeraj.

celo ponoči nekaj skrivaj narekuješ, z veseljem sprejemem od ponujajočega, kar sem hotel prositi, čeprav bi ti odklonil. Poleg tega mislim, da ni primernejšega načina za pomenek o najinem sporu, kot da se pogovarjava o Svetem pismu: torej da jaz sprašujem, ti pa odgovarjaš. Po mojem mnenju ni v tostranskem življenju ničesar prijetnejšega, ta hrana za dušo pa je slajša od vsakega medu. Prerok pravi: *„Kako sladki so mojemu nebu tvoji izreki, bolj kakor med mojim ustom.“*<sup>31</sup> Če se ljudje razlikujemo od zveri po tem, da znamo govoriti, kot pravi odlični govornik,<sup>32</sup> kako zelo je hvale vreden šele tisti, ki druge prekaša prav v tistem, v čemer ljudje presegamo zveri? Pripravi se torej in mi odgovori na spodnja vprašanja, pri tem pa ohrani zmernost na obeh straneh: naj vprašanja ne ostanejo nerešena, kljub temu pa naj pismo ne bo predolgo. Seveda moram priznati, da Laktancijevih knjig, ki si mi jih dal pred časom,<sup>33</sup> ne berem rad, ker je več njegovih pisem dolgih tudi do tisoč vrstic, poleg tega pa v njih redko razpravlja o našem nauku. Zato se zgodi, da se jih bralec zaradi dolžine naveliča – kar je kratkih, pa so primernejša za učenjake kot zame, saj v njih razpreda o merah, legah pokrajin in o filozofih.

- 1) Kaj pomenijo besede v Prvi Mojzesovi knjigi: *„Kdor koli ubije Kajna, bo sedemkrat maščevan“*?<sup>34</sup>
- 2) Če je vse, kar je Bog ustvaril, dobro, zakaj je dal Noetu navodila glede čistih in nečistih živali, če tisto, kar je dobro, ne more biti nečisto? In ko je imel Peter v Novi zavezi videnje in je rekel: *„Ne, Gospod! Še nikoli nisem jedel nič omadeževanega in nečistega,“*<sup>35</sup> zakaj mu je odgovoril glas z neba: *„Kar je Bog očistil, ne imenuj nečisto“*?<sup>36</sup>
- 3) Zakaj je Bog govoril Abrahamu, da se bodo iz Egipta vrnil Izraelovi sinovi četrtega rodu,<sup>37</sup> Mojzes pa je pozneje zapisal: *V petem rodu so odšli sinovi Izraela iz egiptovske dežele“*?<sup>38</sup> Če to ni nikjer pojasnjeno, deluje protislovno.
- 4) Zakaj je Abraham prejel obrezo kot znamenje svoje vere?<sup>39</sup>
- 5) Zakaj je Izak, pravičen mož, ki ga je Bog imel rad, v zablodi blagoslovil tistega, katerega ni hotel, ne pa tistega, katerega je hotel?<sup>40</sup>

Zdaj je treba dodati še, kako pogumno in s kakšnim trdom se je Hieronim, edini med vsemi Rimljani, naučil hebrejskega jezika in pisave ter celo kaldejskega jezika, kot je sam pričal.<sup>41</sup> »Ko sem bil še mlad,« pripoveduje, »in me je krog in krog kakor okop obdajala samota puščave, nisem mogel prenašati grešnih mikov in vročevrnosti. Čeprav sem oboje strl s pogostim postom, so misli vseeno plamenele v meni. Da bi tudi te ukrotil, sem šel k nekemu bratu, judovskemu spreobrnjencu, in se mu predal v uk<sup>42</sup> – da bi se, po bistrem Kvintilijanu, zgovornem Ciceronu, resnem Frontonu in preprostem Pliniju, zdaj učil [hebrejske] abecede in se posvetil besedam, polnim sičnikov in dihaajočih goltnikov. O tem, koliko naporov sem premagal, kolikor težav prebrodil, kolikokrat sem obupal, kolikokrat odnehal,<sup>43</sup> pričam jaz, ki sem to pretrpel, in o tem vedo tisti, ki

<sup>31</sup> Ps 119,103.

<sup>32</sup> Cicero, *O govorniku*, 1.32.

<sup>33</sup> Tudi tu ob primerjavi z modernimi izdajami Damazovega pisma opazimo tekstnokritično pokvarjeno mesto, saj avtor *Hieronymus noster* namiguje na Laktancijeve knjige o veri (*De fide*), namesto tega pa bi moralo stati »iam pridien«.

<sup>34</sup> 1 Mz 4,15.

<sup>35</sup> Apd 10,14.

<sup>36</sup> Apd 10,15.

<sup>37</sup> Prim. 1 Mz 15,16.

<sup>38</sup> 2 Mz 13,18 po LXX.

<sup>39</sup> Prim. 1 Mz 17,10–14.23–27; Rim 4,11.

<sup>40</sup> Prim. 1 Mz 27.

<sup>41</sup> Zopet sledi daljši odlomek iz Hieronimovih pisem, in sicer iz Pisma 125 menihu Rustiku, na tem mestu prilagojen po prevodu Franca Ksaverja Lukmana.

<sup>42</sup> »Me in discipulum dedi«. Moderna izdaja dotičnega Hieronimovega pisma tu ohranja »Me in disciplinam dedi«.

<sup>43</sup> Moderna izdaja dotičnega Hieronimovega pisma ima tu še dodatek: »Quotiens que cessauerim et contentione discendi rursus inceperim«: »kolikokrat sem odnehal, a iz vedoželjnosti znova začel«.

so živeli z menoj. Zahvaljujem se Gospodu, da zdaj trgam sladke sadove, ki so zrasi iz grenkega semena črk.«

Poleg tega je Hieronim v latinščino prevedel Jobovo knjigo, ki je bila napisana v hebrejski pisavi, toda v kaldejskem jeziku, pri čemer je imel za učitelja njega, ki je omenjen v nadaljevanju. »Spominjam se,« pravi,<sup>44</sup> »kako sem, da bi razumel te knjige, plačal precejšnjo vsoto nekemu učitelju Lideju (*Liddeum*), ki so ga imeli med Hebrejci za najboljšega. Ne vem, če sem z njegovim poučevanjem kaj napredoval, vem pa, da sam ne bi mogel prevesti ničesar, česar prej nisem vedel.«<sup>45</sup> Še kot mladenič sem se po branju Kvintilijana in Cicerona ter njune cvetoče retorike zaprl v mlin tega (kaldejskega) jezika. Z mnogo truda sem po dolgem času začel izgovarjati njegove sopeče in hreščeče besede: kot bi hodil skozi kripto, kjer bi le redkokdaj ugledal svetlobo od zgoraj. Naposled sem naletel na Daniela in obšla me je takšna utrujenost, da sem v primežu obupa hotel zavreči vse svoje prejšnje delo. Vendar sem ob vzpodbudi nekega Hebrejca, ki mi je neprestano prigovarjal v svojem jeziku: »Vztrajno delo premaga vse,«<sup>46</sup> ponovno postal učenec kaldejščine, čeprav sem se sam sebi med njimi zdel povsem diletantski. Če priznam resnico, še danes lahko kaldejski jezik bolje berem in razumem kakor izgovarjam.«

Po Kristusovi milosti je Hieronim tako sprejel vero, se naučil grško, latinsko in hebrejsko ter vse hebrejske knjige, ki so vključene v kanon Stare zaveze v pravi izdaji.<sup>47</sup> prevedel v latinščino in jih komentiral. Daniela, ki je govoril v kaldejskem jeziku, je prestavil v rimski slog.<sup>48</sup> Na Sofronijevo prošnjo je psalter iz hebrejskega kanona besedo za besedo priredil za latinsko petje, ga na kratko pojasnil in poimenoval priročnik (*enchiridion*). Prav tako je komentiral dve Salomonovi knjigi, Visoko pesem pa je komentiral na podlagi Origenove razlage. V latinščino je prevedel tudi knjigo Didima Slepega *O Svetem Duhu*. Tudi Matejev evangelij je iz hebrejskega spremenil v rimskega in ga za prizadevne bralce raje kot z dolgočasnimi komentiral z jedrnatimi pojasnili. Obširno je razložil tudi šestnajst knjig prerokov oziroma prerokb, ki jih pred njim še nihče od Rimljanov ni poskusil obravnavati ali zapisati, pri čemer je napisal štiriinsedemdeset knjig komentarjev.<sup>49</sup> Poleg tega je komentiral številna Pavlova pisma in Janezovo Razodetje.

Poleg teh številnih strani svojih del, ki jih je vse opremil z uvodi, je Hieronim tudi po vrsti naštel 135 slavnih mož, cerkvenih pisateljev, od Kristusovega trpljenja do 14. leta cesarja Teodozija,<sup>50</sup> in na kratko predstavil vse, ki so kakor koli prispevali k izročilu Svetega pisma. Nadvse vneto si je prizadeval zoper Celza,<sup>51</sup> Porfirija<sup>52</sup> in cesarja Julijana,<sup>53</sup> pobesnele pse, nasprotnke Kristusa, in zoper nasprotnike Cerkve ali tiste, ki mislijo, da Cerkev ni imela filozofov in elokventnih učiteljev. Vse to z namenom, da bi spoznali, kakšni in kako veliki moške so Cerkev ustanovili, jo zgradili in jo okrasili, in da bi našo vero nehali obtoževati kmečke preprostosti ter raje prepoznali svojo nevednost na podlagi številnih knjig apostolov in prerokov.

<sup>44</sup> Sledi navedek iz Hieronimovega prologa k Jobu, *Prologus in libro Iob de hebraeo translato* (Weber in Gryson 1994, 731).

<sup>45</sup> Tu se začne nov navedek, in sicer iz Hieronimovega prologa k Danielu (Weber in Gryson 1994, 125).

<sup>46</sup> »Labor omnia vincit/improbis.« (Vergilij, *Georgike* 1,145–146)

<sup>47</sup> »Vera editione«. Avtor ima verjetno v mislih Hieronimovo vztrajno vračanje k hebrejskemu izvirniku (namesto prevajanja na podlagi grške *Septuaginte*), ki je zanj vseboval najbolj točen nauk.

<sup>48</sup> Torej v latinščino. Kot omenjeno, avtor dela *Hieronymus noster* namesto pridevnika *Latinus* vztrajno uporablja *Romanus*.

<sup>49</sup> Med 16 knjig spadajo 4 knjige velikih prerokov (Izaija, Jeremija, Ezekiel, Daniel) in 12 knjig manjših prerokov (Ozej, Joel, Amos, Abdija, Jona, Miha, Naum, Habakuk, Sofonija, Agej, Zaharija, Malahija). K vsem njihovim knjigam je Hieronim napisal komentarje, skupno 74 knjig (za enega preroka je seveda lahko napisal po več knjig komentarjev).

<sup>50</sup> To bi bilo med januarjem 392 in januarjem 393 (Booth 1981, 241).

<sup>51</sup> Celz je bil filozof iz 2. stol., čigar delo *Resnični nauk* je bilo uperjeno zoper krščanstvo.

<sup>52</sup> Porfirij je bil neoplatonist iz 3. stol., ki je v svojih spisih napadal interpretacijo hebrejskih spisov.

<sup>53</sup> Julijan Apostat, rimski cesar, ki je želel obuditi poganske tradicije in je nasprotoval krščanstvu.

Za tem po kratkem času pravi: »Celo zdaj je? že na delu skrivnost nepostavnosti!<sup>54</sup> in vsak blebeče o svojih predstavah, jaz pa sem edini, ki ga napolnjujeta zavist in slava vseh ostalih.«<sup>55</sup> Naposled je bil zaradi telesne izčrpanosti tako onemogel, da se je leže v svoji postelji lahko dvignil le tako, da je z vzdignjenimi rokami segel po vrvi, pritrjeni na tram, in tako, kolikor je mogel, opravljal naloge v zvezi s samostanom. Tako so mu v telesni zanemarjenosti in s komaj slišnim glasom minevali številni dnevi. Naposled je Hieronim, oprt na obilico knjig, posvetil svoje besede Svetemu Duhu in z nadvse jasnimi spisi, podkrepljenimi s katoliško grajo in napisanimi z izredno ostrino, utrdil neomajen stolp katoliške Cerkve zoper napade krivovercev: proti Helvidiju, Pelagiju in Jovinianu.<sup>56</sup> Kot pravni strokovnjak je sestavil tudi edinstveno in mogočno knjigo. S svojo najpristnejšo govorniško spretnostjo je iz življenj številnih pomembnih puščavskih očetov spletel zgodovino. Napisal je tudi knjigo o postajah (*mansiones*) izraelskega ljudstva<sup>57</sup> ter imenitno pojasnil evangelijsko zgodbo o izgubljenem in razsipnem sinu,<sup>58</sup> in sicer s tako tolažilnimi razlagami, da bi jo lahko imeli za edinstveno. Pravi: »Tistim, ki me obtožujejo, da to delo pišem v plamenih bakel zavisti, pa bom na kratko odgovoril: krivovercem nisem nikdar prizanašal, temveč sem vsa svoja prizadevanja usmeril v to, da bi sovražniki Cerkve postali tudi moji sovražniki.«<sup>59</sup>

Medtem ko se je Hieronim naprezal, so ga katoliški starešine tako venomer prihajali obiskovat in tolažiti. Svetemu Avguštinu, ki je bil v duhu njegov sotrudnik za katoliško Cerkev, čeprav je fizično sicer pisal v Afriki, je med drugim napisal: »Tudi mi smo bili nekdanj v mladih letih, tudi mi smo dirjali, kar smo mogli. Zdaj, ko ti tekmuješ na dolge proge, imamo mi pravico, da si spočijemo.«<sup>60</sup>

Hieronim, ki se je kot mladenič zaobljubil Kristusu, Bogu, mu je zdaj kot starec ponudil svoje popolno življenje: čisto, bogoljubno življenje, edinstveno po svoji pokori v betlehemiški samoti. Poleg tega je med Betlehemčani 65 let brez predaha polnil ves svet s svojimi knjigami in tako neoporečno zaključil svoje duhovno delo ter v 88. letu zaspal v Gospodu. Betlehem ga ljubeče ohranja, da ga bo znova ponudil Gospodu ob Njegovi vrnitvi. Sveti Hieronim je zaspal v dvanajstem letu vladavine cesarja Teodozija Mlajšega.<sup>61</sup> Leta njegovega življenja je mogoče strniti tako: v Rimu je bil pri devetindvajsetih letih posvečen v duhovnika in tam preživel tri leta, nato pa je v Betlehemu petdeset let in šest mesecev živel v svojem poslanstvu. Njegovo življenje je bilo v celoti dolgo osemnosedeset let in šest mesecev. V Gospodu je zaspal dan pred oktobrskimi kalendami.<sup>62</sup>

Prevod in spremna beseda: Anja Božič

<sup>54</sup> 2 Tes 2,7.

<sup>55</sup> Hieronim, *Dialogi contra Pelagianos libri III* (PL 23, 495). Nasploh gre za težavno tekstnokritično mesto, saj se stavek zdi tako vsebinsko kot slovnično nekako iz konteksta: »Et post pauca, nunc quoque mysterium iniquitatis operatur. Et garrit unusquisque quod sentit: ego solus sum qui cunctorum gloria mordear.«

<sup>56</sup> Mišljeni so vsi trije Hieronimovi traktati: *Adversus Helvidium*, *Adversus Pelagianos* in *Adversus Jovinianum*. Helvidij je bil najbolj znan po svojem nasprotovanju nauku o Marijinem večnem devištvu. Jovinijan je bil nasprotnik askeze in devišstva – torej vsega, kar je propagiral Hieronim.

<sup>57</sup> V pismu Fabioli (*Pismo 78*) Hieronim poda duhovno razlago odlomka 4 Mz 33,1-49, povzetka poti, ki so jo Izraelci prehodili od Egipta do obljubljenega dežela. Kraje, kjer so se ustavili, imenuje *mansiones*, kar je v slovenščino večinoma prevedeno »postaja«. Hieronim pri duhovni razlagi pomena teh posameznih postaj izhaja iz poimenovanja krajev oziroma iz dogodkov, ki so se tam zgodili, in jim da preneseni oziroma mistični pomen, saj se nanašajo na notranjo oziroma duhovno pot verskega življenja. Postaje, ki jih je izvoljeno ljudstvo prehodilo od Egipta do obljubljenega dežela, kažejo na postaje, ki jih mora prehoditi vsak človek na poti v novo obljubljeno deželo, v nebesa.

<sup>58</sup> V pismu Damazu (*Pismo 21*) se Hieronim na naslovnikovo prošnjo posveti razlagi prilike o izgubljenem sinu, predvsem tega, na koga je treba nanašati osebe v priliki, doda pa še razlage nekaterih drugih prilik.

<sup>59</sup> Ibid. 2.1.

<sup>60</sup> Hieronim, *Pismo 102*.

<sup>61</sup> Teodozij se je na vladarski prestol povzpel leta 408, na podlagi česar bi Hieronim po navedbah avtorja *Hieronymus noster* umrl leta 419. A kot navaja Vaccari, so še posebej v zasebnih spisih za prvo leto vladanja pogosto vzeli šele naslednje (torej od naslednjega januarja) koledarsko leto, kar Hieronimovo smrt torej pravilno postavi v leto 420.

<sup>62</sup> Tridesetega septembra.

## **SEZNAM RECENZENTOV (2024)**

### **TRETJI DAN 51 (2024)**

Celarc, Matjaž, doc. dr.  
Cvetek, Mateja, doc. dr.  
Ditmajer Prando, Nina, doc. dr.  
Jeglič, Urška, asist. dr.  
Kompan Erzar, Lia Katarina, izr. prof. dr.  
Malmenvall, Simon, doc. dr.  
Poljak Lukek, Saša, izr. prof. dr.



KRŠČANSKA REVIJA  
ZA DUHOVNOST IN KULTURO

---

# TRETJI DAN

---

[REVIJA.TRETJIDAN@TEOF.UNI-LJ.SI](mailto:REVIJA.TRETJIDAN@TEOF.UNI-LJ.SI)