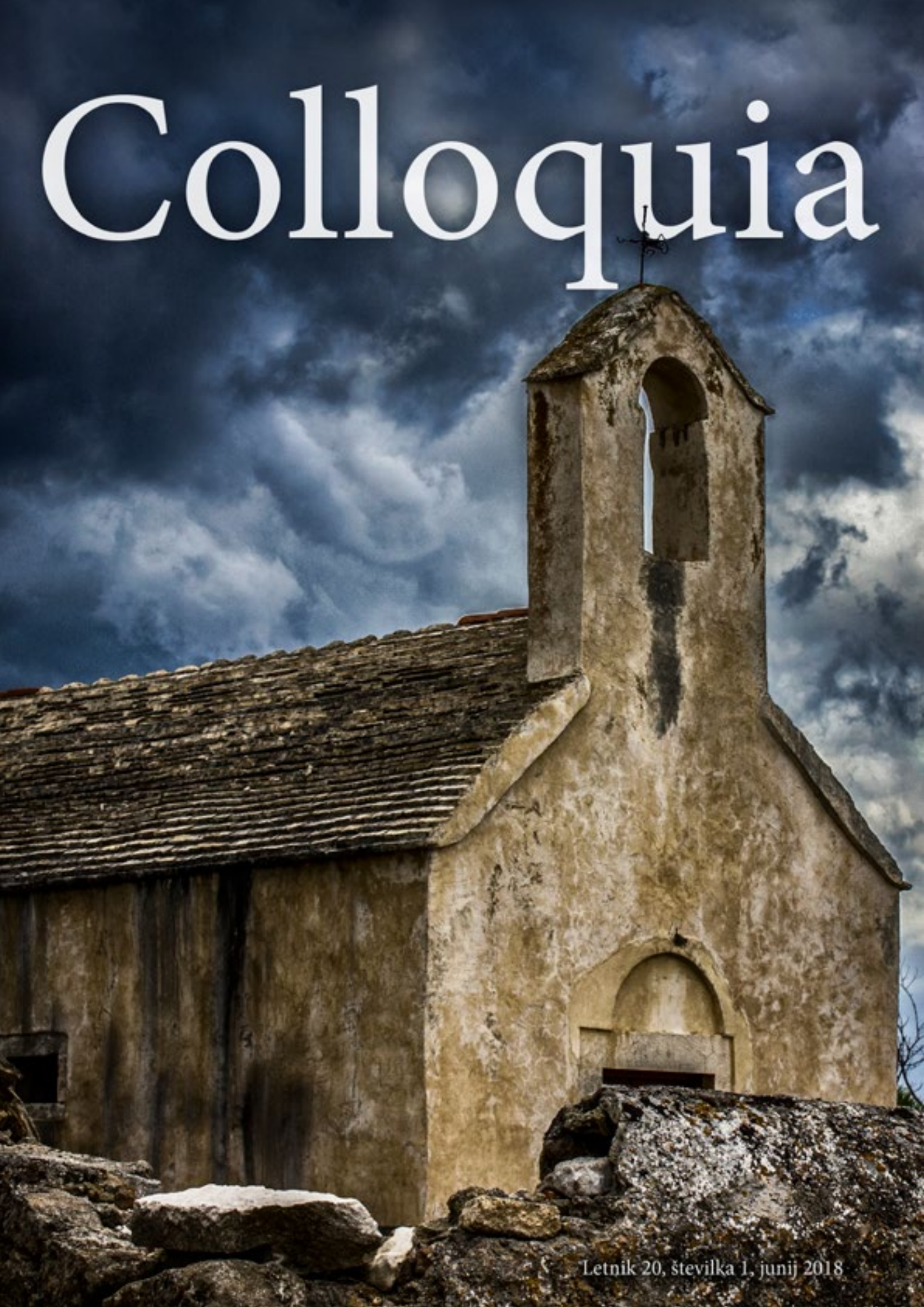


Colloquia



Letnik 20, številka 1, junij 2018



COLLOQUIA

2017/2018

Glasilo študentov Teološke fakultete UL

Izdajatelj

Študenti Teološke fakultete
Poljanska cesta 4
1000 Ljubljana

Glavni in odgovorni urednik: Gašper Klančnik
Jezikovni pregled: Gašper Klančnik in Janez Potisek
Oblikovanje in tehnična priprava: Matej Vinojčić
Naslovnica in fotografija: Janez Meden

Naklada: 120 izvodov

ISSN 2350-5931

Tisk



Kotis d. o. o.
MOČENIK Anton & Fanika
Bodrež 42, Šentvid pri Grobelnem
3231 Grobelno



Takó bo z mojo besedo, ki prihaja iz mojih ust: ne vrne se
k meni brez uspeha, temveč bo storila, kar sem hotel, in
uspela v tem, za kar sem jo poslal.

(Iz 55,11)

KAZALO

DOGAJANJE NA TEOF

Študentski svet	08
Utrinek s Tomaževe proslave	09
Povzetek nagrajene magistrske naloge	11
Znanstveni posvet	14



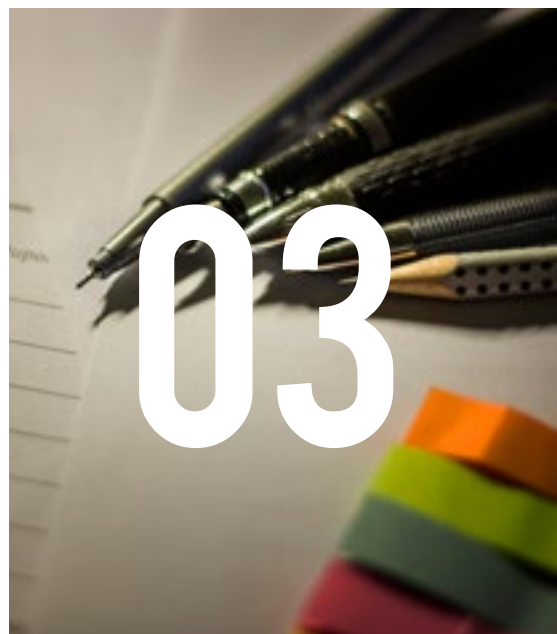
02

ESEJI

18	Poganske metamorfoze po meri kristjanov
----	---

ČLANKI

Odmev Vergilija v krščanski antiki	22
Hieronimova eshatologija ob podiranju starega sveta	26
Stvarstvo in iskanje svetega v arhitekturi Jožeta Plečnika	29
Navezanost na Boga	32
Ženske s praznim naročjem	36
Duhovnost kot odgovor na vprašanje iskanja identitete	39
Job: sprašujoči vernik	42



04

POEZIJA

48	Gospodar si stvarstva
49	Vstajenje

Beseda **urednika**

»TI SI TU, V SVOJEM STVARSTVU NAVZOČ«¹

Gašper Klančnik

Dragi kolegi v študentskih vrstah, spoštovani profesorji ter vsi bralci študentskega glasila Colloquia! Glasilo Colloquia oz. Pogovori izhaja že od leta 1995. V obdobju od prve do pričujoče številke sicer ni izhajala redno, občasno pa je izšlo tudi več števil v istem akademskem letu; vendar lahko ob pregledu izhajanja ugotovimo, da je letnik pričujoče izdaje okrogla številka, in sicer 20. Na neki način letos torej obhajamo jubilej. Zato smo se v uredništvu odločili, da je ob tem dejstvu primerno glasilo grafično prenoviti, skušali pa smo doseči, da je tudi v vsebino in zasnovo zavel svež veter. Osnovna struktura ostaja nespremenjena; gre za študentsko glasilo, ki želi spodbuditi študente k ustvarjalnemu in (vsaj) poljudno-znanstvenemu pristopu pisanja ter poglobitvi aktualnih družbeno-verskih tematik, ki se dogajajo v sklopu fakultete in širše.

Menimo, da nam je tudi letos uspelo uresničiti zastavljene cilje ter avtorjem ponuditi nekaj teoloških in literarnih izzivov, ki so pripeljali do kvalitetnih prispevkov; verjamemo, da je nastala za bralca atraktivna in vsebinsko zanimiva številka. Upamo, da jo boste kot tako prepoznali tudi vi.

V naslovu uvodnika lahko opazite, da je rdeča nit pričujoče številke izkustvo Boga, prisotnega

v stvarstvu. Osredotočili smo se na vsakdanje življenje, ki je venomer prepleteno z različnimi odnosi: odnos Bog-človek, človek-bližnji ipd. Vsi sodelujoči so bili spodbujeni, da so pri snovanju zastavljeno temo upoštevali in jo na izviren ter kreativen način vključili v svoje prispevke.

Tako v uvodniku prof. Štruklja najdemo premislek o stvarstvu kot Božjem projektu, o katerem razmišlja kot o temelju vseh odrešenjskih Božjih zamisli. V prvem sklopu boste našli nekaj prispevkov, ki se osredinjajo okoli vsakodnevnega utripa na Teološki fakulteti: od dogajanja v študentskem svetu, do prireditve, simpozijev ter proslav, med katerimi ima posebno mesto Tomaževa proslava, kjer vsako leto podelimo diplome in nagrade fakultete, velikega kanclerja ter študentskega sveta. V naslednjih prispevkih boste prisotnost Boga skupaj z avtorji odkrivali v esejih in člankih. Nazadnje pa boste prišli tudi do literarnih poskusov v poeziji bogoslovca Tilna Kocjančiča.

Uredništvo glasila Colloquia prijazno vabi študente k sodelovanju pri nastajanju novih števil. Vabljen je vsak, ki ga pisanje veseli in želi z drugimi deliti svoje znanje, razmišljanje in spomine. Prav tako bomo zelo veseli fotografij, poezije in drugih umetniških del, ki jih je mogoče objaviti v glasilu in jih študentje razvijate v študijskem in obštudijskem času.

Prijetno branje!

¹ Glej pesem: *Za nebo pred teboj*; francoska, prev. Grazyna Mech, pripr. Stane Bešter.

BOŽJI PROJEKT: STVARSTVO

Prof. dr. Anton Štrukelj

Stvarjenje je temelj »vseh odrešenjskih Božjih zamisli«, »začetek zgodovine odrešenja«, ki dosega svoj vrhunec v Kristusu. In z nasprotne strani je Kristusova skrivnost odločilna osvetlitev skrivnosti stvarjenja; Kristusova skrivnost razodeva cilj, zaradi katerega je »v začetku Bog ustvaril nebo in zemljo« (1 Mz 1,1): že od začetka je Bog imel pred očmi veličastvo novega stvarjenja v Kristusu. Zato se berila velikonočne vigilije, obhajanja novega stvarjenja v Kristusu, začenjajo s poročilom o stvarjenju.

To poročilo je kakor slovesni zvok velikega starega zvona, ki se od daleč s svojo lepoto in dostojanstvenostjo dotakne našega srca in nam daje slutiti nekaj od skrivnosti večnosti. V svetopisemskem poročilu prevladujejo števila: tri, štiri, sedem in deset. Ta števila ne podajajo matematične zasnove sveta, ampak dajejo nekakšen notranji vzorec svoje zamisli, na kateri je poročilo zgrajeno. Zadržimo se ob številki sedem in deset. V poročilu o stvarjenju sveta in človeka je desetkrat rečeno: »Bog je rekel«. Ker je besedilo skrbno premišljeno, smemo z gotovostjo reči, da to ni naključje. Bog, ki vse ustvari s svojo vsemogočno besedo, spregovori deset besed, podari deset zapovedi. Iz tega vidimo notranjo enoto Božjega delovanja v stvarjenju in odrešenju, v zgodovini in svetu. Deset besed, ki jim pravimo deset zapovedi, niso nič drugega kakor odmev stvarjenja. Zapovedi niso samovoljna iznajdba, ki bi omejevala človekovo svobodo, ampak nas uvajajo v govorico in smisel stvarstva. Zapovedi so prevedena govorica sveta, prevedena logika Boga. Desetere zapovedi so razlaga notranje besede stvarjenja in delovanja Boga. To je jasno

dojel in lepo izrazil sv. Avguštin: »Anima humana, naturaliter christiana«. Svoj življenjepis »Izpovedi« začenja s hvalnico Bogu: »Velik si, Gospod, in hvale velike vreden; velika je tvoja moč in tvoji modrosti ni mere. In tebe hoče hvaliti človek, ki je le drobec tvojega stvarstva, človek, ki nosi s seboj svojo umrljivost, ki nosi pričevanje svojega greha in pričevanje, da se ti, Bog, prevzetnim ustavljaš. In vendar tebe hvaliti hoče človek, ki je le drobec tvojega stvarstva. Ti nas spodbujaš, da nam je radost tebe hvaliti, zakaj k sebi si nas ustvaril in nemirno je naše srce, dokler ne počije v tebi« (Conf. I. 1, 1).

Naslednje prevladujoče število je sedem. V zasnovi sedmih dni je razločno vtisnjena celota. Sedem je število ene lunine mene. Tako vidimo, da nam ritem naše bratske zvezde kaže tudi ritem našega življenja. Ljudje nismo zaprti v svoj omejeni jaz, ampak smo odprti v ritem vesolja. Z nebes moremo tako rekoč zreti na ritem svojega življenja in biti v sozvočju z vesoljstvom. Stvarstvo je bilo narejeno zato, da bi bilo prostor češčenja. Celotno stvarstvo je hiša češčenja. Stvarstvo obstaja zaradi sobote, zaradi zaveze in bogočastja. V redovnem pravilu sv. Bernarda je zapisano: »Operi Dei nihil praeponetur« – »Ničemur ne smemo dajati prednosti pred bogoslužjem«. Prednost češčenja je dejanski cilj stvarjenja in s tem človekove svobode. Samo v tem redu more človek zares delovati kot človek. H krščanstvu spada prepričanje, da moremo biti zares ustvarjalni samo, če smo v edinosti s Stvarnikom sveta. Brez priznavanja in češčenja Stvarnika ni mogoče skrbeti za stvarstvo. Edino Stvarnik je človekov Odrešenik. Če zaupamo Stvarniku, smo na poti odrešenja sveta, človeka in

stvari. Katekizem nas uči, da je človek »zmožen« Boga. Hrepenenje po Bogu je zapisano v človekovo srce, kajti človek je ustvarjen od Boga in za Boga. »Bog, ki je sam v sebi neskončno popoln in blažen, je po svojem načrtu iz čiste dobrote svobodno ustvaril človeka, da bi ga naredil deležnega blaženosti božjega življenja. Zato je Bog vedno in povsod blizu človeku. Kliče ga in mu pomaga, da bi iskal, spoznaval in ljubil Boga z vsemi svojimi močmi. Bog sklicuje ljudi, ki jih je greh razkropil, v edinost svoje družine, Cerkve. To dela po svojem Sinu, ki ga je ob dopolnitvi časov poslal kot Odrešenika in Zveličarja. V njem in po njem kliče ljudi, da v Svetem Duhu postanejo njegovi posinovljeni otroci in torej dediči njegovega blaženega življenja.« (KKC 1). Sv. Irenej Lyonski je jedrnato zapisal: »Gloria Dei – vivens homo« (Božja slava je živi človek. Človekovo življenje pa je gledanje Boga).

Papež Benedikt XVI. je v svojem nagovoru v cistercijski opatiji Heiligenkreuz pri Dunaju, 9. septembra 2007, priporočil menihom: »Vaša prva služba za ta svet mora biti vaša molitev in obhajanje bogoslužja. Lepota takega mišljenja se bo izrazila v lepoti liturgije. Tako bo tam, kjer skupaj pojemo, slavimo Boga, navzoč delček nebes na zemlji ... Gotovo – in hvala Bogu! – menihi niso edini, ki molijo; tudi drugi ljudje molijo: otroci, mladostniki in stari ljudje, možje in žene, poročeni in samski – vsak kristjan moli, ali bi vsaj moral moliti. V življenju menihov ima seveda molitev posebno mesto: je središče njihovega poklica. Menihi so po poklicu molivci. V času cerkvenih očetov so meniško življenje označevali kot življenje na angelski način. Bistvo angelov so videli v tem, da molijo. Njihovo življenje je češčenje. Tako naj bi

bilo tudi pri menihih. Ne molijo najprej za to ali ono, ampak molijo prav zato, ker je Bog vreden, da ga častimo. „Confitemini Domino, quoniam bonus! Zahvaljujte se Gospodu, ker je dober! Kajti njegova dobrota traja vekomaj“, nas vabijo mnogi psalmi (prim. Ps 106 (105),1).«

Človek je liturgično ali bogočastno bitje. Sv. Ignacij Loyolski v Duhovnih vajah postavi »temelj in načelo: Človek je ustvarjen zato, da Boga spoznava, ga ljubi, mu služi in tako doseže večno življenje.« Zaslužni papež Benedikt XVI. zatrjuje: »Spoznanje, da človek ni naključni proizvod zemlje, ampak da je vsakdo Božja zamisel in neposredno naravnana na Boga, je navsezadnje edini nosilni temelj za nedotakljivost človekovih pravic. Na tem spoznanju konec koncev sloni vsaka civilizacija. Kjer na človeka ne gledajo več v njegovi osebni neposrednosti do Boga, ko je človek pod neposrednim, nedotakljivim varstvom Boga, tam se pojavi barbarstvo, ki potepta človekovo dostojanstvo. Ločnica med kulturo in barbarstvom je namreč natanko v tem, ali obstaja brezpogojno spoštovanje do človeka ali pa ne.«

Bogopodobnost pomeni zmožnost za odnos: »Svetopisemski Bog je Bog v odnosu.« Človek je tisto bitje, ki more misliti Boga in se more povzpeti nad vse zgolj svetno k Drugemu. Mogli bi reči, da je človek bitje, ki zna moliti, torej ne le misliti Boga, ampak more z njim stopiti v stik. Človek je najgloblje pri sebi, ko stopi iz sebe, ko najde odnos do svojega Stvarnika. Človek mora s Kristusom postati pšenično zrno, ki umrje, da bi zares vstal od mrtvih, da bi zares postal pokončen, da bi bil zares on sam. Šele tedaj se v polnosti uresniči Božja zamisel o njem.

DOGAJANJE NA TEO

01



ŠTUDENTSKI SVET

KAJ, KDO, ZAKAJ IN ZA KOGA?

Urška Fele

Študentski svet. Kdo smo, kaj počnemo, za koga smo tukaj? Na vsa ta vprašanja vam želim odgovoriti v nadaljevanju, predvsem pa z odgovori nanje vas, študente, spodbuditi k sodelovanju v svetu, ki je edini glas študentov in nam pomaga, da čim bolj uspešno in brez zapletov pridemo do uresničitve naših ciljev.

Vsaka fakulteta ima svoj študentski svet, v katerem so prisotni predstavniki letnikov vseh smeri, ki jih ima fakulteta. Preko volitev vsak letnik izvoli svojega predstavnika, ki ga zastopavš. Izmed izvoljenih predstavnikov se tako na prvi seji ŠS izvoli predsednika ŠS, podpredsednika ŠS, stalnega namestnika in tajnika. Predsedstvo tako zastopa fakulteto na ravni Univerze v Ljubljani, se pravi ŠS UL, ki ga sestavljajo predsedniki in podpredsedniki vseh fakultet, ki so vključene v Univerzo v Ljubljani. Na ravni fakultete predstavniki delujemo v vseh organih fakultete (po eden ali več članov), kjer je naš glas enakovreden ostalim.

Študentski svet tako podaja mnenje in predloge fakulteti, s katerimi želi izboljšati položaj študentov. Poleg tega je naloga študentskega sveta tudi ta, da spremlja nove pravilnike, predpisane bodisi s strani fakultete ali univerze, ter skrbi za to, da bi bile spremembe vedno v dobro študentov. Delo študentskega sveta je bolj študijske narave, kar pomeni, da želi organizirati razne projekte, ki bodo v pomoč študentom pri njihovem študiju. Manjše število študentov našemu študentskemu svetu omogoča več sodelovanja s študentsko organizacijo, ki skrbi za vse bolj zabavne dogodke.

Da se vse zgoraj naštete stvari lahko uresničijo, je potrebno tudi imeti študente, ki so pripravljeni sodelovati pri študentskem svetu. Seveda se to najprej zahteva od vsakega predstavnika, vendar pa včasih študentski svet potrebuje tudi pomoč drugih študentov – posebno še, ko gre za organizacijo kakšnega dogodka. Poleg tega si tudi želimo, da se študentje, če imajo kakršno koli težavo ali vprašanje, lahko obrnejo na nas, bodisi na predstavnika letnika bodisi na predsedstvo našega študentskega sveta. Zakaj je to tako pomembno? Če izrazite svoja

mnenja, predloge, pritožbe ..., lahko v organih fakultete marsikaj spremenimo na bolje. Na bolje za študente. Poleg tega vedno z odprtimi rokami sprejemamo nove predloge v zvezi z dogodki, ki si jih želite in bi vam morda lahko pomagali pri vašem študiju.

Letošnje leto sem postala predsednica študentskega sveta. Iz osebne izkušnje lahko rečem, da delo predsednika ni tako lahko, kot bi mislili. Vendar pa tudi ni nekaj, česar bi se branili. Potrebno je vložiti kar nekaj časa v priprave in pregled vseh mailov, prejetih s strani študentskega sveta univerze, tj. predlog novih pravilnikov, dogodkov, ki jih organizirajo ipd. Poleg tega pa se je treba udeleževati še nekaj sej na domači fakulteti. Sklicati je potrebno seje našega študentskega sveta, za kar bi lahko rekla, da je zabavnejši del mojih opravil, čeprav seje potekajo precej resno. Tukaj so tisti, ki mi kot predsednici olajšajo delo in mi priskočijo na pomoč.

Naš svet deluje kot ekipa, ki želi pomagati študentom in jim dati nekaj več. Nekaj, kar jim bo pomagalo pri nadaljnjem študiju. Želimo jim omogočiti tekočo in mirno študijsko pot. Sem namreč mnenja, da se spremembe na bolje lahko dogajajo le tako, da smo dejavni. Da eden drugemu pomagamo. Da nismo tiho, temveč spregovorimo.

In ravno to je tisto najlepše pri delu v študentskem svetu – ko pride do težave, lahko pomagamo in je naš glas slišan. Želim pa si, da bi se naši študentje pomena študentskega sveta bolj zavedali in bili bolj dejavni na tem področju. Želim si, da bi želeli izraziti svoje mnenje ali pomisleke v zvezi s študijem, delovanjem fakultete in bi tako skupaj lahko naredili še kakšno spremembo ter študentom olajšali študij. Le skupaj lahko pridemo do sprememb, ki nas bodo vodile naprej.

Upam, da se bo v prihodnje več študentov odločilo za sodelovanje na področju študijskih zadev, predvsem v študentskem svetu, kjer bodo imeli možnost, da so prisotni in dejavni pri spremembah in novih dogodkih, ki bodo pomagali študentom pri njihovem študiju.

Urška Flisar

UTRINEK S TOMAŽEVE PROSLAVE

Tomaževo proslavo je naznanila državna himna, tej pa je sledila pesem Gaudeamus igitur, ki ju je izvajal Mešani pevski zbor Teološke fakultete pod okriljem as. dr. Cecilije Oblonšek. Sledil je pozdravni govor dekana Teološke fakultete Univerze v Ljubljani prof. dr. Roberta Petkovška in nato še drugih visokih gostov.

Slavnostni govornik letošnje proslave prof. dr. Janez Vodičar je v svojem nagovoru z naslovom "In boste moje priče" (Apd 1,8), spregovoril o tem, da ni pomembno le lepo govoričenje, ampak je potrebno to, kar govorimo, tudi živeti. S svojimi besedami se je še posebej dotaknil diplomantov z besedami: "Lahko si je nadeti kravato, lahko se je obleči v talar, še lažje je komu mahati pred nosom s tako ali drugačno doktorsko, magistrsko, diplomsko ali zaključno listino, se skriti za tak ali drugačen naslov. Vedno znova pa se bodo ljudje spraševali, kaj stoji za tem. Nobena obleka ali listina ne bo pomagala, če ne bomo imeli v sebi trdnosti in zakoreninjenosti." Diplomantom je svetoval, naj pričujejo resnico s svojim življenjem. Le tako bodo lahko dosegli, da bodo svetu, ki raziskuje, dodali svet, ki upa, in svetu, ki zgolj uživa, dodali svet odgovornosti.

Sledila je podelitev diplomskih in magistrskih listin ter potrdil o zaključku študija. Študij na prvi stopnji je zaključilo 20 študentov, na drugi pa 49. Znanstvene naslove je doseglo 6 doktorjev znanosti, 61 študentov pa je uspešno zaključilo izpopolnjevalne programe. V imenu vseh študentov se je celotni fakulteti zahvalil študent Aljaž Baša.

V primerih, ko študenti izdelajo izjemno kvalitetna diplomska in magistrska dela, Teološka fakulteta podeljuje Tomaževo nagrado. Letošnji nagrajenec je

br. Jona Janez Vene OCist. Nagrado mu je izročil msgr. Stanislav Zore, veliki kancler Teološke fakultete.

Na Tomaževi proslavi se že tradicionalno podeljujejo nagrade Študentskega sveta za najboljšega profesorja, asistenta in nepedagoškega delavca. Nagrade je podelila predsednica Študentskega sveta, študentka Urška Fele. Nagrado za najboljšega profesorja je dobil izr. prof. dr. Maksimiljan Matjaž, za najboljšega asistenta asist. dr. Matjaž Celarc, za nepedagoškega delavca pa mag. bibliotekarstva in informacijskih znanosti Anja Jerše.



Pred zaključkom slovesnosti je dekan prof. dr. Robert Petkovšek izročil znanstveno monografijo dr. Rafku Valenčiču ob njegovem jubileju.

Podelitev sta povezovala študentka Ana Dolinšek in študent Nejc Primc, za glasbene točke pa je poleg domačega pevskega zbora poskrbel Glasbena skupina Gimnazije Želimlje, ki jo vodi Polona Stegu.

NAJ PROFESOR

Izr. prof. dr. **MAKSIMILIJAN MATJAŽ**



Izr. prof. dr. Maksimilijan Matjaž je predavatelj pri katedri za Sveto pismo in judovstvo. Je strokoven, razgledan in pri svojem delu zelo natančen. Študentom razloži snov tako, da jo razumejo in ponotranjijo. Znanje, ki ga predaja svojim študentom, bodo le-ti lahko uporabili tako na strokovnem področju kot tudi v svojem vsakdanjem življenju. Vedno je pripravljen prisluhniti in nuditi dodatno pomoč za razumevanje snovi. V Mariboru je tudi koordinator za laiške študente.

NAJ ASISTENT

As. dr. **MATJAŽ CELARC**

As. dr. Matjaž Celarc je asistent pri katedri za Sveto pismo in judovstvo. Od leta 2016 je študijski prefekt v Bogoslovnem semenišču, na Teološki fakulteti v Ljubljani pa je z letošnjim akademskim letom sprejel mesto koordinatorja za laiške študente. Kot organizator in pobudnik tako poleg predavanj pomaga tudi na področju promocije fakultete in organiziranja svetih maš, ki so vsak četrtek v kapeli fakultete. Pri svojem delu je zanesljiv in natančen. Študentom je vedno pripravljen pomagati – tako na študijskem področju kot tudi v vsakdanjem življenju.



NAJ STROKOVNI DELAVEC

Mag. bibl. in inform. znan. **ANJA JERŠE**



Mag. bibl. in inform. znan. Anja Jerše študenta zmeraj, ko ta vstopi v knjižnico, pričaka nasmejana in vesela. Vedno je pripravljena pomagati študentom pri iskanju literature za študij, čeprav včasih še sami ne vemo čisto, kaj bi potrebovali. Študentom da vedeti, da smo v knjižnici vedno dobrodošli, četudi le za kratek klepet, po katerem vedno odidemo nasmejani.

Vsem prejemnikom nagrad iskreno čestitamo z željo: kar tako naprej!

KRŠČANSKE SKUPNOSTI BLIŽNJEGA VZHODA

Povzetek nagrajene naloge na Tomaževi proslavi 2018

br. Jona Vene, OCist

Bližnji vzhod in Severna Afrika sta Evropi sosednji regiji, med katerimi je v zgodovini prihajalo do bogate izmenjave. V prvem stoletju se je v judovski religiji pojavilo novo gibanje, na čelu katerega je bil Jezus Kristus, Jud iz Nazareta. Po njegovi smrti in vstajenju delo nadaljujejo najbližji sodelavci – apostoli na čelu s Petrom. Z apostolom Pavlom preide krščanstvo najprej v heleniziran svet Bližnjega vzhoda (Severna Afrika) in nato preko Male Azije v Evropo, v tedanje središče, antični Rim. V Evropi je krščanstvo počasi začelo dobivati na moči, postalo je prevladujoča vera. Po drugi strani se je začel na Bližnjem vzhodu drugi proces, proces ugašanja krščanstva. Celotna makroregija Bližnjega vzhoda in Severne Afrike je bila še pred dobrimi tisoč leti prevladujoče krščanska, potem se je začel delež kristjanov manjšati do te mere, da je danes kristjanov samo še okoli 4 %.

Če svet razdelimo na dele, na različne makroregije, ugotovimo, da je krščanstvo prevladujoča vera v večini teh delov, samo na področju regije Bližnjega vzhoda in Severne Afrike (ang. MENA¹), rojstnem področju krščanstva, prevladuje

¹ Kratica MENA (Middle East–North Africa) je angleška za območje širšega Bližnjega vzhoda (Great Middle East). MENA ni standardizirana definicija, tako da jo različne organizacije različno pojmujejo. V splošnem velja, da vključuje naslednjih enaindvajset držav: Alžirijo, Bahrajn, Egipt, Iran, Irak, Izrael, Jemen, Jordanijo, Katar, Kuvajt, Libanon, Libijo, Maroko, Oman, Palestinska ozemlja, Savdsko Arabijo, Sudan, Sirijo, Tunizijo, Turčijo in Združene arabske emirate. Včasih v to regijo vključujemo poleg naštetih držav še naslednjih štirinajst: Afganistan, Armenijo, Azerbajdžan, Ciper, Čad,

druga vera – islam². Kaj se je zgodilo, da je situacija takšna in kaj se lahko iz razvoja lahko naučimo, je bilo osnovno vprašanje, glavni problem, ki smo ga želeli preučiti. Katere so krščanske skupnosti, ki jih še danes najdemo v makroregiji, kaj se je z njimi v zgodovini dogajalo (težko presojamo sedanje stanje, ne da bi poznali zapleteno zgodovino), kako posamezne države regije gledajo na te skupnosti in kakšne so napovedi za prihodnost (glede na poročila medijev bi lahko sklepali, da opazujemo zadnje dejanje dolgega umiranja krščanstva v njegovem izvornem okolju).

Že v Svetem pismu (Apd 2,8–10) imamo naštet skupnosti iz različnih delov regije, ki so v času binkošti bile v Jeruzalemu. To nam daje neki občutek etnične in jezikovne različnosti in prepletenosti, ki jo lahko še danes najdemo na Bližnjem vzhodu. Čeprav Nova zaveza govori predvsem o širjenju krščanstva na zahod, se je krščanstvo širilo tudi proti drugim smerem neba, v smeri kjer danes najdemo Armence, Kopte in vse tiste, ki v bogoslužju uporabljajo sirske jezik. Večji del teh skupnosti je na območjih, ki so

Džibuti, Eritrejo, Gruzijo, Južni Sudan, Mali, Mavretanijo, Niger, Pakistan, Somalijo in Zahodno Saharo.

² Od približno 530 milijonov prebivalcev (podatki so iz leta 2014) je 493 milijonov muslimanov (93 % celotne populacije regije in 23 % celotnega muslimanskega prebivalstva). Druga največja skupina so kristjani z 21 milijoni sledilcev (okoli 4 % celotne populacije). Judov je nekje okoli 6 milijonov (med 1 in 2 % celotne populacije), drugih skupin (hindujci, budisti, tradicionalne religije, ljudje brez religijske pripadnosti) je približno za 1 % (Pew Research, spletna stran in Geography of religion 2017, 206–210).

bila zunaj rimskega imperija v Mezopotamiji in Perziji. Kljub obdobjem preganjanja se je uspelo krščanstvo širiti naprej: oblikovalo se je veliko novih krščanskih skupnosti, svete spise so prevajali v lokalne jezike, bogoslužje so opravljali v lokalnih jezikih. V začetku 7. stoletja (se pravi na predvečer arabskih osvajanj) je bilo tako že skoraj vse območje Bližnjega vzhoda bolj ali manj pokristjanjeno. Med posameznimi skupinami pa je bilo veliko razlik; etnične in jezikovne, politične in teološke. Vse to je rezultiralo v obžalujočo delitev kristjanov na različne skupnosti z različnimi jezikovnimi, liturgičnimi in teološkimi povezavami. Do preseganja teh delitev ni prišlo in tako se je ustvaril vakuum, ki je omogočil vzpon islama. Na začetku so arabski osvajalci na osvojenih območjih pripeljali svojo upravo in pustili ljudi, da so živeli tako kot prej. Kristjani so še nekaj stoletij tvorili večino prebivalstva. Počasi se je tehničnica začela premikati v smer arabizacije in s prevzemanjem jezika so začela podjarmljena ljudstva sprejemati tudi islam. V glavnem to ni bilo nasilno spreobračanje z ognjem in mečem, ampak je več ljudi prestopilo iz krščanstva v islam zaradi statusa, ki so ga imela tako imenovana »ljudstva knjige« ali »dhimmi«. Kristjani in Judje so bili priznani od oblastnikov, bili so deležni določene stopnje zaščite v zameno za plačilo posebnega davka (*džizja*, davek na glavo in *harač*, davek na zemljo). V času napetosti je veljal odprti lov na kristjane. Po drugi strani je že preprost prestop v islam rešil te neprijetnosti. Če pa je musliman prestopil v krščanstvo, je bil s tem takoj obsojen na smrt, prav tako oseba, ki ga je pridobila za Kristusa. Vse to je vodilo do zmanjševanja števila kristjanov (največkrat so bile krščanske žrtve zgolj kolateralne v večjih spopadih med samimi muslimani, kajti tudi islam ni monoliten, ampak je sestavljen iz več različnih smeri). Sčasoma je večina kristjanov celo opustila lastne jezike in narečja, ki so se potem ohranili zgolj kot liturgični jeziki. Kar je pri vsem tem razvoju presenetljivo, je, da je kljub vsemu temu na tem območju do današnjih dni še ostalo nekaj krščanskih skupnosti.

Te skupnosti lahko na splošno razdelimo v štiri družine:

1 Pravoslavno – v to spadajo: Grški pravoslavni patriarhat Aleksandrije in cele Afrike, Grški pravoslavni patriarhat Antiohije in celega vzhoda, Grški pravoslavni patriarhat v Jeruzalemu, Grška pravoslavna cerkev s Cipra, Ekumenski patriarhat v Carigradu.

2 Vzhodno pravoslavno (nekalcedonske cerkve) – v to spadajo: Sirijski pravoslavni patriarhat Antiohije in celega vzhoda, Armenska apostolska cerkev, Koptska pravoslavna cerkev, Asirska apostolska cerkev vzhoda.

Protestantsko/Evangelikičansko – v to spadajo: Evangelikičanska egiptovska

3 cerkev (Nilska sinoda), Združenje armenskih evangelikičanskih cerkva Bližnjega Vzhoda, Narodna evangelikičanska sinoda Sirije in Libanona, Narodno evangelikičansko združenje Libanona, Episkopalna cerkev v Jeruzalemu in na Bližnjem Vzhodu, Evangelikičanska luteranska cerkev Jordanije in Svete dežele, Narodna evangelikičanska cerkev v Kuvajtu, Sinoda evangelikičanske cerkve v Iranu, Evangelikičanska cerkev v Sudanu, Episkopalna cerkev v Sudanu, Prezbitarijska cerkev v Sudanu, Alžirska protestantska cerkev.

4 Katoliško – v to spadajo: Maronitska katoliška cerkev, Melkitska grkokatoliška cerkev, Sirska katoliška cerkev, Koptska katoliška cerkev, Armenska katoliška cerkev, Kaldejska katoliška cerkev, Latinski patriarhat v Jeruzalemu.

Od teh cerkva se praktično vse soočajo ali so se v zgodovini soočale z različnimi oblikami preganjanja. Če že ne govorimo o institucionalnem, lahko gotovo govorimo o individualnem. Glavni problem je v preveliki zraščeniosti med muslimansko vero in posameznimi državami. Verski voditelji so postavljeni kot nekakšna nadoblast (primeri Irana, Iraka, Savdove Arabije, Egipta, kjer se verski voditelji pogosto mešajo v vladanje), ki lahko posega v delovanje države. Tako islam še ni osvojil delitve na versko in posvetno oblast in ravno v tej nedorečenosti (do kje sledijo pooblastila) lahko prihaja do zlorab v imenu vere. Islam mora počasi začeti spoznavati, da je prišel čas za renesanso po načelih sodobnega sveta in ne v vračanju v zlato dobo kalifov v 7. stoletje

Po drugi strani različni politični sistemi in njihovi voditelji zlorabljajo islam za doseganje svojih lastnih ciljev ali ciljev neizgrajenih narodnih identitet in na takšen način gradijo družbo (ljudje iz regije se največkrat predstavljajo zgolj kot Arabci in šele kasneje s pripadnostjo državi. Nekateri analitiki to povzemajo, da so arabske družbe in njihove politike zelo podobne ena drugi, vendar zelo drugačne od vseh ostalih svetovnih družb). Iz tega pogosto sledi radikalizacija (sledenje družbe ekstremističnim skupinam, ki pridigajo sovraštvo in odrešenje preko nasilja, kar je v popolnem nasprotju s pro-zahodno logiko krščanstva) in islamizacija družbe (primer Saudove Arabije, Egipta, Irana, Sudana, Turčije ter Islamske države Iraka in Levanta). Lokalne vlade ne predstavljajo resnične volje vladanih ljudstev in avtoritativne oblike vlad (razen v primeru republike Tunizije) ne pospešujejo državljanskih svoboščin človeškega dostojanstva.

Nekoliko spremenjeni, vendar podobni dejavnik je islamizem. Zagovorniki so vedno iskali nekega notranjega sovražnika (lokalni kristjani kot agenti gnilega in nemoralnega zahoda), ki so

mu lahko naprtili vse razloge za neuspehe. Žal se ta proces ni ustavil in se z večjo močjo še vedno nadaljuje in vsaka nova skupina, ki nastane običajno na pogorišču druge, je hujša od prejšnje (od Muslimanske bratovščine, PLO, Talibanov, Al Kaide do ISILa). Cilj vseh je nastanek islamske države – kalifata, kot je bil v 7. stoletju v zlati dobi kalifov, kajti islam se boji modernosti in sprememb. Lahko bi celo rekli, da gre razvoj v islamu vzvratno. Drugi cilj islamistov je narediti vse ljudi za muslimane; iz tega sledi stalna propaganda za prestop in iskanje sovražnika.

Od islamizma lahko hitro preidemo v problem terorizma. Danes se terorizem pogosto povezuje z obravnavano regijo. Sam pojav terorizma je razsvetljenjskega izvora. Pojem se izoblikuje v času Francoske revolucije 1789 in je v MENA regiji postal aktualen v procesu osamosvajanja predvsem po koncu prve in druge svetovne vojne. Terorizma so se posluževali vsi (muslimani, kristjani, Judje), vendar je predvsem v zadnjem času postal skoraj izključno sredstvo islamskih skrajnežev.

Vzroki za takšno stanje ne izvirajo zgolj iz samega islama, ampak so pogosto za razmere odgovorne bivše kolonialne sile, ki so risale zemljevide in nastavljale politične sisteme glede na njihove trenutne potrebe. Tako so se režimi naučili praks korupcije in slabega gospodarjenja.

Če pogledamo različne dogodke, ki so v zadnjem obdobju pomembno oblikovali sliko današnje makroregije, nikakor ne moremo mimo invazije Združenih držav na Irak leta 2003. Po tem se je marsikaj v regiji spremenilo na slabše in če smo lahko pred tem, konec 20. stoletja, govorili o kakšnih pozitivnih korakih v smeri približevanja islama in zahoda lahko trdimo, da je po Iraku 2003 prišlo do poglobitve sovraštva do vsega zahodnega in posledično do porasta skrajnega islamskega ekstremizma v regiji. Tri države iz regije so postale tako imenovane »propadle države« (Irak, Sirija in Jemen). Iz vsega tega dogajanja se je rodila »Arabska pomlad«, vsesplošna označba za med seboj neodvisne velike proteste po različnih arabskih državah, z različnimi cilji, v glavnem proti trenutnim vladajočim elitam. Od približno 22 držav, kjer se je pomlad zgodila, lahko samo za eno državo trdimo, da je ljudstvu uspelo spremeniti stvari na bolje (v Tuniziji in mogoče delno v Egiptu, le da so v Egiptu enega diktatorja zamenjali z drugim). Tako lahko iz tega sledi ugotovitev: arabska pomlad je jesen (ali zima) za kristjane.

Krščanske skupnosti v regiji so ene najstarejših (če že ne najstarejše še delujoče) znotraj krščanskega sveta. Predvsem so se ohranile v tistih okoljih, kjer so imele podporo v različnih ostalih družbenih strukturah. Tukaj mislimo v prvi vrsti na klan, rod, pleme, narodno manjšino in ostale oblike

družinskih razmerij (npr. Maroniti v Libanonu, Asirska in Kaldejska Cerkev v Iraku, Sirska pravoslavna Cerkev v Siriji, Pravoslavni v Sudanu). Ostale so v tistih okoljih, kjer so nadomestile aparate propadlih držav – imperijev (npr. Ekumenski patriarhat v Carigradu namesto Bizanca, Kopti v Aleksandriji namesto antičnega Egipta, Melkiti v Siriji namesto Bizanca). In obratno: zaradi različnih cerkvenih struktur so se ohranile različne manjšine. Po drugi strani se skupnosti niso ohranile tam, kjer teh povezav ni bilo oz. so bile prešibke niti kjer je bila visoko razvita teologija ali cerkvena hierarhija, s katerimi so verniki imeli problem zaradi nerazumevanja (npr. skoraj celotna Severna Afrika) ali geografska oddaljenost in izoliranost (npr. Arabski polotok, gorovja Južne Turčije in Libanona). Iz teh primerov se lahko naučimo, kako pomembna je družbena struktura za oblikovanje in prenašanje vere.

Pomembni zunanji dejavniki, ki so vplivali na krščanske skupnosti, so različni politični procesi in znotraj teh procesov demokratizacija. Države v regiji, ki so ali so bile sposobne svobodno sestaviti vlado so zgolj tri: Izrael, Libanon (do državljanske vojne 1975) in Turčija (kjer ni dvoma, da po zadnjem poskusu puča tudi ni več sposobna vladavine prava). Za krščanske skupnosti MENA regije lahko rečemo, da je najugodnejši sistem polavtoritativen ali avtoritativen, s prevladujočo oblastjo manjšine (npr. v Siriji, Bahrajnu, Libanonu, bil je primer v Iraku) ali zaradi osebno naklonjenega odnosa voditelja (npr. v Egiptu, Jordaniji, Katarju in ZAE). Kristjani so bili zelo aktivni v političnem boju v arabskem svetu. Odiigrali so sorazmerno veliko vlogo v času razpadanja kolonij in oblikovanju narodnih držav. Prizadevali so si za enak položaj, kot ga imajo muslimani, proti diskriminaciji, vendar je razvoj marsikje šel v drugo smer, v poudarjanje panarabizma in muslimanstva.

Vendar vse stvari niso samo slabe. Obstaja kar nekaj pozitivnih premikov v makroregiji MENA. V določenih državah je zaznati rast krščanskih skupnosti. Tako v Alžiriji nekateri podatki kažejo, da se krščanstvo širi predvsem med nezadovoljno islamsko mladino, ki išče nove odgovore na življenjska vprašanja. V Bahrajnu se razmere izboljšujejo v smeri večje verske svobode in pomena verske raznolikosti za obstoj družbe. Celotno v Egiptu je z novim voditeljem (diktatorjem) zaznati neke zametke izboljšanja odnosov na politični ravni, v priznavanju obstoja kristjanov s strani organizacije Muslimanska bratovščina, medtem ko so še vedno problematične razmere na terenu (napadi Islamske države na kristjane). V Iraku so začeli kristjani z boljšo medsebojno organizacijo, kar je pripeljalo celo do ustanovitve avtonomne krščanske milice, ki skrbi za varnost kristjanov. Iran počasi spoznava, da v državi obstajajo krščanske cerkve, ki jih kmalu ne bo več

mogoče omejevati z represijo, v Jemnu se vedno več ljudi odloča za Kristusa, ko spoznavajo medsebojne konflikte islama. Jordanija je država v Arabskem svetu, ki je imela izpolnjene vse pogoje za neuspeh, vendar je uspelo kraljevski dinastiji s pametno politiko medsosedskega sodelovanja (predvsem z judovskim Izraelom) pripeljati državo v mirne vode. Kraljeva hiša močno spodbuja medverski dialog in skrbi za mirno sobivanje. Tako imajo kristjani v Jordaniji večje težave s sodelovanjem med seboj kot pa z muslimani (kar je pogosta pomanjkljivost med različnimi krščanskimi Cerkvami: znajo sodelovati, dokler je proti njim zunanji sovražnik, ko pa ga ni več, se začnejo prepirati med seboj). V Katarju, najbolj demokratični arabski državi, so razmere za kristjane že tradicionalno dobre, vendar nekaj nelagodnosti prinašajo zadnja nesoglasja med sosednjimi državami. Libanonski kristjani imajo v ustavi zagotovljenih največ pravic med

vsemi državami makroregije. Nekaj zaskrbljenosti prinašajo posamezne radikalne skupine, ki poskušajo destabilizirati državo. Še dobro se spominjajo državljanske vojne, ki si je nihče več ne želi. Prej nasilne oblike prehajajo v boj na političnem prizorišču in država se tako bliža sodobnim razvitim demokracijam.

Bližnji vzhod in Severna Afrika ne bi bila to, kar sta danes, če ne bi tukaj ostali tudi kristjani. To je ugotovitev, ki jo priznavajo tudi nekateri islamski voditelji in če se bo ta zavest širila naprej, bodo našli »notranjo vitalnost znotraj samih« (besede kaldejskega patriarha Louisa Saka) krščanskih skupnosti, ki delujejo v makroregiji, ter poskrbeli za obstanek. Naloga ostale Cerkve pa je, da teh skupnosti ne pozabi in poskuša pomagati tem krščanskim skupnostim, kjer se le da. Vendar ne smemo ljudem samo prinesiti ribe, raje jih naučimo, kako jo uloviti.

razodene zanimivo osebo; rojen na Velikem Lipovcu v župniji Ajdovec na Dolenjskem se je že kot mlad gimnazijec in kasneje kot bogoslovec navduševal nad slovanskimi jeziki in njihovo književnostjo. V duhovnika je bil posvečen leta 1902 in zatem nadaljeval študij v Innsbrucku ter ga zaključil z doktoratom o poskusu zedinjenja vhodnih Cerkva s Katoliško cerkvijo. Deloval je tudi na univerzi v Zagrebu, večinoma pa na ljubljanski univerzi (po letu 1919). Mogoče najbolj zanimiv je njegov prispevek kot pobudnika in pomembnega sodelavca na znamenitih velehradskih kongresih (1907–36), ki so imeli za svoj cilj zblížati pravoslavne Cerkve in Katoliško cerkev. Zavzemal se je za cirilmetodijsko idejo, vodil je bratovščino Apostolstvo sv. Cirila in Metoda ter ustanovil tudi njeno revijo Kraljestvo božje (1927). K njegovemu obsežnem opusu spada še delo Cerkve (1924, 1943), prvo delo o Cirilu in Metodu (1927), obširna knjiga Slovenski knez Kocelj (1938) in kot zadnje njegovo delo Slovanska blagovestnika sv. Ciril in Metod 863–1963 (1963). Profesor Franc Grivec je umrl 26. junija 1963 v Ljubljani.

Njegovo delo in življenje so predstavljali redni prof. ddr. Igor Grdina, ki je s primerjalno intelektualno biografijo zaobjel tri predstavnike generacije: Franca Grivca, Ivana Prijatelja in Janka Lavrina (naslov prispevka: Franc Grivec, Ivan Prijatelj in Janko Lavrin: primerjalna intelektualna biografija generacije). Sledil mu je doc. dr. Bogdan Dolenc, ki je s prispevkom »Ekleziologija Franca Grivca v kontekstu predkoncilske teološke misli v vesoljni Cerkvi« orisal njegovo delo profesorja na naši Teološki fakulteti. Naslednji prispevek je pripravila in predstavila znanstvena sodelavka dr. Neža Zajc pod naslovom »Uvod v osebno teologijo Franca Grivca – širina in namen njegovega preučevanja slovenske pismenosti«. Prispevek z naslovom »Ekleziologija Vladimirja Solovjova v delih Franca Grivca« je predstavil mag. Simon Malmenvall. Kot zadnji v prvem sklopu predavanj o Grivcu je nastopil mag. Nik Trontelj, ki je raziskal življenje in delo profesorja v hrvaški prestolnici in njegove objave v hrvaškem jeziku (naslov: Grivčevo delovanje v Zagrebu in njegovi spisi v hrvaščini).

Med obema deloma je potekal krajši odmor s prigrizkom v avli Teološke fakultete.

V drugem delu smo prisluhnili predavanjem o nadškofu Perku. Tudi ta ekleziolog se je rodil na Dolenjskem, natančneje na Krki. Zaradi vojne vihre druge svetovne vojne in ukinitve Škofijske klasične gimnazije je maturiral na državni klasični gimnaziji. Takoj zatem se je vpisal v bogoslovje in bil leta 1953 posvečen v duhovnika. Zaradi šale na račun Tita je bil deležen strogega zapora, kar je doživel kot hud psihični pritisk in kmalu skoraj zapustil duhovniški stan. Šele na prigovarjanje modrega škofa Vovka je ostal v službi Cerkve. Diplomiral je leta 1961 in je nadaljeval študij pri prof. Grivcu ter ga dokončal z

doktorsko disertacijo Filozofija in teologija sv. Cirila in Metoda (1963). Istega leta je bil tudi že primoran prevzeti predavanja svojega mentorja, saj je ta sklenil tek zemeljskega življenja. Potreba po znanju ga je vodila v Rim, kjer je napravil magisterij iz vzhodnega bogoslovja (1968). Od leta 1963 do 1986 je na ljubljanski Teološki fakulteti predaval Nauk o Cerkvi, Vzhodno bogoslovje, Teologijo dialoga in še nekaj drugih predmetov, ki jih je bilo potrebno pokrivati. Bil je član Mednarodne katoliško-pravoslavne komisije za dialog in Mednarodne teološke komisije pri rimski Kongregaciji za nauk vere. Kot beograjski nadškof je globoko poznal versko in narodnostno situacijo takratne Jugoslavije, ki je v času njegova škofovanja doživela razpad. Leta 2001 se je upokojil in vrnil v Slovenijo. Doma je bil vedno velik zagovornik osamosvojitve Slovenije, sprave, domoljub in nasprotnik nacionalizma.

Predavanja v drugem delu je začel dipl. teol. Marko Stegnar in obširno predstavil Perkov opus, ki je bil objavljen. (naslov: Predstavitev objavljenih del Franca Perka). Sledil je nastop nadškofa mons. Stanislava Hočevarja, ki je z izredno preciznostjo predstavil delovanje svojega predhodnika (naslov: Franc Perko kot beograjski nadškof). Naslednja predavateljica, mag. Maja Kaninska, prav tako iz Beograda, se je osredotočila na pojavljanje nadškofa Perka v srbskih medijih (naslov: Nadškof Franc Perko v srbskih tiskanih medijih). Perko kot ekleziolog je ravno v času študija doživel pomembne trenutke Cerkve v času koncila. V prvem delu njegovega delovanja tako še zasledimo staro metodiko razpravljanja o Cerkvi, ki pa jo kasneje nadomesti nova. O tem prehodu je doc. dr. Marjan Turnšek predstavil svoj prispevek z naslovom Perkova ekleziologija med »starim in novim«. Prof. dr. Anton Štrukelj je predstavil obsežen del ekumenske misli, ki se je odražala tudi v delovanju. Delovanju se je posvetil izr. prof. emer. dr. Vinko Škafar (naslov: Ekumensko delovanje Franca Perka). Delo Jana Dominika Bogataja je bilo zaradi njegove odsotnosti prebrano, v njem pa ugotavlja, da sama neopatristična sinteza in ressourcement nista bistveno in odločilno povezana s Perkovo mislijo, a je cerkvene očete močno spoštoval (naslov: Neopatristična sinteza in ressourcement: med tradicijo in postmoderno). Osebno noto v zaključnem delu sta dodala dr. Jožko Markuža in prof. emer. dr. Rafko Valenčič s prispevkom Osebni spomini na Franca Perka.

Na koncu je bilo povedanih še nekaj osebnih izkušenj s prof. Perkom s strani poslušalcev posveta. Izražena je bila tudi želja, naj se prispevki uredijo v zbornik in prevedejo v srbsčino, saj imajo svojega nekdanjega nadškofa v lepem spominu. Tako se je posvet zaključil v lepem vzdušju spominjanja na dva pomembna profesorja, ki sta skoraj sto let zaznamovala slovenski prostor s svojo pojavo in genialnostjo.

ZNANSTVENI POSVET

ob obletnici rojstva prof. Grivca in smrti nadškofa Perka

Janez Meglen

20. februarja je v veliki dvorani Teološke fakultete potekal znanstveni posvet ob 140-letnici rojstva prof. dr. Franca Grivca in ob desetletnici smrti beograjskega nadškofa prof. dr. Franca Perka. Obletnice se tako stikajo v letu 2018 in simbolno povežejo Perka in Grivca, ki sta osrednja predstavnika ekleziološke misli na naših tleh. Njima smo se že posvetili v preteklosti, in sicer Grivcu na simpoziju v Rimu leta 2003 in Perku v okviru magistrske naloge Marka Mohorja Stegnarja (z naslovom Prispevek nadškofa Franca Perka

na teološkem in ekumenskem področju). Glavni zalogaj organizacije posveta je tako nosila Teološka fakulteta, Katedra za osnovno bogoslovje in dialog v sodelovanju z dvema raziskovalcema iz ZRC SAZU (Grdina, Zajc) in dvema iz Srbije (Hočevar, Kaninska), zato je posvet imel tudi mednarodni značaj. Posvet je pripravljala in koordinirala docent dr. Bogdan Dolenc, ekleziolog. Vse zbrane je na začetku nagovoril dekan Teološke fakultete prof. dr. Robert Petkovšek.

V prvem delu znanstvenega posveta smo prisluhnili predavanjem o profesorju Francetu Grivcu. Kratek prerez njegovega življenja nam



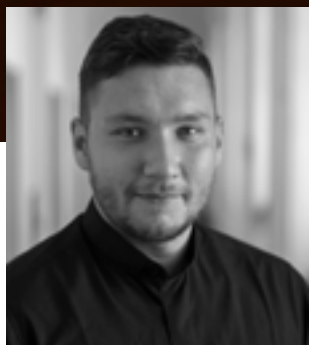
02

ESJI

Ovidius ad usum christifidelium:

POGANSKE METAMORFOZE PO MERI KRISTJANOV

Jakob Piletič



Jakob Piletič je bil rojen leta 1996 v Novem mestu. Sedaj je bogoslovec ljubljanskega semenišča ter magistrski študent teologije na Teološki fakulteti in prvostopenjski študent latinskega jezika, književnosti in kulture ter grškega jezika, književnosti in kulture na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani.

Kaj imata skupnega *magister amoris*, antični pesnik Ovidij, in *æra christiana*? Sprva se zdi, da popolnoma nič, kvečjemu sta v logičnem in očitnem konfliktu. Krščansko poimenovanje ljubezni (*caritas*) je namreč precej drugačno od tedanjega rimskega, vulgarnega ter tudi Ovidijevega poimenovanja ljubezni (*amor*), kakor tudi od dandanašnjega razumevanja. A vseeno se vsi s tem niso želeli sprijazniti. A ker srednji vek ni mogel kar tako pozabiti avtorja svoje mladosti, velikega Ovidija, ga je medievalistična recepcija takorekoč pokristjanila in ga napravila kristjanom primerne, napravila ga je za nekakšno »protorazodetje« Kristusa samega.

Publija Ovidija Naza (43 pr. Kr.–18 po Kr.)¹ uvrščamo med enega izmed najbolj branih in razmeroma dobro sprejetih antičnih rimskih pesnikov avgustejske dobe. Njegova dela, ki jih smatramo za klasična v vsej polnosti, kmalu niso bila več le prostočasna poezija, namenjena rimski aristokraciji, pač pa je Ovidij vse bolj in bolj postajal ne le auctor, pač pa tudi auctoritas zlasti

¹ Letos torej mineva 2000 let od Ovidijeve smrti.

na ljubezenskem in s tem moralnem področju bržkone razvratne poznoantične rimske in poganske družbe. Prav zaradi Avgustu nasprotne moralne drže, ko je slednji močno zagovarjal tradicionalno rimsko poimenovanje številčne družine, skrb za rod in dolžnost do cesarstva v skladu z mos maiorum, ga je doletelo izgnanstvo. Leta 8 po Kr. se je moral umakniti v Tomi ob Črnem morju, od koder je skesano napisal *Tristia*, ki pa so že bližje Avgustovemu pojmovanju moralnosti. Ovidij nam je zapustil bogat opus, med katerim je potrebno izpostaviti zlasti tri dela: *Ars amatoria* (Umetnost ljubezni), *Remedia amoris* (Zdravila ljubezni) in *Metamorphose*.

A Ovidijeve Matamorfoze, »poganska biblija srednjega veka«,² tako Hexter, niso nehale biti brane niti v krščanskem srednjem veku. Kako torej ohraniti pogansko poezijo znotraj krščanskega okolja? Kako spojiti staro auctoritas magistris amoris in »novo« auctoritas Scripturæ?

Fr. Petrus Berchorius OSB

Eden izmed številnih poskusov alegorične

² Ibid., 431.

interpretacije in parafraziranja je tudi Ovidius *Moralizatus*, XV. zvezek obširnega homiletičnega priročnika ter enciklopedije obenem *Reductorium morale* izpod peresa razmeroma neznanega francoskega benediktinca fr. Petra Berchorija³ (floruit 1300–1362).

Star komaj nekaj čez deset let se je pridružil frančiškanskemu redu, a je kmalu spoznal, da beraško življenje ni zanj in zato prestopil k benediktincem najverjetneje že okoli leta 1320. Ko je najverjetneje zaradi študija prišel v Avignon, ga je pod svoje okrilje na tedanjem papeškem dvoru vzel kardinal Pierre des Pres (floruit 1288–1381), ki naj bi tudi znatno pripomogel, da je navezal prve stike s Francescom Petrarko (floruit 1304–1374) že leta 1337 ali 1341 in se seznanil z njegovim umetniškim delom.

Po nekaj letih zapora, ko je bil obtožen herezij, ga je leta 1355 pod zaščito vzel francoski kralj Janez II. Dobri (floruit 1319–1364). Tako je postal kraljevi zaupnik in kmalu tudi prior slovitega samostana svetega Elija (Saint-Éloi) na samem Île de la Cité v Parizu. Prag večnosti je prestopil poleti leta 1362 v Parizu, kjer je deloval že vse od leta 1342.

Ohranjeni sta dve njegovi deli, *Reductorium morale*, nekakšna enciklopedija in pridigarški manual ter *Repertorium Morale*, nekakšen biblični slovar, napisal pa naj bi še dve žal izgubljeni deli *Breviarium Morale* in *Cosmographia*.⁴

Ovidius *Moralizatus*

Ovidius *Moralizatus* je Berchorijeva priredba Ovidijevih *Metamorphoz*, pri čemer slednje priredi in popravi tako, da mu mitološko osnovo nadgradi s teološko-moralno dimenzijo, s tem pa pogansko delo na neki način asimilira s krščanskimi spisi.

Prvič je bilo delo spisano med leti 1337 in 1340 v papeškem Avignonu in slednjič tudi izdano. Sledilo je Berchorijevo pariško obdobje (1342–1362), kjer je bilo po zgledu dveh prejšnjih predelav (*Ovide Moralisé* in *Fulgentius Metaforalis*)⁵ delo vnovič predelano, dopolnjeno in izdano.

Delo je v obeh izdajah doživelo velik uspeh in se močno razširilo po angleških samostanih. Leta 1559 je bila zlasti druga izdaja uvrščena med prepovedane⁶ knjige, zaradi česar se ni ohranila niti ena sama kopija druge izdaje, tako Reynolds.⁷

³ Lat. Fr. Petrus Berchorius; Pierre Bersuire

⁴ Ibid., 13–15.

⁵ Miller in Newlands, A handbook to the reception of Ovid, 119 in Bersuire in Reynolds, »The Ovidius moralizatus of Petrus Berchorius: an introduction and translation«

⁶ Amanda J. Gerber, Medieval Ovid: frame narrative and political allegory, First edition. izd., Palgrave Pivot (New York: Palgrave Macmillan, 2015), 29–30

⁷ Bersuire in Reynolds, »The Ovidius moralizatus of Petrus

Ovidius *Moralizatus* je zbirka didaktično-moralnih alegoričnih interpretacij antične poganske mitologije s trdnim opiranjem na Sveto pismo. Gre za nekakšen *corpus exempla*,⁸ namenjene pridigarjem in katerih baročno senco je moč najti morda celo pri Janezu Svetokriškem in njegovem *Sacrum promptuarium* (1691).

Mitološke zgodbe ta francoski benediktinec kratko povzame ter priredi, izpostavi pasuse, od koder je mogoče napraviti jasne nastavke alegorične razlage. Ko tako denimo, »Orfej zasovraži heteroseksualno ljubezen in izbere ljubezen do mladeničev – izbira, ki bi pričakovano izzvala močno moralno nasprotovanje – ga eno izmed alegoričnih branj napravi Kristusa, ki ljubi nedolžnega in se mu gabi poženščena šibkost grešnikov.«⁹ Apolonova sla po nimfi Dafni postane Kristusovo hrepenenje po nedolžni krščanski duši, njeno izmikanje Apolonu pa upiranje duše slehernemu grehu, tudi za ceno metamorfoze v bršljan oziroma odločitve za popolno podarjenost Kristusu, za večno devištvo.

Berchoriju uspe znotraj krščanskega okolja ohraniti pokristjanjeno različico poganskega izročila, kar nezanemarljivo vpliva na mitografijo od visokega srednjega veka pa vse do renesanse in končno torej na celotno evropsko književnost, ki se napaja pri mitološkem izročilu antike in dosega luč resnice v Jezusu Kristusu.

Berchorius želi s svojim delom poudariti, da lahko, kot sam zapiše v uvodu v *Reductorium Morale*, tudi pod lažnimi zgodbami najdemo resnico.¹⁰ Tako želi pokazati, da se tudi v poganski literaturi že razodeva, četudi nepopolno, ena sama Resnica, Jezus Kristus. Pogansko izročilo do neke mere vsebuje to, kar kasneje sveti Justin in z njim II. vatikanski cerkveni zbor poimenuje kot »λόγος σπερματικός«, »*semina verbi, semina veritatis*«, semena Besede, Resnice – božje sledi pred polnim razodetjem Logosa v evangeliju, ki je Jezus Kristus.¹¹

Berchorius: an introduction and translation«

⁸ Gerber, Medieval Ovid: frame narrative and political allegory, 30 in Hardie, The Cambridge companion to Ovid, 279

⁹ Hardie, The Cambridge companion to Ovid, 280

¹⁰ A veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur dicit plantator et rigator Christiane fidei Paulus apostolus Ihesu Christi. Quod utique verbum ad hoc possum inducere, quod plerumque fabulis, enigmatibus et poematibus est utendum, ut exinde aliquis moralis sensus extrahatur et ut etiam ista falsitas veritati famulari cogatur. (...) Sacra enim Scriptura hiis et similibus fabulis et fictionibus solet uti, ut exinde possit aliqua veritas extrahi vel concludi. Simili modo fecerunt poete, qui in principio fabulas finxerunt, quia scilicet per huiusmodi figmenta semper aliquam veritatem intelligere voluerunt. (Berchorius: *Reductorium Morale*, Ovidius *Moralizatus*: Prologus)

¹¹ Cf. »Ἐπειδὴ δὲ οὐ πάντα τὰ τοῦ Λόγου ἐγνώρισαν, ὃς ἐστὶ Χριστός, καὶ ἐναντία ἑαυτοῖς πολλὰκις εἶπον.« (Apol. II, 10.1–3)



03

GLAMKI



Domen Iljaš



Domen Iljaš je študent prvega letnika teologije na TEOF UL in drugega letnika latinskega jezika ter zgodovine na FF UL. Največ se zanima za antično in srednjeveško historiografijo, kakor tudi za druge tematike povezane s tema obdobjema. Je župnijski sodelavec, v prostem času se odpravi na kak sprehod.

1. Uvod

Tematika te številke, torej iskanje prisotnosti Boga v stvarstvu, nas kar sama napeljuje, da premišljujemo o semina Verbi, torej o razodevanju Besede v ne – oz. vsaj ne nujno neposredno – krščanskem kontekstu. Vsekakor je sodobni čut, posebno pa precej upravičeno sodobna znanost, od takega, po bistvu dejansko kristocentričnega dojemanja stvarnosti, precej oddaljena, toda nikakor ne moremo mimo dejstva, da je bilo v dobi 'krščanske civilizacije' (in nam v presenetljivi meri še do precej nedavnega, kot si bomo uvodoma predočili), takšno branje nekrščanskih tekstov, posebno pa rimskih klasikov in med njimi še posebej Vergilija¹ nekaj vesplošno razširjenega in pričakovanega – in ta aspekt bom tudi poskusil pokazati.

2. Krščanstvo kot »Imperium«² Haecker in Eneida

Globoko v prvi polovici prejšnjega stoletja si Theodor Haecker 'drzne' sposoditi Tertulijanov premislek o duši (Apologija, 17.6) in mu pripisati točno določeno osebo: »Tako anima Vergiliana

¹ Za sežet in splošen uvod v pesnikovo življenje, opus in odmev cf. Conte 2010, 290–319; oris krščanske recepcije je na str. 295–6 in 317.

ne obupa, saj to ni nikakršna stoiška duša, ki je kljub vsej plemenitosti in nedvomni veličini ponosna in sama sebi zadostna in tako obupana duša, to je ponižna duša, humilis kakor italijanska tla, je – in nanjo, predvsem nanjo je moral misliti Tertulijan, ko je našel besedo: anima naturaliter Christiana« (Haecker 2000, 96). Resnici na ljubo moramo poudariti, da se Haecker zaveda očitne nevarnosti anahronizma v svoji interpretaciji, a dá pri tem tudi dva pomembna zadržka, ki jih moramo vzeti v obzir – že omenjeno vesplošnost krščanske recepcije Vergilija in njegovo morebitno vsebinsko navezavo na vzhodnjaške 'mesijanske' verske tokove: »Prvotnemu krščanskemu obdobju in tudi srednjemu veku je veljala kot dobesedno prerokovanje Odrešenika; to seveda ni, akrščanska antika ima v nekem višjem smislu po svoje vendarle prav, kajti to, kar govori o prihajajočem eonu, sega daleč prek humanega, tudi daleč prek Avgusta in njegovega obdobja. Ni rimsko, mitska slutnja Božje odrešitvene zgodovine je, ki je prišla do njega v Neaplju z Jutrovega in prevzela njegovo, po miru in dopolnitvi hrepeneče srce, pritegnila njegovega genija za preroške, enkratne, njegovega siceršnjega dela izstopajoče verze« (Haecker 2000, 94).

Todaverjetni točnosti teh poudarkov navkljub (cf. Hardie 2014, 129; Nisbet 1978; Arnold 1994) se zlahka zdi, da s svojimi visokoletečimi besedami stoji Haecker morda le kot zadnji v vrsti med krščanskimi interpreti Vergilija, ki v pesniku vidijo pogankega Izaija, pri imperialnosti in militarizmu njegove poezije, posebno Eneide, pa zamižijo na obe očesi. Še toliko bolj je to očitno v njegovi interpretaciji morda najbolj eksplicitno 'imperialističnih' verzov Eneide: »Vergilij je edini pogan ob judovskih in krščanskih prerokih, Eneida edina knjiga poleg Svetega pisma, ki vsebuje stavke onkraj ure in okoliščin lastnih dni, ki kot prerokbe odmevajo do vrat večnosti, od katerih jemljejo svoj dih:

*His ego nec metas rerum, nec tempora pono:
Imperium sine fine dedi –
Tém pa meja ne postavljam nobenih v
prostoru ne v času,
dal sem oblast jim brezkončno. (prev.
Brane Senegačnik)*

Tako se glasi fatum Iovis. Mi vsi namreč še vedno živimo v Imperium Romanum, ki nikakor ni mrtev. Mi vsi smo še udje tega Imperium Romanum, pa naj si to priznamo ali ne, naj to vemo ali ne, tega Imperium Romanum, ki je po strašnih zmotah krščanstvo sua sponte, iz lastne volje, sprejel in ga zdaj ne more več opustiti, ne da bi se odrekel tudi samemu sebi in svojemu humanizmu. [...] Stvar Rima nikakor ni ideja sama po sebi, pa naj gre tudi za resnično idejo, temveč stvar, res, in meso in kri« (Haecker 2000, 68). Tako očitna krščanska posvojitev nacionalnega epa rimskega imperija, če že ne kar celotne avgustejske ideologije o večnosti, celo nadzgodovinskosti te tvorbe – države torej, ki je kristjane tri stoletja preganjala in pobijala – pa zahteva, kot ugotavlja Marko Marinčič, precej »vratolomno«³ miselno akrobacijo: »[...] krščanski Enej je torej volk v koži jagnjeta, iskanje nadzgodovinske ideološke sinteze med imperijem in krščanstvom pa zveni kot krvoločen vrisk naslade nad krščansko krvjo v Titovem amfiteatru« (2011, 121).

3. Ekloge in krščanska interpretacija

Kolikor tako težje spravimo Eneido in evangelij, pa nasprotno zlahka razumemo, kako blizu je bila čutenju antičnega in srednjeveškega kristjana vsebina četrte Ekloge Vergilijevih Bukolik – niza njegovih idilično-pastoralnih pesnitev, ideološko morda ne dosti manj zvezanih Avgustu (cf. Conte 2010, 295–97) –, ki sta ji krščanska antika in srednji vek eksplicitno pripisovala napoved Kristusovega rojstva:

*»Ultima Cumaevi venit iam carminis aetas;
magnus ab integro saeculorum nascitur
ordo.*

*iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna,
iam noua progenies caelo demittitur alto.
[...] ille deum Vitam accipiet, divisque videbit
permixtos heroas et ipse videbitur illis,
pacatumque reget patriis Virtutibus
orbem.
[...] ipsae lacte domum referent distenta
capellae
ubera nec magnos metuent armenta leones
[...] occidet et serpens (Vergilij, Ekloge, 4.4–7,
15–17, 21–22, 24)*

Že prihaja zadnja doba iz kumanske pesmi, veliki red stoletij se spet rojeva od začetka. Vrača se Devica, vrača Saturnovo kraljestvo. Že se z visokega neba spušča novo pokolenje [...] On bo prejel življenje bogov, videl bo junake, pomešane z bogovi, in tudi oni bodo videli njega. Z vrlinami očeta bo vladal pomirjeni obli sveta [...] Koze bodo same od sebe nosile domov od mleka napeta vimena, in kravje črede se ne bodo bale levov [...] Poginila bo tudi kača.« (prev. Marko Marinčič)

Krščanska interpretacija se, razumljivo, ponuja kot na dlani in pomenljivo naj bi bil prvi, ki je te verze tako preinterpretiral, kar sam cesar Konstantin – ali vsaj, zanesljivost Evzebijevega poročila o tem je namreč sporna, kdo iz njegovega kroga (Marinčič 2011, 123; cf. Hardie 2014, 128–29). Ne glede na to dilemo, pa je pristop za nas vsekakor zanimiv: odloči se za alegorično razlago in postavi pesnika eksplicitno na stran krščanstva – za vse, kar pa je v Eklogi rimskega, pogankega, posebno vse navezave na rimsko religijo, najdemo razlog v Vergilijevi prilagoditvi 'duhu časa' oz. njegovem strahu pred preganjanjem, ki bi ga bil kot odkrit kristjan deležen – v luči konflikta med poganstvom in krščansko vero Konstantin poudari torej nujnost alegoričnega branja, ki razkriva pravi, resnično preroški pomen pesmi. Vergilij je tako v resnici dejanski kristjan, ki se zaveda resnice, a se pri tem poslužuje pogankega jezika in ga tako navsezadnje umno sprevrača. Za krščansko interpretacijo četrte Ekloge torej ni več nobenih zadržkov, kakor Biblija je za Konstantina prav tako izviren verski tekst, najti pravo resnico v njej pa je mogoče tistim, ki to resnico že poznajo. So kristjani in njihovo doumevanje prisotnosti enega, pravega Boga, tako v Vergiliju kot v Svetem pismu, postane izkaz identitete – važno ni torej, v kateri tradiciji je besedilo nastalo, temveč ali se lahko iz njega razbere pravi nauk (Schott 2013, 120–22).

Takšna razlaga seveda tudi pomaga razrešiti

zastavljeno dilemo, na katero še nismo odgovorili: kako naj torej krščanstvo združi vojno, ‘arma’ in mir, kako naj za svoje vzame tako Bukolike kot Eneido? Usmeritev, ki jo Konstantinov krog ubere pri branju Bukolik, je treba tako aplicirati na celoten opus: »Enejevo zmago nad Latini lahko [krščanstvo] posvoji kvečjemu kot alegorijo duhovne zmage. Tako alegorično branje je mogoče podpreti z mesijansko eklogo, ki s svojo pacifistično idiliko spominja na jaslice Lukovega evangelija; šele prek bukoličnega Vergilija se lahko rimski imperializem Eneide sublimira v brezčasno duhovno idejo« (Marinčič 2011, 122). Toda pri tem tudi imperialistični podtoni ‘pokristjanjenega’ Vergilija dobijo svoj jasen namen in Marinčič to razume v duhu utrjevanja Cerkve kot politične institucije v pozni antiki. Ne le, da je pesnik prerokoval mesijo, dete v jaslih, temveč postane tudi prerok institucionalne Cerkve, ki se bo razumevala kot dedinja imperija in v tem se veriga preinterpretacij sklence: zaradi svoje mesijanske ekloge je Vergilij lahko postal ‘kristjan’; v Eneidi, katere imperializem je v luči evangelija bolj ali manj prevrednoten, pa postane tudi glasnik Cerkve (Marinčič 2011, 122–23). Krščanski pesnik Prudencij prav v tem duhu manj kot stoletje kasneje pesni novo, ‘vergilijansko’ krščansko poezijo (Hardie 2014, 128).

4. Avguštin kot 'neumoren' interpret Vergilija

Nasprotno pa se veliki Avguštin v to debato vključi z zavračanjem Vergilijeve vizije imperija in v obrambi krščanstva pred očitki poganov za gotško katastrofo l. 410 na začetku Božjega mesta (1, predgovor) prav s kritiko Vergilijevega verza (Eneida, 6.853) zavrne pomen posvetne oblasti: »[...] ost polemike je uperil zoper sólo idejo zemeljske oblasti, zoper rimski imperij kot najpopolnejšo, totalno uresničitev in zoper Eneido kot literarno kodifikacijo te ideje« (Marinčič 2011, 124). Toda v drugi knjigi (Božje mesto, 2.29) je kontekst že popolnoma drugačen (Hardie 2014, 134): ko poudarja, da je prava domovina, za katero so mučenci prelili kri, nebeška, se posluži dveh verzov iz Eneide (11.24–25; 1.278–9).

Spet smo torej pri verzu, ki bi se morda Avguštinu na kakem drugem mestu zdel primeren za kritiko rimskega imperializma, to pot pa mu služi, z blažjo parafrazo, kot obljuba večnega življenja mučencem: »nec metas rerum nec tempora ponit ...« Vsekakor je torej Avguštinov odnos do Vergilijeve poezije zanimiv in pogosto dvoumen – predvsem pa je Avguštin neumoren v svojih citatih ali aluzijah na pesnika. Wills (2010, 123–24) tako ugotavlja, da je v njegovih delih prek 240 neposrednih citatov Vergilijevih verzov, aludiranj nanje pa še precej več. Tudi mnogi svetnikovi premisleki v Izpovedih se napajajo

pri Vergiliju in ponovno je Avguštinovo mnenje mestoma dvoumno – celotno 13. poglavje prve knjige, v katerem premišljuje o pomenu ‘klasične’ izobrazbe in ugotavlja, da je problem nadaljnjega, višjega izobraževanja ravno v poganski poeziji, se vrti okoli Eneja in Didone: »Osnovni pouk je bil vsekakor boljši od onega, ker je bolj praktičen: saj me je usposabljal in usposobil, da znam danes brati, kar najdem pisanega, in da sam pišem, če me je volja pisati, medtem ko so me na višji stopnji silili, da sem si natrpaval spomin z blodnjami nekega Eneja, ob tem pa pozabljal svoje blodnje in da sem jokal nad smrtjo Didone, ki se je iz ljubezni ubila, ob tem pa s suhim očesom gledal, kako sem v teh ničevnostih nesrečnež sam admiral tebi, Bog, življenje moje« (1.13.20; prev. Sovre – Gantar).

Literatura torej učečega se mladeniča odtuja od Boga in pravovernosti bi jo bilo zavreči, toda Avguštinu je popolnoma samoumevno, da je del izobrazbe – in to njemu nekoč celo ljub del –, še zdaj pa, ne glede na to, kako zelo se jih trudi pozabiti, mu verzi kar ne morejo izginiti iz glave: »Kajti že kar priskutno mi je bilo tisto večno golidranje ‘ena in ena je dve, dve in dve je štiri,’ neizrekljivo prijeten pa nasprotno puhli tvor domišljije, leseni konj, poln oboroženih mož, in požar v Troji in senca same Kreuze« (1.13.22). Marinčič k temu pripomni: »[...] sam govor o preteklih zablodah je že evokacija in podoživetje teh zablod. Ne nujno nostalgčno, vsekakor pa zelo travmatično« (2011, 128). Avguštin se torej stežka odtrga od svojih ‘zablod’, povrhu pa še tukajšnje vzporejanje Eneja in človeške duše že deluje kot nastavek za alegorično branje Eneide, ki bo sledilo (3.1.1) – na obali zapuščena ženska, Avguštinova Didona, pa bo kar njegova mati Monika (5.8.15) – in takih mest je še veliko (cf. Wills 2010, 124–32; Marinčič 2011, 128–31; Hardie 2014, 134–36).

5. Sklep

Avguštinu moremo torej označiti za precejšnjega poznavalca Vergilija, vsaj na eni točki v življenju pa zagotovo, če ni greh reči, tudi ljubitelja. Nedvomno je ravno vesplošna prisotnost tega pesnika v njegovih spisih doprinesla precejšen delež k emulziji Vergilija in krščanstva; slednji je tako postal del temeljne krščanske kulture oz. ostal del temeljne antične tradicije, ki jo je krščanstvo prevzelo in nikoli zares opustilo (Hardie 2014, 129–30). Njegova srednje- in novoveška recepcija pa nenazadnje govori sama zase: Dante, Tasso, Milton, tudi naš Prešeren so bili vsi, vsaj po tem, podobni sv. Avguštinu. S krščanstvom se je prav tako začel širiti tja, kamor rimska noga ni stopila, kot, tako Peter Brown, to pokaže anekdotična opomba, ki si jo je privoščil zgodnjeresrednjeveški

irski menih, do katerih je latinščina prišla s krščanstvom: »Vergilij je bil velik pesnik,« je napisano v latinščini, nato pa pripisano v irščini, »in tudi ne lahek!« (Brown 2006, 492).

Reference

Arnold, Bruce. 1994. »The Literary Experience of Vergil's Fourth „Eclogue.“« The Classical Journal 90(2): 143–160.

Brown, Peter R. L. 2006. Vzpon zahodnega krščanstva: zmagoslavje in raznoličnost, 200–1000 n. š. Ljubljana: Založba / *cf.

Conte, Gian B. 2010. Zgodovina latinske književnosti: od začetkov do padca rimskega cesarstva. Ljubljana: Modrijan.

Haecker, Theodor. 2000. Vergilij – oče zahoda. Ljubljana:

Študentska založba.

Hardie, Philip R. 2014. The last Trojan hero: a cultural history of Virgil's Aeneid. London; New York: I. B. Tauris.

Marinčič, Marko. 2011. Križ nad slovansko Trojo: latinski palimpsesti v Prešernovem Krstu pri Savici. Ljubljana: Slovenska Matica.

Nisbet, Robert. 1978. »Virgil's Fourth Eclogue: Easterners and Westerners.« Bulletin of the Institute of Classical Studies 25: 59–78.

Schott, Jeremy M. 2013. Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Wills, Garry. 2010. »Vergil and St. Augustine.« V: A companion to Vergil's Aeneid and its tradition. ur. Joseph Farrell in Michael C.J. Putnam. 121–132. Hoboken: Wiley-Blackwell.

Stojmo trdno kakor hrast na poljani,
ki je pripravljen na sunke vetra od vseh strani.

OZNANJEVANJE S FILMOM

Vid Planinc

Vsi vemo, kako se ti lahko kakšen prizor iz filma tako vtisne v spomin, da ga preprosto ne moreš pozabiti. Film ima svojo moč. Kakor jo imajo zgodbe, slike in glasba, le da je v filmu vse to združeno. In prav to je čar te umetnosti – združiti pripoved, zvok in sliko, da delujejo v harmoniji kot eno – takrat človeka prevzame in se mu vtisne v srce.

Sprva se sicer sliši dokaj preprosto, a dokler ne izkušiš ustvarjanja filma na svoji koži, si niti predstavljaš ne, za kako zahteven proces v resnici gre. Ko me je David Šipoš prvič vprašal, koliko časa mislim, da bom delal animacije za film o nadškofu Vovku, sem mu odgovoril, da približno 2 meseca. No, vsaj mislil sem tako. Na koncu sva skupaj s sodelavcem za približno 10 minut animiranih ilustracij porabila več kot tisoč ur, kar nama je vzelo približno pol leta. A bilo je vredno, saj je prav to namen – na vizualni ravni narediti vse, kar zmoremo, da bi film govoril jasno in učinkovito, da bi bili naši izrazi čim bolj na razpolago Evangeliju, ki smo ga poklicani oznanjevati.

Molčati o vsem tem, kar nam je Bog podaril v Jezusu, namreč ne moremo –

a okorno govoriti, se tudi ne spodobi. Slabih, nekvadratnih krščanskih filmov prav gotovo ne manjka. Tudi kakšen dober se tu in tam najde, a to se ne zgodi pogosto. Zato se trudimo veselo novico Odrešenja v podobo filma prenesti kar se da kvalitetno. In zares lepo je, ko ti proračun projekta omogoča, da si vzameš čas in lahko delaš kvalitetno, kakor se spodobi. Bogu hvala za vse te priložnosti, ki jih je vedno več, saj se tudi znotraj naše Cerkve počasi razvija zavest, da dobro delo tudi dobro stane.

Vendarle pa se je na koncu potrebno zavedati – da je, kljub vsem potrebnim pogojem, v temelju potrebno samo eno. Sveta Klara je zavetnica televizije, ker je nekoč, ko zaradi bolezni ni mogla v cerkev, v Duhu lahko spremljala sveto mašo. Če bomo ustvarjalci filmov pred seboj imeli tako hrepenenje po Jezusu, kakor ga ima sveta Klara, potem bodo vse stvari na pravem mestu in bodo naši filmi lahko zares orodje v Njegovih rokah. Brez tega temelja se namreč naš trud vrti okoli nas samih in tako ne obrodi sadov. Ko pa delo povsem izroča Jezusu, vidiš, kako On daje svojo rodovitnost, ko je Njegovo Ime proslavljeno tudi v kakšnem dobrem filmu.

HIERONIMOVA ESHATOLOGIJA OB PODIRANJU STAREGA SVETA

Jan Dominik Bogataj, OFM



Jan Dominik Bogataj OFM, študent teologije na TEOF UL, obiskuje tudi študij klasične filologije na FF UL, v letošnjem akad. letu na študiju v Jeruzalemu (*Studium Biblicum Franciscanum in École Biblique et Archéologique*). Zanima ga krščanska literatura prvih stoletij različnih tradicij; latinske, grške, sirske, koptske ...

1. Uvod

Za sodobni čas in naš evropski kontekst se zdi, da preživlja korenito spremembo kulturne in družbene paradigme. Politična, družbena, moralna in tudi cerkvena realnost nam ne zagotavljajo več stabilnosti, temveč smo podvrženi globokim premikom, ki podirajo staro in odpirajo obrise novega obdobja.

Čeprav je vsako zgodovinsko obdobje specifično in zaznamovano z določenimi lastnimi karakteristikami, se po duhovni odgovor na razumevanje sodobnega obdobja vseeno lahko vračamo k podobnim preteklim premikom. Vsaj na evropski ravni se zdi, da ponovno preživljamo turbulentno pozno antiko, najsibo na kulturni ali tudi na cerkveni ravni.¹ Stari trdni svet se maje, kristjani pa iščemo novo razumevanje svoje vloge v svetu. (Zwirlein 1978)

¹ Gl. nekaj bolj ali manj posrečenih poskusov: Dreher, Rod, 2017, *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*, New York: Sentinel.; Hahn, Scott, *Reasons to Believe: How to Understand, Explain, and Defend the Catholic Faith*, Doubleday, 2007

Zahodnogotski voditelj Alarik je 24. avgusta 410, kot prvi po osmih stoletjih, zavzel večno mesto Rim. Zgodovinarji so o krutosti in posledicah tega dejanja deljenega mnenja, vendar je jasno, da je takrat dogodek pomenil velik pretres za družbo, tudi za krščansko doživljanje sodobnosti. Avguštin², Orozij³, Pelagij⁴, Olimpiodor (Filostorgij, Sozomen, Prokopij) idr. poročajo o dogajanju z različnih vidikov; posebej pa je zanimiv odziv Hieronima, saj dogodku prida nadčasovni pomen in posebej v komentarju knjige preroka Ezekielja razvije zanimivo interpretacijo, ki s svojo aktualnostjo lahko pomaga bolje razbirati sodobni položaj. (Bratož 2011; Salzman 2009, 175; Heather 2006, 227; Cain in Lössl 2009)

2. Katastrofičen pogled

Hieronim na več mestih poroča o zavzetju Rima leta 410 in za razliko od Avgušтина – ki podaja bolj optimističen pogled in ga je dogodek

² *De Excidio Urbis* 8.

³ *Historia Contra Paganos* 1.6.3–4.

⁴ *Ep. ad Demetriadem* 30.

spodbudil k pisanju *De Civitate Dei* – poudarja katastrofične posledice zavzetja. Že od leta 386 je sicer živel v Palestini, v Betlehemu, toda vseeno ohranjal številne stike s prebivalci Rima. Na lastne oči je videl tudi številne begunce, ki so pribežali v Sveto deželo in zato so ga poročila o zavzetju Rima še toliko bolj ganila.

Omenja »urbis Romae vastatio«.⁵ Posebej v Pismu 127, namenjenem Principiji, opisuje katastrofične razsežnosti: »Capitur urbs, quae totum cepit orbem ... (Mesto, ki je zavzelo ves svet, je bilo zavzeto).«⁶ Rim je zanj predstavljal duhovno središče, ideal civilizacije, zato je bila katastrofa še toliko večja: »Če je padel Rim, kaj je lahko varno?«⁷

V predgovoru k prvi knjigi *Commentariorum* in Hiezechielem Hieronim omeni, da so ga nenadoma dosegle novice o smrti Pamahija in Marcele, o zavzetju mesta Rima in o smrti številnih bratov in sester. »Bil sem tako šokiran in zgrožen ob teh novicah, da noč in dan nisem mogel misliti na nič drugega, kot na varnost vseh. ... Omaha sem med upanjem in brezupom, ko pa je bila najsvetlejša luč na svetu ugasnjena oziroma je bilo rimsko cesarstvo obglavljeno, in da povem še bolj jasno, ko je cel svet propadal v enem mestu.«⁸ V predgovoru k tretji knjigi Hieronim pravi: »Kdo bi verjel, da bo Rim padel; mesto, ki je bilo zgrajeno na zavzetjih po vsem svetu, mati narodov je postala njihova grobnica.«⁹

Katastrofa zavzetja Rima ga je tako prizadela, da je pri preroku Ezekielu poudarjal predvsem eshatološke prvine:

»Pascitur animus et obliviscitur saeculi calamitatum, quod in extremo fine iam positum congemiscit et parturit. ... Cadit mundus et ceruix erecta non flectitur; pereunt divitiae et nequaquam cessat avaritia; congregare festinant, quae rursus ab aliis occupentur; aruerunt lacrimae, pietas omnis ablata est; multi qui petant, pauci qui tribuant.«¹⁰

Hieronim izjemno izrazi našo eksistencialno napetost sedanjih nadlog, zaradi katerih skupno zdihujemo in trpimo porodne bolečine (prim. Rim 8,22) in ki so prignane že do skrajnega konca. Svet razpada, pohlep ne pojenja, solze kesanja so se posušile in vsa pobožnost izginja. Veliko je prosjakov, malo dobrotnikov.

Salzmanova poudarja tri razloge za Hieronimovo tako usodno percepcijo zavzetja Rima: 1) uporaba preroških bibličnih besedil za razumevanje sedanjega trenutka v eshatološki razsežnosti; 2) socialna in politična kritika dekadentnega Rima; 3) predstavitev novega aske-

⁵ *Ep.* 126.2.

⁶ *Ep.* 127.12.

⁷ *Ep.* 123.16.

⁸ *In Hiez.* VIII. Prolog.

⁹ *In Hiez.* III. Prolog.

¹⁰ *In Hiez.* VIII. Prolog.

tskega modela krščanskega življenja (2009, 177–178). Za razumevanje Hieronimovega dojetja svoje dobe preko komentarja knjige preroka Ezekielja je torej eden izmed ključnih parametrov prav njegova eshatološka percepcija časa.

3. Eshatološka izpolnitev časa v Cerkvi

Ko interpretira Ezk 7,12a, »Venit tempus, appropinquavit dies«, Hieronim izpostavi linearno pojmovanje časa s posebnim poudarkom na začasni naravi časa. Čas oz. še bolj natančno, določene dobe in obdobja, niso zadnja večna realnost, temveč so odslikava prehodnega značaja. Kakor sam čas, sicer abstraktni pojem, Hieronim tudi druge človeške komponente – »humanis rebus«¹¹ – razumeva kot nekaj relativnega in začasnega. Že sama človeška eksistenca, vsa zemeljska realnost, simbolizirana v babilonski sužnosti Jeruzalema, je minljiva: »Vsak dan podoba sveta preminja (prim. 1 Kor 7,31).«

Navedene ideje so še bolj jasno izražene v Hieronimovi interpretaciji Ezekielovih prerokb. Preko eshatološko-mesijanskih Ezekielovih videnj obnove izraelskega ljudstva (Ezk 28,25–26; 36,1–5), Hieronim izoblikuje štiridelno pojmovanje eshatološkega časa. Najprej predstavi tri zmotne koncepcije, ki ne ustrezajo v polnosti, po njegovem, pravemu odsevu resničnosti. Zavrne pričakovanje, da se bodo prerokbe uresničile že v trenutnem času, v času Zerobabela, »quidam imperii Iudaeorum«.¹² Zavrne dobesedno izpolnitev prerokb v smislu milenarističnih pričakovanj, »in ultimo tempore et in mille annis«.¹³ Kot nezadostno oceni tudi razlago uresničitve prerokb zgolj v duhovnem smislu navzočnosti v naših dušah, »secundum intellegentiam spiritalem«.¹⁴ Nasprotno, Hieronim razumeva Ezekielovo videnje o obnovi Jeruzalema v duhovnem smislu: »non vere civitas, sed civitatis similitudo«¹⁵, uresničeno v mističnem templju, Cerkvi; delno že uresničeno v ljudeh, ki so sprejeli vero v Kristusa, toda z odprtostjo proti dopolnjenju v končnem vstajenju.¹⁶

¹¹ *In Hiez.* II.7:12a: »Venit tempus, appropinquavit dies. Non solum ad Hierusalem dicitur quod venerit ei tempus captivitatis et appropinquaverit dies quo Bablyonio sit vallanda exercitu, sed et ei, qui exstructis et dilatatis horreis exsultabat, Dominus loquitur: Stulte, hac nocte auferetur anima tua a te; quae autem praeparasti, cuius erant?; unde et apostolos: Tempus, ait, brevium est; et in alio loco: Praeterim enim figura mundi huius, notandumque quod non in futurum distulerit sed de praesenti dixerit 'praeterit', et cotidie labitur 'figura mundi': numquam enim in eodem statu permanet sed semper crescentium et decrescentium figura praeteruolat et mutatur, unde et Dominus: Caelum, inquit, et terra praeteribit. Sin autem haec, quibus omnia quae in mundo sunt continentur, praetereunt atque pertranseunt, quid potest in humanis rebus esse perpetuum?«

¹² *In Hiez.* XII.40:1–4.

¹³ In 500 po Kr. (judovski pistelji; 430 let po razrušenju templja) ali 460 po Kr. (krščanski pisatelji; 430 let po Kristusovi smrti). *In Hiez.* IX.28:20–26. Prim. *In Hiez.* XI. Prolog in XI.36:1–15.

¹⁴ *In Hiez.* IX.28:20–26.

¹⁵ *In Hiez.* XII.40:1–4.

¹⁶ *In Hiez.* XII.40:5–13.

4. *«Iuxta ecclesiasticam intelligentiam»*

Hieronimova interpretacija obljube in prerokbe o nastopu eshatološkega časa niso zgolj dogodki v neki oddaljeni nedoločljivi prihodnosti, temveč delno že uresničene v Cerkvi. Na to so posebno vplivala preganjanja Dioklecijana in Maksimijana ter borbe s heretiki.¹⁷ Ezekielov novi Jeruzalem tako ni razumljen zgolj kot neka končna eshatološkega realnost, temveč »iuxta ecclesiasticam intelligentiam«¹⁸; v pretekli, sedanji in prihodnji realnosti Cerkve (Schlatter 1995).

To pojmovanje ga postavlja nad običajne percepcije zahtevnih obdobij, ki so navadno zgolj polarno to/ono-stranske, med imanentizmom in eskapizmom. Ekleziološkost eshatološke uresničitve Hieronimu omogoča optimističen pogled na sedanj, sicer zahteven, zgodovinski trenutek, saj »ecclesia est urbs Salvatoris euangelii extructa«¹⁹ Cerkev je edino in resnično mesto Odrešenika, edino Božje mesto, edino sveto mesto.

Kljub razpadajočem rimskem imperiju, številnim beguncem, padcu starega reda, rojevanju nove nepoznane dobe, »saeculi calamitatum, quod in extremo fino posita«, Hieronim v konkretnem in mističnem telesu Cerkve vidi že delno uresničenje eshatoloških prerokb (Doignon 1990). Prisotnost Gospoda v njegovi Cerkvi – tj. obljube o prihodnosti že navzoče v našem času – je za Hieronima temelj upanja.

V luči nedavnih dogodkov našega časa zvenijo Hieronimove besede neverjetno sveže in preroške, celo ironične, ko interpretira Ezekiel v smislu prihodnosti. »Nomen quoque ipsius civitatis nequaquam erit ut prius 'Hierosolyma' quae interpretatur 'visio pacis', sed 'Adonai sam' quod in latinum sermonem vertitur 'Dominus ibidem': qui numquam recedat ab ea ut a priori populo ante dicessit«²⁰ Uresničenja prerokb ne gre iskati v obnovi zemeljskega Jeruzalema, na ravni zemeljske realnosti. Ta bi sicer morala, morda celo bolj kot drugje, prav v Cerkvi zagotavljati upanje in določeno eshatološko navzočnost, toda tudi Jeruzalem, t. i. »mesto miru«, še danes ni ravno zgled za mirno mesijansko sožitje.

5. Zaključek

Navzočnost Gospoda je tista, ki v Cerkvi napravi uresničenje prerokb in napovedi. Zizioulas govori o t. i. cerkvenostnem mysticismu, »ecclesial mysticism« (Zizioulas 2007, 306–307). Morda nam danes primanjkuje tega eshatološkega pogleda, ki – kot ikone – pogled usmerja od tam semkaj. Resnično teološko branje znamenj časov je vedno

¹⁷ In Hiez. XI.36:1–15.

¹⁸ In Hiez. XI.36:16–38.

¹⁹ In Hiez. XIV.48:30–35.

²⁰ In Hiez. XIV.48:30–35

eshatološko: oseba, odnosi, obdobja, družba in nenazadnje tudi Cerkev, najdejo svojo resnično mesto in veljavo v luči eshatona, ki relativizira prevelik pomen zgolj sedanjega trenutka, stisk, negotovosti; obenem iuxta ecclesiasticam intelligentiam, v iskanju in zrenju Gospodove prisotnosti v Cerkvi, daje upanje za ustvarjalno soočenje s sodobnostjo.

Viri

Hieronymus. 1964. Pars I, 4: Opera exegetica, Commentariorum in Hiezechielem, libri XIV, CCSL 75, Turnhout: Brepols.

Hieronymus. 2017. Commentary on Ezekiel, Thomas P. Scheck, prev., ACW 71, New York; Mahwah: The Newman Press.

Reference

Bratož, Rajko. 2011. »Gotsko zavzetje Rima 410. Pomen dogodka za zgodovino poznega rimskega cesarstva in za razvoj Zahodnih Gotov.« Studia Historica Slovenica 11/2–3, 829–866.

Cain, Andrew in Josef Lössl, ur. 2009. Jerome of Stridon: His Life, Writings and Legacy, London; New York: Routledge.

Doignon, Jean, 1990. »Oracles, prophéties, »on dit« sur la chute de Rome (395–410). Les réactions de Jérôme et d'Augustin.« Revue des Études Augustiniennes 36, 120–146. (Doignon 1990)

Heather, Peter. 2006. The Fall of the Roman Empire. A New History of the Rome and the Barbarians. Oxford: University Press.

Salzman, Michele R. 2009. »Apocalypse Then? Jerome and the Fall of the Rome in 410.« V: Maxima Debetur Magistro Reverentia. Essays on Rome and the Roman Tradition in Honor of Russell T. Scott, P.B. Harvey in C. Conybeare, ur., Biblioteca di Athenaeum 54, 175–192.

Schlatter, Fredric W., "A Mosaic Interpretation of Jerome, 'In Hezechielem'," Vigiliae Christianae 49, 1995, p. 64–81.

Zizioulas, John. 2007. Communion & Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. London ; New York: T&T Clark.

Zwirlein, Otto. 1978. „Der Fall Roms im Spiegel der Kirchenväter.« Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 32, 45–80.



"BOG JE VIDEL VSE, KAR JE NAREDIL, IN GLEJ, BILO JE ZELO DOBRO." (1 Mz 1,31)

Boštjan Dolinšek



Boštjan Dolinšek je bogoslovec na študiju teologije v Rimu. Na njegovi poti za Gospodom se mu velikokrat prav umetnost, še posebno tu, v »Večnem mestu«, zdi dobrodošla pomoč pri odstiranju sledov Njega, ki ga kliče. Za vse, kar mu je dano in kar lahko sam dá naprej, skupaj s psalmistom pravi: »Ne nam Gospod, ne nam, temveč svojemu imenu daj slavo!« (Ps 115,1a)

Stvarstvo in iskanje svetega v arhitekturi Jožeta Plečnika

1. Uvod

Ko beseda nanese na stvarstvo ter na Stvarnika, ki se človeku prav preko svojih del razodeva, ne moremo mimo vprašanja, čemu nas je Bog pravzaprav postavil v ta svet. Drugi vatikanski koncil nam v *Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu* na to dilemo ponuja odgovor. Razlaga namreč, da je vse človekovo delovanje ter svet, ki ga obdaja, tu zato, da bi človek po vsem tem postal bolj človek, da bi dosegel dostojanstvo, ki mu ga je Bog ob stvarjenju namenil in nam je pripravljeno v nebesih (CS 35). Sveti Avguštin si ob premišljevanju Božje ljubezni, ki je po njegovem edini cilj človekovega življenja, pomaga s prisposodo o popotniku. Človeka na zemlji primerja s popotnikom, ki je daleč od svoje domovine, pa si tja neizmerno želi. Zato popotnik uporabi vsa možna sredstva za doseg svojega

cilja. Vkrca se na ladjo in pluje preko oceana, pa se mu zgodi, da mu plovba začne prijati in izgubi željo po vrnitvi v domovino. Tak človek, nadaljuje Avguštin, bo težko dosegel domovino, saj bo potovanje želel podaljševati. Tudi stvarstvo je po njegovem mnenju sredstvo, ki naj bi ga človek uporabil za doseg cilja, ki je večno življenje v Bogu. Pojavi pa se problem, ko svet ni več zgolj sredstvo, temveč cilj človekove poti in izgubi svoj pravi pomen. (Avguštin, 2012)

2. Umetnost (lahko) razodeva Stvarnika

Stvarstvo, ki poleg Svetega pisma tudi razodeva Stvarnika, ima, kot smo videli, namen človeka pripeljati do cilja, do Boga samega. In v tej dinamiki se odpira prostor umetnosti. Umetnik je s svojim delom pravzaprav hvaležna pomoč, ki človekovo srce odpre za presežno ter ga s tem opomni, kaj je cilj in kaj sredstvo njegove življenjske poti. Obogateni s takšno opredelitvijo umetnosti, lahko lažje razločujemo med pravo in lažno umetnostjo. Prava umetnost je torej vsaka, ki ne postavlja

sebe v središče, pač pa se nam odpira kot okno, skozi katerega lahko zremo večno resnico. Takšna potem postane del stvarstva, ki razodeva svojega Stvarnika. Umetnik v tem primeru ponovno podoživlja trenutke stvarjenja, opisane v začetku Svetega pisma. S svojimi talenti ustvari umetnino, ki je pravzaprav izraz ideje, ki jo je Bog položil v srca ljudi, ideje o večni resnici, o Njem samem. Takšna umetnost, v kakršni koli obliki že, najde svoj prostor tudi v Cerkvi ter pri njenem oznanjevanju. »Cerkve v umetniškem ustvarjanju vidi najučinkovitejše pomagalo človeškemu nepotešljivemu hrepenenju po bližini Božjega« (Debevec 2011, 53).

3. Arhitekt Jože Plečnik

V kontekst takšne umetnosti, ki postane nosilka oznanila, ter drobci, ki človeka spomni, kam je namenjen, lahko umestimo slovenskega arhitekta Jožeta Plečnika. Pot, ki smo jo v tem članku že prehodili, nam je pomagala odkriti pravi pomen umetnosti, v nadaljevanju pa želim vse to utemeljiti še s konkretnim primerom umetnosti, ki je s stvarstvom nosilka razodetja in se kaže v Plečnikovem ustvarjanju. Zanj sem se odločil iz dveh vidikov. Najprej zaradi ideje, ki je v ozadju njegovega ustvarjanja, namreč t. i. *konzept stimmung*, ter zaradi nekaterih del samih, ki s svojim bogatim sporočilom želijo pokazati prav to, kar sem želel predstaviti v prvem delu.

Arhitekt Jože Plečnik je vso svojo izobrazbo prejel na Dunaju, kjer se je pod vodstvom Otta Wagnerja, vodilnega arhitekta v takratni monarhiji, navdušil za nove teorije v arhitekturi ter izpilil svoje talente, ki jih je kasneje s pridom uporabljal. Od Wagnerja je prevzel *Semperjevo teorijo* o oblačenju stavb, ki ga je pripeljala do idejnega razkola z Ottom Wagnerjem, kar je pravzaprav vzrok, da je postal prepoznaven kot samostojen arhitekt. Teorija o oblačenju pravi, da je stavba tako kakor človek, nek objekt, ki ga je potrebno obleči z njemu pripadajočimi oblačili. In to na koncu daje duha stavbi, ki ni več zgolj poslopje, ki naj bi imelo praktično vrednost, temveč dobi svojo zgodbo in postane celota. (Charney, 2017)

Plečnik sam pa je šel v tej ideji še naprej in je nevede oblikoval slovenski narodni slog v arhitekturi. Le-to je sam poimenoval *stimmung*. Po Plečnikovem mnenju ima vsako okolje in vsak narod nekaj specifičnih lastnosti, ki skupaj sestavljajo značaj nekega prostora ali naroda, ki tam biva. Plečnik je to idejo o slovenskem značaju poskusil preliti v arhitekturo in tako omogočiti, da bi tujec, ki bi prišel v stik s to arhitekturo, začutil slovenski značaj in po drugi strani, da bi Slovenec ob njej začutil domačnost. Vse to ni ostalo zgolj na stopnji naroda, temveč je arhitekt

pri svojem delu želel človeku, ki bi prišel v stik z njegovo umetnostjo, dati občutje svetega. Vrnimo se nazaj v prvi del članka. Rečemo lahko, da je Plečnik človeku želel v umetnosti podariti tisti drobec, ki bi odprl njegov notranji pogled k svetemu in ga tako opomnil, da stvarstvo ni cilj, temveč sredstvo na poti k Bogu. S tem se je spet želel vrniti k arhitekturi, ki v cerkvi ni videla zgolj objekta, ki naj bi služil obredom, pač pa mora objekt že sam na sebi izražati svetost. Le-to v modernem stavbarstvu žal prepogosto opuščamo. Svet prostor mora po njegovem mnenju človeka že takoj, ko vstopi, popeljati v neko novo dimenzijo, v občutje svetega. Plečnikove besede, da »cerkev ni ne kino, ne bar, ne gledališče – ampak Kalvarija« (Prelovšek 1998,7), potrjujejo prav to tezo. Cerkveni objekt za svojo sporočilnost ne potrebuje dogodka. Gledališče brez dramskih uprizoritev izgubi svojo namembnost in sam na sebi ne sporoča ničesar. Svet prostor ter kakršnakoli druga sakralna umetnost mora sporočati že sama na sebi. Seveda se napaja pri dogodku samem, ki je v primeru cerkve evharistična daritev, a vendar mora človeku v vsakem trenutku podarjati občutje svetega.

4. Koncept *stimmung* in Plečnikova sakralna umetnost

Ob tem je potrebno na kratko še razložiti, kako je Plečnik pri sakralni umetnosti ustvarjal ta *stimmung*. In tako se spet vrnemo na začetek članka, kjer je govora o stvarstvu ter o umetnosti kot nosilki sporočila. Material za svoje ustvarjanje je črpal iz dveh virov, prvi je bil Sveto pismo in drugi stvarstvo. Umetnost je torej tudi on razumel kot prinašalko razodetja, in sicer tako, da uporabi vse tisto, kar je Bog že prej podaril človeku v naravi okoli njega in navsezadnje v njem samem. Tako je nekako podoživljal stvarjenje sveta, saj je te iste elemente ponovno uporabil in jim dal nov, globlji pomen. Če so prej razodevali svojega Stvarnika s tem, da so enostavno bili njegove stvaritve, ga sedaj razodevajo s tem, da z vsemi drugimi elementi sestavljajo značaj svetega, ki nevernemu ob vstopu v cerkev govorijo, naj odkrije, naj vstane in gre na pot proti cilju, vernemu pa govorijo, naj ne pozabi, da je na poti.

Drugo, kar je Plečnik prav tako rad poudarjal s svojim delom, pa je vrednost stvarstva. Če je namreč Bog nekaj ustvaril, le-tega ni storil brez pomena in brez vrednosti. Vse, kar je ustvaril, je dobro in zato ne moremo in smemo misliti, da nek material ne dosega vrednosti, da bi bil uporabljen v liturgiji ali pri izgradnji sakralnih objektov. Svet kot tak je bil ustvarjen kakor raj in naj bi bil človeku predpoda tistega raja, ki ga pričakuje in ki nikoli ne mine. In prav zaradi tega je stvarstvo želel čim bolj vključiti v liturgični prostor. Lahko rečemo, da posnemati stvarstvo pomeni, uporabiti govorico, ki

jo je uporabil Stvarnik, da bi ga ljudje iskali in našli.

5. Dotiki Stvarnika v nekaterih primerih Plečnikovih del

Vse to bomo sedaj na kratko pogledali še pri treh konkretnih primerih njegove arhitekture. Naj začnem z najbolj znanim primerom uporabe naravnih materialov iz okolice cerkve za samo cerkev, ki je prav gotovo cerkev svetega Mihaela na ljubljanskem Barju. Tu se je Plečnik pri gradnji poigral z materiali, ki po eni strani pripovedujejo zgodovino kraja, torej povezava med mostiščarji ter njegovo cerkvijo. Za lestence je uporabil kar volovski rog ter kavni mlinček, ki bi človeka na prvi pogled lahko vodila do misli, kako je mogoče nekaj tako posvetnega, kot je kavni mlinček, sploh umestiti v liturgično rabo. A želel je pokazati prav to, da je resnično vsak trenutek življenja pot proti cilju in nas mora spominjati, da smo romarji ter je svet zgolj cesta, ki počasi mineva. Podobno rešitev je našel tudi v Bogojini, kjer je na strop cerkvene ladje obesil različne lončene posode in bil ponovno deležen kritik, na katere pa s pomočjo te teorije veliko lažje odgovorimo. Stvarstvo in sploh vse naše delo mora biti usmerjeno k Bogu in zaradi njega, zato je prav, da vse te elemente vključujemo v liturgični prostor. Pogosto razmišljamo, da s tem, ko je cerkvena oprema vzeta iz vsakdanjega življenja ter iz narave, cerkev izgubi značaj svetega. A je ravno obratno, s tem, ko vse te elemente vključimo v cerkev, naše vsakdanje življenje postaja posvečeno Bogu.

Drugi primer njegove arhitekture je župnijska cerkev v Stranjah. Tudi tu je uporabil materiale, ki jih je okolica nudila, to sta les in kamen. S tem je nekako posvetil kraj, kjer je postavil svetišče. Posebej zanimiva je njegova rešitev z betonskimi okni v Stranjah, ki mu niso bila po godu, zato jih je želel nekako zakriti. To je izvršil na dva načina: (1) po cerkveni ladji z zavesami, (2) v prezbiteriju pa z nenavadno lepim lesenim ogradjem. Zavesa po cerkvi dajejo človeku občutje domačnosti, kar je pravzaprav eden od pomembnih vidikov svetišča. Svet prostor mora namreč postati prisposodba za dom, ki nas čaka v Bogu, tako kot je tudi stvarstvo prisposodba za raj, ki ne bo prešel. V prezbiteriju pa je, kot že omenjeno, izdelal okno, ki je obdano z nekakšno leseno zaveso ter nad okno izobesil svetilko, tako da celotna kompozicija na koncu spominja na okno, ki je odprto na ulico z ulično svetilko. Za tem se skriva lepa simbolika stvarstva ter vseh tistih, ki so zunaj cerkve in se skozi to okno ozirajo na oltar, kjer se dan za dnem ponavlja dogodek križa, s katerim smo bili mi in vse stvarstvo rešeni greha. Kot da bi arhitekt želel spomniti, da smo pred skrivnostjo evharistije, kjer se Bog daje v

podobi kruha in vina, tako mi kakor ves svet zgolj neznatni opazovalci, ki v hvaležnosti in velikem spoštovanju sklonijo svoj obraz pred to tako brezmejno skrivnostjo. Čudovita figura, ki nam spet odpira popolnoma nov pogled na stvarstvo, ki v tem primeru ni knjiga, odprta pred nami, pač pa delo Božjih rok, ki skupaj z nami počasti svojega Stvarnika, ki se spusti na zemljo. S takšnim preprostim simbolom je arhitekt pokazal na svoj odnos do evharistije ter razumevanje mesta, ki ga ima stvarstvo v zgodovini odrešenja.

Še nekaj je, kar govori o pravi umetnosti, ki smo jo opisali na začetku. Plečnik se pri svojih stvaritvah ni podpisoval ali pa je to storil tako, da na prvi pogled tega niti ni mogoče opaziti. S tem je pokazal na umetnost, ki v središče ne postavlja sebe in umetnika, pač pa je zgolj izraz vsega tistega, kar je Bog položil v človeka in stvarstvo ter sedaj preko umetnosti opominja na resnični cilj, ki je v Njem.

Ni samo sakralna umetnost tista, kjer je Plečnik izrazil svojo vero. Vzemimo za primer samo njegovo domačo hišo, kjer je skoval večino inovativnih idej. Ob tem lahko nekaj misli namenimo nizkim vratom, ki vodijo na vrt poleg hiše. Ta vrata je oblikoval z lepim okvirjem, a izredno nizka. Sam je razlagal, da so ta vrata takšna prav zato, da se človek, ko stopi na vrt, malce skloni. Pa ne zato, ker bi želel poudariti pomembnost in svetost stvarstva samega, temveč ker na ta način izrazi spoštovanje in ponižnost pred Njim, ki je stvarstvo v začetku ustvaril. To mu je pomagalo, da je lahko ustvarjal arhitekturo, ki kaže na Boga, od katerega vse to prihaja. (Krebelj, 2007)

6. Sklep

Na koncu kratko povzemimo vse tisto, kar smo na tej poti srečali. Rečemo lahko, da je umetnost način, s katerim človek izrazi vse tisto, kar je Bog položil vanj ter v stvarstvo. S tem drugim postane opomin, da se ozrejo h končnemu cilju, ki so ga morda tekom življenja pozabili ali pa ga sploh še niso odkrili. Stvarstvo, ki ga je Bog dal človeku in ki že samo na sebi pričuje o svojem Stvarniku, v tem odnosu z umetnostjo in vero postane sredstvo, po katerem bo človek postal resnično človek in tako dosegel večno življenje, ki ga čaka v Bogu.

Reference

Avguštin. 2012. *O krščanskem nauku*, prev. Nada Grošelj. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
Charney, Noah. 2017. *Večni arhitekt*. Ljubljana: Totaliteta.
Debevec, Leon. 2011. *Arhitekturni obrisi sakralnega*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
Krebelj, Marija. 2007. *Navdih večnega*. Ljubljana: Družina.
Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu. 2004. Koncilski odloki. Ljubljana: Družina.
Prelovšek, Damjan. 1998. *Plečnikova sakralna umetnost*. Koper: Ognjišče.

NAVEZANOST NA BOGA

Urška Mikolič



Urška Mikolič je diplomantka sociologije ter interdisciplinarnega družboslovja in trenutno absolventka magistrskega programa Zakonski in družinski študiji na Teološki fakulteti. Prav tako je edukantka programa izpopolnjevanja na Teološki fakulteti iz smeri Zakonska in družinska terapija. Poleg študija in izpopolnjevanja se aktivno udeležuje različnih kongresov, na katerih predstavlja svoje znanstvene prispevke, kar ji omogoča, da lahko dobi veliko novega znanja in izkušenj ter le-to tudi predaja naprej.

1. Uvod

Ljudje si skozi življenje ustvarjamo različne podobe Boga in si ga lahko predstavljamo kot osebo, ki je popolnoma drugačna od oseb človeške vrste. Z Bogom lahko vzpostavimo zelo osebni in zaupen odnos, ki je poln spoštovanja, lahko pa nam Bog in naš odnos z njim predstavlja nekaj povsem tujega, neznanega, nerazumljivega, nekaj, kar ne obstaja ali pa nas je tega odnosa strah. Vsak posameznik izmed nas ima svojo podobo Boga, ki pa je nezavedno najpogostejše podoba pomembne osebe iz našega otroštva (Platovnjak 2008, 1). Odnosi, ki jih spletemo od rojstva s pomembnimi drugimi, vplivajo na naše vrednote, katere bomo sprejeli in katere ne. Vrednote, pravila in drže, ki jih ponotranjimo iz odnosa s starši, so zaznamovane s stikom, ki so ga imeli starši z otrokom. Gre za družinsko dinamiko, ki se začne že od prvega dne življenja. Dinamika odnosa v družini pa določa tudi vse ostale odnose, ki jih bo posameznik spletel v svojem življenju. Dinamika družinskega odnosa se namreč vpiše v otrokovo

intrapsihično strukturo in je osnova za nadaljnje nove odnose (Špidlik 1998 v Simonič 2006, 124).

2. Navezanost na Boga

Tekom življenja oblikujemo odnose z drugimi ljudmi, med drugim tudi oblikujemo odnos z Bogom. Ker živimo v krščanskem okolju, je naš Bog osebni Bog, s katerim imamo neki odnos, z njim se pogovarjamo in ga vidimo (Špidlik 1998 v Simonič 2006, 124). Bowlbyjevo teorijo navezanosti, ki govori o posameznikovem načinu navezovanja in ohranjanja stikov z drugimi oziroma gre za sposobnost vzpostaviti in obdržati stike s tistimi ljudmi, od katerih je odvisno njihovo preživetje, torej s starši (Kompan Erzar 2003 v Simonič 2006, 125), lahko opišemo tudi pri odnosu z Bogom (Simonič 2006, 129). Krščanski Bog ustreza tipu varne navezanosti oziroma naj bi Bog celo predstavljal idealno osebo navezanosti, saj so ljudje, za razliko od Boga, lahko zmotni in jim ne gre popolnoma zaupati (Kaufman 1981 v

Simonič 2006, 130). Razprave o tem, ali je podoba Boga bližje podobi matere ali očeta, kažejo, da Bog predstavlja podobo obeh, zato Bog ni tipično moška ali tipično ženska oseba, temveč je oseba navezanosti (Kirkpatrick 1999 v Simonič 2006, 130).

2.1 Vera kot odnos navezanosti

Ainsworthova je oblikovala v okviru teorije navezanosti štiri kriterije, ki jih lahko preslikamo na odnos z Bogom.

Vzdrževanje bližine z osebo navezanosti; osebo doživljamo kot nekoga, h komur se lahko zatečemo, ko zaznamo nevarnost in vemo, da bo ta oseba tam oziroma bo zmeraj prisotna. Krščanski Bog nam bo vedno na voljo, lahko se mu približamo na več načinov in tudi čutimo njegovo prisotnost (Butler, Gardner in Bird 1998; Kirkpatrick 1999 v Simonič 2006, 131). Verniki nosijo različna znamenja ali simbole z namenom, da so čim bližje Bogu, bližino z Bogom pa vzdržujejo z molitvijo, saj verjamejo, da je Bog med molitvijo z njimi ter jih posluša (Butler, Gardner in Bird 1998 v Simonič 2006, 130–131). Denimo otrok z jokom kliče po bližini z materjo, vernik pa z molitvijo kliče po Božji bližini (Kirkpatrick, 1999 v Simonič 2006, 130). Poleg molitve se verniki zavoljo močnejše bližine z Bogom poslužujejo tudi branja svetih spisov (Harris, Marschall in Schvaneveldt 2008, 266) in zakramentov, ki simbolizirajo odnos z Bogom, denimo sveti krst (Miner, Bagher Ghobary, Dowson in Proctor 2014, 87).

Varno pribežališče; ljudje se najpogostejše obračamo na Boga in vero takrat, ko smo v stiski, ko nam je težko in pri Bogu iščemo pomiritev. Bog deluje tako kot starš, ki otroku, ki je v stiski, nudi varno zavetje (Kirkpatrick 1999 v Simonič 2006, 131). Posameznik ima občutek, da Bog sliši njegove prošnje in se odziva na njegove potrebe. Krščanski Bog je tesno povezan s človekom predvsem preko Svetega duha, pri čemer ima posameznik možnost odločanja, ali se bo na vabilo po bližnjem odnosu z Bogom odzval ali ne. Prisotnost Svetega duha velja kot središče intimnega odnosa med posameznikom in Bogom (Miner idr. 2014, 84).

Navezanost nudi občutek varne osnove za odkrivanje novega okolja; Bog ima tukaj funkcijo, da stalno gleda na ljudi, jih pazi in spremlja, vedno je prisoten in navzoč. Od Boga lahko gremo raziskovat okolje in hkrati se lahko k njemu vedno vrnemo (Kirkpatrick 1999 v Simonič 2006, 131). Vera ljudem nudi varnost in zaščito, da lahko le-ti funkcionirajo v življenju ter jim pomaga, da

se čim lažje soočajo z življenjskimi krizami in stiskami (Simonič 2006, 131). Funkcije navezanosti temeljijo na psiholoških modelih sebe kot tistega, ki je vreden skrbi in vsebina psihološkega modela je odgovorna za to, ali posameznik išče Boga ter v njem vidi osebo navezanosti, ki je varna (Miner idr. 2014, 86).

Odziv na izgubo osebe navezanosti; ločitev od osebe navezanosti lahko povzroči pri ljudeh tesnobne reakcije in to ločitev morajo izžalovati. Včasih lahko doživljamo, kot da Boga ni, nam ne pomaga, nam ne stoji ob strani in nas je pustil same (čeprav Bog nikoli ne odide ali umre), predvsem takrat, ko se ljudje sami odločijo, da bodo Boga zapustili (Kirkpatrick 1999 v Simonič 2006, 131). Da imajo posamezniki kdaj občutek, da so oddaljeni od Boga, je povsem normalna izkušnja, čeprav so na Boga varno navezani. Vendar pa, če občutek oddaljenosti od Boga traja dlje časa, to lahko vpliva na težave v sami navezanosti, počutijo se lahko nevredne in zapuščene. Posamezniki lahko občutijo tudi krivdo glede oddaljenosti od Boga zaradi grešnosti in neprimerne vedenja (Miner idr. 2014, 88–89).

2.2 Vrste navezanosti na Boga

Pri navezanosti z Bogom lahko zasledimo enake tipe navezanosti, kot se pojavljajo pri otroku, ki oblikuje določen tip navezanosti na svojega starša (Belavich in Pergament 2002 v Simonič 2006, 131). Ti tipi navezanosti kažejo na razumevanje Boga takrat, ko so posamezniki v stiski in jim je težko (Simonič 2006, 131).

Varna navezanost na Boga predstavlja aktiven način soočanja s stisko, Bog je tisti, ki posameznika v stiski pomiri in mu nudi varno zavetje. Posameznik lahko mirno zaupa v Božjo ljubezen in podporo, Boga razume kot starša, ki ga ščiti, pomiri in mu omogoča raziskovanje okolja. Ko se posameznik sooča s težavami, verjame v Božjo pomoč, zavetje, varnost in ljubezen (Belavich in Pergament 2002 v Simonič 2006, 132). Posameznik Boga v vseh življenjskih konceptih vidi kot odgovornega akterja, ki aktivno sodeluje v njegovem življenju ter mu nudi pomiritev, ko jo ta potrebuje. Posameznikova psihična struktura je pozitivna, saj sebe dojema kot tistega, ki je vreden Božje ljubezni in ker ta verjame v Božjo ljubezen se lahko bolj sproščeno poda v raziskovanje okolja (Proctor, Miner, Mclean, Devenish in Bagher Ghobary 2009, 247). Posamezniki, ki so oblikovali varno navezanost na Boga, poročajo o višji stopnji zadovoljstva z življenjem, manj simptomih depresije in tesnobe ter o manj boleznih (Miner 2009, 116).

Izogibajoče navezani na Boga menijo, da Bog nima posluha za njihove težave in stiske, da je nekje daleč od njih in čutijo, da jih ne mara in se ne zanima zanje. Zato se ti posamezniki v stiskah zanašajo le nase in poskušajo rešiti stiske in težave brez Boga. Izogibajoče navezani posamezniki izražajo religiozno nezadovoljstvo preko jeze na Boga, pogosto pa se sprašujejo tudi o smislu vere (Belavich in Pergament 2002 v Simonič 2006, 132) in celo o obstoju Boga v smislu, »Ali Bog sploh obstaja?« (Proctor idr. 2009, 257). Izogibajoče navezani na Boga tudi minimalizirajo pomembnost Boga v njihovih življenjih. Psihična struktura teh posameznikov je negativna, prav takšna je tudi njihova podoba Boga. Pri teh posameznikih so značilna tudi nihanja iz ene skrajnosti v drugo, kjer sebe lahko najprej razvrednotijo ter se dojemajo kot nevredne, nato pa sprejmejo obrambno držo, kjer sebe dojemajo kot tiste, ki so čisto v redu (Proctor idr. 2009, 249).

Ambivalentno navezani na Boga slednjega vidijo kot polarizirajočega, v smislu enkrat je odziven, topel in ljubeč, drugič se posameznik zopet sprašuje o njegovi naklonjenosti. Ti posamezniki tudi pogosto odlašajo z reševanjem težav, lahko pa svoje težave popolnoma prepustijo Bogu in se v času stiske ali blagostanja zanašajo le na Boga. Komunikacija z Bogom pogosto poteka v obliki postavljanja vprašanj »Zakaj se je to zgodilo?«, »Naredi čudež!« in barantanja, pogosto pa se Bogu poskušajo prikupiti z dobrimi deli (Belavich in Pergament 2002 v Simonič 2006, 132). Posamezniki si v stiski želijo pomoči Boga in da bi jih Bog zaščitil, vendar pa se jim zdi njegova zaščita spreminjajoča. Četudi začutijo, da imajo

zaščito Boga, po drugi strani predvidevajo, da bo ta zaščita hitro minila. Posamezniki tudi zelo spreminjajo čustva do Boga, saj nikoli niso v gotovosti prepričani, da bo Bog tam zanje. Poleg tega pa tudi dvomijo, da so za Boga sprejemljivi, vredni njegove ljubezni ter zaščite (Proctor idr. 2009, 249).

Dezorganizirani tip navezanosti na Boga je poln nepredvidljivosti in kontradiktornosti. Posameznik je v odnosu z Bogom zmeden in ne bo želel Božje pomoči, hkrati pa bo klical po pomoči. Tako dojemanje odnosa z Bogom se ustvari zaradi napačnega prepričanja o njem, ni prisotnih trdnih verskih resnic, pač pa razumevanje temelji na trditvah sekt (Belavich in Pergament 2002 v Simonič 2006, 132). Raziskave kažejo, da je dezorganiziran tip navezanosti na Boga bolj nagnjen k mističnim izkušnjam ter spremenjenemu stanju zavesti, preko katere posamezniki doživljajo »enost«, ki je v tem primeru Bog. Enako kot dezorganizirani otrok izkuša stanja disociacije (trans, zatopljenost, depersonalizacija), na podoben način odrasel posameznik doživlja religiozno mistično izkušnjo (Granqvist, Hagekull in Ivarsson 2012, 180–183).

Okozi (2010, 22–23) paje s pomočjo modelov navezanosti avtorjev Bartholomew in Horowitz (1991) ter Griffin in Bartholomew (1994) oblikoval modele, kako je lahko navezanost posameznika povezana z modelom/vrednotenjem sebe in modelom/vrednotenjem Boga:

Varno navezani: Pozitivni model sebe ter pozitivni model Boga; posameznikov z varnim modelom navezanosti ne skrbi, da bi jih Bog zapustil, saj slednjega vidijo kot zanesljivega in vrednega zaupanja. Z Bogom si želijo ustvariti tesen intimni odnos.

		Model sebe	
		POZITIVNO	NEGATIVNO
Model Boga	POZITIVNO	Varno navezani (avtonomija in intimnost)	Preokupirano navezani (preokupiranost z odnosi)
	NEGATIVNO	Odklonilno izogibajoče navezani (zavračanje intimnosti)	Boječe izogibajoče navezani (strah pred intimnostjo)

2

Preokupirano navezani: Negativni model sebe ter pozitivni model Boga; ti posamezniki imajo občutek sramu in krivde ter so preokupirani s skrbjo, da bi jih Bog zapustil ali zavrnil. Na eni strani si želijo tesnega intimnega odnosa z Bogom, vendar po drugi strani čutijo, da zanj niso dovolj dobri in vredni ter posledično gojijo zamero in ljubosumje. Mnogokrat pa se čez Boga tudi pritožujejo.

Odklonilno izogibajoče navezani: Pozitivni model sebe ter negativni model Boga; ti posamezniki se v svojih odločitvah in dejanjih zanašajo le nase in ne na Boga, saj menijo, da je Bog preveč nepredvidljiv. Ti posamezniki se ne vključujejo v verske aktivnosti in ne sprejemajo verskih predpostavk.

Boječe izogibajoče navezani: Negativni model sebe ter negativni model Boga; te posameznike je zelo strah, da jih bo Bog zapustil, vendar po drugi strani ne upajo oziroma zavračajo tesen intimen odnos z Bogom. Ti posamezniki imajo pogosto zelo pesimistično držo glede vsega, kar se jim dogaja in glede okolice.

3

4

3. Sklep

Navezanost oblikujemo že v najzgodnejšem otroštvu in nas spremlja vse življenje. Izkušnje odnosov iz najzgodnejšega obdobja otroštva bodo pomembno vplivale na vse nadaljnje odnose v odraslosti, prav tako pa posameznik v odraslosti išče prav takšne odnose, kakršne je doživljal v najzgodnejšem otroštvu. Vendar pa, kot pravi Simoničeva (2006, 134), navezanost ni nekaj, česar se ne bi dalo spremeniti, temveč lahko druge osebe v življenju posameznika pomagajo denimo nevarno navezanost preoblikovati v varno (Simonič 2006, 134). Za nekatere posameznike je ta oseba spremembe tudi Bog, ki lahko posamezniku predstavlja tisto figuro, ki je kot otrok morda ni imel, pa bi jo moral imeti, torej figuro varnosti, zaščite, tolažbe, opogumljanja za raziskovanje okolja ipd. S pomočjo navezanosti na Boga in kreiranja edinstvenega odnosa z njim lahko posameznik izkusi bogastvo prijetnih odnosov, ki jih lahko nadalje prakticira v svojih partnerskih, prijateljskih odnosih. Povedano z drugimi besedami, kot pravijo Idler idr. (2003 v Simonič in dr. 2007, 263), zatekanje k Bogu, ko smo v kakršni koli stiski, je pomemben faktor opore, varnosti, zaščite in opogumljanja, posebej

takrat, ko stiske in težave preizkušajo človeka.

Reference

Granqvist, Pehr, Berit Hagekull in Tord Ivarsson. 2012. Disorganized Attachment Promotes Mystical Experiences via a Propensity for Alterations in Consciousness (Absorption). The International Journal for the Psychology of Religion 22, št.3: 180–197.

Harris, William, James Marshall in Jay Schvaneveldt. 2008. In the Eyes of God: How Attachment Theory Informs Historical and Contemporary Marriage and Religious Practices among Abrahamic Faiths. Journal of Comparative Family Studies 39, št.2: 259–278.

Miner, Maureen, Bonab Bagher Ghobary, Martin Dowson in Marie-Therese Proctor. 2014. Spiritual attachment in Islam and Christianity: similarities and differences. Mental Health, Religion & Culture 17, št.1: 79–93.

Miner, Maureen. 2009. The Impact of Child-Parent Attachment, Attachment to God and Religious Orientation on Psychological Adjustment. Journal of Psychology and Theology 37, št.2: 114–124.

Okozi, Innocent. 2010. Attachment to God: It's Impact on the Psychological Wellbeing of Persons with Religious Vocation. Doktorska disertacija. Seton Hall University.

Platovnjak, Ivan. 2008. Starec z dolgo sivo brado. 19. maja. <http://www.zalozba.si/ICD/spletnastran.nsf/clanek/57-45-Duhovnost-5> (pridobljeno 19. maj 2016).

Proctor, Marie-Therese, Maureen Miner, Loyola Mclean, Stuart Devenish in Bagher Ghobary Bonab. 2009. Exploring Christians' Explicit Attachment to God Representations: The Development of a Template for Assessing Attachment to God Experiences. Journal of Psychology and Theology 37, št.4: 245–264.

Simonič, Barbara Gabrijela Gojznikar, Robert Cvetek, Luka Mavrič, Janez Senčnik in Vesna Janežič. 2007. Religija kot vir pomoči pri soočanju s stresnimi in travmatičnimi dogodki. Bogoslovni vestnik 67, št.2: 261–280.

Simonič, Barbara. 2006. Antropološko-psihološke in teološke osnove prenašanja vrednot: zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti. Bogoslovni vestnik 66, št.1: 123–136.



ŽENSKES PRAZNI NAROČJEM

Mag. Vida Vidmar Kastelic



Mag. Vida Vidmar Kastelic ima dolgoletne izkušnje na področju vodenja timov zaposlenih ter vodenje večjih projektov pri uvajanju organizacijskih in tehnoloških sprememb. Svoje znanje in izkušnje pri delu z ljudmi dopolnjuje in nadgrajuje z izobraževanjem.

Pridobljene mednarodne licence:

Gustav Kaser Training Internacional – Vodenje ljudi, Vodenje ljudi v težavnih razmerah in Delo s težavnimi ljudmi;

Slovensko združenje za projektni management – Vodenje projektov in velikih projektnih timov.

Na Teološki fakulteti v Ljubljani je slušateljica programov: Izpopolnjevanja ŽDT, Gestalt pedagogike in doktorskega študija Zakonske in družinske terapije, kjer preučuje temo žensk z izkušnjo spontanega splava. Je žena in mati 15-letnemu sinu, kar je zagotovo njeno največje zadovoljstvo.

V trenutkih, ko sem se počutila tako zelo živa, je v meni umrlo življenje – je bil Bog z menoj?

Izkušnja spontanega splava je pogosto zamolčana izkušnja, ob kateri se ženska pogosto počuti izdano, pozabljeno od Boga. Počuti se kot žrtev, situacijo ter odnose v njej pa ozavešča kot zlorablajoče. Občutja nemoči, žalosti, krivice, strahu in groze ohromijo telo in pogosto vodijo v začaran krog tako iskanja razlogov kakor tudi krivcev za izgubo zelenega otroka.

Že v obdobju Stare zaveze je bila ženska neplodnost razumljena kot posledica greha v tem smislu, da ženska ni ugodila Božji volji in je bila za to dodatno kaznovana. Spočetje in otrok sta bila dokaz, da je Bog zadovoljen, prav to je tudi določalo položaj ženske (Cox 2013, 50). V svetopisemskih časih je bila glavna vrednost ženske njena čistost,

po poroki pa rodnost. Sveto pismo v Stari in v Novi zavezi omenja preko 300 primerov trpljenja neplodnih žensk in parov. Mihaela, Sara, Rebeka, Rahela, Ana in Elizabeta so liki iz Svetega pisma, ki neposredno govorijo o izkušnji neplodnosti. Po Kristusovem prihodu se radikalno spremeni pogled na ženske, matere in vdove in se iskanje krivde in kazni preobrne v sočutje.

Te zgodbe nas učijo o teološkem pogledu na neplodnost ter med drugim tudi o povezovanju teme z vero, zaupanjem, milostjo in preizkušnjo. Kako močno je žalovanje in kako močno je hrepenenje po otroku, nam ponazori svetopisemska zgodba o Ani (Elkanajevi ženi). Njeno trpljenje, hrepenenje in upanje, ki ga je vztrajno in goreče delila z Bogom, je v navdih in

oporo tudi »današnjim Anam« – ženskam, ki so izgubile otroka.

Preko 70 odstotkov spontanih splavov je posledica kromosomskih anomalij, na katere nimata vpliva ne žena ne mož. Tudi v današnjem času se ženske, ki izgubijo otroka, pogosto umaknejo v svoj svet žalosti in osame, stran od sodbe ljudi, ki jih obdajajo. Danes so ženske bolj kot s krivdo z vidika vere obremenjene s »sodbo« družinskega sistema, prijateljev in družbenega okolja. Tudi danes je ženska, ki nima otroka, pogosto obravnavana kot »neizpolnjena«. V primerih, ko ženska nima lastnih otrok in to ni posledica njene lastne izbire, se počuti manj vredno in obremenjeno s krivdo. Čustvena izkušnja spontanega splava ni zgolj izguba zelenega otroka, pač pa tudi izguba dobre samopodobe, izguba vloge starša, izguba zaupanja v sposobnost imeti zdravega otroka, izguba dela sebe, izguba prihodnosti, objekta ljubezni, izguba pričakovanj, izguba lastne moči. Vse to lahko vodi tudi v dvom v Boga, v izgubo vere. V takšni situaciji se ženska počuti razvrednoteno, kot žrtev. Varno in empatično okolje je pogoj za njeno okrevanje in vzpostavitev lastne vrednosti.

Ob podpori partnerja si ženska najlažje opomore, saj je to njuna izguba, čeprav jo doživljata vsak drugače. Izrednega pomena je, da se ne oddaljita in vsak v svoji osami predelujeta izgubo. Povezan, sočuten in iskren partnerski odnos je temelj, na katerem se lahko odvije žalovanje in vrne vera v življenje. Tako nosečnost kot spontani splav v ženskem telesu vzpodbudi veliko telesnih senzacij, kakor tudi čustvenih stanj, ki se lahko ob neizžalovani izkušnji vračajo kot »flashbacki« travmatične izkušnje. Pogosti nepravilni, neempatični odzivi pomembnih bližnjih kakor tudi širše okolice žensko pogosto potisnejo globlje v stisko in obup, saj so mnenja, sodbe in nasveti samo dodatno breme. Veliko breme, ki ga ženski naložijo pomembni bližnji, so njihova neosnovana napovedovanja bodočih dogodkov, v smislu rojstva otroka v prihodnosti. Namesto zelenega izraza empatije za preživeto izkušnjo in osvetlitve pomembnosti njenega počutja in doživljanja, prepogosto prejme »nalogo za prihodnost«, ki bo prinesla želeni razplet.

Pri žalovanju lahko pride do odklonov, kar proces predelave in ozdravitve zaplete. Na motnje v procesu žalovanja močno vpliva dejstvo, da je izguba po spontanem splavu ena od najbolj spregledanih

in zanikanih izgub. Ker je bitje živelo v ženskem telesu in ni zunanjih znamenj, da je otrok sploh kdaj obstajal, okolica pogosto ne prepozna ali ne ovrednoti pomembnosti izgube. Ženska ostane brez izrazov sočutja, brez obredov slovesa ter brez potrebne opore, da bi o svoji stiski lahko spregovorila. Kdaj otrok v nosečnosti umre, ni mera za ljubezen do njega. Nemalokrat se v procesu žalovanja pojavi želja, da bi otrok umrl pri porodu ali vsaj zelo pozno v nosečnosti, da bi ga lahko vsaj enkrat videla in vzela v naročje.

Govorjenje o izgubah, smrti in žalovanju je področje, ki je v našem prostoru odrinjeno na obrobje družbenega delovanja. Poraja čustva, ki lahko obremenjujejo, in misli, ki nas soočajo tudi s premišljevanjem o lastni minljivosti. Za mnoge, ki jih žalovanje neposredno ne zadeva, je to tema, o kateri se ne govori pretirano. Za neželujoče predstavljajo žalujoči precej homogeno skupino.

Žalovanje je normalen proces in zdravil za žalovanje ni. Zdravniki pogosto zelo hitro napišejo pomirjevala v prvih dneh po izgubi in antidepresive v akutni fazi žalovanja, čeprav bi ženska, ki je izgubila otroka, bolj potrebovala sočuten pogovor. Načeloma zdravlila v procesu normalnega žalovanja niso smiselna in naj bi bila uvedena v primerih, ko po nekaj mesecih ženska še ni sposobna za normalno socialno in delovno funkcioniranje ali če se razvije drugačna psihopatologija.

Žalovanje, duhovna podpora, medicinska nega in empatično sprejemanje čustvovanja ženske so predpogoj za njeno okrevanje. Pogost zaplet – ponavljajoča se travma – se odvije v primerih, ko se ženska (pre)hitro odloči za ponovno zanositev. Nepredelana travmatična izkušnja lahko vodi v anksioznost in pričakovanje katastrofalnega izida.

Travmatična izkušnja pogojuje ustvarjanje sebi lastnih obramb, s pomočjo katerih se sooča z vsiljivimi spomini in povečano telesno vznemirjenostjo.

Na izbor travmatiziranih obramb vplivajo razvojna stopnja, značajski dejavniki in kontekst. Če se razvije posttravmatska stresna motnja (PTSM), ponovno uprizarjanje travme njihovo občutljivost še krepi: z vsako ponovitvijo je stiska večja. Travmatski dogodek, ki je bil sprva socialen in medoseben proces, tako dobi sekundarne telesne posledice, ki jih je težko preokreniti, ko se prepletejo. S ponavljanjem nastajajo novi vzorci, ki so vse bolj vtisnjeni v možgane. Te telesne (slabe) prilagoditve nazadnje



Foto: www.drjessicazucker.com

postanejo temelji še preostalih simptomov PTSM: težav z vznemirljivostjo, pozornostjo, razlikovanjem dražljajev. Najpogostejši sprožilci podoživljanja travmatične izkušnje so: kri, medicinska oprema, fizična občutja/bolečine v spodnjem delu trebuha ter besede otrok, družina, trebuh, žalost in čas.

Duhovnost in vera v Boga takoj ob izgubi otroka v ženski nemalokrat prebudi jezo na Boga in vprašanje, zakaj je to dopustil. V procesu žalovanja in predelave izkušnje v Bogu išče moč, da zmore vse napore, ki jih prinašajo fizično in psihično okrevanje, kakor tudi moč za nadaljnje življenje. Zatekanje k pogovoru z Bogom je blagodejna stalnica procesa žalovanja, kjer izpove žalost, obup in boleča občutja in z njimi povezane dogodke.

Ljubezen Boga ženska po izkušnji izgube otroka občuti, ko je vredna kot človek, ko je njeno telo del sakralnosti partnerskega odnosa in ko je njena izguba empatično priznana.

»Prav je namreč, da nikoli ne pozabimo, da usmiljenje ni neka abstraktna beseda, ampak je stil življenja. Oseba je lahko usmiljena ali pa ni usmiljena – to je življenjski stil, za katerega se odločim. Eno je govoriti o usmiljenju, drugo pa je živeti usmiljenje. Če parafraziramo svetega apostola Jakoba, lahko rečemo: »Usmiljenje brez del je v sebi mrtvo.« Kar usmiljenje naredi živo, je njegov stalni dinamizem, da gremo naproti potrebam in pomanjkanju

tistih, ki se nahajajo v duhovni in materialni stiski. Usmiljenje ima oči, ki vidijo, ušesa, ki slišijo, roke, ki dvigujejo. Vsakdanje življenje nam omogoča, da se z rokami dotaknemo mnogih stisk najrevnejših in najbolj preizkušanih oseb. Od nas pa se zahteva tista posebna pozornost, ki nam pomaga, da se zavemo stopnje trpljenja in stiske, na kateri se nahajajo mnogi bratje in sestre. Včasih gremo mimo situacij dramatične revščine in zdi se, da se nas ne dotaknejo. Vse se nadaljuje, kakor da ne bi bilo nič; v brezbriznosti, ki nas navsezadnje naredi za hinavce in, ne da bi se tega zavedali, se konča kot oblika duhovnega spanja, kjer je duša neobčutljiva, življenje pa nerodovito. Ljudje, ki gredo mimo, ki gredo skozi življenje, ne da bi se zavedali potreb drugih, ne da bi videli mnoge duhovne in materialne potrebe, so ljudje, ki gredo mimo, ne da bi zares živeli, so ljudje, ki ne služijo drugim. Kdor ne živi, da bi služil, ne služi življenju« (papež Frančišek med katehezo o usmiljenju, 30. junija 2016).

Reference

- Gostečnik, Christian. 2008. *Relacijska paradigma in travma*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- . 2011. *Inovativna relacijska družinska Terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- . 2012. *Govorica telesa v psihoanalizi*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- Erzar, Tomaž 2017. *Dolga pot odpuščanja*. Ljubljana: Družina

OTVORITEV
RAZSTAVE
AVTORSKIH RISB
ŠTUDENTKE
TADEJE SAX



DUHOVNOST KOT ODGOVOR NA VPRAŠANJE ISKANJA IDENTITETE

Maja Maraž



Maja Maraž je diplomirana biopsihologinja, absolventka magistrskega študijskega programa Zakonski in družinski študiji ter specializantka zakonske in družinske terapije. Kot bodoča psihoterapevtka verjame v celostno obravnavo posameznika z biološkega, psihološkega, socialnega in duhovnega vidika.

Duhovnost pomeni prebujenost. Mnogi, četudi se tega ne zavedajo, spijo. Rodijo se speči, živijo speči, speči se poročijo, speči vzgajajo otroke, tudi umro speči, ne da bi se sploh kdaj prebudili. Nikoli ne razumejo lepote tega, kar imenujemo »človeško življenje«.

(Anthony de Mello 1991)

Duhovno in religiozno doživljanje sodi med temeljna določila človekove biti (Musek, 2008, 261). To edinstveno izkustvo je eno izmed temeljnih človeških potencialov, ki spremljajo človeka že od pradednih začetkov (Musek 2010, 305), saj vemo, da se posameznik ukvarja s transcendentnim in duhovnim, odkar obstaja (Musek in Da Silva 2004, 5). Duhovno in religiozno doživljanje je pristna človeška potreba, ki ji odgovarjajo pristne človekove duhovne zmožnosti (Ramovš, 2014, 9). Brez te posameznikove zmožnosti dojemanja in doživljanja transcendentnega si vsekakor ne moremo predstavljati religioznosti, ki pa je univerzalni pojav in izredno pomembno v vseh kulturah in življenjskih obdobjih. Duhovnost in vernost sta tako povezani s predstavami o transcendentnem, absolutnem in božjem in sta postali tudi predmet evolucijskih

razlag (Musek in Da Silva 2004, 5–7).

Skoberne (2002, 23) poimenuje duhovnost kot osebno transcendenco, nekaj, kar je onstran konteksta stvarnosti in v nasprotju z razumskim občutjem, kjer stvari obstajajo, ko se pojavijo. »Posledica tega je življenje potrjujoč odnos z Bogom, z neko skupnostjo, z okoljem in s samim seboj« (Skoberne 2002, 23). Omenjena definicija poudarja idejo o dveh dimenzijah duhovnosti – horizontalni dimenziji (odnos s samim seboj – intrapersonalen) in vertikalni dimenziji (odnos z drugimi ljudmi in okoljem – interpersonalen). Druga se nanaša na Boga, ki ga človek priznava, na vesolje ali na nekaj, kar je nad njim samim. Obe pa pomagata posamezniku pri prepoznavanju lastnih osebnih vrednot in ciljev ter vzpodbuja njegovo osebno integracijo razuma, telesa in duha. Pot duhovnega zavedanja, na katero se posameznik poda, je torej notranji proces, ki se razvija v odnosu s sočlovekom, naravo ali ob misli na Boga (Skoberne 2002, 24), katerega tvori njegova pripadnost skupini, družbi, ki določa posameznikovo kolektivno identiteto in pripomore k zadovoljevanju dveh temeljnih človeških potreb: potrebi po varnosti in potrebi po vključenosti (Kovačev 1996, 54).

Duhovnost in duhovna praksa sta tesno

povezani z vsemi dimenzijami življenja (Furlan Štante in Harcet 2014, 3). Vsak posameznik ima svojo definicijo duhovnosti, nobena od teh pa v celoti ne izrazi bistva tega čudovitega dela človekove izkušnje (Tušar 1997, 45).

Potrebo po duhovnosti imamo vsi, verni in neverni, razdelimo pa jo lahko na sedem področij: 1) smisel in namen življenja, 2) ljubezen in pripadanje, 3) upanje, mir in hvaležnost, 4) povezanost z božanskim, 5) zgodbo o smrti in rešitvi, 6) občudovanje lepote in 7) moralnost in etiko. Cilj vsakega posameznika je v tem, da zadovolji vse duhovne potrebe. Nezadovoljitev le-teh namreč pripelje do zapiranja vase, občutka nepomembnosti, bolečine, strahu in nesočutja (Žerdin 2016, 11). Skoberne (2002, 23) pravi, da duhovnost sestavlja odnos do sebe, notranja moč posameznika, odnos do narave, odnos do drugih in odnos do Boga. Za duhovno dobro počutje morajo biti izpolnjene vse omenjene dimenzije, kar omogoča posamezniku, da ga preveva občutek, da živi in da je njegovo življenje izpolnjeno in osmišljeno. K temu dodaja, da je duhovno zdravje način življenja, ki posameznika bogati in korenine katerega segajo globoko v duhovne vrednote in religiozna prepričanja.

Pri duhovnosti govorimo o iskanju smisla in pomena znotraj kulturnega konteksta, v katerem se nahajamo in katerega sestavljajo enake navade, prepričanja, vrednote, jezik in vedenje (Rijavec Klobučar 2015, 773). »Celoviti pogled dobimo takrat, ko človeka vidimo predvsem kot duhovno, edinstveno in enkratno bitje, usmerjeno na neko osebo ali delo, ki čaka prav nanj. Duhovna razsežnost posamezniku omogoča, da se v sleherni situaciji, celo v najtežji življenjski stiski, lahko odloči, kako se bo nanjo odzval: pozitivno ali negativno. Najti smisel ne pomeni nič drugega, kot odgovoriti na življenjsko nalogo, ki je za vsakega posameznika različna, tako kot sta različna posameznik in njegova situacija« (Kristovič 2013, 636). Posameznik ni sestavljen iz duševne, telesne in duhovne razsežnosti, ampak vse to je. Čeprav je nedeljena celota vseh treh dimenzij, ima duhovna razsežnost višjo vrednost za človekov obstoj – je prostor udejanjenja svobode in odgovornosti, ki pa sta najznačilnejša elementa duhovne dimenzije. Mirno lahko trdimo, da je ta razsežnost konstituens človeka (Kristovič 2013, 628). Duhovnost lahko torej opredelimo kot notranje, najgloblje bistvo, ki odgovarja na vsa važna življenjska vprašanja (kdo sem, od kod sem in kam grem?) (Žerdin, 2016, 11) Odgovarja torej na vprašanja človekove identitete.

Vec (2007, 76) ugotavlja, da je vprašanje identitete eno izmed temeljnih vprašanj, ki si ga ljudje zastavljamo v življenju. Interakcije v družinskem sistemu igrajo pomembno vlogo pri

oblikovanju posameznikove identitete. Družinski člani različno doživljajo te interakcije, kar je lahko pomemben vir konfliktov v družini. Kako družina kot sistem razrešuje te konflikte, je odvisno od kompetentnosti družinskega sistema, ki pa predstavlja temelj za zdrav psihosocialni razvoj posameznika in razvoj njegove identitete (Poljšak Škraban 2008, 532).

Vedno več ljudi doživlja notranjo, osebno stisko v obliki eksistencialne krize in krize smisla. Izgubljeni kompas smisla je temeljni problem tako družbe kot posameznika. Tovrstna problematika se zaznava na vseh ravneh človekovega delovanja in se kaže tako navznoter (osebno, bivanjsko) kot tudi navzven (družbeno, socialno, ekonomsko) (Kristovič 2013, 626). Do zelo jasnega izraza pride pri bolezenskih stiskah, ko je posameznik še posebej ranljiv in odprt za drugega oziroma Drugega. Takrat pogosto nastopijo vprašanja o smislu življenja, o drugih, sebi, krivdi in o Bogu, ki prebudijo občutke bolečine in nemoči (Rutar in Pate 2011, 612). »Kristus nas tu vabi, da v preizkušnjah bolezni ne težimo le k zdravju, ki je vsekakor vrednota, ampak presegamo in prečiščujemo svoje notranje vsebine v medosebnem čustvenem prostoru, ki ga ustvarjamo s svojimi najbližjimi in v odnosu z Bogom« (Rutar in Pate 2011, 618).

Težnja, lahko bi ji rekli že kar hrepenenje po odkritju lastne identitete, se, kot vidimo, zelo jasno odraža tudi na religioznem področju. Vprašanje o človekovem pravem bistvu je vedno tudi religiozno vprašanje. Pri vprašanju lastne identitete vedno izhajamo iz določenih predpostavk, vedno v nekaj verjamemo, verujemo, pa čeprav je to morda zgolj vera v to, da tako bistvo ne obstaja. Odgovor na vprašanje o lastni identiteti, ki je vezan na religioznost in transcendenco predstavlja nekakšno »končno fazo« le-tega (Lopert 2008, 139–140). Lahko bi jo tudi poimenovali kot najvišjo stopnjo njenega upravičenja, saj »to pomeni, da je posameznikovo pravo tisto ime, ki mu ga je dal Bog« (Lopert 2008, 141). Religija, ki je središče posameznikovega ravnanja, temeljno določa njegovo držo in zahteva absolutno razmerje do Absolutnega, ki pomeni prav vzpostavitev posameznikovega odnosa do Absolutnega z vsem našim bitjem, z najgloblji temelji človekovega razumevanja sebe, torej z identiteto (Lopert 2008, 141).

Reference

Furlan Štante, Nadja in Harcet, Marjana. »Žensko obličje duhovnosti: zborniku na pot«. *Poligrafi* 19 (2014): 3–5

Kovačev, Asja Nina. »Identiteta med individualizacijo in kolektivizacijo«. *Psihološka obzorja* 3 (1996): 49–67

Kristovič, Sebastjan. »Bivanjska varnost in duhovnost z

vidika logoterapije«. *Bogoslovni vestnik* 73 (2013): 625–637
Lopert, Maja. »Identiteta in religioznost«. *Bogoslovni vestnik* 1 (2008): 137–146

Musek, Janek. »Duhovna inteligentnost: struktura in povezave«. *Anthropos* 3–4 (2008): 259–276.

Musek, Janek. *Psihologija življenja*. Ljubljana: Inštitut za psihologijo osebnosti, 2010.

Musek, Janek in Da Silva, Ksenija. »Vrednote in duhovna inteligentnost«. *Anthropos* 36 (2004): 271–289

Poljšak Škraban, Olga. »Researching the Identity Development of Individuals within the Family System«. *Socialna pedagogika* 12 (2008): 531–546

Ramovš, Jože. »Etičnost in duhovnost«. *Vzgoja* 16 (2014): 9–11

Rijavec Klobučar, Nataša. »Rojstvo otroka: priložnost za duhovno učenje«. *Bogoslovni vestnik* 75 (2015): 771–780

Rutar, Miha in Pate, Tanja. »Kakovost življenja parov s kronično boleznijo in duhovnost«. *Bogoslovni vestnik* 71 (2011): 609–620

Skoberne, Mihaela. »Duhovnost in duhovno zdravje«. *Obzorja zdravstvene nege* 36 (2002): 23–31

Tušar, Metka. »Duhovno zdravje«. *Obzorja zdravstvene nege* 31 (1997): 45–49

Vec, Tomaž. »Teoriji socialne identitete in samokategorizacije«. *Psihološka obzorja* 16 (2007): 75–89

Žerdin, Emanuela. »Duhovno potovanje ob umirajočem: Različni vidiki duhovnosti v oskrbi ob koncu življenja«. *Vzgoja* 18 (2016): 11–13

KOLUMNA

MARIJINA ZEMLJA,

dokumentarni film
Blaž Zorko

Film Marijina zemlja že od leta 2013, ko je bil izdan, dosega rekordno število ogledov in s tem presega vsa pričakovanja. V Sloveniji je bil prvič javno predvajan konec januarja letos v Zavodu svetega Stanislava v Šentvidu, in sicer v organizaciji Zavoda Pridi.com. Že tam je bilo toliko ljudi, da je bila dvorana premajhna za vse. Zaradi velikega povpraševanja, ki je nastalo, je z marcem film prišel v program ljubljanskega Koloseja. Kmalu so se za vsaj nekajkratno predvajanje odločili tudi mnogi drugi manjši kinematografi širom Slovenije, v Koloseju pa je ostal vse do začetka maja.

V filmu so na domiseln način prikazane zgodbe ljudi, ki so na poseben način doživeli bližino nebeške Matere Marije. V igran okvir so vložena resnična pričevanja. Agent Juan Manuel Cotel, katoličan, ki pa nima osebne vere, od skrivnostne "šefice" dobi nalogo, da kot hudičev advokat razišče, kdo so ljudje, ki verujejo v Boga in Marijo, zakaj verujejo in kako so organizirani. Tako se odpravi po svetu in obišče različne ljudi, ki so v Medžugorju doživeli Marijino bližino in se spreobrnili. Med njimi so nekdanji svetovalec ameriške vlade, kolumbijska manekenka, zvezdnica Las Vegasa ... Na koncu se tudi sam agent odpravi v Medžugorje, kjer se sreča z eno od vidkinj in doživi vzdušje množice romarjev.

Marijina zemlja je produkcija španske produkcijske hiše *Infinito mas uno*, ki je nastala z namenom, da bi širila zgodbe o delovanju Boga med ljudmi danes. Zdi se mi, da današnji svet to zelo potrebuje. V tem lahko vidimo način evangelizacije, ki mora preseči meje cerkvenih stavb in iti v svet iskat človeka tja, kjer je. Marsikdo bi rekel, da so tovrstni projekti zgolj prepričevanje prepričanih, a osebno tega ne bi tako nizko ocenjeval. Film Marijina zemlja je pripoved o navzočnosti Boga (in Marije) v življenju ljudi. Za vernega človeka tak film pomeni okrepitev in poživitev vere, manj veren pa po ogledu filma morda vero vzame malo bolj zares. Prepričan sem, da tudi neveren, če si ogleda film, ne more ostati nenagovorjen. Če ne drugega, lahko iz kinodvorane odide z mislijo, da svet ni prepuščen sam sebi, ampak je v njem navzoče nekaj višjega.

Slovenski kinematografi redko predvajajo filme s krščansko vsebino, zanimanje za Marijino zemljo pa jim je zagotovo dalo misliti. Tako upam, da se bodo Kolosej in druge hiše v bodoče bolj samoiniciativno odločale za predvajanje podobnih filmov. Po statističnih podatkih je več kot polovica Slovencev katoličanov. Povzdignimo torej glas, da bodo slišane tudi naše želje. In prizadevajmo si, da bo Bog navzoč v našem življenju, v naših odnosih in v našem narodu.

JOB: SPRAŠUJOČI VERNIK

Benjamin Lülük



Benjamin Lülük je študent 1. letnika Teološki in religijski študiji v Mariboru. Zanimata ga predvsem Sveto pismo in filozofija religije. Poseben izziv mu predstavlja aktualizacija tradicionalnih krščanskih resnic za sodobnega človeka ter položaj in vloga Cerkve v postmoderni kulturi. Občasno tudi piše prozo in poezijo z religiozno tematiko.

Starozavezna zagonetka

Knjiga o Jobu je veličastna in presunljiva uganka, tako v literarno-kritičnem smislu, kot v bolj vsebinskem oz. teološkem oziru. O izvoru te knjige je le malo zanesljivosti in veliko ugibanja. Strokovnjaki postavljajo njen nastanek med 7. in 2. stol. pr. Kr., čeprav je zgodba kot taka verjetno veliko starejšega porekla, saj je postavljena v nekakšen arhaičen kulturni kontekst izraelskih očakov. Glede literarne zvrsti je precej izvirna, saj je ni mogoče označiti z nekim specifičnim žanrom; v njej se prepletata tako lirika kot epika. Tradicionalno jo sicer štejemo med modrostna dela, ampak težko je reči, da je tipično didaktična, ker vsebuje značilne dramske elemente. Točen avtor ni znan, zagotovo pa je moral biti Izraelec, na kar jasno kaže semitsko ozadje človeškega protagonista knjige. Pri tem je zanimiva nekakšna ohlapnost Jobove semitske identitete, saj je postavljena izven geografskega okvirja Kanaana, v deželo Uc, ki najverjetneje označuje pokrajino Edom, ležečo jugovzhodno od Jordana. V knjigi zanimivo nimoč zaslediti, da bi avtor imenoval Boga z njegovim tipičnim izraelskim imenom *YHWH* (*Jahve*), ampak je namesto tega uporabljena bolj splošna oblika *Elohim*. To kaže tako na starodavnost

izročila zgodbe, kot tudi na avtorjev namen, ki je v podajanju brezčasnega in univerzalnega sporočila (New Bible Dictionary 2001, 589).

Ravno sporočilo – teološka uganka – je tisto, kar nas tu najbolj zanima. Ogromno je bilo že napisanega in pokomentiranega, a le malo z bolj filozofskega vidika paradoksnosti. Zato bomo izhajali iz teze, da je enigmatični pomen Joba pravzaprav v paradoksih, s katerimi se knjiga neprestano, a subtilno igra. Poskušali bomo orisati, kaj točno so ti paradoksi in jih konkretizirali z razmišljanjem o Jobovem življenju. Kako se Job odziva na paradoksnost in kakšne posledice ima to za njegovo vero in morda tudi za našo. Prepletali bomo torej svetopisemsko teologijo s filozofskim razmislekom o paradoksu in s tem poskušali priti do vsaj približnega razumevanja Jobove in naše vere.

Kozmični paradoks

Preden se potopimo direktno v svetopisemsko besedilo je prav, da si na kratko pogledamo, kaj sploh je to paradoks. Pogosto se ga enači s protislovjem (kontradikcijo) ali celo z absurdom, kar ni najbolj ustrezno. Protislovje sta

namreč dve trditvi o neki zadevi, ki se istočasno izključujeta. Na primer: mak je rdeč in hkrati ni rdeč. Seveda je takšna izjava nesmiselna, lahko bi rekli tudi absurdna, saj je absurdnost latinska sopomenka za nesmiselnost, neumnost in logično neveljavnost. Za paradoks sicer velja, da vsebuje elemente protislovja, ampak se pri tem ne zaustavi in tako ne pade v neumnost. Kajti paradoks je teza, ki s pomočjo dejanskih ali navideznih protislovij kaže na neko nepričakovano konsekvenco. Ta je nasprotna zdravorazumski razrešitvi in s tem pogosto tudi nasprotna splošno uveljavljenim predstavam (Sruk 1980, 256). Paradoks tako trdi nekaj protislovnega in nezaslišanega, a ima še vedno veljavnost v tem, da spodbuja kritično mišljenje. Slednje je tudi etimološki pomen paradoksa, ki izhaja iz grških besed *para* in *doksos* ter dobesedno pomeni: »onkraj mnenja ali učenja«. Kroži tudi priljubljena definicija, ki jo pripisujejo angleškemu literatu in teologu G. K. Chestertonu, da je paradoks resnica, stoječa na svoji glavi, da bi pritegnila našo pozornost (Chesterton Society 2014).

Kje je torej mogoče pri Jobu najti paradoks? Že na samem začetku knjige. V prvem in drugem poglavju beremo o nekakšnem »paktu« med Bogom in Satanom glede testiranja Jobove vere in integritete. Job je namreč popoln človek, kar v svetopisemskem jeziku pomeni, da je brezgrajen model vernika, ki se varuje greha z vestnim izpolnjevanjem Božjih zapovedi. Toda nastopi Satan, ki izzove Boga s trditvijo, da je Job pravičen in zvest samo zato, ker mu gre dobro. Čim bo Job vse izgubil, bo Boga preklel in tako pokazal svoj pravi, pokvarjeni značaj. Bog presenetljivo sprejme ta Satanov izziv in ga takorekoč pooblasti, da Joba udari z vsemi možnimi tegobami; od nasilne smrti živine in hlapcev, do nesrečne smrti družine (razen žene), na koncu pa še zboli za težko kožno boleznijo (Job 1–2).

Seveda se pri tem lahko osredotočimo na Jobovo neomajno vero in sprejemanje Božje volje sredi vsega trpljenja, kar je legitimno razumevanje teksta. A še bolj je zanimiv odnos med Bogom in Satanom, ki je paradoksen v sledečem: Bog, kot absolutni »actus purus«, popoln in vseveden, pristane na Satanovo očitno provokacijo. Iz evangelijev je namreč razvidno, da Jezus Kristus takoj prepozna Satanovo zvižahnost in zavrne vse njegove predloge (Lk 4,1–12), kar je v ostrem kontrastu z odnosom, kot je predstavljen pri Jobu. Prav tako ima Bog, ki »vidi na skrivnem« (Mt 6,6), vso možnost, da bi prepoznal Jobovo iskreno in pristno vero. Vendar navkljub temu prepusti Satanu, katerega ime dejansko pomeni *nasprotnik*, da bi ta preizkušal in trpinčil pobožnega in dobrega človeka. Ateističen očitek o Bogu kot okrutnežu lahko tu najde plodna tla. Če ta očitek

drži, potem Bog ne more biti popoln in absolutno dober in tako več sploh ni Bog in podre se ne samo krščanstvo, ampak vsi monoteizmi. Če pa knjiga o Jobu kaže izkrivljeno podobo Boga in je s tem kvečjemu samo nekakšna parodija, potem sploh ne sodi v kanon Božje besede. Ta čuden odnos med Bogom in Satanom je torej kozmična dilema, katere jedro je univerzalni problem zla oz. bolj specifično, problem trpljenja nedolžnega. Kot smo videli, nam Sveto pismo niti malo ne olajša razumevanja, ampak nam prej še bolj zapleta zadevo z nelogičnimi, torej protislovnimi trditvami. Ne domišljamo si, da bi jih lahko mi v tem kratkem članku razrešili in s tem dohnali Boga in zlo. Bomo pa poskušali videti, da te protislovne trditve vendarle imajo neko smiselno, ki je čisto drugačna kot bi sprva pričakovali – je paradoks.

Medčloveški paradoks

Preden bomo prišli do konkretne konsekvence paradoksov v obravnavani knjigi, si moramo ogledati še medosebni paradoks. Slednji je skrit od tretjega in vse do 38. poglavja, kjer lahko na dolgo in široko beremo o dialogih med Jobom in njegovimi prijatelji. Tovrstni paradoks je na neki način še bolj pomenljiv od prej opisanega kozmičnega, saj zaradi svoje osebne in medčloveške narave deluje izredno presunljivo in v marsičem tudi aktualno za današnji čas. Prvi tak je paradoks Joba kot živega mrtveca. Ko izgubi vse, s svojim zdravjem vred, se v maniri gobavca izloči iz družbe v samoto, kar bi lahko poimenovali družbena smrt. Trije prijatelji ga obiščejo in so pretreseni nad njegovim trpljenjem, pri čemer je zanimivo, da se vedejo do njega, kot da bi fizično že umrl; sedem dni presedijo ob njem v tišini, kakor na pogrebu (Job 2,1–13).

Potem spregovori Job, ki prekolne svoj dan in si zaželi, da sploh ne bi bil rojen in izreče presunljive besede: »Nimam miru, nimam počitka, nimam pokoja, prišel je trepet« (3,26). Nato spregovorijo prijatelji in razvije se izredno zanimiv dialog, ki se prevesi v vročo polemiko. Kajti prijatelji vsi po vrsti bolj ali manj očitajo Jobu, da trpi zaradi nekega greha, saj ni mogoče, da bi pravičnega človeka lahko zadelo takšno gorje. Njihova teza je sicer legitimna v oziru na paradigmo tedanjega časa, ko so se tako razmerja do sočloveka kot do transcendence presojala v luči zakona povračila (Krašovec 1999, 296). Preprosto ni bilo možno, da bi brezgrajnega, zglednega človeka, ki se drži vseh kulturnih in religioznih norm, doletelo zlo. Job se zoperstavi tezi prijateljev in odločno zagovarja svojo nedolžnost pred ljudmi in pred Bogom. Pri tem se pravzaprav zoperstavi družbi oz. natančneje, upira se paradigmi tedanje kulture. Tako lahko zasledimo drugi paradoks

dveh, vsake za sebe veljavnih, a nasprotujočih si pozicij glede iste zadeve: na eni strani pozicija posameznika in na drugi strani pozicija kulture glede vprašanja pravičnega mišljenja in delovanja. Lahko bi rekli, da prijatelji izhajajo iz stališča objektivne, razumne razlage, kjer je vse podrejeno vzročno–posledičnemu zakonu, Jobovo stališče pa temelji na njegovi subjektivni izkušnji, ki se ne pusti objektivizirati z nobenim zakonom. Tako celotni dialog zaide v slepo ulico in ustvari se nekakšna nevzdržna napetost, ki kar kliče po eksplozivnem razpletu. Tretji paradoks je bolj teološki in zadeva razumevanje odnosov. Krščansko pojmovanje vere je že nekaj časa fokusirano na odnos. Vera je torej osebni odnos z Bogom in ta odnos je nekako paralelen z odnosom do sočloveka, če ne že kar istoveten. Odnos z drugim (ti–človek) se čedalje bolj pojmuje kot prostor odnosa z velikim Drugim (Ti–Bog). Tovrstna teologija lahko do določene mere razloži tudi Jobovo situacijo, kjer se izraža zблиževanje, ko Job nagovarja prijatelje s »ti« in oddaljevanje, ko jih nagovarja z »oni« (Job 24,13). Hkrati pa sredi odsotnosti Boga hrepeni po odnosu z njim, ga išče in mu kliče (23,1–17). Job je glede na tovrstno interpretacijo torej predvsem knjiga o odnosu z bližnjim in Bogom. Vendar takšno razlaganje ni čisto brez težav, saj preveč idealizira odnos kot tak, in pri tem pušča ob strani pretresljivo dejstvo zla. Kajti odnosi, ki se izražajo v knjigi, so na trenutke popolnoma sprevrženi. Omenili smo pohujšljivi pakt med Satanom in Bogom, izpostavimo pa še nič kaj prijateljske napade prijateljev, ki govorijo proti Jobu na način, kot da bi prevzeli nasprotniško vlogo Satana (27,6–7). V Jobovem odnosu z Bogom je prav tako moč opaziti že skorajda heretične besede, npr.: »Iz mesta se vzdigujejo vzdih smrtnikov, duša ranjenih vpije na pomoč, a Bog se ne zmeni za pritožbe« (24,12). Ob vsem tem se je možno vprašati, ali je odnos sploh predpogoj vere ali pa je samo ena izmed lastnosti vere, lastnost, ki se lahko sprevrže. Paradoks odnosa je torej v njegovi kontradiktorni izmenjavi reševanja in pogubljanja, zato torej ne more biti stoodstotno gotova utemeljitev vere.

Vprašanje odgovarja vprašanju

Kaj torej je tista gotovost v veri? Kako razvozlati voz omenjenih paradoksov? Job kliče k Bogu in Bog mu odgovori na nepričakovan način – s spraševanjem: »Kje si bil, ko sem utemeljeval zemljo? Povej to, če imaš kaj razuma!« (38,4). Job prizna šibkost svojega razuma, se pokesa, ne zaradi kakšnega greha, ampak preprosto, ker ne razume reči, ki so pretežke in jih ne pozna (42,3). Za to ponižnost je Job nagrajen, vse, kar je izgubil, dobi nazaj, in še več. Toda dilema

ostaja. Job z nami vred ni dobil odgovora na svoja vprašanja, čemú trpljenje in zlo, dobil je le razodetje Božje suverenosti, zavito v še več vprašanj. Job ni mogel vedeti, kakšna »stava« se je zgodila na njegov račun v nebeških višavah, ni vedel, da je vse skupaj preizkušnja in tudi če bi vedel, je vprašanje, ali bi mu to sploh kaj olajšalo trpljenje. Navsezadnje niti pisec knjige ni mogel vedeti z gotovostjo, kaj se plete v Božjem umu, saj »Boga ni nikoli nihče videl« (Jn 1,18). Poleg tega kristjani ne sprejemamo Svetega pisma kot nekakšne vsesplošne enciklopedije, pisane po Božjem diktatu, ampak kot od Duha navdihnjeno delo, napisano s človeškimi besedami. Pisec Joba je bil zagotovo navdihnjen od Duha in vse, kar je napisal, je »koristno za poučevanje« (2 Tim 3,16). Toda za kakšno poučevanje?

Na Joba lahko gledamo kot na didaktično knjigo o stanovitnosti in ponižnosti, ampak če ostanemo samo pri tem, se lahko zgodi, da postanemo ozki kot Jobovi prijatelji. Sporočilo poenostavimo in izpeljemo poenostavljene zaključke: Joba idealiziramo in ga kujemo v nebo kot junaka vere, ali pa ga označujemo kot nepotrpežljivega in nespametnega anti–junaka. Ne vidimo kompleksne celote dela in se zatečemo v (ne)varni dogmatizem. Bog sam je na koncu knjige jezen na Jobove prijatelje; pove jim, da o njem niso govorili prav, za razliko od služabnika Joba (42,7). Prijatelji so ves čas namreč branili svoje razumevanje, ki je bilo na videz popolno in zanesljivo, saj je vendarle temeljilo na splošno sprejeti paradigmi nekakšnega karmičnega zakona povračila. Bog pri Jobu to paradigmo postavi na glavo in namesto nje uvede celo kopico paradoksov. Ali drugače povedano: pisec knjige si ne zada naloge, da bi povsem razložil problem zla, saj bi to bilo nemogoče. Ne gre toliko za metafiziko, ampak posega bolj v področje epistemologije in etike. Jobova etika je njegov karakter in zanj je značilna kritična epistemološka drža. Slednja ni mišljena kot destruktivno izpodbijanje vsega, ampak je nekonformističen razmislek o tedanji ideologiji, ki jo zastopajo prijatelji. Pri tem ni v ospredju posedovanje nekega objektivnega pomena, ampak je subjekt in njegovo iskanje tisti pomen. Smisel je torej v (subjektovem) iskanju in ne v posedovanju resnice.

Bog torej Jobu ne daje toliko prav glede vsebine spraševanj, ampak ga bolj potrdi prav v spraševanju samem. Jobova vera je močna in zdrži vse pritiske zaradi tega, ker ne opusti kritičnega razmisleka, tudi dvoma. In v jedru tega razmisleka so paradoksi, ki ne dajejo zanesljivega odgovora, temveč zanesljivo postavljajo nova vprašanja. Niti sam Bog ne izreče Jobu zanesljivega odgovora, ampak le kopico novih vprašanj. Job seveda

potem umolkne, a samo in edino potem, ko so se razpredla že poglavja in poglavja kritičnega razmisleka. Knjiga o Jobu je torej besedilo, ki govori o dialektični metodi, čeprav je ne označi tako. Kajti na koncu v najboljši sokratski maniri prizna, da nič ne ve – popolne gotovosti ni. Kdor si zamišlja, da poseduje popolno gotovost, postane totalitaren in represiven kot Jobovi prijatelji (in Satan). Vera je tako ponižno sprejetje enigmatičnih paradoksov nebes in zemlje in je v tesni povezanosti z refleksijo družbe – zato tudi ni absurdna oz. nesmiselna, ampak je še kako relevantna tudi za današnji čas. Jobova vera je provokativna vera, ki sprašuje.

Reference

Sveto pismo Stare in Nove zaveze: Slovenski standardni prevod; študijska izdaja. 2011. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

New Bible Dictionary: Third Edition. 2001. Leicester, England: Inter–Varsity Press.

Sruk, Vlado. 1980. *Filozofsko izrazje in repertorij*. Murska Sobota: Pomurska Založba.

American Chesterton Society. 2014. Domača stran. <https://www.chesterton.org/a-thing-worth-doing/> (pridobljeno 27. 4. 2018).

Krašovec, Jože. 1999. *Nagrada, kazen in odpuščanje*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

KAPUCINI

VIPAJSKI KRIŽ

Izkušnja poklicnosti je tritedenski program, namenjen fantom, ki so dopolnili 17 let in bi želeli bolj jasno spoznati, kakšna naj bo njihova življenjska pot, kam jih kliče Gospod. Vabimo vas na program od 1. do 21. julija.

Prijave: brjakob.kunsic@gmail.com

Se želiš rešiti notranjih bolečin, a ne veš, kje in kako bi začel? Imaš težave pri prepoznavanju in predelovanju notranjih, čustvenih bolečin, ki se vedno znova prebujajo v medosebnih odnosih? Pridruži se nam na vikend seminarju Notranje ozdravljenje, ki ga vodi Boštjan Hari.

Termin:

od 21. do 23. septembra

Prijave in več informacij: www.salom.si ali po tel.: 041/296-509

SALEZIJSKA MLADINSKA PASTORALA

USKOVNICA, BLED

Uskovniški tedni – vabljeni dijaki, študenti in mladi v poklicih. **»Učenci smo vsi enaki!«** je geslo, ki nas zbira že več kot 30 let na uskovniških tednih, kjer salezijanci skrbimo za celostno vzgojo mladih. Letos se bomo pogovarjali o naši poti vere od tradicije do osebnega odnosa z Bogom: kako pomembno vlogo ima tradicija kot osnova, kako prisluhniti Svetemu Duhu, kam nas kliče, kako se mu prepuščati ter kako svobodno živeti v Bogu. Skozi ves teden nas bo spremljal zgled svetega Pavla.

Termini:

1. teden: od 15. do 21. julija,
2. teden: od 29. julija do 4. avgusta,
3. teden: od 5. do 11. avgusta.

Prijave in več informacij po tel.: 031/486-554, smp@salve.si, www.donbosko.si/ut

KOPRIVNIK

Delovno-duhovni odmik v hribih. Vabljeni fantje od 15. do 35. leta starosti v **župnijski dom Koprivnik med 20. in 24. avgustom**. Ob delu in molitvi boste v odmaknjenosti odkrivali svoj življenjski načrt. Odmik bo obarvan z molitvijo, osebnim in fizičnim delom, pohodom v hribe, druženjem ...

Prijave in več inf. na: janez.suhoversnik@sdb.si ali po tel.: 041/691-079 (Janez).

04

POEZIJA

GOSPODAR SI STVARSTVA

Tilen Kocjančič

Gospodar si stvarstva in narave,
ti Gospod, nebeški Kralj,
ti nas vodiš vse do sprave,
mir naklanjaš z rajskih dalj.

Sprejemaš k sebi ti ovčice,
v svoje usmiljeno srce,
braniš nas, kjer ni pravice,
ti naš Pastir od dne do dne.

V svoj objem nas milo vabiš,
Oče vseh otrok sveta,
grehe naše rad pozabiš,
saj pri tebi smo doma.

V nebeški slavi prestoluješ,
nas z darovi obdariš,
vekomaj ti gospoduješ,
in v ljubezni nas krepiš.

VSTAJENJE

Tilen Kocjančič

Nekje tam daleč v daljavi,
kjer luna sije na naš svet,
tam dan boleč je in krvavi,
Gospod naš moral je umret.

Hladen veter z lin zaveje,
mrak noči ne da miru,
pri ognju se srce segreje,
išče odrešenjskega daru.

Nekje pa daleč v meglicah,
kjer že se sluti jutra svit,
tam na travnatih ravninah,
odstira grob se skalovit.

Ob zgodnji jutranji se zarji,
vse prebujajo od drhtenja,
razbežijo se grobá čuvarji,
radujmo zdaj se vstajenja!

IZID GLASILA SO OMOGOČILI



**ZAKAJ NEKAJ JE
IN NI RAJE NIČ?**