2016 5/6

Vsebina

UVODNIK
3 Rok Blažič: Ogledalo na vzhodu

SVETO PISMO
5 Anna Case-Winters: Konec? Krščanska eshatologija in konec sveta

TEOLOGIJA
15 Polona Kos: Nevroteologija ali Bog in naši možgani

CERKVENA ZGODOVINA
25 Martin Bele: Križniška komenda v Veliki Nedelji in njeni ustanovitelji

BIOGRAFIJA
29 Ajda Tomažič: Življenje Marka Gerbca

KRŠČANSTVO V SIRIJI
35 Lea Jensterle: Jeziki bližnjevzhodnega krščanstva
41 Gregor Lavrinec: "Razlagalec" Teodor iz Mopsuestije
47 Eva Synek: Sirska hagiografija
57 Su Erol: Sirski kristjani v Turčiji
73 Mark Movsesian: Mislim, da smo priča obdobju, ko kristjani zadnjič predstavljajo pomemben del sirske družbe, pogovor

SLOVENSKI KATOLIŠKI SHOD
77 Martin Bele: Ustanovitev škofije v Gornjem Gradu, ki je nikoli ni bilo

LIKOVNA UMETNOST
83 Mojca Polona Vaupotič: Dioklecijanova palača v Splitu

CERKVENA GLASBA
93 Franc Križnar: Škof dr. Andrej Karlin (1857-1933) v Ljubljani in pri sv. Jakobu

PRESOJA
103 Leon Jagodic: Skrivnostno obličje usmiljenja

ROK BLAŽIČ

Ogledalo na vzhodu

Zahodne asociacije na Bližnji vzhod so že dolgo povezane z zaostalostjo, eksotičnostjo in nasiljem. Fascinacija in hkraten odpor, ki sestavljata tako akademski kot ljudski "orientalizem", dobivata nov zagon tudi v našem času, ko je ta regija zopet v fokusu svetovne javnosti. Preurejanje geostrateških ciljev različnih "velikih" globalnih igralcev s pridom izkorišča tako to zahodno podobo, kot tudi lokalno napihnjena sektaška sovraštva, ki navidezno potrjujejo stereotipe o potrebi po trdni roki in nezmožnosti nekaterih narodov za demokracijo. Danes smo prišli do točke, ko se zdi, da je edina alternativa panarabskemu nacionalizmu, ki se je spogledoval s (prilagojenim) socializmom, a je bil po svoji naravi predvsem avtoritarna diktatura, prav islamski radikalizem, ki zato priteguje vedno širše množice. Glavne žrtve tega razvoja so poleg drugih ranljivih delov prebivalstva (npr. žensk) tudi številne manjšine. Revolucija in posledična državljanska vojna v Siriji sta poleg vala beguncev in povišane nevarnosti terorizma Evropi ali Zahodu prinesla tudi povišano zavest o verski in etnični raznolikosti Bližnjega vzhoda. Predstava o monolitnosti arabskega, muslimanskega sveta se je razbila ob poročilih o različnih skupnostih, ki so aktivno ali pasivno udeležene v konfliktu. Ironija je, da se ta predstava obenem uresničuje z nasiljem Islamske države (ali Daeša), ki stremi k "očiščenju" območja znotraj Dar al-islam.

Evropa in svet vse bolj spoznavata kristjane na Bližnjem vzhodu prav v času, ko ti izginjajo. Pravzaprav jim pozornost Zahoda v zgodovini nikoli ni preveč koristila. V času križarskih vojn, ko so po dolgih stoletjih navezali stike z rimsko Cerkvijo, so jih evropski vitezi gledali s sumničenjem zaradi različnosti njihovih izročil, njihovi muslimanski sosedje pa z nezaupanjem, ker so bili naravni zavezniki zavojevalcev. Zgodba se je ponovila v času razpada Osmanskega cesarstva, ko so kljub obljubam zahodnih sil in Rusije ostali brez zaščite pred genocidom. Mnogo se jih je takrat zateklo v gore severnega Iraka in v Sirijo. Prav od tu danes zopet bežijo, saj se bojijo ponovitve zgodovine. Sirija je pred vojno imela približno deset odstotkov krščanskega prebivalstva. Največji skupnosti sta (grška) Pravoslavna cerkev Antiohije in Melkitska katoliška Cerkev (arabski izraz zanju je ar-Rum), katerih člani živijo v Damasku in okolici (romarsko središče Maalula), okoli Homsa, v Vadi an-Nasarah (Dolini kristjanov), Alepu in drugih mestih zahodne Sirije. Na vzhodu v pokrajini Gozarto (arabsko Džazira) prevladujejo pripadniki ("monofizitske") Sirske ortodoksne Cerkve in ("nestorijanske") Asirske cerkve na Vzhodu, ki v liturgiji še uporabljata stari sirski jezik. Poleg teh mozaik kristjanov v Siriji

bogatijo še člani Armenske ortodoksne Cerkve, Kaldejske katoliške Cerkve, Sirske katoliške Cerkve in manjše protestantske skupnosti. Največji delež kristjanov je imel pred vojno prav Alep, ki je v teh mesecih prizorišče najhujšega (končnega?) spopada med vlado in opozicijo.

Ob poplavi naslovnic o izginjanju "tisočletne tradicije", izkoreninjanja krščanstva "v njegovi zibelki" in "eksodusu" kristjanov v Siriji, se zanje ni nič spremenilo. Na območjih, ki jih drži v rokah vlada Bašarja al-Asada, se ga oklepajo kot edinega garanta za ohranitev manjšinskih skupnosti, kljub avtoritarnemu vodenju in vojnim zločinom, ki jih je zagrešil. Z območij pod nadzorom opozicijskih sil so kristjani v glavnem pobegnili, ker med njimi izstopajo islamistične skupine in so izpostavljeni izsiljevanju, ugrabitvam in sporadičnim ubojem. Na območju pod nadzorom Kurdov kristjani nihajo med podporo kurdskim prizadevanjem za neodvisnost in podpori enotnosti Sirije. Povsod so postavljeni pred izbiro: vztrajati v svoji domovini, pri čemer tvegajo svoje imetje, prostost in življenje, ali se preseliti za tolikimi svojimi soverniki na Zahod. Potrebujejo predvsem čimprejšnje premirje in nato prehod v demokratično, sekularno državo, ki bi jim omogočila biti polnovredni državljani in živeti svojo vero. Čeprav se predvsem Rusija, pa tudi zahodne države (z nasprotne strani v konfliktu), v svojem posredovanju sklicujejo tudi na obrambo kristjanov, ni videti, da bi šla prizadevanja v to smer. Mi, oddaljeni od centrov moči, ne moremo veliko. Lahko pa jih spoznamo v njihovi realnosti, brez mitiziranih podob, v njihovi raznolikosti in v njihovi enotnosti, ki se v tej preizkušnji izkazuje kot ekumenizem krvi, kot poudarja papež Frančišek. Temu je namenjena tudi ta številka – spoznavanju in širjenju zavesti o ljudeh, ki so za svojo domovino in vero pripravljeni dati življenje (ne pa v njunem imenu ubijati, razen seveda v okvirih samoobrambe). V opomin tako tistim, ki se s tem samo hvalijo iz svojih udobnih sedežev pred računalnikom, kot tudi tistim, ki jim ne ena ne druga ne pomenita kaj dosti.

ANNA CASE-WINTERS

Konec? Krščanska eshatologija in konec sveta*

UVOD

Zdi se, da se večina teologov nerada sooča z znanstveno sliko o koncu sveta. Medtem ko je krščanska teologija večkrat potrdila končnost stvarstva in njegovo stanje, ki "ni Bog", se je, kot se zdi, umaknila od znanstvenih potrditev o njeni končnosti. Od znanstvene srenje smo izvedeli, da četudi ljudje sami z uničevanjem okolja ali nuklearno destrukcijo ne bomo uničili življenja na zemlji, in četudi tektonski premiki ali asteroidi ne onemogočijo ugodnih zemeljskih pogojev za življenje, naši prihodnosti še zmeraj grozi neizogiben konec, ko bo zvezda – Sonce – porabila svojo energijo in bo "toplotna smrt" použila naš sončni sistem. Najsi bo "s pokom ali vzdihljajem" – čaka nas konec življenja, kot ga poznamo.

Odpor teologov, da bi se soočili z znanstveno sliko "konca", je morda zasidran v nevarnosti, ki jo ta slika dozdevno predstavlja za pomen življenja. Četudi sprejmemo dejstvo, da znanstvena slika lahko predstavlja grožnjo pomenu, to še ne pomeni, da je teologi ne bi morali obravnavati nadvse resno. Poleg iskrenosti in realizma se krščansko upanje zdi malce več kot "tolažilna fantazija, da je smrt iluzija".[1] Kako spričo gotovega konca mislimo o osrednji krščanski trditvi, da "v življenju in smrti pripadamo Bogu"?[2]

Zdaj je pravi čas za to, da se lotimo premisleka o "koncih", ki nam jih slika znanost, in o njihovih teoloških implikacijah. Ted Peters je pred časom opazil, da so se religiozni in znanstveni dialogi iz "metodološke faze" razvili v "fazo fizike" in se sedaj premikajo v smer "teološke faze".[3] V njej smo spoznali, da si tako teologija kot znanost delita prizadevanje za iskanje resnice in za iskanje primernih načinov razumevanja in opisovanja resničnosti – vidne in nevidne. Vsaka od obeh panog ima interes za "realistično" eshatologijo, ki bi lahko utemeljila pomen in upanje spričo končnosti – tako osebne kot vesoljne. To srečanje bi lahko prineslo močno potrebno in zaželeno vzajemno osvetlitev. Za donosno sodelovanje pa morata obe področji razširiti svojo perspektivo. Teologi morajo odpreti svoje trditve javnim oblikam ocenjevanja, namesto da se sklicujejo na posebno vlogo, ki bi jih lahko zaščitila pred znanstveno kritiko in preiskovanjem.[4] Znanost pa je podobno izzvana z eshatološkimi simboli, da razširi obzorje svojega preučevanja. Znanstveniki se lahko začnejo spraševati o "pomenu", ki lahko prisostvuje njihovim odkritjem. Nadalje

morata obe področji priznati svojo ujetost v "hermenevtični krog", kjer sta vprašanji "kaj" in "kako" neločljivo povezani. V tem prizadevanju priznavamo, da je naše poznavanje stvari v sozvočju z njihovo naravo, njihova narava pa je razkrita po tem, kar vemo o njih.[5]

Ta prispevek bo pregledal znanstvena poročila o propadu sveta, predlagal konstruktivno pot naprej in se nato posvetil idejam več teologov. Karl Barth, Miroslav Volf, Jürgen Moltmann in procesna teologija prinašajo spoznanja, ki osvetljujejo naše preučevanje.

CILJ IN KONCI

Ob začetku naše diskusije želim predlagati širši okvir raziskave.[6] Zdi se, da krščanska teologija dobro usmerja svoj eshatološki diskurz tako, da ne vključuje zgolj specifičnih "koncev", ampak tudi premislek o Božjih "ciljih". Razlika je med *terminus* (konec kot končna točka) in *telos* (konec kot cilj ali namen), med *potjo in usodo*. Raziskovanje Božjih ciljev uokvirja eshatološki diskurz drugače. Lahko celo rečemo, da je teološko subjekt eshatologije manj povezan s koncem in bolj z začetki – začetkom novega stvarjenja. V tem smislu je konec nov začetek (*Endzeit ist Urzeit*).

Ta širši okvir sicer prenovi stvari, vendar pa se še vedno ne izogne danemu vprašanju. Kaj lahko novo stvarjenje spričo konca sveta zares pomeni? Glede na izsledke znanosti bo imelo življenje na tem planetu – če preživi dovolj dolgo – gotov konec, ko Sonce zaključi svoj življenjski cikel. Dejstvo, da taka *končna točka* obstaja, mora izzvati in poglobiti naše razmišljanje o Božjih ciljih. Kakšen je pomen in namen vsega? Občutek pomena in namena je pomemben za razcvet človeka; ustvari upanje in "veselje do življenja". Upanje, ki je potrebno v današnjem času, je upanje, ki je večje kot upanje na skromno izboljšanje naših sedanjih okoliščin. Potrebujemo tudi upanje, ki nam je bližje – ki je bolj oprijemljivo in neposredno kot oddaljena "omega točka" Teilharda de Chardina.[7] Specifične znanstvene slike o "koncu sveta" želim preučiti znotraj širšega horizonta Božjih ciljev in krščanskega upanja.

KONEC SVETA

Znanstvene teorije napovedujejo celo paleto scenarijev o koncu sveta. Vsak izmed njih lahko pomeni konec življenja, kot ga poznamo.[8] Zanimivo je, da je pisec znanstvene fantastike Isaac Asimov že leta 1970 v *Choice of Catastrophes* zelo natančno naštel različne možnosti.[9] Od takrat dalje se je zvrstilo nekaj revizij podrobnosti in časovnih okvirjev, vendar pa so glavne napovedi predstavljene že v tem zgodnjem delu.

Zgodovinsko in lokalno se zdi ena najverjetnejših možnosti ta, da bomo ljudje sami uničili življenje na Zemlji, kot ga poznamo. Z razvojem atomske bombe se je situacija človeštva spremenila čez noč. Vse prihodnje generacije "živijo pod Demoklejevim mečem bombe".[10] S širjenjem jedrskega orožja – pakta o neširjenju namreč po večini ne upošteva nihče – ima že več kot dvajset držav jedrsko orožje. Ob oboroževanju držav in širjenju terorizma postaja grožnja vedno resnejša. Ko je leta 2013 blizu regije Čeljabinsk v Rusiji padel asteroid, so nekateri mislili, da gre za bombni napad.[11] Živimo v času, ko se večino človeške populacije lahko uniči v nekaj urah, tako da apokaliptične besede o poslednjih časih dobivajo precej dobeseden pomen.

Podobno katastrofalno je opustošenje zaradi človeške ekološke neodgovornosti. "Ekološki konec" je "konec v počasnem posnetku".[12] Onesnaženje zraka, zemlje in vode, sečnja gozdov, uničevanje habitatov, izumiranje vrst in klimatske spremembe skupaj nakazujejo konec življenja, kot ga poznamo, če nadaljujemo s trenutnim načinom življenja. Nekateri znanstveniki mislijo, da smo že prešli kritično točko globalnega segrevanja in smo že sedaj v nepovratni situaciji. Astrofizik Martin Reeves daje človeštvu 50 odstotkov možnosti za preživetje do konca tega stoletja.[13] Najbolj grozeča nevarnost, ki jo vidi, je ekološka. Tisti, ki pravijo, da se bomo, ko

bomo uničili Zemljo, preselili na drug planet, delajo račun brez krčmarja.

Obeti jedrskega in ekološkega uničenja so v veliki meri v naših rokah in bi jih morali nasloviti. Ostali scenariji, ki sledijo, so razvrščeni po vrsti zmanjšanja možnosti za človeško posredovanje. Na sredi so pandemije, ki nastanejo zaradi mutacij virusov in bakterij, ki vključujejo med drugim ebolo[14] in HIV/AIDS. Njihovega pojava ne moremo preprečiti, lahko pa začnemo s strategijami prevencije, zajezitve in zdravljenja.

Manj nadzora imamo nad številnimi naravnimi katastrofami globalnih razsežnosti. Ponavljajoči se tektonski premiki imajo lahko za posledico potrese, cunamije in vulkanske izbruhe. Če se ozremo malo dlje stran od Zemlje, nas ogrožajo asteroidi. Od leta 1994 dalje je zaradi trčenja nastalo 140 kraterjev. Največji med njimi, velik okoli 180 km, je na Jukatanu v Mehiki. Nastal je pred približno 65 milijoni let zaradi asteroida, čigar premer je meril manj kot deset kilometrov. Obstajajo dokazi, da je trk tega asteroida povzročil oz. vsaj pomembno vplival na izumrtje dinozavrov in številnih drugih vrst. Izmed petih masovnih izumrtij v fosilnih zapisih je bilo vsaj za tri izmed njih trčenje asteroida ali kometa prispevajoč faktor.[15]

NASA izpopolnjuje tehnologije za napovedovanje in odvračanje asteroidnih trkov. Vendarle pa naprej v času in prostoru leži solarna tempirana bomba. Zemlja ne bo preživela prihajajoče kataklizme solarnih sprememb. Sonce bo kmalu staro 5 milijard let in toliko jih ima še pred seboj. Ko bo zgorel vodik v jedru, bo začel goreti vodik v lupini. Nato bo naše sonce postalo rdeča orjakinja in se razširilo ter zajelo notranje planete. To se bo končalo v "toplotni smrti".[16] Zatorej premik na drug planet v našem sončnem sistemu ni realistična rešitev (kot je priporočeno ob ekološkem opustošenju). V tem primeru lahko bežimo, a skriti se ne moremo.

Če gledamo najširše, moramo upoštevati še usodo vesolja kot celote. Za zdaj se zdi, da so nasprotujoči si učinki širjenja in gravitacije enakomerno uravnoteženi.[17] Če katerikoli začne prevladovati, bo rezultat tega konec vesolja. Če začne prevladovati širjenje, bo vesolje končno izginilo, sčasoma bo postajalo redkejše in bolj mrzlo. Če pa bo prevladala gravitacija, bo vesolje kolapsiralo v požaru – veliki krč namesto velikega poka. Možnost prihodnjega neravnovesja med širjenjem in gravitacijo napoveduje ledeno ali ognjeno prihodnost.

Nobeden od teh scenarijev ne prinaša dobrih obetov za življenje, kot ga poznamo. Polkinghornov komentar nam vzbuja srh: "Ne glede na to, kako rodovitno se nam danes lahko zdi vesolje, njegov konec leži v nesmiselnosti. Ne glede na upanje človeškega napredka v prihodnosti, lahko ves napredek prinese zgolj zakasnitev neizbežnega."[18] Kaj si lahko mislimo o tem s teološkega vidika? Kako lahko spričo konca sveta razumemo Božji namen? Če znanstveno sliko možnih koncev jemljemo resno, kje lahko najdemo pogum in upanje za življenje, za katerega vemo, da je zgolj prehodno? Če preidejo ljudje in vse druge oblike življenja, ali to pomeni konec pomena ali konec Božjega dela z nami? Ali pa lahko še zmeraj verjamemo v osrednje krščansko prepričanje, da "v življenju in smrti pripadamo Bogu?"

TEOLOŠKE REFLEKSIJE

Vprašanja naše raziskave dobro ponazarjajo krščanske himne. Ena izmed himen žalostno pravi: "Čas nas kot potok kmalu vse odnese stran; pozabljeni letimo, kot z vzhajajočim dnem umira sen." A vendar ista himna poje o upanju v Boga, ki je "naša pomoč od nekdaj že, upanje za prihodnje dni, zavetje pred nevihto in naš večni dom."[19]

Teološko se želim približati tej diskusiji z vprašanjem, ali je ogrožanje pomena, ki ga predstavlja uničenje na širši ravni, res kvalitativno drugačno od ogrožanja pomena, ki ga predstavlja smrt sama na sebi. Krščanska tradicija je že priznala resničnost smrti. Ali je napoved o "koncu sveta" *kvalitativno*

drugačna? Krščanska tradicija se je upirala sklepom, da človeško življenje ni pomembno, ker smo, kot je opažal Heidegger, "bitja na poti k smrti".[20] Znanstveni opis številnih scenarijev tragičnega konca v našem obzorju nas sooči zgolj s partikularnimi oblikami tega, kar je vedno že prisotna možnost. Smrt je že pred nami: *Media vita in morte sumus* (Sredi življenja smo v smrti).[21]

Krščanska tradicija je priznala to eksistencialno resničnost, ne da bi življenje jemala kot nesmiselno ali da bi zaključila, da smrtnost končuje naš odnos z Bogom. Krščanska trditev je, da četudi je smrt resnična, ni dokončna; samo Bog je dokončen. Še naprej trdimo, da "v življenju in smrti pripadamo Bogu". Ali je možno, da teološka spoznanja in trditve, ki so vzniknile spričo smrti, lahko prav tako osvetlijo našo pot spričo "konca sveta?"

KARL BARTH

Teologi se med seboj razlikujejo v pogledih, ali in do kakšne mere je smrt teološki problem. Karl Barth z ozirom na resničnost in končnost smrti neposredno pripomni: "Človek pripada temu svetu ... Je ... končen in smrten. Nekoč bo samo, kot nekoč ni bil."[22] Barth vztraja, da smrt sama na sebi ni problematična. Smrt naredijo problematično naša življenja, kot jih živimo; kot je napisal apostol Pavel: "Želo smrti je greh." (1 Kor 15,56) Eberhard Jüngel črpa iz Barthovega pogleda: "Senca, ki jo meče smrt (na človeško življenje), ni nič drugega kot preganjajoča prvobitna senca, ki je zdaj razširjena in povečana in jo naše življenje meče na naš konec."[23] Barth vztraja, da "končnost pomeni smrtnost" in da je smrt "naraven konec omejenega človeškega bivanja."[24] Smrt lahko življenju celo poda "koristen pomen".[25] Smrtnost je samo "senčna stran" življenja in sama na sebi ni zlo; je le "vtis zla".[26] "Če so skozi vero v Božjo milost ljudje osvobojeni od greha in strahu pred smrtjo, bodo osvobojeni tudi za naravno smrt."[27] Njihovo končno življenje je "ovekovečeno" v spominu Boga: to je njihovo odrešenje, ne fizično vstajenje in ukinitev fizične smrti.[28] V tem smislu za Bartha smrt ni teološki problem.

S tem razumevanjem Barth dalje govori o eshatologiji v smislu "tukaj in zdaj". Eshaton ni "časovni konec zgodovinskih dni", ampak večnost, ki vstopa v čas. V tej luči "vsak trenutek v času v sebi nosi nerojeno skrivnost odrešenja ..."[29] V vsakem trenutku je konec blizu. Večno življenje, pravi Barth, "je naš sedaj, v tem svetu, ki je zdaj ... življenje, ki je postalo novo in zemlja, ki je postala nova pod nebom, ki je postalo novo ... v svoji povezavi z Bogom, njegovim Stvarnikom, Spraviteljem in Odrešiteljem."[30] S temi koraki za Bartha niti "smrt" niti "konec zgodovinskih dni" nista več teološko problematična in niti nista več pravi fokus pozornosti za krščansko eshatologijo. Barthova eshatologija je uresničena v smislu, da je večnost že vstopila v čas in prenovila vse stvari. Objektivno rečeno so vse stvari že spravljene in nič novega ni potrebno. Vse, kar ostane, je razkritje tega, kar že je.[31]

MIROSLAV VOLF

Miroslav Volf nasprotuje Barthu. Trdi, da ni problematičen samo "prestopek" (greh), ampak tudi "minljivost" (minljivost stvari, smrt). Kot pravi, nas tako "prestopek kot minljivost" zasenčita v življenju in smrti.[32] Minljivost nas nenehno ohranja v stanju motnje: "Naša sedanjost ni pomirjena z našo preteklostjo in prihodnostjo. Pred tem, kar pričakujemo, čutimo tesnobo in nosimo breme tega, česar se spominjamo, zato smo oropani."[33] Potrebujemo zagotovilo, da bo v vstajenju telesa smrt – "zadnji sovražnik" (1 Kor 15,26) – uničena. Pri tej točki nam bo pomagala polnejša razlaga krščanskega simbola vstajenja.

Diskusije o vstajenju v Novi zavezi so podane v kontekstu preoblikovanja vseh stvari. Novozavezna vizija vstajenja ni preprosto nadaljevanje sedanjega reda. Eshaton prav tako ni zamišljen kot povsem druga in nepovezana resničnost. Eshatološki simboli krščanske tradicije na splošno

predstavljajo nekakšno dvoumnost, kontinuiteto-diskontinuiteo, ki sta jo Polkinghorne in Welker označila za "nenavadno logiko eshatologije."[34] Simboli kot "novo stvarjenje" (2 Kor 5,17) in "novo nebo in nova zemlja" (Raz 21,1) nakazujejo to kontinuiteto in diskontinuiteto. Pričakovanje vstajenja telesa, kot je nakazano v pripovedih o Jezusu, prav tako nosi to kvaliteto. V teh poročilih o vstajenju je Jezusovo "duhovno telo" (če si izposodimo Pavlov jezik v 1 Kor 15,44) telo, ki govori, hodi in potuje (Mt 28,8–20). V Janezovem evangeliju Jezus kuha in je zajtrk (Jn 21,9–12), a vendarle vstopa skozi zaprta vrata (Jn 20,19). Učenci ga ne prepoznajo vedno. Ob srečanju ob grobu Marija misli, da je vrtnar, in ga prepozna šele, ko jo pokliče po imenu (Jn 20,11–18). V zgodbi o učencih na poti v Emavs učenci z njim preživijo več ur, preden se jim ob lomljenju kruha odprejo oči (Lk 24,13–32).

Ko razmišlja o "čudni logiki eshatologije" s svojo vizijo kontinuitete-diskontinuitete, Volf dodaja: "Tega prehoda ne moremo razumeti niti kot apokaliptično opuščanje starega reda in stvarjenja novega *ex nihilo* niti kot holistično integracijo "vsega" v "totaliteto". Namesto tega moramo eshatološki prehod končno razumeti kot končno spravo vseh stvari."[35] Ta sklep daje obliko njegovemu razumevanju tega, kaj vključuje vstajenje.

Če bo prišlo do "sprave vseh stvari", mora biti vstajenje več kot le "nov začetek". Kar je narobe, je potrebno popraviti, zato je potrebna nekakšna sodba. Preteklost mora biti "odrešena". Kot vztraja Volf:

Izpolnitev ni mogoča, če preteklost ostane neodrešena; neodrešena preteklost bo imela za posledico neodrešeno sedanjost in prihodnost. Eshatološki prehod zato ne more biti le o svežem začetku, ampak tudi o odrešenju vseh propadlih začetkov, sredin in koncev.[36]

Če je vse, kar je, to življenje, prizadejano in pretrpljeno zlo ne bo resno nagovorjeno in se bo izkazalo kot končni posmeh Božje dobrote. "Eshatološki prehod pomeni, da bo zlo v človeški zgodovini končno in nedvoumno razkrito in obsojeno, zlobneži pa bodo preoblikovani po Božji milosti, da bodo lahko osvobojeni vsega zla in spravljeni drug z drugim."[37] "Sprava vseh stvari" kot jo vidi Volf, implicira nadaljujočo se družbeno zgodovino v življenju Boga. Njegov pristop neposredno naslavlja naš občutek, da brez sodbe ni pravičnosti. Drug dar take vizije sprave vseh stvari preko zgodovine je njen etični imperativ. Sprava, proti kateri Bog kliče vse stvari, je žarek upanja znotraj zgodovine in znamenje tega, kako smo poklicani k življenju – celo sedaj.

JÜRGEN MOLTMANN

Jürgen Moltmann nam je v pomoč pri izpeljavi etičnih dimenzij eshatologije. Posebej se ukvarja z vprašanjem, kako smo poklicani živeti tukaj in zdaj. V spomin prikliče tiste scenarije konca sveta, ki so celo sedaj v človeških rokah. Imenuje jih "metode masovnega uničenja", naši "nuklearni končni časi" in "ekološki končni časi".[38] Spričo teh "končnih časov" Moltmann priporoča povrnitev apokaliptike kot načina ohranitve krščanskega upanja pred poenostavljenim optimizmom in nasproti "lažnim prerokom", ki kličejo ""Mir, mir", ko vendar ni miru" (Jer 8,11).[39] Krščanska eshatologija ne ponuja optimističnih garancij srečnih koncev. Namesto tega krščansko upanje gleda preko vseh potencialnih koncev: "preko horizonta naše lastne smrti k širokemu prostoru večnega življenja in preko horizonta konca tega sveta v nov Božji svet."[40] To ne more postati drugosvetni eskapizem. Nasprotno, živeti to upanje "pomeni delovati že tukaj in zdaj v skladu s tistim svetom pravice, pravičnosti in miru."[41]

Moltmann nasprotuje tendencam antropocentričnih in drugosvetnih eshatologij. Cilji Boga zaobjemajo celotno vesolje, ne zgolj ljudi, ali natančneje človeških "duš". Kot pravi: "Ker duša, ločena od telesa, ne obstaja in ni človeštva, ločenega od narave – življenja, zemlje in vesolja – za ljudi prav tako ni odrešenja brez odrešenja narave."[42] Če naša eshatologija nima tega širšega obsega, se prevesi v gnostični mit odrešitve. Priti mora do prenove *vseh* stvari (*renovatio omni*).

V svojem fokusu prenovitve vseh stvari je Moltmannova eshatologija kompatibilna z eshatologijo Miroslava Volfa. Izražajoč mnenje, podobno Volfovemu, Moltmann govori o sodbi kot "končnem popravilu krivice, ki je bila storjena in pretrpljena, in končnem dvigu upognjenih."[43] Opira se na podobo Jeana Kalvina o velikem prebujenju in gledanju duše,[44] ki gleda svoje ozdravljenje in dopolnitev in izkuša prebujenje življenja sveta, ki prihaja.[45]

Tako Moltmann kot Volf se nagibata k besedilu v Raz 21,5, ki naznanja: "Glej, vse delam novo." Moltmannova posebna artikulacija te vizije se opira na svetopisemske teme šabata in šekinah, v smislu prebivanja Boga v prostoru Božjih bitij. Bog vstopi v čas in prostor in s tem prenavlja vse stvari.

Krščanska vizija prenovitve vseh stvari, kot pravi Moltmann, vključuje vidike treh širokih, a nekoliko različnih vizij: uničenje, preoblikovanje in poveličanje. Različne struje znotraj krščanske tradicije poudarjajo en ali drug vidik. Moltmann povezuje "uničenje" z ortodoksnim luteranizmom; poudarek je na tem, kako "sedanja oblika tega sveta prehaja." (1 Kor 7,31). Gre za redukcijo v nič (*reductio ad nihilum*), ki ustreza stvarjenju iz nič (*creatio ex nihilo*). V tej interpretaciji je pomembna teologija križa. Moltmann "preoblikovanje" povezuje s patrističnimi in kalvinističnimi tradicijami. Ta tradicija se opira na Božjo zvestobo Božjemu stvarstvu. Stvarstvo ne bo zapuščeno ali uničeno, ampak preoblikovano, "poveličano" po vzorcu, ki je podoben vstajenju "Kristusovega poveličanega telesa" (Flp 3,21). Grška ortodoksna teologija je poudarila *theosis* ali "poveličanje" sveta skozi združenje z Bogom, kot je izraženo v slavnem Atanazijevem izreku: "Bog je v Kristusu postal kot mi, da bi lahko mi postali kot Bog."[46] Poudarek tu leži na vstajenju in pričakovanju združenja vseh stvari z Bogom, "da bo Bog vse v vsem" (1 Kor 15,28). Moltmann v vsaki od teh smeri najde omejitve kot tudi globoke uvide in predlaga, da jih gledamo skupaj. Svojo lastno eshatološko doktrino prenovitve vseh stvari strne tako, da ima dve strani: "Božja sodba, ki postavi stvari na pravo mesto, in Božje kraljestvo, ki prebuja k novemu življenju."[47]

PROCESNO RAZMIŠLJANJE

Procesno razmišljanje je zelo plodovit način za spoprijemanje z znanstveno sliko o koncu sveta. Od svojih začetkov dalje je prevzelo znanosti prijazno držo in zagotovilo most med teologijo in znanostjo. Na dana vprašanja nudi edinstvena koristna spoznanja kot tudi nekatere odmeve prepoznavnih misli, ki jih najdemo pri Barthu, Volfu in Moltmannu. Našli bomo vključitev "večnosti, ki vstopa v čas" (Barth), vztrajanje, da je sodba bistvena za spravo vseh stvari (Volf), in etično dimenzijo eshatološkega upanja (Moltmann).

Procesna misel se neposredno sooča z realnostjo umrljivosti in jo postavlja v širši okvir tragičnega prehajanja vseh stvari. Procesni filozof Alfred North Whitehead opaža: "Ultimativno zlo v začasnem svetu je globlje kot kakršnokoli specifično zlo. Leži v dejstvu, da preteklost bledi, da je čas nenehno propadanje."[48] Občutljivost, izražena tukaj, odseva Volfovo vztrajanje, da je problematična minljivost (in ne zgolj greh). Moltmann se strinja in obžaluje:

Vsaka sedanjost preide in kar je minilo, se nikoli več ne vrne. Pričakovanja postanejo izkušnje in izkušnje se spremenijo v spominjanja, spomini pa bodo na koncu postali veliko pozabljenje, ki je smrt. Vendarle pa se v nas nekaj vzdigne in protestira: "Ali je to vse, kar nam življenje lahko ponudi?"[49]

V povezavi s to tragično dimenzijo procesno razmišljanje zavrača pogled na Boga kot nečutečega, ki vse naše izgube opazuje iz daljave. Whitehead trdi nasprotno, da "je Bog naš veliki spremljevalec – tisti, ki trpi z nami in nas razume."[50]

Tragedija nenehnega propada, ne glede na to, kako zakoreninjena je, pa ni edina ali končna beseda o našem bivanju. Procesna teologija artikulira vizijo, polno upanja, kjer je Bog prisoten in aktiven v svetovnem procesu, ki večno in prepričljivo deluje znotraj

"nenehnega propada", ki je naša resničnost. "Božja vloga ni boj produktivne sile s produktivno silo, destruktivne sile z destruktivno silo ... Bog je poet sveta z nežno potrpežljivostjo, ki ga vodi s svojo vizijo resnice, lepote in dobrote."[51] V ustvarjalni prednosti Bog vodi in vabi svet iz "trivialnosti in nesoglasja" k vedno večji "harmoniji in intenzivnosti".[52] Ko razmišljamo o teh Božjih "ciljih", "konci" postanejo relativni.

V procesni teologiji vznikne panteistična vizija[53] kot način razumevanja Boga kot tistega, v katerem "živimo, se gibljemo in smo" (Apd 17,28). Vse stvari so v Bogu in Bog je v vseh stvareh. Božji notranji odnos s svetom je tak, da Bog nenehno sprejema in izkuša svet v njegovem procesu, trenutek za trenutkom, dogodek za dogodkom. V tem okviru najdeta mesto tako "objektivna" kot "subjektivna" nesmrtnost. "Nesmrtnost" je pravzaprav temeljna sestavina načina, kako deluje svet. Človeška situacija je le en primer univerzalnejšega fenomena. Objektivno nesmrtnost lahko opišemo sledeče. Vse stvari so povezane, neodvisna eksistenca je iluzija. Vsak "dejanski dogodek" (kanček izkušnje) v svojem procesu "postajanja" odgovarja na druge predhodne dejanske dogodke. Ko postane, kar je, vsak dogodek podobno vpliva na vse nadaljnje. Na ta način gre za nadaljujoče učinkovanje (objektivna nesmrtnost) za vsak dejanski dogodek. Vsi dogodki imajo trajno vrednost in nekakšno "nesmrtnost" skozi svoje predajanje v prihodnost in skozi svoje nadaljujoče učinke.[54]

Kar buri našo domišljijo, je, da trenutna dejstva sedanjih dogodkov preidejo v trajni pomen za vesolje. Vztrajno pojmovanje dobrega in slabega, dosežkov in neuspehov, je odvisno od tega ozadja. Sicer je vsako dejanje zgolj kratka nepomembna sapica.[55]

Zatorej imajo naša življenja navkljub nenehnemu propadanju pomen in vrednost zaradi "objektivne nesmrtnosti".

Ko razmišljamo o Božji izkušnji sveta, se odpre nova dimenzija pomena in vrednosti. V procesno-odnosnem pogledu vse, kar delamo (in smo), trajno vpliva na Boga. Naše veselje in naš doprinos k veselju drugih prispeva k Božjemu veselju. Bolečina in žalost, ki jo izkušamo in prizadenemo drugim, se nikjer ne čuti bolj kot v Božjem bitju. Ni tako, da stvari samo propadejo. Bog deluje "z nežno skrbjo, da nič ni izgubljeno."[56] Vse, kar se zgodi, je pomembno, in mi smo pomembni, ne samo zaradi dejanskih vplivov, ki jih imamo v tem svetu, ampak zaradi naše trajne pomembnosti v Božji izkušnji in spominu. Tak pogled poudarja etično dimenzijo človeškega delovanja in podpira Moltmannovo vztrajanje, da življenje iz eshatološkega upanja "pomeni delovati že tukaj in danes v skladu z besedo pravice, pravičnosti in miru."[57]

Procesni predlog sprejema tudi preudarno vizijo Božje sodbe, ki jo je predlagal Miroslav Volf. Procesna teologija pa sodbo postavlja v okvir neposrednosti in je na ta način sorodna Barthovemu pojmovanju vdora večnosti v čas. Na neki način je vsak dogodek, ki preide v Božje življenje, sojen (in odrešen). Vsak trenutek Bog sprejema in sodi razplete tega sveta ter svetu nudi nazaj nove možnosti, ki jih je preoblikovala Božja ustvarjalna in preoblikujoča ljubezen. Whitehead to izrazi s sledečimi besedami:

Upori destruktivnega zla, povsem usmerjenega samo nase, so zavrženi v svojo trivialnost posamičnih golih dejstev, in vendar je dobro, ki so ga dosegli, rešeno z odnosom do zaključene celote. ... [Bog] rešuje svet, ko prehaja v neposrednost svojega lastnega življenja. Je sodba nežnosti, ki ne izgublja nič, kar bi bilo lahko rešeno. Je tudi sodba modrosti, ki uporablja to, kar je v trenutnem svetu zgolj ruševina.[58]

Podobno je za Moltmanna Božji spomin na dogodke sveta "usmiljeno, zdravilno spominjanje, ki stvari popravlja."[59] Kot moli psalmist: "Ti se me spominjaj po svoji zvestobi, zaradi svoje dobrote, o Gospod." (Ps 25,7)

Za nekatere procesne mislece je objektivna nesmrtnost zadosten način za izražanje krščanskega upanja spričo "nenehnega propadanja" in našega ultimativnega uničenja. Drugi procesni teologi pa vztrajajo, da je "*subjektivna* nesmrtnost" poleg objektivne nesmrtnosti bistvena komponenta.[60]

Argument je sledeč: Bog izkuša vse stvari v *njihovi polnosti* in pozna vse stvari s "konformnim znanjem" (to je, popolnoma) – in pozna stvari take, kot so. Če je temu tako, potem morajo biti ljudje sprejeti v Božje življenje taki, kot so – v polnosti svojega subjektivnega sebstva. Ko smo v polnosti naše subjektivne izkušnje vzeti v Božje življenje, si smrtnik "nadene nesmrtnost"" (1 Kor 15,54). V tej uniji z Bogom smo preoblikovani. Preoblikovanje je verjetno boljši termin kot subjektivna nesmrtnost, saj se zdi, da slednja implicira nadaljevanje nespremenjenega sebstva. Namesto tega, ko smo vzeti v Božje življenje in je naša končna subjektivnost vključena v Božjo subjektivnost, "spoznavamo, kakor smo bili spoznani." (1 Kor 15,54.) Preoblikovano bivanje je mogoče; nadaljujoča zgodovina z Bogom je odprta. Tako kot – že zdaj – živimo življenje "v Bogu", tako bo tudi naša smrt "v Bogu." To je en način elaboriranja trditve, da "v življenju in smrti pripadamo Bogu." Vse, kar je, najde svoj trajni pomen v Božjem življenju. V nekem smislu že zdaj sodelujemo v Božjem večnem življenju in tako bomo tudi večno – svet brez konca.

ZAKLJUČEK

Krščanska eshatologija se lahko spravi z "nenehnim propadanjem", ki zdaj oblikuje našo resničnost, in s "koncem sveta", ki ga napoveduje prihodnost. Polkinghorne in Welker postavljata izziv: "Raziskati moramo, ali nas lahko teologija vodi dalje tako, da je dovolj ponižna, da se od znanosti lahko nauči, kar se more, in tudi dovolj pogumna, da se trdno drži svojih virov spoznanja in razumevanja."[61] V sedanjem raziskovanju nas Karl Barth, Miroslav Volf, Jürgen Moltmann in procesna teologija vodijo proti preudarni krščanski eshatologiji, ki lahko dejansko vključuje znanstvene pogledе na konec sveta, ne da bi opustila osrednja krščanska prepričanja o pomenu našega življenja in naše pripadnosti Bogu – v življenju in smrti. Ko Božji cilji zavzamejo osrednje mesto, so vsi "konci" preoblikovani. Pomaga nam lahko Moltmannov opis: "Smrt je meja našega življenja, a ni meja Božjega odnosa z nami."[62] Celo zdaj v kontekstu zgodovine, sredi nenehnega propada, se dogodki sodijo, preoblikujejo in odrešijo glede na Božje cilje. Osrednje trditve vere vključujejo vero, da je Bog vir, družabnik in konec vseh stvari, in karkoli se zgodi, bo Bog to obrnil v dobro.

Končnost in svoboda nujno spremljata vsako stvarjenje, ki "ni Bog". Končnost vključuje obet smrtnosti in nenehnega propadanja (minljivosti). Svoboda vključuje možnost oblikovanja lastne usode in celo možnost, da stopimo izven Božjih dobrih namenov (greh). Ne glede na to pa so Božji cilji vedno in povsod na delu z "nežno skrbjo, da se nič ne izgubi" – nenehna sodba in odrešitev "ruševin", ki jih ustvarjamo. Niti minljivost niti greh nimata zadnje besede v našem trajnem odnosu z Bogom. Eshatološko upanje je motivirajoče upanje, ki, kot to izrazi Kathryn Tanner, premaguje ves "brezup spričo sedanjih težav, samozadovoljno neaktivnost glede trpljenja in krivic ter neodgovorno skrb zase."[63] Živimo v luči "sprave vseh stvari", ki je Božji namen. Celo zdaj delamo za to "z nujnostjo, rojeno iz tega upanja."[64]

Prevedla: Lea Jenstrle

---

* Prevedeno po: Interpretation: A Journal of Bible and Theology 2016, Vol. 70(1) 61–74

1. John Polkinghorne in Michael Welker, "Introduction: Science and Theology on the End of the World and the Ends of God," v *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology*, ur. John Polkinghorne in Michael Welker (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000), 1–13 (12).
2. "A Brief Statement of Faith," v *The Constitution of the Presbyterian Church (U.S.A.), Part 1: The Book of Confessions* (Louisville: Office of the General Assembly, 2004), 267–75 (267, §10.1). Ta veroizpovedna izjava je v sozvočju Rim 14,8: "Če namreč živimo, živimo za Gospoda; in če umiramo, umiramo za Gospoda." (glej tudi 5 Mz 7,6–11; Ps 100; 139,1–12; Iz 43,1–7; Jer 31; Rim 8,31–39).
3. Ted Peters, *Science and Theology: The New Consonance* (Boulder, CO: Westview, 1999).
4. Polkinghorne in Welker, "Introduction," 2.
5. Ibid.
6. Anna Case-Winters, "Ends and Endings," in *World Without End: Christian Eschatology from a Process Perspective*, ur. Joseph Bracken (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 177–96.

Nekaj idej, izraženih tukaj in na več mestih v tem članku, je podrobneje razvitih v mojem prejšnjem članku. Vsebina tega članka je uporabljena z dovoljenjem.

7. Teilhard de Chardin, *The Future of Man* (New York: Harper & Row, 1964), 122.
8. Za celotno obravnavo glej William Stoeger, S.J., "Scientific Accounts of Ultimate Catastrophes in Our Life-Bearing Universe," v *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology*, ur. John Polkinghorne and Michael Welker (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000), 19–28.
9. Isaac Asimov, *A Choice of Catastrophes: The Disasters That Threaten Our World* (New York: Simon & Schuster, 1979).
10. Jürgen Moltmann, *The Coming of God: Christian Eschatology* (Minneapolis: Fortress, 2004), 205.
11. http://www.bbc.com/news/world-europe-21468116.
12. Moltmann, *The Coming of God*, 208.
13. Martin Rees, *Our Final Hour: A Scientist's Warning: How Terror, Error, and Environmental Disaster Threaten Humankind's Future in This Century—On Earth and Beyond* (London: Basic Books, 2003).
14. http://www.bbc.com/news/health-31019097.
15. Richard A. Grieve in Eugene M. Shoemaker, "The Record of Past Impacts on Earth," in *Hazards Due to Comets and Asteroids*, ur. Tom Gehrels, Space Science Series (Tucson, AZ: University of Arizona Press, 1994), 417–64.
16. William J. Kaufman, III, *Universe,* 4th ed. (New York: W. H. Freeman, 1994), 385–88.
17. John Polkinghorne, *The God of Hope and the End of the World* (New Haven: Yale University Press, 2002), 9.
18. Ibid. 9, 11.
19. Isaac Watts, "Our God, Our Help in Ages Past," v *The Presbyterian Hymnal* (Louisville: Westminster John Knox, 1990), 210.
20. Martin Heidegger, *Being and Time*, prev. John Macquarrie in Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962; repr. 2008), 279–304.
21. Martin Heidegger, *Being and Time*, prev. John Macquarrie in Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962; repr. 2008), 279–304.
22. Karl Barth, *Church Dogmatics*, prev. G. T. Thomson, 4 vols. (Edinburgh: T&T Clark, 1956–1975 [1960]), III/2, 362.
23. Eberhard Jüngel, *Death: Riddle* and *Mystery*, prev. Iain in Ute Nicol (Philadelphia: Westminster, 1975), 74–75.
24. Barth, *Church Dogmatics,* III/2, 625.
25. Ibid., 625, 629.
26. Barth razlikuje med "senčno stranjo" stvarjenja (*die Schattenseite*), ki sovpada s pogoji naše končnosti (kot je smrtnost) in "ničem" (*das Nichtige*), ki je dejansko zlo, ki ga Bog ne želi. Glej Karl Barth, *Church Dogmatics,* III/3, 236–39.
27. Ibid.
28. Tako Moltmann povzame Barthovo pozicijo ("Is There Life After Death," 241).
29. Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, prev. E. C. Hoskyns (Oxford: Oxford University Press, 1933), 498.
30. Karl Barth, *Credo* (New York: Scribner's, 1962), 170.
31. Karl Barth, *The Faith of the Church* (New York: Meridian Books, 1958), 120.
32. Miroslav Volf, "Enter Into Joy! Sin, Death, and the Life of the World to Come," v *The End of the World and the Ends of God*, ur. Polkinghorne in Welker, 256–78 (274).
33. Ibid., 275.
34. Polkinghorne in Welker, "Introduction," 12.
35. Volf, "Enter into Joy," 278.
36. Ibid., 262.
37. Ibid.
38. Moltmann, *Coming of God,* 204.
39. Ibid., 235.
40. Ibid.
41. Ibid.
42. Ibid., 260
43. Ibid., 252.
44. John Calvin, "Psychopannychia," v *Tracts and Treatises: In Defense of the Reformed Faith*, prev. Henry Beveridge, 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), 3: 419–89.
45. Jürgen Moltmann, "Is There Life After Death?" v *The End of the World and the Ends of God*, ur. Polkinghorne in Welker, 238–55 (253).
46. Athanasius, *De incarnatio* 54. http://www.ccel.org/ccel/athanasius/incarnation.txt
47. Moltmann, *Coming of God,* 255 (emphasis original).
48. Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, ur. David Ray Griffin in Donald W. Sherburne, 2nd ur. (New York: Macmillan, 1978), 517.
49. Moltmann, "Is There Life After Death," 238.
50. Whitehead, *Process and Reality*, 532.
51. Ibid., 346.
52. To frazo je oblikoval Charles Hartshorne, "A New Look at the Problem of Evil," v *Current Philosophical Essays: Essays in Honor of Curt John Ducasse*, ur. Frederick C. Dommeyer (Springfield, IL: Charles C. Townes, 1966), 32.
53. Whitehead, *Process and Reality*, 351.
54. "Vrednost je rešena nesmisla abstrakcije s svojim vlivom na proces stvarjenja" Glej Alfred North Whitehead, *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, ur. Paul Arthur Schilpp (Chicago: Northwestern University Press, 1941), 686.
55. Ibid., 698.
56. Whitehead, *Process and Reality*, 535.
57. Moltmann, *Coming of God,* 235.
58. Whitehead, *Process and Reality*, 346.
59. Moltmann, "Is There Life After Death," 245.
60. Eno izmed najboljših razlag te misli poda Marjorie Suchocki, *The End of Evil* (New York: SUNY Press, 1988). Drugi viri vključujejo: Joseph A. Bracken, "Subjective Immortality in a Neo-Whiteheadian Context," in *World Without End: Christian Eschatology from a Process Perspective*, ut. idem (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 72–90; in Case-Winters, "Ends and Endings."
61. Polkinghorne in Welker, "Introduction," 27.
62. Moltmann, "Is There Life After Death," 246.
63. Kathryn Tanner, "Eschatology without a Future?" in *The End of the Word and the Ends of God*, ur. Polkinghorne in Welker, 222–37 (226).
64. "Confession of 1967," in *Constitution of the Presbyterian Church (U.S.A)*, 254–62 (262, §9.55).

ΙΣ
ΧΣ
ΤΟ ΟΡΑΜΑ ΤΟ
ΑΠ. ΠΑΥΛΟΥ
ΟΙ ΙΟΥΔΑΙΟΙ ΕΝΑΝΤΙΟΜΗΣΗΣΙ ΕΙΣ ΤΟΝ ΑΠ. ΠΑΥΛΟ
Ο ΑΠ. ΠΑΥΛΟΣ
ΚΗΡΥΤΤΩΝ

POLONA KOS

Nevroteologija ali Bog in naši možgani

1. SPLOŠNI UVOD

Sam izraz nevroteologija se je prvič pojavil v knjigi Otok (1962) Aldousa Huxleya in kasneje v strokovnem članku Neurotheology: The Working Brain and the Work of Theology (1984) nevroznanstvenika in teologa Jamesa Ashbrooka (Cooke in Elcoro 2013; Vörös 2010, Kuran, 2011) čeprav ga mnogi pripisujejo nevroanatomistu Andrewu Newbergu, danes vodilnemu na tem področju.

Razvoj nevroteologije je pogojen z razvojem novih slikovnih tehnik slikanj možganov (fMRI, PET, SPECT, MRI), ki so omogočile vpogled v 'živeče' možgane v akciji in s ti. nevroznanstveno revolucijo v devedesetih letih. Te inovacije so omogočile študij nevrobioloških korelatov širokega spektra mentalnih (duševnih) procesov in dale možnost preučevanja mentalnih pojavov (kot so odločanje, volja, čustva), kar je pritegnilo strokovnjake z različnih področij, ki so upali, da bodo s to pomočjo lahko osvetlili nekatere težave na svojem področju raziskav. Tako smo lahko v zadnjih dvajsetih letih priča širjenju različnih nevro- (pod)disciplin, kot so nevropsihologija, nevropsihiatrija, nevroekonomija, nevroetika, nevrofilozofija in nevroteologija. Ni trajalo prav veliko časa, da so številni avtorji začeli izražati pomisleke glede metodologije in interpretacije (Vörös, 2014), saj nevroteologija poleg fenomena religije (rituali, prepričanja, mitologija) proučuje tudi religiozna in mistična izkustva, ki so nekako na 'robu znanosti', objektivno nedosegljiva meritvenim napravam. Meriti so tako sposobne le fizične in fiziološke spremembe v možganih med religioznimi in mističnimi izkustvi, tisto bistvo, ki se pa dogaja na duhovni ravni, pa tako ostaja skrito očem in meritvenim napravam. Merijo torej objektivne spremembe, subjektivnega doživljanja, samega izkustva kot takega ne dosegajo.

Tako ima ta mlada poddisciplina nevrologije kot poglavitni cilj določiti, kako so različne komponente religije in duhovnosti povezane s človeškim umom in možgani. Gre pa tudi za multidisciplinarnost, saj teži k temu, da vključuje široko paleto znanstvenih disciplin, od psihologije, filozofije, teologije, genetike, nevroznanosti itd., v želji večjega razumevanja religioznega in mističnega fenomena. Srečuje se tudi z omejitvami, kot so npr. glasnost naprav med samim slikanjem možganov, kar zna biti sodelujočemu moteče.

Tudi sama komunikacija med sodelujočim in raziskovalcem ne poteka med samo seanso, zato ni možno opredeliti jasno iz sekunde v sekundo, kakšna občutja, izkustva je človek imel.

2. TEMELJNI PRINCIPI NEVROTEOLOGIJE

Poleg že omenjenega cilja nevroteologije (določiti, kako so različne komponente religije in duhovnosti povezane s človeškim umom in možgani) Anderew Newberg, avtor knjige The Principles of Neurotheology (2010), navaja še štiri, ki si jih bomo pobližje pogledali:

1. da izboljša naše razumevanje človeškega uma in možganov;
2. da izboljša naše razumevanje religije in teologije;
3. da izboljša človeško stanje, pogoje, še posebno v zvezi z zdravjem in dobrobitjo;
4. da izboljša človeške pogoje, še posebno v kontekstu religije in duhovnosti, spiritualnosti.

Gre za recipročnost teh ciljev, saj predpostavljajo, da bosta tako religiozna kot znanstvena prizadevanja s pomočjo nevroteologije pridobili. Prva dva cilja sta mišljena kot ezoterični in pragmatični, saj se nanašata na znanstvene in teološke discipline. Druga dva imata za cilj zagotovitev praktičnih aplikacij nevroteoloških odkritij, da izboljšata posameznikovo življenje individualno in tudi globalno.

Na prvega, kot pravi Newberg (2010), kritiki nevroteologije pogosto pozabijo. Kognitivna nevroznanost povezuje različne aspekte človeške misli, občutkov in percepcij s korelacijami v ozadju. Tehnike, ki so se razvile v imenu kognitivne nevroznanosti, so v zadnjih desetletjih, kot smo že omenili, zelo napredovale; obstajajo različni tipi slikanja možganov in druge tehnike, ki merijo delovanje možganov med različnimi mentalnimi nalogami in percepcijami. Razvoj teh tehnik, še posebno v študiji religioznega in duhovnega fenomena, bo po Newbergu nedvomno vogelni kamen nevroteologije v prihodnosti. Vendar bodo nevroteološke raziskave imele tudi potencialno velik vpliv na kognitivno nevroznanost. Razlog je v tem, da je religiozna, duhovna in mistična izkustva težko oceniti z znanstvene perspektive. Težave za empirično nevroteološko raziskavo so v določitvi subjekta, kaj meriti biološko, kaj meriti subjektivno ali fenomenološko, kdaj meriti in kakšen pristop uporabiti. Nevroteologija bi lahko prispevala tudi k izboljšanju kognitivne nevroznanosti, saj nevroteološke raziskave dajejo nove perspektive, ki se nanašajo na človeški um. Raziskovanje religiozne in duhovne perspektive bi lahko še pomembno obogatilo razumevanje človeka kot osebe.

Pri drugem cilju gre za izboljšanje razumevanja religije in teologije, vendar ne v smislu reduktivne, neosebne in neduhovne različice razumevanja z uporabo znanosti. Med nevroteološkimi raziskavami bo ta skrb obstajala, saj redukcija religije in duhovnosti na koncu ne bi dala primernih rezultatov.

Tretji cilj izhaja iz prvega, saj izboljšuje naše razumevanje odnosa med religijo in umom in bi moral na koncu prispevati k informacijam, ki bi imele praktične aplikacije. Obstaja veliko literature, ki se nanaša na odnos med religijo in fizičnim ter mentalnim zdravjem. Študije tudi kažejo, kako lahko religija prispeva k izboljšanju fizičnega zdravja, saj zmanjšuje stres in lahko izboljša vsesplošno zdravje celotne populacije. Različne prakse, kot so meditacija in molitev, prispevajo k izboljšanju različnih fizičnih procesov, ki so povezani s kardiovaskularnim sistemom, prebavnim in imunskim sistemom. Nevroteologija bo morda lahko tudi identificirala negativne posledice religioznih in duhovnih prepričanj, ki lahko vodijo v depresijo, anksioznost, o čemer zaenkrat še ne vemo prav veliko. Kakšen odgovor bo lahko morda tudi dala glede terorizma, saj ni jasno, zakaj nekateri posamezniki sledijo ekstremnim religioznim ali duhovnim pogledom.

Nevroteologija ima možnost, da oceni, kakšen tip posameznika bo verjetno sledil taki poti, in morda bo lahko ponudila metode, da takšne posameznike preusmeri. Zmožnost določiti, zakaj je sovraštvo v nekaterih skupinah in pri posameznikih sprejeto, bi lahko imela za posledico izboljšanje globalnega zdravja.

V četrtem cilju si nevroteologija prizadeva, da izboljšano razumevanje religioznega in teološkega fenomena vodi v praktične aplikacije na načine, da posameznik zasleduje svoje osebne, duhovne cilje.

3. DEFINICIJA

Na nevroteologijo bi po Newbergovem (2010) mnenju morali gledati kot na 'dvosmerno cesto', ki omogoča dialog med nevroznanostjo, teološko in religiozno perspektivo in obema 'stranema' daje informacije. Definirati pa je potrebno tudi nevroteološke 'strokovnjake', in sicer široko, saj lahko vključujejo znanstvene, teološke, sociološke, antropološke, duhovne in religiozne elemente. Strokovnjaki so lahko orientirani bolj znanstveno – študije slikanja možganov med meditacijo, študije koristi za zdravje za religiozne ljudi, študije, kako lahko duhovne prakse pomagajo izboljšati kvaliteto življenja in zmanjšujejo kriminal. Lahko pa so orientirani bolj teološko – razumevanje narave molitve s pomočjo slik možganov, hermenevtična analiza svetih spisov s poudarkom na nevropsiholoških elementih. Na kratko, nevroteološki strokovnjaki bi morali všteti raznolike vrste pristopov, ki bi lahko zagotovili vpogled v odnos med umom in religijo.

4. OBJEKTIVNE MERITVENE TEHNIKE - PREDNOSTI IN SLABOSTI

Objektivne meritve religioznega in duhovnega fenomena vsebujejo različne fiziološke in nevrofiziološke meritve. Obstaja več pristopov preučevanja človeških možganov; nekateri posnamejo fiziološke procese, kot so metabolizem, krvni obtok ali aktivnost nevrotransmiterjev. Pri meritvah religioznih in duhovnih praks (npr. meditacija in molitev) so se izkazale za uporabne fiziološke meritve, ki merijo aktivnost avtonomnega živčnega sistema. Številne študije so namreč odkrile spremembe v krvnem pritisku in srčnem utripu. Zanimivo je, da so takšne spremembe lahko kompleksne; vključujejo lahko sprostitveni odziv ali vzburjajočega ali pa oba hkrati. Nedavna študija dveh različnih meditativnih tehnik je pokazala na vzajemno aktivacijo parasimpatičnega in simpatičnega živčnega sistema, saj se je srčni utrip med meditacijo povečal.[1]

4.1 TEHNIKE SLIKANJA MOŽGANOV

Zgodnje študije meditativnih praks so precej uporabljale elektroencefalografijo (EEG), ki meri električno aktivnost možganov (elektrode so nameščene na površino glave). Gre za relativno neinvazivno metodo, ki je uporabna pri spremljanju določenih meditativnih stanj in opazuje spremembe v možganih. Slabost te metode se kaže v njeni nizki prostorski resoluciji (ločljivosti) in vsaka sprememba je lahko locirana le na štirih področjih možganov. Poleg tega pa je analiza z EEG lahko zelo zahtevna, in sicer zaradi številnih snemanj možganov med seanso, po drugi strani pa omogoča vpogled v to, da sodelujoči posameznik med snemanjem ni zaspal, kar je njena prednost.

Študije religioznih in duhovnih fenomenov uporabljajo PET (pozitronska emisijska tomografija), SPECT (fotonska računalniška emisijska tomografija) in fMRI (funkcionalno slikanje z magnetno resonanco). Na splošno lahko te tehnike merijo funkcionalne spremembe v možganih in patološka stanja s farmakološko intervencijo in med različnimi aktivacijskimi stanji. Aktivacijska stanja vključujejo senzorično stimulacijo (vidno, slušno itd.), motorično delovanje in koordinacijo, jezik in višje kognitivne funkcije (npr. koncentracija). Spremembe, ki so lahko

merjene, vključujejo splošnejše fiziološke procese, kot so tok krvi in metabolizem, poleg mnogih aspektov sistema nevrotransmiterjev. Čeprav so študije nevroloških posnetkov slikanj veliko prispevale k razumevanju človeških možganov, ima vsaka tehnika svoje prednosti in omejitve v zvezi z ocenjevanjem religioznih in duhovnih fenomenov. MRI (slikanje z magnetno resonanco) meri primarno spremembe v cerebralnem toku krvi in je na splošno veljavna metoda za merjenje možganske aktivnosti, saj bo področje možganov, ki se aktivira med določeno nalogo, izkusilo sočasno povečanje v krvnem obtoku. Opazovanje pretoka krvi in delovanja omogoča, da določimo, v katerih delih možganov se je delovanje, aktivnost, povečala in kje zmanjšala. MRI ima več prednosti. Ima zelo dobro prostorsko in temporalno resolucijo (ločljivost), tako da je lahko v kratkem času opazovanih več slik možganov (če sodelujočega prosijo, da izvede deset različnih molitev, bo MRI zaznal spremembe v krvnem obtoku v teh desetih različnih molitvenih stanjih). FMRI ne vsebuje nobene radioaktivne izpostavljenosti. Njegova slabost je, da mora biti oseba v skenerju in le-ta lahko povzroči do 100 decibelov hrupa, kar je lahko zelo moteče, ko posamezniki izvajajo duhovne prakse (meditacija, molitev). Tudi hrup MRI lahko vpliva na aktivnost možganov, še posebno v slušnem korteksu. PET (pozitronska emisijska tomografija) in SPECT (fotonska računalniška emisijska tomografija) imata tudi prednosti in slabosti. Prednosti so podobne kot pri MRI, to je dobra prostorska resolucija za PET in malo slabša za SPECT. Obe metodi zahtevata injiciranje radioaktivnega tracerja (sledilca), čeprav gre za nizke vsebnosti, in dovoljujeta meritve le dveh ali treh stanj med seanso. Tako je uporabnost različnih tehnik lahko boljša ali slabša, odvisno od cilja študije. Obstajajo pa tudi globalnejše težave, ki vplivajo na zmožnost interpretirati rezultate slikanj možganov. Najpomembneje je, kako biti prepričan, kaj je bilo dejansko fiziološko izmerjeno in kaj to pomeni v primerjavi s subjektivnim izkustvom. Te težave vodijo do nezmožnosti dokončno določiti vzročni odnos med procesi v možganih in subjektivnom izkustvom.

Do sedaj smo skušali nekako 'odpreti vrata' v razumevanje nevroteologije kot take, predstavili nekaj njenih glavnih temeljev, pregledali smo nekatere njene omejitve in meritvene tehnike, ki jih uporablja, sedaj pa bomo svojo pozornost preusmerili na nekatera njena pomembna odkritja in spoznanja, ki nam, kot bomo videli, lahko bistveno spremenijo kvaliteto življenja, dojemanje sveta, ljudi in Boga, in za katera smo kot Newberg mnenja, da lahko 'so-ustvarijo' bolšega človeka tako individualno kot globalno.

5. BOG IN ZNANOST OZIROMA ZNANOST O BOGU

A. Newberg je na podlagi večletnih raziskav nevroloških mehanizmov duhovnosti prišel do sklepa, da bolj ko o Bogu razmišljamo, bolj se spreminjajo naša nevrološka vezja ter da Bog spremeni naše možgane in je del naše zavesti, ne glede na to, kateri veroizpovedi pripadamo. Človeški možgani so konstruirani edinstveno, in to v smislu sposobnosti zaznavanja in ustvarjanja duhovnih realnosti. Uporabljajo logiko, razum, intuicijo, domišljijo in čustva, da integrirajo Boga in univerzum v kompleksen sistem vrednot, vedenj in prepričanj. A se narava vesolja, univerzuma, izmika našim možganom ne glede na to, kako močno poizkušamo. "Bolj kot nekdo kontemplira o Bogu, bolj skrivnosten Bog postane. Nekateri to nastajajočo dvoumnost sprejemajo, nekateri se je bojijo, nekateri jo ignorirajo in nekateri jo zavračajo v celoti. Vendar je dejstvo, ki ostaja, da vsaki človeški možgani od otroštva naprej kontemplirajo možnost, da duhovna, spiritualna resničnost obstaja." (Newberg in Waldman 2009, 5.)

Newberga in Waldmana je zanimalo tudi, kako na človeške možgane vplivajo različni koncepti Boga. Tako sta raziskovala

spremembe v možganih frančiškanskih redovnic, ko so se potopile v božjo prisotnost, zaznala spremembe pri budističnih menihih, pri binkoštnikih, ki povabijo Svetega Duha, da jim govori v jezikih (glosolalija), opazovala sta pa tudi možgane ateista, ko kontemplira o ideji Boga. Poleg naštetih sta skupaj z raziskovalnim osebjem na Univerzi v Pensilvaniji in Centrom za duhovnost in um preučevala sikhe, sufije, jogije in napredne meditante, da bi mapirala nevrokemične spremembe, ki so jih povzročile duhovne ali religiozna prakse. Raziskava je pripeljala do naslednjih zaključkov:

1. Vsak del možganov skonstruira različno percepcijo o Bogu.
2. Vsaki človeški možgani sestavijo svojo percepcijo o Bogu na unikatne različne načine, tako dajejo Bogu različne kvalitete pomenljivosti in vrednot.
3. Duhovne prakse, četudi so odstranjene iz religioznih prepričanj, povečujejo nevrološko delovanje možganov na načine, ki izboljšujejo fizično in emocionalno zdravje.
4. Intenzivna, dolgo trajajoča kontemplacija o Bogu in ostale duhovne vrednote spremenijo strukturo tistih delov možganov, ki nadzorujejo razpoloženje, dvigne se samozavedanje in izostrijo se senzorične percepcije glede sveta.
5. Kontemplativne prakse izboljšajo specifična nevrološka vezja, ki ustvarjajo mirnost, mir, socialno-družbeno zavedanje in sočutje do drugih.

Z namenom nadaljnjega razumevanja človeškega uma in možganov ter religioznega ali mističnega izkustva pa se bomo ustavili tudi pri nekaterih nevronskih strukturah in vezjih v možganih, ki jih Newberg in Waldaman poimenujeta kar "Božja" vezja (2009, 43).

Anteriorni cingulantni korteks igra pomembno vlogo v duhovnih praksah, vključen je pri učenju, spominu, osredotočeni pozornosti, čustveni regulaciji, motorični koordinaciji, utripu srca, zaznavi napake, moralni oceni, strateškemu planiranju, empatiji, spremljanju konflikta.

Okcipitalno (zatilno)-parietalno (temensko) vezje identificira Boga kot objekt, ki obstaja na svetu. Otroci vidijo Boga kot obraz, saj njihovi možgani ne morejo procesirati abstraktnih duhovnih konceptov.

Parietalno (temensko)-frontalno (čelno) vezje vzpostavi odnos med dvema objektoma, poznanima kot "ti" in "Bog". Boga umesti v prostor in omogoča, da izkusimo božjo prisotnost. Če zmanjšamo aktivnost v parietalnem lobusu skozi meditacijo ali intenzivno molitev, se meje med nami in Bogom raztopijo, zbledijo. Imamo občutek enosti z objektom kontemplacije in svojimi duhovnimi prepričanji.

Frontalni lobus (čelni reženj) skreira in integrira vse vaše ideje o Bogu – pozitivne ali negativne – vključno z logiko, ki jo uporabljamo za ocenitev svojih religioznih in duhovnih prepričanj. Napoveduje našo prihodnost v odnosu z Bogom in poskuša intelektualno odgovoriti na vsa vprašanja "zakaj, kaj in kje", ki jih vzpodbudijo duhovne težave.

Talamus daje konceptom Boga čustven, emotivni pomen. Daje holističen občutek o svetu in videti je, da je ključen organ, ki naredi Boga občutenega kot resničnega.

Amigdala, ko je preveč stimulirana, skreira čustven vtis zastrašujočega, avtoritativnega in kaznovalnega Boga in zavira zmožnost čelnega režnja, da logično razmišlja o Bogu.

Striatum inhibira aktivnost amigdale, nam dovoljuje, da se čutimo varne v prisotnosti Boga ali kateregakoli drugega predmeta ali koncepta, ob katerem kontemplirate.

6.NEVROLOŠKA DOGNANJA O "KONSTRUKCIJI" BOGA

S pomočjo analize raznih raziskav in študij je bilo ugotovljeno, da na način, s katerim dojemamo Boga, vesolje, univerzum, svoj um in življenje, vplivajo različni deli možganov, ki proizvajajo različna izkustva. Predel možganov - frontalni lobus (čelni reženj) - nam posreduje logični koncept racionalnega in ljubečega Boga; najstarejši del možganov

- limbični sistem - pa pomaga pri kreiranju čustveno pomembnega, smiselnega izkustva Boga. V kolikor eden od njiju ne deluje pravilno, so lahko posledica tega nevsakdanje misli, percepcije, in ljudje z nevrološkimi poškodbami izgubijo ves interes za religijo ali pa postanejo obsedeni z Bogom. Če je limbični sistem preveč aktiven, je tak posameznik sposoben dan za dnem razmišljati o npr. prvem grehu. V kolikor je preveč aktiven čelni reženj, pa je tak posameznik nagnjen k matematičnemu dokazovanju ontološkega obstoja Boga. Pomembno je poudariti, da je preveč aktiven limbični sistem, ki ustvarja čustvena stanja, lahko psihološko in fizično nevaren, vendar lahko meditacija zmanjšuje aktivnost amigdale (ključen organ limbičnega sistema), ki ustvarja anksioznost in strah. V primeru, da frontalni korteks in emocionalni centri niso aktivni, pa Bog, na katerega posameznik kontemplira, nima nobenega pomena, za kar Newberg s sodelavci verjame, da se zgodi v možganih ateista. Za pozitiven pogled in izkustvo Boga tako po njegovem potrebujemo samo 'pravo' ravnotežje limbične in frontalne aktivnosti. Vsak možganski predel je povezan z drugačnim izkustvom in pojmom Boga. Tako okcipitalni korteks (zadnja stran možganov) pomaga pri predstavljanju antropomorfnega Boga, temporalni lobus – senčni reženj (nad ušesom, vendar pod parietalnim – temenskim - področjem) omogoča določenim posameznikom, da slišijo božji glas. Če so ta področja poškodovana, nekateri ljudje začnejo videvati ali slišati razne fenomene, ki jih interpretirajo kot religiozne, mistične ali demonične. Aktiven parietalni lobus - temenski reženj - nam daje občutek sebe v odnosu do časa, prostora in ostalih objektov na svetu, kar nam omogoča, da vidimo Boga kot ločenega od nas samih, ki obstaja daleč nad mejami našega osebnega obstoja. Zmanjšanje aktivnosti v temenskem režnju omogoča občutek 'brezčasnosti', 'neprostorskosti', kar so pokazala tudi skeniranja možganov pri krščanskih meditantih in budistih; človek se čuti eno z objektom kontemplacije: z Bogom, univerzumom, mirnostjo ali s katerim koli predmetom, na katerega se osredotoča.
Pri binkoštnikih (ko govorijo v jezikih) se aktivnost temenskega režnja poveča, kar jim daje občutek, da so ločeni od entitete, s katero komunicirajo, in ne poročajo o občutku enosti z Bogom. Igrajo pa temenska področja tudi vlogo pri formaciji jezika in artikulaciji, zato se A. Newbergu in M. R. Waldmanu zdi smiselno, da so ta tip aktivnosti videli prav pri izkustvu binkoštnikov. Ugotovili pa so tudi, da imajo napredni meditanti, ko ne meditirajo, višjo raven temenske aktivnosti, kar kaže na to, da meditacija čez čas izboljša občutek za samega sebe (jaz) v odnosu do sveta, kot tudi v duhovni dimenziji življenja. Kaže še, da zavestna manipulacija temenske aktivnosti izboljša ta del možganov na enak način kot intelektualna aktivnost izboljša frontalni lobus, čelni reženj. Povečana temenska aktivnost je povezana s povečano zavestjo, budnostjo in zmožnostjo "odmevanja" občutkov in misli drugih ljudi.

Anteriorni cingulantni korteks deluje kot posrednik med našimi čustvi in mislimi ter je vključen pri intuiciji, socialnem zavedanju, družbeni zavesti in je večji pri ženskah kot pri moških. To lahko po Newbergovem mnenju razloži, zakaj so ženske bolj empatične (sočutne), socialno "izvežbane" in bolj reagirajo na dražljaje strahu. Talamus je struktura v obliki oreha - gre za par, zastopan v svoji hemisferi, ki igra glavno vlogo pri senzoričnem procesiranju, saj gre skozenj vsaka misel in občutek, ki sta povezana z drugimi deli možganov. Že majhna poškodba ovira delovanje drugih delov možganov, če pa preneha delovati, se šteje, da smo v komi. Pri naprednih meditantih (ki so prakticirali več kot deset let) je Newberg s sodelavci ugotovil asimetrično aktivnost med levim in desnim talamusom, ko niso kontemplirali (čeprav se ta asimetrija navadno najde pri epileptikih in shizofrenikih). Pri 'navadni' populaciji sta obe strani simetrični, še posebno, ko počivajo. "Talamus igra ključno vlogo pri identificiranju tega, kaj je resnično in kaj ni resnično,

in daje občutek čustvenega pomena mislim, ki se pojavijo v čelnem režnju. Pri večini živali talamus običajno pošilja enosmerna sporočila čelnemu režnju, pri človeku zaseda – predstavlja ogromen nevronski dialog.'' (Newberg, Waldman, 2009, 54–55.) Pri naprednih meditantih tako nesimetričnost talamusov pripisujejo ponavljanju misli ali ideje znova in znova, zaradi česar se možgani začnejo odzivati tako, kot da sta ideja ali misel resničen objekt. Bolj ko se osredotočamo na Boga, bolj bo zaznan kot resničen, vendar ne bo zaznan kot 'simetrična' realnost, temveč kot 'asimetrija', to pa pomeni, da bo naša realnost drugačna od 'normalne' percepcije sveta. Ta asimetrična realnost pri naprednih meditantih postane normalno stanje zavedanja; Bog, mir in enost niso več zgolj misel, temveč sestavni del življenja in otipljivo izkustvo. Tako lahko vsaka ideja ali misel, če je dovolj dolgo kontemplirana, postane podobna realnosti, saj prepričanje postane nevrološko resnično in temu primerno se tudi odzivajo možgani. Tako bo imel nekdo, ki bo kontempliral drugačno idejo ali misel, drugačen pogled na realnost, imel bo drugačno resničnost.

Tako smo pregledali nekatere bistvene strukture v naših možganih, ki so aktivno vključene pri religioznih in mističnih izkustvih. Vsaka struktura, kot smo videli, omogoča svojsko percepcijo, izkustvo Boga, sveta in ljudi, in vse strukture 'gradijo' homogen in unikaten 'sistem' realnosti, ki se razlikuje od posameznika do posameznika. V nadaljevanju pa si bomo ogledali nekaj aplikacij teh ugotovitev, ki se nanašajo na meditacijo, kontemplativno molitev ter na zahajanje v cerkev, ki, kot bomo videli, prinašajo zanimive in predvsem za človekovo zdravje koristne zaključke.

7. TEŽAVE S SPOMINOM IN MEDITACIJA

Leta 2006 je A. Newberg začel raziskovati pozitivne posledice meditacije pri pacientih, ki so trpeli zaradi težav s spominom. Znano je, da začne možganski metabolizem po tridesetem letu upadati, kar prizadane našo koncentracijo, spomin, procesiranje informacij, ..., in tako se je s sodelavci namenil raziskati, ali lahko meditacija začasno ali trajno spremeni nevronsko kemijo in vezje in okrepi naše kognitivne sposobnosti.

Udeleženci raziskav so bili posamezniki, ki so imeli malo ali nič izkušenj z meditacijo, posegli pa so po indijski duhovni tradiciji iz 16. stoletja, ki se imenuje Kirtan Kriya. Poudariti je treba, da gre za tehniko, ki ne vsebuje globoke religiozne konotacije, zato se Newberg s sodelavci sprašuje, kakšne rezultate bi dala šele, če bi jo. Ta tehnika vsebuje dihanje, premikanje prstov in mantro *sa ta na ma* ter dnevno ponavljanje po 12 minut. Udeležencem so najpraj poskenirali možgane, jim naredili razne kognitivne teste, teste spomina in koncentracije, da so dobili izhodiščno sliko. Nato so jim predstavili omenjeno meditacijo z naročilom, naj jo dnevno ponavljajo, in po osmih tednih so bili rezultati glede spomina pravzaprav izjemni. Newberg poroča o posamezniku, pri katerem se je stanje izboljšalo za skoraj 50 %, pri ostalih udeležencih za nekje 10-20 %. S pomočjo posnetkov so pri tem posamezniku ugotovili povečano aktivnost v prefrontalnem korteksu (pomaga pri osredotočanju na neko nalogo), aktiviral se je tudi anteriorni cingulantni korteks, struktura, ki je vključena pri čustvenih regulacijah, učenju in spominu in je še posebno ranljiva pri procesu staranja. Igra tudi pomembno vlogo pri zmanjševanju anksioznosti in izboljšuje socialno zavedanje. Poleg tega aktivacija teh dveh struktur zmanjšuje depresijo, ki je pogost simptom pri motnjah, povezanih s starostjo. Meditacijske tehnike hkrati opočasnjujejo poslabšanje metabolične aktivnosti v anteriornem cingulantnem korteksu, ki jih povzročata Alzheimerjeva in Parkinsonova bolezen. Dokazi kažejo, da večina oblik kontemplativne meditacije vzpodbuja kognitivno zdravje in vitalnost. Tudi molitev, ki je vstavljena v intenzivno meditacijo, prinaša mnoge koristi,

vključno z daljšim življenjem. Pravzaprav je potrebno intenzivno osredotočanje na določeno idejo, cilj ali predmet, in to stimulira kognitivna vezja v možganih.

8. KONTEMPLATIVNA MOLITEV IN BUDISTIČNA MEDITACIJA

Leta 1999 je A. Newberg preučeval skupino redovnic, ki so kontemplativno molitev prakticirale vsaj 15 let. S pomočjo skeniranja možganov je s sodelavci ugotovil, da so nevrološke spremembe drugačne od normalnega delovanja možganov in tudi zelo podobne tistim, ki so jih posneli pri skupini budistov, ki gojijo drugačna religiozna prepričanja, kar je bil dokaz, da imajo koristi, pridobljene z molitvijo ali meditacijo, manj skupnega s specifično teologijo kot z ritualnimi tehnikami dihanja, sproščenostjo in osredotočanjem pozornosti na koncept, ki prebuja udobje, sočutje ali duhovno občutenje miru. Ko je leta 2003 je skeniral možgane članom binkoštne cerkve, medtem ko so govorili v jezikih (glosolalija, ki ne velja za kontemplativno meditacijo), je opazil zmanjšanje aktivnosti v frontalnem lobusu (ker predaja kontrolo, nadzor, ki je pomembna stopnja običajne zavesti), kar dovoljuje limbičnim področjem možganov, da postanejo aktivnejša, kar poveča čustveno intenzivnost izkustva. Ko se aktivnost frontalnega lobusa poveča, se limbične aktivnosti zmanjšajo, kar pripelje do vedrega in mirnega stanja zavesti.

9. ZAHAJANJE V CERKEV IN ČLOVEKOVO ZDRAVJE

Ko govorimo o veri in molitvi, so njuni številni pozitivni učinki nekako splošno znani, glede redne udeležbe pri obredih v cerkvi pa si bomo pogledali nekaj novejših raziskav, ki kažejo pozitivne učinke le-te. Študije (opravljene na ljudeh, starejših od trideset let) namreč kažejo, da redna prisotnost pri religioznih aktivnostih zmanjšuje krvni pritisk, vendar žal ne dovolj, da bi odstranila tveganje za zdravje tistim, ki imajo s tem težave. Ugotovljeno je bilo, da imajo ljudje, ki tedensko prisostvujejo religioznim obredom, pritisk za 1.46 mm nižji od tistih, ki se niso udeležavali (ljudje, ki so se udeleževali več kot 52-krat na leto, pa 3.03 mm nižjega). Ljudje, ki tedensko zahajajo v cerkev, bodo manj verjetno doživeli kap, žal pa redna udeležba ne vpliva na diabetes ali srčni infarkt. Potem dalje, redno zahajanje v cerkev zmanjšuje dihalne, prebavne in kardiovaskularne težave - tukaj raziskovalci ne poznajo točnega vzroka, vendar obstaja predpostavka o dolžini časa, preživetega v cerkvi (npr, redno zahajanje v cerkev ima za posledico manj kajenja). In dokazi kažejo tudi, da redno obiskovanje cerkve podaljšuje življenje ter tako kot meditacija upočasnjuje celično staranje. Ponavavljajoče molitve (kot npr. rožni venec) delujejo podobno kot mantre in močno vplivajo na kardiovaskularni sistem - pomirjajo. Ti izsledki so zelo vzpodbudni, sploh glede na to, da se religioznost ljudi iz leta v leto zmanjšuje.

10. SKLEP

V pričujočem članku smo se ukvarjali z nekaterimi nevroteološkimi odkritji, pri čemer smo izpostavili tudi nekaj omejitev, s katerimi se nevroteologija kot veda, ki jo dojemamamo kot vedo v nastajanju, srečuje in teh omejitev se zavedajo tudi raziskovalci sami. Kljub svojim omejitvam pa nam že sedaj lahko ponudi široko paleto ugotovitev, ki lahko prispevajo k dobrobiti posameznika in širše tudi družbe. Kot smo prikazali, te tehnike, meritve in dognanja ne dokazujejo popolne Resnice oziroma celotne resnice, Boga, saj so zmožne meriti le fizične spremembe v možganih, dosegajo pa zgodbe, ki se dogajajo vzporedno med takšnimi izkustvi. Po drugi strani pa tudi človeka ne moremo obravnavati ločeno od njegovih možganov. Naše mnenje je, da nevroteologija verjetno nikoli ne bo sposobna zmeriti, meriti ali dokončno razložiti, zaobjeti ali kakorkoli 'vkalupiti' Boga, in tudi

prav je tako. Saj če je lahko takšna Skrivnost tako zlahka razložena, izgubi ves svoj pomen. Če bi bilo to možno, bi bilo morda več vernikov- ampak se spet postavi vprašanje, ali bi človeštvo bilo pripravljeno sprejeti takšne 'dokaze' in potem od tod živeti in graditi. Smo mnenja, da vera ne more biti tako preprosto razložena, da se je zanjo potrebno tudi truditi, jo iskati, spoznati in hoditi po njeni poti. Kot pravi sv. Avguštin: "Veruj, da boš razumel, razumi, da boš veroval" (Govori 43,9).

REFERENCE

Cooke, Paul in Mirari Elcoro. 2013. Neurotheology: Neuroscience of the Soul. *JYI Journal of Young Investigators.* 25, 3: 1-6. http://www.jyi.org/wp-content/uploads/March-2013-Neurotheology-of-the-Soul.pdf (pridobljeno 19.4. 2016).

Kos, Polona. 2016. *Interakcija religioznega izkustva in razvoja posameznika.* Diplomsko delo.

Kuran, Manuel. 2011. Nevroteologija med frenologijo in nevromitologijo. *Časopis za kritiko znanosti* 39, 246: 36-50. http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC=8-6GBZE9H/?query-%27keywords%3dnevroteologija%27&pageSize=25 (pridobljeno 20. 9. 2015).

Newberg, Andrew, in Mark Robert Waldman. 2009. *How God Changes Your Brain.* New York: The Random House Publishing Group.

Newberg, Andrew. 2010. *Principles of Neurotheology*. Burlington: Ashgate Publishing, Limited

Newberg, Andrew. 2012. *Neurophysiology.* https://www.youtube.com/watch?v=YOepkcz66Qw (pridobljeno 23. 9. 2015).

Newberg, Andrew. 2015. *"Neurotheology" - IRS at CHC.* https://www.youtube.com/watch?v=1khDiuKNtyM (pridobljeno 23. 9. 2015).

Vörös, Sebastjan. 2010. Blišč in beda nevroteologije. *Analiza* 14, 1/2: 71-91. http://www.academia.edu/6199384/V%C3%B6r%C3%B6s_Sebastjan._2010_._Bli%C5%A1%C4%8D_in_beda_nevroteologije_._Splendour_and_Misery_of_Neurotheology_._Analiza_14_1_2_71_91 (pridobljeno 21.9.2015).

Vörös, Sebastjan. 2014. Neurotheologia Quo Vadis: Some Philosophical Problems of Neurotheology". Prolegomena 13, 2: 351-372. http://www.academia.edu/8800844/V%C3%B6r%C3%B6s_Sebastjan._2014_._Neurotheologia_Quo_Vadis_Some_Philosophical_Problems_of_Neurotheology_._Prolegomena_13_2_ (pridobljeno 15. 3. 2016).

1. Nedavno so bile odkrite tudi hormonske in imunske funkcije. Tako bi bilo, če bi hipotetična študija pokazala, da meditacija zmanjšuje stopnjo raka na prsih, vredno preveriti hormonsko in imunološko stanje posameznika in določiti fiziološki temelj. Določene vrste raka so povezane v nenormalnostih, nepravilnem delovanju imunskega sistema (kot levkemija in limfom) ali s hormonskim sistemom (rak na dojki in prostati). Pomembno pa je tudi opomniti, da so spremembe v različnih hormonskih in imunskih aktivnostih lahko povezane z bolj specifičnimi spremembami v delovanju možganov. Aktivacija višjih korikalnih struktur možganov, kot je frontalni lobus, lahko sčasoma povzroči spremembe v aktivnosti limbičnega sistema s posledičnimi spremembami v avtonomnem živčnem sistemu in hormonskem sistemu. Ta interakcija je lahko dvosmerna. Torej lahko nekatera stanja možganov povečajo hormonski status, vendar lahko ta hormonska stanja obratno vplivajo na delovanje možganov. To se lahko še posebej opazuje pri ženskah s predmenstrualnim sindromom, vendar so tudi druge okoliščine, v katerih različni nevrohormoni lahko spremenijo čustvena, kognitivna in vedenjska stanja. Obstaja veliko načinov merjenja funkcionalnih sprememb.

MARTIN BELE

Križniška komenda v Veliki Nedelji in njeni ustanovitelji

V prvi polovici 12. stoletja je bil Ptuj mesto na meji Nemškega kraljestva (*regnum Teutonicum*), ki je bilo del t. i. Svetega rimskega cesarstva (*Sacrum imperium Romanum*). Na drugi strani te meje se je razprostiralo Ogrsko kraljestvo. Severno od Mure, na današnjem avstrijskem Štajerskem, se je meja proti Ogrski ustalila (na reki Lafnitz) že nekoliko pred sredo 11. stoletja. Vprašanje obojestransko priznane meje na prostoru današnje slovenske Štajerske, vzhodno od Ptuja in kasnejšega Maribora, je bilo takrat še odprto.[1]

Obe strani sta očitno napadali druga drugo tudi pozneje in mnogo krajev v Slovenskih goricah je bilo v prvih desetletjih 12. stoletja tako opustošenih. Takratni salzburški nadškof Konrad I. (1106–1147) si je zato prizadeval z ogrsko stranjo doseči mir, hkrati pa povečati obrambno moč salzburških posestev.[2] Do trajnejšega miru med njim in ogrskim kraljem je prišlo leta 1131. Kakor izvemo iz Konradovega življenjepisa (nastalega med letoma 1170 in 1177), je za primer, da bi Ogri zaradi svoje naravne nestanovitnosti prelomili prisego, dal za obrambo svojih najbolj jugovzhodnih posesti zgraditi ali obnoviti tri gradove. Začel je graditi grad v Lipnici (ta za časa njegovega življenja še ni bil dokončan), na novo je dal postaviti grad v Rajhenburgu na Savi (ki je postal najjužnejša salzburška utrdba), na Ptuju pa je dal popraviti in pozidati stari in dolgo časa porušeni grad.[3]

Začetek zgodovine gospodov Ptujskih, ki so nekaj desetletij po svojem prihodu na Ptuj pomagali ustanoviti komendo v Veliki Nedelji, spada v čas po sklenitvi miru med Ogrsko in salzburškim nadškofom (1131). Naloga te rodbine (v njej se v vsaki generaciji pojavi ime Friderik), ki je bila ena najpomembnejših ministerialnih rodbin salzburških nadškofov, je bila poleg uprave salzburške posesti obramba meje proti mnogokrat sovražni Ogrski. Friderik I. Ptujski je bil, kakor se zdi, iz Bavarske in je v spremstvu svojega nadškofa Konrada dosegel najprej območje Koroške. Tam je verjetno opravljal službo salzburškega gradiščana na gradu Kamen v Labotski dolini, zatem pa je bil prestavljen na Ptuj. Leta 1180 se je v virih prvič pojavil Friderikov vnuk Friderik III. Ptujski, ki je bil za nastanek komende v Veliki Nedelji tudi najbolj zaslužen.[4] Razen tega se mu je v svojem času uspelo

povzpeti med najaktivnejše plemiče z območja današnje slovenske Štajerske nasploh. Proti koncu leta 1192 je v Brežah zaman skušal ujeti angleškega kralja Riharda I. Levjesrčnega, ki je malo pred tem doživel brodolom pri Ogleju in zatem poskušal zbežati na sever. Z avstrijsko-štajerskim vojvodo Leopoldom V. je bil angleški kralj namreč v hudem sporu in se je njegovim deželam skušal kar se da hitro izogniti.[5]

V začetku 13. stoletja se je Friderik III. Ptujski vpletel še v spor za vladarski prestol, za katerega sta se po smrti cesarja Henrika VI. (1197) najprej borila Oton Welf in Henrikov brat Filip Švabski, po smrti slednjega pa še mladi Friderik Staufovski, bodoči cesar. Friderik III. Ptujski se je ravnal glede na trenutno politično situacijo in se je v različnih trenutkih morda zadrževal pri vseh treh (ali vsaj dveh).[6] Zanje je bil pač dragocen kot vojaški zaveznik, najbrž precej poznan zaradi svojega zasledovanja angleškega kralja. Poleg vsega se je Friderik III. leta 1217 udeležil še križarskega pohoda avstrijsko-štajerskega vojvode Leopolda VI. v Egipt. Aprila 1218 je podelil hospitalu v Jeruzalemu hišo v Brežah.[7] Poleg vsega tega si je Friderik ugled in moč pridobil v bojih proti Ogrom, katerim je nekje ob koncu stoletja iztrgal ormoški okoliš severno od Drave in vzhodno od Ptuja.[8] Meja se je torej premaknila do prostora Središča ob Dravi. Sled o teh vojaških uspehih se je ohranila v poznejši listini Friderika IV. (iz leta 1222), s katero je potrdil daritev svojega očeta, ki je Nemškemu viteškemu redu podelil svojo lastnino pri Veliki Nedelji s polovico desetine. To se je zgodilo v času, ko je tamkajšnjo pusto in neobljudeno zemljo iztrgal Ogrom in jo najprej spravil pod svojo oblast. Center osvojenega ozemlja, ki ga Friderik ni poklonil križnikom, ampak ga je obdržal kot salzburški fevd, je postal Ormož.[9]

Križniki oz. Nemški viteški red je bil eden izmed viteški redov, ki so nastali v 12. in 13. stoletju kot posledica križarskih vojn. Njihov začetek sega v leto 1118, ko so vitezi iz nemškega prostora v Jeruzalemu osnovali špital. Leta 1187 so križarji izgubili Jeruzalem, kar je sprožilo tretjo križarsko vojno. V bitki za trdnjavo Akon je bilo v vojaškem taboru iz desk zgrajeno zavetišče za bolne in ranjene viteze. Upravo tega zavetišča je švabski vojvoda Friderik VI. (sin cesarja Friderika Barbarosse) zaupal svojemu dvornemu kaplanu Konradu. Slednji je prilagodil pravila že obstoječega reda templarjev in novo ustanovo (po tisti v Jeruzalemu) imenoval *Hospital Beatae Mariae Teutonicorum in Jerusalem*. Papež Klemen III. jo je potrdil leta 1191. Tako kot pri predhodnih, starejših redovih ivanovcev in templarjev, je bila tudi dolžnost križnikov skrbeti za varnost romarjev in nego bolnikov, obe nalogi pa naj izpolnjujejo tudi z mečem. Šlo je torej za nov tip redovnika, ki je bil istočasno vojak. Novost je bila v tem, da so ti redovniki nosili orožje, kar je bilo v srednjem veku klerikom vseh stopenj sicer prepovedano.[10]

Ozemlje, ki se zahodno od Ptuja razprostira do Mure, je bilo v začetku 13. stoletja kot rečeno še vedno neposeljena, nikogaršnja zemlja (terra nullius) in mejno območje med obema državama. Gospodje Ptujski so se z Ogri vedno znova in znova spopadali. Prav v ta kontekst je treba postaviti prihod križnikov na področje Velike Nedelje. Ptujski zgodovinar Ferdinand Raisp tako opisuje prihod križnikov in prvo zmago nad ogrskimi vojaki na majhni vzpetini ob izlivu Pesnice v Dravo. Ta bitka naj bi se zgodila na samo veliko noč, kraj pa so zaradi tega poimenovali Velika Nedelja.[11] Tamkajšnja komenda je bila ustanovljena najpozneje do leta 1247, ko se omenja velikonedeljski komtur (predstojnik komende).[12] Gospodje Ptujski so v 13. stoletju s svojimi darovi pomagali še dvema samostanoma na Ptuju, ki so ju sami ustanovili. Friderikova vdova Matilda Ptujska je leta 1230 z dovoljenjem takratnega salzburškega nadškofa Eberharda II. (1200–1246) podarila sredstva in zemljo na Ptuju dominikancem, da bi si tam lahko postavili samostan.[13] Slednji je bil konec naslednjega leta očitno že dokončan. Naselilo ga je sedem bratov, ki so prišli iz

samostana v Brežah.[14] Ptujski so bili ustanovitelji tudi ptujskega samostana manjših bratov. Ta je nastal nekje med letoma 1230 in 1290, podrobnosti o njegovi ustanovitvi se nam niso ohranile. Po tradiciji je sicer nastal že do leta 1239, vendar se tega danes ne da z gotovostjo potrditi.[15]

V svojem domačem mestu so gospodje Ptujski tako samostan dominikancev kot manjših bratov (poleg raznih drugih) vzdrževali s svojo miloščino, kot je to v (kasnejših) listinah nekajkrat povedano.[16] *V zvezi s ptujskim dominikanskim samostanom je sicer ohranjenega mnogo več gradiva. Tako vemo, da je ptujskim dominikancem vse svoje življenje dajala miloščino (so) ustanoviteljica Matilda, med njihove kasnejše dobrotnike pa lahko najprej štejemo še njenega sina Hartnida I. Ptujskega. Pred letom 1251 je bil Ptuj obzidan in ob tem so nekateri Ptujčani (torej meščani) skušali izločiti samostan iz obzidja. Gospod Hartnid je poskrbel, da se to ni zgodilo. Dominikanci so bili zdaj bolj varni, a so se hkrati odrekli načelu beraških redov, ki so svoje stavbe načeloma postavljali izven obzidja. Poleg Matilde in Hartnida I. moramo za pomembnejšega samostanskega dobrotnika iz rodbine Ptujskih šteti še Hartnidovega brata Friderika IV. Na samostanskem seznamu dobrotnikov namreč najdemo (poleg mnogih drugih) tudi njega, ni pa podatkov o tem, kakšne usluge je samostanu izkazal.*[17]

Še najmanj stikov so gospodje Ptujski, kakor se zdi, imeli s postojanko Nemškega viteškega reda v Veliki Nedelji, kjer so sicer obdržali ustanoviteljske pravice vse do svojega izumrtja (leta 1438). Velikonedeljski križniki so od Ptujskih že v začetku stoletja dobili posesti in cerkev na meji z Ogrsko, v začetku leta 1235 pa (ponovno) še pravico patronata nad cerkvijo.[18] Konec štiridesetih let so križniki od Friderika IV. Ptujskega dobili še vas Hermance pri Ormožu.[19] Kako pogosti so bili njihovi stiki s Ptujskimi zatem, ne moremo z gotovostjo trditi, saj nam viri tega ne dopuščajo. Za čas po letu 1249 (pa vse do konca leta 1311) ne najdem podatkov o kakšni novi ptujski darovnici ali resnejših stikih med gospodi Ptujskimi in križniki v Veliki Nedelji. Vsaj občasni stiki med Ptujskimi in velikonedeljskimi križniki (vsaj komturji) so vsekakor morali obstajati tudi po letu 1249, tesnejših stikov pa očitno ni bilo.[20] Hans Pirchegger sicer navaja, da jim je Friderik (VI.?) Ptujski še leta 1307 podelil nekaj kmetij (podobno za leto 1319). Tukaj gre očitno za pomoto,[21] saj je bil takratni darovalec (v obeh primerih) v resnici Friderik Kunšperški in ne Ptujski. Nobenega vzroka ni, da bi dvomili, da je bilo darov s strani Ptujskih v drugi polovici 13. stoletja še kar nekaj, vendar se podatki o njih (za čas do začetka 14. stoletja) niso ohranili. Za čas 14. stoletja (po letu 1311) so gospodje Ptujski za komendo v Veliki Nedelji izdali vsaj še eno darovnico.[22]

Kot rečeno, so križniki v Veliki Nedelji že v prvi polovici 13. stoletja dobili župnijo (Velika Nedelja), iz katere so se razmeroma hitro razvile župnije Ormož, Središče in Sv. Miklavž pri Ormožu, v novejšem času (namreč v jožefinski dobi)[23] pa še Sv. Lenart, Svetinje, Sv. Bolfenk, Polenšak in Sv. Tomaž. Vse omenjene župnije je imel red za inkorporirane in jih je upravljal sam po svojih duhovnikih (vikarjih). Če ni imel dovolj svojih, je v službo jemal škofijske duhovnike. Prav ti prišleki pa so velikokrat povzročali težave. V začetku 17. stoletja so bile razmere na zgoraj omenjenih župnijah precej slabe. Že sredi stoletja pa se je to stanje obrnilo na bolje. Leta 1612 je komtur Markvard baron Egkh zgradil mogočen grad. Slednji je bil leta 1729 in 1805 sicer prenovljen in dograjen, vendar je svojo prvotno obliko v glavnem ohranil do danes. Poleg župnijske cerkve iz prve polovice 13. stoletja je ostala krstna kapela v sedanji župnijski cerkvi, saj je dal deželni komtur Küneck leta 1674 podreti staro cerkev, na njenem mestu pa sezidati sedanjo župnijsko cerkev. Na tem mestu je treba omeniti še kapelo (oziroma cerkev) sv. Ane, ki je bila povezana z gradom. Leta 1519 jo je posvetil takratni lavantinski škof Leonhard Peurl (1508–1536). Malo severno od sedanje župnijske cerkve je stala kostnica Sv. Mihaela, na katerega še danes spominja dobra dva

kilometra oddaljena vas Mihovci pri Veliki Nedelji. Obe cerkvi sta bili najbrž podrti istočasno in to kmalu po letu 1769.[24]

1. Štih, Salzburg, Ptuj, str. 535; Štih, Salzburg na spodnještajerski Dravi in Savi, str. 186;.
2. MDC III, št.; Gradivo IV, št. 22; GAS, str. 73–74; Gradivo IV, št. 88; Štih, Salzburg, Ptuj, str. 535.
3. Gradivo IV, št. 105, 109; Štih, Salzburg, Ptuj, str. 535–536.
4. Ravnikar, Po zvezdnih poteh, str. 74–75; Hajdinjak, Vidmar, Gospodje Ptujski, str. 16.
5. Gradivo IV, št. 817–818; Thorau, Die Kreuzzüge, str. 96–97.
6. MDC IV/1, št. 1606; SUB III, št. 608; Gradivo V, št. 116; SUB III, št. 625; MDC IV/1, št. 1670; Gradivo V, št. 194; MDC IV/1, št. 1679; Gradivo V, št. 204.
7. MDC III, št. 1776; Gradivo V, št. 286; Kosi, Cruciferi–Crucesignati, str. 324; Kos, Blesk zlate krone, str. 115.
8. SUB II, št. 567; MDC I, št. 313; Štih, Salzburg, Ptuj, str. 540–541.
9. Gradivo IV, št. 817; UBSt II, št. 203; Štih, Salzburg, Ptuj, str. 541; Kos, Vitez in grad, str. 335–336, 374.
10. Ožinger, Zgodovina križniškega reda, str. 30.
11. Ožinger, Križniki pri Veliki Nedelji, str. 8.
12. Hajdinjak, Vidmar, Gospodje Ptujski, str. 47.
13. Prav tam, str. 7 (Rodovnik gosodov Ptujskih), 50.
14. UBSt II, št. 271, 286; Mlinarič, Dominikanci na Ptuju, str. 35–37.
15. Mlinarič, Minoriti na Ptuju, str. 51–57.
16. GZM II, št. 50; Mlinarič, Minoriti na Ptuju, str. 57–58.
17. Mlinarič, Dominikanci na Ptuju, str. 35–40.
18. Gradivo V, št. 370, 633, 647; Tumler, Deutscher Orden, str. 94.
19. Gradivo VI, št. 42, 75; Hajdinjak, Vidmar, Gospodje Ptujski, str. 47.
20. UBSt IV, št. 482.
21. DOZA, št. 1267 ("*Ich Fridrich von Chungsprch...*"); RHSt I, št. 1124 ("*Fridriech von Chunsperch*"); Pirchegger, Untersteiermark, str. 86 (besedilo in opomba 100); Tumler, Deutscher Orden, str. 94.
22. Pirchegger, Untersteiermark, str. 86 (besedilo in opomba 100).
23. Sveti rimski cesar Jožef II. je habsburškim deželam vladal po smrti svoje matere Marije Terezije, namreč med letoma 1780 in 1790.
24. Ožinger, Križniki pri Veliki Nedelji, str. 8–9.

AJDA TOMAŽIČ

Življenje Marka Gerbca

Marko Gerbec je danes eden izmed svetovno priznanih slovenskih zdravnikov, katerega delo je posegalo na številna področja in je pomembno še danes. Čeprav se je rodil revnim staršem in je bilo njegovo šolanje odvisno od štipendij, se je prebil v sam vrh in vstopil med pomembne znanstvenike svojega časa. Z natančnim opazovanjem je skušal najti vzrok bolezni in pravilen način zdravljenja. Svojo diagnozo je vedno preveril in se tako prepričal, ali je ravnal pravilno. Najbolj znan je po prvem opisu sinkopalnih napadov pri srčnem bolniku, v slovenskem prostoru pa tudi kot soustanovitelj Academie operosorum in Družbe sv. Kozma in Damjana.

ŽIVLJENJE IN ŠOLANJE

Marko Gerbec se je rodil 24. oktobra 1658 v Šentvidu pri Stični kot sin revnih staršev, zato so mu šolanje omogočale predvsem štipendije. Srednjo šolo je opravil pri jezuitih v Ljubljani, nato pa je na Dunaju študiral medicino in filozofijo. Zaradi osmanskih vpadov in nevarnosti turškega obleganja Dunaja leta 1683 je študij nadaljeval v Padovi in Bologni, kjer je bil leta 1684 promoviran.[1] Njegov vzornik za klinično medicino je bil Thomas Sydenham, takratni "angleški Hipokrat".[2]

Sydenham je enako kot Gerbec opozarjal na vpliv okolja pri nastanku bolezni in na naravno zdravilno moč pri njenem poteku. Za zdravnika pa je bilo po njegovem prepričanju nujno, da združuje in bogati teoretično in praktično znanje.[3]

Gerbec je objavil veliko razprav o posameznih boleznih in bolnikih; ohranjenih je več kot 75. Razprave je objavljal v znanstvenem časopisu *Ephemerides*, akademije naravoslovcev na Dunaju *(Academia Cesarea Leopoldino-Carolina)*.[4] Nekaj znanstvenih prispevkov je objavil tudi kot samostojna dela ali pa v zbirkah ter v Sydenhamovi knjigi *Opera medica*.[5]

Gerbec je po njegovih načelih opazoval bolnike in njihove bolezenske znake, ki jih je razumel kot posledice kemičnih sprememb v telesu. Bolezenske znake je natančno analiziral, preverjal z avtopsijami in na novo razlagal različne bolezni.[6] Iskal je kompromise med Sydenhamovo teorijo *constitutio annua* in *constitutio epidemica* ter med dejavniki, ki jih je imel za povzročitelje bolezni.[7]

Na njegovo delo so vplivali tudi sodobniki: Leeuwenhoek, Hoffman, Boerhaave, Stahl, Mauriceau, Sylvius, Malpighi, Demis, Ramazzini, Tortij, Raymond de Vieussens, Leibniz, Boyla, Spinoza, Newton in Boglivij ter obdobje, ki slovi po napredku naravoslovnih ved.[8]

17. stoletje je v Evropi znano predvsem po razvoju in napredku v fiziki in kemiji. Znanost se je razvijala s poskusi, kar je vplivalo na medicino in razvoj novih instrumentov. V tem času so se stiki s sholastično filozofijo skoraj popolnoma pretrgali. Vendar pa je sholastika še v času renesanse kot filozofski nauk vztrajala in se upirala na vseh področjih, kot je zagovarjanje svojega stališča do zakonitega in natančno urejenega vesoljstva. Po obdobju renesanse so se naravoslovne vede začele upirati racionalizmu, napadli so jo švicarski alkimist in fizik Paracelsus, Kopernik in drugi. Pod vplivom filozofije narave so nastali številni medicinski sistemi in teorije, ki so med seboj tekmovale. Zdravniki so se trudili, da bi vzroke bolezni razložili na različne načine.[9]

Tudi Gerbec je kot nekateri njegovi sodobniki zaslovel v tujini. Zaradi svojih metod ni veljal za medicinsko avtoriteto le na Kranjskem, ampak tudi v Spodnji Avstriji in Italiji. Bil je izrazit jatrokemik[10]. Ukvarjal se je s teorijo o kozmičnem izboru bolezni, ki ji je dodal svoje lastne izkušnje, v praksi pa se je zavzemal za povezavo interne in eksterne medicine in preverjal diagnozo pri kirurgih na obdukcijah. Takrat je bila še vedno močno razširjena uporaba pijavk za puščanje krvi, uporaba klistirjev in purgatitov.[11]

Gerbec nikoli ni slepo verjel drugim znanstvenikom in zdravnikom, stvari je hotel raziskati sam, v svoje delo se je znal poglobiti in natančno opazovati simptome. Njegov uspeh je temeljil na tem, da je rezultate črpal iz svojega opazovanja in eksperimentov, saj se je nanje lahko najbolje zanesel. Razumeti moramo tudi dejstvo, da je bila ob koncu 17. in v začetku 18. stoletja patologija slabo raziskana. Znanstveniki so bolezenske fenomene razlagali po Hipokratovih štirih telesnih tekočinah. Čeprav je Gerbec enako kot Sydenham za bolezen in slabo počutje krivil slabo klimo in nečisto ozračje, je hotel vzroke raziskati podrobneje kot Sydenham. Po njegovem mnenju so bolezni povzročali majhni nevidni delci,[12] njegova teorija o nastanku je bila blizu današnjemu pojmovanju v času baketeriologije[13] in veliko pred razvojem mikrobiologije. Iz njegovih zapiskov je razvidno, da je poznal in uporabljal termometer, ki ga je zasnoval Galileo Galilei, za individualno uporabo pa ga je predstavil Santorio Santorio iz Kopra v začetku 17. stoletja. Ni verjel v vpliv astronomije, kot je na primer vpliv polne lune, na zdravje, verjel pa je, da lahko ena oseba prenese bolezen na drugo, ne prek urokov, ampak prek vdihavanja okuženega zraka. Velikokrat je na svojih pacientih, ki so umrli, opravil avtopsijo, da se je lahko prepričal, da je že pred bolnikovo smrtjo vedel za vzrok smrti in bolezen. Za Gerbca so bili vsi ljudje enaki, enako je zdravil bogate kot tudi revne. Preživel je vse svoje otroke, vzrok njegove smrti pa je neznan. Zapustil je tudi veliko denarja, ki ga je namenil za humanitarno delo, nekaj pa za štipendije. Umrl je 9. marca 1718 v Ljubljani.[14]

Gerbec velja za utemeljitelja slovenske znanstvene medicine, je mednarodno upoštevana osebnost, na kar kaže tudi njegov portret v Sobi štiridesetih na Univerzi v Padovi, kjer je tudi študiral in se uvrstil med njihove najuspešnejše študente. Slovensko zdravniško društvo se je leta 1968 odločilo, da najvišja priznanja za zdravniške dosežke poimenuje po njem, pri Slovenski znanstveni fundaciji obstaja sklad Marka Gerbca, ki vsako leto razpiše eno štipendijo za področje medicinskih ved. Leta 1971 je Slovenska akademija znanosti in umetnosti s spominsko ploščo obeležila njegovo rojstno hišo, leta 1998 pa so na pročelju ljubljanske kresije, kjer je Gerbec delal kot mestni fizik, postavili bronast doprsni kip.[15]

POMEMBNA DELA

Gerbec je objavil 78 "*observationes*" v publikaciji Nemške akademije naravnih znanosti "*Miscellanea –Ephemerides*, v letih 1697, 1698, 1699, 1700 in 1713 devet knjig z naslovom *Chronologia medico practica* in med leti 1709 in 1717 8 letnih poročil *Constitutiones Epidemica Labacensis*. Zadnje delo je bilo objavljeno po njegovi smrti leta 1718.[16]

Svoja spoznanja o zdravju in boleznih je leta 1692 opisal v knjigi *Intricatum-Extricatum medicum, seu tractatus de morbis complicatis*,[17] ki je izšla v Ljubljani. Menil je, da bolezni povzroča slab zrak s strupenimi hlapi, slabo podnebje in vreme, predvsem pa nepravilen način življenja, kot je pitje alkohola, nepravilna prehrana, premalo počitka, negativna čustva in razburjenja ter socialni vzroki.[18] Deset let po izidu knjige je opisal še spoznanja o ljubljanski klimi in njenem vplivu na človeško zdravje. Svoja poročila o boleznih je redno objavljal in jih nekaj leta 1713 tudi ponatisnil v knjigi *Chronologia medicopractica*, ki je izšla v Frankfurtu. V njej je tudi poročilo o goveji kugi in ponatis *Intricatum-Extricatum medicum, seu tractatus de morbis complicatis*.[19]

Pomembna so tudi njegova letna zdravniška poročila *Constitutiones*, saj vsebujejo informacije o infekcijah in drugih boleznih v začetku 18. stoletja v Ljubljani. Opisal je veliko primerov različnih bolezni, med njimi tudi kardiološke. Prvo takšno poročilo je bilo objavljeno leta 1692 pod naslovom *Pulsus*

mira inconstantia, kjer je Gerbec opisal srčni zastoj z napadi sinkop. Pomembno je tudi poročilo iz leta 1717, kjer je opisal drastično nizek pulz svojega pacienta, ki je poleg tega trpel tudi za epileptičnimi napadi. Objavil ga je v *Constitutio anni 1717 a D. D. Marco Gerbezio Labaco 10 decem. Descripta*. V njem je zapisal, da je imel pacient tako nizek srčni pulz, da bi med tem časom srčni pulz zdrave osebe udaril že drugič. Leta 1703 je napisal poročilo o prvi splenektomiji, narejeni v Ljubljani, in delo objavil v *Miscelanea Curiosa*. Zaradi natančnega dela in opazovanja mu je uspelo prepoznati tudi bradikardijo z epileptičnimi napadi in jo zelo natančno opisati, opis pa je bil prvič objavljen leta 1717.[20]

Med njegovimi razpravami je najpomembnejša tista o popolnem atrioventrikularnem srčnem bloku, kjer je stanje srca ocenjeval po spremembah v kakovosti pulza.[21]

V tistem času je bil to prvi opis takšnega stanja v medicinski literaturi. Gerbčev opis je leta 1731 prvi citiral švicarski patolog Jean Jacques Manget (1652–1742) v svojem delu *Bibliotheca scriptorum medicorum veterum et recentorium*. Leta 1761 je bil opis objavljen v delu znanega italijanskega patologa Giovanna Battista Morgagnija (1682–1771) z naslovom *De sedibus, et causis morborum*, kjer je Morgagni opisal klasično mitralno stenozo in srčno blokado, Gerbca pa je citiral 11-krat. Čez več kot sto let sta irska zdravnika Robert Adams (1791–1875) in William Stokes (1804–1878) objavila svoj opis atrioventikularne blokade. Sindrom so poimenovali po njima kot Adams -Stokesovo sinkopo. Vendar bi se po mnenju marsikaterega znanstvenika in zgodovinarja medicine moral sindrom imenovati Gerbezius-Morgagni-Adams-Stokesov sindrom, ali pa sindrom GMAS; to pojmovanje je v Sloveniji v rabi že od leta 1977.[22]

Leta 1977 so slovenski zgodovinarji medicine, povezani s kardiologi, pri Jugoslovanskem kardiološkem društvu v slovenščini, srbohrvaščini in angleščini izdali knjižico o Gerbčevem primatu, kjer so predlagali drugačno pojmovanje motnje. Želeli so, da se imenuje Gerbezius-Morgagni-Adams-Stokes sindrom ali GMAS sindrom. Svetovna javnost je o tem izvedela z objavo slovenskih zgodovinarjev medicine in kardiologov v reviji Pace leta 1984, nato se je Gerbčev primat pojavil še v knjigah o razvoju kardiologije, danes pa se njegovo ime pojavlja tudi na svetovnem spletu in v tuji literaturi.[23]

Gerbec je opisoval tudi terapijo. Leta 1699 je v svojem delu *Chronologiae medicae* opisal več zanimivih primerov in tedanje terapevtske zmogljivosti. Ko je zdravil takrat tridesetletnega stiškega redovnika, patra Pavla Pulcija, je o njem napisal, da je bil nežne konstitucije in bledikastega obraza in nenehno podvržen angini. Bolniku je naročil, naj si na levi roki vžge virček (ognojek), telo si naj čisti s kroglicami za odvajanje in si dobro zavaruje glavo pred mrazom. Zdravniki so virček uporabljali za odvajanje vnetnih agensov iz telesa. Gerbec je virček natančno opisal, v svojih delih pa so ga omenjali tudi drugi zdravniki. Heister ga je opisal kot ognojek ali ulkus, ki ga umetno napravijo na različnih mestih in da služi v terapevtske namene. Zdravniki so že od nekdaj opažali, da se pri mnogih boleznih ognojki pojavijo sami, pri nekaterih bolnikih, ki jih je opazoval Gerbec, pa je nastopila spontana ozdravitev prav zaradi tega. Virček so naredili tako, da so mesto na koži najprej označili s črnilom, nato pa kožo prijeli s pinceto in jo dvignili, nastalo kožno gubo, so zarezali s skalpelom ali z lanceto. Rana je morala biti dovolj globoka, da so vanjo lahko položili grahovo zrno. Uporabljali so tudi lesene in srebrne kroglice, pomočene v raztopino korenine ganciane. Rano so nato povili in postopek ponavljali tako dolgo, da je nastal ognojek, ki je močno secerniral. Nekateri so virček napravili tudi z izžiganjem, v slovenskem prostoru so takšno metodo imenovali vžiganica. Takšnega terapevtskega načina zdravstvo v 19. stoletju ni več poznalo.

Gerbec je v svojem delu Kronologija praktične medicine (*Chronologia medico practica*, 1699–1705) podrobno obdelal interno kazuistiko. V tem delu je zapisal, da se je

prepričal o Hipokratovih trditvah, ko je menil, da sta kakovost zraka in bolezen povezani in da se pri enakih spremembah zraka pojavljajo enake bolezni. Gerbec je bil v stalnem stiku s kirurgi, to dokazuje njegova razprava *O odstranitvi vranice, čeprav ne ogroža zdravja (De liene citra sanitaris laesionem exciso)*, ki jo je objavil leta 1703. V razpravi je zapisal, da je ljubljanski kirurg Janez Krstnik Fanton de Brunn po posvetu z njim triletni deklici uspešno odstranil eventirano vranico, potem ko ji je ožilje najprej povezal s svileno nitjo.[24]

Opisal je tudi sliko simptomov pegavice in terapijo ter se bojeval proti alkoholizmu in za zmerno prehrano.[25]

ACADEMIA OPEROSORUM IN BRATOVŠČINA SV. KOZME IN DAMJANA

V Ljubljani je bilo ob koncu 17. in na začetku 18. stoletja ustanovljenih več akademij in družb. Nove družbe so bile namenjene pospeševanju kulturne in znanstvene dejavnosti. Leta 1688 je bila ustanovljena Dizmova bratovščina *(Sociates Unitorum)*, katere član je bil tudi Gerbec. Leta 1693 pa je kot soustanovitelj imel pomemben vpliv pri njeni naslednici Akademiji operozov (*Academia Operosorum)*.[26]

Akademija delavnih je bila osnovana na pobudo Janeza Gregorja Dolničarja in se je javnosti predstavila 13. decembra 1701 v ljubljanskem škofijskem dvorcu. Njen prvi predsednik je bil stolni prošt Janez Krstnik Prešeren, po njegovi smrti pa je mesto predsednika med drugimi opravljal tudi Gerbec. Njeni člani so bili večinoma pravniki, teologi in zdravniki. Cilje akademije so strnili v osem pravil, ki so predvidevala načrtni študij, tesnejše povezovanje izobražencev, izdajanje teoloških, pravnih, medicinskih zbornikov in drugih razprav, izdajanje strokovnih knjig, ustanovitev javne knjižnice, sklicevanje zasebnih in javnih zborov.[27]

Academii Operosorum je leta 1698 sledilo pravniško društvo *Collegium juridicum*, za glasbeno, likovno in umetnostno udejstvovanje so bile leta 1701 ustanovljene družbe *Academia philharmonia*, *Academia incoltorum* in *Academia trium Atrium*. Od leta 1709 je delovala tudi akademija za besedne umetnosti *Academia Emonia*. Leta 1712 je Gerbec osnoval društvo sv. Kozma in Damjana *Collegium medicum*.[28]

O sv. Kozmu in Damjanu, zavetnikih zdravstvenih delavcev, ni veliko zgodovinskih poročil, le legende o dvojčkih, ki sta zdravila bolnike, od katerih nista zahtevala plačila. Zaradi tega sta poimenovana tudi z grškim imenom *anargyroi* – ljudje brez srebra. Izučila naj bi se za poklic zdravnika, ki pa je v njunem času združeval farmacevtska in medicinska znanja, zdravila pa sta ljudi in živali. Sodita med svetnike, ki jih priznavata vzhodna in zahodna Cerkev. Najstarejše omembe segajo v prvo polovico 5. stoletja, njuna priljubljenost pa je značilna tudi za ortodoksne cerkve. V slovenske pokrajine se je čaščenje razširilo v srednjem veku, k temu pa so najbolj pripomogli redovi, ki so se ukvarjali z zdravilstvom, predvsem cistercijani in kartuzijani. V samostanih Stična in Bistra je tudi največ upodobitev. Čaščenje sv. Kozme in Damjana se je pospešilo predvsem v času protireformacije in baroka. Društvo velja za prvo strokovno združenje zdravnikov in lekarnarjev na Slovenskem.[29]

Collegium medicum je s praznovanjem godu sv. Kozme in Damjana začelo že ob ustanovitvi leta 1712 v uršulinski cerkvi sv. Trojice. S privoljenjem samostanske prednice so člani slovesnosti obhajali s peto mašo in panegirikom, z udeležbo deželnih trobentačev in z izpostavitvijo slike sv. Kozme in Damjana, katerima so nameravali postaviti tudi oltar. Gerbec je v svoji oporoki za oltar namenil 200 florintov.[30]

VIRI IN LITERATURA

France Adamič, Zaslužni in znameniti občasni, Zbornik občine Grosuplje, Gospodarska, kulturna in zgodovinska kronika, (Grosuplje 1994)

Peter Borisov, Zgodovina medicine, (Maribor 2009)

Vida Valič Fabčič, Janez Vodičar, Aleš Obreza, Zavetnika lekarnarjev in zdravnikov sv. Kozma in Damjan v slovenski umetnosti, (Ljubljana 2016)

Anton Gradišek, "Marko Gerbec", *Novice IJS*, marec 2012, št. 159

Ana Lavrič, "Svetniški zavetniki ljubljanskih baročnih akademij in društev"*V zlatih črkah v zgodovini: razprave v spomin Olgi Janša-Zorn, Kronika, časopis za slovensko krajevno zgodovino* (Ljubljana 2009), izredna številka 2009.

Zvonka Zupanič Slavec, "Akademik Marko Gerbec (1658–1718)", *Glasilo zdravniške zbornice Slovenije ISIS*, 1. februar 2009, št. 2

Sandi Sitar, Sto slovenskih znanstvenikov, (Ljubljana 1987)

Zvonka Zupanič Slavec, Urban Neudauer, "Marcus Gerbezius (1658–1718) and his first description of a complete atrioventricular block", *Zdravniški vestnik, Glasilo slovenskega zdravniškega društva,* december 2015, št. 12.

Luka Vidmar, Ljubljana kot novi Rim, Akademija operozov in baročna Italija, (Ljubljana 2013),

1. Anton Gradišek, "Marko Gerbec", *Novice IJS*, marec 2012, št. 159, str. 17.
2. Zvonka Zupanič Slavec, "Akademik Marko Gerbec (1658–1718)", *Glasilo zdravniške zbornice Slovenije ISIS*, 1. februar 2009, št. 2, str. 78.
3. Sandi Sitar, Sto slovenskih znanstvenikov, (Ljubljana 1987), str. 21.
4. Zvonka Zupanič Slavec, "Akademik Marko Gerbec (1658–1718)", *Glasilo zdravniške zbornice Slovenije ISIS*, 1. februar 2009, št. 2, str. 78.
5. Peter Borisov, Zgodovina medicine, (Maribor 2009), str. 290.
6. Zvonka Zupanič Slavec, "Akademik Marko Gerbec 1658–1718)", *Glasilo zdravniške zbornice Slovenije ISIS*, 1. februar 2009, št. 2, str. 78.
7. Peter Borisov, Zgodovina medicine, (Maribor 2009), str. 295.
8. Peter Borisov, Zgodovina medicine, (Maribor 2009), str. 290.
9. Peter Borisov, Zgodovina medicine, (Maribor 2009), str. 279–285.
10. Iatrokemija je raziskovalna smer, ki jo je utemeljil Paracelsus z namenom raziskovanja življenjskih procesov in iskanja zdravil.(Vir: http://universal_lexikon.deacademic.com/91686/Iatrochemie, 7.9.2016).
11. Peter Borisov, Zgodovina medicine, (Maribor 2009), str. 291.
12. Zvonka Zupanič Slavec, Urban Neudauer, "Marcus Gerbezius (1658–1718) and his first description of a complete atrioventricular block", *Zdravniški vestnik, Glasilo slovenskega zdravniškega društva,* december 2015, št. 12, str. 858.
13. Peter Borisov, Zgodovina medicine, (Maribor 2009), str. 294.
14. Zvonka Zupanič Slavec, Urban Neudauer, "Marcus Gerbezius (1658–1718) and his first description of a complete atrioventricular block", *Zdravniški vestnik, Glasilo slovenskega zdravniškega društva,* december 2015, št. 12, str., 856–857.
15. Zvonka Zupanič Slavec, "Akademik Marko Gerbec (1658–1718)", *Glasilo zdravniške zbornice Slovenije ISIS*, 1. februar 2009, št. 2, str. 80.
16. Zvonka Zupanič Slavec, Urban Neudauer, "Marcus Gerbezius (1658–1718) and his first description of a complete atrioventricular block", *Zdravniški vestnik, Glasilo slovenskega zdravniškega društva,* december 2015, št. 12, str. 858.
17. Zvonka Zupanič Slavec, "Akademik Marko Gerbec (1658–1718)", *Glasilo zdravniške zbornice Slovenije ISIS*, 1. februar 2009, št. 2, str. 78.
18. Sandi Sitar, Sto slovenskih znanstvenikov, (Ljubljana 1987), str. 21.
19. Zvonka Zupanič Slavec, "Akademik Marko Gerbec (1658–1718)", *Glasilo zdravniške zbornice Slovenije ISIS*, 1. februar 2009, št. 2, str. 78.
20. Zvonka Zupanič Slavec, Urban Neudauer, "Marcus Gerbezius (1658–1718) and his first description of a complete atrioventricular block", *Zdravniški vestnik, Glasilo slovenskega zdravniškega društva,* december 2015, št. 12, str. 858.
21. Peter Borisov, Zgodovina medicine, (Maribor 2009), str. 296.
22. Zvonka Zupanič Slavec, Urban Neudauer, "Marcus Gerbezius (1658–1718) and his first description of a complete atrioventricular block", *Zdravniški vestnik, Glasilo slovenskega zdravniškega društva,* december 2015, št. 12, str. 859.
23. Zvonka Zupanič Slavec, "Akademik Marko Gerbec (1658–1718)", *Glasilo zdravniške zbornice Slovenije ISIS*, 1. februar 2009, št. 2, str. 80.
24. Peter Borisov, Zgodovina medicine, (Maribor 2009), str. 291–296
25. France Adamič, Zaslužni in znameniti občasni, Zbornik občine Grosuplje, Gospodarska, kulturna in zgodovinska kronika, (Grosuplje 1994), str. 245.
26. Ana Lavrič, "Svetniški zavetniki ljubljanskih baročnih akademij in društev"*V zlatih črkah v zgodovini: razprave v spomin Olgi Janša-Zorn, Kronika, časopis za slovensko krajevno zgodovino* (Ljubljana 2009), izredna številka 2009, str. 302.
27. Luka Vidmar, Ljubljana kot novi Rim, Akademija operozov in baročna Italija, (Ljubljana 2013), str. 17.
28. Ana Lavrič, "Svetniški zavetniki ljubljanskih baročnih akademij in društev" *V zlatih črkah v zgodovini: razprave v spomin Olgi Janša-Zorn, Kronika, časopis za slovensko krajevno zgodovino* (Ljubljana 2009), izredna številka 2009, str. 304.
29. Vida Valič Fabčič, Janez Vodičar, Aleš Obreza, Zavetnika lekarnarjev in zdravnikov sv. Kozma in Damjan v slovenski umetnosti, (Ljubljana 2016), str. 13.
30. Ana Lavrič, "Svetniški zavetniki ljubljanskih baročnih akademij in društev"*V zlatih črkah v zgodovini: razprave v spomin Olgi Janša-Zorn, Kronika, časopis za slovensko krajevno zgodovino* (Ljubljana 2009), izredna številka 2009, str. 304.

LEA JENSTERLE

Jeziki bližnjevzhodnega krščanstva

ARAMEJŠČINA

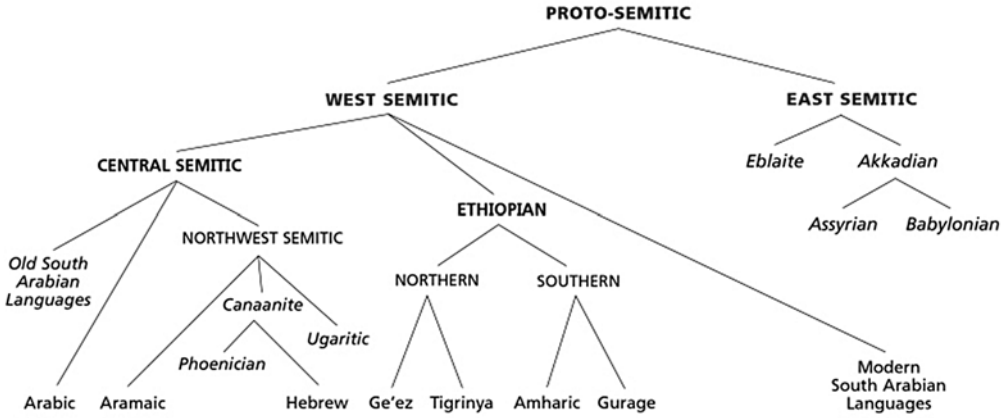
Aramejščina je semitski jezik oz. družina jezikov in dialektov severozahodne semitske družine, v katero spadajo tudi kanaanski jeziki, kot sta hebrejščina in fenicijščina. V svoji 3000-letni zgodovini je aramejščina služila kot administrativni jezik imperijev in jezik bogoslužja. Postala je jezik osnovne literature pomembnih bližnjevzhodnih religij, med njimi judovstva, krščanstva in nekaterih vplivnih oblik gnosticizma (manihejci, mandejci). Velik del starozaveznih knjig Daniela in Ezre je napisan v aramejščini, prav tako pa je bila tudi uradni jezik Talmuda.

Razločimo štiri glavne faze antične aramejščine, ki jih lahko razdelimo glede na geografske in kronološke principe.

Stara aramejščina predstavlja najzgodnejšo fazo jezika, ki je bil prvotno jezik ljudstva Aramejcev, severozahodnega naroda, ki je prišel v pokrajino Aram[1] med 11. in 8. stoletjem pred Kristusom. Antični Aram je mejil na severni Izrael in je zavzemal območje današnje osrednje Sirije. Prvi znani zapisi stare aramejščine prihajajo iz severne Sirije in podobnosti s hebrejščino kažejo na nedavno ločitev kanaanske (fenicijščina in hebrejščina) in aramejske veje jezika.

Obdobje med 700 pr. Kr. in 200 pr. Kr. je obdobje tako imenovane uradne, imperialne oz. standardne literarne aramejščine. Med prevlado Asircev v 7. stoletju pr. Kr. je aramejščina prevzela značilno obliko in postala široko uporabljena v Levantu kot sredstvo mednarodne komunikacije, najverjetneje zaradi potujočih trgovcev. Aramejščina je postala drugi jezik Asircev in s širjenjem Asirskega imperija *lingua franca* Bližnjega vzhoda. Asirski imperij je prevzel aramejščino za svoj jezik cesarstva kot del svoje politične strategije za integracijo zahodnih provinc. Pred tem je bila aramejščina razdrobljena v številne dialekte, vendar pa je asirski imperij uspel jezik standardizirati.

Med perzijskim obdobjem ahajmenidskega cesarstva (538–333 pr. Kr.), ki je vključevalo tudi manjšo perzijsko provinco Judejo, je postala aramejščina mednarodni pisni jezik imperija in njen pomen se je bistveno povečal, s tem pa se je tudi utrdila standardizacija jezika. Dokumenti kažejo, da je bila aramejščina uporabljena za pogodbe, pisma in beležke o domačih hišnih zadevah. Posebna oblika standardne aramejščine je bila biblična



Razvoj semitskih jezikov

aramejščina, jezik svetopisemskih knjig Daniela in Ezre in nekaj drugih mest hebrejskega Svetega pisma.

V tem obdobju je aramejščina v Palestini postopoma zamenjala hebrejščino, četudi so vedno obstajali manjši segmenti družbe, kjer se je uporabljala tudi hebrejščina. S padcem Perzijskega imperija, ko je Bližnji vzhod zavzel Aleksander Veliki, je aramejščino kot mednarodni jezik izpodrinila grščina, aramejski jezik pa se je navkljub temu še vedno široko uporabljal med semitskimi ljudstvi. Posledično je v prihodnjih stoletjih po Bližnjem vzhodu ponovno vzniknilo mnogo aramejskih dialektov, saj brez cesarstva standardna oblika aramejščine ni mogla obstati. Obdobje med 200 pr. Kr in 200 po Kr., ko se je aramejski jezik razbil na dialekte, imenujemo obdobje srednje aramejščine. Iz tega obdobja imamo ohranjene Kumranske rokopise. Aramejščina tega obdobja je bila tudi Jezusov jezik, saj je med svojim poučevanjem govoril zahodno aramejščino.

V obdobju med leti 200 in 700 in ponekod tudi kasneje se je razvila poznejša aramejščina, ki jo lahko delimo na več vej. V tem času je bil denimo napisan babilonski Talmud, drugo pomembno vejo pa predstavlja aramejščina, ki jo je uporabljala gnostična sekta mandejcev.

Aramejski jezik je preživel v obliki sodobnega jezika, ki pa je sicer močno spremenjen zaradi vplivov kurdščine, turščine in arabščine. Ohranil se je v nekaterih izoliranih vasicah na območjih blizu Damaska in med kristjani v jugovzhodni Turčiji, mandejci v južnem Iraku ter judi in kristjani iz iraškega in iranskega Kurdistana.

Najzgodnejša aramejska pisava je temeljila na feničanski abecedi, sčasoma pa je razvila svoj značilen oglat stil. Pisavo so nato prevzeli antični Izraelci in druga kanaanska ljudstva, zato pisavo danes najbolj poznamo kot hebrejsko. Stara hebrejska pisava se je sprva pojavila v 10 st. pr. Kr. kot ena izmed različic feničanske pisave, vendar jo je okoli 6. stoletja pr. Kr. začela zamenjevati aramejska pisava, ki se je končno razvila v oglato hebrejsko pisavo, kot jo poznamo danes. Druga pomembna pisava, ki se je razvila iz aramejske, je nabatejska, ki se je sčasoma razvila v arabsko pisavo in zamenjala stare arabske pisave.

Zanimiva iznajdba aramejščine je t. i. sistem *matres lectionis*, ki pomeni uporabo soglasnikov za označevanje samoglasnikov. Zgodnje abecede, ki so izhajale iz feničanske pisave, namreč niso imele znakov za samoglasnike, zato so bili v besedilih uporabljeni zgolj soglasniki. Zaradi fonetičnih sprememb v severnih semitskih jezikih je aramejščina

uporabila nekatere črke za označevanje dolgih samoglasnikov.

SIRSKI JEZIK

Glavni dialekt srednje aramejščine je sirščina, ki predstavlja liturgični jezik sirskega krščanstva, posebej asirske Vzhodne cerkve, kaldejske Katoliške cerkve in cerkva svetega Tomaža v Indiji. Sirščina oziroma sirska aramejščina je dialekt, ki se je prvič pojavil v zgodnjem prvem stoletju po Kristusu v Edesi, ki danes velja za zibelko sirskega jezika. V 3. stoletju so cerkve v Edesi začele uporabljati sirski jezik kot jezik bogoslužja.

Klasična sirščina je postala glavni literarni jezik preko celotnega Srednjega vzhoda od 4. do 8. stoletja. Jezik je dobil precej koherentno obliko, stil in slovnico. Do danes je ohranjeno veliko sirske literature, ki predstavlja okoli 90 odstotkov aramejske literature. Zajema poezijo, prozo, teologijo, liturgijo, himne, filozofijo, znanost, medicino in zgodovino.

Četudi ni povsem gotovo, se zdi, da je Tacijanova evangeljska harmonija Diatessaron napisana v sirščini in predstavlja prvi prevod dela Svetega pisma v sirski jezik, in sicer okoli leta 170. Najstarejši sirski prevod večine Svetega pisma, ki se je ohranil do danes, je t. i. Pešita (sirsko *"preprosto"*), ki je nastala od 2. do 5. stoletja. Istočasno je Efrem Sirski ustvaril bogato zbirko poezije teoloških besedil v sirskem jeziku.

Leta 489 so mnogi sirsko govoreči kristjani v rimskem imperiju pobegnili v Perzijo, da bi ušli preganjanju in naraščajočim nesoglasjem z grško govorečimi kristjani zaradi teoloških nestrinjanj. Kristološke razlike so v sirsko govorečem svetu vodile do nestorijanske shizme,[2] kar je spodbudilo razvoj značilne vzhodne in zahodne različice sirskega jezika. Četudi je jezik ostal enoten, so se pojavile razlike med izgovarjavo in pisavo, manj pa je bilo razlik v besednjaku.

Od sedmega stoletja dalje se je sirščina kot govorni jezik povečini začela umikati arabščini in se je ohranila zgolj mestoma. V uporabi je še danes kot obredni in literarni jezik neoaramejskih govorcev v Siriji. Zahodna sirščina je uradni jezik zahodnosirskega obredja, vzhodna sirščina pa je uradni jezik vzhodnosirskega obredja.

Sirski jezik se zapisuje s sirskimi črkami, ki predstavljajo izpeljavo aramejske abecede. Najstarejša pisava, poznana kot "estrangelo" (zaokrožena), je bila dokončno razvita do 5. stoletja. Kasneje sta se iz nje razvili dve pisavi: zahodna in vzhodna sirščina.

GE'EZ

Ge'ez oziroma geeški jezik je južnosemitski jezik, ki se je razvil iz zgodnejšega proto-etio-semitskega prednika v Eritreji in na severnem območju Etiopije v Afriškem rogu. Postal je uradni jezik Aksumitskega kraljestva (4. st. pr. Kr–1. st. po Kr.). Do danes je ge'ez kot pogovorni jezik že izginil, predstavlja pa prednika sodobnih jezikov Eritreje in Etiopije. Najstarejši znani zapis izhaja iz 4. stoletja, Sveto pismo pa je bilo prevedeno v geeški jezik med 4. in 9. stoletjem.

Jezik se je nehal uporabljati nekje med leti 900 in 1200, vendar se do danes ponekod ohranja še kot liturgični jezik. Čas med 13. in 17. stoletjem predstavlja obdobje klasične literature v ge'ezu.

Geeška pisava se je najbrž razvila iz sabejske (južnoarabske). Prve znane zapise geeške pisave najdemo v 5. stoletju pred Kristusom. Sprva je bila pisava označena samo s soglasniki, samoglasniki pa so se začeli dodajati v 4. stoletju po Kristusu.

Geeški jezik je pomemben za zgodovino krščanstva, saj so bili po kristjanizaciji Etiopije v 4. stoletju številni judovsko-krščanski spisi prevedeni v ge'ez, vključno s pomembnimi judovskimi spisi kot je denimo Prva Henohova knjiga in Knjiga Jubilejev. Ker so se do danes izgubile mnoge grške in hebrejske oz. aramejske verzije judovskih besedil, nekateri izmed njih obstajajo zgolj v geeškem jeziku. Etiopska tradicija je ohranila tudi mnogo rokopisov prevedenih zgodnjekrščanskih del,

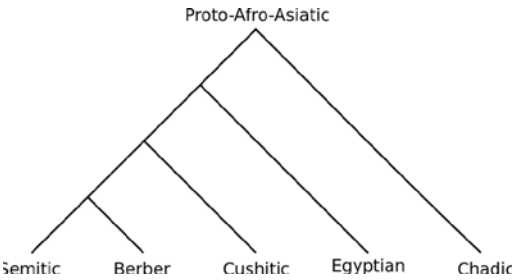
prav tako pa se je ohranilo mnogo izvirnih etiopskih krščanskih virov.

KOPTŠČINA

Koptski jezik predstavlja zadnjo fazo pisanega staroegiptovskega jezika, posebne veje afroazijskih jezikov, ki se je uporabljal predvsem v prvih stoletjih po Kristusu, v okviru dejavnosti Cerkve, sčasoma pa je zaradi kulturno-političnih premikov izgubil svoj pomen in skoraj povsem izginil iz uporabe.

Staroegiptovski jezik se je sprva zapisoval s hieroglifsko pisavo, tj. kompleksnim sistemom fonetičnih, simbolnih in figurativnih znakov, ki jo prvič najdemo že okoli leta 3200 pr. Kr. Vzporedno s hieroglifsko pisavo se je uporabljala tudi t. i. hieratska pisava, kurzivna pisava, ki je bila za razliko od hieroglifov bolj praktične narave in se je uporabljala za administrativne in religiozne namene, kot tudi za znanstvena besedila. Okoli 7. stoletja pred Kristusom se je iz severne različice hieratske pisave razvila poenostavljena demotska pisava, ki se je uporabljala za administrativne in literarne dokumente.

V tretjem stoletju pred Kristusom, ko je Aleksander Veliki zavzel Egipt, se je tam začelo novo obdobje, usmerjeno k helenistični kulturi, in egiptovski jezik je počasi prišel pod vpliv grščine. Prvi poskusi, da bi egiptovski jezik zapisali z grškimi črkami, se pojavijo sredi drugega stoletja pred Kristusom. Gre za spise poganske narave, horoskope, magična besedila in amulete, ki so v tistem času



Grob razvoj afroazijskih jezikov

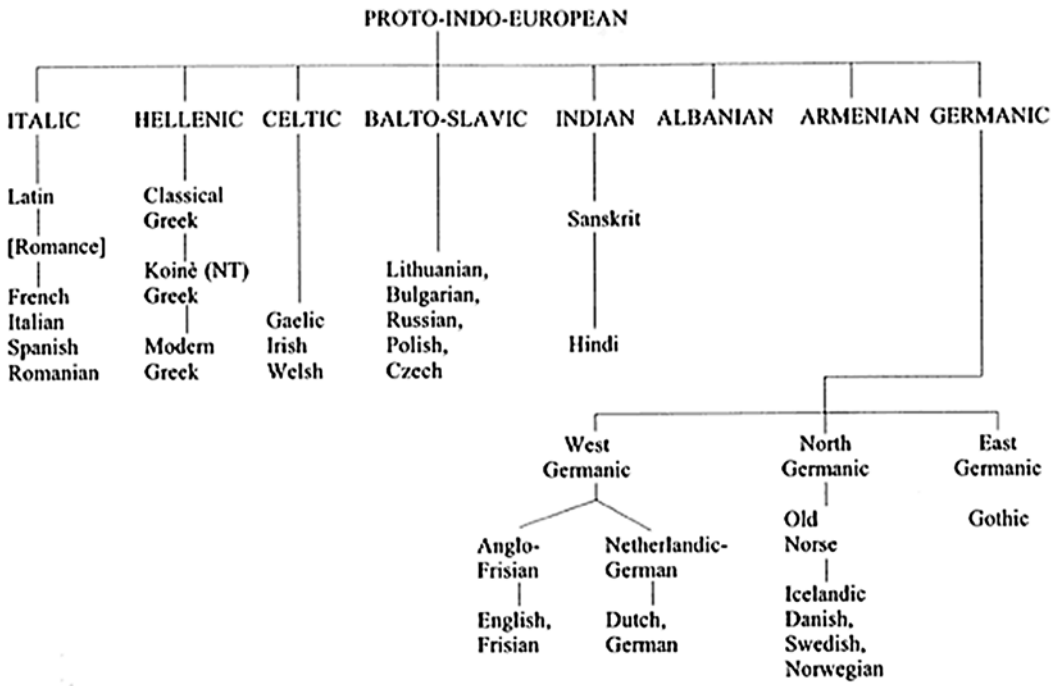
predstavljali pomembno trgovsko blago. Ta besedila predstavljajo protokoptščino ali staro koptščino, tj. govorjeni egiptovski jezik, zapisan z grško pisavo. Iz te pisave se je nato razvila koptščina, ko se je s prihodom krščanstva in misijonarjev v Egipt pojavila močna potreba po odpravi jezikovnih preprek.

Koptščina uporablja grške črke, ki jim je dodanih šest dodatnih znakov, vzetih iz demotske pisave. Gledano z vidika jezikoslovja, jezikovno jedro koptščine tako predstavlja egiptovski jezik, predvsem faza demotskega jezika. Zaradi prevodov in vpliva grščine več koptskih besed izvira iz grškega besednega zaklada, medtem ko koptska sintaksa ne kaže dosti grških značilnosti.

Na različnih območjih vzdolž reke Nil se je razvilo več koptskih dialektov, ki jim lahko sledimo od najzgodnejšega obdobja pojava jezika do njegovega razcveta. Najpomembnejša sta boharsko in sahidsko narečje, poleg njiju pa so se razvila tudi mnoga druga narečja in podnarečja. Glavno narečje v predislamskem obdobju je bilo sahidsko narečje, narečje "zgornjega" Egipta na jugu države. Od vseh ima največ podobnosti z drugimi narečji in zelo malo posebnosti. Zapisovati so ga začeli okoli leta 300, prvi ohranjeni dokumenti standardizirane koptščine pa so prevodi svetopisemskih rokopisov. Sahidščina je bila zelo vpliven jezik tako egiptovskega meništva kakor tudi krščanskih ortodoksnih struktur, v 11. stoletju pa jo je kot standardno pisno narečje zamenjalo boharsko narečje.

Boharsko narečje je narečje "nizkega" Egipta – na severu države. Od enajstega stoletja dalje je edino preživelo koptsko narečje. Od prvotnega narečja do danes so opazne manjše spremembe, vendar je jezik kot celota ostal nespremenjen.

Uporaba koptščine se je razmahnila od drugega stoletja dalje, v obdobju intenzivne monastične aktivnosti v četrtem stoletju pa je doživela literarni razcvet, ko se je stilsko in literarno izpilila. Med četrtim in petim stoletjem po Kr. je bilo celotno Sveto pismo prevedeno tako v sahidsko kot boharsko



Glavni indoevropski jeziki

narečje, posamezni deli pa tudi v druga narečja.

Sredi sedmega stoletja je zaradi političnih sprememb koptščina počasi začenjala izgubljati svoj pomen. Po arabski osvojitvi Egipta leta 642 je nastopilo obdobje arabskega vpliva in islamizacije in koptski jezik je počasi začela zamenjevati arabščina. Od 12. stoletja dalje je arabščina zamenjala koptski jezik tudi v liturgičnih knjigah in se začela uporabljati pri cerkvenih obredih.

Kot pogovorni vsakodnevni jezik je koptščina izginila približno na prelomu tisočletja, okoli leta 1000, v pisavi pa se je ohranila še mnogo dlje, do 19. stoletja. Koptščina je na koncu pomenila samo še religiozni ostanek, ki so ga gojili – in ga gojijo še do danes – predstavniki krščanske manjšine v Egiptu.

ARMENSKI JEZIK

Armenski jezik je indoevropski jezik, ki so ga skozi zgodovino govorili po armenskem hribovju. Strokovnjaki običajno datirajo začetke armenščine v 6. st. pr. Kr., ko so jezik uporabljala ljudstva, ki so živela po hribovitem okolju Ararata, okoli jezera Van, na jugovzhodni obali Črnega morja in ob izvirih Evfrata in Tigrisa. Danes je uradni jezik Armenije in republike Artsakh (Gorski Karabah), močno pa je razširjen tudi v armenski diaspori.

Armenščina predstavlja neodvisno vejo indoevropskih jezikov in je zaradi svojega posebnega fonološkega razvoja zelo zanimiva za strokovnjake. Četudi vsebuje številne indoevropske korenine, so na jezik fonološko močno vplivali sosednji kavkaški jeziki. Od antičnih in sodobnih jezikov se zdi, da mu je najbližje indoiranski jezik.

Armenščina ima svojo lastno edinstveno pisavo, armensko abecedo, ki jo je leta 405 po Kr. uvedel armenski menih in jezikoslovec Mesrop Maštoc. Jezik ima bogato literarno zgodovino, najstarejše ohranjeno besedilo pa je prevod Svetega pisma, ki je bil dokončan

že okoli leta 435. Zapisan je v jeziku klasične armenščine, ki se imenuje tudi grabar.

Klasična armenščina se je ohranila do 11. stoletja, ko se z razvojem jezika začne obdobje srednje armenščine, ki se je uporabljala do 18. stoletja in predstavlja vmesno stopnjo oziroma prehod med staro in moderno obliko jezika. Od 19. stoletja dalje se je razvila sodobna armenščina; danes obstajata dve standardni literarni obliki: vzhodna, ki se govori v sodobni Armeniji, in zahodna, ki jo govorijo Armenci v Anatoliji. V 20. stoletju so po armenskem genocidu jezik očistili vseh leksičnih vplivov turškega jezika. Klasična oblika armenščine se uporablja zgolj še pri cerkvenih obredih.

VIRI IN LITERATURA:

Marthaler, Berard L. 2003. *New Catholic encyclopedia*. Thomson Gale; Washington: The Catholic University of America.

Greenspahn, Frederick E. 2003. An Introduction to *Aramaic*. Atlanta : Society of biblical literature, 2003.

Layton, Bentley. 2004. *A Coptic Grammar: With Chrestomaty and Glossary. Sahidic Dialect*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Takla, Hany N. 1998. The History of the Coptic Language. Pridobljeno iz: http://www.coptic.org/language/stshenouda1.htm, 1. 8. 2016.

Boulos Ayad Ayad. 2001. The Origin of the Coptic Language. Pridobljeno iz: http://www.coptic.org/language/boulosayad.htm, 1. 8. 2016.

http://en.wikipedia.org/ , 1. 8. 2016.

http://www.jewishencyclopedia.com/ , 1. 8. 2016.

http://www.iranicaonline.org/, 1. 8. 2016.

http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Gazetteer/Places/Asia/Armenia/_Texts/KURARM/40*.html, 1. 8. 2016.

http://armenianlanguage.org/origins/origins.html, 1. 8. 2016.

https://www.britannica.com/, 1. 8. 2016.

http://www.jewishencyclopedia.com/, 1. 8. 2016.

http://bayazet.ru/en/culture/armenian-language.html, 1. 8. 2016.

http://www.ancientscripts.com/, 1. 8. 2016.

http://aramaicnt.com/files/Syriac%20language.pdf, 1. 8. 2016.

http://www.arak29.am/PDF_PPT/origins_2004.pdf, 1. 8. 2016.

http://www.omniglot.com/, 1. 8. 2016.

http://www.biblestudytools.com/, 1. 8. 2016.

http://scriptsource.org/, 1. 8. 2016.

http://www.ancientbookshelf.com/, 1. 8. 2016.

https://answersingenesis.org , 1. 8. 2016.

https://mathildasanthropologyblog.wordpress.com/, 1. 8. 2016.

1. Beseda "Aram" se sicer večkrat pojavi kot lastno ime več ljudstev v peteroknjižju, najbolj znani so potomci Sema, (1 Mz 10,22), ime pa se pojavi tudi drugod (1 Mz 22,21, 1 Krn 7,34).
2. Nestorianizem je kristološka doktrina, ki poudarja razliko in ločenost dveh Kristusovih narav: Božje in človeške. Nauk je razširjal konstantinopelski patriarh Nestorij, ki je prišel v konflikt predvsem s Cirilom Aleksandrijskim. Nestorijev nauk je bil označen kot heretičen na Efeškem koncilu leta 431 in na Kalcedonskem koncilu leta 451, kar je vodilo do razkola.

GREGOR LAVRINEC

"Razlagalec" Teodor iz Mopsuestije

ANTIOHIJSKA ŠOLA

V (sirski) Antiohiji (danes Antakija, Turčija), kjer so tiste, ki verujejo v Kristusa, najprej poimenovali za kristjane (prim. Apd 11,26), se je okrog leta 350 v premožni družini rodil Teodor iz Mopsuestije. Antiohija, ki je v njegovem času imela med 500.000 in 800.000 prebivalcev, je bila eno najpomembnejših mest takratnega rimskega sveta. To kozmopolitsko mesto, ki je bilo prežeto z grško kulturo in v katerem so se ljudje sporazumevali tako v sirščini kot grščini, je pomembno zaznamovalo tudi cerkveno življenje. Prav tam se je nahajal eden najpomembnejših patriarhalnih sedežev starokrščanskega sveta.

S tem mestom je povezana tudi t. i. antiohijska šola, katere pa ni ustanovil mučenec Lucijan Antiohijski (+312), ki je do pred nekaj desetletji veljal za njenega ustanovitelja.[1] Pod pojmom antiohijska "šola" moramo sprva razumeti teološki nauk in eksegezo, ki sta se razvijala v antiohijskem okolju ter so ju širili posamezni izobraženci. Kasneje, v času Diodora iz Tarza (umrl pred letom 394), šele lahko govorimo tudi o šoli kot taki,[2] ki pa je ni nadzoroval krajevni škof, kot je to bilo v Aleksandriji. Miselno zaledje antiohijske šole lahko najdemo v vplivu aziatske kulture, ki je antiohijsko eksegetsko misel zaznamovala predvsem z dobesedno razlago Svetega pisma. Za Antiohijce je alegorična eksegeza pretirana in preveč arbitrarna, vendar pa tudi oni nekaterim delom Stare zaveze priznavajo simbolen, torej alegoričen pomen. Nekateri starozavezni odlomki so (pred)podobe *(typoi)* in prerokbe Kristusa in Cerkve. Zavračajo pa nekatere druge vidike alegorične razlage, kot sta na primer simbolni pomen (števil, rastlin, živali ...) ter etimologija hebrejskih imen.

Tudi na teološkem področju je čutiti nasprotje med Antiohijo in Aleksandrijo. Glede nauka o Sveti Trojici so bili Antiohijci antiarijanci in so sledili nicejski veroizpovedi ter Baziliju Velikemu. Pri Kristusu poudarjajo človeško naravo do te mere, da jo naredijo za drug subjekt poleg Logosovega in s tem tvegajo Kristusovo enost. S tem so stali nasproti aleksandrijskemu podrejanju človeške narave Božji naravi in monofizitizmu. Glavni predstavniki antiohijske šole so: Diodor iz Tarza, Teodor iz Mopsuestije, Janez Krizostom, Nestorij in Teodoret iz Kira, ki je zadnji vidni predstavnik antiohijske šole.[3]

TEODORJEVO ŽIVLJENJE IN DELO

Kot rečeno, se je Teodor rodil sredi 4. stoletja. Sprva je skupaj z Janezom Krizostomom obiskoval šolo znamenitega govornika Libanija. Pri približno sedemnajstih letih je vstopil v samostansko skupnost (*asketerion*), ki jo je vodil Diodor iz Tarza, in kjer naj bi se posvetil študiju (predvsem Svetega pisma) ter pripravi na duhovništvo. Že po nekaj mesecih pa je doživel krizo in skupnost zapustil, saj je želel postati odvetnik ter se poročiti. Janez Krizostom mu je posvetil dve spodbudi (*Ad Theodorum lapsum*), s katerima ga je prepričal, da je dokončno zapustil posvetno in se odločil za asketsko življenje. Ko so leta 378 Diodorja izvolili za škofa v Tarzu, je Teodor prevzel vodenje šole. Antiohijski patriarh Flavijan ga je okrog leta 383 posvetil za duhovnika. Čez približno tri leta je odšel v Tarz k Diodorju in se pri njem zadrževal vse do leta 392, ko so ga izvolili za škofa v bližnjem kilikijskem mestu Mopsuestiji. K njemu je leta 418 pribežalo nekaj pelagijanskih škofov, skupaj z Julijanom iz Eklana, ki je Teodorjev komentar psalmov prevedel v latinščino.[4] Sprva jih je sprejel, kasneje pa jih je skupaj z drugimi kilikijskimi škofi obsodil na eni od lokalnih sinod. Zaradi tega sprejema in zaradi zavračanja izvirnega greha, ki naj bi ga zagovarjal naš škof, si je nakopal nerazumevanje s strani škofov, ki so bili blizu sv. Avguštinu. Teodor je v Mopsuestiji ostal vse do svoje smrti leta 428.

125 let po smrti so ga skupaj s Teodoretom iz Kira in Ibasom iz Edese (tri poglavja) na petem ekumenskem koncilu, ki se je med 5. majem in 2. junijem 553 odvijal v Carigradu, obsodili, da je heretik in predhodnik nestorijanske kristologije. Posledica te obsodbe je bila, da so kmalu prepovedali vsa njegova dela in da so jih pričeli tudi javno sežigati. Zaradi obsodbe se je večina njegovih del izgubila. Tisto malo, kar se je ohranilo, pa je ohranjeno predvsem v sirskem prevodu, saj so ga v nestorijanski cerkvi zelo častili.[5] Nekaj odlomkov pa je seveda ohranjenih tudi v katenah oz. verigah.

Glede na ohranjene sezname njegovih del je Teodor komentiral vse najpomembnejše knjige Stare zaveze (celotno Mojzesovo Peterokrižje, Psalme – rekonstruiran je komentar za Ps 1-80 –, male preroke, ki so ohranjeni v grščini, ter velike preroke, Joba, Pridigarja, Visoko pesem), in velik del Nove zaveze (Matejev, Lukov in Janezov evangelij, ki je ohranjen v sirskem prevodu, Apostolska dela, vsa Pavlova pisma – ohranjen je prevod malih Pavlovih pisem). Med teološkimi knjigami je ohranjen sirski prevod dela *Disputatio cum macedonianis*, žal pa se je izgubila kristološka razprava *De incarnatione*, ki jo je neki sirski metropolit našel leta 1905, a se je za njo leta 1922, ko so oropali njegovo knjižnico, izgubila vsaka sled. Teodor je avtor številnih drugih razprav: *Contra Eunomium, De assumente et assumpto, Adversus defensores peccati originalis, Adversus magiam, De sacramentis, De fide, Adversus allegoricos* ... [6]

RAZLAGALEC SVETEGA PISMA

Kot smo pravkar videli, velik del Teodorjevega opusa obsegajo dela, posvečena razlagi Svetega pisma. Teodor zgodovino človeštva razdeli v dve obdobji, ki ju razmejuje Kristusovo učlovečenje. Staro zavezo moramo torej razlagati iz razmer, ki so vladale v obdobju nastanka le-te, isto pa velja tudi za razlago Nove zaveze.[7] Stari zavezi se sicer lahko pripiše tudi tipološki pomen, a morajo biti izpolnjeni naslednji kriteriji: med starozaveznim in novozaveznim dogodkom mora biti podobnost, starozavezni dogodek mora sam po sebi imeti neko odrešujočo vlogo in nenazadnje mora biti podrejen prihodnjemu, torej novozaveznemu dogodku. Nekateri raziskovalci so s pomočjo teh pogojev, ki po Teodorjevo omogočajo tipološko razlago, poskušali zmanjšati razliko med (aleksandrijsko) alegorijo in antiohijsko (in s tem tudi Teodorjevo) dobesedno razlago, vendar pa je potrebno poudariti, da on sam pri razlagi

Stare zaveze le redko uporabi tipologijo, saj daje prednost razlagi, s katero poskuša predstaviti pomen svetopisemskega odlomka. "Razlagalec" se je pri tem "zavzemal za veljavo dobesednega pomena, ki ga označuje z besedo *historia*."[8] Svoje svetopisemske komentarje pričenja z uvodom, v katerem predstavi značilnosti določene knjige, avtorja in kronologijo. Pri dobesedni razlagi pa je pozoren na zgodovinske okoliščine ter na jezikovno-slovnične značilnosti, manj pozornosti pa posveča nauku.

Tako je on eden redkih, morda celo edini med antičnimi eksegeti, ki zanika, da sta ženin in nevesta v Visoki pesmi predpodobi (*typoi*) Kristusa in Cerkve. Visoko pesem omeji na pesnitev, ki opeva Salomonovo ljubezen do neke egipčanske princese. Prav tako le redkim preroškim besedilom in samo štirim psalmom (Ps 2; 8; 45; 110) priznava, da se nanašajo na Kristusa.[9] Kljub temu, da so se zgodovinski dogodki, ki odsevajo iz nekaterih psalmov, zgodili v času po Davidu, pa je še vedno mnenja, da je avtor psalmov David. Davidovo avtorstvo je zagovarjal s tem, da je psalme, ki opisujejo čas po Davidu, pripisal kraljevi preroški viziji.[10] V kolikor neko besedilo razume kot prerokbo, se le-ta nanaša na dogodek, ki se je izpolnil znotraj izraelske zgodovine, predvsem v povezavi s povratkom iz babilonskega izgnanstva in z junaškimi dejanji, ki so jih storili Makabejci.

Kljub temu, da novozavezni avtorji pogosto navajajo starozavezne citate, pa je Teodor prepričan, da tega dejstva ne moremo uporabiti kot argument za to, da so bila ta besedila prvotno razumljena kot prerokbe, ki se nanašajo na Jezusa Kristusa ali Cerkev. O tistih, ki se ne strinjajo s tem, je v *Adversus allegoricos*[11] zapisal:

"Ti nespametni ljudje niso dojeli, da apostoli starozaveznih izrekov ne navajajo zgolj na en sam način. Včasih jih navajajo, da bi pokazali njihovo izpolnitev, drugič jih navajajo kot primer za spodbudo in grajo svojih bralcev ali pa za to, da bi potrdili verski nauk, in to kljub temu, da so bile te besede izrečene z drugačnim namenom, ki je bil odvisen od zgodovinskih okoliščin.

Ko torej naš Gospod navaja Ps 8 ali Ps 110[12] v odnosu do sebe in ko Peter v Apostolskih delih ter Pavel v svojih pismih navajata tako ta dva psalma kot Ps 2 in Ps 45 v odnosu do našega Gospoda, uporabita te psalme v njihovem pravem pomenu.

Toda, ko naš Gospod na križu reče: "Moj Bog, Moj Bog, zakaj si me zapustil?" in nato: "V tvoje roke izročam svojega duha," ki se nahaja v Ps 31,6, to izgovori kot prispodobo (predpodobo) v skladu s podobnostjo dogodkov, čeprav je prvotno njihova uporaba drugačna. Razlika med tema dvema stvarema je tistim, ki želijo poznati resnico, jasno razvidna iz konteksta."[13]

Iz tega odlomka lahko jasno razberemo Teodorjevo prepričanje, da so le 4 omenjeni psalmi že prvotno mišljeni kot prerokba, ki se že pri Davidu nanaša neposredno na Kristusa, pri ostalih psalmih, na katera se novozavezna besedila sklicujejo v odnosu do Kristusa, pa po mnenju škofa iz Mopsuestije prvotno ni šlo za prerokbo, ki bi se nanašala na Kristusa. V tem pogledu lahko velja za neke vrste predhodnika sodobne eksegeze.

Zakaj Teodor pogosteje ne čuti potrebe po tem, da bi uporabil tipološko razlago, ki je bila v patrističnem obdobju tako zelo priljubljena? Simonetti in Prinzivallijeva sta mnenja, da je to posledica dejstva, da ob koncu četrtega in v začetku petega stoletja krščanstva nista več ogrožala niti gnosticizem niti markionizem, zaradi česar naš škof ni čutil potrebe, da bi v Stari zavezi iskal Kristusovo navzočnost ter na ta način poudaril povezanost med obema zavezama. Nasprotno se zdi, da bolj išče različnost kot kontinuiteto. Temelj krščanske vere je vera v Troedinega Boga, zato mu nasproti stojita poganski politeizem in strogi judovski monoteizem. Stara zaveza vnaprej predstavlja Kristusa zgolj kot Mesijo, torej kot človeka, ne pa kot Boga. Teodor pa želi poudariti to novost,[14] da je Kristus Bog in človek.

TEOLOG – ZVEST ANTIOHIJSKI TRADICIJI, A POSTHUMNO OBSOJEN HEREZIJE

Če se za trenutek ozremo na naslove njegovih teoloških spisov, lahko takoj vidimo, da je s svojimi deli odgovarjal na herezije svojega časa. Glede nauka o Sveti Trojici je sledil Kapadočanom in njihovemu razumevanju nicejske veroizpovedi, zaradi česar je bil nasprotnik ariancev in evnomijcev (*Contra Eunomium*). Prav tako je zavračal zmoto pnevmatomahov oz. makedonijancev, ki so arijansko zmoto prenesli na področje odnosa Očeta in Sina s Svetim Duhom (*Disputatio cum macedonianis*).

Na probleme pa je Teodor posthumno naletel na kristološkem področju. Izhajal je iz kristologije o *homo assumptus*, ki je zagovarjala, da je *Logos* privzel celotnega človeka (*Logos-anthropos*) in ne samo njegovega mesa (*Logos-sarx*). V delu *De assumente et assumpto* je verjetno predstavil svoje argumente proti apolinarizmu.[15] Apolinarizem izhaja iz kristologije tipa *Logos-sarx*, ki je Apolinarija pripeljala do tega, da naj bi *Logos* pri učlovečenju privzel mesto človeške duše. Teodor je proti Apolinariju zagovarjal popolnost človeške narave v Kristusu. Zastavljalo se mu je vprašanje, v kakšnem odnosu sta Kristusova Božja in človeška narava. Spraševal se je, kdo je nosilec dejavnosti in čutenja Kristusovega telesa, če je brez človeške duše. Če je nima, potem je to lahko zgolj Božja narava. To pa po Teodorjevem mnenju ni možno, saj je prepričan, da Bog ne more čutiti primanjkljaja (bolečine, lahkote, žeje ...). Glavni razlog za nujnost celotne človeške narave v Kristusu je soteriološke narave. Ta soteriološki oz. odrešenjski razlog, ki so mu sledili številni cerkveni očetje, bi lahko povzeli v aksiomu: Kristus je ozdravil oz. odrešil tisto, kar je privzel,[16] ali kot je to povedal Teodor: "On (Sin) je privzel (celega) človeka zaradi našega odrešenja in po njem (po človeku, po Kristusovi človeški naravi) nas je odrešil."[17] Če je Kristus želel človeško telo rešiti smrti, je moral najprej odstraniti vzrok smrti, torej greh. Izvir greha pa ni v človeškem telesu, ampak v njegovi duši, zato je Kristus v svoji človeški duši moral najprej premagati greh. Kristusova ustvarjena človeška duša, ki vključuje tudi razum, ima za Teodorja pri človekovem odrešenju odločujoče mesto.[18]

Zaradi poudarjanja človeške narave so našemu škofu kasneje očitali, da govori o dveh Sinovih[19] in ga obtožili nestorianizma. Drobner je prepričan, da na podlagi študija njegovih spisov to obtožbo lahko zavržemo kot neutemeljeno.[20] Teodor se do neke mere zaveda, da v Kristusu vlada enost. To enost izrazi z grško besedo *prosopon*, ki se je sprva uporabljala na področju nauka o Sveti trojici in kasneje na področju kristologije. Ta beseda ima širok in dvoumen pomen. Z njo lahko mislimo osebo, lahko pa zunanji videz. Naš škof govori o enem samem *prospon*u dveh Kristusovih narav; dve naravi sta torej povezani oz. združeni v enem samem *prosopon*u, kar pa še ne pomeni nujno resnične združitve oz. zedinjenja dveh narav v eni sami osebi.[21]

V šesti Katehetski homiliji Teodor najprej zelo jasno spregovori o nujnosti dveh narav v Kristusu, nato pa spregovori tudi o povezanosti teh dveh narav. Ker je pridiga ohranjena zgolj v sirščini, ne vemo, katero besedo je uporabil za izražanje povezanosti dveh narav, lahko pa sklepamo, da je uporabil prav besedo *prosopon*. A dejstvo je, da ob koncu odlomka, v katerem kar nekaj prostora nameni pojasnjevanju nujnosti dveh narav v Kristusu, čuti potrebo, da spregovori še o povezanosti teh dveh narav. Spodnje besedilo v katehezi sledi citatu iz Flp 2,8-11.

"Smrti namreč ni pretrpela Božja narava, ampak, kot je očitno, je umrl človek, ki ga je Bog Beseda privzel kot tempelj. Ta isti človek je umrl in obudil ga je tisti, ki ga je privzel (torej Beseda). Po križu ni bila povzdignjena Božja narava, ampak je bil povzdignjen tempelj, ki je bil privzet, ki je vstal od mrtvih, ki je šel v nebesa in se je usedel na Božji desnici. Božji naravi, ki je vzrok vsega, ni bilo podeljeno to, da bi jo častil vsak človek

in da bi se pred njo pripognilo vsako koleno; čaščenje je bilo podeljeno podobi služabnika, ki mu po njegovi naravi ne pripada.

Potem ko je (Pavel) razjasnil in preveril, da je vse to zapisano o človeški naravi, to potrdi o Božji naravi v moči združitve, tako da ima ta presenetljiva izjava soglasje poslušalcev. Kajti to, da te častijo vsi, zelo presega človeško naravo. Zato je nujno, da je to rečeno o enem samem, tako da se tej trditvi verjame v moči natančne združitve (*synapheia*) med naravama. On namreč jasno pokaže, od kod prejme takšno čast tisti, ki je bil privzet. To čast prejeme od nikjer drugje kot od Božje narave tistega, ki ga je privzel in ki v njem prebiva."[22]

V tem besedilu pride do izraza govor o *homo assumptus* (o človeku, ki ga je Logos privzel), s katerim želi škof iz Mopsuestije predstaviti povezanost dveh narav. *Logos* se naseli v telesu oziroma v človeku kot v templju. Pri takšnem načinu govora je zelo očitna ločenost dveh narav, česar pa se Teodor očitno zaveda, zato v zadnjem delu navedenega besedila spregovori o združitvi med človeško in Božjo naravo. Ne govori o dveh Sinovih ali o dveh Gospodih,[23] ampak o enem samem (*prosopon*u), v katerem sta na izjemen način in neločljivo[24] združeni obe naravi. Očitno je Teodorjevo prizadevanje, da bi na eni strani ohranil enotnega Kristusa ter na drugi strani integriteto in avtonomijo človeške narave v odnosu do Božje. S tem je naredil velik korak naprej v antiohijski kristologiji, a to v očeh Cirila Aleksandrijskega in drugih aleksandrijskih teologov ni zadoščalo, zato so ga kar nekaj desetletij po smrti obtožili herezije.

K tej obtožbi je verjetno prispevalo tudi to, da ni imel pravega pojmovanja o *communicatio idiomatum*, čeprav lahko v zadnjem stavku Katehetične homilije 6,6 prepoznamo prav uporabo tega načela: Kristusovo človeško naravo lahko častimo, zaradi njenega zedinjenja s Kristusovo Božjo naravo. S *communicatio idiomatum* je mišljeno prav "pripisovanje pridevkov Božjega Sina človeku in obratno, ki ga omogoča ontološko prvenstvo Kristusove osebe."[25] V tem smislu lahko rečemo npr., da je Bog umrl ali da je Marija Božja mati, Bogorodica (Theotokos). V antiohijski cerkvi pa so zavračali, da bi se govorilo o Mariji kot Božji materi in so raje govorili o tem, da je Marija mati Kristusove človeške narave. Tudi Teodor se ni strinjal s tem, da bi rekli, da je Marija rodila Kristusovo Božjo naravo:

"Očitno je, da niso (koncilski očetje na nicejskem koncilu) verovali, da se je Božja narava Edinorojenega rodila iz ženske, kot da bi v njej imela svoj začetek. On, za katerega trdijo, da je pred vsemi veki rojen iz Očeta in ki večno biva iz njega in z njim, namreč nima svojega začetka iz Marije. Oni namreč sledijo Svetemu pismu, ki govori na drugačen način o naravah, ko govorijo o eni sami osebi (*prosopon*) v moči natančnega zedinjenja, ki se je zgodilo. O tem govorijo tako, da se ne ustvari vtis, da ločujejo popolno zedinjenje (*synapheia*) tistega, ki je bil privzet, s tistim, ki je privzel."[26]

Communicatio idiomatum je v Cerkvi navzoča od apostolov naprej, vendar jo je bilo v Teodorjevem času potrebno teološko na novo utemeljiti. Ta način govora so pri zagovarjanju svoje herezije namreč uporabljali tudi arijanci in apolinaristi, zato lahko do neke mere razumemo, da je Teodor v taki polemični situaciji bolj previden. Na to njegovo stališče pa je zagotovo vplivalo tudi antiohijsko okolje.

Dobrih sto let po Teodorjevi smrti je želel cesar Justinijan spraviti vzhodno in zahodno Cerkev, ki sta bili po koncilu v Kalcedonu še vedno sprti. Na eni strani je bila zahodna Cerkev, ki je sledila nauku iz Kalcedona, na drugi strani pa vzhodna Cerkev, ki je bila še vedno močno zaznamovana z monofizitizmom. Da bi zadovoljil obe strani, se je cesar odločil, da v posebnem dekretu (543–544) obsodi tri teologe, ki so v svojih spisih poudarjali dve naravi. V t. i. vprašanju glede treh poglavij je obsodil naslednje tri teologe: Teodorja iz Mopsuestije (vse spise), Teodoreta iz Kira (nekatere spise) in eno pismo Ibasa iz Edese. Obsojeni so bili, ker so premočno poudarjali dve naravi v Kristusu, ker so zavračali

izraz Bogorodica in ker so zagovarjali teologijo privzetega človeka (*homo assumptus)*. To obsodbo je nato potrdil peti ekumenski koncil, ki je leta 553 potekal v Carigradu.

Seveda ne moremo reči, da je Teodorjev nauk popoln v smislu kalcedonskega ali drugega carigrajskega koncila, lahko pa rečemo, da je pravoveren, če ga sodimo v okviru njegovega časa. Če bi torej njegovo teologijo ocenjevali z načinom, ki ga je on sam uporabljal kot razlagalec Svetega pisma, ga ta obsodba ne bi mogla doleteti: njegovih teoloških izjav ne smemo iztrgati iz konteksta celote njegovih del, niti iz teološkega spoznanja njegovega časa. Potrebno ga je ovrednotiti kot velikega razlagalca Svetega pisma, ki se je približal nekaterim današnjim načelom razlaganja le-tega, pa tudi na področju kristologije je kot pripadnik antiohijske šole naredil korak naprej v razumevanju zedinjenosti dveh Kristusovih narav v eni sami osebi.

---

1. Prim. M. Simonetti in E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica* (Casale Monferrato: Piemme, 2002), 327.
2. Prim. H. R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie* (Freiburg: Herder, 1994), 267.
3. Prim. M. Simonetti, s.v. "Antiochia di Siria. V. Scuola", v: Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane. A-E, 358.
4. Prim. H. R. Drobner, 271.
5. Prim. Prim. M. Simonetti, s. v. "Teodoro di Mopsuestia", v: Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane. P-Z, 5253.
6. Prim. J. Quasten, *Patrologia II. Dal concilio di Nicea a quello di Calcedonia* (Assisi: Marietti, 1998) 405–417.
7. Prim. H.R. Drobner, 271.
8. J. Krašovec, Splošni uvod v Sveto pismo, v: SSP (Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1996), 38.
9. Prim. Prim. M. Simonetti, s. v. "Teodoro di Mopsuestia", 5255–5256.
10. Prim. M. McNamara, *The Psalms in the Early Irish Church*. Journal fot the Study of the Old Testament. Supplement Series 165 (Sheffield Academic Press: Sheffield, 2000) 383.
11. Glede na to, da istoimensko delo velja za izgubljeno, gre tu verjetno za sirski prevod uvoda v razlago Ps 118, v katerem Teodor do neke mere sledi svojemu učitelju Diodorju. Sirsko besedilo ta uvod naslavlja z naslovom: *Adversus allegoricos*. Prim. M. Simonetti in E. Prinzivalli, 333.
12. Prim. Ps 110,1 in Lk 20,42–44.
13. Prevedeno iz angleškega citata, ki se nahaja v M. McNamara, 384.
14. Prim. M. Simonetti in E. Prinzivalli, 334.
15. Prim. J. Quasten, 416.
16. To stališče se odraža pri sv. Ireneju, Atanaziju, Gregorju Nazianškem in drugih očetih. Zanimivo pa je, da ga je npr. Irenej uporabil v boju proti gnostikom in je s tem zagovarjal resnično Kristusovo telo, Gregor Nazianški in Teodor pa sta ga npr. uporabila proti ariancem in apolinaristom ter s tem načelom zagovarjala, da je Kristus imel tudi resnično in celotno človeško dušo.
17. Teodor iz Mopsuestije, Katehetična homilija 5,19, prevedeno po citatu v knjigi A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*. Zv. 1. (Herder: Freiburg, 2004) 621.
18. Prim. A. Grillmeier, 621.
19. V 8. Katehetski homiliji je to eksplicitno zavrnil.
20. Prim. H.R. Drobner, 273.
21. Prim. M. Simonetti in E. Prinzivalli, 335.
22. Teodor iz Mopsuestije, *Katehetična homilija* 6,6. Prevedeno iz italijanščine (italijanski prevod je nastal na osnovi sirskega besedila) iz knjige: M. Simonetti, ur, *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo.* Zv. II. (Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadore Editorre: Rocca di San Casciano, 1998) 344–345.
23. Prim. Teodor iz Mopsuestije, *Katehetična homilija* 8,13: "Kljub temu da namreč govorimo o dveh naravah, nas to ne prisili, da bi govorili o dveh Gospodih ali o dveh Sinovih."
24. Prim. Teodor iz Mopsuestije, *Katehetična homilija* 8,10.
25. L. Padovese, *Uvod v patristično teologijo* (Ljubljana: Frančiškanski samostan, 1994) 54–55.
26. Teodor iz Mopsuestije, Katehetična homilija 6,3. Prevedeno iz italijanščine (italijanski prevod je nastal na osnovi sirskega besedila) iz knjige: M. Simonetti, ur., *Il Cristo*, 342.

EVA SYNEK

Sirska hagiografija

ZLATA DOBA SIRSKE HAGIOGRAFIJE

V naši raziskavi bomo poudarili obdobje pozne antike, ki je bila zlata doba sirske hagiografije. Nekateri življenjepisi (*vitae*) tega obdobja, ki imajo sirski izvor, so zaradi svojih junakov postali mednarodno priljubljeni, denimo zgodba sv. Aleksija iz Edese (Mar Reša), "Zlatega človeka" (jedro življenjepisa iz petega stoletja), in *vitae* sv. Pelagije, spreobrnjene kurtizane (pod psevdonimom diakona Jakoba iz petega stoletja). Slednja je postala celo model za poseben tip bizantinskega življenjepisa, ki časti "transvestitske" svetnike, običajno ženske, ki so v preobleki živele kot menihi. Tudi legenda o dveh svetniških zdravnikih, Kozmi in Damijanu, je prvič izpričana v sirskih rokopisih petega ali šestega stoletja.

Po drugi strani je bila k izvorno sirski dediščini dodana hagiografska produkcija drugih cerkva. Ko želimo izluščiti značilnosti sirskega svetništva, moramo tako upoštevati ta vzajemni proces. Prevod izvorno grških različic življenjepisov, kot je denimo življenje Antona Velikega, kot tudi zgodnje zbirke izrekov (*apoftegmata*) iz egipčanskega monastičnega miljeja in zbirke kratkih življenjepisov, kot je Paladijeva *Historia Lausaica,* so bili glavni prispevki hagiografskim virom, ki so se prenesli v sirsko govoreči svet. Eden najbolj znanih primerov sirskih virov te vrste je zbirka Anana Ishoja *Raj svetih očetov* iz sedmega stoletja. Istočasno sta na domačo sirsko literarno tradicijo in na oblikovanje domačih življenjepisov svetnikov vplivala stil in motivi "tujih" hagiografij. Splošna praksa je postala denimo trditev, da je imel sirski svetnik povezavo z egiptovskim monasticizmom.

Razvoj hagiografije v multikulturnem svetu pozne antične Sirije je bil opisan kot "fluidna izmenjava kultur in izkušenj." Od samega začetka si je sirska hagiografija veliko sposojala od grške, posebej od hagiografije antikalcedonske frakcije, in vodila intenzivno izmenjavo s koptsko. Vendar pa sirska hagiografija od drugih ni samo jemala, šlo je za "enakovredno izmenjavo dobrin", saj je sirska tradicija "trgovala s svojim širokim bogastvom."

PARTIKULARIZACIJA OD SEDMEGA STOLETJA DALJE

Od sedmega stoletja dalje se je tradicija sirske hagiografije nadaljevala, vendar z drugačnim vplivom. V primerjavi s starejšimi

deli je imela večina besedil, napisanih v čast srednjeveških sirskih svetnikov, zgolj lokalen začasen vpliv, ki je bil pogosto zelo omejen. Zato moramo jasno razlikovati med pomenom takih del v njihovem izvornem zgodovinskem in cerkvenem kontekstu in njihovim sodobnim pomenom. Ta je lahko precej drugačen za same sirske kristjane, ki večinoma niti slišali niso zanje, in za strokovnjake, ki jih lahko posamezen ohranjen rokopis zelo zanima. Življenje Teodorja iz Amide (u. 698), potujočega karizmatika, je dober primer takega tipa besedil. Je netipičen življenjepis, saj gre očitno za narek priče brez literarnih spretnosti, ki se mora nanašati na pisca, da bi zapisal spomin na svojega svetnika. Avtentičnost poročila, bližina zgodovinskemu svetniku, kot tudi izvor iz nižjega socialnega okolja so razlogi, da je besedilo zelo zanimivo za sodobne strokovnjake in ne zgolj za tiste, ki jih zanima družbena zgodovina. Vendar pa, kot je pripomnil Andrew Palmet (1987), ne smemo predvidevati, da je bil kult Teodorja široko razširjen. Kopij njegovega življenjepisa skorajda ni, niti se ne pojavlja v liturgičnih komentarjih. Celo na območju Tur Abdina, kjer je ta svetnik in njegovo gibanje potujočih karizmatikov preživelo kasnejši del svojega potujočega življenja, in kjer je bil pokopan, danes obstajajo zgolj redke sledi.

TENDENCE PROTI AKULTURACIJI

Partikularizacija srednjeveške sirske hagiografije je bila kombinirana s postopnim procesom bizantinizacije zahodnosirske dediščine. Znake oddaljitve od domačih tradicij še posebej kažejo tako imenovane "melkitske" skupnosti, ki so sledile kalcedonski veroizpovedi. Kot smo že omenili, se je grški vpliv pojavljal že od vsega začetka. Kulturni sinkretizem v najlepši luči kažejo nekatera dela med petim in šestim stoletjem. Spričo kristoloških kontroverz pa je helenistični vpliv na zahodnosirski Orient dobil novo kvaliteto zaradi mešanice religioznih in političnih dogodkov, ki so podcenjevali neodvisnost in samozavest sirskih teoloških piscev. Postopoma so slavja grških svetnikov med melkitskimi kristjani postala celo bolj priljubljena kot večina njihovih domačih slavij.

Še večji vpliv tujih tradicij pa lahko zasledimo v nekaj posameznih cerkvah, ki so bile integrirane v rimsko katoliško skupnost. V sodobnejših časih je latinizacija sledila srednjeveški bizantinizaciji. V obdobju med tridentinskim koncilom 1563 in drugim vatikanskim koncilom 1965 so maroniti, kaldejci in sirski kristjani utrpeli veliko pritiska na svoje domače tradicije. V nekaterih pogledih je tako "akulturacija" primernejši termin kot "vpliv" ali "sprejemanje". Indijska hčerinska cerkev sirske ortodoksne cerkve je poseben primer: za tiste indijske kristjane, ki niso bili zadovoljni z latinizacijo pod hegemonijo sirske ortodoksne cerkve, je unija z Rimom pomenila ne le pomembno spremembo liturgičnih tradicij, ampak tudi spremembo tradicionalnih spiskov kontroverznih svetnikov in heretikov.

Do popolne izgube stare sirske dediščine pa vendarle nikoli ni prišlo. Niti razvoj ni bil strogo enostranski, saj bizantinski menaia[1] naštevajo predvsem orientalske svetnike. Cerkve, ki so se združile z Rimom, so v katoliško skupnost prinesle lastno liturgično in duhovno dediščino. Zatorej so do tedaj obstoječi svetniki številnih veroizpovedi, ki še niso našli poti v rimski koledar, vstopili v Katoliško cerkev skozi "zadnja vrata". Glede na dokaze lahko sklepamo na določeno stopnjo recipročnosti med različnimi skupinami in Rimom. Katoliška cerkev je bila denimo vključena, ko je papež kanoniziral člane libanonskega maronitskega reda iz 19. stoletja, sv. Šarbela (1977) in sv. Rafqa (2001) ter beatificiral blaženega Hardinija (1998).

USTVARJANJE NOVIH SVETNIKOV

To nas vodi k vprašanju o ustvarjanju novih svetnikov. Od desetega stoletja dalje mora biti v latinskem kontekstu univerzalno čaščenje novih svetnikov potrjeno s papeškim

procesom. V sodobnem času se je ta postopek razširil tudi na orientalske katoliške cerkve. Tudi nekatere ortodoksne cerkve so razvile bolj formalizirane postopke za potrditev novih svetnikov, čeprav nobena ni v celoti prevzela specifičnega rimskega postopka. V dvajsetem stoletju so tako indijske pristojne oblasti kot tudi sirska ortodoksna cerkev priznale Mar Georgiosa Geevargheseja (umrl 1902) kot svojega domačega svetnika. Nov sirski ortodoksni svetnik, splošno priznan s strani svoje cerkve, je patriarh Elija III., ki je bil kanoniziran leta 1982, petdeset let po svoji smrti v Indiji.

Tradicionalen način podeljevanja posmrtnega življenja v čaščenju krščanskih svetnikov svetemu možu ali ženi je bilo ustvarjenje kulta in sestava življenjepisa. Če je ime prišlo tudi v spisek mučencev, je obstajala velika možnost, da bo posameznik dobil naklonjen in dolgotrajen sprejem. Najzgodnejši znani vir te vrste, *Breviarium* ali *Martyrologium Syriacum*, je sirsko besedilo, ki je bilo napisano v Edesi leta 411. Bolj zgodaj, ko je ime vstopilo v tako zbirko, večja je bila možnost njegove razširitve. Kasnejše zbirke namreč pogosto niso dobile večjega pomena kot zgolj lokalnega in omejenega.

Običajno je moral biti nov kult potrjen vsaj s strani lokalnega škofa ali opata. V nekaterih primerih se zdi, da je bil škof ali opat bistvenega pomena pri ustvarjanju kulta. V drugih primerih pa je hierarhijo k reakciji lahko prisililo splošno čaščenje. Včasih lahko novemu kultu sledimo celo do samega življenja svetnika

ali do njegove oz. njene smrti, vendar v teh primerih težko razločimo med zgodovinsko točnostjo in začetnim hagiografskim stiliranjem. V drugih primerih je še težje določiti točko, ko se je določen kult čaščenja začel, zato je veliko svetnikov iz zgodnjekrščanske dobe zgolj legendarnih figur. Njihov življenjepis in mučeništvo sta se morda stkala okoli zgodovinskih imen in lahko so obstajale celo ustne tradicije, preden so hagiografski spisi oblikovali antičnega junaka. Graditev svetišč je lahko povezana z lokalnim poznavanjem mest pokopov. Toda v številnih primerih so take sledi zelo medle in strokovnjaki še niso dosegli konsenza glede njihove ocenitve. Nekateri kulti se niso začeli, dokler nekdo ni potrdil, da je doživel nadnaravni fenomen, kot je denimo čudež ali videnje, kar je vodilo k odkritju relikvij osebe, ki je bila že dolgo mrtva.

V vsakem primeru je bila sestava življenjepisa ali pasijona dober korak za promocijo kulta in ohranjanje spomina na svetnika. Za večino novejših srednjeveških svetnikov pa lahko rečemo, da so bili lokalni kulti in omejeno kroženje njihovih življenjepisov zgolj medij. V vzhodnosirski liturgični tradiciji se relativno malo število svetnikov, večina iz zgodnjekrščanskega obdobja, časti s posamičnimi liturgičnimi komemoracijami in splošnimi slavji. Toda tudi v drugih sirskih cerkvah je danes število čaščenih svetnikov precej omejeno. Zato tiste tradicije, ki jih danes zlahka dobimo iz sodobnih cerkvenih koledarjev, predstavljajo zgolj majhen delež celote. Da bi dobili celotno sliko sirskih kultov in hagiografskih spisov, bi bilo potrebno vključiti širok zgodovinski pregled, vključno z različnimi tradicijami iz preteklosti in sedanjosti. To za prihodnje strokovnjake ostaja izziv.

POSEBNE ZNAČILNOSTI SIRSKE HAGIOGRAFIJE

ASKETSKA USMERJENOST

Močna asketska usmerjenost sirskega krščanstva je mogoče njegova najbolj znana značilnost. Nič čudnega ni, da je imelo asketstvo tudi pomemben vpliv na sirsko hagiografijo. Od samega začetka do najzgodnejših beatifikacij in kanonizacij maronitov 19. stoletja imajo skoraj vsi svetniki, ki niso čaščeni kot mučenci, tak ali drugačen asketski element. Življenjepisi slavijo menihe in nune, cerkvene uradnike in hierarhe z asketskim ozadjem, a tudi številne laične askete, može in žene, ki so živeli v vzdržnosti in molitvi brez formalnih zaobljub. Zadnja značilnost je zelo pomembna, četudi ni omejena zgolj na sirsko krščanstvo. To, kar povezuje zgodbe o sirskih mučencih in asketih, je dejstvo, da so sveta življenja in svete smrti skoraj ista stvar. Tu ne gre za idejo, da je asketstvo druga oblika mučeništva ali obratno, ampak da sta asketstvo in mučeništvo dve obliki istega dogodka: srečanja človeštva z božanskim.

Med sirskimi asketi obstajajo znani hierarhi in teologi kot tudi dobrodelni junaki. Poleg tega so številni znani po precej ekstremnih oblikah asketstva. V delu *Zgodovina sirskih menihov* Teodoret iz Kira (umrl 466) opisuje take askete svojega časa, denimo potujoče askete, ki so nadaljevali tradicijo Nove zaveze, in "travojedce", ki so živeli več ali manj goli v divjini in so posnemali življenje Adama in Eve v raju. Prototip stilitov, sv. Simeon (umrl 459), ki je bil v svojem življenju, po pričanju Teodorja, znan po celotnem rimskem imperiju, je večino življenja preživel na vrhu stebra. Seveda skoraj vse hagiografske priče – celo tiste, ki so blizu svetnikovemu življenju, kot so Teodorjeve zgodbe in se več ali manj zanašajo na pričevanja očividcev – svojim junakom pripisujejo drugačne cilje kot sodobne biografije in zgodovinske raziskave. Kljub temu pa ne smemo podcenjevati zgodovinskega jedra zgodbe o znanem asketu, četudi samo zato, ker opisuje asketsko prakso, ki stežka sodi v sodobne zahodne ideje o svetosti. Kot lahko vidimo iz zakonov, ki prepovedujejo pohodno asketstvo, so nekatere najbolj presenetljive oblike asketstva v svojem času lahko precej vznemirjale cerkvene oblasti. Včasih so nastopile tudi globoke napetosti med asketi

in hierarhijo, posebej v vzhodni cerkvi. A na splošno se moramo zavedati, da je bilo to, kar je zapisano v življenjepisih svetnikov, privlačno za sodobnike; odsevalo je njihovo percepcijo svetega moža ali žene. Zato je sv. Simeon s svojega stebra menda privabljal Arabce, Perzijce, Armence, Iberijce, Himiarite, Špance, Britance, Galce in Italijane. Kot pravi Teodor, so ljudje vseh narodnosti in slojev hodili po njegov nasvet in posredništvo z Bogom.

LITERALIZACIJA SIMBOLOV IN TELESNA PREDSTAVITEV SVETOPISEMSKIH MODELOV

Fenomen stilitov je treba interpretirati v širšem okviru sirske duhovnosti. Zdi se, da v sirski tradiciji prevladuje splošna tendenca zgodnjega krščanstva, da literalizira simbole in svetopisemske modele predstavlja telesno. Simeon in njegovi nasledniki, ki stojijo na stebru, torej na sredi med nebom in zemljo, so simbolično izpolnili klic k posnemanju Kristusa v radikalnem smislu. Stoječ z rokami, razširjenimi v molitev, so bili žive podobe križanega. Zato tudi sv. Aleksisa, prototipa mezopotamskega "svetega človeka", ne smemo gledati zgolj v funkcijskem smislu, ampak v smislu *imitatio Christi*. Zgodbo o tem mladeniču iz bogate družine, ki zapusti vse, da živi življenje berača pred cerkvenimi vrati, lahko beremo kot literarni prenos Jezusove *kenosis*, ki jo najdemo v Flp 2,7. Zato se mora tudi Aleksisovo življenje končati s praznim grobom; motiv, ki je očitno pripadal izvirnemu jedru legende. Podobno tisti, ki so goli in živijo od vegetarijanske hrane med divjimi živalmi in so izpostavljeni vsakršnim vremenskim razmeram ter živijo neprekinjeno življenje molitve in pripadnosti Bogu, posnemajo življenje v raju. S svojimi telesi so izrazili duhovno resnico svoje vere, da je Kristus, drugi Adam, omogočil, da živijo kot v raju pred padcem. Večino teh značilnosti sirske hagiografije, ki bržkone zmedejo številne sodobne kristjane, lahko preprosto razumemo kot posledico utelešenja krščanske vere v praktičnem obnašanju.

Vse to ima očitne korenine v svetopisemskih modelih: najprej seveda v Jezusu samem in njegovih izbranih učencih, a tudi v starozaveznih prerokih, kot sta Elija in Elizej ter Janez Krstnik, Pavel in njegova tovarišica Tekla, ki je postala posebej pomembna v sirskem krščanstvu, zahvaljujoč širokemu kvazikanoničnemu sprejemu apokrifnih Del Pavla in Tekle. Vzorniki so bili lahko tudi manj pomembne figure Nove zaveze, kot je denimo Tabita, ki so glede na Apd 9,36 zgodnjekrščanski skupnosti služile z dobrodelnostjo. Splošno učenje sirskih hagiografskih virov je, da se vera posameznika pokaže skozi vernikovo življenje in smrt. Za Evfemijo, sveto vdovo iz Amide, ki jo je v šestem stoletju Janez iz Efeza upodobil kot drugo Tabito, je to pomenilo ne zgolj molitev in post, ampak tudi beračenje za uboge in težko delo za lastno preživetje.

MUČENIŠTVO KOT STALEN IZZIV

Druga pomembna stvar v tej in drugih zgodbah knjige *Življenja vzhodnih svetnikov* Janeza iz Efeza je popolna predanost resnici. Z vidika Janeza, ki je pisal med kristološkimi kontroverzami šestega stoletja, je to pomenilo upor kalcedonski veroizpovedi, ki so jo bizantinske cesarske oblasti želele vsiliti vsem kristjanom. Zaradi političnih in geografskih okoliščin je bilo postati mučenec ali priča za sirske vernike velik izziv. Morali so se postaviti za svoja prepričanja napram drugim kristjanom in preganjajoči moči krščanskega imperija. To lahko razloži, zakaj je mati Makabejcev (v sirski tradiciji sv. Šmuni) in njeni otroci, ki predstavljajo prototipe kasnejših krščanskih mučencev, skupaj s sv. Štefanom in Teklo, postala pomembnejša v sirskih cerkvah kot drugod. Ne le, da so bili pripadniki Cerkve na Vzhodu vedno manjšina bodisi pod zoroastrizmom ali islamom, spoprijemati so se morali tudi s številnimi konflikti s sosedi in vladarji drugih verovanj. Mučenci iz Najrana v južni Arabiji so bili pod judovskimi oblastniki pobiti v šestem stoletju. Celo v rimskem imperiju so bili kristjani

razklani kmalu po ustoličenju krščanstva kot državne religije.

Od sedmega stoletja dalje so morali zahodni sirski kristjani živeti pod islamsko vladavino, ki se je včasih zdela najbrž boljši predlog za tiste, ki se niso strinjali z bizantinsko cesarsko veroizpovedjo. Vendarle pa je bil davek sirskih kristjanov, ki so bili pobiti v pozni antiki, relativno majhen. Veliko več jih je umrlo med mongolskimi invazijami v trinajstem in štirinajstem stoletju ter sredi devetnajstega in dvajsetega stoletja. V tem času so bili številni etnični sirski kristjani izgnani iz svojih tradicionalnih prebivališč v vzhodni Turčiji ali so izgubili svoja življenja v lokalnih konfliktih s Kurdi ali Turki. Maronitska skupnost je bila posebej prizadeta med pobojem, ki so ga izvedli Druzi leta 1860. Glede na politični kontekst je le stežka presenetljivo, da je bilo posebej v Cerkvi na Vzhodu namesto zgodnejših krščanskih figur obdržano slavljenje novih svetnikov, kot je denimo Anton, mučenec iz časov kalifa Harun ar-Rašıd-a (786–809), po melkitskem *Synaxaria*. Vendar pa je splošna liturgična komemoracija neimenovanih svetnikov in stalno kopiranje ter prepisovanje življenjepisov antičnih junakov izzvalo manj suma in hkrati služilo istemu namenu.

SKUPNI SVETNIKI

SVETOPISEMSKI SVETNIKI

Prva in najpomembnejša kategorija "skupnih" svetnikov izvira iz svetopisemske in povezane literature. Ne zgolj kanonična, ampak tudi apokrifna besedila, kot so denimo Tomaževa dela, so močno prispevala k razvoju hagiografije na splošno in še posebej k sirski hagiografiji. Svetopisemske in kvazi-svetopisemske figure so bile neposredni vzori za sirsko krščanstvo vseh časov in so služile kot prototip za pisce življenjepisov v njihovi interpretaciji svetih mož in žena, s kombinacijo preteklosti s sedanjostjo kot vzorov za prihodnost. Tako je že Jakob iz Saruga v petem oz. šestem stoletju, ki je bil glede na sirsko ortodoksno in maronitsko tradicijo sam svetnik, povezal sv. Šmuni in njene otroke z mučencem iz Edese, Habibom, in njegovo materjo. Pomembno je, da je večina svetopisemskih figur, ki so bolj znane v sirskem krščanstvu, vzorov za asketsko življenje in mučeništvo. To je očitno iz praznikov in koledarjev, himen in molitev, odseva pa tudi v različnih hagiografskih besedilih, kot so življenjepisi, mučeništva in homilije, posvečene postbibličnim svetnikom.

Poleg makabejske matere in njenih sinov je iz Stare zaveze najpomembnejši Elija. Iz Nove zaveze se še danes obhajajo Janez Krstnik, sv. Štefan, nedolžni betlehemski otroci in nekateri apostoli, kot so Peter, Pavel in Tomaž, ki naj bi evangelij ponesel celo do Indije. Iz apokrifov moramo dodati še apostola iz Edese, Adaija (Tadeja) in njegovega učenca Marija, ter prvega kralja Edese, Abgarja. Med Sirci je prav tako živa tradicija "prvega škofa" iz Jeruzalema; stare anafore (evharistični formuli), ki so v uporabi še danes, so tradicionalno pripisane Petru, Adaiju in Mariju, Jakobu, Gospodovemu bratu. Med ženami je bila v starih časih priljubljena Pavlova tovarišica , "apostolska proto-mučenica" in vzor ženskih asketinj, Tekla. Tradicionalni kraj, povezan z njo, je bil Merymelik, kjer je danes cvetoč kulturni center pri Ma'aululi blizu Damaska. Za svetišče skrbijo ortodoksne sirske nune, obiskujejo pa ga verniki vseh veroizpovedi, zato predstavlja dober primer za ekumenski pomen sirskih svetnikov in njihovih kultov. Na koncu ne smemo pozabiti Marije, Kristusove matere, ki je posebej čaščena v vseh sirskih cerkvah. Določene ima različne praznične dni v vseh sirskih cerkvah, vključno z Cerkvijo na Vzhodu , ki sicer na splošno ne uporablja naslova "Theotokos" (Božja mati), ki ga je proti Nestorijevemu nauku potrdil koncil v Efezu 431.

MUČENCI

Kot pri svetopisemskih predhodnikih mnogi mučenci zgodnjih krščanskih

časov niso zgolj skupni svetniki, ampak tudi "univerzalni" svetniki, kot je denimo štirideset mučencev iz Sebaste, sv. Jurij in sv. Teodor, sv. Barbara in sv. Julijana, sv. Kozma in sv. Damijan, sv. Julita in njen sin sv. Kirik. A istočasno bi lahko trdili, da so nekateri izmed njih, kot je Ignacij Antiohijski, "sirski" v ožjem smislu. Tudi "cerkvena kariera" Sergeja in Bakhusa, vojakov, ki sta umrla v Siriji pod cesarjem Maksimijanom, je močno povezana s staro antično Sirijo. V šestem stoletju sta bila tako popularna, da je ne le bizantinska cesarica Teodora, žena kalcedonskega cesarja Justinijana, ampak tudi perzijski kralj Kozrav II., mož kraljice Širin, ki je bila nestorijanska kristjanka, pošiljal darila njunemu kultnemu središču v Resafi-Sergiopolis v Siriji. Danes katoliška (melkitska) skupnost Ma'alula trdi, da je bila njihova cerkev, posvečena sv. Sergeju, v liturgični uporabi brez prekinitve od četrtega stoletja dalje. Nekateri svetniki izhajajo iz zgodovinsko dokazanega (oz. tradicionalnega) lokalnega sirskega izvora. Antični mučenci, ki jih lahko imenujemo sirske v smislu njihove etničnosti ali jezika, so mučenci iz Edese, Šmona, Guria in Habib.

Prav tako so z zgodovinskega vidika posebej zanimiva sirska dela perzijskih mučenikov. Zgodovinsko jedro njihovih življenjepisov je iz zgodnjega četrtega stoletja, tudi številne mučeniške zgodbe so časovno in krajevno oddaljene. Ta fenomen lahko opazimo v razvoju edeškega cikla, ki je bil razširjen in vključuje material legend od petega stoletja dalje. Šele takrat so bile dodane zgodbe t. i. Adaijeve doktrine in Del Šarbila, Babaja in Barsamaja, morda zato, da bi izboljšale podobo zgodnjega krščanstva Edese. Ne smemo pozabiti, da se zgodbe in legende lahko med seboj pomešajo, posebej ko se napačno identificira svetnike z istimi imeni, denimo Julijana Anazarbosa z Julijanom iz Emese in Julijanom iz Antina. V starih koledarjih je med takimi svetniki z istimi imeni pogosto zelo težko razlikovati.

ASKETSKE FIGURE, HIERARHI IN TEOLOGI IZ PRVIH KRŠČANSKIH STOLETIJ

Tretja figura, ki je pomembna v koledarjih sirskih cerkva, so zgodnji hierarhi in teologi. Nekateri so Sirci, kot denimo sv. Efrem, "harfa Duha", ki je s svojimi himnami močno obogatil sirsko liturgijo. Večina izmed njih, kot smo že omenili, ima asketsko nagnjenost. Sv. Jakob, škof Nisibisa v zgodnjem četrtem stoletju, je znan kot asket in učitelj. Enako velja za večino grških očetov, med katerimi velja omeniti Atanazija, kapadoške očete in Janeza Krizostoma iz Antiohije in kasnejšega škofa Konstantinopla, ki je vstopil v koledarje sirske cerkve v obliki *vite*, četudi v sirščini ni bilo razširjene hagiografske tradicije.

Seveda pa vsi znani asketi niso postali hierarhi. Anton Veliki, denimo, čigar sirsko življenje je imelo velik vpliv na oblikovanje sirskega meništva, ali Simeon stilit, praoče številnih kasnejših sirskih stilitov. Poseben primer je Mor Augen. Po legendi je bil egiptovski menih, ki je postal eden od očetov mezopotamskega meništva pod perzijskim kraljem Šapurjem II. v četrtem stoletju. Čeprav ima danes pomembno mesto v vzhodni kot tudi zahodni sirski tradiciji, ni gotovo, ali je v njegovi življenjski zgodbi kaj zgodovinske resnice.

SKUPNE TRADICIJE KASNEJŠIH ČASOV

To nas vodi k dejstvu, da so se skupni hagiografski viri začeli širiti, ko se je sirsko krščanstvo v petem stoletju začelo ločevati. Do neke mere so življenja svetnikov prečkala doktrinalne meje, kot tudi kanonski zakon in asketska besedila, včasih – a ne vedno – z lažnim pripisovanjem avtorju, čigar doktrinalno ozadje ni bilo sumljivo. Izak iz Niniv, znani vzhodnosirski pisec asketske literature iz sedmega stoletja, dokazuje, da doktrinalni spori niso nujno prevladovali v vseh sferah cerkvenega življenja. Izakovi spisi so bili čaščeni med vsemi kristjani, tako da je postal skupen svetnik vzhodnih in zahodnih

Sircev kot tudi bizantinskih in latinskih tradicij. Ko je za svetnika, kot je denimo Mor Augen, rečeno, da je živel pred vzponom kristoloških razlik, je še bolj verjetna možnost, da gre za "prekomejno" sprejemanje. Dober primer tega predstavlja Febronija, ki je v življenjepisu slavljena kot "super svetnica" (nuna in učiteljica, ki je izgubila življenje med Dioklecijanovimi preganjanji). Ne le, da je nejasno, ali je Febronijin življenjepis, ki naj bi nastal v šestem ali sedmem stoletju, vzhodno- ali zahodnosirskega izvoru, celo njen kult, ki se je očitno začel v šestem stoletju v Nisibisu, je dosegel Konstantinopel v sedmem stoletju. Od tam je sv. Febronija nadaljevala svojo "kariero" v južno Italijo in Francijo kot tudi v slovanski svet.

Po drugi strani sprejem bizantinske hagiografije ni bil omejen zgolj na melkitske skupnosti. Zdi se, da je Rabban Sliba, sirski ortodoksni avtor lokalnega srednjeveškega spiska mučencev, za svojo zbirko uporabil melkitske knjige, četudi selektivno. Zato so sv. Nikolaj in različni mučenci, ki jih običajno slavijo v melkitskih skupnostih, prišli v sirski ortodoksni in maronitski koledar. Obstajajo primeri maronitskih koledarjev, ki skupaj s sirskimi ortodoksnimi kristjani celo obhajajo različne carigrajske patriarhe.

SPECIFIČNOST POSAMEZNIH DENOMINACIJ

POSEBNA VLOGA V ENI CERKVI

Danes promocija svetnikov, ki jih imajo različne sirske cerkve, odseva ekumensko skrb in vedno večjo željo za politično sodelovanje etničnih Sircev kot tudi trud nekaterih cerkva, ki so v preteklosti pretrpele precejšnjo akulturacijo, da ponovno odkrijejo svoje korenine. Nedavne liturgične reforme maronitske cerkve so vključevale revizijo koledarja, po kateri je ostalo le malo praznikov latinskega izvora, ki so postali posebej priljubljeni med maroniti.

Vendar pa specifičnosti denominacij ne moremo zanikati. Dejstvo je, da so nekateri antični svetniki v eni cerkvi bolj pomembni kot v drugi in so zato manj poznani ali celo spregledani. Tako je Mar Papa, svetnik Cerkve na Vzhodu iz četrtega stoletja, predvsem vzhodnosirski svetnik. Mar Maron in njegov učenec Jakob, asketa, ki ju je slavil že Teodoret iz Kira, pa sta tipična maronitska svetnika. Maroniti so dobili svoje ime prav po Mar Maronu.

V to kategorijo lahko na nek način uvrščamo tudi vse kasnejše svetnike posameznih cerkva, ki niso bili vpleteni v doktrinalne kontroverze. Najbolj priljubljene asketske figure, svetniki in hierarhi iz srednjeveških in sodobnih časov, so namreč "lokalni svetniki" cerkve in so lahko, kot smo razložili zgoraj, znotraj te cerkve zelo lokalni. Ne gre za to, da so svetniki posamezne denominacije. Nasprotno, nekateri od njih so poznani po svojem spravnem duhu, denimo veliki srednjeveški teolog in poznavalec kanonskega prava sirske ortodoksne cerkve, Gregor Bar Ebraya, bolj poznan kot Barhebraeus (1226–1286). Taki svetniki ne povzročajo ekumenskih težav. Zanimiva je tudi kanonizacija bizantinske cesarice Teodore s strani sirske ortodoksne cerkve leta 2000, ki ji je zagotovila mesto v koledarju sirskih ortodoksnih cerkva.

SVETI "HERETIKI" IN SVETI "SHIZMATIKI"

V nasprotju s svetniki, ki so prečkali meje, in smo jih predstavili zgoraj, obstajajo svetniki, ki ostajajo lokalni. Povezani so s kristološkimi spori pozne antike. Omenili smo že Janeza iz Efeza. Njegova zbirka življenjepisov vzhodnih svetnikov nas vodi naravnost k vprašanju cerkvene pluralnosti znotraj sirskega krščanstva in vpliva na hagiografije. Hagiografija je bila med vzhajajočimi teološkimi konflikti gotovo uporabljena kot orožje, saj je služila izpovednim interesom. Zato je Jakob Baradej (500–78), organizator Sirske ortodoksne cerkve in razlog za aplikacijo termina "jakobit", primer tistih svetnikov, ki so obeleženi samo v njihovih diptihih.

V nekaterih posebnih primerih je svetnik ene cerkve *enfant terrible* ali celo formalno obsojen heretik druge. Spisek takih "svetih heretikov" in "svetih shizmatikov" je leta 1990 sestavil nadškof Mesrob Krikorian. Patriarh Mar Sever iz Antiohije in škof Filoksen iz Mabuga kot tudi aleksandrijska patriarha Dioskur in Timotej Aelurus so čaščeni v orientalskih ortodoksnih cerkvah, a izobčeni s strani bizantinskih in latinskih cerkva. Po drugi strani pa so papež Leon Veliki in patriarhi Flavijan, Anatolij in Genadij izobčeni s strani orientalskih ortodoksnih cerkva, a se štejejo za svetnike v kalcedonskih cerkvah. Ta težava je bila že poudarjena, a še nerešena z ekumenskim pristopom sodobnega časa in je še posebej aktualna v pogovorih med sirsko pravoslavno cerkvijo in vzhodno cerkvijo. Tam so Diodor iz Tarza, Teodor iz Mopsuestije, Narsai (Narses iz Edese) in občasno Nestorij čaščeni kot svetniki. Pomen problema statusa svetnikov iz različnih tradicij – kar zadeva ostale medcerkvene odnose v svetu vzhodnega krščanstva – pomaga zmanjševati splošni doktrinalni pristop. Namesto tega, kot smo že omenili, obstaja težnja k poudarjanju skupne hagiografske dediščine.

NOVI KATOLIŠKI SVETNIKI

V sirskih katoliških cerkvah moramo razlikovati med tistimi, ki jim je bil formalno pripisan naziv svetnika, od tistih, ki so "blaženi". Z ekumenskega stališča ne gre vedno za to, da bi problem predstavljala razlika v mnenjih. Toda po drugi strani obstaja nejasnost o tistih, katerih življenja so bila na neki način neposredno povezana s cerkvenimi unijami. Malabarski duhovnik Kuriakose Elias Chavara (umrl 1871) iz devetnajstega stoletja, potomec stare indijske krščanske družine, ni poznan le kot ustanovitelj nove monastične kongregacije, ampak tudi zaradi svoje posebne pripadnosti Svetemu sedežu. Ko so v njegovi cerkvi vzniknili konflikti, je očitno zavzel papeževo stran, četudi so ljudje hrepeneli po domači hierarhiji in boljši zaščiti indijskih (sirskih) krščanskih tradicij nasproti latinizaciji. On je primer človeka, ki je bil preveč sporen, da bi bil sprejet kot svetnik. V primerjavi s tistimi brez kontroverznih ozadij, ki jih spoštujejo in slavijo vsepovsod, ni mogel prevzeti vloge graditelja mostov med cerkvami.

Prevedla: Lea Jensterle

REFERENCE

Alfeyev, H. (2000) *The Spiritual World of Isaac the Syrian*. Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications.

Ashbrook Harvey, S. (1990) *Asceticism and Society: John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints*. Berkeley: University of California Press.

—— (1996) Sacred bonding: mothers and daughters in early Syriac hagiography. *Journal of Early Christian Studies* 4: 27–56.

Ashbrook Harvey, S. and Brock, S. P. (1998) *Holy Women of the Syrian Orient*. Berkeley: University of California Press.

Brock, S. P. (1997) *A Brief Outline of Syriac Literature*. Moran Etho 9. Kottayam: St Ephrem Ecumenical Research Institute.

Chaillot, C. (1998) *The Syrian Orthodox Church of Antioch and All the East: A Brief Introduction to its Life and Spirituality*. Geneva: Inter-Orthodox Dialogue.

Doran, R. (1992) *The Lives of Symeon Stylites*. Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications.

Key Fowden, E. (1999) *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran*. Berkeley: University of California Press.

Palmer, A. (1987) Saints' lives with a difference. Elijah on John of Tella (d. 538) and Joseph on Theodotos of Amida (d. 698). *Orientalia Christiana Analecta* 229: 203–16.

Parry, K. (2005) Vegetarianism in late antiquity and Byzantium: the transmission of a regimen. V W. Mayer and S. Trzcionka (eds.) *Feast, Fast or Famine: Food and Drink in Byzantium*. Brisbane: Australian Association for Byzantine Studies.

Price, R. M. (1985) *The History of the Monks of Syria*. Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications.

Takeda, F. F. (1998) The Syriac version of the Life of Antony: a meeting point of Egyptian monasticism with Syriac native asceticism. *Orientalia Christiana Analecta* 256: 185–94.

Witakowski, W. (1994) Mart(y) Shmuni, the mother of the Maccabean martyrs, v Syriac tradition. *Orientalia Christiana Analecta* 247: 153–68.

1. Menaion je liturgična knjiga, ki se uporablja v vzhodni pravoslavni cerkvi (op. prev.).

SU EROL

Sirski kristjani v Turčiji

Verska skupnost na poti k priznanju[1]

Sirski kristjani,[2] ki štejejo nekaj manj kot 25.000 članov,[3] so poleg Armencev (40.000 do 70.000),[4] Grkov (5000)[5] in Judov (17.000)[6] ena izmed nemuslimanskih skupnosti, živečih v sodobni Turški republiki. Domovina njihovih prednikov je planota v vzhodni Anatoliji z imenom Tur Abdin, kar v sirščini pomeni "gora (Božjih) služabnikov", ki se razprostira ob reki Tigris do ravnice okoli Nisibisa, jugozahodno od Mardina, vse do pokrajine Gzirto (Cizre) na vzhodu, pa tudi mesta Diyarbakır (Amid), kjer naj bi bile pokopane kosti apostola Tomaža (dvomljivca). Po vsej verjetnosti imajo sirsko govoreče krščanske skupnosti iz 19. stoletja v tem mestu svoj izvor v zgodnjem krščanskem obdobju (Akgündüz, 2012: 217).

Danes so člani skupnosti raztreseni po različnih državah Bližnjega vzhoda in Evrope, kot posledica nasilnega preganjanja s strani turških nacionalistov v začetku 20. stoletja in kasneje, od 60. let dalje, procesa emigracije. Po statistiki sodeč[7] velika večina Sircev, ki izhajajo iz Turčije, živi v diaspori v evropskih državah: okoli 100.000 v Nemčiji, 80.000 na Švedskem, 15.000 na Nizozemskem ter po 10.000 v Belgiji in Švici. V Turčiji danes večina (približno 15.000) članov skupnosti živi v njenem največjem mestu, Istanbulu, ki bi ga lahko zaradi urbanega in velemestnega značaja in zaradi relativne oddaljenosti od zgodovinskega področja skupnosti označili kot ožjo diasporo.

Moj poskus analize primera Sircev v otomanskem/turškem kontekstu si zasluži posebno pozornost iz dveh razlogov. Prvi je tehnični ali metodološki: kljub dejstvu, da je bil družbeno-zgodovinski razvoj drugih nemuslimanskih manjšin v Turčiji predmet širokega in sistematičnega preučevanja mnogih turških in mednarodnih raziskovalcev,[8] pa je glede sirske skupnosti v Turčiji vladalo pomanjkanje zanimanja. Drugi razlog izhaja iz posebnih značilnosti njene zgodovine. Za razliko od Armencev, Judov in Grkov predstavljajo danes Sirci edino nemuslimansko skupnost,[9] katere turška oblast ne priznava kot uradno manjšino. Proces njenega priznanja s strani državnega aparata predstavlja šele sodoben razvoj, kar jo razločuje od drugih nemuslimanskih manjšin.

Bežen pogled na zahodne študije, posvečene posebej sirskim kristjanom, kaže, da z

izjemo maloštevilnih znanstvenih raziskav[10] prihajajo izpod peres klerikov ali nekaterih ljubiteljskih raziskovalcev, ki se povečini ne zavedajo znanstvenih metod in vpogledov. Medtem ko avtorji iz prve skupine dajejo preveč poudarka verskim razsežnostim skupnosti, brez upoštevanja njenega zgodovinskega, sociološkega in političnega življenja, tisti iz druge skupine težijo k nostalgičnemu in esencialističnemu opisovanju, z opisi skupnosti kot "zadnjega ostanka starodavnega krščanskega izročila" ali kot "kulturnega zaklada, ki ga moramo obvarovati."[11] Jasno je, da imata iz znanstvenega vidika ti dve perspektivi skupno resno epistemološko napako, ki reducira obstoj skupnosti na zamrznjeno, statično entiteto, ki sta ji odvzeta zgodovinskost in notranji dinamizem.

Danes moramo v novih okoliščinah, ki jih oblikujejo rezultati procesa globalizacije skupaj z vzponom družbenih gibanj, priskrbeti nove uvide, da bi prišli do bolj resničnega razumevanja krščanskih manjšin, ki živijo na Bližnjem vzhodu.[12] Zadnji zbornik, ki sta ga na to temo uredila Longva in Roald (2012), je v tem smislu izzval klasično paradigmo "viktimizacije" nemuslimanskih manjšin, s tem ko je poudaril, da muslimanska nadvlada ni vedno trdna in asimetrična. Po mnenju urednikov nam nedavne terenske raziskave v različnih državah Bližnjega vzhoda razkrivajo dejstvo, da članov nemuslimanskih manjšin ne bi smeli več imeti za pasivne podložnike dominantnih režimov, temveč za dinamične "agente", ki so zmožni razvoja in uporabe različnih "strategij prilagajanja in samo-krepitve" glede na razvijajoče se okoliščine. V prispevkih avtorji na različnih primerih pokažejo, kako so zunanji viri, kot so aktivizem v diaspori in transnacionalne mreže, sprožili visoko mero politične mobilizacije manjšin na tem območju, kar je veliko prispevalo k procesu samo-krepitve, čeprav so jih še vedno opisovali kot "nemočne" in "statične" enote znotraj prevladujočega diskurza viktimizacije.

Izraza "diaspora" in "transnacionalnost", ki sta izšla iz anti-esencialistične kritike kulture, so referenčne študije uveljavile kot uporabna koncepta za analizo. V zgodnjih 90. letih prejšnjega stoletja so kulturni teoretiki in antropologi preoblikovali koncept diaspore – v tradicionalnem pomenu skupnost izven svoje domovine – in ga začeli uporabljati v širšem smislu za teoretski opis mobilnih družb, ki so izoblikovale nove kulturne forme, politične strategije in identitete (Armbruster, 2013: 13; Brubaker, 2005: 1–9). Sodobne razprave so posebej poudarile raznolikost teh "novih" kulturnih preoblek in s tem pokazale, da je dinamična narava identitete postala dejstvo. Poleg tega so etnografske študije, ki so se ukvarjale z imigranti v Franciji in Kanadi (Oriol, 1984; Meintel, 1992), razkrile, da je njihova "identiteta" multidimenzionalna in nenehoma pretočna. To je tudi pomen Hallovega predloga, ki se nanaša predvsem na kontekst diaspore, da mislimo identiteto kot "'produkcijo', ki ni nikoli zaključena, je vedno v procesu in se vedno na novo postavlja znotraj in ne zunaj reprezentacije, in ne kot že izpolnjeno dejstvo" (2006: 222).

Z mislijo na te konceptualne opombe je moj namen v tem članku, da se iz zgodovinske perspektive osredotočim na raznolikost identitetnih politik, ki so jih prevzeli voditelji sirske skupnosti, tako laični, kot verski, v obdobjih Otomanskega imperija in Turške republike. Voditelje moramo neizogibno obravnavati kot aktivne dejavnike v svojem času, ki so bili in so še zmožni razvijanja lokalnih strategij prilagajanja znotraj zgodovinskih okoliščin, v katerih živijo. Pokazala bom, da so izkustvo manjšine, izražanje identitete in strategije preživetja te specifične skupine imeli drugačne značilnosti v večverski strukturi Otomanskega imperija v zgodnjem obdobju Turške republike, ki ga je zaznamovala politika prisilne homogenizacije njenih etno-religioznih skupin, in končno v sodobni Turčiji, ki se je v zadnjem času obrnila proti bolj pluralističnemu modelu, s tem ko je do določene mere prevzela politiko demokratizacije znotraj neo-otomanskega diskurza, ki ga implicitno vodi pro-islamistična vlada stranke

AKP od leta 2002 naprej. Poleg teh sprememb paradigme v turški manjšinski politiki se bom podrobneje osredotočila na proces emigracije, ki je vodil k pojavu aktivizma v diaspori, kar je pomemben dejavnik v procesu priznanja skupnosti v Turčiji, skupaj z učinkovitimi nevladnimi organizacijami, tujimi aktivisti za človekove pravice in turškimi intelektualci, ki si skupaj prizadevajo za vzpostavitev bolj demokratičnega režima, utemeljenega na multikulturnem državljanstvu. Vsi ti napori nas bodo vodili k dinamičnemu razumevanju identitete, ki se preoblikuje v skladu s potrebami zgodovinskih okoliščin.

SÜRYÂN-Î KADÎM KOT SULTANOVI PODLOŽNIKI

Skupnost, ki jo lastni in otomanski zapisi imenujejo "Süryân-î Kadîm",[13] kar dobesedno pomeni "starodavni Sirci", je imela svoje člane med pripadniki Sirske ortodoksne cerkve,[14] ki so živeli znotraj Otomanskega imperija, predvsem v vaških skupnostih planote Tur Abdin in v mestih oz. provincah Mardin, Urfa in Diyarbakır. Tako kot Armenci so tudi Sirci iz Tur Abdina živeli v majhnih, delno večetničnih vaseh kot kmetje, obrtniki ali mali trgovci (Armbruster 2013: 29) znotraj sistema *miletov*.[15]

Ob koncu 19. stoletja je sirsko ortodoksno skupnost pred Visoko porto predstavljal armenski milet, ker je bila naseljena v pretežno ruralnem okolju in ker je imela znotraj Otomanskega imperija relativno majhno število pripadnikov.[16] Njihova ločitev v poseben milet je postala mogoča z reformami, znanimi pod imenom *tanzimat*, med letoma 1839 in 1876, ko se je pravni položaj krščanskih podložnikov izboljšal zaradi evropskih intervencij in pritiskov na otomansko vlado.[17] Z uveljavitvijo teh reform so nemuslimanske manjšine pridobile precej priviligiran položaj, za njihove državljanske pravice in družbeni položaj pa so jamčili mednarodni sporazumi. Reformni firman iz leta 1856, sprejet z močno spodbudo ali celo pod zunanjim pritiskom na Visoko porto, je na primer uvedel administrativne reforme v skupnostih (predvsem grški pravoslavni in armenski), ki so zamenjale tradicionalno oligarhijo iz vrst klera, z bolj posvetno, predstavniško upravo (Somel, 2009: 401; Van den Boogert, 2012: 33–39).[18]

V teh zgodovinskih okoliščinah je leta 1873 sirska ortodoksna skupnost poskušala vzpostaviti neposredni stik z Visoko porto, da bi zaprosila za upravno avtonomijo, čeprav nekateri njeni voditelji niso želeli ogroziti tradicionalnih vezi z Armenci (Bcheiry, 2009: 21). Otomanski letopis (*sâlnâme*) kaže, da so sirskega patriarha leta 1885 sprejeli v Istanbulu kot predstavnika skupnosti. Čeprav je nekaj nejasnosti glede točnih datumov, se zdi verjetno, da je otomanska država začela priznavati Sirce kot poseben milet pod imenoma *Süryan-i Kadim* ali *Jakobiti* okoli leta 1890 (Seyfeli, 2005: 263).

Reforme, ki jih je uveljavila otomanska vlada, so omogočile Sircem, tako kot drugim nemuslimanskim skupnostim, ustanavljanje lastnih verskih in izobraževalnih ustanov znotraj imperija. Reformni razglas (1856) je določil osnovno pravico vsake nemuslimanske skupnosti, da ustanavlja lastne šole, pod pogojem, da so bile pod nadzorom države. Visoka porta je naredila korak naprej pri vključitvi nemuslimanskih šol v pravni red s sprejetjem Ureditve javnega izobraževanja (Maârif-i Umûmiye Nizâmnâmesi), ki je vse šole znotraj imperija razdelila med "javne" (državne šole) in privatne (šole, ki so jih ustanovile skupnosti ali posamezniki). Čeprav je bila izdana l. 1869, je njena uveljavitev v provincah postala očitna šele med vlado Abdula Hamida II. (1876–1909) (Somel, 2005: 268). Ustanavljanje tujih misijonarskih šol v vzhodnih provincah imperija je bil dodaten dejavnik v procesu "krepitve" nemuslimanskih manjšin.[19] Te šole so omogočile članom lokalnih skupnosti, da so se oddaljili od tradicionalne verske kulture in se zavedli svoje etnične identitete, kar je posredno vodilo k pospeševanju nacionalizma med nemuslimanskimi skupinami. Čeprav je bil primarni

cilj teh institucij razširjanje evangelijskega krščanstva med krajevnim prebivalstvom, je "pragmatični pristop k poučevanju, ki so se ga posluževali evangelijski kristjani, in njihov poudarek na naravoslovju, nenamenoma povzročil rastoč vpliv sekularnih pojmov napredka in individualizma. Poleg tega so misijonarske šole nudile pouk v krajevnem pogovornem jeziku in dale učencem priložnost učenja sodobnih zahodnih jezikov, npr. angleščine, francoščine ali nemščine, odvisno od narodne pripadnosti posameznih misijonov" (Somel 2005, 255–256). V tem relativno liberalnem obdobju, ki so ga spodbudile tanzimatske reforme in misijonarske šole, so vodilni Sirci iz Diyarbakıra ustanovili družbo z imenom Kadim Süryani Kardeşler Şirketi (Bratovščina starodavnih Sircev) ter nato leta 1879 še šolo, kjer je pouk potekal pretežno v turščini in sirščini, z dodatnimi tečaji arabščine, jezika farsi, angleščine, naravoslovnih znanosti, matematike, krščanske teologije in cerkvene glasbe (Trigona-Harany, 2008: 115). Učenci niso bili samo jakobiti, temveč so izhajali tudi iz katoliške, kaldejske in celo armenske skupnosti.

Ugotovimo lahko, da Sirci v poznem obdobju Otomanskega imperija niso ostali pasivni sultanovi podložniki, kot so bili v prejšnjih stoletjih. Laične elite skupnosti, ki so se šolale v omenjenih zahodnih misijonarskih šolah, so imele jasen namen biti dejavnik v politiki imperija, zlasti med ustavno revolucijo skupine Mladih Turkov, ki je odstavila absolutno monarhijo sultana Abdula Hamida III., leta 1908 in neposredno po njej.[20] Uradna mladoturška ideologija je bil otomanizem, s katerim so skušali oblikovati skupno otomansko državljanstvo,[21] ki bi zaobsegalo vse podložnike imperija ne glede na verske ali etnične razlike, kot protiutež separatističnemu nacionalizmu, ki je podžigal upore na Balkanu (Weiker, 1973: 220). Sodobne zgodovinske raziskave so pokazale, da je to politično gibanje z navdušenjem sprejela cela vrsta nemuslimanskih elit v imperiju,[22] od Judov (Campos, 2011) in Grkov (Kechriotis, 2011) do Armencev (Koptaş, 2005).

Kot nemuslimanska skupnost, sorodna Armencem, so tudi Sirci želeli prevzeti aktivno vlogo v uresničevanju novega projekta, ki je temeljil na predvideni rekonstrukciji imperija. Raziskovalec Trigona-Harany (2008),[23] tudi sam po rodu Sirec, je predložil hipotezo, da so sirski intelektualci in publicisti dolgo verjeli v otomanizem, ker so skupaj z drugimi vzhodnimi kristjani videli prihodnost svoje skupnosti v ohranitvi Otomanskega imperija, tako na primer Naûm Fâik[24] vsaj do leta 1912 in Âsûr Jûsuf[25] do leta 1914. V dveh časopisih, *Kevkeb Medhno* in *Mürşid-i Asuriyun*, ki sta izhajala v otomanski sirščini, sta jasno izrazila svojo privrženost idealu otomanizma, utemeljenemu na bratstvu in enakosti med člani različnih etničnih/religioznih skupnosti.[26] Toda obenem sta imela v mislih predvsem pravice sirske skupnosti v imperiju in zagotovo nista bila zgolj pasivna opazovalca svojega časa (Trigona-Harany, 2008: 4).

Na tej točki se moramo spomniti, da ne moremo omejiti preporoda nemuslimanskih intelektualcev v tem prehodnem obdobju samo na sirsko skupnost. V teh letih so različne nemuslimanske elite tudi v arabskih provincah iskale sekularno politično identiteto, bodisi znotraj otomanizma ali panarabizma, kot trdi Masters (2001: 9) v svojem delu. Cilj teh intelektualcev je bil skovati kolektivno identiteto, ki bi naredila prostor zanje znotraj muslimanske večine. Primer ponuja Jurgi Zaydan (1861–1914), ki se je boril za arabski preporod v Libanonu (Anne-Laure Dupont, 2006).[27]

Danes je splošno znano, da je ideja otomanizma in enakopravnega državljanstva izpuhtela z vzponom turškega nacionalizma[28] med Mladimi Turki.[29] Nacionalizem je politiko ostro usmeril v etnično čiščenje Anatolije, da bi zavaroval vzhodne province imperija. Zgodovinarji, ki se danes ukvarjajo z zgodovino Sircev, trdijo, da so se med dogodki leta 1915[30] zgodili množični poboji sirskega prebivalstva, ki se jih danes člani skupnosti

spominjajo z imenom *Seyfo* ("meč" v sirščini) in jih opredeljujejo za genocid.

OBDOBJE REPUBLIKE: TIHO ČAKANJE ZA ZASTOROM

Leta 1923, ob koncu turške vojne za neodvisnost proti okupacijskim silam, ki jo je vodil Mustafa Kemal Atatürk, je bila ustanovljena nova država kot republika pod vodstvom kemalističnih kadrov. Nekoliko prej so z Lausannskim sporazumom Grke, Armence in Jude priznali kot uradne "manjšine" v novonastali Turški republiki. Sirska skupnost je predstavljala izjemo – po njenih uradnih virih[31] je takratni patriarh, Mor Ignacij Elija III., v nasprotju z drugimi nemuslimanskimi skupnostmi zavrnil prednosti manjšinskih pravic in se namesto tega v imenu celotne sirske skupnosti zavzel za polno turško državljanstvo. Čeprav ostajajo razlogi za to odpoved še vedno nejasni, raziskovalci, ki izhajajo iz skupnosti, trdijo, da se je patriarh tako odločil zaradi nepremišljenega odnosa zahodnih držav na Pariški mirovni konferenci (1919). Po njihovem mnenju je bil patriarh, ki so ga druge krščanske skupine izolirale, prepričan, da je edina rešitev vrnitev k narodu, od katerega so bili od nekdaj odvisni (Atto, 2011: 86–88).

Kljub takšnemu izkazu lojalnosti do nove republike pa je vlada odločila, da se mora sedež patriarhata iz Mardina v Turčiji preseliti v Homs v Siriji, ki je bil takrat pod francoskim

mandatom, prav tako se je morala pod prisilo iz Turčije izseliti večina pripadnikov skupnosti. Sirski raziskovalec Naures Atto vidi razloge za to odločitev v zgodovinskem kontekstu tistega časa. Po uporu nestorijancev[32] v gorah province Hakkari leta 1924 je oblast v republiki prevzela negativen odnos do kristjanov na tem območju, ki se je še okrepil, ko so nekateri deli "asirsko-sirskega" prebivalstva podprli kurdski upor, ki ga je vodil šejk Sait leta 1925.[33] Kot je pokazal Atto, se je Turška republika po zatrtju teh dveh uporov leta 1926 lotila obsežnega programa odstranitve in razorožitve, da bi na ta način zaščitila državne meje in izgnala vse "protiturške elemente" iz države. Patriarha so kot vrhovni simbol zgodovinske identitete sirske ortodoksne skupnosti preselili izven turških meja, da bi zagotovili nacionalno varnost nove republike. Kljub močnim trditvam Nauresa Atta nimamo dovolj zgodovinskih informacij, da bi presodili, če je temu res bilo tako. Po mnenju turškega strokovnjaka (Oral 2007, ki ga citira Atto, 2011: 98) je odstranitev patriarhata potrebno razložiti v kontekstu kemalistične politike sekularizacije, ki je zahtevala odpravo vseh verskih institucij, krščanskih ali drugih.

Po razglasitvi republike se je pod vodstvom članov stranke CHP (Cumhuriyet Halk Partisi - Republikanske ljudske stranke) v enostrankarskem sistemu začela ostra kampanja za izgradnjo naroda, ki je s seboj prinesla intenzivni program narodne homogenizacije, ki so ga raziskovalci opredelili kot proces "turkifikacije". Imel je dva namena: prvi je bil ustvariti narodno gospodarstvo, z osrednjo vlado kot primarnim virom ekonomske in politične moči. S tem namenom je državni aparat sprejel niz protimanjšinskih ukrepov, ki so eksplicitno merili na "očiščenje" tržnega vpliva manjšin, ki so bile v 19. stoletju v imperiju izredno dominantne na področju trgovine.[34] Uveljavitev davka na premoženje nemuslimanskih skupnosti leta 1942 spada med takšne diskriminatorne ukrepe. Drugi namen je bil povezan s kulturnim področjem in je težil k turkifikaciji na vseh ravneh družbenega življenja, od jezika, govorjenega na ulicah, do pouka zgodovine v šolah, od trgovine do državnih postopkov za zaposlovanje, od posebnih zakonov do naselitvene politike v določenih regijah (Aktar, 2009: 29). Za primer teh ukrepov lahko navedemo "Zakon o priimkih" iz leta 1934, s katerim so bili pripadniki nekaterih manjšin prisiljeni k spremembi svojih priimkov v turške.

V težavnih letih zgodnje republike so člani sirske skupnosti lahko le v popolni tišini in pasivno opazovali tok dogodkov. Vsekakor obdobje enostrankarskega sistema, za katerega je bila značilna ostra politika turkifikacije, z vidika vidnosti v družbeno-političnem življenju države ni bilo ugodno za Sirce. Poleg tega je bilo njihovo prebivalstvo še vedno omejeno na ruralna območja jugovzhoda države. Aktivna udeležba v turški politiki se je zgodila v sledečih letih, kar natančno sovpada s prehodom v večstrankarski sistem.

DEMOKRATSKA STRANKA: UPANJE ZA NEMUSLIMANE?

Enostrankarsko obdobje, ki ga je zaznamovala absolutna oblast CHP, se je končalo 1946 z ustanovitvijo Demokratske stranke (DP). Od njenega neverjetnega uspeha na volitvah v 50. letih dalje so jo člani sirske skupnosti navdušeno podpirali, saj je bila znana kot glasna podpornica svobodnega trga in politike liberalizacije. Kot je poudaril Zürcher (1998: 231), se je novoustanovljena stranka razlikovala od Republikanske ljudske stranke v mnogih pogledih. Predstavniki Demokratske stranke so bili v povprečju mlajši, pogosteje so izhajali iz lokalnega okolja v svojih volilnih enotah, manj jih je imelo univerzitetno izobrazbo, a jih je bilo več s kariero v trgovini ali pravu. Kar jo je najbolj očitno razlikovalo od CHP, pa je bilo to, da v njej skorajda ni bilo predstavnikov birokracije ali vojske. Poleg tega so se v svojem delovanju osredotočili predvsem na modernizacijo kmetijskega sektorja in na prvo mesto postavili interese kmetov. Sirci, ki so živeli v

ruralnih predelih države in imeli nižjo stopnjo izobrazbe, so v teh okoliščinah volili DP, da bi imeli čim več koristi od sprejetih kmetijskih reform. K temu lahko dodamo še, da je bil razlog za to odločitev tudi dober odnos vlade do nemuslimanskih manjšin. Po statistiki je bilo v času treh vlad pod vodstvom DP (1950–1960) izvoljenih deset nemuslimanskih poslancev. To število je bilo večje od osmih nemuslimanskih poslancev (šestih neodvisnih in dveh iz vrst CHP) v vseh 27 letih enostrankarske vlade do vzpona DP na oblast leta 1950. Za razliko od nepopustljivega odnosa CHP so njeni predstavniki poslušali tudi zahteve manjšinskih skupnosti s posredovanjem njihovih verskih voditeljev (Özşeker, 2012: 86). 6. junija 1952 je na primer vodja stranke Adnan Menderes postal prvi turški premier, ki je prišel na uradni obisk h grškemu pravoslavnemu patriarhu v Istanbulu.

Zgodovinski zapisi kažejo, da je v teh letih velika večina sirske skupnosti aktivno sodelovala v različnih krajevnih organizacijah DP, večinoma v Mardinu in Midyatu, kjer je bila največja koncentracija njenih članov. Med vlado DP je prišlo do številnih kulturnih dosežkov v prid sirske skupnosti na tem območju (Aydın in dr. 2000: 398). Ponovno oživitev lahko spremljamo v obliki intelektualne produkcije, ki se kaže v objavi knjig in publikacij na temo zgodovine skupnosti. Intelektualni razcvet na lokalni ravni lahko interpretiramo kot rezultat poskusov demokratizacije, ki se jih je lotila vlada DP, predvsem v začetnem obdobju njenega vladanja, a na globlji ravni tudi kot rezultat pozitivnega odnosa do krščanskih skupnosti.

Kljub dejstvu, da se je razumevanje krščanskih manjšin v DP sčasoma izkazalo za podobnega tistemu v CHP,[35] so nemuslimanske skupnosti še naprej glasovale zanjo zaradi slabih spominov na davek od premoženja, prisilni vpoklic v vojsko in na druge asimiliacijske in diskriminatorne politike enostrankarskega režima, ki so jih odtujili od CHP. Tudi statično vodenje gospodarstva pod vodstvom CHP je bilo za nemuslimanske podjetnike še vedno manj privlačno od gospodarskega liberalizma DP (Özşeker, 2012: 94).

V letih po padcu DP[36] so nemuslimanske skupnosti v Turčiji, vključno s Sirci, svoj glas na volitvah izbirale med strankami na desnosredinskem polu politične osi. Trend, ki se je začel z voljenjem DP in nadaljeval z ANAP (Domovinsko stranko), se mora šele izkazati v primeru stranke AKP (Stranke pravičnosti in razvoja), ki je trenutno na oblasti in je za svojo ideološko osnovo vzela ekonomsko liberalizacijo in družbeno konzervativnost. V vsem tem obdobju so verski voditelji in veljaki skupnosti izražali izredno lojalnost državnim oblastem in se izogibali vsakršnim ekstremnim dejanjem pri zahtevah do manjšinskih pravic.

VZPON AKTIVIZMA V DIASPORI: OD LETA 1970 DO 2000

Medtem ko so člani skupnosti, ki so ostali v Turčiji, pretresali svoje lokalne strategije, da bi preživeli v krhkem družbeno-političnem položaju v državi, so tisti, ki so po 1. svetovni vojni prebežali v druge bližnjevzhodne države,[37] iskali skupnostno solidarnost, ki bi jih združila pod eno streho v opoziciji proti rastočemu turškemu in arabskemu nacionalizmu. Od začetka 20. stoletja so nekateri politično angažirani intelektualci že začeli proces ustvarjanja[38] nacionalistične "asirske" ideologije. Naûm Fâik, ki je leta 1916 pobegnil v ZDA, je bil eden od teh pionirskih intelektualcev. Zagotovo se je čutil obvezanega ustvariti etnično nacionalno ideologijo, da bi se z njo borili proti turškemu in arabskemu nacionalizmu, ki sta prevladovala na Bližnjem vzhodu, kjer so stoletja bivali Sirci. Vemo, da je skoraj takoj po prihodu v Ameriko Fâik spremenil svojo samoopredelitev in pozval vse brate, naj se združijo pod oznako Asircev s temi besedami: "Ti bratje so nestorijanci, kaldejci, maroniti, katoliki in protestanti ... Vse te skupine spominjam na njihovo preteklost, njihovo raso, njihovo meso in kri in njihov materni jezik ... Moramo delovati za

povzdignjenje imena Asircev ... Naš prvi cilj je zagotoviti pravice Asircev" (Gaunt 2013: 250). Namen asirske ideologije je bil združiti vse skupnosti, ki naj bi imele skupen etnični "asirski" izvor pod eno narodno zastavo. V tem smislu so imeli kaldejce, nestorijance, sirce, pravoslavne, katolike in protestante, maronite in melkite vse za "Asirce", ne glede na njihove različne verske doktrine in izročila. Prva konkretna organizacija, ustanovljena s tem namenom, je bila Asirska demokratska organizacija (ADO)[39] s središčem v Kamišliju v Siriji leta 1957, ki je svojo ideologijo utemeljevala na principu enotnosti (*huyodo*).[40] Kot je zapisal Makko (2010: 13), je igrala organizacija pomembno vlogo v procesu sekularizacije sirske skupnosti, ki je bila tradicionalno, v otomanskem okolju, razumljena kot verska skupnost.

Od 60. let do sredine 70. let prejšnjega stoletja je skupnost doživljala nov val emigracije[41] iz domovine v zahodnoevropske države, predvsem iz ekonomskih razlogov. Skupne aktivnosti Sircev v Evropi so se začele v 60. letih, najprej s formiranjem manjših skupin za samopomoč na območjih, ki so imele večji priliv sirskih migrantov iz Turčije, kot del splošnega gibanja gostujočih delavcev. Drugi val je sledil od sredine 70. let do danes, tokrat kot posledica političnih dejavnikov, kot sta bila začetek turško-grškega konflikta na Cipru ali vojaški spopad, ki je izbruhnil leta 1984 med militanti PKK (Partiya Karkerên Kurdistanê - Kurdsko delavsko stranko) in državo. To izseljevanje je potekalo predvsem na Švedsko, kjer so emigrante obravnavali kot prosilce za politični azil. Sodeč po zbranih življenjepisih so tisti, ki si niso uspeli pridobiti prebivališča in delovnega dovoljenja v Nemčiji, postali del novega migrantskega vala znotraj Evrope in so se selili v druge države, kot sta Nizozemska ali Belgija, ki sta imeli lastne manjše sheme gostujočih delavcev. V tem obdobju je Švedska postala priljubljena destinacija za begunce zaradi svoje primerljivo svobodnejše imigracijske politike, ki je izhajala iz državne podpore človekovih pravic (Arıkan 2011: 17–18).

V 90. letih so emigranti, ki so se ustalili v evropskih državah, začeli formirati politično gibanje, osnovano na konkretnem "transnacionalnem političnem mreženju". Eden od razlogov, ki so sprožili prebujanje nacionalne zavesti med člani skupnosti, je bil vojaški konflikt med PKK in turško vojsko. Pod vtisom kurdskega gibanja za neodvisnost so bili prepričani, da je politična emancipacija mogoča tudi za Sirce. Ta politika je bila razumljiva, saj njihovo omejeno število ne bi bilo zadostno za vzpostavitev neodvisne države v realnih okoliščinah na Bližnjem vzhodu. Etnična/nacionalna zavest, ki je po letu 2000 postopoma rasla v diaspori, je po drugi strani temeljila na oživljanju spomina na poboje leta 1915 in na ozaveščanju javnosti o trpljenju skupnosti. Biner (2011: 367–368) je upravičeno zapisal, da je bilo "obhajanje spomina na poboje 1915 pod imenom *Seyfo* pomembno za konsolidacijo transnacionalne skupnosti; ta je postopoma postala osnova za pridobitev priznanja v globalnem okolju." *Seyfo* je s časom postal orodje za gradnjo asirsko-sirske etnične identitete, ki lahko prispeva k mobiliziranju razseljenih Asircev za skupni cilj.

Aktivizem v diaspori se je skozi leta hranil tudi preko medijskih kanalov, od časopisov do TV postaj. Drug znak mobilizacije je bila ustanovitev Evropske sirske unije (ESU) maja 2004 kot povezave različnih asirskih/sirskih političnih in kulturnih organizacij v Evropi, ki je kasneje postala aktiven igralec v mednarodni areni.

POSKUSI DEMOKRATIZACIJE V TURČIJI IN SREČANJE Z AKTIVIZMOM V DIASPORI

Po letu 2000 je diaspora, ki je zrasla in se utrdila v Evropi, obrnila svojo pozornost na Turčijo in začela s političnimi aktivnostmi v domovini. Ker so zdaj imeli novo "evropsko identiteto" z zavedanjem svojih državljanskih pravic, so bili pripadniki diaspore bolj pripravljeni za aktivni politični angažma

(Arıkan 2011: 12). Politično mobilizacijo so omogočili poskusi demokratizacije v Turčiji v obliki izboljšanja manjšinskih pravic, kar se je uradno začelo z implementacijo zakonodaje zaradi prizadevanja Turčije, da se približa kopenhagenskim kriterijem zaradi pogajanj z Evropsko unijo.[42] Da bi sledili razvoju manjšinskih pravic, je potrebno preleteti zakonske spremembe, ki se jih je lotila turška vlada.

S paketom reform, ki jih je vlada sprejela avgusta 2002, so sprostili omejitve za poučevanje in objavljanje v "jezikih in dialektih, ki jih tradicionalno govorijo turški državljani." V naslednjih letih so se lotili konkretnih reform v zvezi s pravicami nemuslimanskih manjšin. Zakon o ustanovah je bil spremenjen tako, da so nemuslimanske ustanove lahko pridobile nepremično lastnino. Priznana je bila svoboda gradnje verskih objektov ne glede na religijo in prepričanje. Zadnji pozitivni korak sta bila olajšanje poučevanja manjšinskih jezikov za turške državljane ter dovoljenje za odprtje zasebnih ustanov za poučevanje teh jezikov (Grigoriadis, 2007: 424).

Koraki k demokratizaciji, ki so bili storjeni v procesu približevanja EU, so vzpostavili zelo ugodne razmere za aktiviste v diaspori, ki so končno imeli priložnost izraziti svoje politične zahteve v Turčiji na bolj odprt način. V ta namen se je skupina Sircev vrnila iz diaspore v svojo domovino in začela izražati zahteve po manjšinskih pravicah, ki jih niso imeli vse od Lausannskega sporazuma. Leta 2004 so ustanovili dve organizaciji v Istanbulu (Kulturna zveza Mezopotamije) in v Midyatu (Kulturna zveza Midyata), da bi tako ohranjali sirsko kulturo, toda še pomembneje, da bi okrepili skupnost v političnem smislu. V Istanbulu so bila srečanja in pogovori, ki jih je organizirala zveza, povod za začetek izhajanja politične revije, ki se ukvarja s težavami Sircev ne samo znotraj turške družbe, ampak tudi v drugih državah Bližnjega vzhoda. Revijo z imenom *Sabro*, kar v sirskem jeziku pomeni "upanje", izdajajo člani zveze. Njihovi članki neprestano poudarjajo nujnost pridobitve manjšinskih pravic, pa tudi večje politične odmevnosti.

V procesu politične emancipacije, ki postopoma postaja vse bolj učinkovita po vsem svetu, je bil v središču vseh razprav boj za samostan Mor Gabriel. Začelo se je avgusta 2008, ko so Ministrstvo za gozdarstvo, Urad za zemljiško knjigo ter vasi Yayvantepe, Çandarlı in Eğlence tožili samostan zaradi domnevne "zasedbe" njihovih polj. Tožba se je končala z razsodbo, da je samostan "zasedel" zemljo, a je primer nato šel na Evropsko sodišče za človekove pravice.[43] Kot je izpostavil Arıkan (2011: 16), je bil primer samostana Mor Gabriel edinstven, ker je grožnja obstoju tega pomembnega samostana mobilizirala Sirce tako v Turčiji, kot v Evropi,[44] da so protestirali in organizirali akcije proti nepravnemu rušenju pomembnega dela njihove identitete v Turčiji. V tem obdobju so se vrstile spletne pobude in razprave na forumih, ki so jih z udeležbo podprli tuji aktivisti za človekove pravice[45] ter tudi člani Evropskega parlamenta.

Drug poskus v procesu priznanja je bila reinterpretacija členov o manjšinskih pravicah v Lausannskemu sporazumu. Aktivisti in člani skupnosti so zavrgli patriarhovo uradno izjavo, ki so jo pogojevale politične okoliščine 20. let prejšnjega stoletja, in začeli intenzivno proučevati sam tekst sporazuma, da bi povezane člene prilagodili novim družbenopolitičnim pogojem in s tem našli pravno podlago, ki bi dovolila priznanje skupnosti kot uradne manjšine. Pripomniti moramo, da so jih v tem procesu močno podpirali pomembni turški intelektualci, ki so zelo aktivno podprli izboljšanje družbeno-političnih pogojev za manjšine. Profesor mednarodnega prava, Baskın Oran, je na primer javno podprl aktiviste skupnosti z novo interpretacijo členov sporazuma v sodobnem pravnem okviru.[46]

Podobno so nekatere nevladne organizacije, ki se ukvarjajo predvsem s človekovimi pravicami, procesom demokratizacije in manjšinskimi zadevami, organizirale različne akademske konference in forume. Dve konferenci, ki ju je organizirala Fundacija Hranta Dinka,[47] z naslovoma "Delavnica o družbeni in ekonomski zgodovini mesta in

pokrajine Diyarbakır" (Diyarbakır, 11.–13. novembra 2011) ter "Družbena in ekonomska zgodovina Mardina" (Mardin, 2.–3. novembra 2012), sta bili pomembni za obujanje spomina na dogodke leta 1915 in za njihovo označitev kot genocid nad krščanskimi skupnostmi na tem območju, tako armensko, kot sirsko. Nadaljnja moralna podpora je prišla s strani fundacije TESEV,[48] ki je objavila vrsto študij o dejanskem položaju manjšin, predvsem z ozirom na uničevanje nemuslimanske lastnine v Turčiji. Med procesom proti samostanu Mor Gabriel se je približno 300 posameznikov, pisateljev, akademikov in umetnikov pridružilo peticiji z naslovom "Turčija je domovina Sircev in samostan Mor Gabriel ni okupator" in s tem izrazilo protest proti odločitvi, da se samostanska zemlja nacionalizira.[49]

Pritisk turških intelektualcev in aktivistov iz skupnosti v diaspori je končno privedel do konkretnih rezultatov. 13. upravno sodišče v Ankari je 18. junija 2013 na vlogo Sirske cerkve matere Marije v Beyoğlu Ministrstvu za izobraževanje odločilo z dovoljenjem za odprtje vrtca v Istanbulu. Razsodba se je oprla na stališče, da imajo Sirci pravico ustanavljati svoje šole in bi jih morali obravnavati kot "manjšino", ker jih tako opredeljuje nova interpretacija Lausannskega sporazuma.[50] Spodbujena s to odločitvijo je Zveza za sirsko kulturo in solidarnost Tur Abdin podala vlogo za odprtje osnovne šole na Direktorat za izobraževanje v Mardinu. Podobno se je pozitivno začel premikati tudi primer Mor Gabriela. 30. septembra 2013 je turški premier Recep Tayyip Erdoğan objavil demokratizacijski paket,[51] ki vključuje člen z zagotovilom, da bodo zemljišča zgodovinskega samostana Mor Gabriel vrnili njegovi fundaciji.[52]

Proces priznanja sirske skupnosti s strani turške države je neizogibno povezan z državno politiko do drugih etničnih/verskih manjšin, bodisi krščanskih bodisi drugih. Čeprav družbeno-kulturne pravice manjšinskih skupnosti Kurdov in Alevijev še niso v polnosti zaščitene v obstoječem "manjšinskem režimu", ki temelji na principu pripadnosti sunitskemu islamu in turški narodnosti (Bozarslan 2005; Çagatay 2006), se v državi pod pritiskom pridružitvenega procesa v EU počasi uveljavljajo strukturne spremembe. Odkar je EU pritisnila na vlado, da je začela z reformo turških političnih in pravnih struktur, je ta uvedla mnogo ustavnih amandmajev in pravnih ureditev, povezanih z življenjskimi pogoji narodnih manjšin. Sodišče v Izmirju je tako marca 2011 na primer dovolilo kurdskemu politiku, da je svojo obrambo predstavil v svojem jeziku. Direktorat za verske zadeve je začel pripravljati kurdsko verzijo Korana in koranskih tečajev ter dovolil recitacijo molitev po mošejah v tem jeziku.[53] Demokratizacijski paket, objavljen leta 2013, je dovolil politično aktivnost v drugih jezikih in dialektih poleg turščine, kakor tudi izobraževanje v privatnih šolah, umaknil je kazenske določbe za rabo črk q, x in w, ki jih uporablja kurdska abeceda, ter spremenil imena vasi nazaj v obliko, ki je bila v rabi pred vojaškim udarom leta 1980 (Progress Report, 2014: 17). Z amandmajem k Zakonu o učenju tujih jezikov so prvič dovolili tečaje kurdščine in v državi se je odprlo šest privatnih jezikovnih šol. Pri verski vzgoji je Ministrstvo za narodno izobraževanje izdalo nove učbenike za predmete religijske kulture in etike, ki vključuje podatke o verovanju alevijev, nemuslimanski učenci pa so oproščeni teh predmetov. Septembra 2013 so ponovno odprli šolo grške manjšine v Gökçeadi z dovoljenjem ministra za narodno izobraževanje. Ministrstvo je obenem obvestilo vse turške šole, da so obvezane pozitivno odgovoriti na vse prošnje nemuslimanov, da bi bili oproščeni obveznih predmetov religijske kulture in etike (Progress Report 2013: 61). Poleg tega napredka je prišlo do poskusov trenutne vlade, da bi spremenila vojaško ustavo iz l. 1982 s prispevki številnih skupin civilne družbe, vključno s pripadniki manjšin. Po poročanju turških medijev je parlamentarna komisija, ki je delala na tem vprašanju, februarja 2012 povabila predstavnike manjšin, da bi slišala njihove predloge.

Grški pravoslavni patriarh Bartolomej I. in predstavniki sirske skupnosti so podali svoje predloge znotrajstrankarski Komisiji za ustavno usklajevanje. Tudi Armenci so bili povabljeni v parlament.[54]

Kljub vsem tem pozitivnim korakom tako državnih kot nevladnih avtoritet ostajajo pri zaščiti manjšinskih pravic resni problemi. Še vedno je na primer težavno izobraževanje duhovnikov. Niti turška zakonodaja niti javni izobraževalni sistem namreč ne predvidevata možnosti višje verske izobrazbe za posamezne skupnosti. Kljub drugačnim namigom s strani oblasti ostaja grško pravoslavno semenišče Halki (Heybeliada) zaprto. Predlog armenskega patriarhata, da bi odprli oddelek univerze za armenski jezik in teologijo, ostaja brez odziva. Zgoraj omenjeni ustavni amandmaji še niso bili uveljavljeni zaradi ugovorov opozicijskih strank.

Vendarle se glede dejanskega položaja Sircev zdi, da je priznanje statusa manjšine izpolnjeno vsaj na teoretični ravni. Zaradi truda aktivistov iz diaspore ter številnih nevladnih organizacij, ki delujejo na terenu, lahko vidimo, da so člani skupnosti bolj aktivni kot kadarkoli in se polno zavedajo novih okvirov delovanja, ki jih odpirajo nedavne reforme. V osnovi zahtevajo pridobitev pravic, ki izhajajo iz priznanja enakosti državljanov, da so obravnavani kot "krščanski turški državljani" in da lahko obenem ohranjajo svojo narodno in versko dediščino. Trigona-Harany (2008) je v svoji tezi na primeru Âsûra Jûsufa in Naûma

Fâika pokazal, kako so v zgodnjem 20. stoletju znotraj skupnosti soobstajale mnogotere identitete. V sodobni Turčiji bi lahko bili priče podobnemu fenomenu pod vplivom gibanja v diaspori, transnacionalne politike in poskusov demokratizacije, ki oblikujejo nove oblike identitet v novih družbeno-političnih okoliščinah.[55]

Prevod: Rok Blažič

VIRI:

Akgönül, Samim. 2005. *Les Grecs de Turquie*. Pariz: L'Harmattan.

Akgündüy, Emrullah. "Some notes on the Syriac Christians of Diyarbekir in the late 19th century: A preliminary investigation of some primary sources." V: J. Jongerden in J. Verheij, ur. *Social Relations in Ottoman Diyarbekir 1870-1915*, 217-240. Leiden: Brill.

Aktar, Ayhan. 2009. "Turkification policies in the early Republican Era." V: C. Dufft, ur. *Turkish Literature and Cultural Memory: "Multiculturalism" as a literary theme after 1980*, 29-62. Wiesbaden: Harrassowitz.

--- 1996. "Economic nationalism in Turkey: The formative years 1912-1925." *Boğaziçi Journal Review of Social, Economic and Administrative Studies* 10, 1-2: 263-290.

Akyüz, Gabriel. 2005. *Tüm Yonleriyle Süryaniler*. Mardin: Anadolu Ofset.

Anastassiadou, Méropi in Paul Dumont. 2011. *Les Grecs d'Istanbul et le patriarcat oecuménique au seuil du XXIIe siècle: une communauté en quête d'avenir*. Pariz: Cerf.

Anderson, Benedict. 2011. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Arıkan, Burçak. 2011. *Assyrian transnational politics: Activism from Europe towards homeland*. Magistrska naloga. The Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University, Ankara.

Armbruster, Heidi. 2013. *Keeping the Faith: Syriac Christian Disaporas*. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.

Artinian, Vartan. 1988. *The Armenian Constitutional System in the Ottoman Empire: 1839-1863*. Istanbul: Osmanlı Bankası Kütüphanesi.

Atto, Naures. 2011. *Hostages in the Homeland, Orphans in the Diaspora: Identity Discourses Among the Assyrian Syriac Elites in the European Diaspora*. Doktorska naloga. Univerza v Leidnu.

Aydın, Suavi, Kudret Emiroğlu in drugi. 2000. *Mardin: Aşiret-Cemaat-Devlet*. Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Bali, Rıfat. 2009. "Entre nationalisme et islamisme: la lente disparition de la communauté juive de Turquie." V: S. Trigano, ur. *La fin du judaÏsme en terres d'Islam*. Pariz: Denoël.

--- 2013. *The Silent Minority in Turkey: Turkish Jews*. Prevedel Paul Bessemer. Istanbul.

Bcheiry, Iskandar. 2009. *Syriac Orthodox Patriarchal Register of Dues of 1870*. Piscataway (NJ): Gorgias Press.

Biner, Zerrin Özlem. 2011. "Multiple imaginations of the state: understanding a mobile conflict about justice and accountability from the perspecive of Assyrian-Syriac communities." *Citizenship Studies*, 15-3/4: 367-379.

Boogert, Maurits H. van den. 2012. "Millets: Past and Present.¨ V: A. N. Longva in A. S. Roald, ur. *Religious Minorities in the Middle East, Domination, Self-Empowerment, Accomodation*, 27-45. Leiden: Brill.

Bozarslan, Hamıt. 2005. "Les minorités en Turquie." *Pouvoirs*, 115-4: 101-112.

Brubakker, Roger. 2005. "The 'diasopora' diaspora." *Ethnic and Racial Studies*, 28-1: 1-19.

Çagatay, Soner. 2006. *Islam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey: Who is Turk?* London/New York: Routledge.

Campos, Michelle U. 2011. *Ottoman Brothers: Muslims, Christians and Jews in Early Twentieth Century Palestine*. Redford City (CA): Stanford University Press.

Dakhli, Leyla. 2009. *Une génération d'intellectuels arabes: Syrie et Liban (1908-1940)*. Pariz: Karthala.

De Courtois, Sébastien. 2012. "Tur Abdin: réflexions sur l'état présent des communautés syriaques du sud-est de la Turquie, mémoire, exils, retours." *Cahiers de GREMAMO* 21: 113-150.

Dupont, Anne-Laure in Catherine Mayeur-Jaouen. 2002. "Débats intellectuels au Moyen-Orient dans l'entre deux-guerres." *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 95-98: 189-204.

--- 2006. *Gurgi Zaydan 1861-1914: écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe*. Damask: IFPO.

Evropska komisija. 2013. *Turkey 2013 Progress Report, Enlargment Strategy and Main Challenges 2013-2014*. http://ec.europa.eu/enlargment/pdf/key_documents/2014/20141008-turkey-progress-report_en.pdf

Gaunt, David. 2006. *Massacres, Resistance, Protectors: Muslim-Christians Relations in Eastern Anatolia during World War I*. Piscataway (NJ): Gorgias Press.

--- 2012. "Relations between Kurds and Syriacs and Assyrians in late ottoman Diyarbekir." V: J. Jongerden, J. Verheij, ur. *Social Relations in Ottoman Diyarbekir 1870-1915*, 241-266. Leiden: Brill.

Grigoriadis, Ioannis N. 2007. "Türk or Türkiyeli? The reform of Turkey's minority legislation and the rediscovery of Ottomanism." *Middle Eastern Studies* 43-3: 423-438.

Günel, Aziz. 1970. *Türk Süryanileri Tarihi*. Diyarbakır.

Güngör, Uğur Ümit. 2011. *The Making of Modern Turkey. Nation and State in Eastern Anatolia: 1973-1950*. Oxford: Oxford University Press.

Güven Dilek. 2011. "Riots against the Non-Muslims of Turkey: 6/7 September 1955 in the context of demographic engineering." *European Journal of Turkish Studies* 12. Dostopno na: http://ejts.revues.org/4538 (pridobljeno 24.2.2014).

Hall, Stuart. 2006. "Cultural Identity and Diaspora." V: E. Brazial, A. Mannur, ur. *Theorizing Diaspora*, 233-246. Malden (MA): Blackwell.

Heyberger, Bernard. 2013. *Les Chrétiens au Proche-Orient: de la compassion à la compréhension*. Pariz: Payot.

Hobsbawm, Eric in Terence Ranger. 1983. *The Invetnion of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kechriotis, Vangelis. 2011. "On the margins of national historiography: The Greek İttihatçı Emmanouil Emmanouilidis - Opportunist or Ottoman patriot?" V: A. Singer, C. K. Neumann in S. A. Somel, ur. *Untold Histories of the Middle East: Recovering Voices from the 19th and 20th Centuries*, 124-142. London/New York: Routledge.

Koptaş, Rober. 2005. "Armenian political thinking in the second constitutional period: The case of Krikor Zohrab." Neobjavljena doktorska naloga. Atatürk Institute, Boğaziçi University, Istanbul.

Logva, Anh N. in Anne S. Roald. 2012. *Religious Minorities in the Middle East: Domination, Self-Empowerment, Accomodation*. Leiden: Brill.

Makko, Aryo. 2010. "The Historical Roots of Contemporary Controversies: National Revival and the Assyrian 'Concept and Unity.'" *Journal of Assyrian Academic Studies* 24-1: 1-20.

Mallet, Laurent-Olivier. 2005. *La Turquie, les Turcs et les Juifs: histoire, représentations, discours, stratégies*. Neobjavljena doktorska naloga. Université Aix-Marseille I.

Masters, Bruce. 2001. *Christians and Jews in the Ottoman arab World: The Roots of Sectarianism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Meintel, Deirdre. 1992. "L'identité ethnique chez les jeunes Montréalais d'origine immigrée." *Sociologie et sociétés*, 24-2: 73-89.

Murre van der Berg, Heleen. 2011. "The Syriac Orthodox Church." V: G. T. Kurian, *The Encyclopedia of Christian Civilization*, IV, 2304-2309. Oxford: Wiley Blackwell.

Oriol, Michel. 1984. *Les variations de l'identité: étude de l'evolution de l'identité culturelle des enfants d'immigrés portugais en France et au Portugal*, zv. I. Nica: Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles.

Özcoşar, İbrahim. 2005. "Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi ve Süryani Kadimler." V: A. Taşğın, E. Tanrıverdi in dr., ur. *Süryaniler ve Süryanilik*, 2. zv., 209-239. Istanbul: Orient yay.

Özdoğan, Günay, Füsün Üstel, Karin Karakaşlı, Ferhat Kentel. 2009. *Türkiye'de Ermeniler: Cemaat-Birey-Yurttaş*. Istanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

--- in Ohannes Kılıçdağı. 2011. *Türkiye Ermenilerini Duymak: Sorunlar, Talepler, Çözüm Önerileri [Hearing the Armenians of Turkey: Problems, Demands, Solutions]*. Istanbul: Tesev Yayıları.

Özşeker, Ayhan. 2012. *Discourse and politics on no-muslim citizens: A comparative analysis of main political traditions in Tukey (1923-2012)*. Neobjavljena magistrska naloga. Graduate School of Social Sciences, Koç University, Istanbul.

Seyfeli, Canan. 2005. "Osmanlı Devlet Salnamelerinde Süryaniler (1847-1918)." V: A. Taşğın, E. Tanrıverdi in dr., ur. *Süryaniler ve Süryanilik*, 1. zv., 49-141. Istanbul: Orient yay.

Shaw, Stanford J. in Ezel Kural Shaw. 1997. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2. zv. Cambridge: Cambridge University Press.

Somel, Selcuk Akşin. 2005. "Christian community schools during the Ottoman reform period." V: E. Özdalga. *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, 254-273. London: Routledge Curzon.

--- 2009. "The Religious Community Schools and Foreign Missionary Schools." V: H. İnalcık in G. Renda. *Ottoman Civilization*, 1. zv., 3. izd. Istanbul: Ministery of Culture of Turkish Republic.

Stamatopoulos, Dimitrios. 2006. "From Millets to Minorities in the 19th Century Ottoman Empire: an Ambiguous Modernization." V: S. G. Ellis, G. Hàlfdanarson, A. K. Isaacs. *Citizenship in historical perspective*, 253-273. Pisa: Pisa University Press.

Trigona-Harany, Benjamin O. S.. 2008. *İntibâh or Hâb-ı Gaflet: Âşûr Yûsuf, Naûm Fâik and the Ottoman Süryânî*. Magistrska naloga iz zgodovine. Institute of Graduate Studies in Social Sciences, Boğaziçi University, Istanbul.

--- 2013. *The Ottoman Süryani from 1908 to 1914*. Piscataway (NJ): Gorgias Press.

Weiker, Walter W. 1973. *Political Tutelage and Democracy in Turkey*. Leiden: Brill.

Zürcher, Erik J. 1998. *Turkey: A modern history*. London: I.B. Tauris & Co Ltd.

---

1. Prevod članka: Su Erol, "The Syriacs of Turkey. A Religious Community on the Path of Recognition", v: *Archives de sciences social des religions*, 171 (julij-september 2015), 59-80. Su Erol je raziskovalka na EHESS-Ecole des hautes études en sciences sociales v Parizu. Op. prev.
2. Sirska krščanska skupnost v Turčiji je del Sirske ortodoksne cerkve. V članku jih skrajšano imenujem Sirci, kar ne implicira povezave z državo Sirijo ali njenimi prebivalci (čeprav je sedež Cerkve lociran v Damasku). Sirska identiteta je v tem primeru povezana s (predvsem liturgičnim, pa tudi delno še živim) sirskim jezikom (angleščina razlikuje med izrazoma Syrian - nanašajoč se na državo ali pokrajino Sirijo - in Syriac - nanašajoč se na sirski jezik). Op. prev.
3. Ta številka izvira iz intervjuja z Saitom Susinom, trenutnim predsednikom sirske Fundacije za Cerkev matere Marije v Istanbulu, leta 2013. Za podrobnosti gl. http://www.salom.com.tr/newsdetails.asp?id=85291.
4. Gl. nedavno poročilo o Armencih v Turčiji (Özdoğan & Kılıçdağı, 2011: 18). Poročilo je izdala TEGEV, nevladna organizacija, znana po svoji objektivnosti pri prikazovanju manjšin v Turčiji. Vendar moramo k temu številu dodati skoraj 100.000 kripto- ali skritih Armencev, ki so v celoti ali delno armenskega etničnega izvora in skrivajo svojo identiteto pred širšo turško družbo. Večinoma so potomci Armencev, ki so jih islamizirali "pod grožnjo fizičnega iztrebljenja" v času genocida nad Armenci.
5. Pridobivanje zanesljivih podatkov popisov nemuslimanskega prebivalstva je bilo vedno težavno vprašanje v Turčiji, ker se politika nacionalne države vrti okoli kriterija muslimanskega turškega državljana. Tu predstavljene številke izvirajo od verskih voditeljev skupnosti (Anastassiadou & Dumont, 2011: 21).
6. Za splošen pregled o Judih v Turčiji gl. Bali (2009).
7. European Syriac Union 2008, "Report in the Situation of the Syriacs in Turkey", pridobljeno 14. 2. 2014 na http://www.kurdmedia.com/article.asp?id=15105.
8. Danes obstaja obširna literatura o nemuslimanskih manjšinah v Turčiji. Za primer judovske skupnosti gl. Mallet (2005) ter Bali (2013), za grško skupnost gl. dela Anastassiadou & Dumont (2011) ter Akgönül (2005). Armenski primer je v sedanjem času sistematično preučevalo več turških raziskovalcev. Za primer gl. Özdoğan in dr. (2009) ter Özdoğan & Kılıçdağı (2011).
9. Poleg sirske ortodoksne uradno priznanje ne zajema še dveh majhnih skupnosti: kaldejske in rimokatoliške.
10. Seznam študij, povezanih s Sirci, podaja Armbruster (2013: 240).
11. Za kritiko splošne percepcije vzhodnih krščanskih manjšin v francoskem okolju gl. Heyberger (2013: 10-13).
12. Gl. Heyberger (2013).
13. Leta 1782 je otomanska država v zapisih začela uporabljati to oznako poleg izraza "jakobiti", da bi jih razlikovala od

Sircev, ki so se pridružili Katoliški cerkvi leta 1773 (Özcoşar, 2005: 216).

14. Sirska cerkev Antiohije in Vzhoda je ena od monofizitskih cerkva t. i. predkalcedonske ali orientalne ortodoksne družine, ki poudarja eno, neločljivo Kristusovo Božjo človeško naravo (Murre van der Berg, 2011: 2304).
15. Izraz *milet* (iz arabskega *milla*, "religija"), ki pomeni "versko narodnost", so uporabljali v Otomanskem imperiju za organizacijo narodnih verskih skupnosti, ki jim je dopuščala avtonomijo v etničnih, kulturnih in verskih zadevah na osnovi splošne islamske zakonodaje. Po sodobnih študijah na tem področju izraz v 15. in 16. stoletju praktično še ni bil prisoten, medtem ko so ga v 17. stoletju začeli uporabljati za opis verskih skupnosti. Sodobno zgodovinopisje je pokazalo, da je njegova raba precej nova in se nanaša predvsem na 19. stoletje. Za podrobno razpravo gl. Van der Boogert (2012: 27–45).
16. Artinian (1988: 11) piše, da je leta 1461, po zavzetju Konstantinopla (1453), sultan Mehmed II. povabil škofa Jovakima, armenskega primata v Bursi, v Istanbul in mu podelil naslov "patrik" ter ga s tem postavil na raven patriarha grše pravoslavne skupnosti. Pod oblast armenskega patriarha so vključili nepravoslavne krščanske podložnike, to je sirsko jakobitsko, etiopsko, gruzijsko, kaldejsko in koptsko skupnost, ki so ob tem obdržale svoje lastne hierarhije. Dovoljenja za poroko in pogreb ali potovalne dokumente so na primer člani teh skupnosti pridobili samo ob predložitvi potrdila, ki ga je izdal armenski patriarh. Stamatopoulos (2006: 253) piše, da je armenski milet vključeval primarno Armence, v širšem smislu pa tudi vse krščanske verske skupnosti, predvsem predkalcedonske monofizite, ki niso spadali pod pravoslavni patriarhat, npr. Kopte v Egiptu ali heretične skupine, kot so pavlicijani in bogomili.
17. Za obširno analizo tanzimatskih reform in vladavine Abdula Hamida II. gl. Shaw & Shaw (1977: 55–172).
18. Po tej reformi naj bi notranja pravila skupnosti v miletu periodično preverjala osrednja vlada in skupščina, sestavljena iz klerikov in laikov iz skupnosti (Masters, 2001: 139). Leta 1863 je armenski milet pridobil ustavo "Nizamname-i Millet-i Ermeniyan", ki je omogočila laični nadzor nad voljeno skupščino kot temeljnega kamna vlade mileta. Za podrobno analizo ustavnega razvoja otomanske armenske skupnosti gl. Artinian (1988).
19. Za primer Armencev gl. Artinian (1988: 31-44).
20. To stališče obravnava in zagovarja tudi Campos (2011).
21. Najvišji izraz ambicije reformistov, da bi oblikovali "otomanskega državljana" je bila ustava iz leta 1876. 8. člen se glasi: "Vsakdo znotraj Otomanske države, kakršni koli religiji ali sekti pripada, se brez izjeme imenuje Otoman." (Masters 2001: 140)
22. Revolucijo leta 1908 so po vsem imperiju praznovali z velikim veseljem. Za podroben opis praznovanja v otomanski Palestini gl. Campos (2011: 26-34).
23. Predelana verzija njegove teze je objavljena v knjigi (Trigona-Harany, 2013).
24. Fâik, rojen l. 1868, je bil učitelj na lokalni sirski šoli in diakon Sirske ortodoksne cerkve.
25. Jûsuf je bil rojen 20. maja 1858 v Harputu (Elazığ) in se je šolal na Central Turkey College, ameriški misijonski šoli v Antepu. V poznih 80. letih 19. stoletja je bil učitelj na ameriških šolah v Izmirju in v Antepu. Čeprav je bil član Sirske cerkve, je delal za protestantske ustanove in se poročil z Armenko (Trigona-Harany, 2008: 40-41).
26. Naûm Fâik je imel za cilj časopis Kevkeb Medhno, da "izrazi ponos, da smo del otomanskega imperija že šest stoletij" (Trigona-Harany, 2008: 90).
27. Za nadaljnje branje gl. Dakhli, 2009; Dupont & Mayeur-Jaouen, 2002.
28. Vzpon turškega nacionalističnega gibanja je predvsem rezultat slabih izkušenj v balkanskih vojnah. Po številnih porazih je vladajoča elita imperija, ki so jo sestavljali pretežno muslimani otomanske oz. turške narodnosti, izgubila vero v multietnično in multireligijsko državo. Intelektualci, oficirji in birokrati, ki so večinoma prihajali z Balkana, so se začeli osredotočati na položaj Turkov v okviru imperija. Turško identiteto so opredelili kot obsegajočo turške muslimane v Anatoliji (in Trakiji). Sčasoma se je pojavilo nacionalistično zgodovinopisje, ki je pospeševalo to stališče (Çağatay, 2006: 7).
29. Nicolea Batzaria, Vlah in eden prvih članov mladoturške stranke (Komite za enotnost in napredek) je verjel, da je turška nacionalistična politika skupine katastrofa za kristjane, ker je povzročila, da so opustili otomanizem v prid proti-turškim povezavam (Trigona-Harany, 2008: 101).
30. Gl. Gaunt (2006). Avtor trdi, da so med 1. svetovno vojno asirska, kaldejska in sirska krščanska manjšina trpele enako usodo kot Armenci. Etnično čiščenje in množični poboji so se dogajali po vsej severni Mezopotamiji in v delih Irana, ki ga je zasedla otomanska vojska. Položaj Sircev med dogodki leta 1915 omenja tudi Güngör (2011, 55-107).
31. Tu se nanašam predvsem na vire, ki jih navajata dva verska dostojanstvenika in raziskovalca turško govoreče sirske skupnosti (Günel, 1971, Akyüz, 20059).
32. Nestorijanski kristjani (na Zahodu kasneje znani kot Asirci) pripadajo kristološki tradiciji, ki poudarja razliko med Jezusovo človeško in Božjo naravo. Začetnik nauka je bil Nestorij (386–450), carigrajski patriarh, ki ga je vodilni tok pravovernih kristjanov izobčil na Efeškem koncilu l. 431. Nestorijanska cerkev je znana tudi kot Cerkev na Vzhodu. Njeni člani so živeli poleg jakobitskih vasi na ravnicah severno od Mosula, predvsem v veliki vasi Telkayf. Naseljeni so bili v pokrajinah Tiyari in Hakkari ter bili razdeljeni v več neodvisnih plemen. Gl. Masters (2001: 46-47).
33. Cilj upora, ki ga je vodil priljubljeni kurdski vodja derviškega reda, šejk Sait, je bil zaustavitev sekularizacije, ki jo je z reformami vodila turška vlada, ter oživiti islamski kalifat.
34. Opozoriti moramo, da implementacija gospodarskega nacionalizma ni bila omejena samo na Turčijo. Aktar (1996: 264) pravi: "Po pridobitvi neodvisnosti je večina arabskih držav vpeljala vrsto protimanjšinskih ukrepov, ki bi jih lahko uvrstili v gospodarski nacionalizem v posebnem pomenu. Začelo se je z bojkotom manjšinskih in tujih podjetij v 40. letih v Egiptu in Iraku ter kasneje nadaljevalo z deportacijo Judov in drugih nemuslimanskih manjšin v 50. letih."
35. Eden teh dogodkov so bili izgredi 6.–7. septembra 1955, ko so turške ekstremistične skupine uničevale in ropale lastnino nemuslimanskih manjšin v Istanbulu (Güven, 2011).
36. 27. maja 1960 je vlado DP vrgel vojaški udar.
37. Po 1. svetovni vojni so mnogi Sirci iz Turčije našli pribežališče v Iraku, Siriji in kasneje v Libanonu.
38. Tu se seveda nanašam na delo Andersona (1983) in Hobsbawma (1983), ki nakazuje, da so narodi in nacionalizem produkti moderne dobe in so ustvarjeni kot sredstva za politične in ekonomske cilje.

39. Izraz "Asirci" je takrat postal prepoznaven kot splošna oznaka vseh kristjanov z "mezopotamskim" izvorom.
40. Organizacija se je oblikovala kot odgovor na panarabsko gibanje na Bližnjem vzhodu.
41. Atto (2011: 144) v svoji tezi razlikuje med tremi glavnimi obdobji emigracije: 1965–1975, 1975–1984 in 1984–2009.
42. Turško kandidaturo za vstop v Evropsko unijo je slednja uradno potrdila 11. decembra 1999 na vrhu v Helsinkih.
43. O tem vprašanju gl. De Courtois (2012: 112–150).
44. Armbruster (2013: 250) pravi, da je "kot posledica sodnih postopkov bilo v zadnjih letih prikazanih na nemško govorečih televizijah veliko število dokumentarnih filmov o Tur Abdinu in Mor Gabrielu."
45. http://www.nationalturk.com/en/turkish-court-rules-state-can-seize-assyrian-monasterys-land-21746
46. O tem vprašanju gl. http://www.al-monitor.com/pulse/culture/2013/04/turkish-president-sweden-visit-assyrians.html
47. *Fundacija Hranta Dinka* je bila ustanovljena leta 2007 v spomin na Hranta Dinka, armenskega novinarja, ki so ga umorili turški ultra-nacionalisti. Glavni cilji fundacije so zagotoviti, da bi bila kulturna raznolikost priznana kot bogastvo in da bi bile razlike priznane kot pravica, razviti kulturne stike med prebivalci Turčije, Armenije in Evrope ter podpirati proces demokratizacije v Turčiji.
48. *Turška fundacija za ekonomske in družbene študije (TESEV)* je neodvisni, nevladni think-tank, ki analizira družbena, politična in ekonomska vprašanja, s katerimi se srečuje Turčija. TESEV je bil ustanovljen v Istanbulu leta 1994, da bi služil kot most med akademskimi raziskavami in procesom političnega odločanja v Turčiji.
49. http://bianet.org/bianet/azinliklar/139619-mor-gabriel-manastiri-icin-imza-kampanyasi
50. http://www.agos.com.tr/haber.php?seo=suryanilerin-okul-sevinci&hzaberid=5829
51. Čeprav se ta paket ukvarja posebej z rešitvijo kurdskega vprašanja, se nekateri členi nanašajo neposredno na druge manjšine, tako muslimanske kot nemuslimanske: http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/09/democratization-package-kurds-turkey-minorities.html#
52. http://www.hurriyetdailynews.com/syriacs-to-regain-mor-gabriels-land-no-move-on-halki-seminary-in-democratization-package.aspx?pageID=238&nid=55408
53. http://www.turkishweekly.net/news/67544/turkish-state-to-translate-the-quran-into-kurdish-language.html
54. http://www.todayszaman.com/news-271449-patriarch-bartolomew-to-demand-non-muslims-have-palce-in-state.html
55. Članek je bil napisan pred eskalacijo vojne v Siriji, serijo terorističnih napadov in poskusom državnega udara v Turčiji. Posledica vsega tega je zaostren konflikt s kurdsko PKK in zaustavitev ali celo nazadovanje procesa demokratizacije. Sirska skupnost v Turčiji je tako zopet potisnjena v bolj pasivno vlogo čakanja na poteze večjih regionalnih igralcev. Po obdobju renesanse skupnosti je nastopil negotov čas, ki pa hkrati povezuje skupnost v Turčiji s pripadniki svoje Cerkve v Siriji in Iraku, pa tudi širše s splošno usodo kristjanov na Bližnjem vzhodu (gl. npr. http://news.nationalgeographic.com/news/2014/12/141229-syriac-christians-refugees-midyat-turkey/). Op. prev.

MARK MOVSESIAN

Mislim, da smo priča obdobju, ko kristjani zadnjič predstavljajo pomemben del sirske družbe

Pogovor s Christianom Sahnerjem*

Od leta 2008 do leta 2010 je mladi zgodovinar Christian Sahner živel v Siriji, kjer je študiral arabščino. V tem času je dobro spoznal državo, še posebej odnose med različnimi verskimi skupinami, ki sestavljajo sirsko družbo – med drugim tudi kristjane, ki so takrat predstavljali nekako 10 odstotkov prebivalstva. Jeseni 2014 je izdal zanimivo knjigo o času, ki ga je preživel v Siriji, *Med ruševinami: Sirska sedanjost in prihodnost (Among the Ruins: Syria Past and Present)*. V knjigi Sahner opisuje življenje v Siriji pred arabsko pomladjo. Kljub miru na površju, piše, so tik pod njim obstajale napetosti med različnimi skupinami.
V pogovoru se je dotaknil tem, kot so zgodovina kristjanov v Siriji, njihove izkušnje z Asadovim režimom, polom arabske pomladi in obeti za prihodnost.

Christian, za začetek nekaj besed nameniva ozadju. Vaša knjiga pripoveduje o letih, ki ste jih preživeli v Siriji (2008–2010) in Libanonu (2010–2013). Zakaj ste se odločili, da boste živeli v teh dveh državah? Kaj ste tam počeli?

V Sirijo sem šel predvsem zato, da bi tam študiral jezik. Preden je arabska pomlad vse premešala, je bilo med študenti namreč razširjeno prepričanje, da sta za učenje arabščine najboljši mesti Kairo in Damask. Bolj ali manj gola sreča pa je bila, da sem šel v Sirijo in ne v Egipt, in če pogledam nazaj, sem zelo hvaležen, da so se stvari odvile tako, kot so se. Toda na začetku leta 2011 Sirija za ameriškega študenta ni bila več varna. Zato sem se preselil v Bejrut, kjer sem nadaljeval z učenjem jezika in raziskovanjem. In od takrat se v Libanon redno vračam.

Osrednja tema vaše knjige je moč sektaštva, ki ga opredeljujete kot "aktivacijo religiozne identitete, ki tako postane ena izmed osrednjih prvin družbenega in političnega življenja". Prepričani ste, da je to ključni dejavnik sirske in libanonske družbe. Zakaj?

Med različnimi državami arabskega in muslimanskega sveta Sirija in Libanon izstopata po izjemni raznolikosti ljudi, ki tam živijo že od zmeraj. Tu namreč ne živijo samo sunitski muslimani, ki tvorijo absolutno večino v obeh državah, ampak tudi manjše muslimanske ločine, kot so šiiti,

alaviti, izmailci in druzi, in nemuslimani, med katerimi so številne krščanske skupnosti in do nedavnega tudi veliko število judov. Vendar religiozna pestrost sama po sebi in kot taka še ne predpostavlja sektaštva. Sem pa prepričan, da je sektaštvo odvisno od občutka religiozne raznolikosti v družbi in brez njega ne more obstajati. Levant je območje, kjer so se v devetnajstem in dvajsetem stoletju pojavili politični sistemi, v katerih se je oblast delila na podlagi pripadnosti sektam (kot v Libanonu), ali pa je v njih je neformalno prihajalo do neravnovesij moči med sektami (kot v Siriji). In ker so ti sistemi na ta način religiozno identiteto potiskali v središče političnega življenja, so pogosto povzročali zamere med skupnostmi in v določenih okoliščinah sprožali tudi nasilje.

Zelo vas zanimajo krščanske skupnosti v Siriji. Na Zahodu o njih vemo zelo malo. Jih lahko na kratko opišete? Katere so, kako številne so?

Sirijo imamo običajno za državo, v kateri živijo večinoma muslimani, toda še stoletja po vzponu islama je bilo njeno prebivalstvo v glavnem krščansko. Korenine teh krščanskih skupnosti so zelo stare. Pravzaprav, kot zvemo iz Apostolskih del, so prav v sirskem mestu Antiohija Jezusove učence prvič imenovali 'kristjani'. Toda skozi stoletja se je sirsko krščanstvo razdrobilo na različne skupnosti, ki se razhajajo glede pravilne interpretacije različnih koncilov v pozni antiki. Krščanstvo, ki je tako postalo zelo raznoliko, se je sicer ohranilo do današnjih dni, vendar pa so nekatere skupnosti, kot so Sirska ortodoksna, Marionitska, Antiohijska pravoslavna in druge Cerkve, na Zahodu precej slabo poznane. Pred vojno je bilo v Siriji morda 1,5 milijona kristjanov ali približno 10 odstotkov prebivalstva, vendar pa se je ta številka zaradi vojne v zadnjih letih močno zmanjšala.

Zanimiva se mi zdi vaša trditev, da so dolgotrajni spori med kristjani, tudi kristološki, v 7. stoletju muslimanom olajšali zavzetje Sirije. Lahko razložite ta proces?

Ne bi rekel, da so kristološki spori v pozni antiki – in cerkveni oblastniki, ki so med seboj tekmovali in te spore sprožili – olajšali arabsko zasedo Sirije. Rekel pa bi, da so bili v nasprotju z Bizantinci, ki so vladali v Siriji pred arabskimi osvajanji in ki so bili v te spore globoko vpleteni, muslimani običajno precej brezbrižni do nasprotujočih si razlag v krščanski teologiji. Zdi se, da so kristološke spore v glavnem imeli za neke vrste 'notranjo igro' med kristjani. Zato so se muslimani, če so kristjani plačevali davke in na splošno priznavali nadvlado islama, le redko opredeljevali v razpravah o nauku in krščanski oblasti. Vendar pa to ne pomeni, da so kakšne krščanske skupnosti pozdravljale arabsko zmago, ker naj bi se s tem rešile bizantinskih preganjanj (kot so nekoč domnevali zgodovinarji). Mislim, da lahko rečemo, da je večina kristjanov na Bližnjem vzhodu obžalovala padec bizantinske oblasti ne glede na svoje doživljanje politike imperialne Cerkve. Muslimani so bili torej nepristranski vladarji krščanskih skupnosti, Bizantinci pa ne, še posebej, ko je šlo za znotrajkrščanska vprašanja.

Kljub zgodovini, polni sporov, pa so kristjani na Bližnjem vzhodu danes med tistimi, ki jih razdiralni teološki spori najmanj zanimajo. Navajate katoliškega duhovnika, ki pravi, da lahko danes kristjani v Siriji pristopijo k obhajilu tako rekoč v katerikoli Cerkvi. Zakaj? Gre za to, čemur je papež Frančišek rekel 'ekumenizem krvi'?

Ne glede na predanost svojemu nauku in Cerkvi se kristjani na Bližnjem vzhodu danes srečujejo s skupnimi izzivi. Veliko jih razmišlja o tem, da bi se izselili. Obstaja verjetnost, da jih bodo zapostavljali ali da jih bo doletelo nasilje, število kristjanov pa se vedno bolj zmanjšuje. Zato se mi zdi – govorim na pamet – da so mnogi pustili ob strani zgodovinske razlike in poiskali skupno točko s kristjani

drugih Cerkva. Tako v Damasku ali Bejrutu, na primer, lahko naletimo na mešan zakon med pravoslavnim kristjanom in katoličanko, na medsebojno podeljevanje obhajila med uradno ločenima cerkvama in celo na bogoslužje, ki ga skupaj obhajajo duhovniki različnih Cerkva. Seveda pa to ne pomeni, da so Cerkve izgubile svojo identiteto – daleč od tega. Toda rečemo lahko, da je za mnoge biti 'kristjan' postala pomembnejša označba njihove identitete v javnosti kot pa to, da je nekdo pripadnik Sirske ortodoksne cerkve, armenec, maronit ali rum2.

Eden izmed najzanimivejših delov vaše knjige govori o izkušnjah kristjanov pod Asadovim režimom. Kristjani so vam rekli, da so bili takrat medreligijski odnosi odlični. Vseeno pa ste pod površjem zaznali težave. Sosedje in prijatelji različnih veroizpovedi so se sicer svobodno družili, pišete, vseeno pa "so obstajale določene meje, ki jih ni bilo mogoče sproščeno prestopiti, če k temu nisi bil povabljen ali za to nisi imel posebnega razloga." Lahko to pojasnite?

Pred vojno si lahko slišal Sirce iz različnih družbenih skupin govoriti: "V naši državi ni sektaštva." Tudi danes mnogi še vedno verjamejo v to in sektaštvo, ki smo mu priča ob vstajah, razlagajo kot delo nekoga od zunaj, morda Savdcev ali Irancev. Toda sektaštvo, ki ga vidimo zadnja štiri leta, se ni pojavilo kar naenkrat in v knjigi poskušam pojasniti, da je lahko posledica določenih nenapisanih pravil in omejitev, ki v Siriji obstajajo že dolgo časa. Pomembno je razlikovati med sektaškim nasiljem – ki ga pred letom 2011 skorajda ni bilo – in sektaškimi identitetami – ki so gotovo bile. Sirska družba je bila organizirana po načelu, ki mu v arabščini pravimo 'ajš muštarak' ali 'skupno življenje', kar pomeni, sobivanje različnih verskih skupnosti, ki temelji na dobrih medsosedskih odnosih in sproščenem vzdušju. Ideja 'ajš mušaraka' se ne sprašuje in ne ukvarja toliko s sektaško organizacijo skupnosti, ampak jo predpostavlja, obenem pa vztraja na temeljni harmoniji med skupinami. Toda v zadnjih štirih letih smo videli, kako se je ta harmonija porušila in kako so se zidovi med skupinami utrdili – in to je proces, ki je vplival na vse skupine v Siriji, vključno s kristjani.

Mnogi na Zahodu so bili ob arabski pomladi polni upanja. Pa vendar, kot pišete, je sirska revolucija, "ki se je začela kot miroljubno protestno gibanje, ki se je zavzemalo za dostojanstvo, [v nekaj mesecih] postala nasilna vstaja, ki so jo v veliki meri vodili verski fundamentalisti." Kaj je šlo narobe?

O tem, kako je sirska vstaja končala v rokah skrajnežev, obstaja mnogo teorij. Ena pravi, da je bil Asadov režim v zadnjih desetletjih tako uspešen pri zatiranju opozicije, da je v državi ostalo le še malo liberalnih oporečnikov in intelektualcev, ki bi imeli verodostojnost in znanje, kako revolucijo v njenih prvih dneh usmerjati v pravo smer. Vsa legitimna opozicija je bila namreč bodisi v zaporu, ali pa je že predolgo živela zunaj države, da bi bila dovolj pomembna. Druga teorija pa pravi, da je Asadov režim že od začetka vstajo hotel prikazati kot nasilno, skrajno gibanje (ne glede na njen izvirni značaj in cilje). To je dosegel tako, da je svoje puške usmeril na protestnike in tako izzval nasilen odgovor opozicije. Nekateri pravijo, da je iz sirskih zaporov izpustil tudi veliko trdih islamistov, ki so se razkropili po bojišču in zastrupili revolucijo. Ne glede na to, kaj je bil vzrok spremembe, pa se je na koncu izkazalo, da so bile fundamentalistične skupine na bojišču najuspešnejše, in to jim je pomagalo pridobiti še več privržencev in denarja. Prav tako pa je njihova vizija Sirije požela največ zanimanja med suniti, ki so se pod pretežno alavitsko oblastjo predsednika Asada počutili brez pravic in so bili razočarani nad njegovim sekularnim nacionalističnim programom.

Kaj sirskim krščanskim skupnostim napovedujete za prihodnost?

Na žalost mislim, da smo najbrž priča obdobju, ko kristjani zadnjič predstavljajo pomemben del sirske družbe. Vedno več kristjanov namreč zapušča državo ali pa se umika v zaščitena območja v Damasku in na obali, ki jih nadzira vlada. Vzpon Islamske države je situacijo še dodatno poslabšal. Mnogi sirski kristjani namreč poznajo tragično usodo svojih bratov v severnem Iraku – ki so jih pobili, ali pa jih pregnali z domov in zdaj životarijo v velikanskih šotoriščih – in se bojijo, da se bo to zgodilo tudi njim. Izginotje kristjanov iz Sirije pa bi bil za državo hud udarec. Imeli so namreč izjemno pomembno vlogo v gospodarskem, kulturnem in političnem življenju. Skrbeli so za ključne povezave med sirsko družbo in zunanjim svetom.

Kot pravite, je stališče konzervativnih muslimanov, da sodobna zahodna kultura in krščanstvo podpirata vrednote, ki so 'nesirske'. To pa predstavlja težavo za medreligijski dialog, mar ne – pa tudi za zahodno zunanjo politiko do Bližnjega vzhoda. Obstaja način, kako to preseči?

Vse od otomanskega obdobja, ko so evropske velesile, kot so Francozi, Angleži in Rusi, začele obravnavati arabske kristjane kot svoje stranke, je postajalo med številnimi ljudmi v regiji vedno bolj navzoče prepričanje, da je krščanstvo pravzaprav 'zahodna' religija. Seveda zgodovinsko to ne drži, toda zaradi političnih in kulturnih vezi z Zahodom so bili kristjani na tem območju v očeh muslimanov pogosto sumljivi. To sem hotel povedati, ko sem navajal sirskega muslimana, ki pravi, da kristjani gojijo 'nesirske' vrednote. Tak pristop pa odpira celo vrsto izzivov – političnih, družbenih in verskih. In konec koncev prav to stališče – ideja, da so kristjani tujci v svoji lastni državi – lahko opravičuje diskriminacijo, pojavljanje novih oblik politične identitete, ki izključujejo kristjane (kot so različne vrste islamizma), in v najhujših okoliščinah sproža nasilje. Za Sirce je ključnega pomena, da ohranijo čim širši pogled na to, kaj pomeni biti Sirec, saj bodo, ko se bo vojna enkrat končala, le tako tudi manjše skupnosti, kot so kristjani, imele občutek, da so z državo povezane in da ji pripadajo.

Čeprav za zgodovino in trenutno situacijo v Siriji pravite, da je 'polna žalosti', pa ste prepričani, da obstaja razlog za upanje. Lahko poveste kaj več o tem?

Priznam, da je moj optimizem, odkar sem napisal knjigo, splahnel, predvsem zaradi vzpona Islamske države. Dnevi, ko je bila ideja sirske državljanske vojne, da bi zrušila avtoritarni režim, so že zdavnaj mimo. Zdaj nam ostaja samo še vrsta slabih možnosti in slabih izidov za ljudi v Siriji. Vseeno pa, če imam še kakšno upanje za Sirijo, je to zato, ker je regija v preteklosti že šla skozi obdobja preizkušenj, današnja vojna pa je samo še ena izmed njih – pa čeprav zaradi težkega orožja in razraščanja skrajnih ideologij hujša od ostalih. Upam tudi, da bo mogoče preseči globoko zasejano sovraštvo, ki je vzcvetelo v času vojne – ali pa ga vsaj tako omejiti, da bodo Sirci z različnimi pogledi in iz različnih skupnosti lahko spet zgradili zadovoljive odnose – tako kot v Libanonu po koncu njihove državljanske vojne. Sirci so trdoživi, iznajdljivi in dobrovoljni ljudje. In upam, da bodo te lastnosti, ko se bodo spopadi končali, lahko izkoristili. Kdaj se bo to zgodilo, pa, kot pravijo v arabščini, 've samo Bog'.

Prevedel: Leon Jagodic

---

* Mark Movsesian. "Conversations: Christian Sahner." Law and Religion Forum. St. John's Law School Center for Law and Religion. Https://lawandreligionforum.org/2015/06/15/conversations-christian-sahner/ (pridobljeno 1. avgusta 2016).

1. Rum (iz gr. Ρωμιοί [Romioi], ar. الرُّوم [ar-Rūm] Rimljan) je beseda, ki v muslimanskem svetu označuje pripadnika katere izmed krščanskih skupnosti. V Siriji s tem izrazom označujejo pripadnike Melkitske Grkokatoliške, pa tudi Antiohijske pravoslavne Cerkve. Op. prev.

MARTIN BELE

Ustanovitev škofije v Gornjem Gradu, ki je nikoli ni bilo

Iz Vzhodnofrankovske države je po izumrtju vzhodnofrankovskih Karolingov (leta 911) izšlo t. i. nemško kraljestvo. Nemški kralj Oton I. se je dal leta 962 v Rimu kronati še za cesarja, s čimer je bilo cesarstvo na zahodu obnovljeno. Imenovalo se je *Imperium Romanum*, od druge polovice 12. stoletja *Sacrum imperium Romanum* in od konca 15. stoletja *Sacrum Romanum imperium nationis Germanicae*. V ta ohlapen državni okvir je velika večina slovenskega ozemlja nato spadala skoraj celo tisočletje.[1]

V začetku 13. stoletja je bilo to razdeljeno med več zgodovinskih pokrajin, namreč med vojvodini Koroško in Štajersko, mejni grofiji Kranjsko in Istro, grofijo Furlanijo ter Slovensko marko (južno od Save) in Savnijo (severno od Save).[2] Štajerski mejni grof Otokar IV. si je vojvodski naslov pridobil leta 1180. Njegovi predniki so sicer izvirali iz Traungaua na današnjem Zgornjem Avstrijskem. Sredi 11. stoletja so si prevzeli mejnogrofovski naslov v t. i. Karantanski mejni grofiji (ob srednji Muri), nato pa v srečnem nizu dedovanj pridobili sklenjena področja ob zgornji Muri in Murici, v slovenskem Podravju ter severno od Semmeringa. Z Otokarjevim povzdigom v vojvodo je vse območje njegovega gospostva postalo vojvodina. Čeprav so veliki deli današnje slovenske Štajerske v 13. stoletju že sodili pod gospostvo štajerskih vojvod,[3] tega ni moč trditi za celotno ozemlje. Veliki deli le-tega (predvsem na območju Savnije) so bili v tem času še vedno v rokah več teritorialnih gospodov, tako posvetnih kot cerkvenih.[4] Zgoraj omenjeni štajerski vojvoda Otokar IV. je leta 1192 umrl brez otrok in njegov naslednik na štajerskem vojvodskem prestolu je postal Leopold V. iz rodbine Babenberžanov, ki je že pred tem nosil tudi naslov avstrijskega vojvode.

Po smrti avstrijsko-štajerskega vojvode Leopolda VI. leta 1230 je v obeh vojvodinah zavladal njegov sin Friderik II., s pomenljivim pridevkom Prepirljivec. Vladal je do svoje smrti leta 1246, v vmesnem času pa se je zapletal v prepire tako s svojimi sosedi kot s svetim rimskim cesarjem (ki je prav tako nosil ime Friderik).[5] Junija oz. julija 1236 je Friderika Prepirljivca v navzočnosti knezov doletel državni preklic, državni fevdi pa so mu bili odvzeti. Cesarski zavezniki so ga skoraj

dokončno premagali tudi vojaško in obdržati se je uspel le v Dunajskem Novem mestu. Na pomoč svojim privržencem je prišel tudi sam cesar. Že v začetku januarja je prispel na Dunaj ter v mestu ostal do aprila. Tam je sklical državni zbor.[6] Ko je bil cesar poleti 1237 na poti v Italijo, je Friderik Prepirljivec začel z bojem za svoje nekdanje posesti. Pri tem je imel vedno več uspehov, sredi leta 1239 je že oblegal Dunaj in ga decembra istega leta zasedel. Svojo oblast je slednjič uspel popolnoma obnoviti.[7]

V sredini tridesetih let, ko se je oblast vojvode Friderika Babenberškega v Avstriji in na Štajerskem zaradi sporov s cesarjem resno zamajala, je bil leta 1140 ustanovljeni benediktinski samostan v Gornjem Gradu skoraj spremenjen v škofijo. Za to si je takrat namreč resno prizadeval oglejski patriarh Bertold iz rodbine Andeških, ki je oglejsko Cerkev vodil med letoma 1218 in 1251.[8] Bertold je svoje zanimanje za dotični samostan pokazal z več darovnicami, v času pred aprilom 1237 (najverjetneje februarja istega leta) pa je pri Svetem sedežu sprožil še pobudo za ustanovitev škofije na temeljih samostana. Predlagal je, naj se v Gornjem Gradu ustanovi nova škofija ali pa naj se tja prestavi pičenska škofija, ki da je v zelo slabem stanju. Patriarhov predlog (iz nam neznanih razlogov) ni bil sprejet. Kljub temu "gornjegrajski primer" zasluži našo posebno pozornost, saj se v njem zrcalijo takratne verske (posredno pa predvsem politične) razmere ne le v Posavinju, temveč tudi v širši vzhodnoalpski regiji.[9]

Najprej poglejmo argument, s katerim je Bertold utemeljeval svojo prošnjo. Pisal je namreč, da je njegova patriarhija (ki je na severu na Dravi mejila na salzburško nadškofijo) tako obširna, da je ne more redno obiskovati. Kar deset dni naj bi potreboval, da je dosegel njene najbolj oddaljene kraje, številne duše naj bi tako ostajale brez zakramentov in patriarh se je bal, da tamkajšnje ljudstvo ne bi zašlo v duhovno zmoto.[10] Zadnja trditev pri papežu Gregorju IX. (1227–1241) ni naletela na gluha ušesa. Na začetku njegovega pontifikata je v današnji južni Franciji namreč še zmerom potekala križarska vojna proti albižanom (1209–1229), katerih odpor je bil dokončno zlomljen šele leta 1244.[11] Albižanska dualistična verovanja niso bila raširjena le v južni Franciji, ampak tudi v severni Italiji in drugje. O razširjenosti raznih novih duhovnih gibanj v slovenskih deželah ni natančnejših poročil, kaže pa, da so se vsaj deloma razširila tako na Kranjskem kot na Koroškem in Štajerskem. Poznejši oglejski patriarh Otobon je leta 1312 naročil ptujskemu župniku in žičkemu priorju, naj raziščeta nauke adamitov in valdencev, ki so baje začeli širiti svoje nauke na slovenskem Štajerskem, ter ugotovita, kako zelo so se v deželi že ugnezdili.[12] Poleg raznih novih duhovnih gibanj so bili v tistem času na slovenskem ozemlju še vedno prisotni tudi ostanki starih poganskih verovanj. Patriarh Bertold je tako že leta 1228 v Črnomlju ustanovil pražupnijo, saj naj bi tamkajšnje ljudstvo še vedno posnemalo poganske obrede. Iz neke druge listine, izdane leta 1300 v Mariboru, lahko tudi razberemo, da je še takrat v bližini mesta živel neki roparski vitez z imenom Vajtl, ki naj bi med drugim častil neko drevo, ki je stalo v bližini njegovega doma. Če se torej vrnemo k Bertoldovemu cilju,[13] da v Gornjem Gradu ustanovi škofijo, je jasno, da argumentiranje njegove zahteve z ljudsko nevero in nepoučenostjo nikakor ni bilo iz trte izvito, bilo je pravzaprav zelo dobro izbrano.[14]

Bertold v prvi polovici 13. stoletja ni bil edini metropolit v Vzhodnih Alpah, ki se je trudil z ustanavljanjem novih škofij. Isti cilj se je že pred tem trudil doseči tudi salzburški nadškof Eberhard II. Tudi on se je v svojih pismih, poslanih v Rim, skliceval na pomanjkljivo pastirsko službo – zaradi preobsežnosti svoje metropolije. V nasprotju z Bertoldom je Eberhard imel velik uspeh. V času svojega nadškofovanja mu je uspelo ustanoviti kar tri škofije: chiemseejsko (1216), sekovsko (1218) in lavantinsko (1228).[15] Vse tri so bile ustanovljene v času, ko je Štajerski še vladal vojvoda Leopold VI. Težko je reči, zakaj je Eberhard dosegel tak uspeh, medtem ko je

Bertoldov poskus propadel. Ugibamo lahko, da se je Eberhard Svetemu sedežu priljubil že v času vlade cesarja Otona IV. (1198–1215), ko se je na vse pretege branil, da bi podprl Otona proti papežu, medtem ko je bil Bertold pozneje zvest privrženec staufovskega cesarja Friderika II., ki ga je podpiral tudi nasproti Rimu. Papež Gregor IX., na katerega je Bertold pozneje naslovil svojo prošnjo, je cesarja Friderika že septembra 1227 celo izobčil.[16] Tega sicer ne moremo imeti za avtomatski dokaz papeževe nenaklonjenosti do Bertolda oziroma do njegove ideje o novi škofiji. Ko je papež Bertoldovo prošnjo glede ustanovitve škofije prejel, je pooblastil novograjskega in tržaškega škofa, naj situacijo preučita ter mu poročata. Iz njegovega naročila ni mogoče razbrati, da bi bil do patriarha vnaprej negativno nastrojen. Pravzaprav je z njegovim predlogom očitno zadovoljen.[17] Glede na vse, kar smo do zdaj povedali, je še najbolj verjetno, da sta omenjena škofa ob koncu svoje preiskave zaključila, da (ekonomske?) razmere za ustanovitev nove škofije pač niso dovolj ugodne.

Vse tri škofije, ki jih je ustanovil nadškof Eberhard, so bile Salzburgu povsem podrejene. Veljale so za salzburške lastniške škofije, vzor katerih je bila krška škofija v kraju Gurk na današnjem avstrijskem Koroškem. Pravice, ki jih je Eberhard imel nad temi štirimi škofijami, so bile v okviru Katoliške cerkve čisto enkratne.[18] Bertold je moral biti s salzburškimi razmerami dobro seznanjen in tudi sam je skušal doseči nekaj podobnega. V ozadju njegove prošnje je bil najverjetneje skrit boj med patriarhom in samostanom za osamosvojitev zadnjega. V praksi je namreč prihajalo do stalnih sporov med patriarhovimi uradniki in samostanom. Zadnji se je skušal čim bolj osamosvojiti, medtem ko ga je patriarh štel za svojega in se ga je trudil pokoriti. Ustanovitev (lastniške) škofije po zgledu tistih severno od Drave[19] se je morala zdeti Bertoldu najboljši način za dosego tega cilja. Poleg očitno katastrofalnih verskih razmer na zahodu patriarhata je morala biti želja po pokoritvi gornjegrajskega samostana eden glavnih razlogov za njegovo prošnjo papežu.

Poleg drugega za to možnost govorijo tudi politične okoliščine, v času katerih se je Bertold odločil ukrepati. Boljšega trenutka sploh ne bi mogel izbrati. Glavni odvetnik gornjegrajskega samostana je bil v začetku tridesetih let šem vedno avstrijsko-štajerski vojvoda Friderik Babenberžan, ki bi bil (poleg papeža) zmožen Bertoldu pri njegovih načrtih povzročati največ preglavic. V vojvodovem interesu je seveda bilo, da samostan v Gornjem Gradu ohrani v tedaj že obstoječem stanju. Samostan (oziroma odvetništvo nad njim) je vojvodi namreč vsaj do neke mere služil kot opora pri ohranjanju vpliva v Posavinju, katerega veliki deli takrat še niso bili del njegove vojvodine. Laško, Žalec in Vojnik je vojvoda Friderik sicer tedaj že nadzoroval.[20] Odvetniške pravice je imel tudi nad jurkloštrskim samostanom in najverjetneje še nad krško škofijo in njenimi posestmi, kar mu je omogočalo močan vpliv (predvsem v Obsotelju). Vse to je bilo geografsko gledano precej daleč od Gornjega Grada.[21] Prav odvetništvo nad gornjegrajskim samostanom je vojvodi torej služilo kot izgovor, da je lahko nastopal tudi v severozahodnem delu Posavinja (kjer ni imel posesti). Uradno seveda le kot samostanski odvetnik (zaščitnik), v praksi pač kot plemič z daleč največjo močjo, čigar volje drugi plemiči nikakor niso mogli ignorirati.

Dopustiti, da na mestu samostana nastane (lastniška) škofija, nad katero bi imel Bertold v praksi mnogo trdnejšo oblast (kot nad samostanom), torej po vsej verjetnosti nikakor ni bil vojvodov namen. Bertold je na začetku torej moral čakati na ugodnejše okoliščine in morda upati, da si bo avstrijsko-štajerski vojvoda v času svoje politične kariere v doglednem času nakopal dovolj sovražnikov. To je bilo zaradi Babenberžanove pretirano prepirljive in bojevite narave dejansko le vprašanje časa. Spomnimo se, da je bil vojvoda Friderik (po dolgem sporu s cesarjem in svojimi sosedi) konec junija 1236 v Augsburgu

obsojen. Doletel ga je državni preklic, državni fevdi so mu bili odvzeti.[22] Dejansko oblast v babenberških deželah je v naslednjih mesecih v svoje roke dobil cesar, čigar odnosi s papežem so bili v tistem trenutku znosni in od katerega si je njegov privrženec Bertold lahko obetal koristi.[23]

Cesar je v začetku leta 1237 tudi sam prispel na Dunaj, medtem ko je bil vojvoda Friderik vojaško zelo šibek. Okoliščine za izvršitev Bertoldovega načrta o ustanovitvi škofije v Gornjem Gradu so bile zdaj najbolj ugodne in tega se je vsekakor zavedal tudi sam. Februarja 1237 se je tako pojavil na Dunaju ob cesarju.[24] Možno bi bilo, da je takrat z njim govoril tudi o svojem načrtu o ustanovitvi nove škofje. Cesarjeva glavna želja je tedaj bila, da zagotovi babenberško dediščino za svojo rodbino. V negotovih razmerah se je torej moral izkazati za velikodušnega in si (v primeru, da sta moža o tej temi dejansko govorila) ni mogel privoščiti zavrnitve svojega zvestega privrženca. Prav v ta kontekst in čas lahko z največjo verjetnostjo postavimo Bertoldovo odločitev, da je poslal prošnjo v Rim, na katero je papež zaradi (političnih) okoliščin reagiral zelo resno in dva meseca pozneje že odgovarjal.[25]

Kot rečeno, je papež Gregor IX. zaradi patriarhove prošnje naročil novograjskemu in tržaškemu škofu, naj preiščeta in ocenita razmere za ustanovitev nove škofije. Morda sta ugotovila, da so razmere za ustanovitev neugodne, a o tem smo že govorili. Poleg tega so se v približno treh letih, potem ko je Bertold poslal svojo prošnjo v Rim, korenito spremenile predvsem politične razmere v Vzhodnih Alpah. Kot smo že večkrat povedali, niso avstrijsko-štajerskega vojvode Friderika Babenberškega cesarjevi zavezniki nikoli dokončno premagali in je začel svoje nekdanje dežele postopoma spet osvajati nazaj. Cesar je o njem že oktobra 1239 spet govoril kot o avstrijskem vojvodi. Decembra je Babenberžanu uspelo spet zasesti Dunaj.[26] Potem ko je utrdil svoj položaj v Avstriji, se je poleti leta 1240 lotil še Štajerske, kjer je prav tako uspel. Nazadnje je svoje nekdanje dežele spet združil pod svojo oblastjo. Spor med cesarjem in Babenberžanom se je zaključil s pismom, ki ga je cesar poslal vojvodi Frideriku sredi leta 1240. Cesarju je šlo v istem času v svetu političnih intrig vedno slabše. Marca 1239 ga je papež že drugič izobčil. Ker se je Bertold očitno branil, da bi zapustil cesarjev tabor, je izobčenje še istega leta doletelo tudi njega, papež pa ga je v začetku leta 1241 preklical.[27]

V nekaj letih so se razmere torej radikalno spremenile Bertoldu v škodo. Prav tu lahko iščemo razlog za njegov končni neuspeh pri ustanavljanju svoje škofije. Avstrijsko-štajerski vojvoda Friderik Babenberški je bil zdaj spet v sedlu in svojemu vplivu nad gornjegrajskim samostanom se najbrž ni bil pripravljen odpovedati. Bertold je zaradi svojih tedanjih političnih manevrov verjetno tudi v Rimu izgubil svoje somišljenike, saj se od osovraženega cesarja očitno ni hotel distancirati. Vsi njegovi pretekli uspehi so bili posledično zaman. Misli na škofijo v Gornjem Gradu se je moral odpovedati. Iz podatkov, ki so nam na voljo, se nam glede na čisto vse obravnavano zdi, da so bili razlogi za to, da se škofija v Gornjem Gradu konec koncev ni ustanovila, predvsem politični. Kar koli sta novigrajski in tržaški škof v svoji preiskavi na zahodu oglejskega patriarhata že ugotovila, je bilo zdaj očitno drugotnega pomena. Slovensko ozemlje je tako na škofovski sedež na lastnih tleh čakalo še precej več kot 200 let, škofija v Ljubljani pa je bila končno ustanovljena šele leta 1461.

1. Štih, Simoniti, Na stičišču svetov, str. 89–90; Rexroth, Deutsche Geschichte, str. 20–23.
2. Kosi, Visoki in pozni srednji vek, str. 68–69.
3. Dopsch, Länder und Reich, str. 271–287.
4. Kosi, Posavinje, str. 534–537; Ravnikar, Po zvezdnih poteh, str. 86, 92–95, 113–127; Komac, Kranjska, str. 54.
5. Dettelbacher, Babenberger, str. 358.
6. Lechner, Babenberger, str. 281–282; Dopsch, Länder und Reich, str. 193; Komac, Kranjska, str. 92.
7. Dopsch, Länder und Reich, str. 193–194.
8. Dopsch, Länder und Reich, str. 189–190; Ravnikar, Gornji Grad, str. 61; http://daten.digitale-sammlungen.de/0001/bsb00016318/images/index.

html?fip=193.174.98.30&id=00016318&seite=172,Neue Deutsche Biographie, Band 2, Berlin 1955, str. 152, geslo: Berthold (Heinrich Appelt), 20. 2. 2014; Mlinarič, Dominikanski samostan na Ptuju, str. 33; Bernhard, Der Oberburger Bistumsplan, str. 163–179.

9. UBSt II, št. 353; Gradivo V, št. 678; Štih, Simoniti, Na stičišču svetov, str. 138; Der Oberburger Bistumsplan, str. 175; Ravnikar, Gornji Grad, str. 61.
10. UBSt II, št. 353; Bernhard, Der Oberburger Bistumsplan, str. 164.
11. Lexikon des Mittelalters 4, str. 1671, geslo: Gregor IX. (B. Roberg); Lexikon des Mittelalters 1, str. 302–307, geslo: Albigenser (R. Manselli, Y. Dossat); Lexikon des Mittelalters 6, str. 820–821, geslo: Montsegur, Belagerung v. (Y. Dossat).
12. Mlinarič, Dominikanski samostan na Ptuju, str. 33–34; Bernhard, Der Oberburger Bistumsplan, str. 168–169.
13. Gradivo V, št. 486; GZM II, št. 91; Bernhard, Der Oberburger Bistumsplan, str. 168–169.
14. Ravnikar, Gornji Grad, str. 61–62.
15. SUB III, št. 692, 714, 827; Štih, Simoniti, Na stičišču svetov, str. 138; Amon, Die Salzburger Eigenbistümer, str. 85–88, 90 (Diözesangliederung nach Errichtung der Eigenbistümer), 91–92; Dopsch, Länder und Reich, str. 321–325; Bernhard, Der Oberburger Bistumsplan, str. 167–179.
16. Dopsch, Die äussere Entwicklung, str. 310–312; Dopsch, Länder und Reich, str. 175; Štih, Simoniti, Na stičišču svetov, str. 138; Amon, Die Salzburger Eigenbistümer, str. 87–88; http://daten.digitale-sammlungen.de/0001/bsb00016318/images/index.html?fip=193.174.98.30&id=00016318&seite=172,Neue Deutsche Biographie, Band 2, Berlin 1955, str. 152, geslo: Berthold (Heinrich Appelt), 21. 2. 2014; Lexikon des Mittelalters 4, str. 935, geslo: Friedrich II. (W. Koch); http://daten.digitale-sammlungen.de/0001/bsb00016320/images/index.html?fip=193.174.98.30&id=00016320&seite=247, Neue Deutsche Biographie, Band 4, Berlin 1959, str. 231, geslo: Eberhard II. (Hans Martin Schaller), 21. 2. 2014; Görich, Die Staufer, str. 98–99.
17. Gradivo V, št. 668, 678; Bernhard, Der Oberburger Bistumsplan, str. 164.
18. Štih, Simoniti, Na stičišču svetov, str. 138–139.
19. Gradivo V, št. 511, 554, 668; Documenta patriarchalia, št. G 17; Gradivo V, št. 678, 776.
20. Kos, Vitez in grad, str. 307–308.
21. Kosi, Posavinje, str. 537; Komac, Kranjska, str. 246; Kosi, Visoki in pozni srednji vek, str. 68 (Posestna razdelitev na jugovzhodu Sv. rimskega cesarstva med l. 1209 in 1228 – zemljevid), 69 (Gospostva vojvode Friderika II. Babenberškega med l. 1230 in 1246 – zemljevid), 70 (Razvoj dežel v času koroškega vojvode Ulrika III. Spanheima med l. 1256 in 1269 – vzpon grofov Goriških – zemljevid).
22. Lechner, Die Babenberger, str. 280; Dopsch, Länder und Reich, str. 192; Komac, Kranjska, str. 96.
23. Görich, Die Staufer, str. 100–110; Dopsch, Länder und Reich, str. 190–194; http://daten.digitale-sammlungen.de/0001/bsb00016318/images/index.html?fip=193.174.98.30&id=00016318&seite=172,Neue Deutsche Biographie, Band 2, Berlin 1955, str. 152, geslo: Berthold (Heinrich Appelt), 23. 2. 2014; Bernhard, Der Oberburger Bistumsplan, str. 175; Komac, Kranjska, str. 92–93.
24. Komac, Kranjska, str. 96; Bernhard, Der Oberburger Bistumsplan, str. 175.
25. Documenta patriarchalia, št. G 17; Gradivo V, št. 668; Komac, Kranjska, str. 96.
26. Lechner, Die Babenberger, str. 286; Dopsch, Länder und Reich, str. 194; Komac, Kranjska, str. 97.
27. Dopsch, Länder und Reich, str. 193–194; Görich, Die Staufer, str. 110–111; http://daten.digitale-sammlungen.de/0001/bsb00016318/images/index.html?fip=193.174.98.30&id=00016318&seite=172,Neue Deutsche Biographie, Band 2, Berlin 1955, str. 152, geslo: Berthold (Heinrich Appelt), 24. 2. 2014; Lexikon des Mittelalters 4, str. 1351–1352, geslo: Gertrud (Th. v. Bogyay); Lexikon des Mittelalters 1, str. 1834, geslo: Bela IV. (Th. v. Bogyay); Komac, Kranjska, str. 97; Bernhard, Der Oberburger Bistumsplan, str. 179.

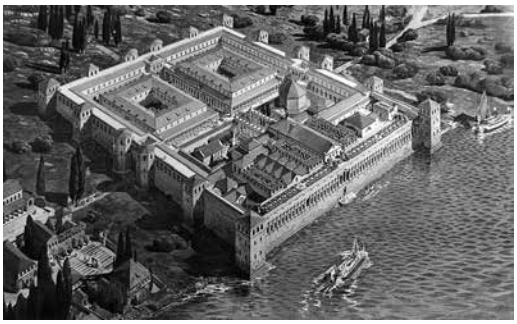
MOJCA POLONA VAUPOTIČ

Dioklecijanova palača v Splitu

V njej se zrcalijo podobe dejanj, oblike dotika in prostori spomina

Veliki rimski cesar Caius Aurelius Valerianus Diocletianus se je rodil v revni družini v Saloni (sedanji Solin pri Splitu) na Hrvaškem. Bil je ilirskega rodu in ob rojstvu je dobil ime Diokles. Od vojaka do vojskovodje in končno do največjega cesarja na svetu ga je privedla izključno njegova lastna sposobnost. Poleg tega, da je učvrstil zunanje meje rimskega cesarstva, je odigral pomembno vlogo tudi pri podaljšanju trajanja vladavine, saj je uvedel številne ekonomske reforme, hkrati pa je bil tudi zadnji preganjalec krščanstva. Bil je zagotovo eden izmed najpomembnejših, a hkrati najkontroverznejših rimskih cesarjev. Častili so ga kot velikega osvoboditelja in reformatorja, celo kot očeta cesarstva. Umrl je v nerazjasnjenih okoliščinah. Dvesto let po njegovi smrti je Rim razpadel.

Da je arhitektura živ organizem, lahko dokažemo na primerih razvoja različnih historičnih kamnitih mediteranskih hiš in naselij. Rast populacije in vedno nove funkcionalne zahteve so venomer narekovale organsko rast pestre arhitekture ter urbanizma. Prav ti raznovrstni kamniti organizmi so krajinski pojav tudi v povsem svojevrstnem in čudovitem dalmatinskem svetu. Nastanek Splita je povezan z nastankom Dioklecijanove palače med leti 295 in 305. Gre za stavbo, ki je ena izmed najznačilnejših antičnih zgradb, in je hkrati med največjimi ter dobro ohranjenimi poznoantičnimi stavbami na svetu. Prav takšno vrednost ima tudi katedrala sv. Dujma, ki je kasneje nastala v njej. Dioklecijanova palača je bila leta 1979 uvrščena na UNESCO-v seznam svetovne dediščine. Zgrajena je iz bračkega kamna,[1] medtem ko so detajli, ki jo krasijo – sfinge, marmor in izklesane dekoracije – prinešene iz Egipta, Italije in Grčije. Stavba je svoje primarno bistvo ohranila prav do danes. Njena posebnost pa je tudi v tem, ker je edini svetovni kulturni spomenik, v katerem še danes prebivajo ljudje. Še vedno so dobro ohranjeni peristil, Dioklecijanov mavzolej, Jupitrov hram, zgodnjekrščanska cerkev, romanska stanovanja, dela kiparja Jurija Dalmatinca, Ivana Meštrovića ter še nekateri drugi spomeniki, ki nam govorijo o bogati splitski preteklosti. Življenje v obdobju vladanja cesarja Dioklecijana je proti zatonu rimskega obdobja prineslo očitne spremembe, kar pa je vplivalo tudi na dogodke, ki so



Rekonstrukcija Dioklecijanove palače

Posnetek iz zraka

temu sledili, zato je dobro, da se ob pogledu na umetnost obrnemo tudi nekoliko k politični sceni.

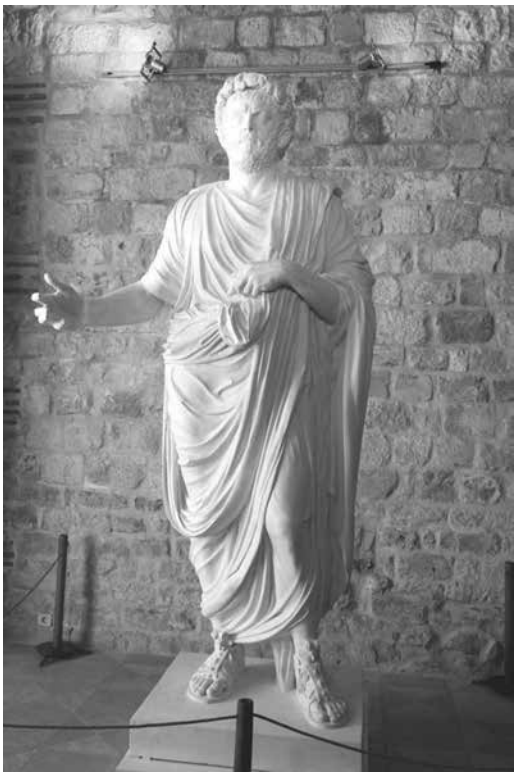
Med letoma 235 in 284 po Kr. je v državi zavladala huda ustavna in družbena kriza. Gospodarstvo je bilo v razsulu, razvrednotenje denarja pa je povzročilo vrtoglavo inflacijo. Obmejne pokrajine so bile nenehno pod udarom različnih barbarskih plemen. Vojska, ki je senatu odvzela skoraj vso oblast, je postala dejanski gospodar cesarstva. Med mnogimi vladarji tega obdobja sta bila tudi Mark Junij Filip ali Filip Arabec (244–249), ki je z velikim pompom praznoval tisočletnico ustanovitve rimskega imperija. Nasledil ga je Decij, ki je leta 250 prvi začel preganjati kristjane. Valerijan in Galien sta nato vladala skupaj; prvega so ujeli Parti, drugi pa si je, tako kot njegov oče, močno prizadeval za obrambo meja. Zadnji izmed vojaških cesarjev je bil Avrelijan (270–275), ki je ponovno osvojil in uničil Palmiro (nekaj let pred tem se je uprla Rimu in za krajši čas postala močna samostojna država), Rim pa obdal z mogočnim obzidjem. Toda komaj je bila enotnost cesarstva obnovljena, že so Avrelijana umorili.

Po desetletju, v katerem so se vladarji nenehno menjavali, je vojska na vzhodu za cesarja razglasila *Dioklecijana* (284–395). Novi cesar je odpravil anarhijo in izvedel vrsto reform (politično, upravno, davčno, vojaško, versko), ki so obstoj države podaljšale še za stoletje. Zaradi nenehnih pritiskov barbarskih plemen na meje se je moral posvetiti predvsem obrambi države. Spoznal je, da bi bilo za tovrstno varnost bolje, če cesar ne bi živel v Rimu, temveč čim bližje meji, pa tudi, da en sam človek ne more več uspešno vladati tako razsežni državi. Zato je vpeljal nov sistem vladanja, tetrarhijo (gr. *tetra*, štiri; *arche*, vlada). Oblast je razdelil med dva vladarja z uradnim nazivom *avgusta* in dva sovladarja, *cezarja*, ki naj bi po upokojitvi obeh avgustov sama postala avgusta in imenovala dva nova cezarja. Tudi sodna oblast je bila zemljepisno razdeljena, namen novega sistema pa je bil preprečiti razpad države, saj bi se to zaradi naraščajočih težav na različnih koncih cesarstva prej ali slej zgodilo. Prednosti tetrarhije so se pokazale že takoj po njeni uvedbi; obramba meja je postala lažja in bolj učinkovita, vse poskuse uporov pa so že v kali zatrli. Tetrarhija je bila pravzaprav že napoved delitve cesarstva na vzhodni in zahodni del. Toda pri novem sistemu nasledstva se je že pri prvem preskusu pokazalo, da je hkrati preveč zapleten; propadel je v trenutku, ko sta se leta 305 Dioklecijan in Maksimijan hkrati upokojila. Oba cezarja, Galerij in Konstancij, sta postala avgusta, med novima cezarjema, Maksencijem in Konstantinom, pa se je vnel hud boj za oblast. Konstantin, ki je razglasil, da je krščanski Bog na njegovi strani, se je spopadel z Maksencijem. To je bil odločilni preobrat tako v zgodovini države kot krščanstva, ki so ga še v Valerijanovem in Dioklecijanovem času preganjali. Maksencijeva vojska je bila leta 312 v bitki pri Milvijskem mostu pred Rimom poražena in Konstantin je razglasil svojo pripadnost simbolu krščanstva,

križu. To je bila spretna politična poteza, s katero je zmagovalec ob podpori nove religije utrdil enotnost cesarstva. Konstantin in Licinij, zakonito izvoljeni avgust vzhodnega dela države, sta postala sovladarja, vendar je Konstantin že leta 324 Licinija premagal in cesarstvo ponovno združil. To dejanje, ki je imelo daljnosežne posledice, je bilo v mnogočem nadaljevanje politike, ki jo je začrtal Dioklecijan.

Cezar Konstantin je prejel več pomembnih zakonov. Z milanskim ediktom iz leta 313 je odpravil preganjanje kristjanov in dal cerkvi popolno svobodo. Leta 330 je prestolnico iz Rima preselil v Bizanc, po novem imenovan Konstantinopel, s čimer je središče moči približal ogroženim mejam. A v praksi je to povzročilo propad zahodnega cesarstva. Nazadnje je Konstantin (ki ni bil le cesar, temveč tudi poglavar krščanske cerkve) v želji, da bi ohranil enotnost cerkve, leta 325 sklical ekumenski koncil v Nikeji. Na njem so sprejeli t. i. nikejsko veroizpoved, s katero so odpravili prepad med katoličani in arijanci ter tako poenotili krščanski svet.

Kar se tiče razburkane atmosfere v zvezi z religijo v tedanjem cesarstvu je zanimivo, da sta bili kristjanki tudi Dioklecijanova žena Priska ter hči Valerija. Na samem začetku je imel Dioklecijan celo dvome okoli pregona. Vendar temu, ko se je proglasil za gospodarja in Boga, kar je bilo za kristjane povsem nesprejemljivo, je sledilo najhujše. V začetku Dioklecijanovega vladanja je bil po krščanskih virih glavni preganjalec kristjanov Galerij, Dioklecijanov poganski socesar. Vendar pa se je nato Dioklecijan lotil politike preganjanja s skrajno gorečnostjo. V letih 299–300 so za neuspeh žrtvovanja za pridobitev ugodnih znamenj okrivili kristjane, Dioklecijan pa je ukazal, da morajo v žrtvovanjih sodelovati vsi krščanski državni uradniki, sicer bodo izgubili svoj položaj. Pozneje naj bi k preganjanju pozvali tudi Apolonovo preročišče v Didimi. Leta 303 je bil izdan prvi Dioklecijanov "Edikt proti kristjanom". Vseboval je ukaz o uničenju krščanskih spisov in krajev molitve po vsem


Dioklecijanova palača

cesarstvu, kristjanom pa je prepovedal zbiranje. Tisti, ki niso hoteli predati svojih svetih spisov, so se s tem izpostavili aretaciji in usmrtitvi. Pozneje tega leta, po požaru v Nikomediji in nemirih v Siriji in Armeniji, je Dioklecijan izdal še dva edikta; s prvim je ukazal mučenje in smrt vseh kristjanov v Nikomediji kot kazni za požig, z drugim pa je ukazal, da je treba zapreti in z mučenjem pripraviti do žrtvovanja škofe in cerkvene učitelje po vsem cesarstvu. Leta 304 je postalo preganjanje splošno: žrtvovanje bogovom je bilo z grožnjo mučenja zaukazano ne le krščanskim voditeljem, temveč vsem kristjanom. Zaradi strukture oblasti rimske tetrarhije preganjanje ni potekalo po vsem imperiju. V zahodnem delu cesarstva sta preganjanje izvajala Dioklecijan in Galerij, v Italiji pa Maksimian. Konstancij Klor, ki je vodil Britanijo in Galijo, pa je nadaljeval toleranco.

Del obzidja

Peristil

Leta 305 je cesar Dioklecijan odstopil s svojega vladarskega prestola ter se umaknil v Split, blizu rodne Salone v Dalmaciji, v ogromno, razkošno palačo, ki jo je dal zgraditi že okoli leta 295. Bil je bolehen in utrujen od dolgo trajajočih in napornih vojn, to mesto pa ga je pritegnilo, tako kot rojstni kraj, z naravno lepoto, izviri čiste vode ter zdravilnimi zelišči, ki jih je kot star upokojen vojak in vladar nujno potreboval. Medtem pa je še vedno nadobudno spremljal dogajanja med vzhodnim in zahodnim delom Rimskega cesarstva ter nadziral svoje vladajoče naslednike. A utrujeni cesar ni imel sreče, da bi v svoji palači preživel mirno starost. V nepojasnjenih okoliščinah je umrl že leta 316.

Dalmatinskemu mestu z impresivno zgodovino so dodelili ime že Grki. Poimenovali so ga po grmu Aspálathos (*Cytisus scoparius)*, grmovnici, ki raste po vsej Dalmaciji, junija pa naravo obarva s svojimi živahnimi rumenimi cvetovi. Mesto je bilo ustanovljeno med 4. in 3. st. pr. Kr. blizu mesta Salona, ki je v 1. st. pr. Kr. postalo rimska kolonija in glavno mesto province Dalmacije. V latinščini se je mesto imenovalo Spalatum, kasneje pa so ime Rimljani in Hrvati še krajšali. Split je danes drugo največje mesto na Hrvaškem, nahaja se na polotoku med morjem in kopnim, na zahodnem delu Kastelskega zaliva in splitskega kanala. V svoje zaledje združuje vzdolž obale naselja in otoke v edinstveno urbano -regionalno skupnost. V drugem in tretjem desetletju po Kr.[2] so v njem nastajale večje zgradbe, pri katerih se je pri gradnji v veliki meri uporabljalo bračko kamenje. Srce mesta Split je 1700 let stara Dioklecijanova palača. Medtem ko v moderno opremljeni kavarni na osrednjem trgu, imenovanem peristil, pijemo kavo, sedimo na originalno tlakovani, dva tisoč let stari rimski ulici. To je le eden od primerov nenavadnega spoja antične arhitekture z življenjem skoraj treh tisoč prebivalcev, ki še vedno živijo na območju palače, ki jo je leta med leti 295 in 305 zgradil rimski cesar Dioklecijan, da bi v njej preživel svojo starost, potem ko je odstopil s položaja. Danes z rimskih zidov palače visi perilo, v nebo se dvigujejo satelitske antene in prebivalci se v poletni vročini hladijo s klimatskimi napravami. Tudi po Dioklecijanovi smrti je palača ostala v rokah rimskih cesarjev, njena namembnost pa se je sčasoma spremenila. Palačo so naselili sleherniki, a ostala je središče mesta.

Ko se je leta 305 vselil v palačo cesar, gradnja še ni bila povsem zaključena in obstajajo celo podatki, da so se nekatera dela odvijala še za časa njegovega bivanja v njej. Po čigavi "arhitekturni ideji" je bila palača pravzaprav zasnovana in kdo so bili njeni graditelji, pa še vedno ni v celoti znano. Izklesana grška imena, kot so Zotikos in Filotas, kot tudi ostali nazivi, nam zgolj pričajo o tem, da je nekaj arhitektov Dioklecijan pripeljal s seboj z Vzhoda, veliki del delovne sile pa je vendarle bil lokalnega porekla. Dioklecijanova vila, kot jo tudi imenujejo, je bila v bistvu namenjena cesarjevemu življenju v starejšem obdobju, oddihu ter hkrati kot dobro utrjen tabor. Ta

utrdbeni značaj ji je vedno narekoval možnost naleta barbarov in zato je zgradba zagotavljala dobro obrambo. Zgradba s tlorisom[3] v obliki trapezoida je imela mogočno obzidje (z dimenzijami 175–181 x 216 metrov), ki je bilo zgrajeno v tehniki *opus quadratum* (pravokotnik) in je imelo na vogalih močne štirioglate stolpe, od katerih se jugozahodni ni ohranil. Zunanji zidovi palače, razen zahodnega, so danes večinoma dobro ohranjeni. Šestnajst stolpov na samem pročelju je usmerjenih proti kopnemu in ti dajejo palači značaj utrdbe.

Osnovni gradbeni material so gradbeniki pridobivali iz neposredne bližine samega mesta. Beli apnenec in kamen so dovažali z Brača in iz Segeta blizu Trogirja. Lehnjak so vozili iz korit bližnjih rek, opeko pa so izdelovali v delavnicah sosednjih mest. Gradbeni material se je v dotedanji rimski arhitekturi uporabljal vedno iz osnovne namembnosti in prilagoditve samega položaja zgradb. Obloženi deli zidov so bili zgrajeni iz drobnega kamenja, poravnanega v dodeljenih razmahih v štirih vrsticah opek. Oboki so izdelani iz lahkega rečnega kamna (sedre), le napeti deli le-teh so grajeni iz opeke. Stropne in strešne konstrukcije so lesene. Dekorativna obdelava na arhitektonskih elementih je karakteristična za vzhodni del Rimskega cesarstva, medtem ko iz ostalih ohranjenih delov sklepamo, da je palača grajena v skladu s projektom, ki je kotiral na rimskih temeljih. Sama arhitekturna struktura je mogočna, saj zavzema 30 000 m^2. Glavna vrata utrdbe so bila dodatno zavarovana z dvema osmerokotnima stolpoma, medtem ko sta palačo sekali dve široki ulici – *cardo* in *decumanus*, ki sta se zaključili s štirimi vrati: na severu z Zlatimi (*Porta Aurea ali Porta Septemtrionalis*), na vzhodu s Srebrnimi (*Porta Argenta ali Porta Orientalis)*, na zahodu z Železnimi (*Porta Ferrea ali Porta Occidentalis*) in na jugu z Medenimi vrati (*Porta Aenea ali Porta Meridionalis*), ki so vodila proti morju.

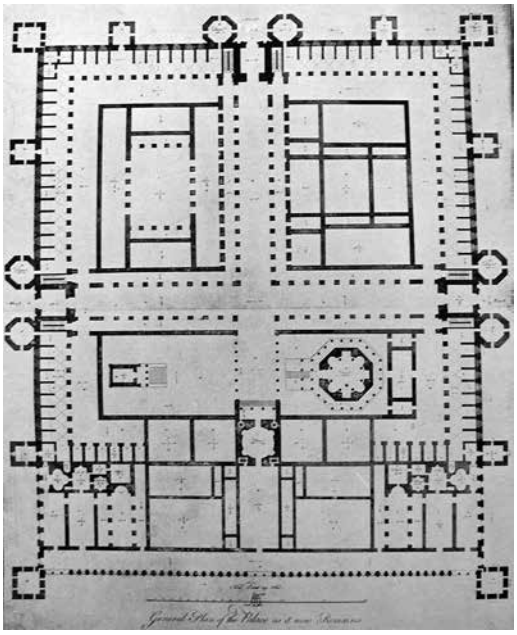
Skozi Zlata vrata – *Porta Septemtrionalis* – je Dioklecijan vkorakal 1. maja leta 305. Grajena

Peristil

Zlata vrata

so v obliki četverokotnika, z dvojnimi vrati, kot del obrambne in hkrati vojne taktike (*propugnaculum*). Pročelje je še danes dekorirano z nišami, v katerih pa ni več skulptur štirih tetrarhov (Dioklecijana, Maksimijana, Galerija in Konstancija Klora). Od vrat je skozi ulico Cardo vodila pot direktno proti Saloni, kot glavnemu mestu rimske province Dalmacije, in jo je smel koristiti zgolj cesar ter člani njegove družine. Danes je ob teh vratih nameščen kip škofa Grgurja Ninskega, ki je delo Hrvaškega kiparja Ivana Meštrovića, pod Beneško republiko v 16 st. pa so vrata dobila naziv Porta Aurea, kar se je obdržalo vse do danes.

Skozi Srebrna vrata, v antiki *Porta Orientalis,* se je vstopalo iz palače na glavno ulico Decumanus v smeri vzhod-zahod, vse do Železnih vrat pa tja do "*pjace*" oziroma današnjega mestnega trga. Srebrna vrata so


Tloris

bila precej skromneje dekorirana od Zlatih vrat, od srednjega veka in vse do leta 1952 pa so bila zaprta z namenom, da so jih temeljito rekonstruirali. Ob teh vratih so vidni ostanki osmerokotnih stolpov, poleg njih pa si je možno zamisliti stil gradnje ter moč vojaškega nadzora s severa, vzhoda in zahoda. Z vhodom skozi Srebrna vrata imajo obiskovalci danes priložnost stopati hkrati po originalnem antičnem pločniku *decumanus*, po katerem so nekoč hodili Dioklecijanovi služabniki. Ta vrata so svojo bogato zgodovino v novejšem času zabeležila z največjim dogodkom za vse splitske oziroma hrvaške katoličane, ko je skozi njih leta 2000 vstopil papež Janez Pavel II. in se poklonil lepoti katedrale sv. Dujma, v kateri je kasneje tudi molil. Med evropskimi katedralami je omenjena katedrala verjetno najstarejša. Prvotno je bila Dioklecijanov mavzolej, v njenem sklopu pa se nahajata tudi romanski zvonik ter baročni kor. V celoti predstavlja ta zgradba najbolj stratificirano, obenem pa tudi najbolj pomembno arhitekturno telo, ki je cenjeno zaradi masivnih kamnitih zidov, edinstvene strukture opečne kupole ter dobro ohranjene antične dekoracije. Prav tako je privlačna bogata zbirka umetnin, ki je v katedrali preživela od časov transformacije mavzoleja v katedralo v 6. stoletju. Od leta 1996 tečejo prenovitvena dela na njenih najbolj ogroženih delih. Streha mavzoleja je povsem prenovljena.

Železna vrata, katerih latinski naziv je *Porta Occidentalis,* so edina od vseh štirih vhodov, skozi katera je življenje potekalo skozi vso splitsko zgodovino. Tako kot so bila vrata uporabljena na prvi dan odprtja, tako so bila priča vsemu, kar je mesto doživljalo od rimski časov, preko srednjega in novega veka pa do današnjih dni. Bila so priča vsem vladanjem in vojnam; do danes, ko z zvonovi svojih božanskih renesančnih ur pozdravlja svoje mesto in njene prebivalce. V timpanonu Železnih vrat je v samem začetku stal kip Nike, rimske boginje zmage, vendar so že v 5. st. kristjani na njeno mesto postavili križ, kot svoj zaščitni znak. V 11. st. je bila nad vrati zgrajena cerkev, posvečena sv. Teodorju, s prekrasnim zgodnjeromanskim zvonikom, zato so jo kasneje posvetili v *Gospo od Zvonika*. V srednjem veku je bil njen notranji prostor celo namenjen sodišču, še pred petdesetimi leti pa je bilo tukaj carstvo malih trgovin. Vsa ta zgodovinska dinamika je ob teh slikovitih "živih" zidovih prisotna še danes, ob vsem omenjenem pa je nemogoče spregledati še mestno uro s 24., namesto z 12. številkami. Tesno ob Železnih vratih stoji tudi ena izmed najlepših splitskih plemiških palač, ki je nekoč pripadala družini Cipriani Benedetti. Krasita jo dve edinstveni okni s šestimi loki.

Medena vrata ali *Porta Meridionalis* na južni strani obzidja, ki so zrla proti morju, so imela v primerjavi z ostalimi tremi povsem drugačen videz. Bila so skromnejših dimenzij, vendar so imela tudi povsem drugačno funkcijo, saj se je skozi njih iz kleti plulo na morje. Poleg renesančnega naziva *Porta Aenea* so nosila tudi ime "*Sigurnosa*", saj so jamčila beg na morje v primeru napada na palačo s kopne strani. Ob restavriranju vratnih blokov je bilo

ugotovljeno, da so le-ta dosegla dvatisočletno vodoodpornost.

Ulica *Decumanus* je spajala vzhodni in zahodni vhod in je palačo delila na dva dela: severni del s stavbami za vzdrževanje, vojsko, skladišča in podobno namembnostjo ter južni del, ki je bil namenjen cesarski družini. Ulica *Cardo* z Zlatimi vrati pa je vodila do peristila – glavnega trga, z arkadami obkroženega odprtega prostora pred cesarjevim stanovanjem. Izmed štirih vhodov so najbolje ohranjena Zlata in Srebrna vrata, medtem ko so vrata, ki vodijo v palačo iz morske strani, kot že omenjeno, skromnejša. Na južnem, najbolj ohranjenem delu, je zanimiv kompleks, sestavljen iz dveh delov: na levi (vzhodni) strani peristila je zgrajen monumentalen osmerokotni cesarjev mavzolej, ki so ga v srednjem veku spremenili v baziliko, na desni (zahodni) je bil Jupitrov tempelj, v cesarjevo stanovanje pa se je vstopalo skozi vestibul (preddverje). Oba dela med seboj ločuje *peristil,* velika nepokrita pravokotna površina, ki jo na daljših stranicah obdajajo arkade, zapira pa jo štiristebrni *vestibul* ali *pronaos* z zanimivim ločnim timpanonom sirijskega izvora. To je bila najbrž dvorana za avdience na prostem.

Dioklecijanova palača je v svojem času izkazovala strogost in strukturalno jasnost antičnega planiranja ter strukturiranja. Vendar so oblikovanje njenega arhitekturnega značaja načrtovali že v samem izboru različnih planov, tipično še za kasnejši razvoj Rimskega imperija, kjer so se asimilirale različne kulture. To je vidno ne le po importiranih granitnih sfingah ter drugih orientalskih konstrukcijskih elementih in dekoracijah, ampak je simbolično zabeleženo na najvidnejših delih palače; npr. na pročelju cesarskega stanovanja proti peristilu. Tukaj se na plitkem trikotnem timpanonu eklektično spajata arhitrav ter obli lok, dva različna konstrukcijska principa in dva arhitekturna simbola dveh civilizacij: grške (greda) ter rimske (lok). Še bolj neposredni izraz globoke krize sočasnega poznoantičnega sveta in družbe pa je izguba

Rimski tetrarhi

klasičnega ravnotežja med arhitekturnim telesom ter dekoracijo, kar pa je nekoliko bolj opazno v sami palači.

Cesarjev mavzolej je na zunaj osmerokotna stavba, ki jo obdaja *peribolos* iz stebrov s stropnjaki. V notranjosti pa je oktogonalna in so pred zidovi kvadratnih in oblih niš postavljeni večji stebri, ki nosijo ločeno in nesorazmerno težak venec brez neke prave tektonske logike (porazdelitve nosilcev in bremena – zida in kupole); tako da je v bistvu sama sebi namen. Enaka sprememba je bila očitna v primerjavi gladkih zidnih površin Malega ali Jupitrovega templja. Ta se je do danes v zahodnem delu zelo dobro ohranil, obložen je z bogatim kasetiranim obokom. Glede na zgodnejše podatke naj bi bilo to celo Janovo in Eskulapovo svetišče, v novejši literaturi pa ga zasledimo kot Jupitrovo svetišče. Znani škotski arhitekt Robert Adam meni, da je Jupitrov hram eden

Vestibul

Jupitrovo svetišče, vhod

izmed najlepših evropskih spomenikov. Svetišče pravokotnega tlorisa je bilo namenjeno češčenju Jupiterjevega kulta. Leži na povišanemu podestu, pred njim pa je bila veranda s šestimi stopnicami. Transformacija v krstilnico je nastala v poznoantičnem obdobju, v njej pa se danes nahaja secesijska skulptura sv. Janeza Krstnika in je delo Ivana Meštrovića. Pred njim pa se je na tem mestu nahajala ena od le delno ohranjenih granitnih sfing, ki jih je Dioklecijan prinesel iz Egipta. V tem prostoru so arheologi prav tako nedavno odkrili dva prostora krožnih tlorisov. Ob opisu splitskega uradnika Prokulijana iz 16. st. je bilo še južneje svetišče posvečeno Kibeli, severno pa Veneri.

Medtem pa odlično ohranjeni kletni prostori v južnem delu palače omogočajo precizno idejno rekonstrukcijo razporeditve gornjih, kasneje razpadlih cesarjevih bivanjskih prostorov – saj so bili na srečo tlorisi celo opisani – in hkrati prikaz o raznolikosti in bogastvu prostorskih oblik poznoantične arhitekture. Dioklecijanova palača je tako summa antične arhitekturne dediščine, enciklopedija različnih zaključenih tlorisov, gradbenih konstrukcij ter prostorskih oblik, ki so se uporabljale v antiki: to je skupek longitudinalnih enoladijskih in triladijskih prostorov, kvadratnih ter okroglih tlorisov, pravokotnih, križnih in osmerokotnih s polkrožnimi in pravokotnimi nišami, poudarjenimi prostori, banjastimi in križnimi oboki ter kupolami.

V gornjem nadstropju palače dominirajo prostori centralnih oblik: poleg vestibula s kupolo – ključnega komunikacijskega prostora cesarjevega stanovanja, oktogonalne jedilnice (triklinij) in cesarjevega mavzoleja s kupolo, poleg malega (Jupitrovega) pravokotnega hrama, sta bila še dva mala že omenjena okrogla hrama – Kibelin in Venerin. Dioklecijanova palača je tako mešanica antičnega sloga, v marsičem pa hkrati prelomnica med politeistično antično in srednjeveško krščansko civilizacijo, saj je bil sam cesar poslednji poganski vladar.

Sočasno z njegovo palačo je bil na severovzhodnem delu zgrajen tudi akvadukt, dolg okoli 9 km, njegov kanal je bil širok ok. 60 m in visok ok. 60 m, z reko Jadro pa se je dovajala velika količina vode. Kanalizacijska mreža podobnega profila je delovala v severni polovici palače, kar predstavlja enega od primarnih projektov gradnje. V času, ko so bili kanali za odvod odpadne vode vkopani v zemljo, obzidani in preoblečeni, pa načrt o cesarskem stanovanju v isti zgradbi še najverjetneje ni obstajal. Glede obnove in čiščenja kletnih prostorov je sredi 19. st. dal predlog arhitekt Vicko Andrić, prvi splitski in hrvaški konzervator, in tako je bilo do današnjega časa izkopanih ter rekonstruiranih nemalo predmetov iz Dioklecijanovega obdobja. V klet je vhod za javnost možen od leta 1995, vanj pa se vstopa skozi Medena vrata ali pa po stopnišču s strani peristila. V kleteh so v

današnjem času redno organizirane slikarske in kiparske razstave, prirejajo se gledališke predstave, sejmi v času mednarodnega praznika cvetja, gastronomske in enološke prireditve ter mnogi drugi kulturni dogodki. Središčni prostor je glavni del od *rive* do peristila in je mesto, na katerem je možno kupiti spominke s svojevrstno vrednostjo, medtem ko so ostali kletni prostori odprti za obisk, kot ena od največjih splitskih atrakcij ob samem peristilu ter sami Dioklecijanovi palači.

Z Dioklecijanovo smrtjo pa življenje v njegovi palači ni usahnilo, pričelo se je spreminjati. Palača je postala last Rimljanov, zagotavljala je zavetje članom cesarske rodbine; najpomembnejši dogodek pa je bilo rušenje Salone v 6. st., ko je del preganjanega prebivalstva našel zatočišče znotraj obzidja Dioklecijanove palače, s tem pa se je tudi pričelo novo organizirano meščansko življenje. Od 7. st. dalje je mesto poznano kot Split, ki se tako od zgodnjega srednjega veka širi proti zahodu. Palačo so postopoma preuredili v utrjeno naselje, ki je dobilo vse atribute mesta po padcu Salone. Kot del Bizantinskega cesarstva je imel Split spreminjajočo se, a kljub temu pomembno politično avtonomijo.[4]

Ko se sprehajam po splitski promenadi, ki že kliče k večernemu obmorskemu življenju, me začne obhajati tisti meni že tako znani *déjà vu*. Doživljam ga v vseh obmorskih mestih, ki se jih je v umetnosti kakorkoli dotaknila rimska roka. Ko stopim na Dioklecijanov peristil, se zagledam v enega izmed stebrov, ob katerem se še ni nihče namestil, se usedem na stopnico ob njem, tako da ga začutim močno ob hrbtu, zaprem oči in začnem razmišljati in čutiti. Tokrat drugače. Nič več o zgodovini palače, o tlorisih, o Dioklecijanovih življenjskih dramah, temveč samo še o doživljanju med snovnostjo in časovnostjo, ki jo diha zgradba. Vidim čas in slišim mesto. Čutim kamen. To je vživetje v prostor in doživetje z objektom. Na takšnih tleh je celo moč čutiti, da gre za prostor vonja in spomina. Ne gre samo za središčnost veličastnega arhitekturnega telesa, ampak tudi o telesnem, o podobah dejanj, o oblikah dotika, s čimer se dotikamo sveta. In če pomislimo na čutne zapise stavb in prostorov, se morda zdi, da je pomen arhitekture zagotovo večji, kot se tega sploh zavedamo.

---

1. *Brački kamen* predstavlja dušo Brača. Iz njega je ustvarjenih nekaj pomembnih arhitekturnih del po svetu (*Dioklecijanova palača, Papežev oltar, bela hiša* ...). S tem kamnom Bračani živijo in ustvarjajo, saj lepota, vtkana v brački kamen, ustvarja čudoviti sklad narave in lepote.
2. Vse letnice, ki sledijo, navajajo čas po Kristusovem rojstvu.
3. Tloris: Osnovna oblika je kvadrat, medtem ko je tloris cesarskega stanovanja sestavljen iz nekaj pravokotnikov zlatega reza. Analiza proporcijske sheme tlorisa določa, da je severni del dodan v kvadrat, a ostanek, v katerem se nahaja cesarjevo stanovanje, zavzema samo četrtino palače. Ves tloris je vstavljen v četverokotnik, katerega dolžine stranic so v proporcih zlatega reza. Ta je, sicer štirikoten, sestavljen iz dveh pravokotnikov zlatega reza. Ti enaki proporci se nahajajo tudi pri razčlenjanju tlorisa palače na štiri "kvadrate" in zlati rez ter kvadrat sta osnovna proporca tudi pri razčlembi njihovih posameznih delov oziroma ločenih omrežij.
4. V zgodnjem srednjem veku je Hrvaška država (pozneje Kraljevina Hrvaška) zavzemala srednji del jadranske obale, vključno z njenim zaledjem, mesta pa so ostala pod bizantinsko upravo. Za kratek čas je Split prišel pod frankovsko, beneško in v 11. stoletju pod hrvaško oblast. V naslednjih stoletjih je Split postopoma razvil svoj hrvaški značaj. Od zgodnjega 12. stoletja je bilo mesto neodvisna komuna pod upravo ogrskih kraljev in palača je postala premajhna za rastoče mesto, ki se je širilo proti zahodu in tako podvojilo svojo površino. Zahodni del Splita je bil utrjen z novim obzidjem, ob rotovžu pa je bil formiran nov javni trg. Beneška republika je leta 1420 prevzela mesto, ki je potem ostalo pod beneško oblastjo celih 377 let (1420–1797). Avtonomija mesta se je skrčila; največja avtoriteta v mestu je bil knez, vedno rojen v Benetkah. Kljub temu se je Split razvil v pomembno mestno pristanišče z važnimi trgovskimi potmi, ki so vodile v otomansko zaledje preko bližnjega prelaza Klis. Kultura je prav tako cvetela, saj je bil Split središče hrvaške književnosti. V tem obdobju je bilo v mestu zgrajenih mnogo lepih palač. Po kratkem obdobju vladavine Napoleona (1806–1813) je bilo na Dunajskem kongresu mesto dodeljeno Avstrijskemu cesarstvu. V tem času je bil Split deležen velikih investicij. Obnovljen je bil rimski akvadukt, zgrajen valobran, prispela je železnica, zgrajene so bile nove ulice, deli starega obzidja pa so bili odstranjeni.
5. Fotografije: Mojca P. Vaupotič in Google.

FRANC KRIŽNAR

Škof dr. Andrej Karlin (1857-1933) v Ljubljani in pri sv. Jakobu

Duhovnik in (knezo)škof dr.Andrej Karlin je bil vsaj v nekaterih primerih tesno povezan z glasbo. Že z imenovanjem za tržaško-koprskega škofa (1910-11) in vse odtlej pa se je skoraj odpovedal svojemu glasbenemu delovanju. Je pa glasbo še vedno spremljal, ji ostal zvest in do konca življenja celo naklonjen nekaterim pomembnim (slovenskim) glasbenikom in dogodkom. Kljub temu, da poklicno ni bil glasbeno izobražen, je v nekaj primerih kar precej prispeval k razvoju slovenske (cerkvene) glasbe.

ŽIVLJENJE IN DELO

Andrej Karlin, četrti lavantinski škof v Mariboru, je bil rojen 15. novembra 1857 v Stari Loki (Škofji Loki) na Gorenjskem. Po osnovnošolskem in začetnem izobraževanju v domačem mestu (Škofja Loka) je 1876 maturiral na ljubljanski gimnaziji in 1876-80 študiral bogoslovje v Ljubljani. 27. 7. 1880[1] je bil ordiniran in prva tri leta (1880-83) služboval kot kaplan v Smledniku, 1883-85 v Šenčurju pri Kranju in 1885-90 kot kaplan in katehet pri Sv. Jakobu v Ljubljani. 1886 je skupaj z Antonom Žlogarjem[2] izdal knjižico *Mestnofarna cerkev sv. Jakoba v Ljubljani*. Škof Missia[3] ga je poslal v Rim, kjer je doktoriral iz cerkvenega in civilnega prava. Kot kaplan pri cerkvi sv. Marije dell' Anima v Rimu je v letih 1890-92 študiral in doktoriral iz prava na vseučilišču *San Apollinare* in bil 1892 promoviran za doktorja "utriusque iuris". Po vrnitvi domov je bil 1892-94 suplent[4] za verouk na višji državni gimnaziji v Ljubljani in prefekt[5] v *Alojzijevišču*.[6] Zelo marljivo je v letih 1888-1910 sodeloval pri *Duhovnem pastirju* s cerkvenimi govori, zlasti še s priložnostnimi in slovstvenimi poročili. V letih 1894-1900 je bil Karlin veroučitelj na državni nižji gimnaziji (poznejši II. državni gimnaziji[7]) v Ljubljani. V tem času (1896-97) je izdal dve knjigi, *Zgodovina razodetja božjega v stari zavezi* in *Zgodovina razodetja božjega v novi zavezi*, l. 1898 pa še potopis *V albanskih gorah* (kasneje, l. 1903, je izšla še knjiga *V Kelmorajn*). V letih 1900-10 je bil Andrej Karlin stolni kanonik[8] v Ljubljani in nadzornik verouka na učiteljiščih, meščanskih in ljudskih šolah. V tem času je izšel njegov prevod (Alfonz Maria de Liguori, *Priprava za srečno smrt ali premišljevanje večnih resnic*, 1900), uredil pa je še 31. knjigo *Drobtinic* in v njej objavil življenjepis

Dr. Andrej Karlin kot kaplan, 1885-90 (v: *Slovenski gospodar,* 64/1930, št. 27, 1. 7. 1930, *Priloga I.-NAŠE SLIKE,* L. str. 2)

prošta[9] dr. Antona Jarca. V letih 1905-10 je bil hkrati vodja *Alojzijevišča*, sodeloval pa je tudi pri gospodarskih organizacijah[10] in v delavski in prosvetni organizaciji. 21. decembra 1910 je bil dr. Andrej Karlin imenovan za tržaško -koprskega škofa in 19. marca 1911 posvečen v Trstu v stolnici sv. Justa (danes Italija). V Trstu je ostal dobrih osem let, in sicer do decembra 1919. Ko so Italijani 1918 zasedli mesto, je vztrajal na svojem mestu še eno leto, dokler ga ni papež[11] vsled vedno težavnejših razmer in nasprotovanj s strani italijanske skupnosti jeseni 1919 razrešil odgovornosti in vodenja tržaško-koprske škofije. Karlin je papežu sicer razložil svoje težave v novi državi že v posebni avdienci v aprilu 1919 v Rimu, a kljub temu se je od svojih vernikov poslovil šele s pismom 2. decembra (1919). Papež ga je imenoval za škofa Temiskire,[12] tj. naslovnega škofa, in mu podelil naslov svojega hišnega prelata in prestolnega asistenta. Preselil se je v Št. Vid nad Ljubljano in prevzel vodstvo *Zavoda sv. Stanislava*. 6. jun. 1923 ga je Apostolska stolica imenovala za lavantinskega[13] škofa in 29. julija je bil v mariborski stolnici ustoličen. Bil je četrti mariborski škof, ki ga je imenoval rimski papež. Znamenita je še Karlinova ekumenska[14] poteza, da je 1927. leta gostoljubno sprejel srbskega pravoslavnega patriarha Dimitrija,[15] kajti to je bil prvi obisk kakega pravoslavnega patriarha pri katoliškem škofu v tedanji Kraljevini Jugoslaviji. Kot škof je svoje prispevke, navodila, pastirska pisma in odloke objavljal v uradnih škofijskih glasilih: v Trstu (1911-19) v *Folium dioecesanum,* v Mariboru pa v *Uradnem listu lavantinske škofije* (1923-24) in *Oglasniku lavantinske škofije* (1925-33). Ker je bil intelektualno in glasbeno nadpovprečno nadarjen, je kmalu postal tudi priznan glasbenik. Živahno se je udeleževal cerkveno glasbenega gibanja, ki mu je bilo središče *Cecilijansko društvo* v Ljubljani: v letih 1896-1904 je bil njegov tajnik, 1904-10 predsednik, od septembra 1904 do konca 1910 pa tudi urednik besedilnega dela društvenega glasila *Cerkveni glasbenik (CG),* ki je nasledil umrlega Janeza Gnjezdo (1878-1904); urednik glasbenega dela (*Priloge*) je bil Anton Foerster (1878-1909), za njima, torej za Karlinom in Foersterjem, pa je vse skupaj prevzel Stanko Premrl (1910-1945). V *CG* je v letih 1879 – 1910 objavil dolgo vrsto člankov in poročil.[16] Za 25. obletnico *Cecilijanskega društva (CD)* je izdal *Spominsko knjižico* (Ljubljana, 1902),[17] društvene 50-letnice pa se je udeležil že kot mariborski škof.[18] Za svoje cerkveno in glasbeno delovanje je bil nagrajen in odlikovan, mdr. z redom sv. Save I. stopnje.[19] Umrl je 5. aprila 1933 v Mariboru, kjer je tudi pokopan v kapeli, cerkvici Marije Pomočnice na (starem) magdalenskem pokopališču, na Pobrežju. Tu je poskrbel za še eno drugačnost oz. različnost, saj je za razliko od drugih škofov, po svoji želji, pokopan med verniki, na pokopališču, kjer počiva še danes. S svojim grobom je rešil to staro pokopališko cerkev Marije Pomagaj, da je niso porušili po drugi svetovni vojni, kakor je bilo v načrtu. Zaradi njegovega groba v njej je ostala nedotaknjena.

JEGLIČEVE OZNAKE ANDREJA KARLINA

Nekaj karakteristik o Karlinu si je privoščil tudi ljubljanski škof in politik dr. Anton

Bonaventura Jeglič (1851-1937):[20] hvalil ga je, pa tudi grajal. *"[...] Bil sem v gimnaziji in po dve do tri ure hospitiral pri vsakem od treh gospodov katehetov. Precej slabi so bili vsi trije; najbolji je še dr. Svetina, komaj dober dr. Andrej Karlin [...]."*[21] *"[...] Danes obhaja cecilijansko društvo svojo petindvajsetletnico. Imel sem pontifikalno*[22] *sveto mašo. Udeležba je bila velika, gotovo nad dvesto duhovnikov in organistov. Gospodje Gnjezda, pater Hribar in Förster so vseh petindvajset let na čelu. Res, mnogo so dobrega storili, kar izpričuje* Glasbenik[23] *in njegova muzikalna priloga. Slavnostni govor je imel kanonik Karlin [...]."*[24] *"[...] Glavna slavnost pa je bila v Ljubljani 3. marca zvečer. Udeležilo se je sto pevcev, cerkev polna in natlačeno polna, ... Slovenski govor je imel dr. Karlin, kanonik, vsem se je jako prikupil; nemški govor je imel pater Schüth SJ [...]."*[25] *"[...] Zborovalo je društvo za umetnost*[26]*... novi odborniki so: Dostal, kanonik Karlin, Rovšek, Mis, Avsec.*[27] *"[...] Jaz sem pridigoval v cerkvi, kanonik Karlin prav srečno zunaj cerkve. Imel je tudi peto sveto mašo."*[28]*"[...] In zares za to prevažno mesto nobenega sposobnega moža več nimam – le dva korarja (kanonika)*[29]*bi še imel (Kalan, Karlin) pa bi bila mnogo manj sposobna [...]."*[30]*"[...] Le arhidiakon*[31]*za Gorenjsko, dr. Karlin, mi je rešitve povoljne sestavil [...]."*[32] *"[...] Priprave za katoliški shod so dovršene. Odbor je marljivo deloval. Težko je bilo za prostor, ker se je mnogo udeležencev prijavilo: brez Ljubljane in okolice circa pet tisoč. Želeli so zborovanje na dvorišču Alojznice; toda rastlinjak se mora podreti, drugače bi bil prostor mnogo premajhen. Nasprotoval je vodja dr. Karlin in grozil, da v tem slučaju odstopi. Ker je potrebno, da bo shod sijajen in bodo udeleženci zadovoljni, sem dopustil, da se podre rastlinjak. Dr. K. (-arlin) se je tako čudno in razžaljivo obnašal, da ga skoraj izpričati ne morem. Sposoben, deloven in iniciativen mož je: mislil sem, da bo moj generalni vikar, ako bi umrl izvrstni g. Flis: sedaj pa ne upam, da bi bil dober, ker je tako hitro razžaljen in onda osoren in brezobziren. Na to misleč, sem mu rekel, da tako občutljiv in trmoglav človek ni za javne službe, kar ga je zabolelo. Do sedaj še ni odpovedal."*[33] *"[...] –Arhidiakoni so mi slabo pomagali; največ g. Karlin, nekoliko [...]."*[34] *"[...] Udeležili so se shoda tudi gospodje arhidiakoni, Kalan, Karlin, Kajdiš, prišel je tudi [...]."*[35] *"[...] ni v nobeni škofiji moža za Trst sposobnega, Karlin je še najbolj spreten [...]."*[36]*"[...] Škof Karlin. – Karlin, imenovani škof tržaški, je sedaj na Dunaju. V ponedeljek se je vršil* processus canonicus/kanonski proces *v nunciaturi, včeraj se je predstavljal ministrom in je jako dober vtis naredil* (kar mene močno veseli). *Danes pa je zaprisežen pred cesarjem. Menda naš* Narod *grdo zoper njega piše* (časopis je zapisal, da Karlin v Trst prihaja kot 'Jeglič-Šušteršič-Krekov pristaš,' kot 'koncesija slovenskim klerikalcem, ki upajo, da bo v Trstu razbil sedanjo organizacijo Slovencev in ustvaril na njenih razvalinah klerikalno stranko.' V Slovenski narod, 25. 1. 1911: 2). *Upam, da bo težkim nalogam v Trstu kos. Meni je hvaležen in uvidi, da proti meni včasih ni prav postopal. No, zameril sem mu le trdoglavost ob priliki zadnjega katoliškega shoda, ki je bila zares neutemeljena in edino iz prevzetnosti. Na to napako sem ga opozoril in ga bom še. Želi, da bo posvečen v tržaški katedralki, naj bi ga posvetil koadjutor*[37]*Nagl, soposvečevalca naj bi bila naš metropolit Sedej in pa jaz, misli na svetega Jožefa praznik [...]."*[38]*"[...] Consecratio /posvetitev/ v Trstu. – Včeraj, na praznik svetega Jožefa,* in Dominica tertia Quadragesima */na tretjo postno nedeljo/, je bil posvečen v Trstu novoimenovani škof dr. Karlin. Consecrator /posvečevalec/ je bil dunajski koadjutor Nagl, conconsecratores /soposvečevalca/ metropolit Sedej in jaz. Slovesnost se je opravila prav dostojno in lepo. Udeležba od oficielnih oseb obilna. Tudi magistrat je bil močno zastopan. Škof je Lahe presenetil, ko je pri prihodu na kolodvoru začel govoriti laško [...]."*[39] *"[...] Konferenca na Dunaju. – V ponedeljek, 6. novembra, sem se pripeljal na Dunaj h konferencam škofovskega odbora, pri redemptoristih*[40]*stanujemo: Katschthaler, Bauer, Schuster, Napotnik, Rössler, Kaltner, Karlin, Hittmaier in jaz. To je prav prijetno."*[41] *"[...] Oratorij patra Hugolina /Sattnerja/. – V sredo se je prvič izvajal prvi slovenski oratorij patra Hugolina /Sattnerja/. Prišli so nadškof goriški Sedej, nadškof koadjutor*[42] *zagrebški Bauer*[43] *in škof tržaški Karlin. Bili so moji gostje, kar me je močno veselilo. Nadškof*

Župnijska cerkev sv. Jakoba v Ljubljani s konca 19. stol. (razglednica; v: *NUK, Kartografska in slikovna zbirka,* Ljubljana)

Bauer je prišel dva dni poprej, da si je ogledal naše naprave, bil je v Zavodu svetega Stanislava, ker kani sam tak zavod zidati, dopadlo se mu je vse, kar je videl. Oratorij Assumptio B. M. V. (Vnebovzetje)[44] *se je izvajal precizno in je po sodbi vseh zares umetniško delo ... Kritika o izvajanju oratorija. – Danes sem pisal koncertnemu vodji g. Hubadu, da* Slovenčevo *kritiko o izvajanju oratorija odbijam* /Kritika je v splošnem pohvalila Sattnerjev oratorij, zboru in orkestru je priznala trud in vnemo, manj pohvalno pa se je izrazila o njuni kakovosti. V *Slovenec*, 14. 3. 1912, 2/. *Škof Karlin jo je zelo hvalil, nadškof Sedej je rekel, da kar nič ne zaostaja niti za najboljšimi dunajskimi. Ta kritika nepovoljna je v* Slovencu *gotovo vtihotapljena in skrajno neumestna. Izhaja od Antona Svetka* /glasbenika, skladatelja in pevovodje Glasbenega društva Ljubljana, leta 1908 ustanovil glasbeno šolo v Ljubljani/, *ki je nasprotnik /Mateja/ Hubada in /Glasbene/ Matice, urednik Štefe je vanj zaljubljen, pa ga protežira, Matico pa, če le more, udari."*[45]*"[...] Na vnebovzetje Marijino me je povabil škof tržaški /Andrej Karlin/, naj pridem v Strugnano / Strunjan/ poveličat slovesnost kronanja Matere Božje [...]."*[46]*"[...] Ravnokar sem prišel iz Trsta, kjer smo vezovali /= praznovali god*[47]*/ škofa Andreja / Karlina/ [...]."*[48]*"[...] Cecilijin jubilej. – Včeraj smo praznovali petdesetletnico Cecilijenega društva, orglarske šole in /Cerkvenega/ Glasbenika /* *CG*, glasilo *Cecilijanskega društva*, s presledki izhajal od leta 1878/. *Pontifikalno sveto mašo je imel škof lavantinski dr. Karlin, ki je bil živeč v Ljubljani več let predsednik. V stolnici je bilo izredno lepo in umetno petje. Zborovanje v naši škofijski dvorani dostojno, spodbudno."*[49]

KARLINOVA GLASBA

Kot gojenec *Alojzijevišča* se je Karlin pri Antonu Foersterju učil klavir, orgle in nekaj harmonije. V zavodu je bil tri leta organist, v bogoslovju pa ravno toliko časa zborovodja. Karlinova glasbena nadarjenost je bila namreč del njegove osebnosti.

Duhovnik in škof dr. Andrej Karlin se je poleg vsega navedenega vse življenje in navkljub že ugotovljenim dispozicijam in kvalifikacijam posvečal (cerkveni) glasbi in petju in bil eden najvidnejših predstavnikov slovenskega cecilijanstva ter več let (glavni) urednik *CG*. Saj je bil prav *CG* literarni steber slovenskih cecilijancev. Pred Karlinom je tekstovni del *CG* urejal Janez Gnjezda (1878-1904), Andrej Karlin pa, kot omenjeno, v letih 1904-10.[50] L. 1910 je postal urednik (notne) *Priloge* Stanko Premrl, po odhodu Karlina v Trst za tržaško-koprskega škofa (marec 1911) pa še celega lista, kar je bilo že povedano.[51] Ob že ugotovljenih dejstvih in v teh zadnjih velja le pritegniti domnevi ali celo tezi dr. Eda Škulja,[52] da je bil Andrej Karlin bolj liturgik[53] kot pa glasbenik.[54] Karlin je napisal v času svojega tekstnega urednikovanja *CG* precej zanimivih člankov, saj je obenem, ko je l. 1904 za Gnjezdo prevzel urednikovanje *CG*, Karlin prevzel tudi pouk liturgike in zgodovine glasbe na *OŠ*.[55] Pisno pa se Karlin ni udejstvoval le v *CG*, pač pa je v času 1894-1911 izpričanih še šest njegovih člankov v *Domu in svetu*.[56] Z naslovi, kot so npr. *Umetnost, Razne stvari (Glasba), Drugi redni koncert 'Glasbene matice,' Slavnost trinajststoletnice sv. Gregorija v Rimu, (nekrolog) Prof. Janezu Gnjezdi* idr., je posegel Karlin tudi na področje (glasbene) kritike. Eden od njih (*To in ono- Dr. Andrej Karlin, škof tržaško-kop/e/rski*) pa piše o njem.[57] Tu sta še dva članka, ki pišeta o njem.[58]

Njegovi, torej Karlinovi članki v *CG*, se pojavljalo v letih od 1879 do 1905, se pravi, prav v tistem času, ko je bil tudi sam v glasbi še najbolj aktiven.[59] Nekaj je takih, ko drugi

pišejo o njem (v letih 1911-1983).[60] Poleg tega zasledimo njegove članke in pa tiste o njem še v *SBL* in *PSBL*.

SPOMINSKA KNJIŽICA OB 25-LETNICI CECILIJINEGA DRUŠTVA V LJUBLJANI (1902)

V tej knjižici je Karlin kratko in jedrnato, a obenem jasno in točno opisal zgodovino društva, njegov razvoj, delovanje in uspehe.[61] Če se sprehodimo samo skozi kazalo te majhne in na 93 straneh objavljene knjižice, vidimo, da je temu res tako: *Cecilijino društvo v Ljubljani se osnuje, "Cerkveni glasbenik," Orglarska šola, Društveni pokrovitelji, Društveni odbor, Občni zbori, Društvena darila, Ideja se širi, Nadaljnja izobražba cecilijancev, Kaj smo dosegli?, Pogled v bodočnost, Naše gomile in Dodatek (Spored slavnosti o priliki društvene petindvajsetletnice* in *Pravila Cecilijanskega*[62] *društva v Ljubljani).*[63] Karlin je že v (svoj) *Uvod* zapisal: *"[...] Srebrni jubilej obhaja letos tudi 'Cecilijno društvo v Ljubljani.' Trudilo se je v tej dobi za povzdigo in pospeševanje katoliške cerkvene glasbe v smislu ter duhu svete cerkve na podlagi cerkvenih določil in ukazov. Delovalo je v cerkvi in za cerkev, pospeševalo je krasoto službe božje, kažipot je namerjalo biti na polju cerkvene glasbe; staro, nevredno, nedostojno si je prizadevalo pomesti z naših korov, opominjalo, svarilo, učilo in kazalo je, kako dospemo do boljšega okusa, do dostojne lepe, veličastne glasbe, do res dobrega, cerkve vrednega petja v naših cerkvah ... Sotrudnikom svojim želimo pokazati s temi črticami, da vendarle trud naš ni bil kakor veter, ki popihne, potem pa brez sledu izgine: nasprotnikom pa – in tudi teh je imela naša ideja, žal, le preveč – želimo ob tej priliki zopet roko podati v složno delovanje na čast božjo in v izpodbudo vernega ljudstva."*[64]

SKLEP – POSKUS KARLINOVEGA GLASBENEGA ORISA

Karlinovo glasbo cenimo le v toliko, kolikor je bila povezana s cecilijanskim gibanjem v slovenski katoliški glasbi. Pa še to največ v

Dr. Karlin kot profesor verouka v Ljubljani, 1892-1900 (v: *Slovenski gospodar, Priloga I.-SLIKE,* 64/1930, št. 27, 1. 7. 1930, str. 2)

prvem obdobju njegovega življenja, torej pred škofovskim posvečenjem, pred 1911, in po organizacijski strani. Iz tega gibanja sta še za dandanašnje čase najbolj pomembna redno (mesečno) izhajanje njihovega društvenega glasila *CG* in *OŠ* (v Ljubljani, Celju, Celovcu, Gorici, Mariboru, ...), vse do dandanes in ne samo za (slovensko) cerkveno glasbo, temveč za glasbo na Slovenskem nasploh. Karlin je neposredno povezan z vsemi tremi omenjenimi ustanovami: l. 1896 je postal tajnik *CD*, l. 1904 pa njegov predsednik in hkrati še (glavni) urednik *CG*, kakor tudi predavatelj v *OŠ*. S *CD* je Karlin prehodil kar prvih 50 let društva: *CD* je bilo ustanovljeno 1877, Karlin je pel novo mašo 1880, l. 1902 je še kot društveni tajnik napisal in izdal *Spominsko knjižico ob 25-letnici CD,* l. 1927 pa je kot mariborski škof vodil slovesno bogoslužje v ljubljanski stolnici ob (zlatem) jubileju *CD*. Tako lahko ugotovimo, da je Karlin na skoraj vsaki življenjski in delovni postaji (po)storil marsikaj tudi na glasbenem področju.[65]

Že v *Alojzijevišču* (1868-76) se je kot dijak in glasbeno nadarjen za petje zelo zgodaj začel uriti v njem, saj mu ni bilo niti še 11 let, ko je vstopil vanj: po mutaciji je pel (drugi) tenor, vztrajno pa je vadil tudi klavir. Glasbeni učitelj

Spominska knjižica.

Ob petindvajsetletnici

Cecilijinega društva v Ljubljani

sestavil

dr. Andrej Karlin,

društveni tajnik.

IHS

V Ljubljani, 1902.

Založilo Cecilijino društvo. — Tisk Zadružne tiskarne.

Dr. Andrej Karlin: *Spominska knjižica ob 25-letnici Cecilijinega društva Ljubljana,* 1902 (naslovnica)

mu je bil tedaj Anton Foerster. V semeniški kapeli so imeli že tedaj tudi orgle, na katerih se je Karlin dobro izvežbal; saj je izkazano, da je že kot gimnazijec dlje časa opravljal službo alojzijeviškega organista.[66] Takrat sta bila v *Alojzijevišču* prefekta Josip Smrekar in Janez Gnjezda, ki sta ga že prva navdušila za cecilijanstvo. Še več: Gnjezda je bil Karlinov predhodnik kot predsednik *CD* in kot urednik *CG,* Smrekar pa je bil mdr. znan kot odličen organolog. Ni čudno, da jima je prav Karlin za časa svojega urednikovanja *CG* postavil prava spomenika.

Kot študent v semenišču oz. bogoslovju (1876-1880), kamor je vstopil po dovršenem gimnazijskem študiju l. 1876, je še naprej pridno gojil glasbo. Od 2. do 4. letnika študija je bil Karlin semeniški pevovodja, vse do nove maše l. 1880. V tem času je kot študent v *CG* objavil portrete treh cerkvenih glasbenikov: sv. Ambrozija Milanskega,[67] sv. Gregorja Velikega[68] in Gvidona Areškega.[69]

Kot kaplan v Smledniku (1880-83) je bil spet zraven, ko je župnijska cerkev dobila nove orgle, in o tem poročal v *CG* (kot Krilan).[70] Omenil je Antona Bonaventuro Jegliča, ki je orgle blagoslovil, kasnejšega ljubljanskega škofa, nato pa natanko opisal (nove) Goršičeve orgle. Istega leta (1881) je izšel v *CG* še (en) daljši Karlinov članek in ga je avtor podpisal le s K.[71] Naslednjega leta (1882) je v *CG* objavil še en kratek članek, ki pa se v glavnem navezuje na enega njegovih prejšnjih (o sv. Gregorju Velikem).[72]

Po treh letih se je še vedno kot kaplan preselil v Šenčur (na Gorenjsko; 1883-85). Tudi v tej župniji je deloval glasbeno, saj je nekaj let poučeval tamkajšnji cerkveni zbor. Iz tega časa je znan samo (en) Karlinov dopis v *CG*[73], pa še ta je v zvezi s Karlinovo reakcijo na anekdoto, pamflet, ki je pred tem izšel na račun ali kot kritika cecilijanskemu petju v *Ljubljanskem zvonu*.

Kot kaplan pri Sv. Jakobu v Ljubljani in katehet v šentjakobski dekliški šoli (1885-90) je Karlin redno orglal pri dekliški šolski maši. V tem času je v *CG* poslal tri dopise. V njih opisuje tri slovesnosti, ki so bile v tistem času s cerkvenoglasbenega vidika pomembne: (trije) *Dopisi od sv. Jakoba*.[74] Prvi od njih se nanaša na slovesnosti posvečenja obnovljene farne cerkve sv. Jakoba in še posebej o glasbenem delu le-teh (Leopold Belar), o božični izvedbi šentjakobskega zbora Schweitzerjeve[75] *Misse in honorem BMV* in o še eni Belarjevi izvedbi, tokrat velikonočnega Stehlejevega[76] ofertorija *Terra tremuit*. V istem letu (1889) se je še dvakrat oglasil v *CG,* seveda obakrat s poročili v zvezi z glasbo.[77]

V letih 1890-92 je Karlin prebil na doktorskem študiju v Rimu. Deloval pa je tudi kot kaplan v župnijski cerkvi S. Maria dell' Anima v Rimu, kjer je študiral pravo na univerzi Sant' Apollinare. Tudi tukaj ni pozabil ne na glasbo in ne na domovino. Od tam, torej iz Rima, je v tem času poslal v *CG* (le) dvoje poročil.[78]

Ko se je vrnil v Ljubljano, je nadaljeval s svojimi glasbenimi aktivnostmi. Od teh je bila na prvem mestu funkcija tajnika *CD,* ki jo je opravljal v letih 1896-1904. Na občnem zboru *CD* v Ljubljani je bil 19. novembra 1896

izvoljen v nov odbor kot tajnik.[79] Izza tistih časov je njegova največja zasluga že omenjena brošura ob 25-letnici *CD,* ki jo je založilo in izdalo društvo. Nasploh je bil aktiven, o tem je pisal nekaj sam, nekaj pa tudi drugi.

Še več se je vsega slednjega nabralo, ko je bil v letih 1904-10 urednik *CG,* od 1905-10 pa še predsednik *CD.* Tudi kot kanonik je bil pogosto (po)vabljen na različne blagoslovitve (novih) orgel. Proti koncu leta 1910[80] je Karlin že vedel, da bo imenovan za tržaško-koprskega škofa in da bo moral zapustiti uredništvo *CG.* In tako je v zadnji številki tekočega letnika *CG* objavil nekakšen obračun svojega urednikovanja.[81] Na zadnji strani tega letnika pa v rubriki *Našim naročnikom* jasno pove, da njegovo urednikovanje preneha in da ga bo nasledil Stanko Premrl, ki je z Antonom Foersterjem eno leto že (so)urejal glasbene priloge.[82] Za šestinpolletno delo v uredništvu in na čelu *CG* se je Karlinu zahvalil v prvi naslednji številki tudi novi urednik S. Premrl.[83]

Njegovo, torej Karlinovo urednikovanje *CG,* je v vrsti njegovih predhodnikov in naslednikov ob 100. obletnici *CG* ocenil Drago Klemenčič:[84] "*[...] Bistvenih uredniških sprememb v teh šestih letih ni čutiti. Morda pod Karlinom postaja CG še bolj svetovno orientiran. Po začetniških težavah ga je Gnjezda odprl v Evropo, Karlin pa že v Ameriko. Že v prvih letih njegovega urednikovanja najdemo vrsto poročil o bogoslužnem petju v ZDA ... Dober urednik – in takšen je Karlin bil – si zna pridobiti dobre sodelavce. Poglejmo zdaj, kaj vse je CG prinesel v šestih letih Karlinovega urejevanja. Pri tem se moramo omejiti na literarni del in ne na glasbene priloge, ker je le-te še vedno urejal Anton Foerster, razen zadnjega leta Karlinovega uredništva, ko je Foersterja /že/ nadomestil Stanko Premrl.*" Poleg že omenjenih se je med novimi (mladimi) sodelavci pojavil Franc Kimovec, ki tako rekoč ostane zvest *CG* do konca druge svetovne vojne, ko je bil 1945 ukinjen. Po nekajletnem premoru se je spet pojavil prav na Karlinovo pobudo tudi starosta slovenskih muzikologov Josip Mantuani. Najprej je objavil (prvi) življenjepis Jurija pl. Slatkonje,[85] vodja cesarske

12. Številka. December — 1910. Letnik XXXIII.

CERKVENI
GLASBENIK.

Organ Cecilijinega društva v Ljubljani.

Izhaja po enkrat na mesec in velja za celo leto z muzikalno prilogo vred 4 krone, za ude Cecilijinega društva in za cerkve ljubljanske škofije 3 krone.

Uredništvo Pred Škofijo Št. 12, upravništvo v Marijanišču.

Pogled v preteklost in bodočnost.

Mlad sem bil in sem se postaral... Te besede kraljevega pevca mi prihajajo na misel, ko motrim mirnim očesom preteklost našega lista in mu poizkušam začrtati cilje za bodočnost.

Res je, kar nas je stalo pri zibelki Cerkvenega Glasbenika, smo le še posamezniki, ki gledamo razvoj; velika večina njih, ki so ledino orali na tej njivi, je že legla v grob in prav zadnja leta je imel urednik prav pogosto žalostno nalogo, da je pisal nekrologe zaslužnim članom. Toda to je naravno in s tem momentom treba računati. Pač pa moram omeniti žilavost in vstrajnost prvih delavcev na našem polju, ki so povzročili, da se je društvo, orglarska šola in cerkvenoglasbeni list mogel ohraniti. Smelo rečem, da je ta trajni sad pristni sad živega idealizma, ki se je pretakal po žilah naših sodelavcev. Videli smo mej tem časom usihati in umirati razna društva, Cecilijino društvo je ostalo; razni listi in lističi so prenehali, C. Gl. je ostal. In vendar! Da ga nismo imeli, vse stremljenje po napredku bi se bilo razblinilo, če ne drugače, ob političnih borbah in ob srce pretresajočih dnevnih dogodkih. In ideja cecilijanstva bi bila zaspala, in kdo bi bil junak, da bi je zopet obudil? Ko mislim nazaj na prošlih 33 let, ki jih završi z današnjim listom C. Gl., se moram s častjo spominjati vladik, ki so negovali naše smotre. Krizostom, Jakob, Anton Bonaventura so in ostanejo z

Cerkveni glasbenik, 33, 1910, št. 12, str. 89, s Karlinovim člankom (začetek)

kapele in prvega dunajskega škofa, sicer pa nekdanjega novomeškega prošta. L. 1906 je izšel nasploh najdaljši članek oz. razprava, kar jih je *CG* izdal, in sicer Smrekarjeva *Spomenica o orglah ljubljanske stolnice.*[86] Ob 150-letnici rojstva je Stanko Premrl ocenil *Wolfganga Amadeja Mozarta* in bogoslužno uporabnost njegovih skladb.[87] Tako je bilo tudi po vsem tem paberkovanju in naštevanju avtorjev in naslovov v *CG* v času Karlinovega urednikovanja uspešno. V letih 1904-10 ni pisal tehtnih člankov le sam, ampak – kar je še več vredno – znal si je pridobiti številne in temeljite strokovne sodelavce, med katerimi izstopa v tistem času še vedno že imenovani vodja glasbene zbirke dunajske *Dvorne knjižnice* dr. Josip Mantuani.[88]

Največje (glasbene) dosežke dr. Andreja Karlina pa zagotovo lahko pripišemo njegovim ljubljanskim letom življenja in dela, ko je bil v času od 1885 pa vse do 1911 kar najtesneje povezan z župnijo sv. Jakoba.

VIRI IN LITERATURA

A. K. (= Andrej Karlin), "Dopis iz Ljubljane," v *CG*, 12, 1989: 95-96.

A. K., "Rim," v *CG*, 13, 1890: 86.

A. Karlin (= Andrej Karlin), "Dopis od sv. Jakoba v Ljubljani," v *CG*, 9, 1886: 87.

A. Karlin (= Andrej Karlin), "Cerkvena glasba na katoliškem shodu dunajskem," v *CG*, 12, 1989: 54.

A. Karlin (= Andrej Karlin), "Našim naročnikom," v *CG*, 33, 1910: 95-96.

A. Karlin, "Scuola Gregoriana v Rimu," v *CG*, 17, 1894: 1-5.

Angelček, 41, 1933, št. 9.

CG, od 4, 1881 do 71, 1978. Ljubljana: Cecilijno društvo.

Cudermanova zbirka JSKD, Ljubljana.

Dom in svet, Ljubljana, 1894-1911.

Fran Ferjančič, "Knezoškof dr. Andrej Karlin in cerkvena glasba," v *CG*, 56, 1933: 67.

Jegličev dnevnik (uredila Blaž Otrin in Marija Čipić Rehar). Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2015.

K. (= Andrej Karlin), "Deški glasovi v službi cerkvene glasbe, ki je prirejen po cecilijenem

koledarju iz l. 1879," v *CG*, 4, 1881: 16-19, 25-27, 33-34, 41-43.

K. (= Andrej Karlin), "Še nekaj o koralu," v *CG*, 5, 1882: 57-59.

/Karlin A./, "Dopis od sv. Jakoba v Ljubljani," v *CG*, 10, 1887: 21-22.

/Karlin A./, "Dopis od svetega Jakoba v Ljubljani," v *CG*, 11, 1888: 37-38.

Karlinov simpozij v Rimu, /ur. Edo Škulj/, Rim in Celje: Slovenska teološka akademija v Rimu in Mohorjeva družba v Celju, 1966.

D. Klemenčič (= Drago Klemenčič), "Uredniki in urejevanje," v *CG*, 71, 1978: 106.

Krilan (psev. oz. anagram Karlin, Andrej), "Cerkvena glasba v času sv. Ambrozija," v *CG*, 2, 1879, 10-12: 20-21.

Krilan, "Dopis iz Smlednika," v *CG*, 4, 1881, 46-48: 55.

Krilan, "Gregorij Veliki in koralno petje," v *CG*, 2, 1879: 77-79, 86-89, 93-97.

(Krilan), "Gvidon Areški," v *CG*, 3, 1880: 76-78, 81-83.

Križnar Franc, *Otac Hugolin Sattner (1851.-1934.)*. V *Sv. Cecilija* (Zagreb), 82, 2012, br. 1-2, str. 22-31.

Letopis Cerkve na Slovenskem, Ljubljana: NŠAL, 2000.

Mantuani, Josip. *Kazalo spisov ..., natisnjenih v CG od leta 1878 do leta 1926* v *CG* (Ljubljana: *Cecilijansko društvo*, 1927).

Slovenec, 1911, št. 16: 17 (s sliko).

Slovenska biografija (16 zv.; 1925-1991).

Slovenski gospodar, 64, 1930, št. 27 (1. 7. 1930, *Priloga I., SLIKE*, str. 1-3).

(S. P. = Stanko Premrl), "Wolfgang Amadej Mozart," v *CG*, 29, 1906: 44-45, 57-61, 69-71, 74-77, 83-84, 90-92.

S. Premrl (= Stanko Premrl), "Naš list in priloga," v *CG*, 34, 1911: 1.

Smrekar, Josip, "Spomenica o orglah ljubljanske stolnice," v *CG*, 29, 1906: 1-5, 10-11, 18-21, 25-27, 33-35, 41-44, 49-57, 65-69.

Spominska knjižica, ob 25-letnici Cecilijanskega društva v Ljubljani, sestavil dr. Andrej Karlin, Ljubljana: *Cecilijino društvo*, 1902.

Škulj, Edo. *Leksikon cerkvenih glasbenikov*. Ljubljana: Družina, 2005.

Trobina, Stanko: *Slovenski cerkveni skladatelji*, Maribor: *Založba Obzorja*, 1072.

Urednik (= Andrej Karlin), "Pogled v preteklost in bodočnost," v *CG*, 33, 1919: 89-90.

---

1. Letopis Cerkve na Slovenskem, Ljubljana: NŠAL, 2000: 485.
2. Anton Žlogar (1850-1931), slovenski katoliški duhovnik in publicist.
3. Jakob Missia (1838-1902), slovenski rimskokatoliški duhovnik, teolog, filozof, katoliški knezoškof in (prvi slovenski) kardinal.
4. Profesorski pripravnik, pomožni učitelj.
5. Predstojnik, načelnik, vzgojitelj v /nekdanjih/ zavodih in internatih.
6. Vzgojni zavod, dijaško semenišče, ki ga je l. 1846 ustanovil škof Anton Alojzij Wolf na Poljanski cesti v Ljubljani. Zavod in zgradba sta dobila ime po zavetniku mladine in študentov, italijanskem menihu Alojziju Gonzagi (1568-1591). Alojzijevišče, ki ga je zgradil Matevž Medved, je omogočalo dijakom iz revnih družin študij na gimnaziji v Ljubljani. Trenutno večino stavbe zavzema Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, medtem, ko se v njej nahajajo še: Škofijska univerzitetna pastorala Ljubljana, prodajalna Založbe Ognjišče, Škofijska knjižnica in Orglarska šola v Ljubljani.
7. Današnja Gimnazija "Jožeta Plečnika" v Ljubljani, Šubičeva ul. 1.
8. Višji dostojanstvenik v katoliški cerkveni hierarhiji.
9. Naslov predstojnika pomembne župnije, predstojnika kapitlja, tj. kolegija kanonikov stolne cerkve.
10. *Ljudska posojilnica, Vzajemna zavarovalnica* idr.
11. Poglavar rimskokatoliške Cerkve v Rimu (lat. Papa).
12. Lavantinski (v Vikipedija). Izhaja iz Lavanttal (= dolina reke Lavant s sedežem v St. Andrä/Šentandraž, kjer je sedež omenjene škofije).
13. Lavantinski omenjamo v zvezi z lavantinsko škofijo, ki je imela do leta 1859 sedež v Št. Andražu (Avstriji), nato pa v Mariboru.
14. Tj. gibanje za združitev, zbližanje krščanskih crkva.
15. Srbski patriarh Dimitrij/Dimitrije Pavlović (1846-1930), poglavar *Srpske pravoslavne crkve*, 1920-1930 (v: https://hr.wikipedia.org/wiki/Dimitrije_(patrijarh_srpski; elektronski izpis, 1. 7. 2016).
16. Prim. Josip Mantuani, *Kazalo spisov ... natisnjenih v CG od leta 1878 do leta 1926:* 9-10. *Kazalo* je izšlo kot priloga v *CG*, 1927.
17. Izšlo kot posebna publikacija *Cecilijanskega društva Ljubljana-CG*, sestavil dr. Andrej Karlin, društveni tajnik na 93 str.
18. *CG*, 1927, 8: 8.
19. Prim. *Slovenec*, 1911, 16: 17 (s sliko).
20. Prim. *Jegličev dnevnik*, uredila Blaž Otrin in Marija Čipić Rehar (Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2015).
21. (19. 3. 1899). Prav tam: 13.
22. Škofovska (pa tudi papeževa) maša.
23. Gre za glasilo *CG*.
24. (6. 11. 1902). *Jegličev dnevnik*. Prav tam: 171-2.
25. Pater Ferdinand Schüth (9. 3. 1903). *Jegličev dnevnik*. Prav tam: 194-5.
26. Društvo za krščansko umetnost, ust. l. 1894 na pobudo kanonika Janeza Flisa, je skrbelo za nadzor nad nastajanjem sakralne umetnosti in za preučevanje ter ohranitev starih

umetnin. V letih 1896-1913 je izdalo tudi pet zvezkov *Izvestij.* V *Jegličev dnevnik*. Prav tam: 203.

27. (11. 3. 1903). Prav tam: 202-3.
28. (7. 9. 1904). Prav tam: 277.
29. Član stolnega kapitlja, višji cerkveni dostojanstvenik, kanonik.
30. (3. 8. 1905). *Jegličev dnevnik*. Prav tam: 311-2.
31. Nekak škofov namestnik.
32. (11. 12. 1905). *Jegličev dnevnik*. Prav tam: 332.
33. (23. 8. 1906). Prav tam: 348-9.
34. (4. 12. 1907). Prav tam: 393.
35. (23. 4. 1908). Prav tam: 413.
36. (28. 11. 1910). Prav tam: 493.
37. Pomočnik ali naslednik katoliškega škofa.
38. (26. 1. 1911). *Jegličev dnevnik*. Prav tam: 500-1.
39. (20. 3. 1911). Prav tam: 506.
40. Redovnik jezuitom sorodnega reda.
41. (8. 11. 1911). *Jegličev dnevnik*. Prav tam: 518.
42. Pomočnik ali naslednik katoliškega škofa.
43. Dr. Anton Bauer (1856-1937), zagrebški nadškof in hrvaški metropolit, na čelu zagrebške nadškofije v letih 1914-1937.
44. Izveden je bil kar štirikrat, od 13. 3. 1912-21. 3. 1912. V *CG*, 34/1911, št. 5. 12, str. 102-03, in Križnar F., *Otac Hugolin Sattner (1851.-1934.)*. V *Sv. Cecilija* (Zagreb), 82, 2012, br. 1-2: 26.
45. (15. 3. 1912). Prav tam: 532.
46. (19. 8. 1912). Prav tam: 538.
47. Osebni praznik.
48. (30. 11. 1914). Prav tam: 606.
49. (15. 6. 1927). Prav tam: 970.
50. Prim. Stanko Trobina, *Slovenski cerkveni skladatelji*, Maribor: Obzorja, 1972: 99-100.
51. Prav tam: 146.
52. Dr. Edo Škulj (roj. 1941), muzikolog, organolog in pedagog.
53. Pomeni bogoslužje, verske bogoslužne obrede in opravila; torej vse, kar je povezano zgolj s tem, slednjim.
54. Prim. elektronsko pismo dr. Škulja avtorju (11. 2. 2016; hrani avtor).
55. Edo Škulj, *Leksikon cerkvenih glasbenikov.* Ljubljana: Družina, 2005: 151-2.
56. Slovenski literarni mesečnik, ki je (v Ljubljani) izhajal med leti 1888 in 1944.
57. *Dom in svet*, 24, 1911, št. 2: 82.
58. *Slovenski gospodar*, 64, 1930, št. 27 (1. 7. 1930): brez str., in *Angelček*, 41, 1933, št. 9: 131.
59. Škulj, *Leksikon ...*: 152.
60. Prav tam.
61. Prav tam: 151.
62. Cecilijanstvo od 19. stol. pomeni gibanje za obnovo in reformo katoliške cerkvene glasbe, imenovano po sv. Ceciliji (= krščanski mučenki z zač. 3. stol. in od 15. stol. zaščitnici cerkvene glasbe; združenja sv. Cecilije gojijo katoliško cerkveno glasbo. Za svetničin god, 22. 11., sta H. Purcell in G. F. Händel napisala slavnostne skladbe). Zagovorniki cecilijanstva so odklanjali cerkveno glasbo, na katero je vplivala dunajska klasika in, zahtevali povrnitev k pravemu slogu a cappella 16. stol., še posebej h G. P. Palestrini, katerega skladbe naj bi bile zgled za vso cerkveno glasbo (npr. *maša*). Središče cecilijanstva je bilo v Regensburgu v krogu skladatelja Michaela Hallerja (1840-1915). Kot duhovno gibanje je cecilijanstvo vplivalo tudi na sodobno umetno, umetniško glasbo (F. Liszt, A. Bruckner) in 1868 doseglo ustanovitev *Vsesplošnega cecilijanskega združenja (ACV)*.
63. Karlin, *Spominska knjižica:* 93.
64. Prav tam: 2.
65. Edo Škulj, "Andrej Karlin in cerkvena glasba," v *Karlinov simpozij v Rimu.* Rim in Celje: Slovenska teološka akademija v Rimu in Mohorjeva družba v Celju, 1996: 13.
66. Fran Ferjančič, "Knezoškof dr. Andrej Karlin in cerkvena glasba," v *CG*, 56, 1933: 67.
67. Krilan (psev. oz. anagram svojega priimka: Karlin), "Cerkvena glasba v času sv. Ambrozija," v *CG*, 2, 1879: 10-12: 20-21.
68. Isti, "Gregorij Veliki in koralno petje," v *CG*, 2, 1879: 77-79, 86-89 in 93-97.
69. "Gvidon Areški," v *CG*, 3, 1880: 76-78 in 81-83.
70. Krilan, "Dopis iz Smlednika," v *CG*, 4, 1881, 46-48: 55.
71. K. (= Karlin), "Deški glasovi v službi cerkvene glasbe, ki je prirejen po cecilijenem koledarju iz l. 1879," v *CG*, 4, 1881: 16-19, 25-27, 33-34 in 41-43.
72. K., "Še nekaj o koralu," v *CG*, 5, 1882: 57-59.
73. "Dopis z Gorenjskega," v *CG*, 7, 1884: 101.
74. A. Karlin, "Dopis od sv. Jakoba v Ljubljani," v *CG*, 9, 1886: 87; /Karlin A./, "Dopis od sv. Jakoba v Ljubljani," v *CG*, 10, 1887: 21-22;
/Karlin A./, "Dopis od svetega Jakoba v Ljubljani," v *CG*, 11, 1888: 37-38.
75. Anton Schweitzer (1735-1787), nemški skladatelj.
76. Johann Gustav Eduard Stehle (1839-1915), švicarsko-nemški skladatelj.
77. A. Karlin, "Cerkvena glasba na katoliškem shodu dunajskem," v *CG*, 12, 1989: 54, in
A. K., "Dopis iz Ljubljane," v *CG*, 12, 1989: 95-96.
78. A. K., "Rim," v *CG*, 13, 1890: 86, in
A. Karlin, "Scuola Gregoriana v Rimu," v *CG*, 17, 1894: 1-5.
79. Škulj, prav tam, 16.
80. Imenovan je bil 21. 12. 1910 (v *Letopis ... 2000:* 485).
81. Urednik (= Andrej Karlin), "Pogled v preteklost in bodočnost," v *CG*, 33, 1919: 89-90.
82. A. Karlin, "Našim naročnikom," v *CG*, 33, 1910: 95-96.
83. S. Premrl, "Naš list in priloga," v *CG*, 34, 1911: 1.
84. D. Klemenčič, "Uredniki in urejevanje," v *CG*, 71, 1978: 106.
85. (1456-1522).
86. Josip Smrekar, "Spomenica o orglah ljubljanske stolnice," v *CG*, 29, 1906: 1-5, 10-11, 18-21, 25-27, 33-35, 41-44, 49-57 in 65-69.
87. (S. P. = Stanko Premrl), "Wolfgang Amadej Mozart," v *CG*, 29, 1906: 44-45, 57-61, 69-71, 74-77, 83-84 in 90-92.
88. Škulj, "Andrej Karlin in cerkvena glasba," prav tam: 22.

SKRIVNOSTNO OBLIČJE USMILJENJA

RANIERO CANTALAMESSA, OBLIČJE USMILJENJA: KRATKA RAZPRAVA O BOŽJEM IN ČLOVEŠKEM USMILJENJU, SLOVENSKA KAPUCINSKA PROVINCA: LJUBLJANA 2016, 140 STR.

Slovenska kapucinska provinca je letos spomladi izdala knjigo papeškega pridigarja kapucina p. Raniera Cantalamesse *Obličje usmiljenja*. Knjiga je v slovenskem prevodu izšla v času radijskega misijona na Radiu Ognjišče, za katerega je avtor pripravil tudi osrednje misijonske nagovore.

Knjiga, ki je nastala ob svetem letu usmiljenja, v 18 poglavjih obravnava usmiljenje z dveh zornih kotov. Kot namreč avtor pojasnjuje v uvodu, lahko usmiljenje razumemo v dveh kontekstih. Najprej kot "čustvo, ki ga Bog goji do svojih ustvarjenih bitij", po drugi strani pa kot "čustvo, ki ga morajo ustvarjena bitja gojiti med seboj." Zato knjiga v prvem delu predstavlja Božje usmiljenje ter njegovo pojavljanje v zgodovini odrešenja in v zakramentih, v drugem delu pa govori o usmiljenju kot dolžnosti ljudi, o delih usmiljenja.

Prvi del se torej ukvarja s presežno dimenzijo usmiljenja. Usmiljenje opredeljuje najprej kot Božji dar, kot razlitje Božje ljubezni, ki je Boga – ker Božja ljubezen potrebuje nekoga, kogar ljubi – 'prisilila' v stvarjenje. Božje usmiljenje je torej obstajalo že pred človekovim grehom in ni šele odgovor nanj, a je s prvim grehom dobilo novo razsežnost, razsežnost odpuščanja.

Temeljni dogodek Božjega usmiljenja je Kristusovo učlovečenje, ki predstavlja utelešenje sámega usmiljenja. V nadaljevanju zato avtor s pomočjo evangeljskih pripovedi in prilik razlaga različne vidike Božjega usmiljenja, kot se izkazujejo v Kristusu. Vrhunec Božjega usmiljenja pa brez dvoma pomenita Kristusovo trpljenje in vstajenje. Kristusovo trpljenje namreč pomeni, da se "Bog ni zadovoljil s tem, da bi grehe ljudi samo odpustil," ampak jih je prevzel nase. Z vstajenjem pa je Kristus, "zmagovalec, ker je žrtev", ločil zmago od maščevanja in ponižanja ter tako podelil usmiljenje tudi svojim nasprotnikom.

V nadaljevanju sledi še razmišljanje o razmerju med Božjo pravičnostjo in njegovim usmiljenjem, prvi del pa se zaključi s poglavjema o zakramentu sprave, ki je zakrament usmiljenja, in prazniku Božjega usmiljenja, ki ga obhajamo pri vsaki evharistiji, še posebej pa na prvo nedeljo po veliki noči.

Drugi del je sicer precej krajši in obsega zgolj tri poglavja, posveča pa se dolžnosti biti usmiljen. Najprej utemeljuje dolžnost usmiljenja z 'največjo zapovedjo' ljubezni do Boga in do bližnjega, ki je pred vsemi ostalimi zapovedmi in dolžnostmi. "Jasno je, da mi grešniki, ustvarjena bitja, ne moremo ljubiti Boga z 'ljubeznijo usmiljenja', ne moremo biti usmiljeni z Bogom: zato nam je dan bližnji." Z ljubeznijo in usmiljenjem do bližnjega torej vračamo dolg za to, kar smo kot dar prejeli od Boga.

Ko p. Cantalamessa govori o delih usmiljenja, izpostavlja, da je seznam telesnih in duhovnih del usmiljenja potrebno vedno znova posodabljati in prilagajati času, v katerem živimo, zato je pomembneje govoriti o usmiljenju srca, o notranji drži, ki naj spremlja dela usmiljenja. Posebej se v tem smislu zaustavlja pri usmiljenju v sodbah, usmiljenju v pogledu in usmiljenju tistih, ki sicer nimajo česa ponuditi.

Posebno razmišljanje je posvečeno priliki o usmiljenem Samarijanu, s pomočjo

katere avtor razlaga razmerje med usmiljenjem in zakoni in ob koncu nekaj besed nameni tudi 'razbojniškemu' ravnanju z okoljem. V zadnjem poglavju pa spregovori o vlogi Svetega Duha, ki ima trojno vlogo: je razlagalec razmerja med usmiljenjem in postavo, je tisti, ki v nas obnavlja podobo Boga, ki jo je skazil greh, in po nas, z našimi rokami, očmi in usti deli tolažbo.

Za sklep p. Cantalamessa nameni nekaj besed še vlogi usmiljenja v družbi in družini. Usmiljenje namreč odrešuje svet, vendar za to potrebuje predvsem dvoje. Za rešitev družbenih težav je posebej pomembna odpoved načelu 'zob za zob': "Po svetu moramo razširiti klic: Demitizirajmo maščevanje!" V družini pa je usmiljenje edino, ki varuje zakon pred propadom, uresničevati pa se mora kot odpuščanje žalitev, sočutje in nežnost. Usmiljenje v zakonu avtor primerja s starodavno veščino krpanja, ki jo je danes povsem izpodrinila porabniška miselnost po načelu 'uporabi in zavrzi', in za vzpodbudo izpostavlja, "da se v procesu trganja in ponovnega šivanja, kriz in korakov naprej, zakonska zveza ne obrabi, ampak raste, se brusi in izboljšuje."

Ob branju besedila že takoj postane jasno, da je p. Cantalamessa predvsem pridigar in oznanjevalec. Njegov slog je čist in kljub zahtevni tematiki – nenazadnje vstopamo v skrivnost, ki je "izenačena preprosto s skrivnostjo Boga" – preprost, jasen in razumljiv. Iz knjige veje govorjena beseda in prav zanimivo bi bilo, če bi delo izšlo tudi kot zvočna knjiga. Prepričan sem, da bi ob ustrezni interpretaciji delovala še bolje kot v tiskani obliki.

Knjiga je predvsem namenjena duhovnemu branju in poglabljanju v skrivnost usmiljenja, ni pa znanstvena razprava, čeprav ji moramo priznati, da temo usmiljenja obdeluje zelo celostno in izčrpno. Avtorjevo izhodišče je brez dvoma Sveto pismo, saj z njim vstopa v praktično vsako razmišljanje. Veliko pozornost namenja tudi cerkvenim očetom in drugim krščanskim piscem, ki jih kot doktor teologije in klasične literature ter nekdanji profesor zgodovine antičnega krščanstva zelo dobro pozna. Občasno pa omeni tudi kakšnega nekrščanskega misleca, na primer Nietzscheja.

Obličje usmiljenja zato lahko toplo priporočimo v branje ob sklepu izrednega svetega leta usmiljenja.

Leon Jagodic