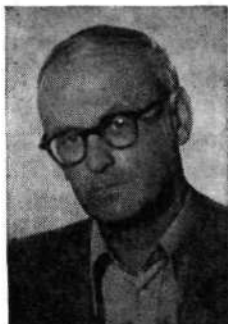


Trubarjeva utemeljitev slovenskega slovstva in metafizični preobrat Luthrove teologije



Janko
Kos

Pričujoči prispevek k razumevanju Trubarjevega pomena se loteva še neodprtega vprašanja o tem, v kakšni zvezi je bilo Trubarjevo osrednje dejanje — utemeljitev slovenskega knjižnega jezika in slovstva — s temeljnim naukom Luthrove teologije o človekovem opravičenju pred Bogom »zgolj iz vere« (sola fide). Seveda je takšno vprašanje mogoče samo takó, da v Luthrovem opravi-

čenjskem nauku ne vidimo samo nekakšno teološko posebnost ali kuriozum, temveč prepoznavamo v njem enega od odločilnih metafizičnih preobratov v zgodovini evropskega mišljenja na poti iz srednjeveškega sveta k samorazumevanju novoveškega človeka.

Da bi dojeli globlje razsežnosti Trubarjeve jezikovno-slovstvene odločitve, jo je potrebno uvodoma primerjati z drugimi, navidez podobnimi, pa vendar bistveno drugačnimi slovstvenimi začetki. Nastanek slovenskega slovstva sredi 16. stoletja se gotovo močno razlikuje od geneze cerkvenoslovanskega slovstva v 9. stoletju, pa tudi od nastanka večine drugih slovanskih slovstev v srednjem ali novem veku. Konstantinova misijonska akcija, ki je ustvarila zgodnesrednjeveškim slovanskim ljudstvom bogoslužni jezik in spisje, je bila neposredno zvezana z obstojem ustreznih državnopolitičnih, cerkvenopravnih in celo meddržavnih struktur, tj. z infrastrukturo same stvarnosti.¹ Opirala se je sicer na svetopisemsko naročilo o širjenju Kristusove blagovesti vsem ljudstvom in s tem v mnogih jezikih, toda po nastanku in recepciji je bilo to slovstvo meniško-duhovniško, družbeno hierarhično in celo državotvorno, kar je postalo odločilno za njegov poznejši razvoj, ko se je polagoma spremenilo v konservativno jezikovno-literarno tradicijo.²

Op.: Spis je nastal kot prispevek za interdisciplinarni znanstveni simpozij »Življenje med Ljubljano in Tübingenom — Primož Trubar in njegov čas«, prirejen v začetku novembra 1986 na univerzi v Tübingenu.

¹ Prim. iz novejše literature o tem vprašanju zlasti razprave: France Martin Dolinar, Misijonske metode Salzburga in Ogleja in njihove posledice za delo svetih bratov Cirila in Metoda, Bogoslovni vestnik, 1985, str. 139—153; isti, Posebnosti delovanja Cirila in Metoda na področju anglosaškega misijona salzburške cerkve, Slavistična revija, 1986, str. 25—33; Metod Benedik, Cerkevno-politično ozadje Kocljivega delovanja v okviru poslanstva Cirila in Metoda, n. m., str. 59—65; Stanko Ojnik, Cerkevnopravno in politično ozadje Metodovega poslanstva, n. m., str. 77—82.

² Sklicevanje na Sv. pismo v prid ljudskim jezikom v cerkveni rabi je najti zlasti v 16. poglavju Žitja Konstantina.

Na Slovenskem sredi 16. stoletja ni obstajala nikakršna dograjena infrastruktura — državopolitična, cerkvenopravna, ekonomska, socialna ali kulturnoinstitucionalna — ki bi bila neposredno in odločilno terjala konstituiranje slovstva v slovenskem jeziku.³ Spodbuda zanj je torej morala priti iz čisto drugačnih izvirov, pravzaprav iz edinega, ki je bil primeren za takšno nalogo. To je bil novi princip Luthrove teologije, kot ga je razvil v svojih wittenberških predavanjih med leti 1513—1518 in nato formuliral v temeljnih reformacijskih spisih leta 1520. Seveda je s tem v zvezi potrebno upoštevati, da takšna geneza nekega slovstva v Evropi 16. stoletja ni bila izjema, kajti iz istega izvira in podobno so se v letih 1540—1600 utemeljila še nekatera druga slovstva dežel, ki so prišle v bližnji stik z nemškim ali švedskim luteranstvom — lužiškosrbsko, litovsko, letonsko, estonsko in finsko.⁴

Bistveno spodbudo, ki jo je slovensko slovstvo na svojem začetku sprejelo iz Luthrove teologije, je mogoče nazorno opazovati skoz Trubarjev duhovno-verski razvoj in ji slediti zlasti skoz njegovo recepcijo luteranskih teoloških nauk. Trubar je prvo slovensko knjigo leta 1550 izdal v času, ko mu je bilo že več kot štirideset let. To pomeni, da je bila vse do odhoda na Nemško v letu 1548 njegova cerkveno-jezikovna praksa zasidrana še v tradicionalnih okvirih srednjeveške rimsko-latinske cerkve, s tem da je pridigal v slovenščini, molil z verniki slovenske molitve in opravljal latinsko bogoslužje, ki je vsaj ob pridigi dopuščalo cerkveno petje v ljudskem jeziku.⁵ Vse to samo na sebi še ni terjalo ustvaritve slovenskega knjižnega jezika in slovstva. Hkrati s takšno prakso se je pa Trubar vendarle že od srede dvajsetih let, ko je bil v službi in šoli pri tržaškem škofu Bonomu, začel nagibati k protestantizmu; v reformacijo se je izraziteje usmeril po letu 1530 kot vikar v Laškem, zares odločilno pa pač šele proti 1540 in po tem letu, ko je deloval kot kanonik v Ljubljani sredi enako usmerjenih duhovnikov in laikov; v tej smeri ga je vmes ponovno utrdilo drugo bivanje pri Bonomu od 1540 do 1542. V Trubarjevem razvoju do njegovega štiridesetega leta je torej mogoče opaziti dvoje momentov, ki sta med sabo navidez v nasprotju: najprej, da je misel na pisanje v slovenščini nosil v sebi po lastni izjavi od 1530 naprej; in drugič, da se je za prvo slovstveno dejanje odločil vendarle zelo pozno, tj. šele po odhodu na Nemško in s tem kar četrto stoletja po prvih tržaških stikih z reformacijo. Kako združiti teh dvoje nasprotujočih si dejstev?

Odgovor je potrebno iskati v natančnejši genezi njegove poti v luteranstvo.⁶ Prve, najbrž šibke vtise o protestantizmu je sprejel vase še

³ Za ta vprašanja je mogoče primerjati več razprav, objavljenih v zborniku 16. stoletje v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi (Obdobja 6, Ljubljana, 1986): Vasilij Melik, Mesto reformacije v slovenski zgodovini; Bogo Grafenauer, Poglavitne komponente slovenske zgodovine v 16. stoletju in njihova povezanost; poleg tega še razpravo Sergija Vilfana Pravni položaj kranjskih deželnih stanov in njegov vpliv na reformacijo, objavljeno v zborniku Družbena in kulturna podoba slovenske reformacije (SAZU, Ljubljana, 1986).

⁴ Širšo podobo o teh vzporednicah daje razprava Janka Kosa Slovenska protestantska književnost v primerjalnotipološki perspektivi, objavljena v zborniku Družbena in kulturna podoba slovenske reformacije (SAZU, Ljubljana, 1986).

⁵ Prim. razprave Ivana Grafenauerja k zgodovini slovenske srednjeveške kulture, zdaj zbrane v knjigi Literarnozgodovinski spisi (Ljubljana, 1980), in pa zlasti delo Marijana Smolika Odmev verskih resnic v slovenski cerkveni pesmi (Ljubljana, 1963).

zelo mlad v Salzburgu, prihajali so mu nedvomno iz nemškega lutrovskega gibanja, vendar v teološkem pogledu spričo Trubarjeve mladosti niso mogli biti odločilni. Ko se je v letih 1524—27 prek Bonoma seznanjal s spisi Erazma Rotterdamskega, predvsem z njegovimi *Parafrazami*, je moral trčiti ob Erazmovo misel, naj bo *Sveto pismo* dostopno vsem, tudi neizobraženim laikom in naj se zato prevaja v ljudske jezike.⁷ Isto idejo je Erazem zapisal že v uvodu k svoji izdaji *Nove zaveze* leta 1516 in tudi to mesto je Trubar dobro poznal, saj ga je v uvodu za svojo izdajo *Ta prvi dejl tiga noviga testamenta* (1557) po svoje parafraziral.⁸ V originalu se Erazmovo misli glasijo: »Čisto določno se ločim od teh, ki nočejo, da bi laiki brali *Sveto pismo* v ljudskem jeziku . . . Želel bi, da bi vse ženice brale evangelij, da bi brale *Pavlova pisma*. Naj bodo prevedena v vse jezike, tako da bi jih brali in razumeli ne samo Škoti in Irci, ampak tudi Turki in Saraceni . . . Naj o tem poje tu kmet pri plugu, tam tkalec pri svojih nitih, naj si popotnik olajša popotne muke s temi zgodbami! Iz njih bi moral izhajati vsak krščanski pogovor: kajti uravnani smo približno tako kot naši vsakdanji pogovori . . .«⁹

Toda od Trubarjevega prvega srečanja z Erazmovimi priporočili za prevajanje *Svetega pisma* v ljudske jezike pa do odločitve za slovensko slovstvo je minilo več kot dvajset let, kar seveda pomeni, da Trubar odločilne spodbude za utemeljitev takšnega slovstva ni dobil pri Erazmu. Tega dejstva si ni mogoče razložiti samo z njegovo mladostjo v času, ko se je to dogajalo, ampak prav toliko ali še bolj z bistvom Erazmovih stališč. Erazem je sicer priporočal prevajanje evangelijev v ljudske jezike, kljub temu pa je sam ostajal latinist, izdajatelj grških originalov, njihov prevajalec in komentator v latinščini. To pomeni, da od načelnega sprejetja ljudskih jezikov v religiozno območje še ni prešel v dejansko uresničenje takega načela. Razlog za Erazmovo nedoslednost, ki pa je bila za humanista popolnoma naravna, se skriva najbrž v njegovem racionalističnem in funkcionalističnem pogledu na jezik: izobrazencem je pripisoval samoumevno znanje latinščine, ki naj jim bo najboljši instrument za dojetje krščanskega sporočila, medtem ko je neizobraženim namerjal prevode evangelija v ljudskem jeziku. Jezik mu je torej bil zunanje, tehnično in funkcionalno sredstvo za

⁶ V analizi Trubarjevega duhovnega razvoja so bila upoštevana zlasti dela: France Kidrič, *Ogrodje za biografijo Primoža Trubarja* (v: *Izbrani spisi I*, Ljubljana, 1978); isti, *Zgodovina slovenskega slovstva od začetkov do Zoisove smrti* (Ljubljana, 1929—1938); Mirko Rupel, *Primož Trubar* (Ljubljana, 1962); Jože Javoršek, *Primož Trubar* (Ljubljana, 1977); Jože Rajhman, *Prva slovenska knjiga* (Ljubljana, 1977); Jožko Humar, *Primož Trubar, rodoljub ilirski* (Trst, 1980); Jože Rajhman, *Trubar Primož* (v: *Slovenski biografski leksikon XIII*, Ljubljana, 1982); isti, *Trubarjeva Ena dolga predgovor* (Ljubljana, 1986).

⁷ O tem govori Trubar sam v posvetilu v knjigi *Ta prvi dejl tiga noviga testamenta* (Slovenski protestantski pisci, Ljubljana, 1966, str. 74); prim. Ruplovo razlago v delu *Primož Trubar* (Ljubljana, 1962, str. 25).

⁸ Slovenski protestantski pisci, Ljubljana, 1966, str. 82. K temu je treba primerjati razprave Štefana Barbariča: *Stik Primoža Trubarja z mislijo Erazma Rotterdamskega* (Zbornik za slavistiko, Matica srpska, 1972); *Ideje humanizma v delih slovenskih protestantov* (Slavistična revija, 1976, str. 409—420).

⁹ Cit. po izdaji: Erasmus von Rotterdam, *Auswahl und Einleitung von Friedrich Heer*. Frankfurt am Main und Hamburg, 1962. Str. 113.

razumevanje božje besede na racionalno objektivni ravni, ne pa struktura same subjektivitete, postavljena kot njen notranji doživljaj. Širšo zgodovinsko razlago za takšno pojmovanje pa moramo najbrž iskati v dejstvu, da je bilo Erazmovo humanistično krščanstvo zasnovano na ravni renesančne združitve krščanstva in antike, sv. Pavla in Seneke, sv. Hieronima in Cicerona, s tem pa postavljeno pred metafizični horizont, ki se mu človek prikazuje kot psihofizična enota, iz katere se subjektiviteta še ni osamosvojila, zato ji jezik ne more biti neposredno uresničenje lastne notranjosti. Razum je Erazmu substanca, vrojena v človeka iz narave, kar ima za posledico, da mu je tudi božja beseda racionalno dojemljiva prek kateregakoli, mrtvega ali živega, tujega ali domačega jezika, samo da je v jeziku navzoča pojmovnologična struktura, določena z naravo. Imanentizem, ki je v renesanso in humanizem prihajal iz stoe, »nove« akademije, skepticizma in drugih antičnih šol, je tudi pri Erazmu očiten. Potrjuje ga njegovo pojmovanje krščanstva kot Kristusove »filozofije«: *Quid autem est aliud Christi philosophia, quam ipse renascentiam vocat, quam instauratio bene conditae naturae?*¹⁰

Trubar zatorej ni mogel dobiti odločilne spodbude za svojo utemeljitev slovenskega slovstva iz Erazma, čeprav se je skliceval nanj kot na avtoriteto in se spominjal njegovih pozivov k prevajanju *Svetega pisma*. Pač pa mu je zares zavezujoča podlaga za slovstvo v domačem jeziku že okoli leta 1530 začela dohajati iz luteranske teologije, to pa seveda z njenim temeljnim naukom o opravičenju »sola fide«. Z luteranstvom v dogmatično čisti podobi se je srečal resda razmeroma pozno. V ljubljanskem okolju je sicer že proti koncu dvajsetih let obstajal ožji krog, ki je imel neposreden stik z luteranstvom.¹¹ Toda Trubar sam se je v tem času bolj kot luteranstvu začel približevati nekaterim nosilcem zvinglijanstva in kalvinizma. Znano je, da je vsaj od leta 1532 prebiral komentarje Bullingerja in Pellicana; v letih 1540—1542, ko je ponovno prebival pri Bonomu, je poslušal njegovo razlago Kalvinovega glavnega dela *Christianae religionis institutio*. V teh letih je seveda že lahko dobival v roke tudi spise luteranskih avtorjev, vključno Luthrove, vendar je značilno, da je pozneje kot svoje vire za ta čas omenjal samo Bullingerja, Pellicana in Kalvina. Z luteranstvom v avtentični obliki je prišel v najožji stik vsaj že leta 1544, ko je dobil v last Brenzov Katekizem; za ta čas smemo domnevati, da je spoznal še druga, Luthrova, Melanchthonova ali Flacijeva dela. Kljub vsemu pa dejstva vendarle govorijo v prid trditvi, da je zelo počasi prihajal v stik z reformacijo v njeni pristni lutrovski obliki, kar seveda ni brez pomena za vprašanje, zakaj se je tako pozno odločil za slovstveno dejavnost v ljudskem jeziku. Z druge strani ta odločitev ni bila tako nenaдна, kajti da se je lotil slovenskega pisanja takoj po prihodu na

¹⁰ Cit. po razpravi Juliusza Domaškega *Quelques observations sur l'attitude d'Erasmus envers la philosophie*, Neohelicon, 1975, št. 1—2, str. 96. Analiza Erazmovih idej se naslanja še na dela: Johan Huizinga, *Humanismus: Erasmus*, Rowohlt, Hamburg, 1958; George Faludy; *Erasmus von Rotterdam*, Frankfurt am Main, 1970; Walter Rüegg, *Cicero und der Humanismus, Formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus*, Zürich, 1946.

¹¹ France Kidrič: *Zgodovina slovenskega slovstva od začetkov do Zoisove smrti*. Ljubljana, 1929—1938. Str. 21.

Nemško, ni moglo biti zgolj posledica živega stika z luteranskim cerkvenim ambientom, ampak je moralo priti kot rezultat daljše priprave, ki je zares segala — kot je sam trdil — na začetek tridesetih let, se pravi že v čas po seznanitvi z mislimi Erazma Rotterdamskega in ob prvem branju spisov švicarskih reformatorjev. Rešitev problema je mogoče najti v tezi, da je Trubarjevo utemeljitev slovenskega slovstva dokončno omogočil šele neposreden vstop v luteransko prakso na Nemškem, da pa ga je nanjo že vrsto let pripravljajal sprejem njenih poglobitvenih religiozno-teoloških podlag. Poglavitna med njimi je bil Luthrov nauk o opravičenju »zgolj iz vere«. Misel Erazma Rotterdamskega je bila seveda temu nauku po svojem bistvu tuja, zato ga Trubar pri njem še ni mogel zaznati. Pač pa je bilo opravičenje »ex fide« temeljno izhodišče tako zwinglijanstvu kot kalvinizmu.¹² Bullinger in Kalvin sta ga sprejela iz Luthra, podlaga švicarske reformacije je ostalo ne glede na razlike, ki so jo ločile od luteranstva v vprašanih o predestinaciji ali transsubstanciaciji. Nauk »sola fide« je bil končno last tudi Flaciusa, ki je imel okoli 1550 nekaj vpliva tudi na Trubarja, pozneje pa predvsem na ljubljanski Klombnerjev krog.¹³ Toda Trubar je sprejel temeljno izhodišče Luthrove reformacije vsaj že v ljubljanski dobi okoli leta 1540, saj so deželni stanovi že leta 1541 želeli, naj se pridiga opravičenje »zgolj iz vere«; med spornimi stvarmi, ki jih je cerkvena oziroma državna oblast očitala ljubljanskim protestantskim kanonikom, zlasti Wienerju, je bila tudi ta, da pridiga o opravičenju »sola fide«. Trubar je leta 1548 prešel v luteransko cerkev na Nemškem iz ambienta, v katerem je bil temeljni nauk reformacije ne samo znan, ampak že tudi v verski praksi utrjen.

Ker je nauk o opravičenju »zgolj iz vere« pomenil, da je Luther za podlago krščanske eksistence postavil »vero sólo«, ne pa t. i. »del«, je iz tega nauka sledil bistveno nov pogled ne samo na problem krščanskega življenja, ampak tudi na vlogo jezika v človekovem razmerju do Boga, sveta in do samega sebe. Medtem ko je metafizična podlaga Erazmovemu zavzemanju za prevajanje *Biblije* v ljudske jezike bila še zmeraj humanistična sinteza krščanske teologije in antične kozmologije, je Luthrov nauk o opravičenju to sintezo nadomestil z novim, novoveško razumljenim pojmom vere in del ter razmerja med obojim. Luther je to razmerje razlagal s pomočjo formulacij, najdenih pri sv. Pavlu, vendar z vsebino, ki je že tipično novoveška: razmerje med vero in deli mu je razmerje med zgolj notranjo in le zunanjo resničnostjo, med novoveško razumljeno subjektiviteto in stvarnim svetom. Prav takšno preinterpretacijo vere in del je mogoče imenovati metafizični preobrat Luthrove teologije. Po Luthru postavljena razlika med vero, ki edina daje človeku gotovost, da bo deležen Kristusovega oznanila in po njem zveličan, ter deli, ki so za takšno gotovost brez pomena, je mogoča samo kot dvojnost novoveško razumljene resničnosti, kot jo je na filozofski ravni sto let pozneje opredelil Descartes.

¹² Prim.: Ruggiero Romano in Alberto Tenenti, *Die Grundlegung der modernen Welt* (Fischer Weltgeschichte, 12, Frankfurt am Main, 1967), str. 273; *The protestant reformation* (ur. Lewis W. Spitz, New Jersey, 1966).

¹³ France Kidrič, n. m., str. 47; Jože Rajhman, *Prva slovenska knjiga*, Ljubljana, 1977.

Pri Luthru resda še ni formulirana v jeziku filozofije, pač pa izražena s pomočjo teoloških pojmov, ki se opirajo na mesta v pismih sv. Pavla, razumljena po svoje.¹⁴ Kljub temu se z Luthrom evropski subjekt prvič v novoveški zgodovini dojema kot notranji »jaz«, tj. kot zgolj psihično in zavestno bitje, in ne več iz antično-srednjeveškega pojma »duše«, ki je kljub svoji zgodnjekrščanski in srednjeveški spiritualizaciji še zmeraj ohranjal prvotne poteze nečesa stvarnega, enovito psihofizičnega in življenju imanentnega.

Po Luthru je kristjanova gotovost utemeljena samo še v veri kot psihičnem aktu njegove lastne subjektivitete. Ta seveda ni sama svoj stvarnik, njena vera ima oporo v božji milosti, vera ni kristjanovo lastno delo, ampak je božji dar. Kljub temu se kristjanova resnica postavlja iz neposredne izkušnje njegove lastne subjektivitete; celo Bog sam se zdaj postavlja iz doživljaja takšnega subjekta, kar je razvidno iz formulacij Luthrovega *Velikega katekizma* (1529): »— kot sem pogosto dejal: samó zaupanje in vera srca napravi oboje, Boga in malika. Če sta vera in zaupanje prava, je tudi tvoj Bog pravi, in spet, če je zaupanje krivo in narobe, tu tudi ni pravega Boga.«¹⁵ Iz samogotovosti nanovo postavljene subjektivitete krščanskega človeka pa izhaja tudi novi pomen, ki ga dobiva jezik, in sicer predvsem materin, domači, ljudski jezik, v nasprotju z Erazmom, ki mu je bila za izobrazbeno bistveni jezik vendarle še zmeraj latinščina, materin jezik pa predvsem njeno nadomestilo za neizobražene laike. Nasprotno se Luthru subjektiviteta, ki je samo še čista notranjost, pojavlja sama sebi kot nekaj dejanskega edino v obliki jezika, se pravi kot beseda iz domačega jezika, ne kot tuja beseda. Subjekt se lahko kot nekaj resničnega dojema samo prek nje. To pomeni, da beseda ni več samo racionalen znak za pojem, kot je bila v svetu humanističnega racionalizma, oprtega na antični pojem logosa, narave in kozmosa, ampak je večplastna, hkrati razumska, emocionalno izrazita in čutno neposredna; to pa je lahko samo beseda ljudskega jezika, v kateri pojmovni logos postaja nekaj dejanskega šele skozi čustveno-čutne plasti jezikovnega pomena.

V okviru nove Luthrove teologije se vera kot edina pot do zveličanja daje kristjanu samo skozi takšno besedo. Po izrecnih Luthrovih zatrdilih so »klasični« jeziki — hebrejščina, grščina, latinščina — kristjanu seveda pomembni, toda predvsem kot sredstvo za boljše doumevanje, razlaganje in prevajanje originalnih svetopisemskih besedil.¹⁶ Zato je določil edino domači besedi osrednje mesto ne le za branje *Svetege pisma*, ampak tudi v bogoslužju in vsakdanji verski praksi. Ko je v spisu *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520) razložil pomen duhovnikovega povzdigovanja keliha pri maši, je dodal: »Kajti duhovnik mora z rabo takšnega povzdigovanja prebuditi v nas vero, da s tem, ko pred našimi očmi znamenje ali zakrament javno povzdigne, obenem našim ušesom že tudi z glasnim in jasnim

¹⁴ Prim. delo, navedeno pod opombo 12, str. 272.

¹⁵ Cit. po delu: Gottfried Fitzer, *Was Luther wirklich sagte*, Wien—München—Zürich, 1968, str. 68.

¹⁶ Prim. Luthrov spis *An die Rathsherren aller Städte deutschen Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen*, iz leta 1524.

glasom oznani besedo ali testament, in sicer v slehernem ljudskem jeziku, zato da se vera tembolj učinkovito prebudi. Kajti zakaj naj bi bilo dovoljeno opravljati mašo samo grško in latinsko in hebrejsko in ne tudi nemško ali v kateremkoli drugem jeziku?»¹⁷

Zvezo med naukom o opravičenju »zgolj iz vere«, novo postavtviyo subjektivitete in ljudskim jezikom je zlasti precizno spregledal Hegel, ki je ustrezno formuliral tudi njeno novo metafizično razsežnost. »To je veliki princip, da v točki absolutnega razmerja do Boga izgine vsakršna vnanjost; s to vnanjostjo, s to odtujenostjo sebi je izginilo vsako hlapčevstvo. S tem je povezano, da se molitev v tujem jeziku in gojenje znanosti v takšnem jeziku odpravljata; človek je proizvajajoč v jeziku: prva vnanjost je ta, ki si jo človek daje z jezikom, je prva, a najpreprostejša oblika produkcije, obstoja, h kateri pride prek zavesti; kar si človek predstavlja, postavlja predse tudi navznotraj kot govoreno. Ta prva forma je nekaj nalomljenega, tujega, če se mora človek izražati ali čustvovati v tujem jeziku, kar zadeva njegov najvišji interes. Ta prelom s prvim izstopom v zavest je s tem odpravljen, biti pri sebi v svoji lastnini, govoriti v svojem jeziku, misliti, spada prav tako k obliki osvoboditve. To je neizmernega pomena. Luther ne bi dovršil svoje reformacije, če ne bi prevedel Biblije v nemščino; in subjektivna svoboda ne bi obstajala brez te forme, misliti v svojem lastnem jeziku.«¹⁸

Trubar je razloge za svoje slovstveno delo in njegove začetke razlagal na različne načine, v glavnem s tradicionalnimi versko-bibličnimi argumenti, pa tudi z ljubeznijo do Slovencev, ki jih je pogosto — morda po zgledu Luthrove formule »an seine lieben Deutschen« — ogovarjal z »Lubi Slovenci«. V nemškem posvetilu h knjigi *Ta prvi dejl tiga noviga testamenta* (1557) govori o tem takole: »Bog ve, da sem še v tistem času, ko sem pri vas pridigal v slovenskem jeziku iz latinskih in nemških knjig, često vzdihnil in vzkliknil k Bogu, naj se zaradi posvečenja svojega imena in razširitve svojega kraljestva milostno ozre tudi na naše ubogo, preprosto, dobrosrčno slovensko ljudstvo, naj mu prizanese in ga obdari z veliko milostjo in darom, da bi se tudi njegov jezik pisal in bral kakor jezik drugih narodov ter da bi se sv. pismo in druge dobre krščanske knjige prav prevedle in natisnile v slovenskem in hrvaškem jeziku.«¹⁹ Trubarjeva razlaga uporablja tradicionalno argumentacijo in terminologijo, segajočo nazaj k Pavlovim besedam v prvem pismu Korinčanom, ki jih je za utemeljitev cerkvenoslovenskega jezika navedlo tudi *Žitje Konstantina*.²⁰ V tej razlagi seveda nikjer ni omenjena zveza med rabo slovenskega jezika in temeljnim Luthrovim naukom, kar je razumljivo, saj je šlo za predpostavko, ki je Luthrova teologija v tej obliki ni eksplicirala; to lahko stori šele znanstveno-filozofska teorija po Heglu, s tem da Luthra postavlja v širši duhovno-zgodovinski horizont. S tem se potrjuje, da je bil princip novoveške

¹⁷ Cit. po izdaji: Was Luther wirklich sagte, str. 126.

¹⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Suhrkamp, 1971. Str. 52—53.

¹⁹ Slovenski protestantski pisci. Ljubljana, 1966. Str. 71—72.

²⁰ *Žitje Konstantina*, 16. poglavje (novi slovenski prevod Metoda Benedika v *Acta ecclesiastica Sloveniae* 7, Ljubljana, 1985).

subjektivitete, kot ga je Luther vgradil v temelj svoje teologije, v Trubarjevi utemeljitvi slovenskega slovstva navzoč predvsem implicitno. Ker je vera slovenskemu človeku dostopna samo skozi resnico njegovega lastnega jezika in ne več skozi vidno simboliko, magično nazornost in zunanjo otipljivost liturgije, maše, dobrih del, čaščenja svetnikov, askeze itd., kot je veljalo v svetu srednjeveškega krščanstva, je od tod sledilo, da se mora ta vera udejaniti skozi govornico in zapisano slovensko besedo; slovensko slovstvo je torej bilo na svojem začetku nujna posledica nanovo postavljenega novoveškega subjekta in njegove pripravljenosti, da zgolj z vero pride do zveličanja.

S tem se odpre vprašanje, ali smemo Trubarjevo odločitev za slovenski jezik in slovstvo imeti za nezavedno ali zavedno izpeljavo iz nove teologije, tj. zgolj za moment verske prakse ali tudi za postulat, ki mu je bil v teološkem smislu jasen in dogmatično prezenten. Trubar seveda ni bil natančen teolog, kar je očitno iz njegovih pogledov na problem transsubstanciacije. Vendar je iz geneze njegovega prehajanja k reformaciji razvidno, da je že v času svojih zvinglijanskih in kalvinističnih simpatij sprejel temeljno idejo nove teologije, tj. nauk o opravičenju »sola fide«, ki ga je Luther leta 1538 v *Smalkaldskih artiklih* ponovno razglasil za neogibni temelj reformacije: »Od tega artikla ni mogoče odnehati niti popustiti, naj padeta nebo in zemlja ali kar noče obstati . . . Na tem artiklu stoji vse, kar učimo in živimo zoper papeža, hudiča in svet. Zato si moramo biti tega popolnoma gotovi in ne dvomiti, sicer je vse izgubljeno in bo obdržal papež in hudič in vsi zoper nas zmago in pravico.«²¹

S temeljno resnico o opravičenju »zgolj z vero« stoji in pade tudi nujnost ljudskega jezika kot medija za subjektivno spravo z Bogom. Zato jo je iz Luthra sprejelo tako zvinglijanstvo kot kalvinstvo, iz teh dveh pa jo je že v tridesetih letih sprejel tudi Trubar. Zato je razumljivo, da je ravno nauk o opravičenju »sola fide« najti pozneje jasno dogmatično izrečenega v vseh glavnih Trubarjevih delih. Tako že v prvi slovenski knjigi *Catechismus* iz leta 1550, kjer se v pridigi *De vocabulo fidei* dobesedno sklicuje na znamenito mesto Pavlovega pisma Rimljanom, ob katerem je nastala Luthrova formulacija: »Od tega tudi de le skuzi to Vero Viezusa brumni inu pravični ratamo pred Bugom sveti Paul vnega listeh inu pridigah povsod pričuje . . .«²² V osrednjem Trubarjevem teološkem spisu *Ena dolga predgovor* iz knjige *Ta prvi dejl tiga noviga testamenta* je v 37. poglavju rečeno, da »ta ista vera sama tiga človeka izveliča inu sturi brumniga pred Bugom«. V *Cerkovni ordningi* (1564) je na odločilnem mestu razložen nauk o opravičenju »samo iz vere« s sklicevanjem na sv. Pavla in z latinsko formulo »sola fide iustificamur«.²³ V enem zadnjih del, v knjigi *Ta celi novi testament* (1582), je v nemškem posvetilu z vso dogmatično ostrino poudarjeno, da se človek zveliča samo zaradi vere in ne zaradi del.²⁴

²¹ Cit. po izdaji: Martin Luther Studienausgabe, Frankfurt am Main, 1970, str. 291.

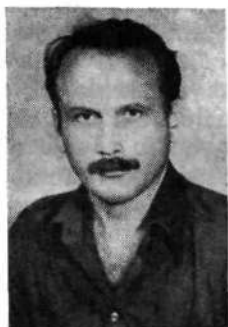
²² Primož Trubar: *Catechismus* (faksimile), Ljubljana, 1970, str. 122.

²³ Primož Trubar: *Slovenska cerkovna ordninga*, Ljubljana, 1975, str. 25.

²⁴ Slovenski protestantski pisci, Ljubljana, 1966, str. 276.

Iz dejstev je torej mogoče sklepati, da je bil Trubarju docela prezenten dogmatični, teološki in tudi praktični pomen novega Luthrovega izhodišča v teologijo. Začetek slovenskega slovstva, ki se je zaradi manjkajočih struktur same stvarnosti lahko zasnovalo šele v metafizičnem obratu teologije k subjektiviteti novoveškega subjekta, je torej potrebno razumeti tudi kot del duhovnozgodovinskega dogajanja, katerega prvi in morda tudi najbolj odločilni korak je bil ravno Luthrov obrat k principu novoveške subjektivitete.

O izkušnji s Slovenskim biografskim leksikonom ali kakšna surova reč je tudi narod



Matjaž
Kmecl

Ob priložnosti mi je urednik Slovenskega biografskega leksikona predlagal, da bi napisal članka o Aljoši Tomazinu in Jožetu Udoviču. Tomazin, a Tomazin, kdo pa je to? sem pomislil; toda bil je v »paketu« z Udovičem, ki me je na vsak način mikal, od nekdanj sem občudoval njegovo jezikovno mojstrovanje. Prikimal sem. Lep čas sem potem zapravil z iskanjem sledov za tem

Tomazinom, najprej po bibliografijah, nato z osebnimi dopisovanji. končno se je odprla zgodba neke dolenske družine, v kateri je zrasel. Izjemno zanimiva zgodba, žal zelo malo za leksikonsko rabo — eden tistih slikovitih »odpadkov« strokovnega dela, ki se jih sčasoma nabere ničkoliko, pa jih zlepa ne zapiše živ krst, ker se po svoji naravi zdijo preveč zasebni, skoraj ali čisto nič javno pomembni. Nobene javne zadeve, ne literarne ne politične ne kakšne tretje, se odločilno ne udeležujejo, kje neki da bi jo kako reševali ali pojasnjevali. Zgodovinarji si jih sem in tja pripovedujejo, kadar so dobre volje ali pa navdušeni nad življenjem in lastnim delom.

Stari Tomazin je konec prejšnjega stoletja odšel s trebuhom za kruhom z rodne dolenske Raščice na Dunaj in tam z velikim stiskanjem in prekupčevalsko spretnostjo še kar obogatel: zanj je sčasoma po dunajskih vogalih peklo kostanj poldrugi ducat kostanjarjev, imel je skladišče suhe robe. Ko mu je najstarejši sin Jože-Aljoša zrastel do gimnazije, ga je poslal v škofove zavode v Šentvidu, takrat je to bila edina slovenska gimnazija (čeprav še ta zasebna). Fant se je tu izkazal z nadarjenostjo in stremljivostjo, tovarišem, predvsem Antonu Vodniku, je bil pglavitni literarni obveščevalec o sodobnih nemških literarnih dogajanjih, še posebej o Rilkeju, tega je tudi — dovolj nadarjeno — prevajal. Nastopal je kot sijajen igralec — imel je lep glas in veljal je za postavnega, mladega moža; nekaj njegovih pesmi, ki jih je objavil.