

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



ISSN 1408-8363

OKTOBER 2013

17-18/13

IZ VSEBINE

Lucijan Adam

Dalmatinov prispevek pri slovenski protestantski pesmarici

Vincenc Rajšp

Trubarjev predgovor k Noviga testamenta pvslednemu deilu

Peter Kovačič Peršin

Slovenska Rimskokatoliška cerkev 50. let po 2. vaticanskem koncilu

Vinko Ošlak

Kristus in krščanstvo z ozirom na katolicizem in protestantizem

Leon Novak

Izpovedujoča cerkev

Luka Ilič

Vlačič Ilirik v teoloških kontroverzah 16. stoletja

Bilo je povedano

Ludwig Theodor Elze

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



Izdaja Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar
Beethovnova 9, 1000 Ljubljana
Predstavnik:
mag. Viktor Žakelj, predsednik

Glavni urednik
dr. Marko Kerševan

Uredniški odbor
dr. Mihael Glavan, ddr. Igor Črdina,
dr. Matjaž Kmecl, mag. Violeta
Vladimira Mesarič Jazbinšek,
dr. Vincenc Rajšp, dr. Ciril Sorč,
dr. Cvetka Hedžet Tóth,
Nenad Hardi Vitorović

Odgovorni urednik
Dušan Voglar

Oblikovalec in tehnični urednik
Kazimir Rapoša

info@drustvo-primostrubar.si
marko.kersevan1@guest.arnes.si

17-18/2013

Tisk Cicero Begunje d. o. o. 2013

VSEBINA

	5	Beseda urednika, <i>Marko Kerševan</i>
RAZPRAVE, ŠTUDIJE	10	<i>Silvano Cavazza</i> : »Nenavadna osebnost«. Profil Petra Pavla Vergerija.
	27	<i>Lucijan Adam</i> : Dalmatinov prispevek pri slovenski protestantski pesmarici
	50	<i>Hans Peter Großhans</i> : Vlačić in Božja beseda: spor s Kasparjem Schwenckfeldom
	61	<i>Cvetka Hedžet Tóth</i> : Subjektivnost onstran (tostran) subjekta
ŠTUDIJSKI VEČERI	74	<i>Vincenc Rajšp</i> : Trubarjev predgovor k <i>Noviga testamenta poslednemu delu</i>
	91	<i>Violeta Vladimira Mesarič Jazbinšek</i> : Žensko duhovništvo
	106	<i>Peter Kovačič Peršin</i> : Slovenska Rimskokatoliška cerkev 50 let po 2. vatikanskem koncilu
	122	<i>Božidar Debenjak</i> : Je Marija Magdalena umrla v Provansi? Kaj o tem beremo v »Slavi vojvodine Kranjske«
	140	<i>Marko Kerševan</i> : Marijino čaščenje in ljudska religioznost: protestantski pogled od Trubarja do danes
	166	<i>Vinko Ošlak</i> : Kristus ali krščanstvo z ozirom na katolicizem in protestantizem
	208	<i>Leon Novak</i> : Izpovedujoča cerkev, Bekennende Kirche
	217	<i>Luka Ilić</i> : Matija Vlačić Ilirik v teoloških kontroverzah 16. stoletja
BILO JE POVEDANO	239	<i>Ludwig Theodor Elze</i> : Univerza v Tübingenu in študentje iz Kranjske
	248	Pojasnilo, <i>Dušan Voglar</i>

VSEBINA

RAZGLEDI, VPOGLEDI	250	<i>Luka Vidmar idr.</i> : Pobuda za spremembo historično napačne spominske plošče pred ljubljanskim magistratom
	256	<i>Marko Kerševan</i> : Ob pobudi za spremembo plošče
	261	<i>Božidar Debenjak</i> : Še o evangeličanskih knjigah v ognju. Kaj nam pove Valvasor
	267	<i>Vincenc Rajšp</i> : Reformacija v hrvaških zgodovinskih deželah
	270	<i>Cvetka Hedžet Tóth</i> : Živi Kierkegaard
	273	<i>Marko Kerševan</i> : Vlačičev zbornik
PORTRETI	279	<i>Mibael Glavan</i> : Branko Berčič
PREVODI	287	<i>Primož Trubar</i> : Posvetilo pobožnim ženskam
KRONIKA	292	<i>Danilo Türk</i> : Govor ob dnevu reformacije v Ljubljani 2012
POVZETKI	296	Synopses, Zusammenfassungen
SODELAVCI	307	Sodelavci te številke

BESEDA UREDNIKA

Težišče dvojne številke devetega letnika revije je tokrat spet zgodovinski protestantizem 16. stoletja s svojimi osebnostmi. O tem pričajo prispevki o Petru Pavlu Vergeriju, Juriju Dalmatinu, Matiji Vlačiću Iliriku in Kasparju Schwenckfeldu, pa spet tudi o Trubarju; o tem govorijo prikazi simpozijev, pa obnovitev spomina na Elzejevo študijo o kranjskih študentih na univerzi v Tübingenu v 16. stoletju

Revija se pri tem ni izognila tradicionalni središčni temi slovenske protestantistike: obravnava prispevka protestantov pri nastajanju slovenskega knjižnega jezika in literature. Za to govori analiza Dalmatinovega dela pri slovenski protestantski pesmarici, članek o Trubarjevem predgovoru k prevodu Nove zaveze in na poseben način *hommage* Branku Berčiču, posebej zaslužnemu prav za bibliografsko in bibliotekarsko obravnavo slovenskih protestantskih tiskov 16. stoletja. Vendar pa je revija tokrat posegla predvsem – recimo temu tako – v obrobje: k osebnostim, ki so običajno na robu zanimanja slovenske protestantistike, saj jih obravnava le, ker so in kolikor so vplivale na osebe in dogajanja, ki so v središču njenega zanimanja. Vergerij in Vlačić sta že kot Istrana tudi geografsko že na meji »slovenskega prostora«. Obravnava teh osebnosti zgolj po meri njunega vpliva na slovensko jezikovno in literarno dogajanje (ter podoba, ki sta jo pri tem dobili v slovenskem kulturnem prostoru) pa je prej ko ne neprimerna in tudi krivična. Ne le zaradi celovitosti spomina, ki smo jim ga dolžni, ampak tudi zaradi nesporne pomembnosti njihovega dela in aktualnosti marsikaterega njihovega dosežka ali izziva. Mislim, da je zato Vlačić upravičeno deležen pozornosti v več prispev-

kih v reviji, Vergerij pa je v Cavazzovi predstavitvi celo dobil prvo mesto v letošnji številki. Vlačić ni bil le teološki mentor Sebastijana Krelja in voditelj zagrizenih »flacijancev«, ki jim Trubar ni pritrjeval, Vergerij pa je zanimiv in pomemben še po čem drugem kot samo po sodelovanju in sporih s Trubarjem.

Kontrapunkt glavnemu poudarku na zgodovinskem protestantizmu je članek o Sørenu Kierkegaardu ob 200. obletnici njegovega rojstva. Čeprav je seveda tudi on že zgodovinska osebnost, je njegovo delo (p)ostalo znano predvsem po odmevih v sodobni filozofiji in etiki (eksistencializem) in sodobni teologiji (dialektična teologija Karla Bartha). Kot oster kritik institucionalnega krščanstva, v prvi vrsti seveda domače danske luteranske cerkve, je hkrati tako afirmiral in poglobil – protestantsko – pojmovanje človekove notranjosti, subjektivnosti, individualnosti, odgovornosti, svobode, nasprotovanja vsakršni samozadostnosti, da ima več kot upravičeno mesto tudi v »reviji za vprašanja protestantizma«.

RAZPRAVE, ŠTUDIJE začenjamo z dokumentiranim novim prikazom »nenavadne osebnosti Petra Pavla Vergerija«, ki ga je napisal ugledni tržaški italijanski zgodovinar Silvano Cavazza. Vergerij je kot koprski škof skupaj s Koprom postal (tudi) naša dediščina in zato skrb tudi slovenske protestantistike (ne le zaradi svojih zvez s Trubarjevimi jezikovnimi prizadevanji). Ne po naključju je Vergeriju posvetil enega svojih zadnjih romanov istrski pisatelj Fulvio Tomizza (*Il male viene dal nord*, Mondadori, Milano 1984): kdor pozna Tomizzo, ve, da bi tudi ta roman zaslužil prevod v slovenščino. Prispevek Lucijana Adama o Dalmatinu se opira na disertacijo, ki jo je nedavno zagovarjal na primorski univerzi v Kopru. Z dovoljenjem avtorja Hansa Petra Großhansa smo iz zbornika simpozija o Vlačiću prevedli razpravo, ki pokaže na pomembnost Vlačićevega dela z vidika razvoja hermenevtike; hkrati pa nas seznanja tudi z delom Kasparja Schwenckfelda, ki ga sicer vsaj po imenu poznamo iz Trubarjevih kritičnih opazk (več je o Schwenckfeldu in Trubarju pisal Jonatan Vinkler v zborniku Saše Jeršeta *Vera in hotenje*, Ljubljana, Slovenska matica 2009). Cvetka Hedžet Tóth v razpravi o Kierkegaardu – spodbujeni tudi s simpozijem o njem, o katerem poroča v rubriki *Razgledi, vpogledi* – med drugim poudari in osmisli možnost ter naravnost nujnost branja

Kierkegaardu s stališča etike, kar je izziv in spodbuda tako za ateiste kot teiste.

ŠTUDIJSKI VEČERI Slovenskega protestantskega društva – vsako tretjo sredo v mesecu v Trubarjevi hiši literature v Ljubljani – so bili tudi letos po vsebini in pristopu raznovrstni in taka je seveda tudi rubrika, ki prinaša predavanja, kakor so jih avtorji pripravili za objavo (Igor Grdina, ki je govoril o odprtih vprašanjih raziskovanja Trubarjevega dela in protestantizma, je obljubil članek za leto 2014). Dve predavanji sta bili namenjeni dvema najbolj markantnima osebama reformacije iz naših krajev: Vincenc Rajšp analizira Trubarjev predgovor k zadnjemu delu *Nove zaveze*, Luka Ilič pa panoramsko in dokumentirano predstavlja Vlačičevo udeležbo v ključnih teoloških polemikah srednjeevropske reformacije. Iličevo predavanje nam hkrati posredno prikaže teološka in politična razmerja in razmere v protestantskih okoljih 16. stoletja, kjer je – drugače kot v Trubarjevi domovini – protestantska reformacija zmagala in so bila v ospredju znotrajprotestantske diskusije in spori, ne pa nujno spopadanje s katoliško politično in cerkveno oblastjo. Dobljena slika nam omogoča tudi boljši uvid v koordinate in usmeritve takratnega Trubarjevega delovanja. Peter Kovačič in Vinko Ošlak v svojih predavanjih obsežno – in kritično – govorita (tudi) o katoliški cerkvi v zgodovini in danes, in sicer v neposredni (Ošlak) ali posredni (Kovačič) primerjavi s prav tako kritično predstavljenim protestantizmom – vsak z vidika svojega dojemanja bistva krščanstva oziroma Kristusovega evangelija. Primerjavi katoliškega in protestantskega pristopa je posvečeno tudi predavanje Marka Kerševana, in sicer ob vprašanju Marijinega čaščenju od Trubarja do danes. Vprašanje odnosa do žensk in ženskega v krščanskih cerkvah je bilo deležno kritične predstavitve ob še eni – danes in v perspektivi verjetno ključni – temi katoliško-protestantskega razhajanja, ob ženskem duhovništvu. Predstavila jo je Vladimira Mesarič Jazbinšek, evangeličanska duhovnica in namestnica vikarja v Slovenski vojski. Tema je posredno odmevala tudi v Debenjakovi predstavitvi pisanja Janeza Vajkarda Valvasorja oziroma njegovega (protestantskega) pomočnika Erasma Franciscija o Mariji Magdaleni v Slavi vojvodine Krajnske. Leon Novak je v predavanju prikazal nemško protestantsko Izpovedujočo cerkev (Bekennende Kirche) in njeno

nasprotovanje nacizmu in še posebej tako imenovanim Nemškim kristjanom iz vrst protestantov, ki so nacizem podpirali; eden najbolj vidnih protestantskih nasprotnikov Nemških kristjanov Dietrich Bonhoeffer je bil kot zarotnik proti Hitlerju usmrčen skupaj z admiralom Canarisom in drugimi. Ključnega dokumenta Izpovedujoče cerkve, se pravi Barmenske teološke deklaracije iz leta 1934, se bomo posebej spominjali prihodnje leto ob njeni 80. obletnici. Mimogrede: odnosu koroških protestantov do Hitlerja in nacionalsocializma je posvečena tudi letošnja razstava v Evangeličanskem kulturnem centru oziroma muzeju, ki ga je ustanovil Oskar Sakrauski v Brezah (Fresach) na Koroškem (lanskoletna razstava je bila posvečena Primožu Trubarju). Razstavo je pripravil mlajši avstrijski zgodovinar Alexander Hanisch Wolfram, katerega razpravo o protestantih in Slovencih na avstrijskem Koroškem smo objavili v lanski dvojni številki naše revije.

Rubrika BILO JE POVEDANO spomni na študijo prvega duhovnika v 19. stoletju obnovljene nemške protestantske cerkvene občine v Ljubljani Ludwiga Theodorja Elzeja o kranjskih študentih na univerzi v Tübingenu. Elze je študijo napisal ob praznovanju 400. obletnice tübingenske univerze, ki mu je zanjo podelila nagrado.

RAZGLEDI, VPOGLEDI seznanjajo z razpravo o (ne)ustreznosti napisa na spominski plošči o sežigu knjig v Ljubljani v času reformacije. Stališče Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar ob pobudi za spremembo sedanjega napisa je bilo od vsega začetka, da je treba napis uskladiti s preverjenimi dejstvi – temu je sledil tudi skupen dogovor pobudnikov spremembe in predstavnikov društva in predlog novega besedila, ki je bil poslan Mestni občini Ljubljana. Trije zapisi so namenjeni trem simpozijem: Vincenc Rajšp poroča o simpoziju o reformaciji hrvaških zgodovinskih deželah v Zagrebu, Cvetka Hedžet Tóth piše o simpoziju o Kierkegaardu v Ljubljani junija 2013, Marko Kerševan o zborniku z mednarodnega simpozija o Matiji Vlačiću v Labinu leta 2010. Naj ob tem spomnim, da so hrvaški jezikoslovci in literarni zgodovinarji tvorno sodelovali na jubilejnem simpoziju v Ljubljani ob Trubarjevem letu 2008 (glej zbornik *Reformacija na Slovenskem*, Obdobja 27, Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2010). Čas je, da v skupnem interesu za raziskovanje skupne

preteklosti na to odgovori z večjo raziskovalno pozornostjo do evropsko pomembne reformatorske osebnosti Matije Vlačiča tudi slovenska protestantistika. Naj bodo prispevki o njem v naši reviji spodbuda za to.

PORTRET zaslužnih za vednost o slovenskem protestantizmu in za slovensko protestantistiko je posvečen letos umrlemu profesorju Filozofske fakultete in začetniku študija bibliotekastva v Ljubljani dr. Branku Berčiču.

Rubrika PREVOD se s ponatisom Trubarjevega posvetila ženskam v novem slovenskem prevodu Edvarda Vrečka neposredno dotika že omenjene teme žensko duhovništvo. V njem Trubar poudarja zasluge žensk pri širjenju evangeljske vere na Slovenskem, njihovo vlogo v utrjevanju Cerkve pa utemeljuje s sklicevanju na *Novo in Staro zavezo*.

Revijo sklepa KRONIKA z objavo besedila dr. Danila Türka, ki je kot predsednik republike govoril na proslavi dneva reformacije v Cankarjevem domu v Ljubljani leta 2012, ko jo je pripravilo Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar.

In spet – devetič – hvala vsem, ki s svojim delom in prispevki omogočajo izhajanje naše doslej prve in edine revije za vprašanja protestantizma.

Marko Kerševan

Silvano Cavazza

»NENAVADNA OSEBNOST«

PROFIL PETRA PAVLA VERGERIJA

1

Odkritosrčno mnenje o že priletnemu Petru Pavlu Vergeriju (1498–1565) je zapustil Heinrich Bullinger, Zwinglijev naslednik na čelu züriške cerkve, v pismu z dne 30. marec 1562: »Gre za resnično nenavadno osebnost. Bil je škof in papeški nuncij; medtem se je spreobrnil k naši veroizpovedi, nato je prešel na stran luterancev, da bi ustregel württemberškemu vojvodi. Sedaj pa bi rad nadaljeval na ta način.«¹ Sodobniki so pogosto s sarkazmom poudarjali prestopne, ki so zaznamovali Vergerijevo življenje. Johannes Fabricius, pastor v Churu in Bullingerjev dopisovalec, ga je imenoval *Vertumnus*, in sicer po rimskem božanstvu menjave letnih časov in sprememb.²

Biografski pripetljaji so namreč vplivali na Vergerijev sloves bolj kot na druge italijanske verske izgnance. Precej manj obsežne in tudi manj temeljite pa so bile diskusije okrog njegovih del, čeprav je zapustil impozanten obseg italijanskih in latinskih besedil. Najbolj verodostojna, a gotovo nepopolna bibliografija njegovih del navaja 171 originalnih naslovov, in sicer brez upoštevanja predelav, ki so včasih privedle do povsem novih del, in brez ponatisov ter prevodov ne le v nemški in francoski, temveč tudi v poljski in slovenski jezik.³ Gre

- 1 Heinrich Bullinger Johannesu Fabriciusu, Zürich, 30. marec 1562, v: Traugott Schieß (ur.), *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*, Basel, Basler Buch und Antiquariatshandlung, 1904–1906, 3, št. 426, str. 375: »Und was ist der für ein saltzamer kundt? Er was bischoff und bapsts legat; er ist (alls er derglichen gethan) unser religion, bald widerum zu eeren den fürsten lutherisch worden; jetzund weit er gern das wyter pflantzen.«
- 2 Prav tam, str. 354, 358.
- 3 Friedrich Hubert, *Vergerios publizistische Thätigkeit: nebst einer bibliographischen Übersicht*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1893, str. 259–319.

za zelo raznoliko in neenako produkcijo, ki je deloma izšla anonimno ali pod psevdonimom in je še vedno, zlasti glede latinskega dela, slabo definirana: *razpravice*, govori, dialogi, katekizmi, nabožni spisi, pisma, filipike, komentirane izdaje papeški dokumentov, pa tudi ponaredbe, parodije in satirične pripovedi. Nad omenjeno frenetično publicistično dejavnostjo, ki se je začela poleti leta 1549, je vedno lebdela obtožba *lahkotnosti*. Prvi jo je izrekel Caelius Secundus Curio, in sicer avgusta leta 1550, komaj leto po tem, ko so omenjena dela začela krožiti. Njegova sodba je jasna: »Vergerijevi spisi niso slabi, temveč površni.«⁴

2

Vergerij se je rodil kot beneški podanik v Kopru leta 1498.⁵ Njegova družina je pripadala tamkajšnjemu plemstvu in je med svoje prednike prištevala še enega Petra Pavla (1370–1444), humanista evropskega slovesa. Spomladi leta 1522 je Vergerij diplomiral iz civilnega prava v Padovi in do leta 1530 je opravljal odvetniško dejavnost. Poročil se je leta 1526, a je prej kot v enem letu postal vdovec. Na njegovo poklicno pot je odločilno vplival položaj, ki ga je v Rimu dosegel njegov starejši brat Avrelij, član pisarne papeža Klemeneta VII. Avrelij je dosegel imenovanje njunega brata Ivana za puljskega škofa in vstop Petra Pavla v papeško kurijo, in sicer tako, da se mu je pridružil pri opravljanju opravil. Ko je brat preminil, ga je Vergerij nasledil in bil takoj zadolžen za diplomatska odposlanstva: najprej je oktobra 1532 odšel v Benetke, pozneje pa na Dunaj in v Prago kot nuncij na dvoru Ferdinanda I. (od marca 1533 do januarja 1535). Po izvolitvi papeža Pavla III. je bila njegova zadolžitev potrjena z obširnejšim mandatom: pripravljati je moral sklic ekumenskega koncila, za katerega si je odločno prizadeval novi papež. Druga nunciatura je trajala od marca 1535 do septembra 1536. Prvo leto je bilo v celoti posvečeno dolgemu

4 Caelius Secundus Curio Abrahamu Musculusu, Basel, 1. avgust 1550, v: »*Musaeum Helveticum*«, 28 (1753), str. 561: »Non sunt Vergerii scripta mala, sed levia.«

5 Temeljna monografija o Vergeriju, in sicer do leta 1549: Anne Jacobson Schutte, *Pier Paolo Vergerio: The Making of an Italian Reformer*, Genève, Droz, 1977; italijanski prevod: *Pier Paolo Vergerio e la riforma a Venezia (1498–1549)*, Roma, il Veltro, 1988.

potovanju. Z Dunaja se je namreč Vergerij odpravil na pot in obiskal dvore na jugu in zahodu Nemčije ter se čez Berlin, Wittenberg, Dresden in Prago vrnil v avstrijsko prestolnico; 6. novembra je v Wittenbergu imel razgovor z Luthrom.

Med bivanjem v Nemčiji se je Vergerij začel ukvarjati z reformo Cerkve. V tistih letih gotovo ni bil naklonjen protestantizmu: napisal je, da je Luther moral imeti »v sebi nekega hudiča«, in bil zaskrbljen zaradi širjenja reformacije v Istri.⁶ Razmišljal je o ekumenskem koncilu, a je velik pomen pripisoval tudi politični avtoriteti in pri tem pokazal, da se strinja s stališči Ferdinanda I. Omenjenega Rim ni mogel odobravati, zato je Pavel III. oktobra 1536 imenoval novega nuncija, zadolženega za Cesarstvo, in sicer Giovanniya Moroneja. Po drugi strani pa je avstrijski vladar aprila nagradil Vergerija tako, da ga je predlagal za škofa modruške škofije na Hrvaškem: obsežne, a puste škofije na meji s turškim ozemljem. Koprčan, ki še vedno ni bil posvečen, je v resnici na habsburškem območju hrepenel po tržaški škofiji, ki jo je zasedal ostareli in vplivni cesarski minister Peter Bonomo (1458–1546). Septembra 1536 se mu je kljub vsemu posrečilo zamenjati modruško škofijo s koprsko. Škofija je imela 20.000 prebivalcev in je bila zelo revna, saj je zagotavljala le 200 dukatov letnih prihodkov. Poleg tega ga je bremenila pokojnina v višini 50 dukatov v dobro rojaku Antoniju Eliji, ki je imel zaščito Avrelija Vergerija in je pozneje prešel v službo rodbine Farnese. Glede plačevanja pokojnine je novi škof prišel takoj v navzkrižje s papeško kurijo.

V naslednjih petih letih se je Vergerij le občasno zadrževal v Kopru, saj je raje potoval po Italiji in iskal zaščito osebnosti, kakršni so bile kardinal Pietro Bembo, Gasparo Contarini in Reginal Pole. Obiskoval je pesnico Vittorio Colonna in v Mantovi večkrat tudi kardinala Ercoleja Gonzago, ki je bil v sporu s papežem zaradi svojih stališč, naklonjenih cesarju. Jeseni 1539 je v Rimu vstopil v spremstvo Ippolita d'Este, ki je bil nedavno imenovan za kardinala. Z njim se je naslednje leto Vergerij odpravil v Pariz. S političnega vidika je ustvar-

6 Prim. Franco Buzzi, *Pier Paolo Vergerio incontra Lutero a Wittenberg*, v: Ugo Rozzo (ur.), *Pier Paolo Vergerio il Giovane, un polemista attraverso l'Europa del Cinquecento*. Convegno internazionale di studi, Udine, Forum, 2000, str. 3–32.

jal vtis, kot da je prestopil s habsburške na francosko stran. Izrekel se je namreč proti verskim stališčem, ki jih je zagovarjal Karel V. v letih 1540 in 1541 v Wormsu in Regensburgu, ter nadaljeval z zagovarjanjem širšega načrta, povezanega s koncilom. V Wormsu, kjer se je novembra 1540 pojavil kot zastopnik Franca I., se je Vergerij srečal z nekaterimi protestantskimi teologi (Melanchthon, Butzer, Sturm) in tako zbudil sume med papeškimi odposlanci. Zagovarjal je enotnost Cerkve, a obenem menil, da bi bila tudi *Confessio Augustana* dober začetek pri doseganju sprave. Marca 1541 se je vrnil v Koper.

V štirih letih, ki jih je stanovitno preživel v škofiji, je Vergerij poskušal udejanjiti reformo verskega življenja in navad duhovščine, ki se je zlasti na začetku navdihovala zlasti pri besedilu *Consilium de emendanda ecclesia* iz leta 1537; tega je Vergerij zelo upošteval tudi pozneje, ko je zapustil Italijo. Z različnih vidikov so njegovo dejavnost primerjali s tisto, ki jo je v Veroni udejanjal Gian Matteo Giberti.⁷ Vergerij je gotovo že prišel v stik z besedili nemških reformatorjev. Morda je v Mantovi spoznal zamisli Juana de Valdésa, ki je bil takrat dopisnik kardinala Gonzage. Kljub temu pa je pri opravljanju škofovske službe najbrž sledil v prvi vrsti naukom Erazma Rotterdamskega. »Erazem je učitelj mnogih in našemu času pomeni vir,« je zapisal v enem od prvih spisov, ki jih je sestavil v izgnanstvu.⁸ Kakor Erazem je tudi Vergerij nasprotoval pobožnim praksam, ki so imele zgolj zunanji značaj, kultu podob, vraževerju, povezanem s čaščenjem svetnikov, prevzel pa je v prvi vrsti tudi prepričanje, da je krščanstvo »doktrina, ki ima zelo malo temeljev, lepa, intimna doktrina, polna nežnosti.«⁹ Vergerij je vedno trdil, da se ni pridružil idejam reforma-

7 Jacobson Schutte, *Pier Paolo Vergerio e la riforma a Venezia*, nav. delo, str. 197, 279–280; cfr. Adriano Prosperi, *Tra evangelismo e Controriforma: G. M. Giberti (1495–1543)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969.

8 Pier Paolo Vergerio, *Il catalogo de' libri (1549)*, Ugo Rozzo (ur.), Trieste, Deputazione di Storia Patria per la Venezia Giulia, 2010, str. 290: »Erasmus è il maestro de molti, e come un fonte assai grande ne' tempi nostri.«

9 Prav tam, str. 291: »Erasmus ha scritto che havendo Giesù Christo insegnato una dottrina bella, dottrina interna e piena di dolcezza, li pontifici romani la hanno tutta guasta, imbrattata e vituperata, e vi hanno aggiunte innumerabili obbligazioni e precetti, tanto che i poveri Christiani sono più intricati e tirannizzati, che non erano i Giudei.«

cije že v Kopru, saj naj mu Bog v tistih letih še ne bi razkril luči vere in naj bi bile »njegove oči duše še slepe«. ¹⁰

Že od začetka tridesetih let je bila beneška nunciatura seznanjena z navzočnostjo simpatizerjev reformacije v koprski škofiji (zdravniki, odvetniki, učitelji, verniki). V sosednjem Trstu, na habsburškem območju, je škof Bonomo z veseljem vabil z sebi pridigarje, osumljene krivoverstva: Giulio da Milano je bil na primer povabljen za advent 1540. V istem obdobju je ostareli prelat bral in svetoval branje ne le Erazma, temveč tudi Calvinove *Institutio christianae religionis*. ¹¹ Vergerij je bil v stiku tako z Bonomom kot z osebami, ki se jih je držal sloves luteranstva, zlasti z zdravnikom in humanistom Giovannijem Battistom Goinejem, čeprav so se njihovi pogledi razlikovali. V nekem pismu, ki ga lahko datiramo v začetno obdobje njegovega bivanja v Kopru, ga je namreč Goineo obtožil, da še vedno podpira papeški primat. ¹² Vergerij je v lastno škofijo prenesel predvsem zamisli, ki so krožile v krajih, ki jih je obiskal med svojim potovanjem po Italiji, in sicer ideje cenjenih prelatov, kot sta bila Pole in Morone, ali poduhovljenih žensk, kakršna je bila Vittoria Colonna. Tudi dela, ki jih je razširil, razkrivajo takšno stališče: poleg *Svetega pisma* v ljudskem jeziku tudi *Sommario della sacra scrittura*, *Medicina dell'anima* in po letu 1543 zlasti *Beneficio di Cristo*.

V odnosu do redovnikov in posvetne duhovščine lastne škofije je bila Vergerijeva avtoriteta omajana zaradi novic o njegovem sporu s papeško kurijo glede Elijeve pokojnine. Po drugi strani pa se škof ni zadrževal pri grajanju rodbine Farnese. Že zdavnaj je bilo znano, da je bil navajen govoriti skrajno odkritosrčno. Že leta 1538 je nuncij v Benetkah zapisal, da »le Bog ve, kako slabo govori o vseh«. ¹³ Prvi, ki

10 Pier Paolo Vergerio, *Dodici trattatelli ... fatti poco avanti il suo partire d'Italia*, [Basilea, Giacomo Parco], 1550, »Vergerio a' fratelli d'Italia«; cfr. Jacobson Schutte, *Pier Paolo Vergerio e la riforma a Venezia*, nav. delo, str. 393–394.

11 Silvano Cavazza, *Bonomo, Vergerij, Trubar*, v: »Stati inu obstatu«, 5-6 (2007), str. 62–81.

12 Silvano Cavazza, *Umanesimo e Riforma in Istria: Giovanni Battista Goineo e i gruppi eterodossi di Pirano*, Vittore Branca, Sante Graciotti (ur.), *L'umanesimo in Istria*, Firenze, Olschki, 1983, str. 91–117.

13 Girolamo Varallo Antoniju Eliji, Benetke, 28. junij 1538, v: Franco Gaeta (ur.), *Nunziature di Venezia, II*. (9. januar 1536–9. junij 1542), Roma, Istituto storico

je Vergerija obtožil, je bil gvardijan frančiškanov v Kopru, in sicer jeseni leta 1544 neposredno Pavlu III. Obtožba je zadevala neizpodbitne zgodbe, ki jih je razširil glede papeža in njegovega sina Piera Luigijsa. Temu je kmalu nato (13. decembra) sledila obtožba krivoverstva, ki so jo omenjeni redovnik in drugi štirje predstojniki koprskih samostanov predali nunciju Giovanniju Della Casa. Tako se je začel neskončno dolg proces pred inkvizicijo.¹⁴ Marca 1545 je bil poklican v Rim, a se ni želel javiti. Zapustil je Koper in v želji, da bi pridobil zaščito kardinala Gonzage, je odšel najprej v Ferraro in nato v Mantovo. Upal je, da se mu bo posrečilo uveljaviti svoje stališče na tridentinskem koncilu, ki se je pripravljajal za konec leta.

Vergerij je prišel v Trident 21. januarja 1546, a kardinal-legat Marcello Cervini ga ni sprejel na koncil zaradi preiskave, ki je bila v teku. Marca mu je spodletel še en poskus sodelovanja na koncilu. To je Koprčanu zadalo močan udarec in je najbrž pomenilo odločilen preobrat v njegovem odnosu do rimske Cerkve. Med papeškimi legati v Tridentu je bil tudi Reginald Pole, ki je v prejšnjih letih bil Vergerijeveva oporna točka, a prelat ni nastopil v njegovo obrambo. Od tega trenutka dalje je Vergerij začel dvomiti, da je mogoče Cerkev reformirati iz notranjosti. Koncil naj ne bi prav nič omejil papeške oblasti, zagovorniki prenove pa naj bi bili premalo odločni in navezani na lastne privilegije. V nekem spisu iz leta 1555 je grmel proti Poleju (»ubogemu in bednemu kardinalu«): čeprav naj bi »doumel ali se pretvarjal, da razume« opravičenost po veri, je učil, »da je vredno duhovnega človeka«, prenašati napake in zlorabe papeštva. Tako naj bi »z molkom, pretvarjanjem in izmikanjem« postal le orodje hudiča.¹⁵ V tistem obdobju je Vergerij glede italijanskih poskusov verske

italiano per l'Età moderna e contemporanea 1960, str. 174–175: »Ha una lingua che Dio t'el dica.«

- 14 Glede različnih faz Vergerijevega procesa: cfr. Jacobson Schutte, *Pier Paolo Vergerio e la riforma a Venezia*, nav. delo, str. 293–363; Silvano Cavazza, *Bonomo, Vergerio, Trubar: propaganda protestante per terre di frontiera*, v: Gianfranco Hofer (ur.), *La gloria del Signore: La riforma protestante nell'Italia nord-orientale*, Mariano del Friuli, Edizioni della Laguna, 2006, str. 91–157, zlasti str. 116–127.
- 15 Pier Paolo Vergerio, *Iudicio sopra le lettere di tredici huomini illustri pubblicate da M. Dionigi Alanagi*, [Tübingen. U. Molhart, 1555], cc. B3r, B5r-[B6]r; cfr. Silvano Cavazza, *»Quei che vogliono cristo senza croce«. Vergerio e i prelati riformatori italiani*

reformne v tridesetih in štiridesetih letih izrekal le še izredno negativne sodbe. V Veroni se celo Giberti ni mogel ločiti od katoliške tradicije: njegovo delo je bilo zgolj »pranje stranišča«. ¹⁶

Hkrati je proces počasi napredoval, in sicer dokaj v prid obtoženca, ki se kljub temu ni osebno pojavil pred beneško inkvizicijo. Vergerij je še vedno iskal rešitev spora zunaj sodišča, v upanju na posredovanje kardinalov, ki so mu bili naklonjeni. Obenem pa je število njegovih nasprotnikov naraščalo. Poleg Antonija Elije, ki je pridobil zaupanje mladega in mogočnega kardinala Alessandra Farneseja, so se med Vergerijeve nasprotnike pridružili še fanatični škof Dionisio Zanettini, imenovan *Grechetto*, in someščan Girolamo Muzio. Poleg tega je leta 1547 prišlo do velikih sprememb v splošni politični situaciji. V Nemčiji je Karel V. dosegel zmago nad luteransko ligo iz Schmalkaldna, v Benetkah pa je dož Francesco Donà ukazal, da je treba z bolj trdo roko postopati proti verskemu nasprotovanju. Poleti leta 1548 so trije *Savi sopra l'Eresia* spodbudili nuncija Della Casa, da bolj odločno nadaljuje s procesom proti škofu. Razmere so se zanj poslabšale v nekaj mesecih. Avgusta je v Pulju preminil njegov brat Janez Krstnik in kurija je na njegovo mesto, s privolitvijo beneških oblasti, imenovala prav Elijo. Oktobra je bil koprski kanonik Annibale Grisonio imenovan za izrednega komisarja inkvizicije za celotno Istro, in sicer s širokimi pooblastili, in decembra se je začela obsežna serija zaslišanj v regiji. ¹⁷ Vergerij se je proti koncu leta preselil iz Mantove v Padovo in v mednarodnem okolju univerze je postal mnogo manj previden, tako da je tudi krajevni inkvizitor odprl preiskavo proti njemu. Iz Rima je bil 11. decembra poslan ukaz, da se mora v roku tridesetih dni zglasiti v mestu, sicer bo kaznovan s priporom. 12. januarja 1549 je Della Casa izdal zaporni nalog, ki ga je takoj ratificiral *Consiglio dei Dieci*. Vergerij je živel še nekaj mesecev v begunstvu, in sicer v upanju, da bo kdo posredoval v njegov prid; 1. maja je prestopil mejo z Valtellino in poiskal zavetje v Graubündnu.

(1549–1555), v: Rozzo (ur.), *Pier Paolo Vergerio il Giovane, un polemista attraverso l'Europa del Cinquecento*, nav. delo, str. 107–141.

16 Vergerio, *Iudicio sopra le lettere di tredici huomini illustri*, nav. delo, c.[A6]v: »Lavar un cacatoio«.

17 Silvano Cavazza, *Grisonio (Grisoni), Annibale*, v: *Dizionario Biografico degli Italiani*, 59, Roma, Enciclopedia Italiana, 2002, str. 711–715.

Ko je Vergerij zapustil Italijo, je že dopolnil petdeset let, a njegova verska pot še vedno ni bila definirana. Gotovo je zgolj to, da je razglašal opravičenost po veri in da je zato zavračal verske prakse, ki so imel zgolj zunanji značaj, ter težil k boljšemu krščanskemu življenju, utemeljenem v celoti na *Svetem pismu*. Polemike proti papeški kuriji in zlorabam koprške duhovščine so imele pomanjkljive doktrinske implikacije. Annibale Grisoni je pri preiskavi v Istri napredoval s strogo preiskovalno metodo, uspel je prepričati več deset privrženecv škofa, da so se zmotili, ter jih prisilil k odpovedi. Dejansko je v Benetkah za herezijo sodno preganjal le Giovannija Battisto Goineja, ki se je pridružil reformaciji na lastno pest. Maloštevni drugi osumljenci privrženosti luteranstva, ki so bili sicer bolj številni v Pulju kakor v Kopru, so se izognili nadaljnjim ukrepom z begom. Celo Vergerij se je proti koncu leta 1548 dramatično soočal z vprašanjem odpovedi. Novembra je v Padovi prisostvoval deliriju Francesca Spiere, odvetnika iz kraja Cittadella, ki je pred beneškim Svetim Uficijem preklical luteranske ideje, katerim se je pridružil pred tem. Odpoved je Spiero vodila v smrtonosno tesnobo, saj je menil, da je nepopravljivo preklet, ker je zatajil Kristusa in razodeto Resnico (*Mt* 10,33). Zadeva je kmalu dobila evropski odmev, in sicer po zaslugi spisov, ki so izšli v Nemčiji in Švici. Vergerij je nekaj let pozneje izjavil, da je prav ta izkušnja odločilno vplivala na njegov odhod iz Italije.¹⁸

Odnos Koptčana do Spierovega primera je kljub temu v nekaj mesecih doživel globok preobrat. Novembra je v petih pismih opisal svoja srečanja z obupancem in jih poslal v Basel Curiji, ki jih je objavil anonimne in prevedene v latinščino ter skupaj z lastnim uvodom. V njih Vergerij jasno izraža misel, da ne verjame v obstoj greha, ki naj ga ne bi bilo mogoče odpustiti. Poskušal je namreč omiliti Spierovo bolečino in ga spodbuditi, da se prepusti Božjemu usmiljenju in veri v zveličavno moč Kristusa.¹⁹ Ko

18 Jacobson Schutte, *Pier Paolo Vergerio e la riforma a Venezia*, nav. delo, str. 363–370; Silvano Cavazza, *Una vicenda europea: Vergerio e il caso Spiera, 1548–1549*, v: Guido Dall'Olio (ur.), *Per Adriano Prosperi, I: La fede degli Italiani*, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, str. 41–51.

19 [Pier Paolo Vergerio], *Francisci Spierae Civitulani horrendus casus, qui ob negatam in iudicio cognitam Evangelii veritatem in miseram incidit desperationem*, s.n.t.

se je zatekel v Graubünden, je podal drugačno interpretacijo zadeve. V komentarju k beneškemu *Catalogo* nuncija Della Casa (z uvodom, posvečenim »krščanskim bratom« in datiranim s 3. julijem 1549) je izjavil, da je šlo za manifestacijo Božje pravičnosti: Gospod je želel vsem razodeti, »da ne želi biti zatajen« in »da bo bridko kaznoval tiste, ki ga bodo zatajili, tako kot ga je Spiera.«²⁰ Poleti 1549 je Vergerij prevzel strogo sodbo, ki jo je glede dogodka zastopal Calvin.

Prav v mesecih okrog njegovega prehoda meje je namreč začela krožiti latinska izdaja dela *De vitandis superstitionibus*. V knjigi ženevskega reformatorja se je nahajala najboljša utemeljitev njegovega odhoda iz Italije: na papeškem ozemlju človek ni mogel ostati, ne da bi ogrozil zveličanje svoje duše. Edina alternativa begu naj bi bilo mučeništvo.²¹

V Graubündnu je bil Vergerij zelo dobro sprejet. Že v prvih mesecih je začel intenzivno uredniško delovati pri tiskarni Dolfina Landolfija v kraju Poschiavo. Novembra se je preselil v Curijovo hiši v Baslu, kjer je v dveh ali treh mesecih objavil več deset knjig, vedno v italijanskem jeziku in pogosto z uvodom, naslovljenim na »brate Italije«.²² V začetku leta 1550 je sprejel ponudbo, da bi postal pastor v kraju Vicosoprano, in se preselil v predel Val Bregaglia. Kljub temu je še vedno potoval po Švici in obiskal Zürich, Bern, Ženevo in zlasti Basel. Kmalu po prihodu je začel pošiljati pisma Bullingerju, s katerim si je dopisoval do konca življenja. Vzdrževal je gosto korespondenco tudi z Rudolfom Gwaltherjem, Zwinglijevim zetom in urednikom, ter z Bonifacijem Amerbachom v Baslu. S Calvinom pa se nista ujela. Po poletju 1550 ni več obiskal Ženeve. Pozneje je Calvin izrazil o Vergeriju zelo ostro mnenje. Tudi Vergerijev odnos s Curijem se je kmalu poslabšal, zlasti potem ko je ta leta 1550 objavil v knjigi različne prispevke o Spierovi zadevi in pri tem odstopal od Calvinove interpretacije ter se približal sodbi, ki jo je izrazil starejši anabaptist Martin Borrhaus.²³

20 Pier Paolo Vergerio, *Il catalogo de' libri*, nav. delo, str. 238.

21 Prav tam, str. 239–240; Cavazza, *Una vicenda europea: Vergerio e il caso Spiera*, nav. delo, str. 47–48.

22 Silvano Cavazza, *Pier Paolo Vergerio nei Grigioni e in Valtellina (1549–1553): attività editoriale e polemica religiosa*, v: Alessandro Pastore (ur.) *Riforma e società nei Grigioni, Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, Milano, Franco Angeli, 1991, str. 33–62.

23 Celio Secondo Curione (ur.), *Francisci Spierae, qui quod susceptam semel evangelicae veritatis professionem abnegasset damnassetque, in horrendam incidit desperationem, histo-*

Vergerij je bil vedno nasproten vsaki obliki verskega radikalizma, ki je gotovo bil značilen za anabaptizem. Prav tega je obtožil Camilla Renata v pismih Bullingerju v letih 1552 in 1553.²⁴ Leto prej je obsodil krivoverstvo Giorgia Sicule, ki je bil usmrčen v Ferrari maja 1551.²⁵ Vergerij pa gotovo ni bil podpornik verske tolerance. Omenjeno ga je razlikovalo od mnogih drugih italijanskih izgnancev. Pomenljivo je zlasti stališče, ki ga je prevzel jeseni leta 1553 ob ženevskem procesu proti Micheleju Servetu. Bullingerju je napisal, da primer ne bi smel biti rešen »z ognjem in mečem«. Servetova tragedija ga je žalostila, saj je pomenila zgolj igro rimskega Antikrista. Glede doktrine pa po njegovem ni bilo dovoljeno popuščati: »Hudič razvema krivoverstva in ljudi, kakršen je Serveto.« Njegovo stališče tako postane nejasen kompromis med prizanesljivostjo in represijo: Španec in njemu podobni ljudje bi morali biti zaprti v ječi in ne obsojeni na smrt.²⁶

V Graubündnu je Vergerij pristopil k züriški cerkvi. Kljub temu pa ni bil pripravljen poslušati vodij, ki so jih evangeličanske skupnosti priznavale, in je raje ravnal po svojih prepričanjih. Do katoličanov, ki so še vedno pomenili večino na določenih ozemljih z italijanskim jezikom, podvrženih graubündenski ligi, je zavzemal provokativna in nasilna stališča. Zaradi njegovega hujskanja so bile uničene cerkve, oskrunjene relikvije in svete podobe. Verski nemiri, ki jih je spodbudil, so ogrozili sožitje različnih veroizpovedi, zato je februarja leta 1553 več kot petsto vodij družin prosilo churske oblasti, naj izženejo bivšega škofa.²⁷ Kritike

ria, a quatuor summis viris summa fide conscripta: cum clariss. virorum praefationibus, Caelii S.C. & Io. Calvinii, & Petri Pauli Vergerii Apologia: in quibus multa hoc tempore scitu digna gravissime tractantur. Accessit quoque Martini Borrhai, de usu, quem Spierae tum exemplum, tum doctrina afferat, iudicium, Basileae, sine impressore, 1550.

24 Antonio Rotondò (ur.), *Camillo Renato. Opere, documenti, testimonianze*, Firenze, Sansoni; Chicago, the Newberry Library, 1968, str. 256–259.

25 Cavazza, »*Quei che vogliono cristo senza croce*«, nav. delo, str. 121–122, 136–141, z bistvenimi deli knjižice Pier Paolo Vergerio, *A quegli venerabili padri domenicani, che difendono il Rosario per cosa buona*, [Poschiavo, Dolfin Landolfi] 1550; cfr. Adriano Prosperi, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000, str. 211–221.

26 Peter Pavel Vergerij Heinrichu Bullingerju, Chur, 25. september–3. oktober 1553, v: Schiess (ur.), *Bullingers Korrespondenz*, nav. delo, I., št. 229, str. 329–331.

27 Hubert, *Vergerios publizistische Thätigkeit*, nav. delo, str. 253–256. Maja 1551 je v kraju Casaccia Vergerij dal vreči v reko relikvije svetega Gaudencija, ki je bil zelo čaščen na tistem območju.

na njegov račun so se razširile še na področje teologije. Septembra je v Zürichu Agostino Mainardi pisal, da Vergerij že uči o luteranski doktrini dejanske prisotnosti Kristusovega telesa in krvi v evharistiji.²⁸ Morda je strogi pastor pretiraval, a na začetku leta 1553 se je Koprčan odpravil v Tübingen, kamor ga je povabil Krištof Württemberški; tu je Vergerij sodeloval pri propagandni dejavnosti, ki jo je vojvoda nameraval izvajati v prid luteranstva v katoliških deželah. S političnega vidika se je Württemberg približal Franciji in je bil nasproten Habsburžanom, na verskem področju pa je bil zelo dejaven po zaslugi del svetovalca Johanna Brenza (1499–1570), velikega klerika in zagovornika luteranske ortodoksosti, ki gotovo ni bil naklonjen švicarski Cerkvi.²⁹

Vergerij se je preselil na Württemberško jeseni 1553 in tam ostal do smrti. V tem obdobju je nadaljeval silovito knjižno dejavnost v italijanskem in latinskem jeziku, in sicer pri tiskarni, ki jo je v Tübingenu ustanovil Ulrich Morhart. Mnogi njegovi spisi so izšli tudi v nemški izdaji. V italijanščino je prevedel nekatera Brenzova dela, med drugim temeljno delo *Confessio Vitembergica* iz leta 1552, vendar pa z njim ni imel veliko stikov, čeprav ga je teolog opazoval od daleč in z določeno mero nezaupanja.³⁰ Pri istem tiskarju v Tübingenu je leta 1550 Primož Trubar objavil prvi dve knjigi, napisani v slovenskem jeziku.³¹ Tudi Vergerij se je začel kmalu zanimati za možnost objavljanja knjig v slovenskem jeziku, morda potem, ko je spoznal Stjepa-

28 Agostino Mainardi Heinrichu Bullingerju, Chiavenna, 3. september 1553, v: Schiess (ur.), *Bullingers Korrespondenz*, nav. delo, I., št. 223, str. 318–319.

29 Martin Brecht, Hermann Ehmer, *Südwestdeutsche Reformationsgeschichte*, Stuttgart, Calwer, 1984, zlasti str. 316–343, 407–431; Matthias Langensteiner, *Für Land und Luthertum. Die Politik Herzog Christophs von Württemberg (1550–1568)*, Köln, Weimar Wien, Böhlau, 2008.

30 Silvano Cavazza, *Catechismi e propaganda religiosa: il modello di Johannes Brenz*, v: »Bollettino della Società di Studi Valdesi«, 121 (2004), str. 217–242; Isti, *Bonomo, Vergerio, Trubar: propaganda protestante per terre di frontiera*, nav. delo, str. 131–133.

31 Mirko Rupel, *Primož Trubar: življenje in delo*, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1962; tudi v nemškem prevodu skupaj z dopolnitvami, *Primus Truber. Leben und Werk des slowenischen Reformators*, hg. von Balduin Saria, München Südosteuropa-Verlagsgesellschaft, 1965. Cfr. sedaj Sönke Lorenz, Anton Schindling, Wilfried Setzler (ur.), *Primus Truber. Der slowenische Reformator und Württemberg*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 2011.

na Konzula Istranina. 19. februarja 1551 je namreč iz kraja Vicosoprano v Graubündnu pisal Rudolfu Gwalteru v Zürich: »Z menoj je nekdo, ki pozna slovanski jezik. Dal bi natisniti tudi Evangelij v tem jeziku, če bi imel za to na razpolago denar. Zaupam v Gospoda, saj bi to bila zelo pomembna pobuda za našo stvar.«³²

Vergerij je prvič osebno srečal Trubarja v Ulmu med 24. in 27. januarjem 1555. Ob navzočnosti nekaj nemških teologov sta razpravljala o zamisli, da bi prevedli evangelije v slovanske jezike. Prvi rezultat omenjenega srečanja je bila objava slovenskega prevoda Matejevega evangelija *Ta evangeli svetiga Matevža*, ki je izšel istega leta pri Morhartu in ga je pripravil Trubar. Slovenski uvod Lubesniui Bratie je označen s kratico V. T., torej Vergerij in Trubar. Poleg tega je leta 1555 Trubar v slovenski jezik prevedel kratko Vergerijevo *Oratione de' perseguitati*, ki je bila objavljena skupaj z italijanskim izvirnikom.³³ Nato pa je bilo njuno sodelovanje prekinjeno. Vergerij je želel, da se nadaljuje zlasti prevajanje v hrvaški jezik, in je iskal sredstva za ta namen. Trubar ni cenil omenjene konkurence in je nazadnje izgubil potrpljenje. 2. januarja 1560 je pisal Maksimilijanu Habsburškemu, bodočemu cesarju Maksimilijanu II., ki se je zanimal za slovanske prevode: »S prevodom biblije v hrvaški jezik, ki ga naznanja Vergerij zdaj že četrto leto, ne bo nič, kajti doslej ni za biblijo ali sploh za kako knjigo niti besedice prevel v hrvaški jezik; vzrok je, da ne zna ne slovensko ne hrvaško prav govoriti, še manj prevajati.«³⁴

32 Peter Pavel Vergerij Rudolfu Gwaltherju, Vicosoprano, 19. februar 1551, v: Emidio Campi, Ein italienischer Briefwechsel. Pier Paolo Vergerio an Rudolf Gwalther, v: Hans Ulrich Bächtold (ur.), Von Cyprian zur Walzenprägung. Streiflichter auf Zürcher Geist und Kultur der Bullingerzeit. Prof. Dr. Rudolf Schnyder zum 70. Geburtstag, Zug, Achius Verlag, 2001, str. 41–70, 60–61: »Ho meco un della lingua schiava, et anche in questa farei imprimer l'evangelio, ma con le mie forze non potrei portar la spesa; faccia il Signore, la causa è sua.«

33 Rupel, *Primož Trubar*, nav. delo, str. 89–92; *Primus Truber*, nav. delo, str. 103–105. Kratek Vergerijev tekst je bil že objavljen v kraju Poschivao leta 1549, in sicer skupaj z malim katekizmom: cfr. Cavazza, *Bonomo, Vergerio, Trubar: propaganda protestante per terre di frontiera*, nav. delo, str. 137–139, z objavo italijanskega besedila, str. 200–202.

34 Primož Trubar Maksimilijanu Habsburškemu, Kempten, 2. januar 1560, v: Theodor Elze (ur.), *Primus Trubers Briefe, Tübingen*, Litterarischer Verein, 1897, št. 6, str. 41–43: »Mit dem dolmetschen der bibel in die crobatische sprach, welches der

Iz tega spora je Trubar izšel kot zmagovalec. Vergerij je ostal v ozadju v odnosu do Biblijskega zavoda v Urachu (blizu Tübingena), kjer je slovenski reformator objavil obsežno serijo luteranskih knjig v hrvaščini oz. srbščini (v dveh pisavah, ki sta bili v rabi na Balkanskem polotoku), v slovenščini in tudi italijanščini, in sicer z namenom njihovega razširjanje zlasti v južne predele habsburškega območja.³⁵ Kljub temu je bil Koprčan v dobrih odnosih z Ivanom Ungnadom, ki je bil najpomembnejši mecen omenjene pobude.³⁶ Vedno je ostal v stiku tudi s Stipanom Konzulom in Antunom Dalmato, dvema najpomembnejšima Trubarjevima sodelavcema pri Biblijskem zavodu. Omenjeno napeljuje na misel, da ni povsem opustil želje po vmešavanju v dejavnost tiskarne v Urachu.³⁷ Gotovo je imel pomembno vlogo pri razpečavanju slovanskih izdaj v Gorici, Trstu in Istri, kjer je imel še vedno gosto mrežo prijateljev in znancev. Iz Nemčije so bile knjige prenesene v Beljak in nato preko ustaljenih trgovskih poti proti jugu. Vergerij je osebno preizkusil omenjeni propagandni kanal spomladi leta 1558, ko je prek Furlanije dosegel Devin, habsburško posest nasproti Kopru, in ob tem srečal sorodnike in širil besedila. Potovanje je sprožilo ostro preiskavo inkvizicije, ponovno zaupane Annibalu Grisoniju.³⁸

Vergerius nun in das viert jar außgibt, wurdts nichts darauß, dan er hatt noch bißher an der bibel oder an ainigen buch nicht ain wortt in der crobotischen sprach verdolmetschet, ursach, er khan weder windisch noch crobotisch recht reden, vil weniger dolmetschen; Jože Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, Ljubljana, SAZU, 1986, št. 8, str. 42–43.

- 35 Bogato bibliografijo povzema Hermann Ehmer, *Primus Truber, Hans Ungnad von Sonnegg und die Uracher Druckerai 1560–1564*, v: Lorenz, Schindling, Setzler (ur.), *Primus Truber. Der slowenische Reformator und Württemberg*, nav. delo, str. 201–216.
- 36 Ivanu Ungnadu je posvečen nemški prevod *Retrattatione del Vergerio*, [Tübingen, Morhart], 1556: *Widerruff Petri Pauli Vergerii, welcher in zeit er zu Capodistria bischof gewesen, zweymal in das Teutschland vom der papst ist gesandt worden*, 1558. Delo je imelo vsaj pet nemških izdaj.
- 37 Alojz Jembrih, *Stipan Konzul i »Biblijski zavod« u Urachu*, Zagreb, Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik, 2007, ni razjasnil odnosa med Vergerijem in tiskarsko dejavnostjo v Urachu. V celoti gledano prispevek ne izpolnjuje pričakovanj.
- 38 Silvano Cavazza, *Libri luterani verso il Friuli: Vergerio, Trubar, Flacio*, v: Dario Visintin, Giuliana Ancona (ur.), *Venezia e il Friuli: la fede e la repressione del dissenso*. Omaggio ad Andrea Del Col, Montereale Valcellina, Circolo culturale Menocchio, 2013, str. 31–56.

V Graubündnu je bil Vergerij evangeličanski pastor majhnih gorskih skupnosti. Na Württemberskem se je v službi vojvode Krištofa lahko vrnil v okolje, ki mu je ustrezalo, in sicer v politiko in na dvor.³⁹ Med letoma 1556 in 1557 je opravil dolgo potovanje v Vzhodno Prusijo, Litvo in Poljsko k ostarelemu vojvodi Albertu iz rodbine Brandenburg-Ansbach in k poljskemu kralju Sigismundu II. Avgustu. V tiste kraje se je vrnil leta 1559 in 1560. Preden je leta 1558 odpotoval v Italijo, se je ustavil na Dunaju, da bi Maksimilijana Habsburškega prosil podpore za objavo knjig v južnoslovanskih jezikih. Obiskal je tudi palatinskega volilnega kneza, saškega ter mecklenburškega vojvodo. Povsod je prosil za finančno pomoč za svojo uredniško dejavnost. Uspel je objaviti veliko število knjig v Königsbergu, v oddaljeni vzhodnopruski prestolnici.⁴⁰ Čeprav so württemberski teologi imeli sovražen odnos do zwinglijevcev, si je Vergerij še naprej dopisoval s Bullingerjem, a je bil vedno nepopustljiv do najbolj radikalnih pogledov, zlasti do primerov, ki so izhajali iz okolja italijanskih izgnancev. Poskušal je preprečiti razširitev dela *De amplitudine beati Regni Dei Caeliusa Secundusa Curija* in ga označil za *libellus scandalosus*.⁴¹ Leta 1557 je obsodil nekega drugega starega prijatelja, in sicer Matteja Gribaldija Mofo, ki je tedaj poučeval na univerzi v Tübingenu, kot

39 Glede Vergerijevega bivanja v Nemčiji ostaja še vedno najboljše dokumentirano delo Christian Heinrich Sixt, *Petrus Paulus Vergerius, päpstlicher Nuntius, katholischer Bischof und Vorkämpfer des Evangelium's. Eine Reformationsgeschichtliche Monografie*, Braunschweig, Schwetschke, 1855, str. 221–468; malo dodaja Sönke Lorenz, *Von Primus Trubers Saulus zu seinem Paulus: Pietro Paulo Vergerio*, v: Lorenz, Schindling, Setzler (ur.), *Primus Truber. Der slowenische Reformator und Württemberg*, nav. delo, str. 247–258.

40 Silvano Cavazza, *Pier Paolo Vergerio nella Prussia orientale: il Catalogus haereticorum del 1556*, v: Rudj Gorjan (ur.), *Dalla bibliografia alla storia. Studi in onore di Ugo Rozzo*, Udine, Forum, 2010, str. 51–67,

41 Peter Pavel Vergerij vojvodi Krištofu, Tübingen, 1. januar 1558, v: Eduard von Kausler, Theodor Schott (ur.), *Briefwechsel zwischen Christoph, Herzog von Württemberg, und Petrus Paulus Vergerius*, Stuttgart, Literarischer Verein, 1875, št. 57, str. 157–159; cfr. tudi prav tam, v nedatiranem pismu, št. 244, str. 461–464, v katerem je Curio obtožen, da sledi Zwingliju glede možnosti, da so pogani lahko odrešeni, »dummodo recte vixerint«. *De amplitudine* je bil objavljen v kraju Poschiavo leta 1554, na skrivaj in brez tipografskih podatkov; objavil ga je Dolfin Landolfi, torej tiskarja, ki je že sodeloval z Vergerijem.

nasprotnika Svete Trojice.⁴² Kar zadeva italijanske izgnance, je ohranil dobre odnose le z Giulijem da Milano in Lelijem Sozzinijem, morda po zaslugi dejstva, da so jih povezovali stiki s Bullingerjem: gotovo je ignoriral Sozzinijeve koncepcije, nasprotne Sveti Trojici.⁴³

Vergerijeva verska prepričanja ostajajo težko določljiva tudi za obdobje drugega dela njegovega življenja, čeprav se poraja vtis, da je bil na Württemberškem njegov pristop k luteranstvu prav tako zunanje narave, kakor je bila njegova pripadnost žiriški Cerkvi v Graubündnu. Zaradi tega pa ni bil le »hinavec z bolj politično kot versko miselnostjo«, kot je ne pohvalno zapisal Delio Cantimori, veliki zgodovinar italijanskih krivovercev 16. stoletja.⁴⁴ Čeprav ni nikdar eksplicitno poglobil omenjene teme, je krščanstvo za Vergerija vedno ostalo »doktrina, ki ima zelo malo temeljev«, kakor je zapisal leta 1549 glede Erazma; omenjeno dokazujejo kratki spisi duhovne narave, ki jih je objavil med vso svojo dejavnostjo in v katerih je predstavitev doktrine resnično omejena na esencialno.⁴⁵ Morda se njegove koncepcije niso veliko spremenile od začetka štiridesetih let 16. stoletja, ko so njegovo oporno točko predstavljali italijanski reformirani prelati, Vittoria Colonna, Juan de Valdés in delo *Beneficio di Cristo*. Zlasti omenjeno delo ga je spremljalo vse življenje in med njegovim romanjem med raznimi Cerkvami. Verjetno je bila prav na njegovo pobudo »sladka knjižica«, ki je ostala tuja nemškemu luteranstvu, objavljena v slovanski tiskarni v Urachu leta 1563, in sicer v hrvaškem prevodu, in dve leti nato tudi v italijanskem izvirniku.⁴⁶

Vergerijeve spise v letih izgnanstva je označevalo vztrajno, nenehno in neizprosno nasprotovanje papeštvu, njegovim institucijam in podpornikom. Deloma je bila produkcija jasno namenjena Italiji, a je doživela velik uspeh tudi pri nemških luterancih. Vergerij je zelo zgodaj izoblikoval orodje svoje polemike. Morda je bila najbolj genialna

42 Peter Pavel Vergerij vojvodi Christophu, Tübingen, 17. junij 1557, v: Kausler, Schott (ur.), *Briefwechsel*, nav. delo, št. 49, str. 139–142.

43 Lelio Sozzini, *Opere*, kritična izdaja, Antonio Rotondò (ur.), Firenze, Olschki, 1986, str. 265–268: med letoma 1557 in 1558 je Sozzini poskušal doseči spravo med Trubarjem in Vergerijem.

44 Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, Adriano Prosperi (ur.), Torino, Einaudi, 1992 (prva izdaja: Firenze, Sansoni, 1939), str. 161.

45 Pier Paolo Vergerio, *Catechismi e scritti spirituali*, Silvano Cavazza (ur.), v: Hofer (ur.), »*La gloria del Signore*«, nav. delo, str. 187–222.

46 Silvano Cavazza, *Libri luterani verso il Friuli*, nav. delo, str. 45–46.

objava katalogov prepovedanih knjig s komentarjem, ki je bila pripravljena že poleti leta 1549 v kraju Poschiavo. Šlo je za prvi katalog dolge serije tovrstnih del, ki se je nadaljevala deset let, in sicer v italijanskem in latinskem jeziku in je bila nenehno ažurirana in prilagojena novim okoliščinam.⁴⁷ V letih 1551 in 1552 je Vergerij objavil številne knjižice proti drugemu sklicu tridentinskega koncila, v katerih je razkril precejšnjo zmožnost zbiranja tajnih podatkov in dokumentov. Pozimi 1561/62 se je ob tretjem sklicu tridentinskega koncila v želji, da bil ponovno blizu dogajanja, ponovno vrnil v Graubünden, kjer so mu tedaj že bili nenaklonjeni. Tudi ob tej priložnosti je sestavil veliko število pamfletov, deloma osebno naslovljenih na glavne akterje koncila, toda v Italiji ostareli škof ni dobil več nikogar, ki bi ga poslušal. V Nemčiji pa so bili njegovi spisi sprejeti z zanimanjem, in sicer že zgolj, če so blatili papeža in katoliške škofo.⁴⁸ Leta 1563 je Vergerij razmišljal, da bi združil svoje knjižice v delu z naslovom *Primus tomus operum Vergerii adversus papatum*; v knjigi jih je nato zbral šest iz obdobja med letoma 1553 in 1560. Drugi zvezek ni nikdar izšel. Vergerijevo zdravje se je poslabšalo in poleti 1560 je bil tik pred smrtjo. Iz omenjene izkušnje je nastala drobna knjiga, v kateri je primerjal zadnje trenutke življenja katoličanov in luterancev, torej na eni strani nemir duhovnikov in patrov, prižgane sveče, posvečeno olje, litanije, na drugi pa trdna vera, da je Kristus »na lesu križa« odpustil vse grehe tistih, ki verujejo vanj. Nikoli bolj kot tedaj, ko je bil v življenjski nevarnosti, Vergerij ni izjavljal, da je prepričan, da je storil dobro, da je zapustil Italijo, zato da je »sledil križanemu Jezusu Kristusu in ga objel«. Obenem je ponavljal svoje nasprotovanje rimski Cerkvi, »najbolj pravemu Antikristu«, kakor naj bi bilo razvidno iz nasilja in dvoličnosti, ki ju je izvajala vsak dan.⁴⁹ Enake koncepte je

47 Isti, *La censura ingannata: polemiche antiromane e usi della propaganda in Pier Paolo Vergerio*, v: Ugo Rozzo (ur.), *La censura libraria nell'Europa del secolo XVI*, Udine, Forum, 1997, str. 275–295; Ugo Rozzo, *Introduzione*, v: Pier Paolo Vergerio, *Il catalogo de' libri (1549)*, nav. delo, str. 9–176.

48 Hubert, *Vergerios publizistische Thätigkeit*, nav. delo, str. 160–222.

49 Pier Paolo Vergerio, *In che modo si portino nel tempo del morire quei, che ritengono l'obedientia della sedia Romana. E in che modo quei che luterani ovvero eretici si chiamano. Con la confession della fede d'un servo di Giesu Cristo Nel 1560 nel mese di Settembre*, v: Isti, *Catechismi e scritti spirituali*, nav. delo, str. 214–222, zlasti str. 221–222.

Koprčan vnesel tudi v zasebni dokument, in sicer v lastno oporoko, ki jo je sestavil ob tisti priložnosti, v prvih dneh julija leta 1560. Zapisal je, da je bolje živeti s Kristusom v revščini in stiskah, kakor imeti veliko bogastva na svetu, podvrženem papežu, »ki naj bo preklet v stoletjih stoletij; in vse ljudstvo naj reče: Amen«. ⁵⁰

Vergerij je preminil v Tübingenu 4. oktobra leta 1565. Po številnih nespornostih se je v zadnjih mesecih življenja spravil s Primožem Trubarjem, ki se je vrnil na Württemberško, potem ko je bil izgnan iz Ljubljane leto poprej. V skladu s pričevanjem Vergerijevega nečaka mu je bil slovenski reformator blizu in mu je nudil tolažbo v zadnjih trenutkih življenja *tamquam conterraneus*, kot rojak. ⁵¹

Iz italijanščine prevedla Neva Makuc

- 50 Vergerijeva oporoka, priložena k pismu, ki je naslovljeno vojvodi Krištofu, Tübingen, 12. julij 1560, v: Kausler, Schott (ur.), *Briefwechsel*, nav. delo, št. 97, str. 239–241: »Omnes [rivotto ai parenti] hortor in Christo, ut boni consulant, exemproque meo praeferant Christum etiam in paupertate et tribulationibus honoribus et opibus mundi et toti papatui, qui sit maledictus in secula et omnis populus dicat amen!«
- 51 Ludvik Vergerij vojvodi Christophu, Tübingen, 4. oktober 1565, v: Kausler, Schott (ur.), *Briefwechsel*, nav. delo, št. 228, str. 443–444: »Ei [Vergerio] tum concionatores tum medici sua opera non defuerunt, praesertim vero d. Primus Truberus, qui tamquam conterraneus spiritualibus consolationibus usque ad ultimum spiritum solatus est.«

Lucijan Adam

DALMATINOV PRISPEVEK PRI SLOVENSKI PROTESTANTSKI PESMARICI

Uvod

Pričujoči prispevek obravnava pregled Dalmatinovih prizadevanj pri slovenski protestantski pesmarici. Njegov namen je po- in do-kazati Dalmatinovo dopolnjevanje in dokončanje dela, ki ga je začel Primož Trubar. Osredotoča se na Dalmatinova uredniška, vsebinska in oblikovna prizadevanja, ki dosežejo leta 1584, z izdajo »druge« Dalmatinove pesmarice, svoj vrh. Trubarjevo in Dalmatinovo delo pri slovenski protestantski pesmarici je sklenil Felicijan Trubar. Receptcija, tudi Dalmatinovih pesmi, pa se je zgodila v prekmurski *Martjanski pesmarici*.

Pod izrazom oziroma oznako »slovenska protestantska pesmarica« razumem vsa prizadevanja, ki so se zgodila okrog pesmaric, s katerimi so se ukvarjali Primož Trubar, Jurij Dalmatin in Felicijan Trubar, in sicer od prve pesmarice, tiste iz leta 1563, ki bi jo lahko poimenovali tudi »Klombnerjeva«, pa do zadnje, Felicijanove izdaje iz leta 1595. Vsak od omenjenih je na podlagi »luthrovega«, uveljavil svoj pogled na njeno vsebino in obliko. Dalmatin je sodeloval pri večini, izvzemši prvo in zadnjo, to je tisto iz leta 1563 (Klombnerjevo) in leta 1595 (Felicijanovo), pri slednji le posredno, z objavljenimi pesmimi; pri prvi Trubarjevi iz leta 1567 je sodeloval le »pogojno«. Vmes je, leta 1575, sodeloval tudi pri Trubarjevi pesmarici *Tri dubovske pejsni*.¹

1 Prispevek je nastal na željo uredništva revije *Stati inu obstati*. Napravljen je na podlagi disertacije, ki sem jo pod mentorstvom doc. dr. J. Vinklerja zagovoril na Univerzi na Primorskem, Fakulteti za humanistične študije Koper, preteklo jesen: L. Adam: Življenje in delo Jurija Dalmatina ter mesto njegovih del v slovenski književnosti 16. stoletja, Koper 2012.

Eni psalmi, ta celi katehismus ... (1567)

V prvi »pravi« Trubarjevi pesmarici je Jurij Dalmatin sodeloval le pogojno. *Eni psalmi, ta celi katehismus ...*, ki so izšli leta 1567,² so verjetno (!) ena najredkeje ohranjenih Trubarjevih knjig, saj so se, kot danes vemo, žal (!), ohranili le v fragmentih v župnišču sv. Manga v Kemptnu.³ B. Berčič je knjigo priredil za faksimilirano izdajo.⁴ Od pesmarice, ki je nekoč obsegala enajst tiskovnih pol, se je ohranila le desetina,⁵ namreč prva in šesta tiskovna pola, ki vsebujeta: naslovno stran, predgovor v slovenskem jeziku, posvetilo v nemškem jeziku, tri Trubarjeve pesmi, naslov četrte, konec molitve, eno Kreljevo verzifikacijo in začetek pete Trubarjeve.⁶ Zaporedje in (na)tis(k) ohranjenih pesmi v veliki večini sovпада z drugo pravo Trubarjevo pesmarico iz leta 1574 *Ta celi katehismus, eni psalmi inu ... pejsni*,⁷ zato obstoji ver-

- 2 Bibliografski opis povzet po B. Berčič: *Bibliographie, Abhandlungen über die slowenische Reformation*, München 1968, str. 195, št. 21 (Berčič 1). ENI PSALMI, TA CELI CATEHISMUS, inu tih vegshih Gody, Stare inu Noue kerszhanske Peisni, od P. Truberia, S. Krelia, inu od drugih sloshene, druguzh popraulene inu pobulshane. Der gantz Catehismus, etlich Psalm, Christliche Gesäng, die man auff den fürnembsten Festen singet, in der Windischen sprach, zum andern Corrigirt vnd gemehret. Deut. 31. Scribite uobis Canticum Istud, et docete filios Israel: ut memoriter teneant, et ore decantent, Et sit mihi Carmen istud pro Testimonio inter filios Israel. VTIBINGI. [Ulrich Morhart.] M.D.LXVII.
- 3 J. Koruza: *Cerkvene pesmi in pesmarice slovenskih protestantov, Ta celi catehismus, eni psalmi, inv the vekshih godov stare inu nove kershanfke pejsni anno M.D.LXXXIII*, Monumenta litterarum slovenicarum, št. 19, Ljubljana 1984, 318, cit. po separatu iz Knjižnice za slovanske jezike in književnosti, FF Ljubljana, sign. Br I 312 (1ex) (Koruza).
- 4 J. Vinkler: *Trden grad je naš Gospod, k četrti knjigi Zbranih del Primoža Trubarja, Zbrana dela Primoža Trubarja, knjiga IV*, Ljubljana 2006, 501–566, cit. 553 (Vinkler 1). J. Vinkler: *Uporniki, hudi farji in hudičevi soldatje, podobe iz evropskih in slovenskih imaginarijev 16. stoletja (elektronski vir)*, Digitalna knjižnica, Dissertationes št. 17, Ljubljana 2011, način dostopa: <http://www.pei.si/Sifranti/staticPage.aspx?id=79>, 211, 212 (Vinkler 2). Koruza, 318, 319. ur. B. Berčič: *P. Trubar: Eni psalmi, ta celi catehismus 1567*, Ljubljana 1966 (Berčič 2).
- 5 B. Gerlanc: *Ob novem natisu starih duhovnih pesmi*, Slovenska protestantska pesmarica, urednik Bogomil Gerlanc, Ljubljana 1984, 303–324, cit. 312 (Gerlanc).
- 6 Vinkler 1, 553. Vinkler 2, 211, 212.
- 7 Berčič 1, 197, št. 23. TA CELI CATEHISMVS, ENI Psalmi, inu tih vegshih Godij, stare inu Noue kerszhanske Peisni, od P. Truberia S. Kreilia inu od drugih sloshene

jetnost, da je na izgubljene dele prve pesmarice in njeno vsebino moč sklepati iz Trubarjeve pesmarice iz leta 1574. Tako stališče zagovarjajo npr. Kidrič,⁸ Berčič⁹ in Vinkler,¹⁰ v fizični in deloma vsebinski podobi pesmarice pa temu oporeka Koruza,¹¹ ki je mnenja, da je Kidrič imel prav le deloma, ko je trdil, da sta bili pesmarici enaki, enake vsebine, in pravi, da glavni Kidričev argument, da je bilo Trubarjevo posvetilo Juriju Khislu iz Fužin pri Ljubljani, ki je bilo datirano na dan sv. Jurija 1567, v Trubarjevi pesmarici iz leta 1574 res ponatisnjeno vsebinsko verno, a z vidnimi popravki, ki jih je, tako Koruza, lahko napravil le Trubar sam. Trubar je v drugi pesmarici iz leta 1574 na novo objavil *Pričovane, de tu petje v cerkvi ...*, ki ga prva pesmarica iz leta 1567 nima, in je z njim uvodni del iz prve pesmarice raztegnil na celo tiskarsko polo. To je bil Koruzi zadosten razlog, da je podvomil o današnji – priznani, splošno (pre)vzeti – podobi zadnjega dela prve Trubarjeve pesmarice iz leta 1567. Nadalje Koruza pravi, da tudi v naslovu sporočeno »druguč popravlene« še ni zadovoljivo pojasnjeno in da glede teh prevladuje mnenje, da je s tem mišljena druga izdaja pesmi iz Trubarjevega katekizma iz leta 1550 in da se ta omemba ne nanaša na »Klombnerjevo« pesmarico iz leta 1563; na koncu dostavi, da je formulacijo »drugoč popravlene inu pobulšane« moč razumeti na dva načina, in sicer kot »drugič popravljena in izboljšana izdaja«, pred katero je bila že prvič popravljena izdaja, pred njo pa še prvotna izdaja, ter kot »druge popravljene in izboljšane izdaje«. Po mnenju Koruze je moč polno razpravljati šele o pesmarici iz leta 1574.¹² Koruza delno postavlja pod vprašaj tudi vsebino pesmarice iz leta 1567, predvsem njen zaključek. Pri tem se opira prav na navedbo avtorstva Dalmatino-

ne, tretyzh popraulene inu populshane. Der gantz Catechismus, etliche Psalmen, vnd christliche Gesäng, die man auff den fuernemmen Festen singet, in der Windischen Sprach. Zum dritten mal corrigiert vnd gemehrt. DEVT. 31. Scribite vobis Canticum istud, & docete filios Israël, vt memoriter teneant, & ore decantent. Et sit mihi Carmen istud pro Testimonio inter filios Israël. VTIBINGI. [Georg Gruppenbach,] 1574.

8 Koruza, 318.

9 Berčič 2 (Spremna beseda).

10 Vinkler 1, 553. Vinkler 2, 212, 213, 214.

11 Koruza, 318.

12 Vinkler 2, 211, 212. Koruza, 318, 319.

ve pesmi, ki jo spremlja oznaka »M.«, kar pomeni »magister«, tega naslova pa Jurij Dalmatin do leta 1569 ni imel; pa tudi, gledano skozi Trubarjeve konsistentne uredniške oči, bi po vsebini Dalmatinova pesem o Turkih, po mnenju Koruze morala stati ob boku obema Trubarjevima.¹³

Če fizična oblika knjige brez dvoma ostaja sporna, pa vsebinska, vsaj v večjem delu (!), ni. Nanašajoč se na Vinklerja je moč ugotoviti, da je v prvi Trubarjevi pesmarici iz leta 1567 verjetno bil vsebinski obseg v večini enak drugi pesmarici iz leta 1574. Tudi zaporedje pesmi v večjem delu ni bilo spremenjeno.¹⁴ Trditev, da je Jurij Dalmatin že v prvi Trubarjevi pesmarici 1567 objavil svojo prvo pesem, pa je le pogojna. *Ena serčna mollytov zuper Turke*, ki jo je Dalmatin prepesnil po originalu Johanna Kugelmanna iz leta 1540 *O Herr, ich ruff dein namen an* (O Gospod, kličem Tvoje ime),¹⁵ je bila zagotovo objavljena šele v pesmarici iz leta 1574. Pesem je v pesmarici iz leta 1574 opremljena s sočasnim notnim zapisom, katere melodija je povzeta po pesmi *Hilf Herze Gott dem deinen Knecht* (Gospod, pomagaj srcu tvojega hlapca) avtorja Matthäusa Greitterja, katere vsebina se nanaša na 119. psalm in ki je bila leta 1525 objavljena v *Dritt Theil Strassburger Kirchenampt* (Tretji del strassburškega Cerkvvenega urada). Omenjena Dalmatinova pesem o Turkih je bila ponatisnjena še v *Ta celi catehismus ... inu pejsni* 1584 in v pesmarici Felicijana Trubarja iz leta 1595.¹⁶

Tri duhovske pejsni (1575)

Dalmatin je sodeloval pri Trubarjevi pesmarici *Tri duhovske pejsni*,¹⁷ izdani v Tübingenu. Od enajstih pesmi, ki jih vsebuje, je večina

13 Koruza, 322.

14 Vinkler 1, 553, 554. Vinkler 2, 212.

15 Ur. J. Vinkler: Eni psalmi, ta celi catehismus inu tih vegših gody stare inu nove kersčanske peisni 1567, transkribiral, uredil, prevedel in spremno študijo napisal Jonatan Vinkler, Zbrana dela Primoža Trubarja IV, 271–455, cit. 443–447 (Vinkler 3).

16 Vinkler 3, 443, prim. op. št. 803 prav tam.

17 Berčič 1, 199, št. 25. Try Duhouske peisni. VII ENI, IE TE CERQVE BOSHYE SVPER NEE SOVRASHNIKE, TOSHba inu Molitou, Vti drugi inu treti, se vuzhi inu praui od prida inu dobrute Cristuseuiga Goriustanena inu hoiena Vnebessa.

Dalmatinovih, in to kar šest povsem novih, štiri so Trubarjeve in ena Janža Schweigerja.

Že uvodna pesem je Dalmatinova, *Canticum Simeonis. Nunc dimitis etc. Koker ta nemški Mit Frid und Freud etc. M. Iuria Dalmatina* (Simeonova pesem. Gospodar zdaj odpuščaš itd., kakor ta nemška Z mirom in veseljem itd. M. [agistra] Juriya Dalmatina). To je pogrebna pesem, ki jo je, kot navaja Vinkler, Dalmatin prepesnil po Luthrovem izvorniku iz leta 1524, *Canticum Simeonis. Mit Frid und Freud ich fabr dabin* (Simeonova pesem. V miru in veselju se napotim tja), ki je prvič izšla v pesmarici Johanna Waltherja *Geystlich Gesank-Buchleyn* (Knjižica za duhovno petje) v Wittenbergu leta 1524, Luther pa jo je objavil leta 1542 med pogrebnimi pesmimi z naslovom *Christliche Gesang, lateinisch und deutsch, zum begrabnis* (Krščanske pesmi, latinske in nemške, k pogrebnemu obredu). Iz izvornika s štirimi kiticami je Dalmatin tekst smiselno prestavil v obseg petih kitic. Objavil jo je tudi leta 1584 v pesmarici *Ta celi katehismus ... inu pejsni*, mesto pa je našla tudi v pesmarici Felicijana Trubarja iz leta 1595.¹⁸ Vsebina pesmi se nanaša na besede iz evangelija po Luku, ki so zvezane z obljubo Svetega Duha pravičnemu in bogaboječemu Simeonu, da ne bo umrl toliko časa, dokler ne bo videl Gospodovega Mesije. Prerokba Svetega Duha se je izpolnila v templju. Tja so namreč prinesli Jezuščka, da bi po judovski postavi opravili vse potrebno. Tudi Simeon ga je vzel v naročje in rekel: »Gospodar, zdaj odpuščaš svojega služabnika po svoji besedi v miru, kajti moje oči so videle tvojo rešitev, ki si jo pripravil pred obličjem vseh ljudstev: luč v razodetje poganom in slavo Izraela, tvojega ljudstva.« Jožef in Marija sta se (za)čudila (nad) Simeonovim(i) besedam(i). Simeon je vse tri blagoslovil in Mariji, Jezusovi materi, rekel: »Glej, ta je postavljen v padec in vstajenje mnogih v Izraelu in v znamenje, ki se mu nasprotuje, in tvojo lastno dušo bo presunil meč, da se razodenejo misli mnogih src.«¹⁹

Od Primosha Truberia, vnega vnuuzhni dolgi teshki bolesni sloshene. PER TIM SO ENI PSALmi inu ena Boshizhna peissen, od Iuria Dalmatina inu Iansha Shvageria, tolmazheni. Ettliche Geistliche Gesäng zuuor nicht gedruckt. VTL-BINGI, [Georg Gruppenbach] M. D. LXXV.

18 Ur. J. Vinkler: Try duhovske peissni, 1575, transkribiral, uredil, prevedel in spremno študijo napisal Jonatan Vinkler, Zbrana dela Primoža Trubarja IV, 455–488, cit. 456, prim. op. št. 811 prav tam.

19 Prim. Lk 2,29–35.

Vse druge Dalmatinove pesmi pa so v bistvu prevodne adaptacije psalmov: 1) *Ta XXV. Psalm. V ti viži koker ta nemski Auss tieffer Not etc.*,²⁰ 2) *Ta XXXI. Psalm. V ti viži koker ta nemški In dich hab ich gehoffet herz. M. Iuria Dalmatina*,²¹ 3) *Ta XLVI. Psalm. V ti viži koker ta nemški Ein veste Burg ist unser Gott*,²² 4) *Ta CXXIII. Psalm. V ti viži koker ta nemški Wo Gott der Herr nicht bey uns helt. M. Iuria Dalmatina*²³ in 5) *Ta XCI. Psalm. V ti viži koker ta nemški Wer in dem schutz des höchsten ist oder Auss tieffer Not etc.*²⁴ Za to pesmarico sta jih, po potrebi, morda (i)zbrala skupaj s Trubarjem.

Za prvi objavljeni, to je 25. (24.) psalm, velja, tako Vinkler, da je za predlogo Jurij Dalmatin pred seboj imel pesem *An allen Menschen gar verzagt, zu dir mein Seel will heben* (Kot je bilo obljubljeno človeštvu, se bo k Tebi dvignila moja duša) Andreasa Köpkeja, ki je pesem spisal kot dodatek k duhovni igri frančiškana Burckharda Waldisa iz Rige z naslovom *De parabell von verloren Szohn* (Prilika o izgubljenem sinu), ta pa je izšla v Rigi leta 1527 in je bila še dvakrat ponatisnjena (1539, 1553). Dalmatin je pesem priredil. Izpustil je 7. kitico, dodal pa zadnjo, 12. kitico. Melodija, po kateri se je pesem pela, je navedena kot splošno znana, po Luthrovem 130. psalmu *Aus Tieffer Not etc.* oziroma *De profundis clamavi* (Prošnja iz globine). Dalmatin je pesem, s spremljajočim sočasnim notnim zapisom, ponatisnil v svoji pesmarici iz leta 1584, ponatisnil pa jo je leta 1595 tudi Felicijan Trubar.²⁵

Psalm 31 je Dalmatin natančno, po obsegu in vsebini, prevedel po pesmi schwenckfeldovca Adama Reusnerja (ok. 1496–1575), ki jo je objavil v pesmarici Valentina Babsta *Geysliche lieder* (Duhovne pesmi) iz leta 1545. Melodija pesmi, kot navaja Dalmatin, je povzeta po *In dich hab ich gehoffet Herz* (Nate sem postavil svojega srca upanje) in jo je Dalmatin, s sočasnim notnim zapisom, objavil v svoji pesmarici iz leta 1584, ponatisnil pa jo je Felicijan Trubar v pesmarici iz leta 1595.

20 Vinkler 4, 455–488, cit. 468–471, prim. op. št. 872–874 prav tam.

21 Vinkler 4, 455–488, cit. 471, 472, prim. op. št. 875 prav tam.

22 Vinkler 4, 455–488, cit. 472–474, prim. op. št. 876–878 prav tam.

23 Vinkler 4, 455–488, cit. 474–476, prim. op. št. 879 prav tam.

24 Vinkler 4, 455–488, cit. 477–479, prim. op. št. 882 prav tam.

25 Vinkler 4, 455–488, cit. 468, 469, prim. op. št. 872, 873 prav tam.

Izvorno je melodija pripadala pasijonski pesmi *Da Jesus an dem Kreuze stund* (Tam na križu Jezus stoji).²⁶

Psalm 46 je Dalmatin predelal po Luthrovi predlogi. Melodijo je navedel po nemški *Ein feste Burg ist unser Gott* (Trden grad je naš Bog), ki je, kot piše Vinkler »pesemsko-glasbeni emblem nemške protestantske reformacije, *Schutz- und Trutzlied evangelischanske cerkve*«, ki jo je leta 1527 uglasil Luther, prvič pa je bila natisnjena leta 1528 v Wittenberški pesmarici, sicer brez melodije, nato pa je našla svoje mesto v vseh pomembnejših protestantskih pesmaricah. Njeno glavno, vodilno melodijo je v počastitev 300-letnice augsburške konfesije, za tako imenovano »Protestantsko simfonijo«, uporabil tudi Felix Mendelssohn (Simfonija št. 5 v d-molu). Psalm je Dalmatin ponatisnil leta 1584, Felicijan Trubar pa leta 1595.²⁷

Psalm 124 je Dalmatin, kot navaja Vinkler, po vsej verjetnosti predelal po šestkitični psalmski parafrazi *Wo Gott der Herr nicht bei uns hält* (Ko se Gospod Bog ne zadržuje pri nas) Justusa Jonasa (ok. 1493–1555) iz leta 1524; po njeni melodiji se je Dalmatinova predelava tudi pela. V drugi polovici 16. stoletja je bil 124. psalm sestavni del večine protestantskih in številnih katoliških pesmaric. Pod naslovom *Nisi quia Dominus erat etc. Ta CXXXIII. Psalm* (Ko ne bi bil Gospod itd., 123. psalm) ga je Dalmatin objavil v svoji pesmarici iz leta 1584, ponatisnil pa ga je tudi Felicijan Trubar leta 1595.²⁸

Psalm 91, ki se je pel po melodijah *Wer in dem Schutz dess höchsten ist* (Kdor je v zavetju Najvišjega) ter *Auss tieffer Not etc.* (Prošnja iz globine itd.), je, kot navaja Vinkler, ki se sklicuje na J. Čerina,²⁹ mogoče

26 Vinkler 4, 455–488, cit. 471, 472, prim. op. št. 875 prav tam.

27 Vinkler 4, 455–488, cit. 472–474, prim. op. št. 876, 877 prav tam.

28 Vinkler 4, 455–488, cit. 474–476, prim. op. št. 879 prav tam.

29 J. Čerin: *Pesmi slovenskih protestantskih pesmaric, njih viri in njih poraba v poreformacijskih časih*, Trubarjev zbornik, uredil Fran Ilešič, Zbornik, na svetlo daje Matica Slovenska, X. zvezek, V Ljubljani 1908, str. 126–244, cit. str. 234, navaja: »št. 93. Izd. 1584, str. 192. 1595, str. 326. Psalmus XCVI. Qui habitat in adjutorio altissimi. Ta 91. psalm, v ti viži, kakor ozgoraj ta 25. psalm: Mojo dušo, gospud, k tebi etc., ali kakor 130. psalm: Mi, kir smo v zli globoščini etc. Skuzi J. Dalmatina. 10 kitic po 7 vrstic. Dalmatinova pesem: »Kir na tim svejti prebiva«, se po vsebini, po številu kitic in po gradnji verza razlikuje od vseh 19 nemških pesmi o 91. psalmu, ki sem jih imel v rokah. Zato jo smatram za samostojno pesnitev Dalmatinovo...«

šteti za Dalmatinovo avtorsko pesem na podlagi psalma. Z manjšimi popravki jo je objavil tudi Matija Kastelic v *Bratovskih bukvicah s. Roženkranca* leta 1682. Dalmatin jo je pod naslovom *Psalmus XCI. Qui habitat in auditorio Altissimi. Ta XCI. psalm, v ti viži koker ozgoraj ta 25. psalm: Mojo dušo, Gospud, h tebi etc. ali koker 130. psalm: My kir smov zli globoščini etc.* objavil leta 1584 v svoji pesmarici, ponatisnil jo je Felicijan Trubar leta 1595.³⁰ Iz predstavljenih pesmi je mogoče sklepati, da je Dalmatin psalme večinoma, razen 91. psalma, ki gaje Čerin prepoznal za Dalmatinovo avtorsko pesem po psalmski predlogi, prirejal po primarnih avtorjih, po Luthru, Waldisu, Jonasu, Zwicku in Reusnerju, in iz raznih bolj ali manj znanih protestantskih pesmaric.³¹

K Trubarjevemu in Dalmatinovemu prevajanju psalmov je dostaviti tudi zaključke, spoznanja F. Premk, ki je na temelju primerjave prevajanja psalmov, namreč po zaporedju izvirnik (hebrejski) – Trubar – Dalmatin – Luther – Vulgata, ter še na podlagi nekaterih drugih domačih in tujih prevodov ugotovila, da se je Dalmatin precej naslanjal na Luthrovo skladnjo, da je besedišče v veliki meri oprl na Trubarjevo, da je po Luthrovem zgledu pogosto opustil dele izvirnikovega besedila ter da je za prevajanje uporabljal, poleg Luthrove, tudi druge predloge. Po njenem mnenju sta, tako Trubar kot Dalmatin, pri prevajanju psalmov izročilo dobro povzela, kos pa sta bila tudi najtežjim *Psalterjevim* pesemskim besedilom.³²

Ta celi katehismus ... inu pejsni (1579)

Dalmatin je leta 1579 v Ljubljani pri Mandelcu natisnil novo izdajo pesmarice,³³ prvo od dveh »Dalmatinovih« (naslednjo 1584). Vse se zdi, da je bil Trubar pri njej vsaj posredno udeležen, njen prireditelj

30 Vinkler 4, 455–488, cit. 477, prim. op. št. 882 prav tam.

31 Vinkler 2, 216, 217.

32 Prim. F. Premk: *Korenine slovenskih psalmov*, Ljubljana 1992, str. 431–435.

33 Berčič 1, 213, št. 34. TA CELI CATEHISMVS, ENI Psalmi, inu tih vegshih Gody, Stare inu Nove Kerszhanske Peisni, od P. Truberia, S. Krellia inu od drugih sloshene, Sdaï supet na novu popraulene, inu sveliku leipimi Duhounimi Peisni pobulshane. [Vignette.] VLVBLANI, [Janž Mandelc] M. D. LXXIX.

pa je bil (za)gotovo Jurij Dalmatin, ki je Trubarjevo uredniško zamisel pesmarice, kakor piše Koruza, izčistil in dognal. V tej izdaji pesmarice je objavil svojih devet novih pesmi.³⁴

Predgovor v nemškem jeziku, ki ga je Trubar posvetil Juriju Khislju, je datiran z letnico 1567 in je po vsebinski plati povsem enak kot v izdaji pesmarice 1574.³⁵ Po štirih praznih straneh, ki dajejo slutiti, da je Dalmatin morda želel, Trubar pa vsaj mislil na nov, drugačen predgovor, sledi že v prejšnji izdaji objavljen Trubarjev uvod, razmišljanje o glasbi *Pričovane, de tu petje v cerkvi, kedar se zastopnu iz srca poje, Bogu dopade inu je pridnu tim mladim ludem*. Temu sledi blok s pesmimi, brez sočasnega notnega zapisa (!), ki jih je Dalmatinova prirediteljska, uredniška roka nekaj malega priredila, nazadnje, na straneh 175–178, kakor so štete v originalu, pa še *Register le-tih bukvic* oziroma kazalo.³⁶

Na novo je Dalmatin uvrstil v pesmarico vseh enajst pesmi iz *Treh duhovskih pejsni* 1575, svojo pasijonsko pesem (1576), Trubarjevo parafrazo iz *Tega prvega psalma ž nega trijemi izlagami* (1579), iz *Kreļjeve Otročje Biblije* (1566) pa *Pesem inu molitov, da Bog svojo cerkov pred Antihristusovo ter posvetno silo ohrani*. Poleg tega je objavil deset povsem novih pesmi, od tega devet svojih, vse pa je smiselno, po vsebini, uvrstil v strukturno podobo kancionala, kakršno je uveljavil že Trubar. Iz pesmarice je v tej redakciji izpadlo pet bogoslužnih spevov

34 Koruza, 324, 325, 327.

35 Plemenitemu in krepostnemu mlademu gospodu Juriju Khislju ... v: ur. E. Vrečko: P. Trubar: Nemški spisi, elektronski vir, prevedel, opombe, komentarje in spremeno besedo napisal Edvard Vrečko, Zbirka Zbrana dela Primoža Trubarja, št. 11, Ljubljana 2011, način dostopa: <http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=110,261-266,cit.266,op.št.250> (Vrečko). Ta celi catehismus ... inu pejsni 1579. 173. Pejsen pred jedjo, skuzi Jurja Dalmatina. Obj. M. Rupel: Slovenski protestnatski pisci, druga dopolnjena izdaja, Ljubljana 1962, 331–333, 445, op. k strani 331 (Rupel 1).

36 Ta celi catehismus, eni psalmi, inu the vegših gody, stare inu nove kerszhanske peisni, od P. Truberia, S. Kreilla inu od drugih sloshene, sdaĭ supet na novu popraulene, inu sveliku leipimi duhounimi peini pobulshane, Ljubljana 1579, dosegljivo na: <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-UGF0YBAD/?query=%27keywords%3ddalmatin%27&pageSize=25&ftype=knjige> (20. april 2012), manjkajo strani 7–10, Trubarjeva parafraza apostolske vere, nadalje 15–16 Kreļjeva razlaga Luthrove vere, 31–32 deli Litanije (Ta celi catehismus... 1579).

v prozi. Dalmatin se je pri uredniškem delu držal Trubarjeve prakse, edini poseg v vsebinsko zgradbo sta bili dve menjavi mest pesmim, in sicer Trubarjevo »novo« velikonočno pesem je prestavil med prazniške, *Prošno za mir* pa iz zadnjega dela pesmarice med molitvene pesmi. Omenjeni uredniški poseg vidi Koruza v luči Dalmatinovega doslednega prizadevanja za izpolnjevanje Trubarjeve uredniške zamisli.³⁷

V prazniškem delu pesmarice so tako svoj prostor našle nove: 1) Schweigerjeva božična *Božična pejsen iz evangelia s. Lukeža, na 2. Cap. Iohannes Schvejgerus. V tej viži kakor zgoraj: Hvalimo mi danas Boga etc.*, ki jo je Janž Schweiger zložil po vsebini 2. poglavja evangelija po Luku, na temo angelovega oznanjenja pastirjem o rojstvu Odrešenika, darovanja Jezusa v templju, vrnitve v Nazaret ter Jezusovega obiskovanja templja,³⁸ 2) Dalmatinova pasijonska oziroma verzificirani Pasijon, ki je bil objavljen že v *Pasijonu* (1576), 3) *Ta stari pasijon* oziroma *Patris sapientia* (Modrost Očetov), 4) Trubarjeva *Velikonočna pejsen. V ti se pravi inu vuči, kako v prid inu dobruto je Kristus vsem vernim ž nega martro inu gorivstanem od smerti dobriga sturil, opravil inu dobil iz Treh duhovskih pejsni* (1575) ter 4) Trubarjeva vnebohodna *Ena pejsen od prida inu do-brute Kristuseviga hojena v nebessa inu drugiga prihoda na sodni dan, prav tako iz Treh duhovskih pejsni* (1575).

V naslednjem, vmesnem delu, je Dalmatin, kakor piše Koruza, izpustil velikonočno pesem in vanj uvrstil Kreljevo *De pacem domine etc.*, *Prošna za mir* (O miru Gospodovem, Prošnja za mir). Razdelek parafraziranih psalmov, ki je ostal urejen po zaporednih številkah psalmov, po katerih so bili prepesnjeni, se je v tej Dalmatinovi redakciji najbolj povečal, in sicer iz devetih na sedemnajst pesmi. V pesmarico je bilo sprejetih vseh šest psalmov iz *Treh duhovskih pejsni* 1575, to je pet Dalmatinovih in en Trubarjev, ter en psalm iz Trubarjevega tiska *Ta prvi psalm ž nega trijemi izlagami* iz leta 1579. Povsem nova je bila Dalmatinova prepesnitev 137. psalma, *Psalmus CXXXVII. Super flumina Babylonis. Ta 137. psalm, v ti viži kakor ta Nemški: An wasser flu^essen Babylon etc. Skuzi Juria Dalmatina. (Psalm 137.*

37 Koruza, 326.

38 Lk 2.

Ob rekah Babilona, po melodiji, kot nemška: Na vodi reke Babilon itd. Po Juriju Dalmatinu).³⁹

Zadnji, zaključni del pesmarice, je doživel največ redakcijskih posegov. Dalmatin je iz redakcije pesmarice iz leta 1574 izpustil štiri od šestih pesmi, kot prehod od psalmov k molitvam in pesmim pa je objavil ponatis svoje *Simeonove pesmi* (*Canticvm Simeonis, Nunc dimitis etc. V ti višji: Mit frid und freud ich fahr etc. Skusi Iuria Dalmatina*) iz *Treh duhovskih pejsni* (1575),⁴⁰ nato Kreljevo *Pejssem inu molitou, de Bug svojo Cerkou pred Antikristovo ter posvitno silo obrani. V ti viži: Jest verjo v eniga Boga etc. Skusi Seb:[astijana] Krelja, ki jo je Krelj natisnil v Otročji bibliji* (1566),⁴¹ tej pa je Dalmatin dodal svoj pesniški prvenec *Ena serčna molitou zuper Turke, v to Pejsen zložena od M. Juria Dalmatina. V ti viži: O, Herr ich ru^eff dein Namen etc.*⁴² Dodal je še svojih šest molitvenih pesmi in eno Trubarjevo: 1) *Ena troštiliva Pejsen iz XI. Cap: Matth: vzeta, v ti viži: Kompt her zu mir / spricht Gottes Son etc. Skuzi J. Dalmatina*,⁴³ 2) *Ena serčna molitou h Kristusu, za odpusčajne grehou, za gmerajne inu stanovitnost te vere, inu za eno dobro smert. V ti viži: Allein zu dir Herr Jesu Christi etc. Skuzi Juria Dalmatina*,⁴⁴ 3) *Ena serčna inv troštiliva molitov za eno pravo kersčansko smert, inu veselo od smerti vstajene: Wenn mein stündlein verhanden ist. Skuzi J. Dalmatina*,⁴⁵ 4) *Ena pejsen, kadar človik v jutru vstane, v ti viži: Ich danck dir liber Herr, etc. Skuzi J. Dalmatina*,⁴⁶ 5) *Completa, Trubarjeva večerna molitev*,⁴⁷ 6) *svojo Pejsen pred jedjo, v ti viži kakor ta nemška: Allmechtiger gu^etiger Gott etc.*⁴⁸ ter 7) *Pejsen po jejdi, v ti viži: Dancket dem Herrn denn er ist etc. Skuzi J. Dalmatina*.⁴⁹

Ob koncu pregleda prve Dalmatinove samostojne redakcije protestantske pesmarice je moč ugotoviti, da se je njen urednik generalno

39 Ta celi catehismus ... 1579, 151–153.

40 Ta celi catehismus ... 1579, 153, 154.

41 Ta celi catehismus ... 1579, 154–158.

42 Ta celi catehismus ... 1579, 158–160.

43 Ta celi catehismus ... 1579, 160–164.

44 Ta celi catehismus ... 1579, 164–166.

45 Ta celi catehismus ... 1579, 168–170.

46 Ta celi catehismus ... 1579, 171–173.

47 Ta celi catehismus ... 1579, 173–175.

48 Ta celi catehismus ... 1579, 175–174(i.e. 176).

49 Ta celi catehismus ... 1579, 174(i.e. 176)–175(i.e. 176).

še vedno držal Trubarjevega uredniškega ususa, od katerega ni odstopal, se je pa v znanju še dodatno izpopolnil. Za omenjeno redakcijo protestantske pesmarice je tako mogoče reči, da je most med Trubarjevo iz leta 1574 in Dalmatinovo iz leta 1584, ki je bila natisnjena v istem času kot *Biblija*, prav tako v Wittenbergu. Tam so se Dalmatinove izkušnje iz sodelovanja pri Trubarjevih pesmaricah in prve lastne redakcije pesmarice 1579 že močno poznale. Vse kaže, da je prav naslednja redakcija protestantske pesmarice, to je Dalmatinova 1584, vrh slovenske protestantske kancionalistike. Tako po formi kakor po vsebini je bila namreč verjetno najbolj dovršen slovenski protestantski kancional.

Ta celi katehismus ... inu pejsni (1584)

Brez dvoma je pomembnejša od prejšnje (1579) druga »prava« Dalmatinova pesmarica *Ta celi katehismus ... inu pejsni* (1584), ki je v tem času najlepša, iz jezikovnega in glasbenega vidika najpopolnejša pesmarica.⁵⁰ V njej je Dalmatin svobodno uveljavil svoj uredniški pogled. Spremenil je že naslov, knjiga pa nima podnaslova v nemščini. V posvetilu je posebej poudaril, kako so Trubarjeve katekizemske pesmi razširile znanje katekizma med ljudi in kako so, povsod kjer so prišle v rabo, po večini izginile druge nepotrebne in pohujšljive, zaljubljene pesmi: »In da se na tem mestu zaradi kratkosti izognem drugim primerom iz *Svetega pisma* in iz nekih drugih zgodb glede znatne koristi, ki jo je napravilo z Božjo milostjo krščansko petje v razumljivem jeziku pri vseh narodih in jezikih, povem, da se imamo ubogi Slovenci v teh poslednjih časih posebno zahvaliti njegovi nedopovedni usmiljenosti za tako očetovsko dobroto. Kajti, ko je častiti in v Bogu učeni gospod Primož Trubar, moj ljubljeni gospod, patron in v Kristu oče, še pred mnogimi leti spravil ves katekizem v imenitne slovenske rime, v ljubke melodije in napeve ter ga nato pomnožil z nekaterimi slovenskimi psalmi in duhovnimi pesmimi, ki jih je pred 17 leti izdal v

50 I. Florjanc in E. Škulj: Slovenski protestantski napevi, harmonizacija za zборе, druga, dopolnjena in popravljena izdaja, ob 500-letnici Trubarjevega rojstva, Ljubljana 2008, 81 (Florjanc-Škulj).

imenu Vašega blagorodja, se je pokazala pri nas korist ne samo v tem, da so povsod, kjer so prišle v rabo omenjene slovenske pesmi, večinoma izginile druge nepotrebne in pohujšljive zaljubljene popevke, marveč so se mnogi imenitno poučili v vsem krščanskem nauku, poleg pridige čiste Božje besede tudi s tem koristnim sredstvom; naučili so se deset božjih zapovedi, ki jih prej niso znali, Vere in očenaša, ki jih prej niso razumeli, poučili so se glede poglavja o sv. krstu in sv. zakramentu pravega telesa in krvi Jezusa Kristusa, ki jim prave rabe in koristi niso poznali. Nekateri od teh so nato srečno v Kristu umrli, drugi, še živeči, se iskreno zahvaljujejo Bogu za to njegovo milost in dobroto ...«⁵¹ Po Trubarjevem in drugih »krščanskih učiteljev« zgledu, je delo nadaljeval Dalmatin, skupaj z nekaterimi drugimi iskrenimi kristjani, ki so prevedli »v naše rime in napeve nekaj nemških in latinskih duhovnih pesmi, ki so v rabi v vsem svetem rimskem cesarstvu pri evangeljskih in pri cerkvi, pripadnici augsburške veroizpovedi«.⁵²

Uvodnega teksta, Trubarjevega *Pričovanja*, ni spreminjal. Prvega mojstra slovenske besede in svojega prvega dobrotnika je zelo spoštoval. Morda je tudi menil, da se boljšega teksta ne da napisati. Kakor koli, Trubarjev uvod je bil v Dalmatinovih očeh končen.

V prvem, katekizemskem, liturgičnem delu pesmarice je Dalmatin – drugače kakor v prejšnji pesmarici – v skupino veroizpovedi ponovno uvrstil prozno besedilo apostolske veroizpovedi s sočasnim notnim zapisom, nikejsko veroizpoved ter Atanazijevo veroizpoved, slednji brez notnega zapisa, a s splošnim navodilom, da se lahko pojeta po melodijah, po katerih se pojejo psalmi v latinščini. Dodal je še eno svojo, čisto novo pesem o krstu; to je *Ena druga nova duhovna pejsen od s. Karsta, skuz Jurja Dalmatina*, katere napev je bil prvič objavljen pod Luthrovo pesmijo *Es wollt uns Gott genädig sein* (Bog nam hoče biti milostljiv), objavljeno v Waltherjevi pesmarici iz leta 1524, nato še pri Klugu leta 1543, ponovno pod Luthrovo *Christ unser Herr zum Jordan kam* (Kristus naš Gospod je prišel k Jordanu). Melodija je bila znana

51 Ta celi katehismus ... inu pejsni 1584. 183. posvetilo Juriju Khislu s Fužin. Obj. Rupel, 345–348, cit. 345, 346, 347 (Rupel 2).

52 Rupel 2, 345–348, cit. 345, 346, 347.

tudi na Češkem.⁵³ S to pesmijo je Dalmatin poskrbel, da so vse Trubarjeve pesmi v pesmarici dobile vsaj eno vzporednico. Iz tega dela je Dalmatin izločil Trubarjeve litanije. *Te Deum*, ki je prej stal za litanijskimi kolektami, pa je premestil pred litanije.⁵⁴ Po Dalmatinovem uredniškem posegu je prvi del pesmarice obsegal 20 besedil.

V drugem, prazniškem delu pesmarice je Jurij Dalmatin ciklu božičnih pesmi dodal dve svoji novi. Prva, *Ta božična pejsen: Puer natus, skuzi J. Dalmatina, Puer natus, ein Kind gebor'n zu Betlehem*, (Detetovo rojstvo), je bila zelo razširjena v evangeličanskih in katoliških pesmaricah. Verjetno je nastala v 14. stoletju. Melodija je bila v protestantskih pesmaricah prvič notirana pri Klugu leta 1543, nato pri Babstu leta 1545.⁵⁵ Druga je bila *Ta hvaležna božična peisen, A solis ortus cardine etc., slovenski skuzi J. Dalmatina* (A solis ortus cardine etc., Iz dežel vzhajajočega sonca), kar so prevedli v nemško *Christum wir sollen loben schon* (Kristusu smo se zaobljubili); melodijo zanjo je zložil verjetno že Coelis Sedulius v prvi polovici 5. stoletja. V protestantskih pesmaricah je bila prvič objavljena leta 1542 pri Waltherju, nato jo je objavil tudi Babst leta 1545. Poenostavljena melodija je bila objavljena v *Erfurter Enchiridionu* leta 1524 ter bratislavski pesmarici iz leta 1525.⁵⁶ *Ta staro velikanočno pejsen*, ki je v Trubarjevi redakciji imela šest kitic, je Dalmatin popravil in ji dodal devet novih kitic. Po Dalmatinovem uredniškem oblikovanju je ta del pesmarice obsegal sedemnajst pesmi.⁵⁷

V vmesnem delu so po Dalmatinovem uredniškem posegu – izločil je obe pesmi o smrti – ostale le še tri molitvene pesmi, ki pomenijo nekakšen uvod v psalme.⁵⁸

Z Dalmatinovo ureditvijo se je tudi število psalmov povečalo na 20. Dodal je tri svoje nove, namreč 23., 47. in 103. psalm. Dalmatinov 23. psalm, *Psalmus XXIII. Dominus regit me, etc. – Ta XXIII. Psalm Davidov, skuzi J. Dalmatina*« (Dominus regit me, Gospod je moj pastir),

53 Florjanc-Škulj, 82.

54 Koruza, 327, 328.

55 Florjanc-Škulj, 85.

56 Florjanc-Škulj, 86.

57 Koruza, 327, 328.

58 Koruza, 327, 328.

ima v začetku in koncu isto melodijo kot pesem *Nun freut euch, liebe Christen g'mein* (Veselimo se, ljubi Kristjani), ki jo je objavil Klug leta 1535.⁵⁹ Psalm št. 47, *Psalmus LXVII. Deus misereatur nostri etc.* (Bog nam bodi milostljiv), se je pel na melodijo, ki je bila prvič objavljena v protestantski pesmarici pod Luthrovo psalmsko pesmijo *Es wollt uns Gott genädig sein* (Bog bodi usmiljen nad nami) v *Teutsch Kirchenamptu* (Nemškem cerkvenem uradu) v Strassburgu leta 1525.⁶⁰ Psalm št. 103, *Psalmus CIII. Benedic anima mea Domino* (Psalm 103. Gospod blagoslovi mojo dušo), se je pel na melodijo, ki je bila prvič objavljena v protestantski pesmarici *News Gesang, mit dreyen stimmen, den kirchen vnd schulen zu nutz etc. durch Joannem Kugelmann gesetzt* (Nove pesmi, s tremi glasovi, cerkvam in šolam v uporabo, sestavil Johann Kugelmann) *Augsburg 1540*.⁶¹

Psalmom sledi sklop devetih pesmi, ki jih je Jurij Dalmatin v istem zaporedju objavil že v prejšnji pesmarici (1579). V tej redakciji jim je dodal šest novih, eno anonimno, štiri lastne, podpisane (!) in eno Bohoričevo. Prva nova v tem razdelku je morda Dalmatinova, čeprav avtorstvo v naslovu ni navedeno in se vodi kot anonimna, namreč *Ena druga lepa pejsen zuper sovražnika Turka, katera se mora pejti, kakor je ozdolaj notiramu, ali kakor: O Bug, o Bug, veliki Bug, etc. ozgoraj na 157. platu*, katere melodija je bila prvič objavljena k pesmi *Ach Gott von Himmel sieh darein* (Gospod, poglej dol z nebes), *Kirchenampt* (Cerkveni urad) leta 1524.⁶² Zdi se, kakor da je pesem nadaljevanje starejše, bolj znane, prej omenjene sestre. Prva Dalmatinova nova, podpisana, je *Ena pejsen od postave inu evangelija, v tej viži, kakor, Oča, Syn, Duh, Nebeški krajl etc. ozgoraj na 32. platu, skuzi J. Dalmatina*, katere melodija je posneta po Trubarjevi *Kratka izlaga tiga Očanaša*, ki je izšla že v pesmarici leta 1574 in jo Trubar navaja tudi v posvetilu, ko pravi: »[...] in kadarkoli so v Ljubljani v cerkvi peli Nun bitten wir den heiligen Geyst ali Oča, sin, Duh, nebeški Kral itd. peteroglasno, ob spremljavi regala, pozavne, cinka in šalmaja, sem vsakokrat v sebi občutil posebno veselje, ponižnost, ljubezen, željo in resnobo do pridiganja in mo-

59 Florjanc-Škulj, 87.

60 Florjanc-Škulj, 91.

61 Florjanc-Škulj, 92.

62 Za melodijo gl. Florjanc-Škulj, 96.

litve.«⁶³ Kot druga sledi *Ena duhovna pejsen k našimu Gospudu Iesusu Cristusu, Herr Christ der einig Gottes Son, skuzi Jurja Dalmatina, Herr Christ der einig Gottes Son* (Gospod Kristus, edini božji sin), ki je bila prvič objavljena pod pesmijo Elizabete Creutzigerjeve *Herr Christ der einig Gottes Sohn* (Gospod Kristus, edini božji sin), ki je prvič izšla v *Erfurter Enchiridon* (Erfurtski priročnik) leta 1524.⁶⁴ Tretja nova je *Ena serčna pejsen za vero, lubezan, vupanje inu volnu potrpljenje, skuzi Jurja Dalmatina*, ki ima enako melodijo kot Iv. Agrikole *Gottes Recht und Wunderthat* (Božja pravica in čudeži).⁶⁵ Četrta je *Ena duhovna hvaležna pejsen po jedi, v tej viži, kakor ozgoraj: O Crist, pravi sin božji etc. fol. 229, skuzi Iurja Dalmatina*.⁶⁶ Bohoričeva pesem je signirana z inicialkama A. B., naslovljena kot *Ena druga otročja pejsen, kadar se zjutra gori vstane ali zvečer spat gre k naprej petju, svojim otrokom skuzi A. B. Zložena, se mora pejti kakor: Ne daj, Oča, Naš lubi Bug, ali v le ti viži*.⁶⁷

V zadnjem delu, za katerega je iz predhodnega Trubarjevega in Dalmatinovega uredniškega ususa (raz)vidno, da je bil vedno zaključni, torej v pesmih o smrti, je Jurij Dalmatin objavil štiri pesmi. Uvodna pesem je Trubarjeva, originalnega naslova *Cantus media vita etc. per Truberum. Ena peisen: Mitten wir im Leben sind etc ...* (Pesem o življenju od Trubarja. *Ena pesem: Smo v sredini življenja*). Tej sledi Dalmatinova *Ena serčna inu trošiliva molitou za eno pravo kerščansko smert, inu veselu od smerti vstajenje, inu se more pejti, kakor je odzdolaj notiranu, ali vti viži, kakor ta nemška, Wenn mein stuⁿdlein verhanden ist. Skuzi I. Dalmatina«*, *Wenn mein stuⁿdlein verhanden ist*« (Če se mi bliža ura smrti), ki jo je izvzel iz psalmškega dela in jo v takem notnem zapisu, kot ga ima Dalmatinova, ni najti v nobeni od predslovenskih pesmaric.⁶⁸ Tretja je Schweigerjeva *Ena lepa duhovna pejsen, katera na kratkim v' sebi derži vse štuke karščanske vere, na katere slejdni karščenic more veselu umreti inu izveličan biti, zložena skuzi Janža Schweigerja inu se more pejti, kakor je le-tu ozdolaj notiranu, ali kakor: Oča, sin, duh, nebeški kralj etc. ozgoraj na 32. platu*, ki se je pela tudi po melodiji Trubarjeve *Kratka izlaga tiga Očenaša*, ki jo Trubar navaja

63 Florjanc-Škulj, 46.

64 Florjanc-Škulj, 97.

65 Florjanc-Škulj, 99.

66 Za melodijo gl. Florjanc-Škulj, 97.

67 Florjanc-Škulj, 100.

68 Florjanc-Škulj, 102.

tudi v posvetilu Juriju Khislu,⁶⁹ za besedilo in še posebej melodijo v sočasnem notnem zapisu pod samim tekstom pa predloge ni moč najti in jo štejejo za izvirno Schweigerjevo delo.⁷⁰ Četrta in zadnja v tem delu je Kreljeva *Ena pogrebska pejsen per Krellium*, katere melodijo so poznali že v pesmarici čeških bratov iz leta 1531. Avtor besedila je M. Weise. Pričujoča melodija je bila prvič objavljena v pesmarici G. Rhawa *Gesenge für gemeine Schulen* (Pesmi za splošne šole), ki je izšla v Wittenbergu leta 1544.⁷¹

Zaključne pesmi, ki bi jim morda lahko rekli dodatek, saj jih je Dalmatin verjetno spesnil, sestavil šele v Wittenbergu, ko se je pričujoča pesmarica že tiskala, drugače bi jih verjetno uvrstil po vsebini na mesto, ki jim pripada, so tri, dve praznični in ena duhovna. Podpisana je le praznična *Ena finkuštna pejsen*. Prva je praznična, adventna *De adventu Domini. Pejsen od adventa*, katere melodije ni moč najti nikjer.⁷² Tej sledi Dalmatinova podpisana binkoštna *Ena finkuštna pejsen iz Actor. 2. Cap. v'ti viži kakor ta nemška: Aus Jhesus Christus Gottes Son etc. skuzi Iurja Dalmatina, Aus Jhesus Christus Gottes Son etc.* (Jezus Kristus, božji sin), zadnja pa je *Ena lepa duhovna pejsen*, katere napev se nahaja že v rokopisu Crailsheim Monoetius 1565.⁷³

Pesmarica je, v primerjavi z ljubljansko iz leta 1579, prinesla 16 novih besedil, in sicer 11 Dalmatinovih ter po eno Bohoričevo in Schweigerjevo, tri pa so anonimna. Dalmatin je v tej pesmarici objavil 28 pesmi, Trubar 24, Krelj 10, Schweiger 2, Bohorič in Klinc po eno, pet je »ta starih«⁷⁴ ljudskih pesmi, 3 anonimne so verjetno Dalmatinove.

Po tej, drugi pravi »Dalmatinovi«⁷⁴ pesmarici, je leta 1595 izšla še ena, namreč pesmarica, ki jo je za tisk pripravil Felicijan Trubar. To je bila najobsežnejša slovenska protestantska pesmarica, tako po obsegu besedil kot po številu strani. Felicijan Trubar ji je dodal 23 novih besedil. V njej sta prvič objavila dva nova pesnika, Marko

69 Za melodijo gl. Florjanc-Škulj, 46.

70 Florjanc-Škulj, 103.

71 Florjanc-Škulj, 61.

72 Florjanc-Škulj, 103.

73 Florjanc-Škulj, 104.

74 B. Gerlanc: Naša knjiga duhovnih pesmi, Slovenska protestantska pesmarica, Ljubljana 1984, 315–317, cit. 316 (Gerlanc 1).

Kumprecht in Janž Znojilšek.⁷⁵ Felicijan Trubar je v pesmarico sprejel vseh 62 napevov iz Dalmatinove pesmarice 1584 in dodal še 7 novih.⁷⁶

Protestantske pesmi so bile v svojem času popularne. Razširile so se tudi prek meja dednih dežel, v Prekmurje, ki je bilo med 11. in 18. stoletjem pod zagrebško škofijo.⁷⁷ V Univerzitetni knjižnici Maribor (UKM) imajo rokopis Ms 56. Zanj je Janko Glazer napisal, da je to cerkvena pesmarica, ki se ji reče tudi *Prekmurska pesmarica I*, starejša. Tako jo je poimenoval, ker je bila kupljena v Prekmurju, verjetno leta 1921 v Šalovcih (madž. Sal). Rokopis je bil leta 1710 last Nikolaja Legna iz Martjancev.⁷⁸ Prek te tako imenovane *Martjanske pesmarice I* oziroma njene starejše predhodnice se je zgodila recepcija treh Trubarjevih, treh Dalmatinovih, ene Klinčeve in ene anonimne »ta stare« velikonočne pesmi ter delno *Ene druge velikonočne pesmi*. Gre izključno za prazniške pesmi. Od adventnih so v *Martjansko pesmarico* prišle: Klinčeva *Ena druga božična pejsen*, ki je bila tesna predloga pesmi *Od nebesz prido Angylye*, nato Trubarjeva *Ta stara božična peissen ... Dies est letitia* (Dan veselja je), sledita Dalmatinovi *Ta božična pejsen: Puer Natus* (Deček rojen) in *Ta hvaležna božična pejsen, a solis ortus cardine etc.* in zadnja, Trubarjeva, *In die natali Christe cantilena* (Pesem o rojstvu Kristusa). Omenjenih 5 pesmi je postalo sestavni del prekmurske rokopisne starejše *Martjanske pesmarice I* iz 16. in 17. stoletja. S prepisi so se pesmi prenesle v mlajše pesmarice 18. in 19. stoletja, ki so jih zase prirejali tudi katoličani.⁷⁹ Med postnimi in velikonočnimi pesmimi v *Martjanski pesmarici* pa so mesto našle: Dalmatinov *Pasjon iz vseh štirih evangelistov, v tej viži kakor ozgoraj ta pejsen: sveti Paul v enim listi*, prirejena Trubarjeva *Od te večerje ali prave maše Jezusove, gdu inu koku je to isto postavil, ino koku se ima deržati* in anonimna *Ta stara velikonočna pejsen, v nekuliku mejstih popraulena, na mnogitero vižo*. Pozneje so *Martjansko pe-*

75 Koruza, 329.

76 Florjanc-Škulj, 106.

77 V. Novak: Trubarjeva in Dalmatinova besedila v Martjanski pesmarici I, Slavistična revija, letnik 43, leto 1995, št. 3, 267–275, cit. 275 (Novak).

78 Ur. V. Novak: Martjanska pesmarica, uredil in spremna besedila napisal Vilko Novak, Ljubljana 1997, 3 (Martjanska pesmarica).

79 Novak, 267, 268, 269, 270.

smarico I pogosto prepisovali, prepise pa uporabljali tako v evangeličanskih kot tudi v katoliških prekmurskih cerkvah.⁸⁰

K teži in pomenu pričujoče pesmarice je precej prispevalo tudi dejstvo, da je bila ilustrirana, torej opremljena s petnajstimi lesorezi, ki sta jih podrobneje obdelala B. Puc-Bjelić in Pelc. Za ilustracije je Puc-Bjelić menila, da se med seboj stilno razlikujejo ter da so predloge zanje in lesorezi nastali skoraj istočasno in da bi jim lahko pripisali sedem avtorjev, od katerih pa je le eden signiran.⁸¹

Prvo stilno skupino predstavlja »Krst«. V okroglem, obokanem prostoru, stoji na podstavku krstilnik, ki ima obliko keliha. Okrog krstilnika oz. keliha so zbrane osebe, ki prisostvujejo dogodku. Osrednja oseba upodobitve je duhovnik, ki nad krstilnikom drži krščenca in ga obliva z vodo. Na duhovnikovi desni strani stoji, z odprto knjigo v levi in vrčem v desni roki, njegov pomočnik. Na duhovnikovi levi strani stojita mož in žena, za katera Puc-Bjelić pravi, da sta ali boter in botra ali starejša krščenca. Za njima sta upodobljena še dva (nedoločljiva) ženska portreta. Vse osebe so oblečene v moderne obleke. Puc-Bjelić meni, da lesorezec ni popolnoma obvladoval perspektive, kar se, po njenem, najlepše vidi v izdelavi prostora. Za Puc-Bjelić so zanimive glave figur, ki so izrazite, posebej glava žene.

Drugo stilno skupino predstavljata ilustraciji, za kateri Puc-Bjelić meni, da sta nastali istočasno kot zgornja, ena od njih pa predstavlja »Obhajilo pod obema podobama«. V prostoru, ki ima v ozadju dve okni, stoji miza, na njej dva svečnika s prižganima svečama oklepata velik trokrilni oltar. Pred oltarjem stojita dva duhovnika, ki obhajata klečeči osebi, na levi s kruhom, na desni z vinom, v vrsti za njima pa na obhajilo čaka množica ljudi. Puc-Bjelić pravi, da je kompozicija lesoreza simetrična, za temo postavi, da je izrazito protestantska in ji pomaga pri dataciji lesoreza, ki po njenem mnenju ni mogel nastati pred tretjim desetletjem 16. stoletja.

Tretjo stilno skupino predstavlja ilustracija »Jezusov vnebohod«, na katerem je, okrog majhne vzpetine, upodobljen zbor klečečih apo-

80 Novak, 267–275, cit. 275.

81 B. Puc-Bjelić: Ilustracije v slovenskih protestantskih knjigah, Zbornik za umetnostno zgodovino, letnik IV, leto 1957, 183–210, cit. 198–200 (Puc-Bjelić).

stolov, ki gledajo v nebo vzpenjajočega se Jezusa Kristusa, od katerega se skozi oblak vidi samo del nog in oblačila. V celoti sta v profilu upodobljeni le dve apostolski podobi, od ostalih pa so v glavnem upodobljene samo glave. Puc-Bjelić pravi, da je ta ilustracija po stilu upodobitve podobna prej omenjeni.

V četrto (stilno) skupino Puc-Bjelić prišteva signirano ilustracijo »Mojzes prejema zakone«. Umetnikov monogram je na levi strani spodaj v obliki številke 4 s križem. Lesorez v desnem kotu zgoraj upodablja Boga Očeta, ki pod njim klečečemu Mojzesu izroča tabli zakonov. V ozadju, na levi strani, so upodobljeni v dolini postavljeni šotori, za katerimi se dvigajo nazobčani vrhovi gora, kjer je tudi umetnikov monogram CE, za katerega Puc-Bjelić pravi, da pripada neznanemu mojstru. Puc-Bjelić primerja ta lesorez tudi z onimi, (bržda) istega avtorja v *Bibliji* in ugotovi, da je razlika velika: npr. pri rokah, ki so na lesorezu v pesmarici velike in imajo dolge prste, na biblijskih ilustracijah pa majhne, nekoliko okorne, a vendar lepo oblikovane. Puc-Bjelić meni, da bi se edina sorodnost med ilustracijami lahko našla v načinu upodobitve drevja oz. grmovja. Puc-Bjelić je mnenja, da če gre v tem primeru za delo mojstra CE, je to zagotovo (!) njegovo zelo zgodnje delo.

V sredino 16. stoletja Puc-Bjelić datira ilustracijo »Izgon Adama in Eve iz raja«. Na desni strani sta upodobljena gola Adam in Eva, ki prihajata iz raja. Na levi strani, za njima, je upodobljen angel, ki je oblečen v košato obleko, z desnico pa vihti meč nad glavo. Puc-Bjelić za kompozicijo pravi, da je pretehtano simetrična. Po njenem mnenju drevo v sredini razdeli lesorez v dva dela. Roke angela so oblikovane podobno kot pri prejšnjem lesorezu (»Mojzes prejema zakone«), prav zato tudi postavlja nastanek ilustracije v podoben čas, a je, po njenem mnenju, kljub temu nekoliko mlajši.

Po mnenju raziskovalke Puc-Bjelić bi lahko približno v sredino 16. stoletja datirali tudi ilustracijo »Jezusovo rojstvo«, ki upodablja s slamo kriti hlev, v ozadju pa je viden del stolpa z okni. Pred hlevom kleči Mati Božja (Marija) z Detetom (Jezusom), ki leži na stopnici. Ob Mariji stoji Jožef. Nasproti družini stojita dva pastirja, ki sta se prišla priklonit detetu (Jezusu). V ozadju, na levi strani, se razprostira pokrajina z gričem, na katerem se pasejo ovce, ter mestom in gorami.

Zadnja ilustracija, ki jo obravnava Puc-Bjelić, je »David s harfo«. Po njenem mnenju omenjena ilustracija nima nič opraviti s prejšnjimi, saj je njena izdelava veliko boljša. Ilustracijo dobesedno opiše tako: »Pogled se nam odpre v del sobe z odprtim polkrožno zaključnim oknom, katerega vrhnji del je zastrt z zaveso. Skozenj vidimo gričevnato pokrajino s hišami v ozadju. Na težki mizi pred oknom leži odprta knjiga; David jo je pravkar odložil in segel po harfi. Prislonil jo je na podstavek stebra in pričel ubirati strune. David je upodobljen kot silak, z mišičastimi nogami, orjaške postave in nežnega, v daljavo uprtega pogleda. Lesorez spominja na dela Virgila Solisa in Josta Ammana.« Za obravnavane lesoreze raziskovalka Puc-Bjelić pravi, da razen za enega ni mogla ugotoviti, čigavi so in od kod so vzeti.

Po mnenju Pelca je Dalmatinov »katekizem« iz leta 1584 tipografsko najboljše opremljeni slovenski katekizem iz 16. stoletja.⁸² Vsaka stran ima svoj okrasni okvir, knjiga pa, ustrezno vsakemu poglavju, vsebuje po eno ilustracijo, skupaj torej 15 njih, ki so delo različnih avtorjev in niso nastale v enakem času ter imajo vidne razlike v načinu izvedbe. Eden od lesorezov je signiran z (grško) črko Ψ (psi). Dva od lesorezov imata navedeno letnico nastanka 1551, a Pelc zanju zapiše, da se zdi, da nista delo istega avtorja. Pelc ugotavlja, da samo štiri od petnajstih ilustracij ustrezajo vsebini katekizma, a niti ena vsebinsko ne stoji na ustreznem mestu. Štiri ilustracije, ki vsebinsko ustrezajo katekizmu so: 1) »Mojzes prejema plošče zakonov«, 2) »Stvarnik« oz. »Bog Oče«, 3) molitev »Očenaš« spremlja ilustracija, na kateri je upodobljen Jezus z učenci, 4) poglavje »o evharistiji« spremlja ilustracija z upodobljenim obhajilom in zadnjo večerjo. Pelc navaja, da je več kot polovica lesorezov odtisnjena ali pri priložnostnih pesmih/napevih za posamezne praznike, katerih avtorja sta Primož Trubar in Jurij Dalmatin, pesmi pa so opremljene tudi z notnim zapisom, ali pa pri vrhuncih zgodb iz zgodovine odrešitve. Po dva lesoreza krasita pesmi o krstu, po en lesorez pa pesem o Kristusovem rojstvu, zadnji večerji, Kristusovem vnebohodu, spustu Svetega Duha

82 M. Pelc: Biblija priprostitih, Ilustracije hrvatskih i slovenskih protestantskih knjiga 16. stoljeća, Zagreb 1991, 67–68.

na zemljo in Sveti Trojici. Zadnji odtisnjeni, po stilu poznorenesančni lesorez, stoji tik pred Davidovimi psalmi in prikazuje kralja pri igranju velike harfe. Zanj Pelc pravi, da ga je napravil mojster stila, saj gre, po Pelčevem mnenju, za najboljši lesorez v vseh natisnjenih slovenskih in hrvaških katekizmih.

Pelc je mnenja, da sta, gledano iz vidika protestantske ikonografije, najzanimivejša lesoreza tista dva, ki ilustrirata evharistijo. Prvi je vodoravno predeljen. V njegovem spodnjem delu je upodobljeno deljenje obhajila, v zgornjem delu, ki je predstavljen kot portalna luneta, pa je upodobljen izsek iz Kristusove zadnje večerje in sicer motiv Kristusovega obhajanja apostolov. Pelc pravi, da je umetnik s takšnim neposrednim slikovnim soočenjem dveh sorodnih motivov hotel poudariti povezanost stvarnosti in simbola, v istem smislu pa tudi »praesentio realis«, tj. dejansko navzočnost Jezusove krvi v evharistiji. Drugi lesorez je odtisnjen pri eni izmed Dalmatinovih pesmi, kompozicijsko pa je soroden s spodnjo polovico prej omenjenega. Tudi tukaj je v ospredju motiv deljenja obhajila. Pelc posebej izpostavi v ozadju upodobljen veliki krilni oltar, ki naj bi po njegovem mnenju kazal pristno Luthrovo (württemberško) strpnost do podob.

Za vse lesoreze, objavljene v Dalmatinovi pesmarici iz leta 1584, Pelc ugotavlja, da gre za obrtniško izdelane ilustracije za preproste ljudi, ki imajo izvor v nekem (neznanim?) pogosto posnemanem vzoru, ki pa je že toliko preoblikovan, da izkazuje izoblikovano grafično umetnost posameznih avtorjev.

Sklep

Dalmatinov prispevek pri razvoju slovenske protestantske pesmarice je bil odločilen. Pogojno je Dalmatin sodeloval že pri Trubarjevi »prvi« pravi pesmarici iz leta 1567, zagotovo pa leta 1574, kar morda pomeni, da je Dalmatin opazoval »drugega očeta«, »učitelja« in »očeta v Kristusu« (»Vatter im Christo«)⁸³ na delu in se pri njem

83 1572, januar 10, Esslingen, Pismo Jurija Dalmatina kranjskim odbornikom, obj. J. Rajhman v: Pisma slovenskih protestantov, SAZU, Razred za filološke in literarne vede, Korespondence pomembnih Slovencev, 11, Znanstveno raziskovalni

učil, verjetno že prav v začetku, pri rojstvu pesmarice. Leta 1575 je morda tudi na podlagi prevajanja celotnega *Svetega pisma* in načrta izdaje *Biblije* v slovenskem jeziku sodeloval v Trubarjevih *Treh dubovnih pejsnih* in v njih objavil prevod šestih psalmov, od katerih je za 91. psalm Čerin ugotovil, da ga je mogoče šteti za Dalmatinovo avtorsko pesem na podlagi psalma. Hkrati je v tej pesmarici že objavil večinski delež – šest od skupno enajstih pesmi. Leta 1579 je Dalmatin objavil svojo prvo pravo pesmarico, pri kateri je morda sodeloval – se vsaj posvetoval – s Trubarjem in ki jo, retrogradno gledano, verjetno lahko štejemo za vmesno postajo, most do pesmarice iz leta 1584, ki pomeni vrh Dalmatinovih uredniških, vsebinskih in oblikovnih prizadevanj pri razvoju slovenske protestantske pesmarice. Tudi oblikovno je pesmarica iz leta 1584 do tistega časa najbolj opremljena – je ilustrirana. Krasi jo 15 lesorezov.

Dalmatin je z delom pri razvoju slovenske protestantske pesmarice nadaljeval delo, ki ga je začel Primož Trubar. Dalmatinova prizadevanja je po vsebini, predvsem v količini objavljenih pesmi in številčnosti zastopanih avtorjev, dopolnil Felicijan Trubar s svojo pesmarico, izdana leta 1595. Njegova pesmarica je po obsegu besedil in številu strani najobsežnejša slovenska protestantska pesmarica. Tradicijo slovenske protestantske pesmarice je moč slediti tudi v ohranjeni prekmurski, t. i. *Martjanski pesmarici*, v kateri so se ohranile tudi Dalmatinove pesmi.

center SAZU, Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede, Ljubljana 1997, prepis: 53–56, prevod: 56–58, cit. str. (prepis:) 54, (prevod:) 57, orig. v: ARS, Stan. arh., fasc. 54/2, sn. 1, foto: NUK, Ms 22/57, objavil: Th. Elze: Primus Trubers briefe, Tübingen 1897, 508–511 (delno).

Hans Peter Großhans

VLAČIĆ IN BOŽJA BESEDA

SPOR S KASPARJEM SCHWENCKFELDOM*

Matija Vlačić se je lotil hermenevtske problematike že pred svojim delom *Clavis Scripturae Sacrae*¹ (1567), ki je dobilo zelo pomembno mesto v zgodovini hermenevtike. Preden je napisal svoj *Clavis/Ključ*, je v letih 1551–1559 vodil teološko-hermenevtsko polemiko s Kasparjem Schwenckfeldom: prvi tekst v tej polemiki je Vlačić objavil leta 1553.

V svojem prispevku bom najprej prikazal, za kaj je šlo v tem sporu in kakšna stališča so bila v njem zastopana. Nato bom obe poziciji povezal z novejšimi jezikovno-filozofskimi teorijami, da bi razločneje osvetlil njune hermenevtske značilnosti.

I

Kaspar von Schwenckfeld (1489–1561), šlezjski plemič, se je že zgodaj pridružil Luthrovi novi teologiji in jo poizkušal razširiti v svoji šlezjski domovini. Videti je, da so ga posebej spodbudili mistični momenti v teologiji mladega Luthra. Zato je že zgodaj kritiziral nezadostno uresničevanje reformacije v življenju ljudi, pri katerih ni

* Hans Peter Großhans: Flacius und das Wort Gottes. Auseinandersetzung mit Kaspar Schwenckfeld. V: Marina Miladinov in Luka Ilić (ur.): *Matija Vlačić Ilirik (III). Zbornik radova s Trećeg međunarodnog znanstvenog skupa Labin 22.–24. travnja 2010.* Labin: Grad Labin 2012. Str. 90–105.

1 O njegovem pomenu npr. Hans Georg Gadamer: Einleitung. V: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*; izd. H. G. Gadamer in G. Boehm (Frankfurt 1976), 7–41. Nedavno spet: J. Zovko: Die Bibelinterpretation bei Flacius (1520–1575) und ihre Bedeutung. *TbLZ* 132(2007), 1169–1180.

opazil nobenega notranjega učinkovanja evangelija. Zaradi tega se je posebej osredotočil na vprašanje učinkovanja evangelija na »notranjega človeka«, ne le kognitivno dojetega. Njegova teologija je bila potem tudi klasificirana kot »spiritualistična«. Razlikovanje med »notraj« in »zunaj«, med »notranjim« in »zunanjim« je dalo pečat njegovemu mišljenju. Nanašalo se je na zunanji obstoj *Svetega pisma* in notranje delujočo Božjo besedo; na zunanjo, povnanjeno realno navzočnost evharistije v Luthrovem pojmovanju in na – ponotranjeno – duhovno navzočnost v zvinglijanskih pojmovanjih; nazadnje celo na kreaturnost/telesnost Jezusa Kristusa v času njegovega življenja, ki jo je v poznih letih začel zanikati, potem ko je prej podvomil le v Kristusovo kreaturnost/telesnost po vstajenju.

Po letu 1551 je Schwenckfeld objavil več spisov o pomenu *Svetega pisma* in evangelija, na katere je Vlačič reagiral po letu 1553.² Naslov enega od Schwenckfeldovih spisov iz leta 1551 že nakazuje smer: *O Svetem pismu. Njegovi vsebini, veljavnosti, pravi koristi, uporabi in zlorabi. Pri tem o razlikovanju med služabnikom in pridigarjem Svetega pisma in Božje besede*.³ Naslov se nanaša na Schwenckfeldovo striktno razlikovanje med *Svetim pismom* in Božjo besedo. Na vprašanje: kaj je pravzaprav Božja beseda, je Schwenckfeld odgovarjal: Kristus je Božja beseda – lahko bi še dodali: »samo Kristus je Božja beseda«.⁴

Mogoča je asociacija na znano formulacijo prve teze *Barmenske teološke deklaracije* iz leta 1934: »Jezus Kristus, kot nam je izpričan v *Svetem pismu*, je ena in edina Božja beseda, ki jo moramo poslušati, ji v življenju in smrti zaupati in ji biti poslušni.«

Razlikovanje med *Svetim pismom* in Božjo besedo je Schwenckfeld obravnaval in upošteval tudi v drugih spisih iz tega časa, npr. v besedilu z naslovom: *O razlikovanju Božje besede in Svetega pisma*.⁵ Schwenckfeld je sicer vseskozi trdno vztrajal pri reformatorskem načelu *sola scriptura*. Brez pričevanja *Svetega pisma* ni mogoče v krščanski veri nič-

2 Relevantni spisi so dostopni v *Corpus Schwenckfeldianorum*, posebej zv. XII-XV.

3 *Corpus Schwenckfeldianorum*, XII, 419–541.

4 Glej K. Schwenckfeld: Vom worte Gottes. Das kein ander Wort Gottes sei aigentlich zureden denn Sun Gottes Jesus Christus Werbung (1554). V: *Corpus Schwenckfeldianorum*, XIII, 736–899, 808.

5 Vom underschayde des worts Gottes unnd der hayligen Schrifft. V: *Corpus Schwenckfeldianorum*, XIII, 902–922.

sar spoznati in trditi. Razodetja in spoznanja mimo pričevanja *Svetega pisma* so zanj izključena. Trdno vztraja tudi pri nezmotljivosti *Svetega pisma*.

Poseben profil dobi Schwenckfeldovo pojmovanje šele z njegovo trditvijo, da potrebujemo za branje *Svetega pisma* spreobrnjeno in verujoče srce in da lahko *Sveto pismo* v veri prav razume in razlaga le ponovno rojeni človek. V 20. stoletju je bilo to stališče ponovno zastopano v programu eksplicitnega duhovnega razlaganja *Biblije*.⁶

Schwenckfeld je menil, da ostane *Sveto pismo* v svoji pisni podobi, pa tudi v oblik pridige, za človeka vedno le nekaj zunanjega in ne zmore doseči človekovega srca. V antropologiji tistega časa je bilo »srce« človekovo središče, v katerem se odloča o človekovem življenju; človeka vodi njegovo »srce«. Ker vera v krščanskem smislu zajema celega človeka, je bilo in ostaja ključno vprašanje, kako pride človek do vere v svojem srcu, kako vero sprejema in razvija v njem. Seveda je tudi Schwenckfeld poznal in poudarjal stavek iz Rim 10,17: »Tako pride vera iz poslušanja, poslušanje pa je po Kristusovi besedi« (ali: »Iz oznanjevanja, to pa je po Kristusovi besedi«). Toda očitno je Schwenckfeld poznal skepto, kakršno je kasneje artikularil Goethe v svojem *Faustu*: »Besede pač slišim, toda manjka mi vera.«⁷ Gre za izkušnjo, da človek sicer bere biblijski tekst ali posluša pridigo, v kateri se razlaga biblijsko besedilo – tako da besede preko čutov prodrejo v človekov duh – pa vendar ne zaupa temu, kar je prebral ali slišal. Zato po Schwenckfeldovem pojmovanju vera ne more biti povzročena ali ohranjena po *Svetem pismu*, ne v njegovi pisni, ne v pridigani obliki. Na delu mora biti nekaj drugega kot le vizualno ali akustično sprejemano besedilo, namreč duh sam in posebej Sveti Duh, ki edini lahko doseže človekovo srce – in to tako, da se srce samo spremeni – medtem ko mu vse drugo (pa naj bodo besede, znaki, simboli, soljudje) ostaja zunanje.

Schwenckfeld je to izkušnjo in uvid hermenevtično izrazil s striktnim razlikovanjem *Svetega pisma* in Božje besede. Po njegovem pojmovanju je vera priklicana po Božji Besedi, ki pa ni posredovana/

6 O tem npr. Romano Guardini: *Geistliche Schriftauslegung*. Mit einem Nachwort von Heinrich Kahlefeld. (Mainz, 1980).

7 J. W. Goethe: *Faust I. Urfaust*. Ur. Erich Trunz. (München 1972), 31.

sporočena po pridigarjih, saj imajo ti opraviti vedno le s *Svetim pismom*. Božja Beseda, ki doseže človekovo srce, je Jezus Kristus sam, ko se razodene človeku v njegovi notranjosti po Svetem Duhu. Samo Jezus Kristus zmore tako komunicirati s človekom, da doseže njegovo srce. Ta Božja Beseda deluje v verujočem srcu brez vsakega zunanjega sredstva, orodja ali medija.

Če je temu tako, potem iz tega načelnega teoretskega uvida izhaja novo hermenevitično razmerje med *Pismom* in vero. Prava vera se ne ravna po *Svetem pismu*, ampak obratno, *Pismo* mora slediti veri. *Sveto pismo* je potemtakem prav razumljeno le, ko človek veruje in ima na osnovi tega zaupanja v srcu pravi odnos do *Svetega pisma*. V svoji publikaciji *O Svetem pismu* je Schwenckfeld pisal: »Pravi živi evangelij (...) ni zgodba (historia) o Kristusu, glas, zvok, črke. Po svojem temeljnem bistvu tudi ni zunanja beseda, kot tudi ustni evangelij ni Božja moč ali Bog, temveč je to notranja beseda vere, živa Božja beseda, beseda resnice.«⁸

Kako je Matija Vlačić ugovarjal Schwenckfeldu? ⁹ Z njim se je kritično spopadal od leta 1553, začenši s spisom *O Svetem pismu in njegovem učinkovanju proti Kasparju Schwenckfeldu*.¹⁰ Razvila se je živahna pisna debata.

Matija Vlačić je nasproti Schwenckfeldu poudarjal, da sta spoznanje Boga in človekova blaženost vedno *medialno* posredovana.¹¹ Za Flacija je priznavanje sredstev, s katerimi Bog človeku nekaj sporoča, posledica tega, da se je Bog sam odločil za ta sredstva. Proti vsakršnim samovoljnim pretolmačenjem in preinterpretacijam Božje besede, ki

- 8 Poudarjanje zunanjega besedja *Svetega pisma* je za Schwenckfelda pomenilo ukinjanje delovanje Svetega Duha. Črka bi bila tako povzdignjena v mojstrico v Božjih zadevah.
- 9 Žal ni nobene novejšje izdaje del Matije Vlačića. Za moje študije mi je bila v veliko pomoč obsežna zbirka publikacij Matije Vlačića iz 16. stoletja v tübingenski univerzitetni knjižnici. Najtemeljitejše raziskave polemike najdemo v: R. Keller: *Der Schlüssel der Schrift. Die Lehre vom Wort Gottes bei Matthias Flacius Illyricus*. (Hannover 1984).
- 10 Glej M. Flacius Illyricus: *Von der heiligen Schrift und ihrer wirckung, widder Caspar Schwenckfeldt auseinandergesetzt durch Matthias Flacium Illyricum. Mit einer vermanung Nicolai Galli das ampt Gottlichs worts in ehren zu haben* (Magdeburg, 1553). Prav tako: *Verlegung der kurtzen Antwort des Schwenckfeldts*. Magdeburg (1554); *Antwort Matthias Flacii auff Schwenckfeldtsche Büchlein Iudicum...genannt* (Nürnberg, 1554).
- 11 Tako na primer v kratkem spisu: *Vom fürnemlichen stücke, punkt oder artickel der Schwenckfeldtschen schwermerey* iz leta 1553.

je postala (človeški) jezik (in meso), v katerem ljudje na svoj način ustvarjalno razvijajo Božjo besedo, Vlačić vztraja: »Bog noče z nami ljudmi delovati drugače kakor s svojo zunanjo besedo in zakramentom. Vse kar pa duh natovori na take besede in zakrament, je od hudiča«. ¹² Ta sicer po metodi diagnostična in deskriptivna navezava Boga na medialno posredovanje pa izzove pri Vlačiću temeljno teološko vprašanje : Kaj lahko o Bogu spoznamo iz tega, da svojih ciljev (odrešiti svet, ga narediti blaženega) ne uresničuje neposredno, temveč z zunanjimi, zemeljsko vidnimi in opredeljivimi sredstvi?

Za Vlačića je pri tem v središču kot sredstvo pridiga. Za Luthrom je prevedel Rim 10,17: »Tako pride vera iz pridige, pridiganje pa je po Kristusovi besedi«. Toda tudi oba zakramenta, krst in obhajilo sta bila za Vlačića enakovredni Božji sredstvi. Ta sredstva so vključena v cikel različnih dejanj, ki vodijo človeka k večnemu blaženstvu. »Sveti Pavel je postavil takšno zaporedje, verigo vzrokov in učinkov, namreč: Božje oznanilo, pridigarji, ki pridigajo, poslušanje tega, verovanje, klicanje Boga, blaženost.« ¹³ Bolj podrobno je to verigo vzrokov in učinkov predstavil tako: »Bog je vzrok, da imamo prave pridigarje. Pridigarji so vzrok, da se prav pridiga; pridiganje povzroči telesno poslušanje; telesno poslušanje je vzrok pravemu verovanju; pravo verovanje povzroči klicanje Boga. Klicanje je vzrok večne blaženosti.« ¹⁴

Vsa sklenjena veriga vzrokov in učinkov se vrne k Bogu. Od Boga je tako urejena in usmerjena, da doseže svoj cilj večne blaženosti ljudi. Iz tega po Vlačiću sledi: »Pridigar in njegova pridiga so nekaj telesno zunanjega. Tudi poslušanje mora zato biti telesno in zunanje.« ¹⁵ In prav za to je Vlačiću šlo: hotel je pokazati, da pride »vera iz zunanjega poslušanja pridigane besede« in ne »iz notranjega razodetja«. Prav slednje je po njegovem Schwenckfeldova zmota, namreč da »Bog brez vsakršnih sredstev (posredovanja *Svetega pisma*) z notranjim duhovnim razodetjem privede človeka do prave in resnične vere in blaženosti«. Po Vlačiću zagovarja Schwenckfeld pojmovanje »notranjega

12 M. Flacius Illyricus: *Aus den Schmalkaldischen heubt artickeln wider den Schwenckfeld, in welchen die gelertesten Prediger aufs ganz Deutschlandt sich haben unterschriben* (Magdeburg, 1553),3.

13 M. Flacius Illyricus: *Vom fürnemlichen Stücke*, 5.

14 Prav tam.

15 Prav tam.

razodetja« z neposrednim »navdihom Svetega Duha«. Po Schwenckfeldu naj bi se »notranje slisanje zgodilo brez pridige in brez sredstev; Bog sploh ne potrebuje in ne uporablja za to prav nobenih sredstev«. ¹⁶

Schwenckfeld je Vlačiču ugovarjal, da bi potemtakem »vsakdo, ki je poslušal (pridigano) Božjo besedo, lahko veroval« – kar pa dejansko ni tako (ni res). Toda Vlačić je imel tak sklep za nekonsekventen. Kajti *causa instrumentalis non est totalis* – instrumentalni vzrok ni celoten vzrok. Kot iz najdene veje v gozdu še ne sledi, da se tam sekajo drevesa, tako je tudi s pridigo in poslušanjem: da postane pridiga in poslušanje učinkovito, je potreben še Božji blagoslov. Tudi za Vlačiča je na delu Sveti Duh, če ljudje verujejo v Boga in so pravi kristjani. Seveda je – po Gal 4,6 – Sveti Duh tisti, ki jih pusti v srcu klicati »Abba Pater, ljubi Oče« ¹⁷ in Sveti Duh jih v srcih prepriča, da so Božji otroci. ¹⁸

Središčno vprašanje spora je bilo, kako dá Bog človeku svojega duha: naravnost v srce ali s pomočjo nekega sredstva? Za Vlačiča je jasno (kot je pisal v malem spisu z naslovom *Iz Šmalkaldskih členov proti Schwenckfeldu*: »Iz teh členov, ki zadevajo ustne, zunanje besede, izhaja, kako je treba trdno vztrajati, da Bog nikomur ne da svojega duha ali milosti drugače kot po zunanji besedi ali z njo.« ¹⁹

Nasproti temu so se Schwenckfeld in njegovi privrženci hvalili, da »imajo duha brez besede in pred njo«, kar ima za posledico, »da sodijo, tolmačijo in raztezajo *Sveto pismo* ali ustno besedo kot jim uga-ja«. ²⁰ Lahko kritično pripomnimo, da postane Božja beseda tako žoga človeških tolmačenj in razlag. Če naredi Bog človeka verujočega brez posredovanja pisne ali ustne besede in če vera ne pride iz pridiganja *Svetega pisma* ali Kristusovega nauka, potem krščanskega verovanja ne le ni mogoče verificirati, ampak tudi ne identificirati. V tem primeru bi morali sprejeti – tako Vlačić – da se lahko zveličajo in se tudi bodo enako kot kristjani zveličali prav tako ljudje v poganskih in drugače religioznih deželah, ki o pridigi Božje besede in zakramentih nič ne

16 Prav tam, 3-6.

17 Prav tam, 7.

18 Iz načina življenja, ki izhaja iz take religiozne gotovosti, lahko potem tudi vidimo, da Sveti Duh biva v srcu takega človeka. Sveti Duh ne ostaja namreč le znotraj v človeku, temveč se pri človeku, v katerem je, povnanji v obliki duhovno polnega življenja.

19 M. Flacius Illyricus: *Aus den Schmalkaldischen heubtartikeln wider den Schwenckfelt*, 1.

20 Prav tam.

vedo. S tem pa je *Sveto pismo* in vsaka pridiga odveč, nekaj nepotrebne-
nega in nekoristnega. To je konsekvenco, če je notranji človek, se
pravi človekovo srce, pripravljen(o) za spoznanje Boga in lastne bla-
ženosti le z notranjim razodetjem, če mu je tako rekoč celotno *Sveto*
pismo neposredno zapisano v srce in je tudi Božja postava notranje
izpolnjena. Če sprejmemo – načelno – da je Sveti Duh v človeku pred
Božjo besedo, ima to po Vlačiču za posledico, da krščanske vere ni več
mogoče *identificirati*.

Potem lahko imamo za blažene in zveličane tudi ljudi, ki do sedaj
še niso slišali za Jezusa Kristusa, torej povsem neodvisno od dejanskega
krščanskega življenja in verovanja.

Seveda je bila v ozadju spora med Vlačičem in Schwenckfeldom
tudi razlika med črko in duhom, znana že od starozaveznih prerokov
dalje (2 Kor 3,6: »Črka ubija, duh pa oživlja.«); prav tako govor o no-
vem srcu in duhu (Ez 11,19: »Dal vam bom novo srce in novega
duha.«). Za Schwenckfelda so ta mesta pomenila, da niti *Sveto pismo*
niti zakramenti niti karkoli ustvarjenega ne seže do človekovega srca.
Vse to se dotika le človeških čutov in do srca ne prodre. V tem smislu
je celo *Sveto pismo* treba razumeti kot mrtvo črko, ki prej ubija, kot da
bi zmoglo kogarkoli narediti blaženega. *Sveto pismo* v svoji pridigar-
ski obliki – tako Schwenckfeld – človekovemu srcu ne more dati gotovo-
sti, ne more ga pomiriti; samo je izpostavljeno človeškemu tolmačenju
in mišljenju s spori med razlagami in kot tako nekaj negotovega.

Vere potemtakem ni mogoče *utemeljiti* s *Svetim pismom*, prej velja
nasprotno: »*Pismo* se mora (...) ravnati in usmerjati po veri.« In to vero
v človeku neposredno povzroči Bog. »Bog brez vsakega posredovanja
zakramenta in branja ali pridiganja *Svetege pisma* sam notranje tako
popolnoma pripravi, spreobrne in spremeni grešnikovo srce, tako
vpiše vanj *Sveto pismo*, da ne le zmore izpolnjevati postavo, ampak mu
je to tudi zelo lahko.«²¹

Vlačič v odgovoru osredotoči svoje dokazovanje predvsem na to,
da pokaže, kako Schwenckfeld ne spoštuje *Svetege pisma*. V 16. stoletju
je bilo to zadosti za Schwenckfeldovo diskreditacijo. Da bi pokazal
na Schwenckfeldovo nespoštovanje *Svetege pisma*, je uporabil načelno-

21 M. Flacius Illyricus: *Vom fürnemlichen Stücke*, 10.

-teoretsko analizo. S svojo brezkompromisno doslednostjo mišljenja je pokazal na posledice Schwenckfeldove predelave načel krščanskega življenja in dela. Vodile naj bi k razpustitvi krščanske Cerkve, ki jo je mogoče identificirati, prav tako pa tudi k razvodenitvi krščanskega življenja, saj ne bi bilo več nobenega kriterija in norme, po katerih bi lahko merili in razlikovali krščansko Cerkev in krščanstvo sploh od nekrščanskega sveta. Schwenckfeldova pozicija naj bi po Vlačiću zato sprevrгла Cerkev v »pogansko, turško in tatarsko barbarstvo«. ²²

Temu, kar je Vlačić takrat kritiziral, so danes mnogi naklonjeni. Načelna prednost verovanja pred zapisano in pridigano podobo *Svetega pisma* namreč dejansko omogoča večjo odprtost krščanske vere do drugih religij, saj lahko intuitivno in neposredno samogotovost srca tudi pri pripadnikih drugih religij pojmuje kot rezultat Božjega delovanja.

Tudi pri razlagi *Svetega pisma* lahko danes opažamo nespoštovanje njegove konkretne materialnosti. Namesto *eksegeze* imamo pogosto *eisegezo*. Kontekstualne in kulturološke interpretacije podrejajo biblijske tekste različnim sodobnim okvirnim pogojem in uvidom iz različnih sodobnih življenjskih položajev. Različna ideološka prepričanja, toda tudi dogmatične teorije, uporabljajo biblijske tekste za opravičevanje samega sebe ter uporabljajo *Sveto pismo* kot kafeterije: iz njega si jemljejo sestavine, ki se jim ravno zdijo primerne. Tudi pri tem je vera pred *Svetim pismom*. Samorazvidna ali pridobljena življenjska prepričanja uporabljajo *Sveto pismo* za lastno potrjevanje. Kar temu ne ustreza, ignorirajo ali celo zanikajo.

Vlačić je videl Schwenckfeldovo pozicijo na isti liniji z rimskokatoliškim pojmovanjem svojega časa, po katerem so »vse pravice (...) v skrinji papeževega srca«; »duh in resnica naj bo vse, kar s svojo Cerkvijo počne in uči, pa čeprav je nad *Pismom* in ustno besedo in proti njima«. V tem smislu sta za Vlačića tako Schwenckfeld kakor papež »entuziasta« (zanesenjak). ²³

22 M. Flacius Illyricus: *Vom fürnemlichen Stücke*, 12.

23 Vlačić polemično pokaže na protislovje, da *entuziasti*, kakršna sta po njegovem papež in Schwenckfeld, poudarjajo neposredno spoznanje v človekovem srcu, hkrati pa veliko pišejo in poučujejo soljudi, čeprav po njihovi lastni teoriji to sploh ne more doseči človekovega srca. (Prav tam).

II

Ali lahko razliko med Vlačičem in Schwenckfeldom rekonstruiramo in opišemo tudi mimo njunih specifičnih teoloških pozicij? Ali vprašano drugače: ali lahko ob njunih kontroverzah pokažemo in naredimo razvidne splošne hermenevtske uvide?

Na prvi pogled oba avtorja sploh nista daleč vsaksebi. Obema gre v njunem sporu za pravo ravnanje s *Svetim pismom*, ki je za oba v središču krščanske Cerkve in krščanskega življenja. Toda znotraj te bližine, ki je dana z njunim skupnim izvorom v reformatorski teologiji, se pokažejo markantne razlike.

Za Schwenckfelda so bile besede – ustne in pisne – zgolj zunanji znaki, ki človeka ne morejo nagovoriti in spremeniti v njegovem jedru (njegovem nekognitivnem središču, »srcu«). Vztrajanje reformatorjev, posebej Luthra in Melanchthona, na filološki in zgodovinski analizi biblijskih tekstov, je bilo za Schwenckfelda zato zgrešena pot. Vendar pa ni bil postmoderni konstruktivist, za katerega bi bili biblijski teksti zgolj priložnost za lastne domislice in konstrukcije.²⁴ Lahko bi rekli, da je zastopal specifično hermenevtsko in jezikovno-filozofsko teorijo, kakršno lahko srečamo pri metafizičnih realistikah zadnjih desetletij, npr. v obliki kavzalne teorije reference²⁵: biblijski teksti le napotujejo (proizvajajo referenco) na svoj pravi predmet, za katerega na različne načine »pričajo«, namreč na Jezusa Kristusa. Funkcija tekstov je predvsem, da bralca ali poslušalca postavijo v odnos do nekega referenta. Prav to je bila za Schwenckfelda vloga *Svetega pisma*: napotiti na Jezusa Kristusa, vzpostaviti odnos z njim, ki pa se potem človeku (verniku) razodeva sam mimo samih tekstov. Bog »govori« človeku, če/ko ima ta odnos do Jezusa Kristusa, ko je napoten nanj. Ker pa je treba jasno razločevati med referentom biblijskih tekstov

24 Tako bi bil Schwenckfeld napačno razumljen. Nikakor si namreč ne predstavlja spoznavanja, ki bi bilo docela neodvisno od biblijskih tekstov in kjer bi Sveti Duh zajel duha ljudi in jim dal neka nova razodetja in domisleke. Tako razodevanje Schwenckfeld izrecno zavrača.

25 Glej H. P. Großhans: *Theologischer Realismus. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre* (Tübingen, 1996), 20 ff. V nadaljevanju: Großhans: *Theologischer Realismus*.

(Jezusom Kristusom oz. troedinim Bogom) in samimi teksti, ni mogoče nadzorovati, če ima človek res odnos do Jezusa Kristusa in troedinega Boga. Zato je potreben navdihljen razlagalec, ki bralca in poslušalca prek in mimo same razlage teksta postavi v odnos do stvarnosti, o kateri teksti pričajo.

Vlačić je temu nasprotno prej interni realista ali tudi pragmatist, ni torej antirealist. Jure Zovko je v enem svojih sestavkov²⁶ pokazal, da ima Vlačičev *Clavis* nekaj skupnega z novejšimi koherentističnimi konceptijami, npr. s konceptijo Nicholasa Rescherja.²⁷ Tudi za Rescherja je pomembna realistična dimenzija tekstov oziroma jezika sploh. V tem smislu lahko Vlačića upravičeno označimo za realista, a vsekakor posebne vrste, namreč internega realizma, kot ga je predstavil Hilary Putnam konec 70 let 20. stoletja.²⁸

Vlačić izhaja – do neke mere antiempiristično, torej zavračajoč tretjo dogmo empirizma²⁹ – iz jezikovne enotnosti oblike in vsebine. Meni, da biblijski teksti – kot tudi vsi drugi – nosijo s seboj svoj lasten duh in stvarnost, o kateri govorijo. Zato so vsi momenti duhovnega razlaganja teksta (»po duhu«) drugorazredni, nižjega ranga, nasproti interpretacijam njihovega literalnega/dobesednega smisla (»po črki«). Z dobesednim smislom biblijskih tekstov se ne vzpostavlja le zunanja jasnost, temveč tudi notranja, o kateri govori Luther v polemiki z Erazmom (*De servo arbitrio*).³⁰ *Claritas interna*, notranja jasnost, tudi v religioznih zadevah ni dosegljiva drugače kakor po dobesednem smislu ustreznih tekstov.

Tudi Martin Luther razlikuje med *Biblijo* oz. *Svetim pismom* in Bogom z njegovim razodetjem. *Duae res sunt Deus et Scriptura Dei, non*

26 Jure Zovko: Aktualnost Vlačičeve teorije interpretacije. V: *Matija Vlačić Ilirik (III). Zbornik radova s Trećeg međunarodnog znanstvenog skupa Labin, 22.-24. travnja 2010*. Labin: Grad Labin 2012, 48-56.

27 N. Rescher: *The Coherence Theory of Truth*. (Oxford 1973).

28 Großhans: *Theologischer Realismus*, 104 ff.

29 O tem D. Davidson: On the very Idea of a Conceptual Scheme, v: *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford, 1984), 183-198. Davidson imenuje razlikovanje med pojmom in vsebino, med urejajočim sistemom in gradivom, »tretja dogma empirizma«, navezujoč na dve dogmi, ki jih je empirizmu pripisal W. V. O. Quine v razpravi *Two Dogmas of Empiricism* v: *From a Logical Point of View* (Cambridge 1953/1980), 20-46.

30 M. Luther: *De servo arbitrio*. WA 18, 551-787.

minus quam duae sunt Creator et creatura Dei (Bog in Božje Pismo sta dve stvari; nič manj kot sta dve stvari Stvarnik in Božje stvarjenje).³¹ Ta Luthrov stavek pa je napačno razumljen, če *Biblijo* v nasprotju s samim nedoumljivim Božjim razodetjem razumemo kot izraz človeških izkustev in spoznanja Boga ter ji pripisujemo pomanjkljivosti in kontingence, ki so lastne vsakemu človeškemu spoznanju. V tem primeru je razmerje med *Deus* in *Scriptura Dei* razumljeno v smislu razlikovanja med stvarjo (Ding) in pojavom/pojavljanjem. Tako interpretacija zahteva kavzalna teorija reference. Da/ker Luther razmerje med *Deus* in *Scriptura Dei* postavi v razmerje z razlikovanjem med *Creator* in *creatura Dei*, nasprotno nakazuje, da *Biblije* noče razumeti z izhajanjem predvsem iz omejenih človekovih spoznavnih zmožnosti, temveč kot Božje stvarjenje, to je kot jezikovni izraz Boga – ki ga zato moremo in moramo analizirati in razumeti kot vsak drug jezikovni izraz. Tudi po Vlačičevem mnenju sicer ni nobene poti do dejanskega spoznanja Boga in blaženosti človeka kakor tudi do nobenega razumevanja sploh.

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan

31 Prav tam. WA 18, 606, 611.

Cvetka Hedžet Tóth

SUBJEKTIVNOST ONSTRAN (TOSTRAN) SUBJEKTA

*Ljudje so pa res neumni.
Nikoli ne izkoristijo svoboščin,
ki jih imajo, ampak zahtevajo tisto,
česar nimajo; imajo svobodo mišljenja,
zahtevajo pa svobodo govora.*

Søren Kierkegaard, 1842

Mučno, zelo mučno je soočenje z mislijo Sorena Kierkegaarda (1813–1855) iz Danske, ki je nekam čudno zašel v novejšo filozofijo, ta pa se ga otepa. In ko se ga skuša povsem otresti, se spet vrača k nečemu, kar se zavreči ne da. Kaj je to, kar nas pri njem ne izpusti, temveč včasih prehaja že domala v trajni učinek in ga obravnavamo »kot pojav evropskega filozofskega razvoja«¹ Iščemo ta »zakaj«, tudi z odgovori teh, ki so ga brali in jih je nagovoril tako, da je v njihovi misli pustil očitne sledove. Svojo veličino je Kierkegaard opisal z mislijo, »da sleherni generacija računa na dva, tri ljudi, žrtvovane zaradi drugih in določene, da v strahotnem trpljenju odkrijejo tisto, kar bo drugim v dobro; tako sem se doumel v svoji potrtosti in sebe videl določenega za to«.² Ni se zmotil.

Vendar, soočenje s Kierkegaardom naj najprej ne išče, kaj je kdo kje o njem povedal. Kljub temu se neka misel nadaljuje v interpretacijo – in prek nje – teh, ki ga morda razumejo že tako, da bi se

1 György Lukács: *Razkroj uma: pot iracionalizma od Schellinga do Hitlerja*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1960, str. 193.

2 Søren Kierkegaard: *Z vidika moje pisateljstva*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2012, str. 99.

Kierkegaard grozil. Toda zapisana beseda ima svojo moč sporočilnosti, kajti vsemu zapisanemu je treba dati možnost, da tisti, ki to berejo, povedo svoje še stoletja pozneje, in da tisti, ki je pisal, za svoje zapisane besede nikdar ne plačuje alimentov. Besedila, ki ostajajo, začnejo učinkovati kot zapoved, da naj iz njih naredimo še nekaj malo več kot pa samó to, kar so. Ta, ki je v večnosti, pa nam včasih nemo dopoveduje, da se v tej ali oni razlagi sploh ne more več prepoznati. Vse teče in vse se spreminja, toda v tem spreminjanju je tudi vračanje.

Kierkegaard se je zelo dobro zavedal, da je »določen«, da ga bodo brali, da ne bo ostal anonimn, kajti zapisana beseda in knjige so trajne in kot take imajo svojo usodo (*habent sua fata libelli*), izzivajo – in tudi Kierkegaard je izzival, ker je to hotel in še bolj pričakoval. Zato tudi v *Strahu in trepetu* naravnost pove: »Pisec pričujočega spisa predvideva svojo usodo; raje bo prezrt; sluti nekaj grozljivega, gorečno kritiko, ki mu jih bo večkrat prav po šolsko napela. Groza ga je še strašnejšega, da ga bo ta ali oni podjetni pisun, kak požeruh paragrafov razrezal na paragrafe, razrezal na paragrafe prav tako brezobzirno, kakor človek, ki – suženj pravopisa – razdeli govor tako, da šteje besede in na vsakih petdeset postavi piko, na vsakih petintrideset pa podpičje.«³ Ej, to podpičje, ki že samo s seboj vpije, da nekaj ni dokončno izrečeno, da še velja nekaj povedati, četudi ironično, s pripisom, da »pisatelj malenkosti, kakršen sem jaz, nima, kakor boš zagotovo slišal o meni, nobene resnosti, kako naj sedaj na koncu hlinim resnost, da bi ustregel in jim obljubil nekaj velikega. Napisati malenkost je namreč lahkomišelnost – toda obljubiti sistem, to je resnost; in iz marsikaterega je naredilo nadvse resnega človeka v lastnih očeh in v očeh drugih. A kakšen bo zgodovinski kostum nadaljevanja, ni težko uvideti.«⁴ Ti kostumi so že dolgo tu, morda kot »zgodovinski paradoks preživetja«, in to preživetje ima vztrajnost in trdoživost; celo deklarirani ateizem ne gre molče mimo Kierkegarda in ga upošteva vsaj in najmanj kot »viteza subjektivnosti«.⁵

3 Søren Kierkegaard: *Strah in trepet*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2005, str. 14.

4 Søren Kierkegaard: *Filozofske drobtinice*, Slovenska matica, Ljubljana 1987, str. 116.

5 Jean-Paul Sartre: *Univerzalni posamičnik*, nav. iz *Živeči Kierkegaard*: zbornik (ur. Primož Repar), Društvo Apokalipsa, Ljubljana 1999, str. 17.

Toda tudi kot filozofa, poudarja Sartre, ki »je antifilozof«⁶ in mu je kot takemu bližja umetnost kakor znanost. Kierkegaard tudi pred čarom vsakdanjosti ni docela imun. Sprašuje se o tem, »koliko kvar-tov mleka je potrebnih, da bi dobili funt masla«, uživa ob pitju čaja in sanjari s svojo teto: »Mar ni narava veličastna in modra po tem, kar nam pridelala, samo pogledjte, kakšen dragocen dar je maslo, kako ču-dovita dovršenost narave in spretnosti.«⁷ Njegov duh je dejaven pov-sod, kajti: »V življenju duha ni mirovanja, pravzaprav tudi ne stanja, vse je dejavnost; če torej človek še v istem hipu, ko je spoznal, kaj je prav, tega ne napravi, spoznanje začenja slabeti.«⁸ Ali nam je želel dopovedati, da je resnica naravnana praktično in da šele kot taka lahko učinkuje resnično, recimo, tudi osvobajajoče, kajti »neusmilje-nost resnice« ponazarja latinski rek *veritas est index sui et falsi* (resnica kaže nase in na zmoto).⁹

Objektivnost sveta je zahtevala, da idealistični *biti* in *misliti* posta-vimo pod vprašaj, kajti zdaj ne zadošča več vztrajati pri tem stališču, da je bit to, kar o njej vemo, skratka, na udaru je idealizem. Značilnost idealizma je, da spoznavnoteoretsko prehaja v ontološko, in tako razumevanje biti iz znanja, vednosti o njej doživlja skozi vse 19. sto-letje radikalno kritiko in zavrnitev. Zato red idej (vednosti) ni več jamstvo, da gre za stvari same. S tem tudi izgublja pomen zagledano-sti v občost in esencializem, zdaj nas nagovori Kierkegaard in v kon-tekstu kritike idealizma nam za začetek najprej pove, da človek ni občost, še manj sistem: »Sčasoma se človek naveliča večnega čenčanja o občem in občem, ki se ponavlja do najbolj dolgočasne plehkosti. Obstajajo izjeme.«¹⁰ Nedvomno je ta izjema Kierkegaard. In bolj kri-tizira občost(i), bolj si prizadeva za življenje bližje ideji nečesa abso-lutnega, kajti samo ta bližina omogoča življenju polnost, ki sovraži praznino vsakdanjosti in povprečja. Njegova misel je kot potovanje med pesništvom in filozofijo, religioznost je samo sredstvo, kajti to,

6 Prav tam, str. 29.

7 Søren Kierkegaard: *Dnevnik zapeljivca*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 1998, str. 69.

8 Søren Kierkegaard: *Bolezen za smrt*, Mohorjeva družba, Celje 1987, str. 124.

9 Prav tam, str. 79.

10 Søren Kierkegaard: *Ponovitev*, Slovenska matica, Ljubljana 1987, str. 224.

po čemer je vse prepoznavno in berljivo, je predvsem etika. Stoletje, v katerem je živel, je religijo izpostavljalo kritiki, zahtevalo je celo njeno svojevrstno ukinitve, ki pa je bila, če vzamemo novokantovski pristop, mišljena dialektično. Religija kot »ukinjena«, »odpravljena« je hkrati s tem, da je prehajala v etiko, »ohranjena«, dobesečno v tem smislu, da trajno učinkuje kot etika, tj. kot druga, praktična in dejavna resnica med ljudmi, ki je vedno bolj povezovalna v primerjavi s prvo najvišjo, teoretično resnico. In vemo, da so prve in najvišje resnice medsebojno vedno v izključevalnem, nepovezovalnem, dostikrat celo v sovražnem odnosu. Če je ateistu religija tuja in nedoumljiva, pa to nikdar ne velja za etiko.

Kierkegaardov odgovor je jasen in z ničimer pobožnjakarskim obremenjen: »Brusiti misel ob misel je ena stvar, dajati se v besedah in v njih zmagovati, je druga; čisto nekaj tretjega pa je, ko moraš v bitki vsakdanjega življenja potlačiti svoja čustva in iti prek samega sebe. Naj si nekdo še tako resno izostri svojo misel in z njo uspešno nabode nasprotnika tam, kjer se krešejo besedni junaki, ti junaki bodo vedno s svojimi sabljami na varni razdalji drug do drugega in bodo s svojimi sabljami rezali zrak. Preizkusni kamen, kjer se izkaže profil človeka, pa je v razdalji, ki ga loči od besed do dejanja, od tega, kar misli, do tega, kar stori.«¹¹

Kako to, da domala vsak filozof danes mora vsaj nekaj malega prediskutirati z nekom, ki si morda niti ni prizadeval biti in postati filozof. Kakor da tisti, ki prisluhne svoji notranjosti, mimo Kierkegaarda ne more. To kar je notranje, pooseblja na področju humanistike *duša*, toda kot da bi Kierkegaard pojem duše iz filozofije in celo novejšje kulture izgnal in vsi že skoraj deklarativno trdimo, da je pojem duše zamenjal pojem *eksistenca* – kar naj bi bila izrecna Kierkegaardova zasluga – in vsak enciklopedični zapis praviloma prisega na to ugotovitev. Duša išče mir in ne more ga najti v svetu nemira, dobi ga v sebi, s tem je subjektivnost dojeta kot sredstvo za samoohranjanje, ki ga zelo mnogi tako zelo potrebujemo, še posebej odkar se je sesula ideja pomnožene svobode – sesutje socializma – proti koncu prejšnjega stoletja.

11 Søren Kierkegaard: *Dejanja ljubezni*, Družina, Ljubljana 2012, str. 106.

Kierkegaard zahteva, da naj »dobi podporo notranja gotovost, notranjost, vendar ne v abstraktnem smislu, kot je to besedo jemal Fichte, temveč povsem konkretno«, toda njegov pripis svari, da gre za gotovost, ki je dosegljiva »samo v delovanju in z delovanjem«. ¹² Kajti: »Gotovost in notranjost sta vsekakor subjektivnost, vendar ne v povsem abstraktnem smislu.« ¹³ Abstraktni subjektivnosti namreč »manjka vsebina«. ¹⁴ V nadaljevanju zato pove tole: »Najkonkretnjša vsebina, ki jo lahko ima zavest, je zavest o samem sebi, o sebi kot posamezniku, ne čista samozavest, ampak samozavest, ki je tako konkretna, da noben pisec, celo najbolj zgovoren, niti kdor je v ponazoritvi najmočnejši, nikoli ni zmožal opisati niti enega samega takega človeka, čeprav je vsakdo tak. Ta samozavest ni kontemplacija, kajti kdor tako misli, ni razumel samega sebe, saj vidi, da je on sam istočasno v svetu, tako da za kontemplacijo ne more biti dokončen.« ¹⁵ Kakor tudi Kierkegaard sam ne, ki dokončnosti ne daje zaupnice, zaupa pa notranjosti, kolikor je sploh navzoča in učinkuje kot *exodus notranjosti*, kajti takoj »ko notranjost umanjka, postane duh končen. Notranjost je tako večnost oziroma določilo večnosti v človeku«. ¹⁶ Ideje nesmrtnosti torej ne moremo iz evropske kulture pregnati, ne da bi ranili človeka in človečnosti in trajno pohabili njegovo enkratnost in individualnost, tako kot je v najekstremnejši obliki to počela industrija smrti po koncentracijskih taboriščih.

Nikakršna metodološka predodločitev, ampak načelo subjektivnosti, ki ji Kierkegaard prisluhne še v povsem nepredvidljivih in obrobnih razmerah, v drobtincah, ki izzovejo nekakšen miselni trepet, ki sproži potrebo po zapisovanju, tako da bo zdaj še Platon pritrdil, da tisti, ki čuti potrebo po pisanju, čuti potrebo po nesmrtnosti. Čas brez konca v večnost – ne tako po nihilistično kot čas brez konca v nič – načelo subjektivnosti približa etiki in to stori zato, da doseže posamezno bitje, ne pa abstraktnega načela vzvišene prve resnice. In da pred prvo, še tako vzvišeno resnico, naj se pritepe od koder koli,

12 Søren Kierkegaard: *Pojem tesnobe*, Slovenska matica, Ljubljana 1998, str. 168.

13 Prav tam.

14 Prav tam, str. 171.

15 Prav tam, str. 174.

16 Prav tam, str. 183.

nismo na kolenih, kot njeni predani zaklinjevalci, ampak prej vanjo dvomimo – in tu je Kierkegaard prepričljiv.

Borisa Groysa je ta Kierkegaardova drža zelo prepričala, celo tako, da v svojem delu, naslovljenem kot *Uvod v antifilozofijo*, razume, da se Kierkegaard v svojih delih celo »virtuozno ukvarja« z možnostmi »radikaliziranega dvoma« in da zdaj še tako pobožnjakarstvo izgublja smisel, kajti: »Kierkegaard zmerom, kadar govori o nečem, kar na katerem koli področju življenja izkazuje težnjo po posebni veljavi, postopa kot tipični razsvetljenec, ki to težnjo povleče v dvom in se ji posmehuje. Toda zmerom, kadar gre za kaj očitnega in banalnega, Kierkegaard zatrjuje, da se za tem skriva radikalno drugo, ter poziva k skoku vere onkraj te površne stvari. S tem je subjektivnost avtorja neskončna, ker se giblje v stalnem neukinljivem dvomu.«¹⁷ Kaj je to drugo, drugačno, novo? Vsekakor ni izgotovljeno, nikjer ni že pripravljeno, ni, sodobno rečeno, *ready made*, ne čaka nas. Če le prav – vsaj deloma – razumemo Kierkegarda, je nekaj novega najprej izbira in odločanje, s tem svoboda najprej pomeni odgovornost pred resnico, ki mi ni dana, ampak je kot nastajajoča konstelacija, in ta moja subjektivnost povsem pretrese in nenehno postavlja v dvom o lastni zmožnosti delovanja in morda še bolj nedelovanja.

Kierkegaard je želel biti samo sam svoj, biti ne samo posameznik, ampak celo posamičnik, kakor beremo v natančnih prevodih, ki skušajo po jezikovni plati opozoriti na njegovo svojevrstnost. Biti posamičnik pa ni samo posebnež, ampak je v tem precejšnja mera čudastva, toda hkrati še izjemnost, in očitno je, da si je za to Kierkegaard zelo prizadeval. Preveč, veliko preveč? Se je poklonil temu kultu ali pa je skušal zgolj in samo prebivati v svoji lastni filozofski zgradbi, tako kot Friedrich Nietzsche.

Nič ne omogoča človeku notranje avtonomije tako zelo kot ravno etika, kajti etično človeka z vsem osredinja. Toda tukaj nas Kierkegaard spet šokira, ker v etiki vidi sistem. Ta je obče, ki si vse posamično podreja in duši, in če Kierkegaard želi etiko, jo izrecno hoče zaradi izbire lastne samosti, samosvojosti, ki človeku ni dana vnaprej, ampak jo je treba ustvariti, predvsem pa živeti. Etično torej kot posredovano

17 Boris Groys: *Uvod v antifilozofijo*, Študentska založba, Ljubljana 2010, str. 22.

s svojo lastno izbiro in ne kot vnaprejšnje pristajanje in sprejemanje neposredno občega, še najmanj ne v institucionalizirani obliki. Cena za ta podvig ni majhna. Kierkegaard to preplačuje s celoto svojega življenja, ujet v izbiro, ko ni vedno jasno, kaj človek izbira, že-dano, torej posredovano in ustvarjeno, ali pa to, česar-še-ni in kar mora ustvariti sam. Tu še vedno ostaja vprašanje: iz česa, s čim.

Tako imamo pred seboj nekoga, ki ni zaklinjevalec nobene druge misli razen svoje; očitno prebiva v svoji lastni stavbi, z mnogimi labirinti, hodniki, stranpotmi, in ni ene same poti, ki bi v celoti pomenila pregledno prehodnost. Kakor Kierkegaard pove, se je v duhovnem svetu sam vzgajal, »da bi vselej zmožel lahkotno plesati v službi misli«,¹⁸ in je pri tem zastavil celo svoje življenje in opozarjal na pomen paradoksa, »kajti paradoks je strast misli in mislec, ki je brez paradoksa, je kot ljubimec brez strasti: povprečen patriot«. Kierkegaarda pa očitno spremlja celo »najvišji paradoks mišljenja«, namreč »hotenje, odkriti nekaj, česar sam ne more misliti.«¹⁹ Njegova avtobiografija kaže, da je iz svojega življenja naredil filozofijo, misel, ki je razpeta med pesništvom in religioznostjo, ne da bi bila ali samo eno ali drugo, vendar pa je misel, ki živi, kakor jo je z naslovom *Živeči* Kierkegaard imenoval tudi mednarodni kolokvij ob 200. obletnici njegovega rojstva, ki ga je organiziral Unesco.

Kierkegaard je napisal ogromno in to toliko bolj občudujemo danes v računalniški dobi, ko si težko predstavljamo, kaj je to sploh pisati še s peresom v rokah, namakati pero v črnilo ali sproti šiliti svinčnik. Že skoraj kot hvala zveni tale njegov zapis: »Odkar sem pisec, dejansko nikoli nisem doživel dneva, v katerem bi izkusil tisto, o čemer poslušam druge, ki se pritožujejo; jalovost in sušo misli; če bi se mi to zgodilo, bi bil raje rekel, da se imam skoraj za srečneža, ker sem nazadnje le imel dan pravega počitka.«²⁰ Je stik roke z zapisovanjem besed produktivnejši od pritiskanja tipk na računalniku, ki nas je oropal lepote pisave, da ta ni več to, kar je bila za prednamce? Pisavi danes nekaj manjka, kot da bi iz nje odtekla duša, brezdušnost pa je znak nečesa zelo neosebnega, brezosebnega. Kierkegaard pa nas je v

18 Søren Kierkegaard: *Filozofske drobtinice*, str. 10.

19 Prav tam, str. 42.

20 Søren Kierkegaard: *Z vidika mojega pisateljevanja*, str. 90.

dvainštiridesetih letih, kolikor je živel, zasul s popisanimi stranmi, ki vsaka zase pomeni moč zgoščevanja, pesniško sporočilo, ki »tvori prehod k dejanskim aristokratskim izjemam«,²¹ – in taka aristokratska izjema je Kierkegaard sam.

Aristokrat je odličnik, duša, ki ima spoštovanje pred seboj, tudi samopohvalno glede svojega ustvarjanja: »Kajti moje ustvarjanje, moje pisanje ni trpelo niti najmanjše zamude; v želenem trenutku sem vselej imel pri roki potrebno gradivo. V določenem smislu sem vse svoje delo ustvaril v neprekinjeni enakomernosti snovanja, kakor da ne bi počel drugega, kot da bi sleherni dan prepisoval določen odlomek iz kake že natisnjene knjige.«²² Že na meji negotovanja odklanja vzdevek, da je genij, in poudarja, da je svoje delo gradil postoma »korak za korakom, s svojim premislekom«; je garač, ki se to upa priznati: »Zlahka bi skovali pojasnilo s sklicevanjem na to, kar se govori o meni na pamet, ne da bi imeli kaj pojma o celoti mojega dela, da sem namreč bil genij refleksije – vse preveč sem misleči duh, da ne bi videl, da to mešanje premišljevanja in genija ne pojasnjuje ničesar; kajti človeku manjka premisleka, kolikor ima genija, in narobe, saj refleksija, prav premislek, če smo natančni, je negacija neposrednosti.«²³ Torej potem v marsičem upornik, vendar z razlogom.

In z vsem, kar izrečemo o tem nenavadnem Dancu, zaustavlja Kierkegaard sam z besedami, da »ni nikakršen filozof«, da je kot pisec »poetičen in eleganten (*poetice et eleganter*)«, ki piše, »ker mu je pisanje potratno razkošje, ki je tem prijetnejše in očitnejše, čim manj ima kupcev in bralcev«. ²⁴ Zakaj je tako odločno vztrajal pri tem, da je pesnik? Nemara je razlog v tem, ker se pesnikovo življenje zelo očitno »začne v boju s celotnim bivanjem«. ²⁵ Tako leta 1843 odločno izrazi, da »religiozni individuum počiva v samem sebi in zaničuje vse otročarije resničnosti«, skratka je, po Kierkegaardu, osredinjena osebnost, za pesnika pa je »nasprotno značilno, da si nikoli ne more priti na jasno, kaj je storil, ravno zato, ker hoče v vnanjem in vidnem vide-

21 Søren Kierkegaard: *Ponovitev*, str. 224.

22 Søren Kierkegaard: *Z vidika mojega pisateljevanja*, str. 92.

23 Prav tam, str. 93.

24 Søren Kierkegaard: *Strah in trepet*, str. 14.

25 Søren Kierkegaard: *Ponovitev*, str. 225.

ti in hkrati ne videti ali pa v vnanjem in vidnem videti in zato obenem videti in ne videti.«²⁶ Religiozno razpoloženje namreč ostaja gorečnost, ki ga ohranja v trenutkih najtežjega obupa, ko je že skoraj na tem, da se uniči, vendar religiozno razpoloženje ostaja skrivnost, »ki je ne more razložiti«, toda skrivnost, ki mu »pomaga pesniško razložiti resničnost«. ²⁷ Paradoks Kierkegaardove misli je v tem, da se ta razlaga vedno izteka v nekaj etičnega, kakor da bi etika bila nad pesniškim in religioznim dojemanjem. Toda resničnost je resnična samo z delovanjem in prek delovanja, za delovanje pa se Kierkegaard odloča absolutno, samozadostno in dokončno. Toda njegovi interpreti upravičeno opozarjajo, da pri njem ne gre za odločitev: ven iz nekega absoluta in v imenu absoluta. Gre samo za absolutna dejanja in odločitve, ki jih je György von Lukács prepoznal v *Duši in formah*.

Bi nekdo, ki je ateist, glede vprašanja, *kaj storiti*, razumel Kierkegaardove odločitve prej kot etično naravnane in ne kot religiozne? Etika je vsekakor praktično naravnana in so mesta v Kierkegaardovi misli so mesta, ki so domala povsem prepoznavna kot etična, religiozno pa ostaja neka muka, ki je nereligiozni ne more dešifrirati kot religiozne, kajti na *verjamem* ali *ne verjamem* ni prvega najvišjega teoretskega odgovora, saj človeka lahko ocenjujemo in sodimo po njegovih dejanjih. Po tej plati so Kierkegaardova dejanja mnogo lažje berljiva kot etično kakor pa kot religiozno, za ateista, kakršna sta bila Sartre in Lúkacs, pa vsekakor absolutno – in njima se tudi osebno pridružujem. Skratka, zaradi etične prepoznavnosti najprej! Absolutne odločitve, posamična dejanja, geste lahko kot ateisti v vsej njihovi vsebinski sporočilnosti dešifriramo etično, četudi so zaprte v stolp težko prepoznavne forme. V stiku z življenjem se ta forma lomi, življenje nanjo učinkuje kot cunami, preplavi jo in nenadoma ni več jasno, kaj od forme še sploh ostane.

Še enkrat! Absolutne odločitve, absolutna dejanja in ne odločitev v imenu absoluta! Ta izbira je svobodna in na tej svobodi je absolutni poudarek. Odločitev prihaja iz notranjosti in je kot delujoče načelo subjektivnosti, ki je nikdar ni brez svobode. Lastni *jaz* je svoboda in tukaj nas Kierkegaard prepričljivo nagovarja s strastjo svobode, ki je

26 Prav tam, str. 227.

27 Prav tam, str. 225.

in ostaja stvar izbire, in poudarja, da »jaz ne ustvarjam lastnega jaza, ampak izbiram svoj jaz. Zato, čeprav je narava ustvarjena iz nič in čeprav sem jaz sam kot neposredna osebnost ustvarjen iz nič, sem kot svobodni duh rojen iz načela neprotislovnosti, a sem rojen tako, da sem izbral samega sebe.«²⁸ Za takšno izbiro je potrebno ogromno poguma in tisti, ki to zmore »v trenutku, ko je videti, da se najbolj korenito osami, prav takrat najbolj prodre v korenine, ki ga povezujejo s celoto. To ga preplaši, pa vendar tako mora biti, kajti, ko se v njem prebudi strast svobode – prebudi pa se z izbiro, kot jo izbira predpostavlja – tedaj on izbira samega sebe in se bori za to posest kot za svojo blaženost in rešitev. To pa tudi je njegova blaženost in rešitev.«²⁹

Kaj nam je želel povedati ta samosvoji Danec? Morda tudi to, da bi ljudje morali malo bolj upoštevati osebno odgovornost kot etično usmerjevalko svojega bivanja, in tu gre za praktično resnico, skratka, za delovanje. Narcisoidno znanje, vednost – le čemu služi? In življenju se upirajo vase zaprte forme, te, ki življenja ne dosegajo. Pa vendar! Paradoks soočenja z erotiko, ki Kierkegaardu narekuje celo misli v zapisani obliki, v katerih jasno pove, da bo odšel, kar pomeni, jo zapustil, tako po moško, in to bo storil brez slovesa, kajti, nič se mu »ne gnusi bolj kakor ženske solze in rotenja, ki vse prikrojijo, pa vendarle nimajo kaj sporočiti. Ljubil sem jo, toda od zdaj naprej ona ne more več zaposliti moje duše. Če bi bil bog, bi storil zanjo to, kar je Neptun storil za neko nimfo – jo spremenil v moškega. Vendar bi bilo vredno izvedeti, ali je kdo res zmožen tega, da pesni brez dekleta, in jo napravi dovolj ponosno, da si predstavlja, da je ona tista, ki ji je bilo dovolj razmerja.«³⁰

Dojemanje razmerja, v katerem je drugi človek, v tem primeru ženska, samo in izključno sredstvo za lastno samopoveličanje, kaže na usmerjenost moške subjektivnosti, ki se sama sebi noče odreči, ker očitno želi pesniti še naprej, in Kierkegaard je, kakor poudarja Lukács v *Duši in formah*, o svojem življenju pesnil. To je najčistejše dejanje, gesta, ki je sicer gradila na odnosu zapuščeno dekle in zapeljivec, toda,

28 Søren Kierkegaard: *Ali–ali*, Claritas, Ljubljana 2003, str. 475.

29 Prav tam.

30 Søren Kierkegaard: *Dnevnik zapeljivca*, str. 191.

hkrati je bila maska, izza katere je stalo otrplo obličje asketa. Vendar je bila v tem hkrati Kierkegaardova poštenost, in sicer: »videti vse ostro ločeno, sistem od življenja, enega človeka od drugega, en stadij od drugega. Videti absolutno v življenju in nikakršnih površnih kompromisov.«³¹ In samega sebe je izbral absolutno, ostal sam svoj, vendar ta izbira ni statična. Povezana je s svobodo in rastjo, kajti ta jaz se je »pokazal z izbiro in je zavest te določene in svobodne biti, ki je jaz sam, in nihče drug. Ta jaz v sebi zajema bogato, konkretno bit, raznovrstnost določil in lastnosti, skratka tisto, kar je etična izbira«,³² človeka približuje nečemu neskončnemu, in ta »izbira vse prežame in preoblikuje. Tako je njegova končna osebnost postala neskončna v izbiri, s katero izbira samo sebe neskončno.«³³

Bi to pomenilo, da mu je bilo kaj religioznega samo sredstvo in nič drugega in da etika bolj obvladuje celotno naravnost njegove misli kakor religija, ki morda niti ni njegova samodoločitev, saj je paradoks takšne svobodne izbire, da noče izginiti v absolutnem. Absolutna je le človekova izbira in »absolutna izbira samega sebe pa je moja svoboda«,³⁴ kakor da bi se s tem na neki način pri Kierkegaardu sploh vse začelo. Zdaj je tudi ateistu jasno, da se vse etično razvija po svobodi in ne po nujnosti, in da pojmi, kot izbira, odločanje, odgovornost, prejmejo značaj subjektivnosti kot samooohranjanja in samoprivajanja, ki Kierkegaarda včasih potiska že na teren religioznega ateizma ali kar psevdoteizma. Religiozno torej, ki morda noče več biti glas theosa, še najmanj takrat, ko gre za zlo, kajti tudi zlo je moja, človekova izbira, ker sem to izbral in hotel, kajti: »Dobro postane dobro s tem, da ga jaz hočem, drugače ga ni. To je izraz svobode; prav tako pa je z zlom: zlo biva takrat, ko ga jaz hočem.«³⁵ Kot da bi s svobodo stopali v zgodovino, časovnost, ta pa je predvsem človeška. Je zgodovina po Kierkegaardu bolj zazrta v prihodnost kot večnost?

31 Søren Kierkegaard: *Razbijanje forme na življenju: Søren Kierkegaard in Regina Olsen* (prevod Cvetka Tóth), Anthropos 1991, št. 6, str. 320. Omenjeni esej je tretji esej iz Lukáčekovega mladostnega dela *Duše in forme* (1911).

32 Søren Kierkegaard: *Ali–ali*, str. 480.

33 Prav tam.

34 Prav tam, str. 481.

35 Prav tam, str. 481.

Tu nam ni zapustil dokončnih odgovorov, ker njegovo življenjsko snovanje tudi ni bilo v to usmerjeno. In kjer pričakujemo, da bo kaj božjega jamčilo za naše odločitve, tam nas okrcva, da gre vedno in najprej za svobodo; tudi takrat, ko množice jurišajo na nebo v imenu pravičnosti, enakopravnosti, posamičnik pa se bori za svobodo – in »ko se borim za svobodo«, se »borim za prihodnost, za ali – ali«. ³⁶

Toda že dolgo vemo, da zgodovina nikakor ni samo enosmerno napredovanje k boljšemu, dobremu, svobodi. Skratka, zgodovinski razvoj ne pomeni samo napredka. Poldruugo stoletje, tj. vse obdobje po Kierkegaardovem rojstvu, nas je krepko streznilo, saj je več kot očitno, da je razvoj alternativen, kajti možen je tudi padec v barbarstvo, teror, nesvobodo. In nemara je med prvimi v svojem času tak negativni vidik izrazil ravno Kierkegaard s svojim *ali – ali*.

36 Prav tam, str. 446.

Sezona 2012/13 Študijskih večerov, ki jo je prav tako kot prejšnje omogočila Mestna občina Ljubljana v Trubarjevi hiši literature, organiziral pa Božidar Debenjak po posvetih z nekaterimi člani Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar, je obsegala:

19. september 2012: *Trubarjev predgovor k Noviga testamenta poslednemu delu*, predaval dr. Vincenc Rajšp.

17. oktober 2012: *Žensko duhovništvo*, predavala mag. Violeta Vladimira Mesarič Jazbinšek.

21. november 2012: *Slovenska Rimskokatoliška cerkev 50 let po 2. vatikanskem koncilu*, predaval Peter Kovačič.

19. december 2012: *Odgovorjena in (še) ne odgovorjena vprašanja slovenskih reformacijskih študij*, predaval ddr. Igor Grdina.

16. januar 2013: *Je Marija Magdalena umrla v Provansi? Kaj o tem beremo v »Slavi vojvodine Kranjske«*, predaval dr. Božidar Debenjak.

20. februar 2013: *Marijino čaščenje in ljudska religioznost: protestantski pogled od Trubarja do danes*, predaval dr. Marko Kerševan.

20. marec 2013: *Kristus ali krščanstvo z ozirom na katolicizem in protestantizem*, predaval Vinko Ošlak.

17. april 2013: *Pesmi slovenskih protestantov*, predstavila pevka Bogdana Herman.

15. maj 2013: *Izpovedujoča cerkev, Bekennende Kirche*, predaval mag. Leon Novak.

19. junij 2013: *Vlačič Ilirik v teoloških kontroverzah 16. stoletja*, predaval dr. Luka Ilić.

Objavljamo dopolnjena in po načelu strokovne razprave obdelana besedila predavanj; ddr. Igor Grdina pripravlja na podlagi predavanja razširjen članek za naslednjo številko naše revije.

TRUBARJEV PREDGOVOR K NOVIČA TESTAMENTA PVSLEDNEMU DEILU

Primož Trubar je prevedel celotno *Sveto pismo Nove zaveze* in psalme iz *Stare zaveze*, tj. *Ta celi psalter Davidov*.¹ Kot prvega je prevedel in leta 1555 objavil Matejev evangelij *Ta Evangeli svetiga Matevsha*,² leta 1557(–1558) je izšel *Ta prvi deil tiga Noviga testamenta*,³ leta 1560 *Ta drugi deil tiga Noviga testamenta*,⁴ leta 1561 dve pismi Korinčanom in pismo Galačanom *Svetiga Pavla ta dva listy htim Corinthariem, inv ta htim Galatariem*,⁵ leta 1567 *Svetiga Pavla lystuvi, htim Efeseriem [...]*,⁶ kjer so bila Pavlova pisma Efežanom, Filipljanom, Kološanom, Tesaloniča-

- 1 Ta Celi Psalter Davidou, V tim so vsi shlaht vissoki boshi Nauuki, Troshiti, Prytshhi, Prerokouane, Ti Iesuseue inu nega Suetie Cerque, Molytue, Proshne, Huale inu Sahuale, etc. Sdai peruizh vta Slouenski Iesik Istolmazhen, inu kratku sastopnu Isloshen, skusi Primosha Truberia Crainza. VTibingi 1566. – V navedkih v Trubarjevi pisavi ni prevzeta njegova črka »f« za »s«, ker bi zaradi Trubarjeve nedosledne rabe (marsikje »f« tudi za »z«) dosledni prepisi ovirali razumevanje besedila; zato Trubarjev zapis »sh« pomeni »š« ali »ž«, »zh« vedno »č«, »v« pa »u« ali »v«. Op. urednika.
- 2 Ta Evangeli svetiga Matevsha, sdai pervizh vta Slouenski Iesig preobernen, [Tübingen] 1555.
- 3 Ta prvi deil tiga Noviga testamenta, vtim so vsi shtyri evangelisti inv tv Diane tih Iogrou, sdai peruizh vta Slouenski Iesik, Skusi Primosha Truberia sueistu preobernen. Tvbingae 1557.
- 4 Ta drugi deil tiga Noviga testamenta, vtim bosh imel vse listy inv pisma tih Iogrou, Skratkimi inu Sastopnimi Islagami, Sdai peruizh is mnogogeterih Iesikou, vta Slouenski, skusi Primosha Truberia Crainza, sueistu preobernen. VTibingi 1560.
- 5 Svetiga Pavla ta dva listy htim Corintariem, inv ta htim Galatariem, Sdai peruizh is mnogogeterih Iesikou vta Slouenski sueistu tolmazheni, Inu kratku tar sastopnu Isloshzeni. Skvsi Primosha Truberia Crainza. VTibingi 1561.
- 6 Svetiga Pavla lystuvi, htim Efeseriem, Filiperiem, Colosseriem, Tesseloniheriem, Timoteu, Titu inu Filemonu, pissani, sdai peruizh v ta Slouenski Iesyk tolmazheni, inu kratku sastopnu islosheni, skusi Primosha Truberia Crainza. VTibingi 1567.

nom, Timoteju, Titu in Filomenu in čez deset let, 1577 *Noviga testamenta pvsledni deil*,⁷ v katerem so bila Pavlovo Pismo Hebrejcem, Jakobovo pismo, Petrovi pismi, Janezovi pismi, Judovo pismo in *Razodetje*. Leta (1581–)1582 je Trubar natisnil *Ta celi Novi testament*⁸ v dveh delih. Vsi deli *Svetega pisma* so bili natisnjeni v Tübingenu.

Prevod ve *Nove zaveze* je izredno pomembno Trubarjevo delo, ker je prvi prevod *Svetega pisma* v slovenščino in ker pomeni neke vrste Trubarjevo življenjsko delo, saj se mu je posvečal domala trideset let. Trubar pa za prevajanje in komentarje ni uporabil le vseh intelektualnih zmožnosti, temveč tudi lastni denar. Poleg prevoda svetopisemskih tekstov pa so izredno pomembni tudi Trubarjevi komentarji k posameznim tekstom in Trubarjevi predgovori v nemškem in slovenskem jeziku k vsaki knjižni izdaji svetopisemskih tekstov. Trubar ni prevajal kot strokovnjak za svetopisemske tekste, temveč kot dušni pastir in pridigar, ki je poskrbel za domala vse, kar je bilo potrebno za Cerkev slovenskega jezika Augsburgske veroizpovedi. Kot dušni pastir je imel pred očmi celotno družbo v slovenskih deželah, predvsem pa rodno deželo Kranjsko, kjer je Cerkev slovenskega jezika resnično zaživela in je uživala vso podporo deželnih oblasti. Pri prevodu Matejevega Evangelija je Trubar objavil samo slovenski predgovor. Povezanost z verniki slovenskega jezika je med drugim poudaril s tem, ko je zapisal, da je razlog za prevod želja, ki je prišla od njih: »[...] ste ui nas prossili (potehmal ta vegshi del Ludi vnashi desheli đrusiga Iesiga ne sna, samuzh ta Slouenski), De mi te suete Euangelie inu Listuue, koker so ty od tih Euangelistou inu Iogrou pisani, tudi vta Slouenski Iesig ispisshemo«.⁹

- 7 *Noviga testamenta pvsledni deil*, v tim so S. Paula htim Iudom, S. Iacoba, Petra, Iansha, Iudesha listuui, inu S. Iuana Resodiue, Skratkimi sastopnimi Islagami, Druguzh popraulen inu prepissan sdai peruizh drukan, od Primosha Truberia. VTibingi 1577.
- 8 *Ta celi Novi testament nashiga Gospvdi inv Isvelizharie Iesusa Cristusa, na dua maihina deilla resdilen*, v tim ie tiga stariga Testamenta dopolnene, Summa inu praua Islaga, druguzh pregledan inu vkupe drukan, skusi Primosha Truberia Crainza Rastzhizheria. VTibingi 1582; *Ta drugi deil Noviga testamenta v tim so vsa Pisma tih Iogrou, druguzh pregledan inu vkupe drukan*, od Primosha Truberia. VTibingi, 1582.
- 9 *Ta Evangeli svetiga Matevsha*, V: *Biblia Slavica IV*, 3, Paderborn, München, Wien, Zürich 2006, 5; Gerhard Giessmann, *Die slowenischen Vorreden Primus Trubers zu seinen Übersetzungen der Heiligen Schrift*. V: *Biblia Slavica IV*, 3,2, 28.

Trubarjevi slovenski prevodi *Svetega pisma*, ki so nastali večinoma v času delovanja na Württemberskem, so Trubarja povezovali z domovino po jeziku, saj so bili namenjeni prebivalstvu njegovega materinega jezika, in versko, ker so bili prevodi Svetega pisma deklarirana osnova veroizpovedi, ki jo je živel, pridigal in uveljavljal v svoji domovini, s svojimi predgovori pa je nagovarjal vse sloje prebivlastva na Slovenskem, z nemškimi plemstvo, ki je bilo naklonjeno njegovemu delu, s slovenskimi pa prebivalstvo slovenskega jezika. Primož Trubar je svojo vez z domovino in svojo deželno pripadnost izražal tudi s podpisi predgovorov. V Matejevem evangeliju se ni podpisal osebno, temveč z »Vashi slushabniki inu Bratie, V. T.«, leta 1557 »Vash Slushabnik inu Pastyr Primosh Truber Crainez«, v nemškem predgovoru pa »Ewer aller williger Diener und Seelsorger Primus Truber Creiner« (Vaš uslužni služabnik in dušni pastir Primož Trubar Kranjec). Leta 1560 se je podpisal le v nemškem predgovoru: »Underthenigster Caplan Primus Truber Crainer / der Christlichen Kirchen zu Kempten Pastor« (najponižnejši kaplan [...] pastor krščanske cerkve v Kemptnu); slovensko je bil zapisan kot avtor in prevajalec na začetku knjige, kot Primož Trubar Kranjec. Leta 1567 se je v nemščini podpisal: »E. Gnaden / Ehrnuesten vnd Tugendt Gehorsamer / trewer Caplan Primus Truber / Pfarherr daselbst« (vašim milostim pokorni, vdani kaplan Primus Truber, župnik prav tu [v Derendingenu]), v slovenskem predgovoru pa: »Vash vseh sueisti Slushabnik, Primush Truber, Crainez«; leta 1577 v nemškem: »Ewer Gnaden Ernuest vnd der Creinischen Windischen Gemein Gottes Trewer vnd dienstwilliger Seelsorger / Primus Truber« (vašim častitim milostim in kranjski slovenski Božji občini [Cerkvi] zvesti in vdani dušni pastir),¹⁰ v slovenskem: »Vash sueist star Pastyr Truber«.¹¹ V celem *Novem testamentu* 1582 je podpisan v

10 Oskar Sakrausky, Primus Truber: Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk. Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte. Fünfte Reihe Band I. Institut für protestantische Kirchengeschichte, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Wien, Ljubljana 1989, 411. – Zbrana delo Primoža Trubarja XI. Nemški spisi. Ur. zbirke Jonatan Vinkler, ur. XI. knjige Edvard Vrečko. Ljubljana: Pedagoški inštitut 2011, 149–163.

11 Noviga testamenta pvsledni deil, XXV.

nemškem predgovoru: »Vnderthänigster trewer Caplan Primus Truber Creiner / Pfarher daselbst« (vdani zvesti kaplan [...] Kranjec, prav tam [v Derendingenu] župnik); v slovenskem, objavljenem v drugem delu, pa »Vash stari sueisti Pastyr Truber«. S to knjigo se Trubar tudi poslavlja od Slovencev: »Truber od Slouenou slouu iemle« in se podpiše Vash Truber.¹² V navedbi avtorja knjige in prevajalca pa je poleg deželne pripadnosti dodal še rodno vas: »Primosa Truberia Crainza Rastzhizheria«.

V prevodu *Psalmov* se je pod nemškim predgovorom podpisal: »Vndertheniger trew Dienstwilliger Prim. Truber Creiner« (vdani, zvest, uslužni), v slovenskem pa je označil tudi svojo rojstno vas: »Primosh Truber is Rastzhice«.¹³

Trubar je dajal *Svetemu pismu* osrednje težišče; v nemškem predgovoru 1567 je namreč zapisal, da je zelo želel, da bi Kranjci in Slovenci pogosto brali Pavlova pisma, da bi tako prave krščanske vere in njenih členov ne poznali le iz postil in dolgih razlag, temveč iz studenca s čistim besedilom *Svetega pisma*, ter na tej podlagi ostali trdni v veri ob vseh napadih in disputacijah.¹⁴ Vendar pa je posvečal veliko pozornost tudi komentarjem ter nemškim in slovenskim predgovorom v posameznih izdajah. V predgovorih je običajno posebej nagovarjal posamezne osebnosti ali skupine ljudi, prav tako pa se je vedno osredotočil tudi na določeno temo. Doslej je v delu *Trubarjeva ena dolga predgovor*¹⁵ Jože Rajhman znanstveno ovrednotil s teološkega vidika Trubarjev slovenski predgovor k *Ta prvi deil tiga noviga testamanta – Tiga noviga testamanta ena dolga predgovor*. Ob študiji je izšel tudi reprint Trubarjevega predgovora.¹⁶ Predgovor je obširna Trubarjeva teološka razprava na 200 straneh o opravičenju človeka pred Bogom kot najpomembnejšem nauku za zveličanje vsakega kristjana ter o drugih

12 Ta drugi deil Noviga testamanta. Faksimile v: Biblia Slavica IV, 3, Paderborn, München, Wien, Zürich 2006, 480.

13 Faksimile v: Biblia Slavica IV, 3, 608.

14 Sakrausky, Primus Truber: Deutsche Vorreden, 397. – Zbrana dela Primoža Trubarja XI, 149–163.

15 Jože Rajhman, Trubarjeva Ena dolga predgovor. Ljubljana 1986.

16 Primož Trubar, Ena dolga predgovor k Novemu testamentu. Reprint. V Ljubljani 1986.– Zbrana dela Primoža Trubarja VIII. Tiga Noviga testamanta ena dolga predgovor. Ur. zbirke in VIII. knjige Jonatan Vinkler. Ljubljana 2010, 13–208.

naukih, ki zadevajo bivanje človeka na tem svetu.¹⁷ Drugi slovenski Trubarjevi predgovori doslej še niso bili deležni tako temeljitih študij. Trubarjeve nemške predgovore s komentarji je izdal Oskar Sakrausky.¹⁸

Vsi predgovori niso tako temeljite teološke razprave kot *Ena dolga predgovor*, temveč najdemo v njih različne aktualne poudarke. Med njimi so zagotovo zanimiva posvetila in nagovarjanja posameznih osebnosti in skupin, ki so bile s Trubarjevega vidika pomembne za evangeljsko vero, ter sporočila slovenskim vernikom, ki so jim bili prevodi v prvi vrsti namenjeni. Tako je v knjigi *Ta prvi deil tige Noviga testamenta* Trubar nagovoril v slovenščini: vse dobre in bogaboječe kristjane, ki prebivajo v slovenskih deželah: »Vom vsem dobrim inv bogaboiezhim kerszhenikom, kir vtih slovenskih deshelah prebiuate«, v nemščini pa pobožne kristjane vseh stanov na Kranjskem, Spodnjem Štajerskem, Koroškem, na Krasu, v Istri in Slovenski marki: »Den Gottseligen Christen in den Landen / Crein / Vntersteyr / Karhenten / Karst / Histerreich / vnd in der Windischen Marck / gesessen / was stands die seind.«¹⁹ V knjigi *Ta drugi deil tige Noviga testamenta* je nagovoril vernike »Lubi Slouenci«, v nemškem predgovoru pa je nagovoril kralja Maksimilijana II. »Gnädigster Her Künig«, saj je želel pojasniti pomen slovenskih knjig, iz katerih se bodo lahko naučili mladina in preprosti ljudje, ki ne znajo drugega jezika kot slovenščino, najpotrebnejših zveličavnih naukov stare, prave krščanske vere in jo bodo, če bi jih zajeli Turki, ohranili in ne bodo postali Mameluki.²⁰

V *Svetiga Pavla lystuvvi, htim Efeseriem* je Trubar nagovoril plemiške pobožne žene, vdove in dekleta na Kranjskem, Spodnjem Štajerskem, Koroškem in Goriškem: »Den Hoch vnd Wolgebornen / Edlen Ehrnuesten / Erberen vnd Gottseligen Frawen / Wittiben vnd Jungfrawen / in den Fürstenthumben Crein / Vntersteyr / Kärndten / vnd in der

17 Jože Rajhman, Trubarjeva Ena dolga predgovor, 5.

18 Oskar Sakrausky, Primus Truber: Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk. Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte. Fünfte Reihe Band I. Institut für protestantische Kirchengeschichte, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Wien, Ljubljana 1989.

19 Sakrausky, Primus Truber: Deutsche Vorreden, 90. – Zbrana dela Primoža Trubarja XI, 17–58.

20 Sakrausky, Primus Truber: Deutsche Vorreden, 117.

Grauenschaafft Görtz / etc. gessen / Gnad vnd Frid von Gott dem Vatter / durch Jesum Christum vnsern Herrn vnd Heilandt«. ²¹ Svojim v Kristusu ljubljenim ženam, gospem, sestram, hčerkam in vsem pobožnim, ki jim je domača slovenščina (»vnserer Windischen Sprach Verwanten«), pove, da v težkih časih, ki jih je povzročala predvsem turška nevarnost, ni nobenega boljšega nauka, bolj tolažilne pridige, boljšega tolažilnega spisa, kot so *Psalmi*, ki jih je izdal prejšnje leto, in kot so pričujoča pisma Sv. Pavla. Na žene se obrača iz hvaležnosti, ker po njegovem prepričanju verske knjige v nemškem in slovenskem jeziku, ki se nahajajo v grajskih in hišnih knjižnicah, ne ležijo zaprašene po omarah, kot se to marsikje dogaja, temveč jih nagovorjene žene berejo svojim ljubim otrokom in služinčadi ter iz njih prepevajo. Iz teh knjig so poučevale slovenščino tiste, ki so bili rojeni na Tirolskem, v Avstriji in Zgornjem Štajerskem. Izjemno veliko so prispevale k pravilnemu razumevanju prave vere in celotnega katekizma. Hvaležen jim je, ker so imele velike zasluge, da je bil leta 1560 poklican iz svojega prvega Patmosa na Nemškem v domovino, kjer je lahko organiziral pravo krščansko pridigarstvo službo v Ljubljani in po drugih krajih, pri čemer so prevzemale velike stroške in mu nudile streho nad glavo ter ga obiskovale tudi v času preganjanja. Hvali jih tudi za njihovo dobrodelnost, ki so jo izkazovale ljudem v težavah, v starosti, boleznih, umirajočim in ljudem v drugih težavah, ne le vernikom »naše Cerkve« temveč tudi ubogim, preganjanim kristjanom in pridigarjem iz tujine, kakor tudi tistim, ki nasprotujejo evangelijski »naši krščanski veri«. ²² Primerja jih s svetopisemskimi ženami, kot so bile Šunemka, ²³ galilejske žene, ki so spremljale Jezusa, diakonisa Fojba ²⁴ ali Lidija iz *Apostolskih del*. ²⁵ Očitno pa Trubarja k posvetilu predgovora plemiškim ženam na Kranjskem ni vodila le hvaležnost za zgoraj naštetu dejanja, temveč se zavzema za primerno pozornost, ki bi je žene morale biti deležne v Cerkvi, kot zapiše v opombi na robu, da so »žene sodedinje milosti življenja«, ²⁶ ter

21 Sakrausky, Primus Truber: Deutsche Vorreden, 394. – Zbrana dela Primoža Trubarja XI, 149–163.

22 Sakrausky, Primus Truber: Deutsche Vorreden, 395.

23 Druga knjiga kraljev, 4, 8.

24 Pismo Rimljanom, 16, 1.

25 Apostolska dela 16, 14.

26 Trubar citira Prvo Petrovo pismo, 3. poglavje. Delno je to v vrstici 7.

se sprašuje, »zakaj bi jim potem prepovedovali branje *Svetega pisma*. Trubar je namreč pričakoval, da ga bodo zaradi tega posvetila zmerjali »bogokletniki, neverniki, neresnicoljubni kričači pri vinu in iz prižnic«, zato svoje posvetilo utemeljuje še s svetopisemskimi pričevanji o vlogi žena pri prerokih, pri Kristusu, apostolih, kakor tudi v zgodnjekrščanski dobi pri Tertulijanu, Hieronimu in drugih piscih, ki so našli bivališče pri poštenih ženah.²⁷

Nemški predgovor v *Noviga testamenta pvslednem deilu*²⁸ leta 1577 pa je posvetil mladim plemičem²⁹ iz Kranjske, ki so pripadali družinam, s katerimi je bil Trubar še posebej povezan, in so študirali v Tübingenu, kjer so bili z njim v tesnih stikih. To so bili Krištof³⁰ in Andrej Turjaški³¹ ter mlada gospoda Franc³² in Jakob³³ Gal. Iz predgovora je razvidno, da jim je Trubar posvetilo obljubil že v času, ko so študirali v Tübingenu, vendar je natis nepričakovano pozen, kot sam pove, zaradi dolgotrajne bolezni, zaradi starosti, pa tudi zaradi svetnih opravil ter zaradi pomanjkanja sredstev za izdajo (»vnuermüngen den Truck zu verlegen«).³⁴ V predgovoru tudi pove, da je že takrat želel izdati celotno *Novo zavezo* s komentarji, vendar je presodil, da bi stanovi v takratni finančni situaciji knjigo težko podprli. Trubar je imel prevedeno *Novo zavezo* do 12. poglavja Janezovega *Razodetja* že januarja 1572, ko je v pismu deželnemu glavarju, oskrbniku in odbornikom kranjskim« prosil za finančno podporo Andreju Savincu, da bi prevod prepisoval in korigiral. V pismu je razmišljal, da bi prevod posvetil nadvojvodi Karlu, in jih prosil za nasvet.³⁵

27 Sakrausky, Primus Truber, Deutsche Vorreden, 399.

28 Sakrausky, Primus Truber: Deutsche Vorreden, 401. – Zbrana dela Primoža Trubarja XI, 223–245.

29 Den Wolgebornen / Edlen Herren vnnnd Jugkherren.

30 Herren Christophen Freyherren zu Auersperg vnd Nadlischegk [Nadlišek] / Erbcamerer in Crein vnd in der Windischen Marck / Pfandtherren zu Zobelberg [Čušperk] / vnd zu der zeit Verwalter der Landtshauptmanschaft in Crein.

31 Herren Andre von Auersperg / Herren zu Schönberg [Šumberk], Seisenburg [Žuzemberk] und Naideck [Mirna] / Erbmarschalk in Crein vnnnd Windischen Marck.

32 Jungherren Frantzen Gallen zum Lueg [Predjama] vnnnd Gallenstein [Podpeč pod Skalo].

33 Jacoben Gallen zum Grauenweg [Knežija] vnnnd Gallenstein .

34 Sakrausky, Primus Truber: Deutsche Vorreden, 404.

35 Jože Rajhman, Pisma Primoža Trubarja. Ljubljana 1986, 240.

Trubar je prepričan, da bo njegovo delo – prevodi *Svetega pisma* – njegovim pobožnim Kranjcem in Slovencem všeč (»gefallen«) in koristno, saj bodo dobili še trdnejšo podlago za pravo vero, pobožne službe, in da bodo tako še lažje razumeli in presodili, da papeški nauk, njihova vera in obredje, bogoslužje, življenje in delo niso v skladu z apostolskim učenjem, temveč so kot človeška pravila (»Satzungen«) v nasprotju z Božjo besedo ter niso ne apostolski in ne katoliški.³⁶

Razlog, da je namenil ta prevod mladim plemiškim gospodom, je Trubar utemeljil še s hvaležnostjo do njihovih plemiških družin, ker so ga njihovi pobožni predniki, dedje in babice, očetje in matere skupaj z drugimi deželani, gospemi in gospodičnami poslušali že takrat, ko je sedemnajst let pred prvim pregonom pridigal v pravem razumevanju (»in rechtem verstand«)³⁷ evangelij o Božjem kraljestvu in katekizem, in so se predali svetemu evangeliju in to javno priznali, kljub nevarnostim za njihovo življenje in premoženje, in da so pridigarjem pomagali tudi v času preganjanja.

Med plemiškimi družinami izpostavlja Auersperge, med njimi Wolfa Engelberta, sina Herbarda VIII., ki je bil v turškem ujetništvu, njegovega brata Trojana, ki je umrl leta 1571 v času študija v Padovi; ti so študirali tri leta tudi v Tübingenu svobodne umetnosti in jezike (tj. na filozofski fakulteti), predvsem pa so jih njihovi krščanski starši poslali tja zaradi učenja *Svetega pisma*. V tem času so se srečevali s Trubarjem ter izmenjavali novice, ki so prihajale iz domovine. Trubar je pohvalil poleg študijske vneme tudi njihovo plemiško obnašanje. Knjigo jim posveča še iz hvaležnosti za naklonjenost njihovih družin v času pregajanja in v upanju, da bodo bogaboječi Kranjci in Slovenci knjigo pogosteje in pridneje brali, če jo bodo oni aprobirali.³⁸

V nemškem predgovoru je izrazil še eno skrb: številni mladi plemiči, ki so bili vzgojeni evangeljsko, namreč odidejo v tuje dežele na visoke šole, ko se vrnejo odrasli domov in niso več podvrženi disciplini staršev, pa postanejo brezdelneži, pijanci, zavržejo vsakršno vzgojo (»Zucht«), učenost, bogaboječnost, puščajo knjige ležati v prahu, nekateri med njimi zaradi časnega miru in uživanja prestopijo celo k

36 Sakrausky, Primus Truber: Deutsche Vorreden, 405.

37 Sakrausky, Primus Truber: Deutsche Vorreden, 406.

38 Sakrausky, Primus Truber: Deutsche Vorreden, 408.

papeštvu, ne da bi se zavedali, kaj bodo za to prejeli, zagotovo časno in večno pogubljenje. Nagovorjene svari pred odpadom od prave vere in pred zapeljivostmi mesa in hudobnega sveta, kar ponuja sovražnik. Nagovarja jih, naj poslušajo in prebirajo Božjo besedo ter ji sledijo in molijo, saj bodo tako utrdili svojo vero in bodo lažje prenašali notranje in zunanje napade pri nošenju težkega križa, ki jim ga dnevno nalagajo Turki in papeštvo, ter spoznali, zakaj jim Bog to nalaga, zato pa bi ne bili pogubljeni skupaj s svetom. Svoj nauk opre Trubar na Pavlove besede v pismu Timoteju, da je »prava pobožnost koristna v vsem, ker obljublja življenje, sedanje in prihodnje,«³⁹ in nadaljuje, da so bili tega blagoslova deležni predniki Auerspergov, saj je rod star že blizu 600 let, o čemer priča kamen v obzidju na Turjaku. Tudi Galli so star, slaven in velik rod. Čeprav so številni člani teh dveh družin padli v vojnah z Benečani, s Francozi, z Ogri in na turških mejah, kot na primer Hans Auersperg, takratni deželni glavar na Kranjskem, ki je padel leta 1529 pred Dunajem.⁴⁰ Kljub temu je rod slaven in bo takšen ostal, zato mladim gospodom svetuje, naj svojo službo in poklic opravljajo po Božji zapovedi, da bodo tudi oni deležni obljube v *Svetem pismu* (»Mogočen bo v deželi njegov zarod, rod iskrenih bo blagoslovljen«),⁴¹ medtem ko bodo brezbožni izumrli (»Njegovo potomstvo naj bo namenjeno za iztrebljenje, v naslednjem rodu naj bo njihovo ime izbrisano«).⁴² Podpisal se je kot zvest in uslužen dušni pastir milostljivih in častitih (gospodov) ter kranjske slovenske skupnosti Božje (»Gemein Gottes«, tj. Cerkve). S tem je še enkrat želel poudariti, da je njegov prevod Pavlovih pisem in njegova verska skrb namenjena celotni družbi na Kranjskem, tako plemstvu kot širšim slojem slovenskega prebivalstva.⁴³

V slovenskih predgovorih je Trubar nagovarjal slovensko prebivalstvo. Predgovor v prvem prevodu svetopisemskega teksta *Ta evangeli svetiga Matevsha* leta 1555 je posvetil »Tei pravi Cerqui Boshy tiga

39 Prvo pismo Timoteju, 4, 8.

40 Auersperg ni padel v boju s Turki, temveč je izginil neznanu kam na poti na Dunaj. Miha Preinfalk, Auerspergi. Ljubljana 2005, 79.

41 Psalm 112, 2.

42 Psalm 109, 13.

43 Sakrausky, Primus Truber: Deutsche Vorreden, 411.

Slouenskiga Iesika«. Svojo povezanost z verniki te Cerkve je izrazil z zapisom, da so ga za prevod prosili, da večina ljudi v njegovi deželi ne zna drugega jezika kot slovensko in da tega jezika ne govorijo na celotnem jezikovnem področju enako (»drigazhi gouore sdostimi besedami Crainci, drigazhi Coroshci, drigazhi Shtaierij inu Dolenci tar Besiaki, drigazhi Krashouci inu Istriani, drigazhi Crouati«). Glede jezika je še povedal, da se je odločil za »Crainski Iesig in za vsakdanje besede gmainske Crainske preproste bessede, kateri usaki dobri preprosti sloueniz lahko more sastopiti«. ⁴⁴

Slovenski predgovor leta 1557 posveča krščanskim vernikom v slovenskih deželah: »Vom vsem dobrim inv bogaboiezhim Kerszhenikom, kir v tih slovenskih deshelah prebivate«. Predgovor pa začinja zelo osebno: »Mui lubi Slovenci inu bratie«. Slovenski predgovor v *Ta drugi deil tiga Noviga testamenta* 1560 je kratek, obsega le dve strani, posvetil pa ga je »Vsem Crainzom inu Slovenom« in je brez podpisa. Vendar je že v naslovu knjige poudaril, da so pisma apostolov »skusi Primosha Truberia Crainza« prvič prevedena iz različnih jezikov v slovenščino in da jih je opremil s kratkimi razumljivimi razlagami. Tudi v tekstu predgovora, ko svetuje, kako naj prebirajo tekst in opombe, nagovori bralce z »vi mui lubi Bratie inu Slouenci«. ⁴⁵

Predgovor leta 1567 v *Svetiga Pavla lystuvi, htim Efeseriem* ⁴⁶ namenja vsem »Crainzom inv Slovenom«. Slovencem je povedal, da v časih, ko razpravljajo glede vere, kdo uči prav, »mi Luterski oly ty Papeshniki«, katera je prava stara vera in katera napačna nova, najdejo zanesljiv odgovor v njegovih prevodih *Svetega pisma*, ne samo v *Psalmih* in evangelijih, ki jih je Trubar že prevedel, temveč enako v Pavlovih pismih: »Sakai vnega Pismu imate vse Shtuke, Articule inu Nauuke te prauae stare Kerszhanske Vere, vse shlaht Troshte, vissoke Boshye skriunusti, ozhitu Prerokouane od sadashnih zhasou, od Anticrista, Turka inu Papesha, inu to prauo Islago vsiga S. Pisma.« ⁴⁷

K zadnjemu delu *Novega testamenta* 1577 (*Noviga testamenta pvsledni*

44 Ta evangeli svetiga Matevsha, A 3.

45 Biblia Slavica IV, 3, 106.

46 Pisma sv. Pavla Efežanom, Filipljanom, Kološanom, Tesaloničanom, Timoteju, Titu in Filomenu.

47 Svetiga Pavla lystuvi, htim Efeseriem, Predgvvor, Biblia Slavica IV, 3, 221.

deil) je napisal Trubar 19 strani dolg predgovor, ki je njegov drugi najdaljši slovenski predgovor k svetopisemskim prevodom, takoj za *Eno dolgo predguuorjo*. Posvetil ga je »Vsem Bogaboiezhim Crainzom inu Slouenom«, pomen predgovora pa je nedvomno označil tudi s podpisom »Vash sueist star Pastyr Truber«. ⁴⁸

V predgovoru zaznamo Trubarjevo zaskrbljenost za evangeljsko Cerkev med Slovenci, ki ji grozijo različne nevarnosti. Skrbi ga pokvarjenost njegovega časa, ki odvrta ljudi od prave vere, kar je poudaril tudi v nemškem predgovoru. Miselnost, da bo iz posebnih znamenj razvidno, kdaj se bo približal sodni dan, »da sedem let pred sodnim dnem ne žene ne živina ne bodo rodile, da ne bo rasel ne sad ne žito in da se bodo godila grozna znamenja«, odločno zavrne, jih označi za »Menishke Babske Basni, Cristusu inu S. Paulu subper« ter poudari, da se pred sodnim dnem ne bo dogajalo nič posebnega, da bo, tako kot piše evangelist Luka za Noetove dni, »jedli so, pili, se ženili in se možile do dne, ko je šel Noe v ladjo in je prišel potop in vse pokončal«. ⁴⁹ Obširno razpravlja o Antikristu in razloži izvor in pomen besede, da je »*anti*« grška beseda, da pomeni po slovensko zoper (»subper«) in označuje tiste, ki so zoper Kristusa. Antikrist tudi ni eden, temveč jih je veliko, prav tako se ne bo pojavil tik pred sodnim dnem, ker obstaja od nekdaj; bil je v kači, v Kajnu, pri poganih, pri krivih (»falsh«) prerokih, krivovercih (»kezarih«), najbolj pa je navzoč pri Mohamedu in papežih, kardinalih, škofih, farjih, menihih, pri sektah (»Sectirarih«) ter zasmehovalcih zakramentov. Glede krivih prerokov se sklicuje na vv. Petra, da so bili pred Kristusom in bodo za njim, ⁵⁰ ter na sv. Janeza, ki pravi, da je bilo v njegovem času veliko Antikristov. ⁵¹ Tiste, ki se podvržejo Antikristu, ta bogato nagrajuje na tem svetu (»velike Shakle Sdenarmi, tu ie, to zhast oblast, blagu myr, pokoi, brambo tiga Suita (koker ie Cristusu na tei vissocki Gori kasal inu pontual) daie«) v teh časih pa se to (»narvezh vtih Turkih

48 Noviga testamenta pvsledni deil, Predguuor, XXV.

49 Luka, 17, 27.

50 Drugo Petrovo Pismo, 2, 1, »Med ljudstvom pa so nastopili tudi lažni preroki, kakor bodo tudi med vami lažni učitelji, ki bodo skrivaj uvajali pogubne ločine.«

51 Prvo Janezovo pismo, 2, 4. »Kdor pravi: 'Poznam ga', pa se njegovih zapovedi ne drži, je lažnivec in v njem ni resnice«.

inu Papeshnikih iskasuie«). Pri Turkih omenja tiste, ki se poturčijo in postanejo zaradi tega bogati, kakor paše, age in kapitani, ki so potem do kristjanov slabši od pravih Turkov (»hushi tim kerszhenikom, koker ty prauī Turki«). Tudi v katoliški Cerkvi vidi bogastvo kot nagrado (»Glih taku ty Papeshniki, tim suim deio, nim velike Grady, bogate Shcofyē, debele Fare, Closhtre, Caplanye, Shenkige inu daruue daio inu poshilaio«),⁵² za to da branijo njihovo čast in oblast. Vendar Trubar ne obupuje, temveč opogumlja: »Oli per tim mi imamo leta Trosht, kir Cristus prauī, De se bo vini per tacih reuah inu Anticristih, ta Euangeli po vsim sueitu pridigal.« In ravno to se po Trubarjevem prepričanju dogaja v njegovih časih, da je namreč Bog obudil in razsvetlil s Svetim Duhom »tiga Luteria inu druge sueiste vuzhene Pridigarie«, ki razkrinkavajo Antikrista v Turkih in papežnikih. Tu ga je navdušenje kar zaneslo, tako da je verjel, da muslimanska vera pri Turkih »doli iemle«, da nekateri paše skrivaj krščujejo otroke, da se na Ogrskem v šolah otroci uče katekizem, kakor sta mu povedala dva študenta iz Erdeljske in Sedmograške; verjel je tudi, da bodo Turki prevzeli krščansko vero in da bo zato turško kraljestvo razpadlo.⁵³

Trubar je prepričan, da zunanje neprilike in sile prave vere ne morejo zatreti. Tako se sklicuje na Tertulijana, ko pravi da kri mučencev rojeva nove kristjane, prav tako daje moč tudi preganjanje, in piše, da je to očitno: »Ty Papeshniki shnih pregananem inu morienem, to Euangelsko Vero katerio oni Lutersko imenuio, le shirsho inu vegsho delaio.«⁵⁴ Ob tem pa odgovarja tistim, ki se sprašujejo, kako to, da Bog dopušča Turkom in papežnikom, da s svojo napačno vero odvrnejo toliko ljudi od prave vere, in kako to, da Turkom že 900 let dopušča uničevanje prave vere. K temu doda, da so, že kar se sam spomni, Turki osvojili velik del sosednjih dežel, skoraj vso Ogrsko, Slavonijo (»Slouensko«), Hrvaško (»Croasko«) in druge dežele. Med žrtvami bojov s Turki se še posebej spomni Herbarda VIII. Auersperga, ki je leta 1575 padel pri Budačkem,⁵⁵ ki ga primer-

52 Noviga testamenta pvsledni deil, Predguoor, XVII.

53 Noviga testamenta pvsledni deil, Predguoor XVIII.

54 Noviga testamenta pvsledni deil, Predguoor, XIX.

55 Miha Preinfalk, Auerspergi, Ljubljana 2005, 96.

ja z Gideonom iz *Knjige sodnikov*, kjer je opisan bojni pohod čez Jordan, in s Samsonom⁵⁶ v bojih s Filistejci: »Vnuuizh pred enim leitom, so nom Turki nashiga Gedeona inu Samsona Gospudi Erbarta Aurspergaria Capitana, sred drugimi Vitesi pustil pobity, nega synu raniti inu vloviti.«⁵⁷ Za odgovor, zakaj Bog vse to dopušča, napoti Trubar bralca, naj prebere poglavji 59 in 60 v *Eni Dolgi predguuori*, sploh pa odgovarja, da je glavni razlog, zakaj Bog dopušča to trpljenje, nesprejemanje evangelija; tako je bilo v svetopisemskem času pri Judih: »Potehmal ty Iudi ne so hoteli ta Euangeli, to Risnizo poslušati, ie Bug dopustil, de tim Antichristom inu tim Falsh hudizhevim zaihnom inu lashom veruio.« Bog pa vse to dopušča tudi zaradi tega, da verne preizkusi, ali so stanovitni v pravi veri. Kot tretji razlog nadlog pa navaja da »Bug tudi perpusti te Turke Antichriste, Hynauce, Tyranne, Otroke zhes nas Gospodovati, Inu to dobro Gosposzhino, Iunashke serzhne vmeitelne Vitese pobyti oli presgudo vmreti« zaradi nepokorščine in malikovanja. Zapiše še, da gosposka, dobra ali slaba oblast, kakor tudi draginja, dobra letina, toča in lepo vreme »od samiga Boga prideio«. Kakor se vedejo ljudje do Boga, tako se vede tudi on do njih: »Koker se ty ludi pruti Bogu dershe, taku Bug pruti nim.« In tako je po njegovem treba razumeti nadloge kot kazni, kajti: »De le Bug sam te Turke, Papeshnike Antichristove Hlapce, koker druge nesrezhe, zhes Nepokurne, Malikouske kerszhenike daie inu poshile.«⁵⁸

Ker trpijo zaradi kazni vsi, »smo li Papeshniki oli Luterski, kir se imenuiemo inu hozhmo biti, ty praui kerszheniki, te stare Catoliske Evangeliske vere inu Boshy ludie«, bi morali oboji premisliti in pogledati v *Sveto pismo*, kjer so zapovedi in Božje postave, pa tudi obljube in nauki; v razlagi na robu pa piše: »Hynauski nepokurni Luterski inu Papeshniki imaiio sami nih Grehe resgledati, sakai nas Bug Santicristi tepe.« Oboji bi morali na osnovi Evangelija uvideti, da so božji besedi nepokorni tako papežniki; zanje ponovno našteje kot glavne pregrehe: malikujejo z sprevrženimi mašami, odpustki, zaobljubami, samostani, redovi, zavračajo razumljivo Božjo besedo, zapo-

56 Sodniki, 7, 14,15,16.

57 Noviga testamenta pvsledni deil, Predguuor XX.

58 Noviga testamenta pvsledni deil, Predguuor XXI.

vedi in postave, spreminjajo zakramente ter »shnih Falsh Vukum inu hynaushino boge ludi ob Dusho inu blago perpraulaio«. Prav tako pa je kritičen tudi do luteranov, ki postajajo vedno bolj nezvesti, živijo v nepokorščini, malo ali pa nobene ljubezni ne izkazujejo. »In summa, ty Luterski glih taku, koker ty Papeshniki, ta vegshi deil od nih, vtiš velikih smertnih Grehih, osgorai poprei imenovani, od samiga Christusa prerokovanih, do vushes stoye.« Predvsem biča potrato, drago oblačenje, gostije, zlati in srebrni nakit, bisere in drage kamne. Prav tako šiba pojedine: »Nigdar poprei, per nikomer, per obenim Gostouanu oli Pouablenu, se nei tulikain dragih slatkih mnogeterih leidi inu Ryht kmalu naprei neslu inu postauilu, koker sdai, nekar le samuzh per Shlahtnikih temuzh tudi per Purgaryh.«⁵⁹ Tudi v tem vidi vzrok božjih kazni, kot navaja preroka Izaijo (3,5): »Tisti dan bo Gospod odvezel okrasje, namesto balzama bo smrad, namesto pasu vriv.« Trubar grožnjo še zaostri: vlačili jih bodo po blatu.

Vendar Trubar bodri, naj pravi kristjani take kazni razumejo pozitivno, da jih Bog z njimi noče pokončati, temveč jih pripeljati k pravi pokori, kesanju za grehe, k trdni veri in ljubezni do Boga ter k molitvi, k poštenemu in treznemu življenju in potrpežljivemu trpljenju. Trpljenje, ki ga Bog dopušča pomaga, da verni ne bodo pogubljeni z drugimi. Če se bodo ljudje ponovno obrnili k Bogu, k pravi krščanski veri, k Božji besedi prerokov in učencev, potem lahko zaupajo, da »Gospud Bug se tudi spet suio milostio inu pomozhio knom oberne, Inu nas bo pred Antichrishti, Turki, Papeshniki, Tyranni, Sludiemu inu pred Peklom ... odreshil, Inu nas bo po letim kratkim reunim lebnu, vtu suitlu nebesku Ierusalem possadil, Gdi ne bode vezh obene shalosti, bolesni selse ne Smerti, Temuzh vezhnu neisrezhenu vesselie. V tu istu pryti nom dai inu pomagai Bug Ozha sa volo siuga Synu Iesusa Cristusa Gospudi inu Isuelizharie nashiga, sred S. Duhum. Amen.« Na koncu dodaja, da piše iz Derendigena bolan. Svojo dušnopastirsko vnemo označi tudi s podpisom »Vash sueist star Pastyr Truber«.

Ker bi drugače ostalo pet strani praznih, je Trubar dodal še nada-

59 Noviga testamenta pvsledni deil, Predguuor XXIII.

ljevanje predgovora in pojasnil, da je predgovor pisal pod vplivom novic, ki jih je dobival, da veliko »Kerszhenikou«, se pravi protestantov, prestopa v muslimansko (»tursko«) in katoliško (»papesko«) vero. Poleg hudičevih skušnjav vidi motive predvsem v koristoljubju in Antikristovih vrečah z denarjem. Veliko nevarnost je videl tudi v spravljujejših tonih nekaterih luteranov do katoliške Cerkve, da so namreč nekateri, »kir hote Evangelske vere biti boječi« in ne odobravajo, da »Lutrski« papeže, kardinale, škofe, duhovnike in menihe »sa te prave Antichristoue Hlapce« razglašajo ter pridigajo, naj verniki zapustijo njihov krivi nauk in božje službe. Trubar poudarja, da tega ne delajo iz sovraštva, temveč samo zaradi časti »lubiga Synu« in zveličanja vseh ljudi. Zoper katoliško stran se izraža z vso ostrino in zavračanjem; piše, da jih katoliška stran preganja, da jih lovijo in morijo, vse bi radi kmalu pobesili, sežgali ali utopili. Svojo ostrino pojmuje kot dolžnost pravega pridigarja, ki mu je od Boga naložena, da varuje ovčice pred volkovi in razkrinkava Antikrista, zato da bi ljudje ne odšli k njemu, temveč h Kristusu, vanj verovali in z njim dosegli večno veselje v nebesih.⁶⁰ Misli glede preganjanja protestantov je zapisal že leta 1575 v *Catechismusu z dveima izlagama*: »Mi lutrski pag, kir smo te prave stare božye vere, nesmo nikomer, obenimu papežniku kai žaliga sturili inu še ne misslimo. Ampag ty papežniki so v tih 50. leitih, od tih naših veliku tissuč, po nemških, slovenskih, laških, franskih, hyspaniških deželah končali inu grozovitu martrali.«⁶¹

Trubar ne navaja konkretnih primerov preganjanj, možno pa je, da je mislil tudi na pravnika Francesca Spiera iz Citadelle pri Padovi, ki ga je zaradi protestantskega mišljenja zališevala in mučila beneška inkvizicija; pod pritiskom je sicer v začetku leta 1548 »zmote« preklical, vendar je umrl že decembra istega leta. Bil je prijatelj Petra Pavla Vergerija in zaradi njegovega primera bi naj Vergerij prestopil v protestantizem. O trpljenju Spiere je Vergerij napisal knjigo,⁶²

60 Noviga testamenta pvsledni deil, Predguuor XXVII.

61 Zbrana dela Primoža Trubarja II. Catechismus z dveima izlagama 1575. Ur. zbirke Igor Grdina, ur. II. knjige Fanika Krajnc-Vrečko. Ljubljana 2003, 86.

62 Pietro Paolo Vergerio junior, La historia di Francesco Spiera, il quale per hauere in varii modi negata la conosciuta verita dell' evangelio, casco in una misera desperatione, 1551.

knjige o Spieri pa so bile napisane tudi pri Poljakih,⁶³ Madžarih⁶⁴ in Čehih.⁶⁵

Za Trubarjevo zaskrbljenost glede razmer za evangeljsko vero v njegovi ožji domovini bi se zdelo, da ni imela trdne podlage, saj je bila prav v tem času reformacija v slovenskih deželah na vrhuncu. Leta 1572 je z Graško pacifikacijo doseglo velik uspeh plemstvo na Štajerskem; leto po izidu *Noviga testamenta pvslednem delu* 1578 so to dosegla z Bruško pacifikacijo tudi protestantsko plemstvo v ostalih deželah Notranje Avstrije ter glavna mesta teh dežel. Trubar jo je poznal in omenil v pismu Deželnemu glavarju, oskrbniku in odbornikom kranjskim 20. decembra 1579.⁶⁶ V njem je pisal o sestanku v zvezi s *Formulo concordiae*, ki ga je sklical teolog Jacob Andreae, navzoči pa so bili Theodor Schnepf, dr. Jakob Heerbrandt in dr. Janez Brenz; na sestanku je Trubar poročal, »kako je Cerkvijo na Štajerskem, Kranjskem in Koroškem«. Pozitivni dosežki za protestantizem so ga sicer prepričali, vendar so ga bolj skrbele nasprotno sile v okolici nadvojvode Karla, namreč to, »kako jezuitarji in njihovi privrženci povsod z zvijačo in lažmi [...] izsiljujejo od gospoda Karla nadvojvoda avstrijskega itd. stroge odloke zoper naše pridigarje in poslušalce. Zaradi tega so se trije častitljivi deželni stanovi, na Štajerskem, Kranjskem in Koroškem, odločili, da znova zoper jezuite in papiste njihovo knežjo svetlost zaprosijo, naj jim pusti ostati pri določbi, ki je bila izdana v Brucku na Muri, da namreč lahko vsakdo svobodno in brez strahu je in ostane v veri augsburške veroizpovedi ali v papežniški veri, in sicer z mirno vestjo in ne da bi ga kdo zaradi tega preganjal.«⁶⁷ Nevarnost za protestantizem je videl Trubar tudi v neenotnosti protestantizma, predvsem v flacijanstvu in kalvinizmu. Zato se je Trubar zavzemal za versko enotnost in vzpodbujal stanove k podpisu *Formule concordiae*. Z njo je želel doseči, »da bi se Kristusovo kraljestvo pri vas po njegovi besedi in moči Sv. Duha širilo, da bi se zgodila njegova volja in ne

63 Stanisław Murzinowski, *Historya żaloszna a straszliwa o Franciszku Spierze, który się dla bojaźni ludzkiej prawdy Pánskiej zaprzął*, 1550.

64 Zsigmond Tordai, *Historia Francisci Spierae*, 1550.

65 V češčini, je izšla knjiga brez letnice in imena avtorja, *Frantisska Spjry Cytdulanského hrozný a strassliwý Pád*.

66 Jože Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, 250.

67 Jože Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, 255.

volja hudičeva, turška ali papežniška itd. To delam tudi tudi iz občutene dolžnosti kot rojak in kot 17 let, od 30. do 47. leta pokorni, zvesti podložnik [...]»⁶⁸

Zaskrbljenost za evangelijsko cerkev je zaznati v Trubarjevem pismu Deželnemu glavarju, oskrbniku, odbornikom in blagajniku kranjskim 5. maja 1575,⁶⁹ ker je izvedel, »da hoče prevladati prekleta needinost v deželi Kranjski med gospodo in ljudstvom visokega in nizkega stanu zaradi omalovaževanja božje besede. [...] Takšna zavist namreč, sovraštvo, hudobija, ošabnost, napuh, objestnost, častihlepnost in pohlep po denarju, ki prihaja od hudiča in iz naše pokvarjene narave so zanesljiva znamenja, predhodniki in glasniki propada in pokvarjenosti naše domovine. Na tak način prihaja tudi uničenje in poguba nad našo božjo Cerkev, njeni sovražniki brezbožni papežniki pa jo blatijo in obrekujejo.«⁷⁰ Da gleda družbo na Kranjskem in tako tudi Cerkev kot enoto, je izrazil tudi v nadaljevanju pisma: »Premislite, moji dragi gospodje, kako veliko milost in dobroto je vsemogočni skazal vam Kranjcem pred drugimi narodi iz usmiljenja in zastonj, samo zaradi Kristusa, da vam namreč daje sv. zveličavni evangelij v tako čisti obliki oznanjati, sv. zakramente deliti in prejemati, vaše bogoslužje svobodno in javno opravljati, čeprav proti njim divjata hudič in Antikrist, besnita in zvijače kujeta napade in hudobijo ter zato mnoge duše trpijo škodo za večno življenje.«

Antikrist je tudi v Trubarjevem predgovoru glavni sovražnik, ki preprečuje, da bi kristjani dosegli »vezhnu vesselie vnebesih«. Zaradi tega Trubar in pridigarji tako odločno pridigajo proti njemu in vsem tistim, ki z njim držijo: »Sa tiga volo mi pridigary subper Antichrista inu zhes vse te, kir shnim dershe taku vpyemo inu pishemo.«⁷¹

Trubarjev nemški in slovenski predgovor k *Noviga testamenta pvslednemu deilu* tako izražata Trubarjevo čutenje, dojemanje in zaskrbljenost glede verskega dogajanja v domovini v sedemdesetih letih 16. stoletja, pri čemer ni v ničemer spremenil svojega odklonilnega stališča do rimske Katoliške cerkve.

68 Jože Rajhman, Pisma Primoža Trubarja, 257.

69 Jože Rajhman, Pisma Primoža Trubarja, 247.

70 Jože Rajhman, Pisma Primoža Trubarja, 248.

71 Noviga testamenta pvsledni deil, Predguoor XXX.

Violeta Vladimira Mesarič Jazbinšek

ŽENSKO DUHOVNIŠTVO

Uvod

Vsa verstva, ki so odsev pestrosti Božje podobe, v temeljnem nauku poudarjajo enakost in enakopravnost obeh spolov. Toda kaj hitro lahko opazimo vidno razliko med »klasičnim učenjem neke religije glede položaja žene in dejanskim stanjem«.¹

Vprašanje ženskega duhovništva še danes pomeni »vroč kostanj«, hkrati pa kliče k vedno novim razpravam tudi v konservativnih patriarhalnih krogih. Moja obravnava je kratek pregled magistrske naloge Nadje Furlan z naslovom *Prispevek krščanskih ženskih teologij k enakopravnemu položaju ženske v družbi in cerkvah*,² diplomske naloge Urške Mirt *Žensko duhovništvo v Anglikanski skupnosti. Izkušnje in perspektive*,³ upošteva pa seveda literaturo, ki sta ju uporabljali pri raziskovalnem delu, ter razne časopisne članke, intervjuje in komentarje, kakor tudi osebne izkušnje iz mojega šestnajstletnega duhovniškega poslanstva.

1. Položaj ženske v krščanstvu⁴

V vseh velikih svetovnih religijah lahko naletimo na prepričanje, da stojijo moški višje od žensk. V krščanstvu omenjeno prepričanje

- 1 Prim. N. Furlan: *Prispevek krščanskih ženskih teologij k enakopravnemu položaju ženske v družbi in Cerkvah*, magistrska naloga. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Ljubljana 2003, str. 63.
- 2 Isto, str. 56-63.
- 3 Prim. U. Mirt: *Žensko duhovništvo v Anglikanski skupnosti. Izkušnje in perspektive. Stati inu obstati* 15-16/2012, 302-331.
- 4 Poglavje v celoti del iz: N. Furlan: *Prispevek krščanskih ženskih teologij k enakopravnemu položaju ženske v družbi in cerkvah*, str. 56-63.

temelji na treh domnevah: Prvič: da je bilo prvo bitje, ki ga je Bog ustvaril, moški in ne ženska, ker je obveljalo prepričanje, da je bila ženska ustvarjena iz moškega rebra in tako ontološko gledano nekaj izpeljanega in sekundarnega.⁵ Drugič: da je glavni krivec za izgon iz raja ženska, ki je zagrešila »izvirni greh«, in da moramo zaradi tega gledati na »vse Evine hčere« s sovraštvom, nezaupanjem in prezirom.⁶ Tretjič: da ženska ni bila ustvarjena samo iz moškega, ampak tudi za moškega, kar povzroči, da ima njena eksistenca zgolj instrumentalni pomen in ne fundamentalnega. Govorimo torej o treh teoloških vprašanjih, ki so pod vplivom takratne kulturno-sociološke pogojenosti obarvala in zaznamovala usodo ženskega spola za minuli dve tisočletji: Kako je bila ustvarjena ženska? Ali je bila ženska odgovorna za izvirni greh prvega človeka/moškega? Čemu je bila ustvarjena ženska?

Svetopisemski zgodbi o stvarjenju in padcu v *Genezi 1–3* sta glede položaja ženske najpomembnejša teksta *Stare zaveze*. Na kratko pogledjmo glavne poteze položaja ženske v različnih razvojnih fazah krščanstva.

Ženske so imele v prvi Cerkvi velik delež pri njenem nastajanju. Moškim in ženskam se pripisujejo enake etične in duhovne sposobnosti. Ženske so pomagale pri nastanku in razvoju Cerkve vse do

- 5 Svetopisemski prikaz stvarjenja prvega človeškega para temelji na dveh različnih virih, duhovniškem (iz 5. stol. pr. Kr.) in jahvistu (iz 10. stol. pr. Kr.). Iz njiju sta nastali dve različni tradiciji, ki sta predmet večnih polemik med krščanskimi teologi. »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril« (Gen 1,27). Ta odlomek, ki je mlajše narave, ne kaže nobene nadvlade enega spola nad drugim, oba sta enaka, oba sta istočasno »ustvarjena po Božji podobi«. Podoba Boga torej ni pridržana samo moškemu spolu. V nasprotju z Gen 1,27 pa starejša Gen 2,22 kaže podrejenost moškemu, saj je bila žena ustvarjena pozneje »iz rebra moža«. Ti dve, navidezno nasprotujoči si zgodbi, sta torej združeni v krščanski tradiciji. Prevladuje Gen 2,22, ki bolj sovпада z antičnim svetom, v katerem je zraslo krščanstvo, torej z Aristotelovim dojemanjem ženske kot »nepopolnega«, manjvrednega bitja. Cit. N. Furlan, *Prispevek...;* prim. C. Drury: *Christianity, v: Women in Religion*. London, Printer 1994, str. 32-34.
- 6 Evina krivda, da je Adama zapeljala v greh, naj bi kazala na fundamentalno šibkost žensk. To razlago so uporabili, da bi ovekovečili mit o hudobni ženski naravi. Ženske so tako skozi zgodovino nosile levji delež bremena »padca«, ki so ga od Avguščina naprej povezovali s spolnostjo in izvirnim grehom. Cit. prav tam.

časov mučeništva in preganjanja. Kdaj pa kdaj so delovale tudi pre-roško. V *Apostolskih delih* beremo, da je imel diakon Filip štiri neporočene hčere, ki so imele dar prerokovanja.⁷ Tudi apostol Pavel imenuje številne žene, ki so aktivno sodelovale v življenju takratne Cerkve.⁸ Ko so ženske začele preroko delovati tudi znotraj Cerkve in tam prevzele tudi duhovniške službe, so jih pa začeli izrinjati iz javnega življenja Cerkve.

V krščanski skupnosti so bile službe, ki so jih opravljale vdove in diakonise. Diakonise so uvedli duhovniki kot pomoč pri delu, vendar je bila to razširjena praksa le v vzhodni Cerkvi. Poglavitna naloga vdov in diakonis je bila priprava kandidatov na krst. Čez nekaj časa so obe službi združili. Ženski diakonat so lahko prejele samo vdove in device. Deviškost je postala cenjen ideal. Po drugi strani pa je vse bolj prihajala v ospredje podoba ženske kot »zapeljivke« moškega.⁹

Srednji vek je označila podoba ženske redovnice. Ženske so uresničevale svoje življenje v posnemanju lika Jezusa Kristusa v uboštvu, pokorščini in čistosti. Med njimi je bilo tudi veliko žensk, ki niso živele samo kontemplativno, temveč so se aktivno udejstvovala v cerkvenem in političnem življenju (Hildegarda iz Bingena, Gertruda in Matilda iz Hackenborna, Katarina Sienska itn.).

Redovnice so veliko pozornosti namenjale pobožnosti in mistiki, ki sta v okviru samostanov postali razmeroma samostojni področji. Ženska moč in ustvarjalnost sta se kazali v mnogih imenitnih osebnostih, vendar pa so te delovale v glavnem le v samostanih in na področju teologije, v socialni dejavnosti ali v mistični osami, manj pa na političnem odru. Vsekakor pa je bil položaj opatinj zelo cenjen. Opatinja naj bi imela velik vpliv tudi nad kleriki in je lahko izvajala cerkvena pooblastila vse do zakramentalnih.¹⁰

Ženski samostani so omogočali izobrazbo ženskam. Tudi duhovni in razumski odnosi med moškimi in ženskami so se izboljšali. (...)

7 Prim. Apd 21,9.

8 Prim. Rim 16.

9 Prim. Cristentum, v: A. Lissner, R. Süßmuth in K. Walter: *Frauenlexikon*. Freiburg-Basel-Wien, Herder 1988, str. 145 in 105–107.

10 Prim. H. Häring: Vollmacht der Frauen – Zukunft der Kirche. *Concilium* 35 (1999), 3, 383–384.

Nastali so celo dvojni samostani, moški in ženski skupaj. Teološko so to utemeljili z dejstvom, da je Božja mati pred apostoli. Ženske tako niso bile izključene iz te dejavnosti. Veliko je bilo namreč dvojnih samostanov, kjer so redovnice in redovniki sodelovali pri skupnem poslanstvu. Medtem ko je spet zaživelo udejstvovanje žensk v cerkvi, je sholastična teologija nakazovala podobo ženske v manjvrednem položaju. Za Tomaža Akvinskega, na katerega je vplivala Aristotelova misel, je mož izhodišče in cilj žene. Žena naj bi namreč že po naravi zaostajala za njim. Taka podrejenost žene naj bi bila kazen za greh. To naravno pogojenost je sprejelo cerkveno pravo v Gracijanovem dekretu.

Mnoge žene so si torej kljub močni patriarhalni usmerjenosti vseskozi prizadevale slediti moškemu idealu celibata in ohranjale deviškost, ki je bila v srednjem veku posebno cenjena. Tako kot je Jezus opral Adamov greh, je devica Marija oprala Evin greh. Ideal Marije, matere in device, pa je ženskam v realnem vsakdanjem življenju nedosegljiv.

V času renesanse, humanizma in reformacije se je spremenila izobrazba, religioznost in samozavest ženske. V dojemanju Cerkve in družbe je bila družina pravzaprav edino področje delovanja ženske. Žene so bile ekonomsko odvisne od svojih mož in pravno zastopane. Izobrazba deklic je bila omejena le na naloge žene in matere. V razvojnem procesu srednjeveškega človeka je imela nenadomestljivo vlogo Marija. Po drugi strani so v tem času nastali številni redovi, šole in bolnišnice, v katerih so pomembno delo opravljale prav ženske.

V obdobju renesanse so se ženske iz višjega sloja začele združevati v raznih literarnih in znanstvenih krogih. Tako se pojavijo učene, politično in družbeno aktivne ženske. Deklice so postajale vedno bolj deležne enake izobrazbe kot dečki. Omenjeno sta vzpodbujala Thomas More in Erazem Rotterdamski. Zato ni čudno, da je znotraj katoliške preнове sodelovalo veliko žensk. Ustanavljale so nove ženske kongregacije, ki so živele poglobljeno pobožnost. Zavzemale so se za bolne in revne, hkrati pa so prevzemale katehezo in vzgojo deklic in žensk.

V protireformaciji so nastale nove kongregacije in samostani. V gibanjih reformatorskih Cerkva, ki so jih hotele nekatere dežele potlačiti in celo zatreti, so ženske sodelovale aktivno in z veliko odloč-

nostjo. Kljub omenjenemu aktivnemu udejstvovanju žensk pa je še vedno močno prisotno prepričanje večine odgovornih mož, teologov in filozofov, o specifični duhovni omejenosti žensk. Še vedno naj bi bilo njihovo delovanje omejeno na dom in družino. Le nekateri posamezniki so (brez uspeha) v javnosti razpravljali o tem, da imajo ženske morda že po naravi enake darove in sposobnosti kot moški. V 18. stol. je evangeličanska bratska skupnost Nikolaja L. iz Zinzendorfa, ženske priznala kot sebi popolnoma enakovredne, jim dala besedo v vseh pomembnih odločitvah in jim dodelila tudi odgovorne naloge v skupnosti. Tako so se v 18. in 19. stol. ženska gibanja začela vse bolj prebujati.

V dvajsetem stoletju so meščanska in socialistična gibanja neposredno in posredno vplivala na razvoj ženskega vprašanja tudi v krščanskem in cerkvenem prostoru. Cerkevna gibanja so ženske spodbujala k bolj zavestnemu verskemu življenju. Ženske so začele delati kot učiteljice in vzgojiteljice v krščanskih šolah. Izobrazbo so jim nudili ženski samostani. Dekletom so kmalu omogočili tudi izobrazbo na višjih šolah in na univerzah. Začele so tudi študirati teologijo. Od tedaj so torej življenje v cerkvi zaznamovale tudi ženske s teološko izobrazbo in ženske nasploh.

Po letu 1945 so se ženske v Evropi vedno bolj oddaljevale od Cerkve. Ta proces sekularizacije ima različne korenine in ni nujno, da je že končan. V povezavi z ženskim gibanjem za emancipacijo se pod vprašaj postavlja tudi tradicionalna podoba ženske v Cerkvi.

Po več desetletjih opravljanja posebnih nalog v župnijah in nadomeščanja župnikov med drugo svetovno vojno, so ženske v evangeličanski Cerkvi postale duhovnice. V katoliški Cerkvi so ženske aktivno sodelovale pri prostovoljnih in poklicnih službah. Veliko žensk je doseglo teološko izobrazbo in si pridobilo akademski naslov. Teološka razmišljanja o mestu žensk v Cerkvi so tako postala nezogibna.

Nekateri moderni znanstveniki drugorazredni položaj ženske v Rimskokatoliški cerkvi razlagajo kot posledico projiciranih strahov moških, ki so se zaobljubili celibatu. Ti naj bi s tem, ko so širili negativen odnos do žensk, te odrinili na drugo mesto. Malo manj radikalen, a še vedno neenakopraven odnos do žensk najdemo v nekaterih

novih konservativnih protestantskih skupnostih, kjer ima žena dopolnilno in moškemu podrejeno mesto. Kvekerji, metodistična in baptistična Cerkev, nekatere veje anglikanske cerkve, Evangeličanska cerkev Augsburske veroizpovedi in Helvetske veroizpovedi pa poudarjajo enakopravnost spolov na vseh nivojih. Žene imajo v omenjenih cerkvah enake pravice kot moški, lahko postanejo duhovnice, celo škofi. V Rimskokatoliški cerkvi pa se za duhovniško službo zahteva celibat in je pridržana izključno moškemu spolu.

Čeprav je Sveto pismo temeljna avtoriteta vsem omenjenim krščanskim Cerkvam, so vidne razlike v interpretaciji različnih sveto-pisemskih odlomkov. Odnos do položaja žena v krščanstvu je torej odvisen od sveto-pisemskega odlomka, ki ga izberemo, interpretacije le tega in upoštevanja konteksta, v katerem je Sveto pismo nastalo. Nadvse pomembna pa je tradicija na katero se opirajo in iz katere izhajajo interpretacije Svetega pisma.

Žensko feministično gibanje je Sveto pismo pričelo razlagati po svoje. Poudarja moško prevlado tako v *Stari* kot tudi v *Novi zavezi* in hkrati opozarja na pomembnem ženski delež, ki je bil v zgodovini, ki so jo pisali moški, večkrat spregledan.

2. Žensko duhovništvo – rimskokatoliški pogled¹¹

Rimskokatoliška cerkev v celoti zavrača žensko duhovništvo, za kar ji služita dva argumenta: Prvi: Jezus Kristus ni poklical žensk, niti svoje matere ne, za apostolsko službo, pa čeprav je bil ženskam naklonjen. Drugi: duhovnik mora biti moški, ker kot tak predstavlja (reprezentira) Jezusa Kristusa kot Gospoda in tistega, ki je nad občestvom.¹²

11 Ordinacija (ordinatio) je obred, kjer se posamezniku podeljuje službeno duhovništvo. Za Rimskokatoliško, Pravoslavno in Anglikansko cerkev je to zakramentalno dejanje in je več kot izvolitev, označitev in pooblastitev s strani skupnosti, kar velja za EC in mnoge druge protestantske cerkve in skupnosti. Ordinacija se imenuje tudi consecratio (posvečenje) ali tudi podelitev zakramenta svetega reda, ki se daje s polaganjem škofovih rok in skupaj s posvetilno molitvijo predstavlja vidno znamenje tega posvečenja. Prim. U. Mirt, *Žensko duhovništvo...*, str. 7.

12 Prim. U. Mirt, *Žensko duhovništvo...*, str. 17.

»V teološkem razpravljanju se je izkazalo, da omenjena razloga dogmatično nista zavezujoča (zwingend). Glede prvega je treba reči: ne glede na to, da je treba v skladu z eksegezo razlikovati med dvanajsterimi ter apostoli, je mogoče negativno dejstvo (Kristus nečesa ni storil) tudi drugače razlagati. Dvanajsteri predstavljajo najprej novi Izrael kot ljudstvo iz dvanajstih rodov, ki imajo svojo predpodobo v dvanajstih Jakobovih sinovih. Ta simbolika bi bila povsem nerazumljiva, če bi bil Jezus vključil tudi ženske. Poleg tega je treba pomisliti, da je prva skupnost morala biti priča za Kristusovo oznanilo (Apd 1,8); v skladu s tem pravnim redom pa so bili samo moški sposobni za pričevanje. Po drugi strani je dovolj namigov, da so ženske imele v prvih krščanskih skupnostih pomembno vlogo tudi pri vodenju (prim. Rim 16).

Drugi argument je na simbolni ravni in ga ni mogoče preprosto prenesti na področje pravnega reda. Držal bi, če bi bil moški več vreden in bi imel večje dostojanstvo kot ženska. Prav ta postavka pa je osnova patriarhalizma, ki se danes postavlja pod vprašaj in ga je treba ravno s stališča Jezusovega oznanila zavriniti. *Nova zaveza* nikjer ne poudarja Jezusove moške narave; vedno le njegovo človeško naravo. Ta pa v enaki meri pripada tako ženskam kot moškim«. ¹³

Torej iz tega sledi, da s stališča vere ne moremo podati prepričljivih razlogov proti ordinaciji. Vendar pa, kot navaja Urška Mirt, »iz tega seveda ne sledi nujno pravica ali dolžnost glede ordinacije. Nihče nima pravice do posvečenja, naj bo moški ali ženska. Odločitev o tem, kdo ga prejme, je mogoče utemeljiti samo pastoralno. Eden od razlogov proti posvečenju žensk v Rimskokatoliški cerkvi je v tem, da bi takšno posvečenje močno obremenilo znotrajcerkveno in ekumensko ozračje (odnos do vzhodnih Cerkva).¹⁴

13 Cit. prav tam, str. 17–18

14 Cit. prav tam, str. 18. Prim. Peter Neuer: *Ekklesiologie – Die Lehre von der Kirche*, v: W. Beinert: *Glaubenszugänge – Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*. Paderborn-München-Zürich, F. Schöningh 1995, 553–554.

3. Žensko duhovništvo – protestantski pogled

»Prve cerkve, ki so ženskam priznale pravico do opravljanja duhovniške službe, so bile po večini tiste, ki so odpravile zakramentalno naravo službenega duhovništva in tri stopnje svetega reda: škof, duhovnik, diakon.¹⁵ To so bile po večini protestantske cerkve, nasploh pa tiste, ki niso imele centralizirano urejeno hierarhijo skupnosti.«¹⁶

Razpravljanje o primernosti žensk za duhovniško službo, predvsem v sporu o ženskah v škofovstki službi v Anglikanski cerkvi, navaja s sklicevanjem na *Sveto pismo*:¹⁷ (A) proti ženskemu duhovništvu: zapovedano pokrivanje glave (1 Kor 11,2–12), zahtevo, naj ženske na shodih molčijo (1 Kor 14,34–38), in prepoved, da bi ženska poučevala (1 Tim 2,9–15); (B) za žensko duhovništvo: izjavo o enakopravnosti (»ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu«, Gal 3,28) ter pričevanje o ženskem delovanju v prvi skupnosti, namreč osebni pozdrav diakonisi Fojbi (»sprejmite jo [...] kakor se spodobi svetim«, Rim 16,1–16) in priznanje zaslužnosti ženskam (»Evodija in Sinthia [...] sta se z menoj trudili za evangelij«, Flp 4,2–3). Vključuje pa tudi sklicevanje na tradicijo: (A) proti: spoštovati je treba tradicijo

15 Sveti red (ordo) za Rimskokatoliško, Pravoslavno in Anglikansko cerkev predstavlja zakrament, po katerem se poslanstvo, ki ga je Kristus izročil apostolom, še naprej izvršuje v Cerkvi do konca časov. Sestavljen je iz treh stopenj: škofovska služba (episkopat), duhovniška (prezbiterat, mašništvo) in diakonska (diakoniat). Za Evangeličansko cerkev in druge kristjane sveti red ni zakrament; tudi ne poznajo več stopenj svetega reda. Cerkve reformacije poznajo samo eno službo: duhovniško službo. Ta svetopisemsko izhaja iz Jezusovega naročila dvanajsterim (Mk 4,21–22), in dobi še večji pomen s prihodom Svetega Duha. Načini duhovnega vodstva se v zgodnji Cerkvi razlikujejo; temelje postavi apostol Pavel (Apd 14,23, 20,38). Zgodovinarji dejanskih dokazov o posvetitvi v sveti red (v primerjavi z začetnimi karizmatičnimi voditelji skupnosti) nimajo prav veliko. Prim. U. Mirt, str. 8.

16 Cit. prav tam, str. 20.

17 Povzeto po: *Women bishops in the Church of England?* London, Church House publishing, 2004, 228–235; prim. U. Mirt, str. 19. Gl. objavo tabele v reviji *Stati inu obstati* 2012, 15–16, str. 303. – Na svetopisemskie zglede se je skliceval že Primož Trubar, ko je svojo knjigo *Svetiga Pavla listuvi, btim Efeseriem* [...] 1567 posvetil ženskam ter poudarjal njihovo pomembno vlogo in zasluge pri poučevanju preprostih in mladih z branjem njihove *Svetega pisma* in katekizma ter pri utrjevanju evangelijske Cerkve; gl. *Zbrana dela Primoža Trubarja XI. Nemiški spisi*. Ur. zbirke Jonatan Vinkler, ur. XI. knjige Edvard Vrečko. Ljubljana 2011, elektronski vir, str. 149–163.

(ohraniti isti vzorec) in verovati, da skupnost vseskozi vodi Sveti Duh; škofinje niso evolucija, ampak revolucija; (B) za: dejstvo, da je tradicija trdno povezana s patriarhalno naravo družbe, da je predvsem katoliška (tj. univerzalna, gr. *katholikos*) in da zgodnja krščanska tradicija opozarja na navzočnost žensk v služenju. Med razlogi s stališča skupnosti pa poudarja: (A) proti: nujna je ohranitev integritete, upoštevati je treba ekumenske vez, moški in ženska sta enakopravna, vendar imata drugačne vloge; (B) za: ženske so v skupnosti že bile sprejete kot duhovnice, škofovstvo je logičen korak naprej, jasen pokazatelj svetu je glavno Božje sporočilo o enakosti med spoloma.

3.a) Kronološki pregled priznavanja ženskega duhovništva v protestantskih cerkvah¹⁸

Leta 1836 se zopet uveljavi obred za diakonise (po zgodnjekrščanski praksi), najprej v nemškem Kaiserwerthu (Luteranska cerkev) in se od tam kmalu razširi tudi v druge države.

Leta 1853 je bila dodeljena služba duhovnice prvi ženski (to je bila Antonietta Brown, kasneje Blackwell, ki je delovala v Prvi kongregacijski cerkvi v Wayne Country, NY, kasneje je delovala kot duhovnica pri unitarijancih).

Druga duhovnica je bila Olympia Brown, ordinirana pri Univerzalistih (tudi ona se je kasneje pridružila unitarijcem).

Konec 19. stoletja so imeli duhovnice Kristusovi učenci (Disciples of Christ), nekatere Baptistične cerkve, Metodistična protestantska cerkev, Cumberlandaska prezbiterijanska cerkev. Kongregacionalisti imajo leta 1893 že 9 duhovnic.¹⁹

18 Od leta 1836 do 1994 povzeto po U. Mirt, *Žensko duhovništvo ...*, str. 20–24.

19 Glavne denominacije v ZDA so le počasi uvajale posvečevanje žensk, glede na prve začetke drugih. Nekateri Teološki kolidži (visoke šole) so v osemdesetih letih 19. stoletju sicer sprejemali ženske, toda njihovo število je ostalo nizko (cca. 5%) vse do šestdesetih let 20. stoletja. Odprle so se nove službe za neposvečene v cerkvi: diakonise, misionarke in učiteljice krščanskega nauka (katehistinje). Ženske, ki so študirale teologijo, so se pripravljale ravno za te službe, ki jih opravljajo neposvečeni. Poleg kongregacionalistov, so tudi unitarijci, univerzalisti in protestantski metodisti konec 19. stoletja začeli posvečevati ženske v duhovnice. Prezbiterijanci, metodisti in luterani, pa so najprej ženske raje usmerjali v službe, ki jih opravljajo neposvečeni. Prim. U. Mirt, str. 21.

Leta 1956 je viden napredek glede ženskega duhovništva; Prezbitarijanska in Metodistična cerkev spremenita pravila za dostop žensk do polnega duhovništva.²⁰

Konec šestdesetih je v Ameriki ideja o ženskem duhovništvu postala stvarnost. Ženske iz glavne protestantske cerkve so se začele v večjem številu udeleževati teoloških seminarjev.²¹

V sedemdesetih in osemdesetih letih 20. stoletja naraste število feminističnih teoloških študij in raziskav. Poveča se število literature na vseh področjih teologije. Na teoloških in svetopisemskih konferencah so vedno tudi ženske predstavnice in predstavnice iz feminističnih študij.²²

Leta 1917 posvetijo prvo duhovnico pri kongregacionalistih v Angliji, leta 1929 pa na Škotskem.

Leta 1918 prva duhovnica (z lokalnimi pastoralnimi dolžnostmi) v Baptistični cerkvi v Angliji, uradno Baptistična zveza Velike Britanije in Irske prvič pooblasti ženske za duhovnice leta 1925.

Leta 1921 v Angliji dana možnost posvečevanju žensk v duhovnice v Prezbitarijanski cerkvi; prva posvetitev duhovnice se je dejansko zgodila šele leta 1965.

Leta 1929 Evangeličanska-luteranska cerkev na Nizozemskem, kot prva med luteranskimi cerkvami, posveti duhovnico. Od takrat članice Svetovne luteranske zveze (dalje SLZ) priznavajo možnost ženskega duhovništva.²³

Leta 1958 je Cerkev na Švedskem, ki je ohranila apostolsko nasledstvo, postala prvo luteransko telo, ki dovoljuje ženskam opravljanje duhovniškega poklica; prvo dejansko posvečenje se je zgodilo dve leti pozneje.

- 20 Spodbudo za to spremembo so dale nove ekumenske vezi in stiki preko Svetovnega sveta Cerkva med temi ameriškimi cerkvami in Cerkvami reformacije v Evropi. Ženske iz Nemčije in Skandinavskih držav so namreč opravljale pastoralna dela med Drugo svetovno vojno, po vojni pa so vztrajale, da bi to delo nadaljevale, in so zahtevale polno posvečenje. Prav tam, str. 21.
- 21 Iz 10% iz leta 1972 je vpis žensk na Teološke fakultete v ZDA leta 1987 poskočil na 27% (vključno s tistimi, ki se niso šolale za posvečene duhovnice). Danes je običajno, da je študentk teologije 50% ali celo več. Ravno tako je poskočilo število doktorantk teologije. Tako so ženske začele poučevati tudi kot profesorice na seminarjih in predavanjih. Prav tam, str. 21–22.
- 22 Čeprav je feminizem še vedno razumljen kot specialno, določeno zanimanje nekaterih žensk (in še manj moških) in ne kot normalen del učenja. Prav tam, str. 22.
- 23 Luteranske cerkve, ki ordinacije žensk ne priznavajo, ne morejo biti članice SLZ (Evangeličanska cerkev na Poljskem in Litvi in Missouri Sinod v ZDA).

Leta 1970 v ZDA Luteranska cerkev v Ameriki (Lutheran Church in America) in Ameriška Luteranska cerkev (American Lutheran Church) posvetita prvi ženski duhovnici, Združenje evangeličansko-luteranskih cerkva (Association of Evangelical Lutheran Churches) pa leta 1977.

Leta 1984 je posvetijo prvo škofinjo nasploh (gledano celotno krščanstvo), in sicer pri metodistih.

Leta 1992 prvo škofinjo dobijo Luteranske cerkve po Nemčiji in Skandinaviji, enako Evangeličanska luteranska cerkev v Ameriki.

Novembra 1992 je dana zelena luč v Anglikanski cerkvi, prve duhovnice pa so bile posvečene marca 1994.

V osemdesetih letih 20. stoletja je prišla delovat v Zagreb Seja Uimonen, duhovnica iz Finske. Prva hrvaška duhovnica je bila Liljana Berić (posvečena 1999).²⁴

Junija 1977 dobi prvo duhovnico Evangeličanska cerkev v Sloveniji (Jana Kerčmar, po rodu Slovačinja, ki je študirala na Slovaškem, tam bila tudi ordinirana). Posvetitev prvih dveh slovenskih duhovnic, Simone Prosič (danes poročene Prosič Filip) in Violete Vladimire Mesarič (danes poročene Mesarič Jazbinšek), se je zgodila 15. 3. 1998 v Gornjih Petrovcih. Leta 2013 je v Evangeličanski cerkvi v Republiki Sloveniji pet duhovnic (od skupaj 18 duhovnikov oz. 16 aktivnih duhovnikov).²⁵

V Srbiji, kjer živita med drugimi slovaška in madžarska manjšina, s tem v zvezi pa obstajajo zlasti slovaške evangeličanske cerkvene občine (predvsem v Vojvodini), je leta 2013 v slovaški Evangeličanski cerkvi v Republiki Srbiji med 25 duhovniki delujočih že pet žensk duhovnic.²⁶

Maja 2010 je v Rimu posvečena prva duhovnica, ki pripada Starokatoliški cerkvi, ki je v 19. stoletju izšla iz Rimskokatoliške in je Vatikan ne priznava (v Nemčiji, Švici in Avstriji so starokatoliki za zdaj priznali ženskam pravico do diakonata).²⁷

24 Podatki pridobljeni v pogovoru z duhovnikom Evangeličanske cerkvene občine Zagreb v Republiki Hrvaški, Moranom Rajkovićem.

25 Podatek iz arhiva Evangeličanske cerkve v Republiki Sloveniji.

26 Prim. Beograd dobio prvu ženo sveštenika. <http://www.blic.rs/Vesti/Beograd/364215/Beograd-dobio-prvu-zenu-svestenika>.

27 Prim. V Italiji posvetili prvo duhovnico, <http://www.rtvsllo.si/svet/v-italiji-posvetili-prvo-duhovnico/230788>.

Sklepne ugotovitve

Zdaj je žensko duhovništvo navzoče v skoraj vseh glavnih protestantskih Cerkvah, tako v Evropi kot drugod v svetu. V nekaterih, predvsem v luteranskih, so ženske lahko tudi škofinje.²⁸ Podatki pričajo, da ženske sestavljajo dobrih dvajset odstotkov vse duhovščine. Čeprav tako Rimskokatoliška kot Pravoslavna cerkev odločno zavračata posvečevanje žensk v duhovnice in vztrajata pri tem, da službeno duhovništvo ostaja izključno domena moških, se kažejo nekateri premiki. Grška pravoslavna cerkev, na primer, od leta 2004 dovoljuje diakonat starejšim opatinjam oz. voditeljicam samostanov, razprava o možnosti sprejetja žensk v diakonat pa poteka zdaj tudi v Rimskokatoliški cerkvi.

O položaju ženske v Rimskokatoliški cerkvi so začeli razpravljati šele po Drugem Vatikanskem koncilu. Kongregacija za verski nauk je dobro desetletje pozneje (1976) izdala uradni dokument *Inter insigniores*, ki na vprašanja ženskega duhovništva odgovarja negativno in svojo odločitev utemeljuje na podlagi tradicije: »Cerkev skuša biti zvesta zgledu in si ne lasti pravice, da bi pripuščala ženske k mašniškemu posvečenju.«²⁹ Dne 22. maja 1994 papež je Janez Pavel II. objavil pismo *Ordinatio Sacerdotalis*, s katerim je zaprl vsakršno razpravo o ženskem duhovništvu.³⁰ Kako močno Rimskokatoliška cerkev nasprotuje posvetitvi žensk v duhovniški stan, dokazujejo tudi besede papeža Benedikta XVI., ki je dejal, da bodo vse ženske, ki bodo posvečene v duhovniški stan, izobčene iz Cerkve, skupaj z njimi pa bo izobčen tudi škof, ki jih bo posvetil.³¹

28 Leta 2008 je bila ustanovljena posebna skupina za spremljanje ženskega škofovstva v Anglikanski cerkvi, da poda poročilo do leta 2009. Po dolgem procesu je dne 20.11.2012 je bila zavrnjena dolgo pričakovana in zelena možnost predloga, po katerem bi lahko za položaj škofa kandidirale tudi ženske, čeprav so Cerkve v Kanadi, Novi Zelandiji, ZDA in Avstraliji že imenovale ženske za škofovsko službo. Prim. Anglikanska cerkev proti škofinjam, <http://trendi.finance.si/8326639/Anglikanska-cerkev-proti-skofinjam>.

29 Prim. slov. prevod v: *Okrožnica 2*. Ljubljana, Nadškofijski ordinariat 1977.

30 Vatikan celo prepoveduje razpravljanje o tem, da bi ženske postale duhovnice, kaj šele uresničitev te namere.

31 Prim. V Italiji posvetili prvo duhovnico, <http://www.rtvsllo.si/svet/v-italiji-posvetili-prvo-duhovnico/230788>.

Sicer pa je Rimskokatoliška cerkev že leta 2002, ko je Ratzinger bil prefekt rimske kongregacije za vprašanje vere, iz svoje skupnosti vernikov izključila sedem žensk (štiri Nemke, dve Avstrijski, eno Američanko), ki so 29. junija 2002 bile posvečene v duhovnice, posvetil pa jih je škof Romulo Antonio Braschi.³²

Istega leta (2002) je v intervjuju za časnik *Dnevnik* prof. dr. Drago Ocvirk podal sledečo izjavo: »Po mojem mnenju ni nobenega teološkega ali antropološkega razloga, da ženske ne bi mogle biti duhovnice. Bog ne gleda na spol, Bog vabi vsakega ...«³³

Biblija govori o dostojanstvu moža in žene ob stvarjenju, o enakosti pri odrešenju in medsebojni ljubezni. Hkrati navaja številne primere ženskega religijskega delovanja in omenja tudi možne oblike ženskega vodenja v starem Izraelu. V prvi Cerkvi so ženske brez dvoma bile del skupnosti. Enako so prejemale dar Svetega Duha kot moški in tako imele tudi vlogo prerokinj. Čeprav je Pavel, ki je bil Jud, zapisal, da »ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu« (Gal 3,28), pisal pa je tudi o ženskem delovanju v prvi skupnosti (Rim 16,1–16), se nasprotniki ženskega duhovništva navadno oklepajo prav njegovih besed iz *Prvega pisma Korinčanom* in *Prvega pisma Timoteju*, ki so pravzaprav zaznamovale vso kasnejšo zgodovino krščanstva (1 Kor 11,9 in 1 Tim 2,11–15).³⁴ Toda dejansko Pavel »s

32 Posvetitev je potekala na ladji na Donavi v Avstriji, opravil jo je škof Romulo Antonio Braschi, ki ga po besedah takratnega prefekta rimske kongregacije, nemškega kardinala Josepha Ratzingerja, pozneje papeža Benedikta XVI., Rim ne priznava, saj so ga iz Cerkve izključili že pred posvetitvijo duhovnic. Kardinal je ženskam 10. julija v pismu postavil ultimati. Do 22. julija bi se morale pokesati in vernike »prostiti za odpuščanje zaradi povzročene škandala«. Njihova posvetitev je groba kršitev proti Božji ureditvi Cerkve, je zapisal Ratzinger. Ženske ne morejo biti posvečene v duhovnike in verniki morajo spoštovati to »dokončno odločitev«, je še pojasnil nemški kardinal. Ženske so odločitev zavrnile in vztrajale pri zahtevi po opravljanju duhovniškega poklica. »Nismo se odvrnile od vere, nismo razširjale krive vere in nismo odpadnice,« so pojasnile v svojem odgovoru. Ratzinger je kasneje nakazal tudi možnost umika izključitve. »Kongregacija upa, da bodo omenjene, razsvetljene z milostjo Svetega Duha, spregledale in ponovno našle pot k enosti v veri in občestvu s Cerkvijo, ki so jo prizadele s svojim dejanjem.« Prim. Vatikan izključil duhovnice. Domača stran. /24ur.com/novice/svet/vatikan-izkljucil-duhovnice.html/

33 Prim. Intervju z dr. Dragom Ocvirkom, www.dnevnik.si/objektiv/vec-vsebin/23480.

34 Pavel je bil Jud in Judje so bili vseskozi močno zaznamovani z plivi kulturnega okolja, v katerem so živeli. Zato je prihajalo do velikih razlik v položaju žensk.

svojimi naročili, naj žene ne govorijo in ne učijo med javnim občestvenim bogoslužjem, ne izreka za vse večne čase veljavne smernice, temveč presoja v okviru predstav in vrednot patriarhalne kulture svojega okolja, podobno kot s svojimi napotki, da morajo biti žene v Cerkvi pokrite in da zanje ni spodobno, če imajo kratke lase (prim. 1 Kor 11,6).³⁵ »Izključitev žene iz religijske prakse ne predstavlja legalno-logičnega tradicionalnega principa, ampak je zgolj družbeno-kulturne narave.«³⁶

Kar se tiče ženskega duhovništva v novejšem času, konkretnije govorimo o tej temi šele od konca devetnajstega stoletja. Dvajseto stoletje je bilo zaznamovano z boji za človekove pravice, kjer so svoje pravice zahtevale tudi ženske, in to tako v posvetnem kot cerkvenem življenju. Na vlogo ženske v Cerkvi pa je zagotovo najbolj vplivalo prav feministično gibanje, ki je spodbudilo nastanek kritične teologije osvoboditve, kjer ženska »pride do besede« (feministična teologija).³⁷ Izobraževanje, feministično gibanje in zgodnji feminističnih spisi postavijo temelj ženskega gibanja, kakor tudi možnost ordinacije žensk.

35 Prim. opombe k 1 Kor 11,6, *Slovenski standardni prevod Svetega pisma*.

36 Prim. R. Biale: *Women and Jewish Law*. New York, Schocken 1984, str. 137.

37 V. Grmič: Duhovna obzorja feministične teologije. *Znamenja* 5, 1985, str. 397.
Navaja U. Mirt v diplomski nalogi *Žensko duhovništvo v Anglikanski skupnosti*, Ljubljana 2010.

VIRI IN LITERATURA

- Furlan, Nadja: *Prispevek krščanskih ženskih teologij k enakopravnemu položaju ženske v družbi in cerkvah*. Magistrska naloga, Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2003.
- Mirt, Urška: *Žensko duhovništvo v Anglikanski skupnosti. Izkušnje in perspektive*. Diplomaska naloga, Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2010.
- Drury, C.: *Women in Religion. Christianity*. London, Printer 1994.
- Lissner, Anneliese, Süßmuth, Rita, in Walter, Karin: *Frauenlexikon. Cristentum*. Freiburg-Basel-Wien, Herder 1988.
- Häring, Hermann: Vollmacht der Frauen – Zukunft der Kirche. *Concilium* 35, 1999.
- Neuer, Peter: *Ekklesiologie – Die Lehre von der Kirche*. V: Beinert Wolfgang: *Glaubenszugänge – Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*. Paderborn-München-Zürich, F. Schöningh 1995.
- Women bishops in the Church of England?* London, Church House publishing 2004.
- Biale, Rachel: *Women and Jewish Law*. New York, Schocken 1984.
- Grmič, Vekoslav: Duhovna obzorja feministične teologije. *Znamenje* 5, 1985.
- Inter insigniores. V: *Okrožnica 2*. Ljubljana, Nadškofijski ordinariat 1977.
- V Italiji posvetili prvo duhovnico.
<http://www.rtv slo.si/svet/v-italiji-posvetili-prvo-duhovnico/230788/> (pridobljeno 10. oktober 2012).
- Anglikanska cerkev proti škofinjam.
<http://www.finance.si/8326639/Anglikanska-cerkev-proti-skofinjam/> (pridobljeno 25. 11. 2012).
- Intervju z dr. Drago Ocvirkom. Nobenega teološkega razloga ni, da ženske ne bi mogle biti duhovnice. <http://www.dnevnik.si/objektiv/vec-vsebin/23480/> (pridobljeno 10. oktober 2012).
- Beograd dobio prvu ženo sveštenika.
<http://www.blic.rs/Vesti/Beograd/364215/Beograd-dobio-prvu-zenu-svestenika/> (pridobljeno 24. 1. 2013).
- Vatikan izključil duhovnice. Domača stran. [/24ur.com/novice/svet/vatikan-izkljucil-duhovnice.html/](http://24ur.com/novice/svet/vatikan-izkljucil-duhovnice.html/) (pridobljeno 10. oktober 2012).

SLOVENSKA RIMSKOKATOLIŠKA CERKEV 50 LET PO 2. VATIKANSKEM KONCILU

Drugi vatikanski koncil je prinesel veliko upanje, da stopa Rimskokatoliška cerkev na pot preoblikovanja struktur in dialoga s svetom ter da sprejema sodobni percepciji ustrezno razlago svojega verskega nauka. Verniki smo pričakovali, da bodo naslednja desetletja zaznamovana z nujno potrebnimi reformami ne samo ustroja Cerkve, pač pa tudi verske prakse, da bo posodobitev globoko zarezala v okostenele strukture. Sekulariziran svet je pričakoval, da bo najvplivnejša verska skupnost bistveno prispevala k razreševanju velikih družbenih problemov, predvsem glede vzpostavljanja nove svetovne ureditve, ki bi temeljila na enakopravnosti narodov in bi stremela k ohranjanju miru v svetu in bi vzpostavila socialno vzdržno ureditev za vse družbe, razvite in zaostale. Žal je blagodejni veter z Vatikanskega griča kaj hitro zamorila ohladitev, za katero so poskrbele rimska kurija in politike obeh strani v hladni vojni. Danes prevladuje prepričanje, da je koncil uresničen le delno. Temeljnega namena koncila Katoliška cerkev ni uresničila. Ni se ustrezno odprla svetu in izzivom sodobnosti in ni se demokratizirala, ni zmanjšala razdalje med hierarhijo in »božjim ljudstvom« in ni preseгла avtoritarnega odnosa do svetne družbe. Tako je upravičena ocena enega vidnih koncilskih teologov Hansa Künga, da je pokoncilaska cerkev stopila po smrti papeža Pavla VI. na pot restavracije. To se je zgodilo še v bolj radikalni obliki v tranzicijskih deželah, torej tudi v Sloveniji, ker gre tu tudi za revanšistično politiko, ki je v procesu tranzicije črtala vse pridobitve socialistične socialne države. Ta radikalizem, ki mu je zapadla tudi Cerkev, pa povečuje razkorak med njo in sekulariziranim sodobnim svetom, ki je širši in globlji kot v državah zahodne demokracije, ki so vgradile

v svoj družbeni red demokratične standarde političnega delovanja in medčloveškega obnašanja.

Če hočemo razumeti, kje je v tem procesu danes slovenska Rimskokatoliška cerkev, se moramo poglobiti v dokumente, ki so ali naj bi usmerili inkorporacijo te cerkve v slovensko družbo, ki je z osamosvojitvijo sprejela standarde zahodne demokracije. Teh standardov naša družba ni usvojila, ostala je ujeta v ideološki model ravnanja, kar nas je pripeljalo v nov družbeni razkol. Enako je s Cerkvijo, ki se je vrnila k obnavljanju katoliškega integrizma in avtoritarnega načina vladanja.

*

Leta 2001 je v *Predgovoru* k dokumentu Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem *Izberi življenje* ljubljanski metropolit Franc Rode zapisal: »Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem ali Plenarni pokrajinski cerkveni zbor, kot to imenuje Zakonik cerkvenega prava, je v dolgi zgodovini slovenskega naroda mejnik, ki bo nedvomno zaznamoval naše duhovno življenje v prihodnjih letih.«¹ Z besedami, da gre za mejnik v zgodovini, je nadškof Rode nedvoumno uvrstil to zasedanje in dokument kot tisti, ki bo bodoče vodilo delovanja Katoliške cerkve v Sloveniji in naj bi kot tak odločilno vplival tudi na potek naše narodne zgodovine. Ta napoved, ki se v desetletju po objavi dokumenta po svoje uresničuje, zahteva, da kritično presodimo naravo katoliške preнове v zadnjem desetletju. Pri tem je seveda nujno izhajati iz samega dokumenta, ki je opredelil, na kakšen način naj se Cerkev vključi v slovensko družbeno stvarnost. Temeljno vprašanje pa je, ali ta dokument res narekuje takšno udejanjanje Cerkve, kakršnemu smo priča.

V poglavju *Neodvisnost Cerkve in države* dokument pravi: »Po Ustavi Republike Slovenije (RS) je država ločena od verskih skupnosti, njihovo delovanje pa je svobodno. Mnogi sicer še vedno razumejo načelo ločitve v laicističnem smislu, da se Cerkvi odreka njeno mesto v javnosti. Toda Cerkev je sestavni del javnega življenja v vsaki družbi in kot takšna ima stična področja z državo in drugimi ustanovami

1 *Izberi življenje, Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, str. 7

družbenega življenja, še posebej na tistih področjih, kjer gre za vprašanja človeka kot državljana in vernika hkrati (prim. CS, 76,3). Vernik je namreč član obeh skupnosti, države in Cerkve, zato si morata ob medsebojnem sodelovanju obe prizadevati za njegov celoviti razvoj. Delovanje in odločitve politikov imajo vedno tudi bolj ali manj moralne razsežnosti in posledice. Ko gre za moralna vprašanja pravičnosti, poštenosti, resnicoljubnosti, za načela pravne države in spoštovanja človekovih pravic, ima Cerkev vso pravico in dolžnost, da izrazi svoje moralno mnenje in stališče, ne glede na to, ali s tem zadene ob politike, politične stranke in njihove ukrepe.« (*Izberi življenje*, 465) V poglavju *Enakopravna navzočnost v javnem življenju* poudarja: »Katoliška Cerkev v Sloveniji ne išče nobenih privilegijev. [...] Cerkev razume državo kot skupni dom, v katerem imajo vsi člani pravico predstavljati sebe in z drugimi iskati sožitje v dialogu.« In glede pravnega položaja Cerkve: »Katoliška Cerkev jemlje za izhodišče in okvir svojega delovanja in pravnega položaja sodobno demokratično državo, ki spoštuje človekove pravice. Med temi pravicami je verska svoboda ter svoboda vesti in prepričanja ena temeljnih svoboščin in pravic, ki jih je država dolžna zagotavljati in ščititi. [...] Demokratična država ima za koristno in potrebno, da s pravnimi sredstvi sporazumno uredi predvsem tiste oblike življenja in delovanja Cerkve, kjer se dejavnosti Cerkve in države ali drugih ustanov civilne družbe stikajo in kjer je za skupno blaginjo koristno, da pride do usklajenega delovanja in sodelovanja. To so predvsem področja vzgoje in izobraževanja, dobrodelnosti, kulturnih dejavnosti ipd.« (*Izberi življenje*, 467)

Dokument ima torej zelo splošne formulacije, ki dopuščajo različne interpretacije in je mogoče z nekaj intelektualne telovadbe opravičevati tudi današnjo politizacijo slovenske Katoliške cerkve in njeno ekonomsko in finančno delovanje v obdobju zadnjih dveh desetletij. Ker pa se dokument sklicuje na *Pastoralno konstitucijo Cerkev v sedanjem svetu*, *Gaudium et spes*, 2. vatikanskega koncila, izrecno na poglavje 76, *Državna skupnost in Cerkev*, je treba presojeti ravnanje slovenske Katoliške cerkve po koncilskih načelih. Stališča koncila so v teh pogledih dovolj jasna: »Državna skupnost in Cerkev sta na lastnem področju druga od druge neodvisni in avtonomni.« (GS, 76,3)

Koncil torej sprejema eno temeljnih postavk sekularizacije, namreč avtonomnost svetne družbe in s tem avtonomnost človeka. In ne pušča nobene dvoumnosti glede političnega delovanja kristjanov: »Zelo važno je, posebno v pluralističnih družbah, da pravilno pojmujeemo odnos med državno skupnostjo in Cerkvijo in da jasno razlikujemo to, kar delajo kristjani, bodisi posamezno bodisi po združenjih, v svojem imenu kot državljani, ki jih vodi krščanska vest, od tistega, kar delajo v imenu Cerkve skupno s svojimi dušnimi pastirji.« (GS, 76,1)

Ni samo ton dikcije tisti, ki postavlja razliko med obema dokumentoma, predvsem gre pri koncilskih stališčih za bistveno širše razumevanje sedanjega sveta in demokratičnih družb in za jasno držo, da se Cerkev odpoveduje poseganju v politično življenje, se pravi, da sprejema avtonomnost sekularne družbe tudi kot priložnost, da se osvobodi svojega koncepta integrizma in vstopi v sodobni svet s svojim duhovnim in moralnim poslanstvom, ne pa s političnimi in ekonomskimi ambicijami. V tem smislu je mogoče razumeti navodilo o odrekanju nekaterim privilegijem. Te drže dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem ne vsebuje, a bi ga glede na njeno zgodovinsko vlogo moral. Prav tako ne vsebuje nikakršnega obžalovanja svoje predvojne in medvojne politike, pač pa samo ugotavlja: »Druga svetovna vojna in v njej začeta revolucija sta močno spremenili slovensko družbo. [...] Domače revolucionarne sile so s prevaro zavedle mnoge dobro misleče ljudi in izvajale teror nad tistimi, ki se niso strinjali s komunistično revolucijo, kar je doseglo vrhunec ob koncu vojne z množičnimi poboji in tisoči izgnancev. [...] Novonastali totalitarni družbeni red je po 2. svetovni vojni razdelil slovensko prebivalstvo na zmagoviti in poraženi del, [...] skupaj z načrtno ateizacijo posebno prek šole, medijev in celotnega družbenega življenja, je vse to povzročilo pomembne spremembe v miselnosti slovenskega človeka in v njegovem odnosu do vere [...].« (*Izberi življenje*, 25) Ko so se cerkvi odprla vrata v javno življenje in se ji je ponudila možnost, da deluje na socialno karitativnem, kulturnem, vzgojno izobraževalnem in gospodarskem področju, je javnost pokazala veliko nerazumevanja za širitev te dejavnosti in celo strah pred njo. »Zato je toliko bolj pomembno, da pri vseh legitimnih in upravičenih dejavnostih ostane

jasno razvidno in v vsakdanji praksi potrjeno načelo, da je prva in temeljna dejavnost Cerkev religiozno moralne narave [...].« (idem, 27) Ta enostranska ocena preteklosti in zamolčevanje lastne odgovornosti zanjo kaže na ideološko logiko tendencioznega govora, ki ima za cilj uveljaviti svoj pogled na zgodovino kot izhodišče za svoj koncept družbenega razvoja v bodoče. V teh formulacijah je prikrita tendenca slovenske Katoliške cerkve po vrnitvi k restavraciji integrizma.

*

Po poti restavracije pa ni šla samo slovenska Cerkev, taka je bila tudi politika Vatikana po smrti Pavla VI. Hans Küng, eden najvidnejših koncilskih teologov, ugotavlja, da se je »zaradi zavračanja dialoga in reform Cerkev znašla v najtežji krizi po francoski revoluciji.«² Volja, da bi spet obvladovala celotno družbeno in zasebno življenje človeka, povzroča, da se povečuje razkorak med njo in sodobnim svetom.

V čem se kaže obnova restavracije? Drugi vatikanski koncil je hotel nadoknaditi dve zgodovinski zamudi. Uresničil je mnoga prizadevanja reformacije: uvedel je rabo narodnega jezika v bogoslužje, dal pomen *Svetemu pismu*, dovolil kritično teološko raziskovanje; ob tem pa je priznal sekularno načelo o verski svobodi, se opredelil za umik Cerkev iz politike, priznal avtonomnost svetne družbe ter odprl ekumenski dialog z drugimi verstvi in s sekularno družbo. Koncilski očetje so razumeli, da je danes mogoče krščanske vrednote oznanjati le na temelju človekovih pravic, na vrednotah humanizma in ob spoštovanju avtonomije vsakega posameznika.

S papežema Wojtilo in Ratzingerjem pa je Rim spet stopil »čvrsto na stališče restavracije«, kakor pravi Küng, in od reform je ostalo v veljavi bore malo. Bila pa je v celoti ustavljena nadaljnja reforma Cerkev, ki so jo že med koncilom trasirali s svojimi teološkimi utemeljitvami mnogi koncilski teologi. Küng v že omenjenem intervjuju omenja nekaj ključnih vprašanj, ki bi jih morala pokoncilna reforma rešiti: »uravnavanje rojstev v skladu z osebno odgovornostjo, ureditev

2 *Publik-Forum, Dossier*, št. 17, 7. sept. 2012, str. 18–21: »Pridobitve koncila naj bi se razveljavile. Zakaj se sploh še spleča boriti za reforme?«

mešanih zakonov (veljavnost takega zakona, možnost odprte vzgoje otrok glede na različno prepričanje staršev), fakultativnost duhovniškega celibata v latinski cerkvi (in sicer predvsem zaradi vrnitve k moralnemu življenju duhovnikov), reformo rimske kurije, reformo spovedne prakse, reformo duhovniške obleke in naslovov, vključitev vseh skupin v Cerkev pri imenovanju škofov, volitev papeža s strani reprezentativne škofovske sinode [...].« Vsa ta vprašanja so danes ne le zamrznjena, pač pa so doktrinarno obravnavana v globoko predkoncilskem duhu.

Rimskokatoliška cerkev v Sloveniji, ki je v vsem zaostajala za koncilsko prenovo, razen v reformi bogoslužja, pa je storila še večji korak nazaj. V času tranzicije se je vrnila k obnovi katoliškega integrizma, ki je slovensko družbo obvladoval vse od zloma meščanske revolucije leta 1849 do zmage revolucije leta 1945, in sicer na vseh bistvenih segmentih njenega umeščanja v demokratične družbene strukture: vrnila se je v politiko z voljo, da jo oblikuje po predkoncilskih konservativnih načelih; zavzema se za razveljavitev ustavne ločitve med državo in Cerkvijo, in ker to ni mogoče, zahteva vsaj privilegirani položaj v družbi, z aktivnim političnim in gospodarskim delovanjem za obnovo in utrditev neoliberalnega kapitalizma pa je poteptala tudi temeljna stališča cerkvenega socialnega nauka, ki ga je načrtoval koncil.

Kaj so temeljni cilji katoliškega integrizma in s tem političnega katolicizma? Obvladovati celotno družbeno življenje od šole in kulture do politike in gospodarstva tudi s politizacijo, se pravi z neposrednim poseganjem cerkvenega vodstva v politiko in s po njem vodenim delovanjem političnih strank katoliške provenience, predvsem pa z lastno gospodarsko in finančno močjo. Popolno obvladovanje sekularizirane slovenske družbe sicer danes pač ni več mogoče, zato pa se nosilci integracije zavzemajo za čim večji vpliv na celotno družbeno življenje. Vendar se cilju po celovitem obvladovanju, ki izhaja iz časov, ko je slovensko družbo obvladoval politični katolicizem, ideologi integrizma ne odpovedujejo, saj razumejo padec socialistične države in komunističnega režima kot priložnost za katoliško restavracijo in ne kot možnost za moderno, civilno, demokratično strukturiranje slovenske družbe, v kateri bi se Cerkev morala vrniti k evangelijski inkorporaciji v družbo, kar bi ji sicer omogočalo vero-

dostojno duhovno, versko in moralno delovanje, a bi hierarhični vrh prikrajšalo za politično moč.

Politični katolicizem na Slovenskem se je v dobi po meščanski revoluciji v Habsburški monarhiji konstituiral ob konfrontaciji z družbenimi silami liberalizma, ki so bile nosilke sekularizacije. Dojel jih je kot sovražnika, čeprav so bili pripadniki teh gibanj praktično vsi katoličani, mnogi celo duhovniki. Katoliška restavracija je po meščanski revoluciji rodila katoliško politiko kot politiko radikalne ideološke konfrontacije. Ta vzorec ostaja veljaven vse v naš čas. Čeprav danes družbeno ozračje spričo prevladujoče sekularizacije takemu modelu politike ni naklonjeno, je očitno slovenski katolicizem ostal globoko konservativen tudi v tem pogledu in je nesposoben prilagoditi se družbenim spremembam. Prenašanje modela iz zgodovine v sedanost je vedno problematično, nedvomno pa lahko uspeva le v družbenem okolju, ki je ostalo po svoji mentaliteti in strukturiranosti konservirano v preseženih vzorcih mišljenja in obnašanja. Čeprav to konservativno družbeno okolje, v katerem tak model rekatolizacije uspeva, danes na Slovenskem slabi, pa ne gre zanemariti dejstva, da postaja Rimskokatoliška cerkev prav zaradi oživljanja politike konfrontacije in avtoritarnosti kohezivna sila konservativnih sil današnje slovenske družbe.

Današnji ideologi političnega katolicizma in katoliška praksa sta napravila velik korak nazaj od stališč 2. vatikanskega koncila in slovenske pokoncilске teološke misli. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v modernem svetu *Gaudium et spes*, ne ukinja le integrističnega modela cerkvene udružbenosti, pač pa gre še korak naprej, ko zahteva, da se Cerkev zaradi verodostojnosti oznanjevanja spusti na raven ene izmed civilnodružbenih ustanov in se s tem odpove skušnjavi, da bi se postavljala nad svetno družbo in njeno državo, ko pravi: »[...] zato Cerkev sama uporablja časne reči, kolikor to zahteva njeno posebno poslanstvo. Vendar svojega upanja ne veže na kake izjemne pravice (privilegije), ki jih ji daje državna oblast; da, uživanju nekaterih pravic, čeprav zakonito pridobljenih, se bo celo odrekla, kjer se bo videlo, da je zaradi njihove uporabe postala dvoumna iskrenost njenega pričevanja ali da nove okoliščine zahtevajo drugačno ureditev.« (GS, 76,5) Slovenski koncilski teolog Vladimir Truhlar je poudaril, da pomeni to

stališče enega najradikalnejših dosežkov koncila. Podaja tudi praktično razlago tega stališča: »Cerkev nima pravice dajati navodil v političnih zadevah [in rebus politicis], kakor nima država pravice dajati jih in rebus sacris [v svetih/verskih rečeh].«³ Prav tako nedvoumno zagovarja stališče glede neupravičenosti privilegiranega položaja Katoliške cerkve v družbi: »Cerkev ne sme pričakovati, da ji bo država dajala prednost pred drugimi verstvi. Saj mora država glede na koncilsko *Izjavo o verski svobodi* vsa verstva spoštovati in ščititi.«⁴ Koncil se je torej izrecno odpovedal privilegiranemu statusu Katoliške cerkve, kar je bila temeljna zahteva katoliškega integrizma, ki je želel ohraniti fevdalne pravice Cerkev tudi v pofevdalni družbeni ureditvi.

Katoliška restavracija v Sloveniji sama sebe umešča v kontekst tranzicije, ki naj bi obnovila predrevolucijsko družbo, in s tem opravičuje svoj antikomunizem. Toda ta restavracija je obrobni pojav, saj je nekdanja komunistična elita najbolj vneta izvajalka neoliberalnega kapitalizma, torej je razgradila temelje socialistične države sama. Neoliberalni kapitalizem pa ne obnavlja predrevolucijske kapitalistične družbe, ki je temeljila na nacionalni državi in njeni avtarkiji, pač pa gradi globalno družbo vladavine multinacionalnega kapitala. Prav tako ne obnavlja meščanske družbe narodnih držav in njenih ideoloških modelov, pač pa uveljavlja korenito civilizacijsko prestrukturiranje, ki gradi globalno družbo multikulturalizma. Restavracijska akcija se je zato znašla na družbenem obrobju, omejena na obnavljanje ideološkega modela predrevolucijske cerkvene strukture in družbe. Tako imenovane klasične meščanske in proletarske ideologije pa lahko funkcionirajo le še kot fantomi preteklosti. Obračunavati z revolucijo in njenimi nosilci, ko je zgodovinsko izzvenela sama od sebe in se sesula predvsem zaradi notranjega moralnega in idejnega razkroja ter gospodarske neučinkovitosti, ima lahko le notranjemobilizacijski pomen. Ideološke strukture pač lahko funkcionirajo le ob nenehni konfrontaciji z nasprotnikom; če ga ni, si ga je nujno izmisliti. Politični katolicizem se kot ideološka struktura lahko revitalizira le v prostoru totalne ideologizacije, zato to ideologizacijo tudi

3 Vladimir Truhlar, *Pokoncilski katoliški etos*, MD, Celje, 1967, str. 79–80.

4 Idem., str. 81.

proizvaja. Ideološki boj slovenskega katolicizma zoper umišljene ali dejanske nasledke komunizma je zato razumeti kot obliko ideološke mobilizacije katoliških množic z jasnim ciljem utrditi katoliški integritetizem v naši družbi tudi kot družbenopolitični model.

Ta nestvarna težnja kaže, kako je slovenski katolicizem ostal ujetnik preteklosti in ne dojema več stvarnega stanja slovenske družbe. Bistven premik v družbenem položaju Rimskokatoliške cerkve v Sloveniji je točno opredelil zgodovinar Janko Pleterski: »V R Sloveniji se je KC prvič znašla v položaju, da politično ne stoji več pred vprašanjem, kakšna naj bo njena vloga in v čem njeni interesi pri obrambi slovenstva, ampak v položaju, da stoji neposredno pred vprašanjem, kako se znajti v družbi, ki je že daleč sekularizirana. Sklicevanje na stare zasluge, celo obnavljanje enačaja med cerkvijo in narodom, se zdaj zanjo neugodno povezuje z zahtevami po obnavljanju starih, a medtem izgubljenih pravic, tudi materialnih, z zahtevami, ki so v sekularizirani družbi kaj malo popularne.«⁵

*

Ključni politični in zgodovinski konflikt med laično družbo in katoliškim integritetizmom na Slovenskem je potekal ob vprašanju naroda in njegove emancipacije. Osnovni ideologem slovenskega političnega katolicizma se kaže v poistenju katolištva in slovenstva in je bistveno oblikoval slovensko politično življenje od začetkov narodno-prebudnega gibanja v 19. stoletju pa vse do zmage narodne revolucije. Na tem sovpadanju je bila zasnovana klerikalna politika kot integralni del katoliške restavracije v 19. stoletju in s pomočjo tega enačenja se je ohranjala klerikalna vladavina skozi celo stoletje. V njem tiči vzrok za ločitev duhov na Slovenskem in tudi za razpad katoliškega tabora v desetletju pred drugo svetovno vojno ob sporu o okrožnici *Quadragesimo anno* Pija XI., povzročilo pa je tudi usodni razkol naroda med okupacijo in zablodo kvislinške protirevolucije, ki se je borila pod geslom borbe za vero. (Ljubljanski škof Gregorij

5 Janko Pleterski, Slovenija in evropska družbena gibanja, 150 let programa Zedinjene Slovenije, *Revija 2000*, št. 127/128, Ljubljana, 2000, str. 121.

Rožman je poudarjal: »Vi slovenski domobranci ste na straži, da branite in čuvate [...] sveta in svetla izročila in vero v Boga.«⁶) Prav zaradi oživljanja tega vzorca danes so posledice potekajoče rekatolizacije slovenske družbe nepredvidljive tako za Rimskokatoliško cerkev kot za slovensko družbo, saj ostaja nacionalno vprašanje nevralglična točka našega narodnega bivanja tudi v procesih globalizacije.

Pri tem ne gre le za odpiranje novega razkola v narodu, ki ga enačenje slovenstva in katolištva sproža samo po sebi. Ta ideologizacija naroda je bila poglavitni vzrok za zapoznelo konstituiranje moderne nacionalne strukture slovenstva, njeno oživljanje pa bo spet učinkovalo zaviralno pri sodobnem nacionalnem prestrukturiranju, ki ga izzivajo procesi globalizacije. Enako zaviralno za emancipacijo slovenskega naroda je učinkovalo komunistično ideološko enačenje naroda in proletarstva, ki je zahtevalo odstranitev iz političnega življenja ali celo iz družbe vseh, ki niso bili »proletarci«. Oba koncepta, domačijski in revolucionarni, sta zavirala naš narodni razvoj in sta zato predmoderna koncepta. Domačijski koncept narodnega življenja, ki ga je uspešno uveljavljala klerikalna politika, je ohranjal konservativne značilnosti podeželske, ruralne družbe, in te še vedno učinkujejo kot zavora našega civilizacijskega razvoja. Civilizacijsko zaostajanje slovenskega naroda še vedno ostaja prvi problem našega notranjega življenja in naše nesposobnosti za uspešno prilagajanje modernim družbenim tokovom. V sovpadanju ideološkega in nacionalnega vedno prihaja do medsebojnih blokad obeh interesov. Ta sistem blokad očitno še vedno ni presežen, kar pomeni, da smo kot tranzicijska družba tudi v pogledu nacionalne emancipacije še vedno v nestabilnem stanju. Sindrom podrejenosti nacionalnih interesov političnoideološkim ostaja dejstvo. Ignoriranje stvarnih nacionalnih interesov in odsotnost pozitivnega nacionalnega programa pri velikem delu vladajočih političnih sil to dokazujeta. Rezultat take politike pa je v tem, da prazen prostor nacionalne politike zaseda na eni strani domačijska, tudi nacionalistična ideologija in fašizacija slovenske družbe, na drugi strani pa anacionalna ideologija globalizma. S

6 Edvard Kocbek, O kristjanu revolucionarju. V: *Osvobodilni spisi I*, Društvo 2000, Ljubljana, 1991, str. 450.

tem pa dejansko še ni presežen temeljni slovenski nacionalni konflikt, ki izhaja iz nedovršene razločitve med ideološko in narodno pripadnostjo. Analogno temu tudi še nismo dozoreli kot družba, predvsem krščanska skupnost, do razločitve med ideologijo katolicizma in krščansko vero. In tako tudi ni dokončana emancipacija slovenskega naroda, katere znak je samoumevno zavzemanje politike za stvarne nacionalne interese. In na drugi strani tudi slovenski katolicizem ne zmore evangeljske preнове in vrnitve k veri kot duhovno moralni drži osebe. – Zato je vprašanje te dvojne razločitve ključnega pomena za utrditev naše družbene stabilnosti in s tem za prihodnost slovenstva, če hočemo kot suveren narod preživeti turbulentne čase globalizacije.

*

In v kakšnem neskladju s socialnim naukom koncila je slovenska Rimskokatoliška cerkev, ki se je organizirala kot gospodarski finančni holding? V temeljnem nasprotju z njim, če najprej pogledamo stališča slovenskega cerkvenega zbora, ki sicer blede povzema stališča koncila, ko zapiše v svojem dokumentu *Izberi življenje* (33): »Lastnina je vrednota, ki človeku omogoča svobodo in materialno samostojnost. [...] Pri tem je potrebno imeti pred očmi načelo, da lastnina ni cilj, ampak sredstvo za službo bližnjemu oziroma skupnemu dobremu [...].« Prvo načelo *Pastoralne konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu* pa jasno pravi: »Tudi v gospodarsko-socialnem življenju moramo spoštovati in pospeševati dostojanstvo človeške osebe in njeno celotno poklicanost, pa tudi blagor vse družbe. Človek je namreč začetnik, središče in cilj vsega gospodarsko-socialnega življenja. (GS, 63,1) In nadalje: »Gospodarski napredek mora ostati pod človekovim nadzorom. Ne sme biti prepuščen odločanju maloštevilnih posameznikov ali skupin, ki imajo v rokah preveliko gospodarsko moč, pa tudi ne izključno odločanju državnih organov ali nekaterih mogočnejših narodov. (GS, 65,1) Razlika med obema dokumetoma je vidna. Najprej: koncil izhaja iz prvenstva človeka, njegovega dostojanstva in samouresničitve. In izredno na mnogih mestih poudarja, da morajo gospodarstvo voditi moralna načela, predvsem načelo, da je temeljni kriterij gospodarskega ravnanja in socialne politike dobro posameznika. Zato o gospodar-

skem razvoju ne more odločati taka ali drugačna oligarhija, politične elite, partitokracija ali dominantne nacije sveta.

Toda pri svojem bledem povzemanju koncilskih stališč je dokument slovenskega cerkvena zbora dal poudarek tudi na ideološkem preocenjevanju preteklosti z jasnim razlogom: »Socialni sistem je v obdobju socialistične družbene ureditve slonel na ideoloških načelih. Socialna mreža je omogočala visoko stopnjo zaposlenosti, zagotovljeno zdravstveno varstvo, ugodno stanovanjsko politiko, brezplačno šolstvo in veliko število vzgojnih ustanov. Takšen socialni sistem je deloval na načelu navidezne solidarnosti, ki jo je vodila na videz izvoljena politična oblast, da bi si tako zagotavljala socialni mir. Socialno varnost je zagotavljala predvsem visoka stopnja zaposlenosti, tudi na račun nadpovprečno visoke zaposlenosti žensk. Posledica takšnega odnosa do dela pa je bilo neproduktivno delo. Nove zahteve v svetu dela, ki so pogosto podobne divjemu kapitalizmu 19. stoletja, tako povzročajo pri ljudeh nostalgijo po starih časih. [...] Cerkev na Slovenskem se sprašuje, kam vodi družbeno-ekonomski razvoj evropske in slovenske družbe. Želi si prizadevati, da bi bil razvoj v službi zagotovljen vsem ljudem. Zato je naloga Cerkve, da pozorno spremlja vse pojave, ki jih bo povzročala globalna ekonomija. Potrebno bo nenehno iskati odgovore na razkorak med slepim zaupanjem v tehnologijo in znanost ter vero v Boga [...].« (33)

Namesto jasne kritike obstoječih gospodarskih in socialnih razmer ta dokument slovenske Katoliške cerkve pa tudi naš verski tisk, ideologi političnega katolicizma in vodilni teologi obtiče pri pridigarskem moraliziranju. Niso sposobni ustrezne analize razmer, strokovno utemeljene, in tudi ne zmorejo prisluhniti vsaj kritičnim besedam o sedanjem neustreznem gospodarskem ustroju sveta, ki jih je izrekel papež Wojtila. V okrožnici *Centesimus annus* (1991) izraža papež najprej zmagoslavje nad sesutjem socialističnih družbenih sistemov, a ob tem podaja tudi analizo nastalih svetovnih razmer. »Obstoji nevarnost, da bi se razširila radikalna kapitalistična ideologija, ki odklanja vsako razpravo [...] in vidi rešitev v slepi veri v svobodni razvoj tržnih sil.« Sicer papež Janez Pavel II. ni kritično osvetlil neoliberalnega kapitalizma kot gospodarskega sistema, ki temelji na sebičnosti in celo suženjskem izkoriščanju človeka, tudi ga ni neposredno ob-

sodil, vendar je opozoril na njegove negativne pojave: »Ali je mogoče reči, da je po zlomu komunizma kapitalizem zmagoviti družbeni sistem. [...] Odgovor ni enostaven. Če s 'kapitalizmom' označujemo gospodarski sistem, ki priznava temeljno in pozitivno vlogo podjetništva, trga, zasebne lastnine in iz njih izvirajočo odgovornost za proizvodna sredstva, svobodno ustvarjalnost človeka na gospodarskem področju, je odgovor pozitiven. Če pa pod 'kapitalizmom' razumemo ureditev, v kateri gospodarska svoboda ni vtkana v trden pravni red [...], potem je odgovor negativen.« (CA, 42) Splošna moralna sodba in obsodba neoliberalnega kapitalističnega modela pa je tu nedvoumna.

Razlike med njegovimi stališči in stališči koncilskega papeža Pavla VI. so seveda očitne. Pavel VI. je o neoliberalnem kapitalizmu podal v okrožnici *Populorum progressio* (1967) jasno stališče, ko govori o tehnološkem in splošnem napredku človeštva: »Žal se je s temi novimi oblikami življenja povezal sistem, ki gleda v dobičku bistveno gibalo gospodarskega napredka, konkurenco kot najvišji zakon gospodarstva, zasebno lastništvo proizvodjalnih sredstev kot absolutno pravico brez omejitev in ustreznih obveznosti do družbe. Ta nebrzdani liberalizem je vodil do diktature, ki jo je Pij XI. po pravici označil kot 'vir mednarodnega denarnega imperializma'«. (PP, 26) V okrožnici *Octogesima adveniens* (1971) pa pravi: »Od 19. stoletja naprej so družbe na Zahodu [...] stavljale svoje upanje v nenehno se prenavljajoči in neskončni napredek. [...] Vendar se danes pojavlja pomislek, kakšno vrednost ima napredek in kam vodi. [...] Brez dvoma po pravici opozarjajo na mejo in tudi na škodo gospodarske rasti, ki misli samo na množino, ko je treba gledati tudi na vrednost kakovosti. Kakovost in pristnost človeških odnosov, stopnja soodločanja in soodgovornosti niso nič manj pomembne za prihodnost družbe kakor množina in pestrost izdelanih ter porabljenih dobrin. Premagujejoč skušnjavo vse presojati in meriti po gospodarski in tržni vrednosti ter koristi, hoče človek danes nadomestiti ta količinska merila s številnejšimi in globljimi medsebojnimi stiki, s širjenjem znanja, razvijanjem mnogovrstnih oblik človeške kulture, s službo drug drugemu, s skupnim delom za skupni cilj [...].« (OA, 41) Daljnovidnost njegovih pogledov je razvidna večini šele danes, ko ne samo stroke, ampak vse

pogosteje tudi politika govori o mejah rasti in brezizhodnosti merkatokratskega kapitalizma. Slovenska aktualnopolitična teološka misel pa je očitno zavzeta predvsem z opravičevanjem gospodarsko finančnih malverzacij Cerkve in utemeljevanjem nujnosti kapitalizma kot pogoja svobode, kar je s stališča evangelijskega dožemanja svobode absurdno. In poseganje cerkvenega vodstva v aktualno politiko je prozorno v svoji podpori političnim strukturam, ki so pripravljene reševati ali naj bi reševale zavoženo cerkveno gospodarstvo, seveda na plečih davkoplačevalcev.

Pavel VI. pa je ob jasnovidni analizi kapitalizma v isti okrožnici zavzel tudi povsem drugačen odnos do kapitalizmu alternativne družbene ureditve, socialistične: »Danes kristjane privlačijo socialistični nauki in različne časovne oblike socializma. V njih bi radi odkrili prizadevanja in cilje, ki jih nosijo v sebi zaradi svoje krščanske vere. [...] Med različnimi vrstami socializma – npr. plemenito stremljenje in iskanje pravičnejšega družbenega reda, zgodovinska gibanja z organizacijo in političnim ciljem, ideologija, ki daje celoten in neodvisen pogled na človeka – je treba znati razločevati, da se v različnih okoliščinah more najti pravilna odločitev [...]« (OA, 31) Podal pa je tudi prav za naš čas možno vizijo družbene preobrazbe, ki se napaja iz utopičnih socialnih vizij. Prav te danes navdihujejo alternativna družbena gibanja in postajajo edina, upanje vzbujajoča alternativa sedanji družbeni in gospodarski krizi. »Priče smo oživljanju utopij [...]. Treba je priznati, da ta način kritike sedanje družbe pogosto spodbuja duha k odkrivanju možnosti, ki se skrivajo v sedanjosti, hkrati pa ga usmerja proti boljši prihodnosti. Kritika tudi podpira življenjsko silo družbe z zaupanjem, ki ga vliva ustvarjalnim močem človeškega duha in človeške volje [...]« (OA, 37)

Predvsem pa je slovenska katoliška »prenova«, ki je večino svojih sil vpregla v gospodarsko in politično obvladovanje slovenske družbe, povsem prezrla temeljna koncilska načela cerkvenega socialnega nauka. Ta je dal veljavo človekovi osebnosti in njegovemu dostojanstvu, ki izhaja tudi iz njegovega dela. Koncilski papež Janez XXIII. je v okrožnici *Mater et Magistra* (1961) postavil načelo, ki je postalo temeljno vodilo koncilskih stališč tudi pri vprašanjih družbene in gospodarske ureditve: »Nauk, ki ga razglša katoliška Cerkev o sožitju med

ljudmi in družbo, ima trajno moč in veljavo. Glavno načelo tega nauka je, da je vsak človek temelj, vzrok in namen vseh družbenih uredb.« (MM, 203) Koncilaska konstitucija *Gaudium et spes*, izhajajoč iz tega načela, zahteva, da »človek ne sme biti le orodje za dobiček«, ker je človeško delo po vrednosti nad kapitalom.⁷ Zato ima jasna stališča tudi glede ene temeljnih človekovih pravic – pravice do dela, ki jo teoretiki neoliberalnega kapitalizma zanikajo. »V današnjem [...] gospodarstvu je treba skrbeti za to, da se nudi zadostno in vsakomur primerno delo, hkrati pa tudi za tehnično in poklicno izobrazbo; in zagotovi naj se preživljanje in človeško dostojanstvo tistim, ki života-rijo[...].« (GS, 66,3) S svojimi navodili posega tudi v konkretno gospodarsko politiko, npr. celo pri vprašanju investicij, ko zahteva, da morajo investicije težiti za tem, da se tako današnjemu kakor prihodnjemu prebivalstvu zagotove zadostne možnosti za delo in zadostni dohodki (GS, 70). In ob tem zahteva, da država uveljavi s svojo zakonodajo in regulativo socialne dolžnosti kapitala: »Zasebna lastnina ima po svoji naravi tudi socialno razsežnost, ki je utemeljena v načelu o skupnostni določenosti dobrin.« (GS, 71,5)

Še pogled naprej je napravila Škofovska sinoda leta 1971, torej še v zagonu koncila, ki v dokumentu *O pravičnosti v svetu (Iustitia in mundo)* pravi: »Upanje [...], da bo gospodarska rast prinesla toliko dobrin, da bodo revnejši ljudje deležni vsaj drobtin z bogatinove mize, se je izkazalo v manj razvitih deželah [...] za prazno [...]« (11) Kajti »povpraševanje po surovinah in energiji (zaradi tega tudi onesnaženje ozračja in morja) bogatejših je tolikšno, da bo to, če se neprestano rastoči odstotek izkoriščanja in zastrupljanja raztegne na vse človeštvo, nepopravljivo uničilo osnovne elemente življenja na zemlji, kot sta zrak in voda«. (12) S tem sinoda opozori na danes vse bolj pereč problem meje rasti in uničevanja človekovega naravnega okolja. In poudari, da gre pri tem za človeka, za obrambo njegovega človeškega dostojanstva in s tem za prihodnost človeštva: »Močno teženje po svetovni enotnosti [po globalizaciji – op. avtorja] in neenaka razdelitev, ko o skoraj treh četrтинah dohodkov, denarnih naložb in

7 »Človeško delo [...] je nekaj višjega kakor pa ostale prvine gospodarskega življenja.« *Gaudium et spes*, 67,1.

trgovine odloča komaj ena tretjina človeštva, tista, ki uživa večji napredek, kakor tudi nezadostnost zgolj gospodarskega napredka in pa nova spoznanja o dejanskih mejah biosfere, vse to nas nagiba, da se zavemo dejstva, da se namreč v sedanjem svetu porajajo novi načini razumevanja človeškega dostojanstva.« (13)

Ta stališča koncilskih očetov dovolj zgovorno govore o tem, kam je skrenil slovenski katolicizem po pol stoletja blokiranja koncilskega duha.

*Božidar Debenjak*JE MARIJA MAĞDALENA UMRLA
V PROVANSI?

KAJ O TEM BEREMO V »SLAVI VOJVODINE KRANJSKE«

1

Ko je Valvasor v četrty knjigi (zadnji knjigi prvega zvezka) ob naštevanju naravnih čudes Kranjske prišel do kraških jam, se mu je oko najprej zaustavilo na Socerbu, katerega okolica ga je spomnila na Provanso, in je v vseh podrobnostih opisal tamkajšnjo podzemsko jamo, razen najglobljih etaž, kjer je povzel opise drugih. Takole je na začetku povzeta vsebina: »Izčrpen opis jame pri Socerbu* na Kranjskem. Čudovite sobe in figurni stebri tamkaj. Studenček, ki pokvari vino. Mnogo polic ena čez drugo v tej jami. Različni prestoli v njej. Nenavadno prečudna lastnost studenčnice v jami. Od zajemanja je ni manj. Nima prav nobene nesnage. Služi za poučno podobo Božje dobrote. Verjame se, da je ta studenček Bog ustvaril sv. Servulu«, zgodnjekrščanskemu mučencu sv. Servulu; ta naj bi bil, preden je bil umorjen v antičnem Tergestu (Trstu), nekaj časa bival kot puščavnik v omenjeni jami. Okolica Socerba je Valvasorja spomnila na Provanso, zato povzete nadaljuje: »S. Baume v Provansi. Zmotno poročanje Matth. Meriana o studenčku v tej jami. Lega poti do S. Baume. Hrib, poraščen s prikupno dišečimi zelišči. Prikupno cvetlično polje. Enako prijetno lego ugledaš tudi pri Socerbu. Nadaljnji opis poti do S. Baume. Predstavitev jame pri S. Baume. Majhen studenček tamkaj, ki ga ne moreš izčrpati. V tej jami naj se ti prebudi vest. Gora, na katero naj bi bili angeli sedemkrat v dnevnu povzdignili sv. Marijo Magdaleno.« Valvasor tu popravlja napačni opis znamenitega geografa Meriana, v ostalem pa se naslanja na zgodbo o Mariji Magdaleni, ki naj bi

* S posebno pisavo je nakazano, da je Valvasor na takem mestu uporabil latinico, medtem ko je vse drugo besedilo tiskano v gotici. Op. B. D.

pred smrtjo prebivala v tamkajšnji jami Sainte Baume. Ta jama je bila tedaj cilj verskega turizma, za obiskovalce in dohodek od njih pa so skrbeli tamkajšnji dominikanci.

Do te točke je stvar pripeljal Valvasor. Imel pa je za soavtorja, kot vemo, protestanta, plemiča iz Lübecka, ki si je za psevdonim izbral ime Erasmus Francisci. Če je bil Valvasor učen empirični raziskovalec, ki je vse sam preveril, je bil Francisci razgledan po humanistiki, kot protestant pa še posebej po verski tematiki. In tako je v V. poglavje četrte knjige vnesel zgodovinski in religiološki komentar, s katerim je zgodbo o Mariji Magdaleni v Provansi uvrstil med neutemeljene legende, zgodbi o puščavniku Servulu pa pustil pridih verjetnosti.

2

Zgodba o Mariji Magdaleni v Provansi živi še danes v popularni književnosti, od nje se hranijo takšna dela kot *Da Vincijeva šifra*, pa dela, ki v njej vidijo mater Jezusovih potomcev, z odcepi tja do zgodb o »svetem gralu«.

Nekatere od teh zgodb so bile vplivne tudi že v 17. stoletju. Tako vidimo, da Francisci najprej pokaže sprepletенost te legende s tematiko »sicilijanskih večernic«. »Da pa bi bilo to bolj razumljivo«, pravi, »moram poprej na kratko [...] opisati spopad med aragonskim kraljem Petrom in vojvodo Karlom iz dinastije Anjou, neapeljskim kraljem. Pravkar omenjeni kralj Karel je v Neaplju naročil rablju, naj sramotno usmrti Konradina«, sina cesarja Konrada IV. iz družine Staufov, starega komaj 16 let, ujetega po porazu v vojni za sicilsko kraljestvo, »ta pa je, preden je sédel, vrgel v zrak rokavico in hkrati pri tem kralja Petra Aragonskega razglasil za dediča svojega kraljestva Sicilija; potem ko malo prej, kot je rekel, ni mogel na zemlji doseči svoje pravice, je apeliral na Kristusov sodni stol, pred katerim naj njegovi sovražniki dajo račun za svoje krivično postopanje. Nato se je kralj Peter, da bi maščeval takšno Konradinovo smrt in iztrebil Francoze s Sicilije, na skrivaj zmenil s Sicilijani, naj nekega dne, ko bodo zvonovi dali znamenje za večernice, pobijejo vse Francoze. To je bilo 30. marca 1282. leta tudi izvršeno, tako da so po vsej Siciliji v teku

dveh ur bili pokončani vsi Francozi, namreč 8000 oseb; to pa s tako zagrizeno okrutnostjo, da so celo ženskam, ki so bile noseče od Francozov, prerezali trebuhe, da bi ja nič ne ostalo od francoskega plemena.«

»Po takšnem pokolu je kralj Peter zavzel vso Sicilijo; in zatem je tudi njegov admiral ujel sina neapeljskega kralja Karla, kneza Salerna in sicilskega namestnika, po imenu Carolus Claudus. Ogorčeni Sicilijani so mu hoteli prav tako vzeti glavo in ga dati prav tako obglaviti rablju, kot je to storil njegov oče z vojvodo Konradinom. To pa je preprečila aragonska kraljica Konstancija, soproga kralja Petra, skupaj s svojim sinom, princem Jakobom, njej se je namreč mladi francoski princ smilil [...] in ga je skrivoma poslala tja v Aragonijo.

Ko je bil zdaj tam v jetništvu v Barchinone (Barcelona) in ni pričakoval nič bolj gotovega kot smrt, naj bi se mu, kot trdijo, prikazala sv. Marija Magdalena in ga osvobodila.«

Legenda to opisuje takole:

»Potem ko se je princ Karel zdaj čutil zapuščenega od vsakega človeškega upanja [...] in ni računal na nič drugega kot na udarec meča skozi njegov mladi vrat, ga je opomnil njegov spovednik Guillelmus de Tornais, redovni pridigar, naj pokliče na pomoč in za rešitev sv. Magdaleno, *ki je v njegovi deželi pridigala, se pokorila* in spustila dušo. Na to je princ tudi takoj na podlagi njenih zaslug začel trdno upati; zatorej se ji je tudi priporočil s postom, spovedovanjem in mnogimi solzami. In glej, kaj se je zgodilo! V noči pred praznikom in godom svete Marije Magdalene stopi predenj neka čudovito lepa matrona, ga pokliče na ves glas z njegovim lastnim imenom Karel! In pri tem naj bi bila posebej spregovorila tele besede [...]: 'Ko te bom osvobodila iz tega zapora, boš potem storil, kar ti rečem.' Ko je to obljubil, je izginila. Tedaj se je vznejevoljil sam nad seboj in rekel: 'Oh! Pa saj nisem niti vprašal, kaj Ona od mene zahteva!' Kmalu se mu je prikazala drugič in ponovila svojo prejšnjo zahtevo. Dejal je: 'Kaj mi Oni imajo ukazati, milostna gospa?' Odgovorila je: 'Kraj, kjer sem umrla in se pokorila, moraš predati mojim bratom.' Ko je obljubil, da bo to izvršil, je izginila. On pa se je spet jezil sam nase in tožil: 'Oh, da tedaj nisem bil tako razumen, da bi jo bil vprašal, kdo le so njeni bratje!' Na to se mu je sv. Magdalena prikazala tretjič, začela govoriti kakor

prej; ga je pa takoj še dvignila (ali ga je prišla za lase kot angel preroka Habakuka, ali pa za roko in ga tako odpeljala, v navedku ni povedano) in ga na ta način nesla do Narbonne, kjer je ljudstvo ravno njej na čast slovesno praznovalo god sv. Marije Magdalene. Zakaj ko je medtem prosil za svoje ljudi, ki so bili skupaj z njim v ujetništvu, mu je rekla: 'Le ti mi sledi; potem bodo vsi sledili drug z drugim.' Tako se je tudi zgodilo.

Malo časa zatem, ko je prišel malce naprej, je obstala in mu povedala, da je ona Magdalena, katero je bil klical, in govorila naprej: 'Veš, kje si zdaj?' On je odgovoril: 'Če prav vem, sva še znotraj mestnega obzidja Borcellone.' 'Motiš se', je bil njen odgovor, 'zakaj nahajaš se že znotraj meja svoje vladavine in le še eno miljo od Narbonne.' A Narbonne in Barcelona sta tri dni potovanja narazen, namreč nekako trideset milj poti druga od druge.

Na to se je razjokal (od sreče) in rekel: 'Milostiva gospa! S čim vendar Vam za to dobroto jaz poslej lahko izkažem prijaznega, da dokažem svojo hvaležnost?'

Odgovorila je: 'To bom še povedala. Kakor so nekdaj zaradi vojne, ki se je pripravljala, vzeli moje truplo iz groba in na to mesto položili drugo truplo, da bi bili sovražniki prevarani, kolikor bi morda hoteli s seboj odpeljati moje telo, se je tako tudi dejansko zgodilo. Zato leže moje relikvije še vedno na onem drugem mestu in so namesto njih vzeli stran druge. Na tisto mesto se odpravi; in tam boš omenjene moje relikvije prepoznal po nekih znamenjih. Zakaj na tistem mestu raste vinski trs; ko boš prišel do njega, boš videl, da je izrastel iz mojih ust. In tam leži moja glava povsem gola, razen tistega njenega mesa, katerega se je na vrtu dotaknil Zveličar, ko sem hotela držati njegove noge' (ali objeti njegove noge – *cum ejus vestigia tenere voluisssem*). 'Lasje so vsi minili, razen le tistih, ki so se dotaknili nog Gospoda Jezusa. Zraven glave stoji vrč, napolnjen z zemljo, ki jo je namočila Kristusova kri; to sem nabrala pod njegovim križem in jo ves čas, dokler sem živela, varno hranila v spomin na mojega Gospoda. Ko boš našel te stvari, jih moraš s primerno častjo vzeti od tam in na kraju moje smrti in moje pokore predati mojim bratom, to je, menihom pridigarjem. Zakaj jaz sem bila grešnica in apostolka. Dalje moraš konventu' (ali samostanu) 'tistega kraja, v katerem sem

umrla, podeliti gotov dohodek za sto bratov, zato da bo tam vedno potekal in cvetel studium generale.³

To je rekla in izginila.

On pa je ukazal, potem ko se je zdanilo in je imel pred seboj mesto Narbona, naj na mestu, kjer je sveta Magdalena izginila, postavijo križ, ki ga prav do današnjega dne imenujejo Crux de Leuca. In ko je prišel v S. Maximin, je našel drugo za drugim vse, tako kot mu je bilo sporočeno, in je izpolnil ukaz. Zakaj ker so na obeh krajih bivali menihi, jim je podelil neko davščino, dodelil ta kraja bratom pridigarskega reda in jim odredil redne dohodke od mitnin določenih mest, kakor je bila ukazala sveta Magdalena. Ko je zatem spet prišel v Neapelj, je dal temu redu zgraditi še dvanajst samostanov in jim oskrbeti dohodek. Ko pa je po nekaj letih na koncu umrl, je temu redu posvetil svoje srce; to se še vedno hrani v dominikanskem samostanu, ki ga je ustanovil pod naslovom sv. Magdalene, spravljeno v slonovinasti pušici (ali skrinjici).«

3

To legendo zdaj Francisci sooči s prikazom, kot ga daje zgodovinar Besoldus:

»Ko je bil princ Karel na Siciliji zadrževan v ujetništvu, so vsi gospodje in stanovi izražali do njega hudo sovraštvo in neutrudno priganjali, naj z njim za majhen zgled napravijo enako, kot je njegov oče napravil s Konradinom in z avstrijskim vojvodo, in naj njegov vrat žrtvujejo njunima duhovoma. Dasitudi se je papež prek svojega legata zavzemal, naj princu Karlu nikar ne storijo sile, Sicilijani na to niso nič dali, celo niti na grožnjo z izobčenjem, temveč so v en glas vpili, da je treba Karla usmrtiti. Tedaj je kraljica Konstancija dala ujetemu princu vedeti, naj se pripravi na smrt; kajti njeni ljudje priganjajo k temu z nepreklicno sodbo. On pa, ki ni hotel, da bi ga našli nežnega in mehkega ali z nestanovitnim in h ganotju nagnjenim srcem, je kot knez, v katerem je plala še vroča kri prve mladosti, na to takole odgovoril: Če je Bog tako odločil, lahko sprejme, da se tako zgodi, in je najbolje pripravljen na smrt; in tem rajši umre na taisti dan, kot je za

grehe ljudi nedolžen umrl tudi Ta, ki nam je spet prinesel odrešenje. Nad takšnim odgovorom je kraljica osupnila, isto uro preklicala sodbo, se nagnila h klemenci ali milosti in mehkosrčnosti ter poslala princa Karla k svojemu soprogu.«

(Preživetje bodočega Karla II. je imelo potem vpliv na zgodovino Ogrske: njegov sin Karel Martel je bil pretendent na ogrski prestol, vnuk Karel pa Anžuvinec na ogrskem prestolu.)

4

V nasprotju z realnostjo zgodovine pa je prej navedena legenda samo »napačna govornica«, kar potem Francisci dokazuje s teološkimi argumenti: Najprej z navezavo na opis iz evangelija po Janezu (Jn 20:14-18): To, »da naj bi se bil Gospod, ko Mu je sv. Marija Magdale na na vrtu skušala objeti noge, dotaknil njene glave, ne piše v nobenem evangeliju. Prav nasprotno namreč, da se je On ni dotaknil, se da celo skoraj domnevati iz njih; kajti On ji pravi, naj se Ga ne dotika. Zakaj če naj se Ga ona ne dotika, se najbrž tudi On nje ni dotaknil.

Vendar o tem nočem mnogo disputirati, ali se je dotaknil ali ne. Da se Ga je ona dotaknila, sicer pač verjamem, čeravno ji je On rekel: *Ne dotikaj se me!*, potem ko je ona iz svete vnete ljubezni in veselja padla okrog Njegovih nog, da bi jih božala in poljubljala. Kajti ni ji bilo s tem toliko prepovedano zgolj dotakniti se, kolikor vztrajanje s tem ali pri takšnem dotikanju in objemanju nog.«

Zatem navaja dva cerkvena očeta: Avgustina, ki besede »ne dotikaj se me« tolmači takole: »Kaj je to 'ne dotikaj se me! nisem se še dvignil k očetu'? Tako kot me vidiš, misliš, da sem samo človek, ne veš pa še, da sem enak Očetu. Ne dotikaj se me takšnega! Ne veruj samo v človeka! temveč spoznaj Besedo enako Rodniku. Kaj torej je: Ne dotikaj se me? ne veruj? Česa ne veruj? Da sem samo to, kar vidiš. Pristopil bom k očetu: tedaj pa se dotakni.« Francisci navaja mesto v latinščini iz homilije 155 o zmernosti, da Avgustin zadene »zadnji smoter, vendar pa ne tistega pravega pomena besed 'Ne dotikaj se me!'« Bližji mu je, pravi, Justin, ki besede razume »v smislu, kot se reče: Ti Me ne smeš spremljati tako, da bi bila vselej zraven pri Meni in vodila življenje na

tak način, kakor sem ga Jaz pred križanjem.« Dobesedni pomen pa podaja Francisci takole: »Ona naj se ne zadržuje in se Mu ne mudi pri nogah z objemanjem; temveč hitro naj gre proč in pove učencem, kar je videla: Zakaj On ima pred svojim vnebohodom še več tega postoriti, in ona bo pač še naprej dobila možnost, da Ga vidi, preden bo šel v nebo. Enako kot se sicer ponavadi reče, če hočeš koga hitro poslati, naj gre stran: 'Ničesar se ne dotikaj! Pusti vse, kot je, in pojdi hitro tja in tja itn.' Zakaj grška besedica HAPTOU ima tale pomen: 'Ne visi zdaj še naprej na Meni! Ne obešaj se tako name! Saj veš zaenkrat zadosti, saj tudi tipaš in čutiš, da sem Jaz resnično vstal od mrtvih. Saj dobro vem, da Me od srca ljubiš in Me iz srčne ljubezni držiš in se oklepaš mojih nog; a za zdaj dovolj! Ne dotikaj se Me še naprej! Sebe in Mene ne zadržuj več! Treba je moje malodušne in razžaloščene učence spodbuditi in razveseliti. Nisem še šel v nebo, temveč se bom Jaz še celih štirideset dni razodeval tebi in drugim; tedaj Me boš dalje lahko videla, slišala in z rokami otipala. Vstani! in bodi prva pridigarka o tem, kar si zdaj videla in slišala itn. Teci in sporoči to neutegoma mojim učencem.' To je pravo dobesedno razumevanje besed: 'Ne dotikaj se me'...«

5

»Čudno se glasi tudi to, da naj bi bila ona sama rekla princu, da je bila apostolka in učiteljica v Franciji; čisto kot bi jo stari zato imenovali *pridigarka* (o čemer več malo pozneje).

Ali je bila v Franciji in tam v jami S. Baume, na tem mestu še ne bomo obravnavali. Constantinus Manasses trdi, da je po Kristusovem vnebohodu prišla v Rim, tam obtožila brezbožnike, ki so Gospoda križali, in s tem tako razsrdila cesarja Tiberija, da jih je vse dal na hud način usmrtiti. Ampak česa takega ni bilo.

Francozi in z njimi del učenih piscev, med njimi je tudi zelo učeni mož David Chytraeus, pravijo: Lazar, katerega je GOSPOD obudil od smrti, je skupaj s svojima sestrama Magdaleno in Marto, s Helidonijem in Maksimilijanom prispel v mesto Massilia v Franciji, je tam učil in v tridesetem letu po svojem obujenju na dan 17. grudna spet odlo-

žil svoje umrljivo truplo. S tem se strinja tudi nadvse učeni kardinal Baronius.

Denimo, da je tako: Pa vendar bi se sveta matrona težko sama izdajala za apostolko. Ti ljubi stari so ji sicer dali ta častni naslov in jo imenovali **apostola et praediatricis**, *apostolka in pridigarica*, a niti najmanj v mnenju, kakor da je v Franciji ali kje drugje pridigala, učila in opravljala službo apostola; temveč le zategadelj, ker jo je Gospod poslal k svojim učencem in ji naložil, naj tem ona oznani njegovo radostno vstajenje. Zakaj apostol pomeni *sel*. In ker ji je Gospod izkazal čast in milost, naj bo tako veselo oznanilo najprej prek nje povedano apostolom, jo tudi neki evangeličanski **theologus** titulira **apostola apostolorum**. Toda apostolske službe učitelja ji zato Gospod ni naložil, temveč (na reden način) samo moškim. Zatorej ni videti verjetno, da bi bila v Franciji redno učila in pridigala zoper izrecno apostolsko prepoved, naj nobena ženska javno ne uči.« (Tu se Francisci drži besed, ki so jih šteli za Pavlove, naj »ženska v shodnici molči«; danes jih tekstna kritika ima za vrinek kasnejšega redaktorja, saj so med drugim v navzkrižju s Pavlovo zahtevo, naj ženska, ko v shodnici moli ali preroško govori, ne bo razoglava.)

6

Nato prehaja Francisci na identiteto Marije Magdalene, ki je predmet mnogih razhajanj in sporov: »V ostalem pa jaz s svoje strani nimam namena, da bi na vprašanje, ali je sv. Magdalena v jami *de la sainte Baume* delala pokoro, bodisi pritrdil, bodisi zanikal, dokler in preden ne najdem o tem soglasnosti v vseh spisih, tako katoliških kot evangeličanskih. Zakaj ker Francozi trdijo, da je Marija Magdalena v jami opravljala *poenitentiam* ali pokoro kot nekdanja velika grešnica, namreč tista, ki je prišla v farizejevo hišo in tam Gospodu osušila lase s svojimi lasmi, spravljajo s tem stvar v velik dvom; naj pripomnim, da del tako starih kot novih učiteljev trdi in z veliko verjetnostjo utemeljuje, da Marija Magdalena ni bila tista malovredna ženska na slabem glasu in tudi ne Lazarjeva sestra. In če bi bilo tako, bi najbrž tudi ne prišla z Lazarjem v Francijo; kajti mnogi stari cerkve-

ni učitelji je nimajo za tisto Marijo, ki je bila Lazarjeva sestra, in tudi ne za tisto razvpito grešnico, ki jo je Simon Farizej od prej poznal kot lahkomišelnostno žensčino.

O tem bom sploh (ne na škodo kakšne religije – pa saj to tudi ne zadeva točk religije) na kratko preletel najodličnejša mnenja o tem, pač v zvezi z jamo S. Baume, bralcu pa postregel s kratkim vmesnim diskurzom, zatem pa bom brez gotove odločitve vsakomur prepustil, kako bo sodil o tem.«

Bilibaldus Pirckheimerus, mož, čigar redka eruditio še vedno živi v človeškem spominu z veliko posmrtno častjo in slavo, potem ko so njegove kosti že zdavnaj strohnele, nam pripoveduje, da se je sicer v začetku preteklega stoletja ostro in vneto disputiralo vprašanje *Koliko žensk je mazililo Gospoda?*, pri čemer so nekateri trdili, da so bile štiri, drugi tri, še drugi pa, da ena sama ženska; pri tem so potem tiste, ki so ugovarjali temu, da bi bila Marija Magdalena tista grešnica, ki se omenja pri Luki v 7. poglavju, imeli za krivoverce. Nasprotno pa so si bile vse stranke v sporu vendarle enotne v tem, da je bila Marija, ki je v trgu (ali gradu) Betanija Gospodu Kristusu mazilila noge (Janez, 12.), nazivana z vzdevkom *Magdalena*. In s tem učenim možem se strinja odličen evangeličanski theologus, ki je še živ.

Če pa to razume prejšnje in sedanje stoletje, bi se seveda utegnila s tem uskladiti večina glasov, vendar seveda ne kar vsi. Zakaj kakor od nekdanj v starih cerkvah glasovi o tem niso bili soglasni, tako tudi dandanes v tem ne odzvanjajo v enakoglasju.

Origenes smatra, da je bil Gospod maziljen trikrat, in tudi od treh različnih žensk: prva je bila ženska, ki je bila grešnica, vendar ni navedena z imenom, in je bivala v Galileji; zgodilo se je to v hiši Simona Farizeja, in sicer dolgo pred Gospodovim trpljenjem; zatem drugič je bila to Marija, sestra Lazarja in Marte, šest dni pred veliko nočjo; in končno, tretjič, je to bila ženska neznanega imena dva dni pred veliko nočjo v Betaniji, v hiši Simona Upornika. V tej stvari sta na njegovi strani tudi Theophylactus in Euthymius.

Kot meni Chrysostomus, sta opravili maziljenje le dve ženski, od teh ena je bila neimenovana grešnica, druga pa Marija, Lazarjeva sestra. Tudi Hieronymus hoče vedeti le za dve; saj pač tiste, ki mu je mazilila glavo, pa le ne šteje tudi še za tisto, ki mu je mazilila noge...

Sv. Ambrosius je prav tako opazil, da jih imajo za različne osebe; a vendarle misli, da jih je kljub temu prav skladno mogoče imeti za eno osebo, če le upoštevamo razliko v času... Ljubi Ambrosius se zato ne namerava o tem razhajati z nikomer, in skorajda enači, ali hoče kdo iz tega narediti eno ali dve osebi, čeprav se sam skoraj bolj nagiba k temu, da postavi eno osebo in ne dveh.

A tudi zvezda afriške cerkve in sijajni učitelj Augustinus je presodil, da je bila Marija Magdalena Lazarjeva in Martina sestra; bila je poprej grešnica, in tako to razumejo (ali nakazujejo) štirje evangelisti. Ta ugledni in dragi učitelj je zatem potegnil za seboj večino učiteljev Zahodne cerkve in enako je tudi Rituale rimske cerkve naredil notri stavek, da namreč je to imeti za eno osebo. In to je tako postalo tretje mnenje, ki je namreč vsa tri maziljenja pripisalo sv. Mariji Magdaleni.

Nasprotno pa jih grški patres zato niso nič manj imeli in šteli za različne osebe, tako Theophylactus, Euthymius, Leontius in drugi. Basilius izrecno piše: 'To ni bila vlačuga, o kateri se bere pri Mateju; tudi ne tista, o kateri piše Luka; zakaj ta je bila neka druga. Oni sta bili vlačugi in pregrešni cipi (ali nesramnici). Ta pa je bila častna in poštena žena.'

In čeprav se latinski *theologi* povečini niso dali vplivati grški avtoriteti, temveč so se izgovarjali na avtoriteto rimske cerkve, in tako je Gregorius Magnus odredil *officium*, po katerem so vse tri domnevne žene imeli za eno samo, pa je vendarle bilo celo med rimskimi *theologis* nekaj takih, ki niso zavrgli sodbe grških cerkvenih očetov, temveč so imeli njihove razloge za vredne obravnave in dali razumeti, da avtoriteta rimske cerkve s tem ne bo ne ogrožena ne zmanjšana; kajti to na vero vpliva malo ali nič, in bi človek ravno tako tudi ne mogel tajiti, da se sestavljalci obrednikov včasih niso prav zelo natančno ozirali na to, kakšna je bila prava zgodovina.

In zato med drugimi Jacobus Faber in Jodocus Clichtovaeus nista imela pomislekov, ko sta v javnih spisih potrjevala nasprotno mnenje, da so namreč bile tri takšne Marije: grešnica, Martina sestra in Marija Magdalena, iz katere je bilo izgnanih 7 hudičev; te pa so bile že tedaj vse tri zaobsežene skupaj pod imenom Marije Magdalene.

Kljub temu pa rimska cerkev zato ni opustila stavka, da je vsa tri

maziljenja pripisati eni osebi, temveč ga je utrdila in se od njega ni hotela umakniti. In tako se je potem zanj boril tudi zelo sloveči kardinal **Baronius**.«

7

»Med novimi pisci je o tem prav tako malo čutiti kako vsesplošno soglasnost, zlasti med *theologis* protestantov. Večina evangeličanov je doslej ostala pri starem mnenju okcidentalne cerkve in ga ni hotela tako natanko preiskovati, zato se tako v pridigah kot v molitvenikih evangeličanov še prav pogosto navaja Marija Magdalena po zgledu sv. Avgustina kot vzor spokorne grešnice.

Med učenjaki pa jih ni malo zavrglo to, da bi bila z grešnico, ki je Gospodu z lasmi osušila noge, razumljena Marija Magdalena ali pa tudi Lazarjeva sestra Marija, in so v tem dali prav grškim cerkvenim očetom, med njimi Theophylactusu, in delu drugih latinskih učiteljev, da grešnica ni bila niti Lazarjeva sestra, niti Marija Magdalena.

Reformirani znameniti [teolog] Joh. Gerardus Vossius se pomakne malo bliže, čeprav ne docela, na stran Baroniusa, ko postavi, da je z grešnico, ki je Gospodu mazilila noge in jih osušila z lasmi, treba razumeti Lazarjevo sestro Marijo. Ker potem med mnogimi drugimi dokazi navaja tudi tega, da kolikor bi Gospodove noge mazililo njih več in ne le ena, bi evangelist Janez ne imenoval samo le-te Marija; zakaj če bi jih to delalo več, bi s tem [imenom] Marija, Lazarjeva sestra, ne bila zadosti razlikovana od drugih, prihaja torej na mnenje sv. Ambrozija, da je ta Marija lahko spočetka pač bila zelo grešna in lahkomiselna, potem pa se je spreobrnila in ravnala spokorno.

Vendar pa noče niti Baroniusu niti nekaterim protestantom, ki se v tem strinjajo z Baroniusom, pritrditi v tem, da bi to bila Marija Magdalena, in je bil mnenja, da je Baronius tako sodil samo zato, ker je bila Marija Magdalena zraven med ženami, ki so prišle mazilit Kristusovo truplo; a samo to je prešibko. Jaz pa ne dvomim, da je Baronius skupaj z vsemi, ki se mu v tem pridružujejo, hkrati gledal tudi na to, da je bilo iz Marije Magdalene izgnanih sedem hudičev; iz tega domnevajo, da se je morala Magdalena takšne obsedenosti na-

lesti s prejšnjim grobim pregrešnim načinom življenja. In sicer so nekateri to obsedenost razumeli duhovno. Vrh tega se bo kmalu zatem, ob razlagi imena *Magdala*, pokazalo, da je treba *Baroniusovo* mnenje – enako ima *Augustinus* – še temeljito obravnavati, preden bi ga nahitro zavrgli.

Omenjeni *Vossius* pa postavlja *Baroniusu* nasproti besede *Clementis Romani*, ki jih beremo v 3. knjigi *Apostolskih constitutiones*: 'Bila je z nami Gospodova mati in njegove sestre, razen tega Marija Magdalena ter Marija Jakobova in Marta, Lazarjevi sestri, in Salome in nekatere druge.' V teh besedah je Marija Magdalena razlikovana od Lazarjevih sester.«

8

Nasprotno pa se je v Provansi zakoreninila legenda, da je bila »Marija Magdalena Lazarjeva sestra in tista grešnica, ki je s svojimi lasmi obrisala Najsvetejšemu noge«, kar naj bi potrjeval »stari napis na tistem grobu, ki ga je *Maximinus*, eden od sedemdeseterih Jezusovih učencev, postavil na čast Martini sestri«. Vprašanje torej ostaja odprto.

Zdaj dodaja *Francisci* zanimivo hipotezo, ki jo je »pred nekako 14 leti«, torej okoli leta 1675, »na neki evangeličanski visoki šoli v javnem predavanju k mestu iz 12. poglavja (v. 3) Evangelija po Janezu narekoval slušateljem neki v vzhodnih jezikih zelo izkušeni izvrstni *doctor in professor theologiae*«. Komu se bo (tako je govoril o tem) morda pač zdelo čudno, zakaj je Marija Magdalena s svojimi lasmi, tako, kakor jo slikajo slikarji in kot smatra večina, Gospodu osušila noge? Da pa bi bilo to pravilneje razumljeno, naj raziščemo, zakaj ima vzdevek *Magdalena*? Zakaj tudi o tem je med razlagalci veliko nesoglasje: kajti nekateri temu vzdevku pripisujejo, da je od nekega gradu *Magdalus*, ki je bil last njenega očeta, drugi od mesta *Magdala*, tretji od nekega drugega kraja; ta kraj pa spet nekateri postavljajo proti vzhodu, drugi proti zahodu. Po moji presoji so se ti v tem krepko prevarili; in vzrok za tako poimenovanje je treba poiskati v tal-mudskem običajnem jeziku, ki je bil v Kristusovih časih nesporno deželni domači jezik v Judeji. V tem jeziku beseda [zapis s hebrejskimi

črkami] često nastopa kot epitheton (ali pridano ime ali pridevek) ne le kake Marije, temveč tudi drugih žensk, in pomeni *tisto, ki spleta lase ali s kodrastimi lasmi*; ali, kakor navadno rečemo, spletična ali lasuljarica. Zakaj besedni koren ali deblo [te besede] pomeni pri talmudistih in rabinih toliko kot *navijati, vpletati* (plesti), vrteti ali zvijati in navijati lase kot kako vrv. Potemtakem je bila Magdala, ali, če govorimo z grško *terminatio* (ali končnico) Magdalene takšna ženska, ki je bila navajena lase krasiti in jih krasotno spletati ter ženam za njihov lišp narediti lasuljo (ali *tour*, torej lasni vložek) in jim to prodati itn. Pri starih Judih, posebno v časih Gospoda Kristusa, so bili umetni lasje ali lasulje zelo v rabi; tako so si tedaj plemiške mladenke in žene krasile glavo in čelo, kot mnogokje pričujejo talmudisti. Tako zdaj razumemo, da je bila ta Marija takšna spletična, lasuljarica ali izdelovalka lasnih vložkov, ki je judovskim ženskam narejala venec ali vstavek las ali kodre in so jo zato imenovali *Magdala, Marija Lasuljarica*; kajti vselej je imela pripravljene dobro oprane kodre, ki so bili odlično narejeni z dragocenimi olji in lepo dišečim praškom. Zato je čisto verjetno, da je ta Marija, ko se je namerila Gospodu, ko je ta hotel sesti k mizi, umiti po deželnem običaju in šegi svojega ljudstva noge, uporabila namesto vode funt mazila iz dragocene narde (ali pa dragoceno nardino vodo) in namesto otirače ali brisače takšne blagodišeče lasne kodre, ki so bili sicer namenjeni za prodajo in žensko okrasje; oboje v čast Gospodu Kristusu. Poleg tega je imela ta skurbana ženska (Luka 7) pri tem še neki drug cilj, s tem da je Gospodu s solzami močila noge in jih brisala s takimi ponarejenimi lasmi, kakršne je imela na glavi tudi sama skupaj z drugim nakitom, ki ga navadno nosijo kurbe. Zakaj ženščine, in sicer zlasti nečistnice, so posvečale največ skrbi okrasu glave. Ker pa je ta zdaj delala resno pokoro, za to ni več skrbeli in je obenem s tem, ko je odvrгла ves nakit, svoje najdragocenejše lase, na katere si je doslej toliko domišljala in se z njimi trudila, da bi ugajala svojim hotnikom, zdaj hotela uporabiti za najponižnejšo službo (ali opravilo); in to je pri njej Gospod tudi pohvalil.

Tu bi lahko kdo ugovarjal: Ko bi ime Magdalena ne bilo lastno ime ali rodovno (deželno ali krajevno) ime, bi ga evangelist pač raztolmačil in podal s kako tako grško besedo, ki pomeni lasuljarico ali spletično in ne bi ohranil za to besede iz kaldejske govornice. A na to se da

odgovoriti, to sklepanje lahko prevari, in proti temu lahko postavimo veliko množino takih imen, ki jih – čeprav niso *nomina propria* ali lastna imena – sveti pisci Novega testameta puščajo taka, ohranjajo in postavljajo tako, kot se glasijo v hebrejskem in talmudskem jeziku. Tako ima apostol Simon pri Mateju (Mt 10:4) in Marku (Mk 3:18) vzdevek KANANITES (ali *Simon iz Kane*) In da to ni lastno ime, nam da opaziti Luka, tako da ga imenuje ZELOTES (Lk 6:15). Tudi Juda je poimenovan s kaldejsko besedo *Ischariotes*, kar pomeni moža, ki nosi usnjen predpasnik kot strojarji.

Do sem ta izvrstni *theologiae doctor*.«

9

Njegov prikaz bi lahko podpiral razlago, »da je bila Marija Magdalena tista grešnica in tudi Lazarjeva sestra.« Ostaja pa nekaj zadržkov: »Ker se je maziljenje nog zgodilo več kot enkrat, in sicer je bila prva tako imenovana grešnica v Galileji (kakor si je tega gotov sam sv. Avgustin), drugo se je zgodilo v trgu Betanija malo pred Kristusovim trpljenjem in smrtjo, ali je tedaj res verjetno, če je Lazarjeva sestra ali pa Marija Magdalena porabila prvikrat za osušitev nog Najsvetejšega svoje umetne in napudrane kodre, da bi se bila zatem še naprej kinčala s ponarejenimi lasnimi kodri ali takšne še naprej imela spravljene, da bi jih ponovno potem uporabila za osušitev? Mar ne bi bila rajši opustila to, da bi še naprej z lahkomišelnim in nečimrnim okrasjem lasulj služila gizdavemu ali nasladnemu ženstvu? Posebno ker Luka (Lk 8:2) izrecno pravi, da je Marija Magdalena skupaj z drugimi pobožnimi ženami sledila Gospodu? Naj bi ji mar, odkar je Gospod iz nje izgnal sedem zlih duhov, ne prešla sla po tako lahkomišelnem in nečimrnem preživljanju? To tudi zato, ker je mojška lasuljarica redko tako bogata, da naenkrat potroši tristo grošev; in tudi iz tega kaj hitro zraste domneva, da Lazarjeva sestra Marija ni bila lasuljarica: Preden je iz nje izletelo 7 hudičev, bi bila Marija Magdalena delala slabe lasulje in bi tudi nobena odlična gospa ne sprejela od nje kakega lasnega okrasja; tudi bi ji zli duh njeno lastno lasuljo tako zelo izčesal, da bi bila bolj podobna furiji kot pa galantni

kurtizani; potem pa, ko je iz nje izletelo teh sedem hudičev, bi ji bilo krašenje las pač odveč in bi se bila podala na bolj pohvalno in spodbudno delo: Zato so ji morali prilepiti ime Magdalena po njenem rojstnem kraju Magdala.

A tudi če bi jim mogli te pomisleke še morda vzeti, pa začno vendarle s še drugimi, mnogo močnejšimi ugovori in vprašujejo: Ker je, potem ko so se iz nje umaknili zli duhovi, ves čas sledila Gospodu in njegovim učencem, jim služila in stregla, je mar imela čas še naprej narejati takšno gizdavost, namreč ženske lasulje? In če ne; kako naj bi potem še enkrat tik pred veliko nočjo z napudranimi tujimi lasmi sušila Gospodove noge? Zraven pa sveto pismo jasno pravi, da je velika grešnica s svojimi lasmi (ne s tujimi) Gospodu posušila noge, in to je naredila tudi Lazarjeva sestra, vendar na drugem kraju in ob drugem času.

Takole pravijo: Saga, da je bila ta Marija Magdalena velika grešnica, ima podlago le v človeških mislih, ne pa v Božjem pismu; in take zmotne misli so pri nekaterih starih nastale samo iz tega, da je Gospod izgnal iz Marije Magdalene 7 hudičev; iz tega so domnevali, da je morala biti poprej lahkomišelna, nečastna, pregrešna ženska, v kateri so na veliko tičali grehi in nečistost. Ta domneva pa se je potem sčasoma spremenila v dogmo, proti kateri ni ugovora. Obsedenost pa ni niti znak, ki bi kazal na storjeno grobo napačno ravnanje, kajti včasih so pač tudi majhni nedolžni otroci obsedeni; razvpita grešnica je bila sicer duhovno obsedena, Marija Magdalena pa samo telesno, če sledimo črki; sveto pismo sploh ne omenja imena nečistne ženske; zato je velika predrznost, če ga raziskuješ ali ji ga pritikaš in razglašiš sv. Marijo Magdaleno po svetu za tako veliko nečistnico, kaj takega pa o njej niti najmanj ne more biti dokazano iz svetega pisma; temveč prej nasprotno, namreč da je bila tista grešnica neka čisto druga ženska. Kajti ta grešnica je bila zaradi svoje lahkomišelnosti na slabem glasu po vsem mestu in znana po nečastnosti; po tem jo je tudi farizej natanko poznal; tako bi se pač tudi po vsem mestu vedelo, da je Gospod iz nje izgnal 7 hudičev, ko bi ji bilo ime Marija Magdalena; in tako bi farizej pač ne menil, da je Gospod ne pozna in ne ve, kdo ona je. Tega pač ne bi bil rekel in se tudi ne bi bil čudil, da je Gospod ni pogнал od sebe, kolikor bi jo on (farizej) imel za Marijo Magdaleno:

kajti potem bi mu tudi ne moglo biti skrito, da je Gospod le-to osvobodil mnogih zlih duhov. Povrh pa bi pač takšni hotniki ne bili pri polni zavesti, ki bi se šli *courtoisie* ali ljubljenje z žensko, ki jo obseda toliko hudičev; a sveto pismo zadosti pričuje, da Marija Magdalena ni bila obsedena duhovno, kot so hoteli trditi, temveč telesno; če ne, bi tudi sicer sveto pismo o tistem, kateremu je Gospod dejal *Pojdi in ne greši več!*, reklo, da je bil obseden. Zato lahkomišelna ženska ni mogla biti Marija Magdalena. Nadalje opazamo, da se lahkomišelnica ni mogla prej spreobrniti od svojega grešnega življenja, dokler se ni odločila iti h Kristusu; ta ji je greh odpustil. Vrh tega Lazarjevi sestri nikjer ni pripisano Magdalenino ime ali njena obsedenost in tudi Magdaleni nikjer maziljenje nog in osušitev z lasmi; tudi Lazarjeva sestra je opisana tako, da je k njej prišlo mnogo častitih Judov potožit o trpljenju; takšn čast bi kaj težko izkazovali kaki javni po vsem mestu razvpiti vlačugi.

Na koncu torej sklenejo, tako kot že Theophylactus, Basilius in nekateri drugi, da se ne smeš v tem zanašati na svoje lastne misli in imeti za grešnico ne Magdalene ne Marije iz Betanije, temveč moraš imeti vsako od teh treh za posebno osebo.

To je torej troje mnenj, ki še dandanes vladajo med učenjaki, pa čeprav je tisto prvo, da je namreč grešnica bila Magdalena, zakoreninjeno najdlje in najgloblje in potemtakem tudi še vztraja pri večini ljudi v vseh krščanskih religijah.«

10

To vprašanje torej ostaja odprto. »Ker pa obenem s tem postaja negotova tudi postavka, ali je Marija Magdalena prišla v Francijo ter bila Lazarjeva sestra in zraven velika grešnica, in to ni prav preveč gotovo, me skrbi, da bi utegnilo to s seboj potegniti v negotovost tudi, ali je v jami *de la sainte Baume* živel Marija Magdalena, ne pa da se je v času poganskega pregnanjanja tam zadrževala morda kaka druga pobožna in sveta oseba, katere ime se je sčasoma pozabilo? Po njeni smrti so morda spričo tega, da je hrib poraščen s sivko in vsakovrstnimi cveticami, prišli na misel, da si je morala tam izbrati bivališče Marija

Magdalena. V tem primeru bi si bilo tako želeli več gotovosti, kot pa je lahko dobimo iz globokega molčanja starih cerkvenih očetov o tem.

Da je Marija, Lazarjeva sestra, prišla s svojim bratom in drugimi krščanskimi tovariši v Francijo, ni neverjetno; a s tem še nimamo nobene nespodbitnosti, da je to ena oseba z Marijo Magdaleno; in dokler to še stoji zunaj meja gotovosti, ostaja po mojem naivnem prepričanju v dvomu tudi to, ali ni morda rajši kaka druga Bogu vdana oseba in ne sv. Marija Magdalena imela svoje pobožno bivališče v jami? In kolikor sploh je bila morda Magdalena ta Marija, Lazarjeva sestra, bi bil potreben še nadaljnji in jasnejši dokaz, da je ona bila tista velika grešnica.

Če pa bi se to, da je Marija Magdalena in Lazarjeva sestra eno in isto, dalo neomajno in brezdvomno narediti le z gotovo listino, namreč s pričevanjem tako starega cerkvenega pisca, ki je živel v apostolskih časih; se pa jama pri S. Baume, tudi če ona ni bila velika grešnica, vendar ne podaja slabo za njeno Bogu predano prebivanje. Zakaj ker se je Marija v Betaniji, kot se zdi, rada ukvarjala s pripravljanjem dišeče nardine vodice, in kar je iz tega potegnila, je sicer prodala ali pa tudi kot premožna žlahtna gospa izdestilirala za svojo osvežitev in za poživitev bližnjega; tako bi ne bilo neumestno domnevati, da je ta sveta ženska posebej to jamo izbrala za svoje prebivanje tudi zato, ker tam okrog rada in na gosto raste sivka in bi ji bila za destiliranje lepo dišeče vodice zelo ugodno in priročno v bližini; to sivkovo vodico bi potem lahko pretopila v denar in od tega dala revežem ali pa tudi s samo vodico pomagala bolnikom.«

In zaključuje: »Vendar pa se mi zdi, da je bolj gotovo, da je sv. Servulus nekaj časa živel na Kranjskem, v jami pri Socerbu, kot pa da je sv. Marija Magdalena in ne morda kaka druga za pokoro vneta kristjanka živel v francoski jami S. Baume; kajti rojstni kraj in kraj mučeništva onega svetega mučenca, mesto Trst, ki ne leži prav daleč od tam, dela to zelo verjetno, tudi zastran njegove osebe ni nihče dvomil; a zedinjenje Marije Magdalene z veliko grešnico spodbija mnogo pomislekov (červavno to verjamejo tako mnogi evangeličani kot rimsko-katoličani brez kršitve vesti). Zato naj bi Kranjci, tako domnevam, raritete in znamenitosti te jame, kar zadeva to zanesljivost, ne menjali s tisto jame S. Baume v Provençe.«

Iz tega prikaza vstaja pred nami tudi podoba protestantskega pisca Erasma Franciscija, ki strogo loči med versko pomembnimi vprašanji in pa vprašanji, ki so interpretativno zanimiva, niso pa odločilna za vero. V teh vprašanjih daje besedo tako evangeličanskim kot rimskokatoliškim interpretom, obilo pa posega tudi v cerkvene očete, ki so veroizpovedim skupni. Ko spodbija legendo, od katere živijo dominikanci, ki upravljajo center verskega turizma Sainte Baume, postavlja bralca za razsodnika med argumenti za in proti. Odpira teološka vprašanja, ki do danes niso izgubila aktualnosti. In zato je njegov slikoviti baročni prikaz še danes vreden branja.

Marko Kerševan

MARIJINO ČAŠČENJE IN LJUDSKA RELIĀIOZNOST: PROTESTANTSKI POGLED OD TRUBARJA DO DANES

Marijino čaščenje je nekaj zelo *katoliškega*; za nekatere celo najbolj vidna katoliška specifičnost znotraj krščanskega. (Karl Barth je zato imel za potrebno posebej poudariti, da rimskokatoliško krščanstvo ne stoji in pade z Marijinim čaščanjem ...¹) Navsezadnje sta bili tudi dve zadnji dogmi, ki ju je neki papež izrecno razglasil, posvečeni Mariji: dogma o brezmadežnem spočetju Marije leta 1854 in dogma o Marijinem vnebovzetju leta 1950. Tudi najnovejši cerkveni dokumenti od *Dogmatične konstitucije o cerkvi* II. vatikanskega koncila (poglavje VIII, t. 52–69) do tako rekoč vseh enciklik Janeza Pavla II. in Benedikta XVI. sklenejo s povzdigovanjem Marije. Posebej je posvečena Mariji okrožnica Janeza Pavla II. iz leta 1987 *O Odrešenikovi Materi*, ki povzema in aktualizira katoliški pogled na Marijo in jo bomo v predavanju zato še srečali.

Marijino čaščenje je tudi nekaj zelo *slovensko katoliškega*. O tem pričajo imena številnih krajev (tipa Šmarje ipd.), množica Mariji posvečenih cerkva, Marijina romarska središča in poti, lepo razporejena po vseh slovenskih deželah (med njimi (Brezje, Sveta gora, Ptujška gora, Višarje ...), uradni praznik 15. avgust, pa tudi ponovno in ponovno posvečevanje slovenskega naroda Mariji in razglašanje Slovencev za »Marijin narod« (škofa Jeglič ob 4. katoliškem shodu leta 1913 v Ljubljani, potem ko je brezjanska Marija Pomagaj ob slovesnem kronanju njene »milostne podobe« leta 1907 postala Kraljica Slovencev; škof Rožman leta 1943, spodbujen s sporočilom iz Fatime oziroma z razkritjem ene od »Fatimskih skrivnosti«; leta 1992, ko so slovenski škofje po razglasitvi

1 Karl Barth: *Ad limina apostolorum*. Basel: EVZ 1967, str. 66 (Ein Brief in Sachen Mariologie).

samostojne slovenske države posvetitev slovesno ponovili). Pri tem seveda ne gre pozabiti, da je Marija že dolgo tudi Velika mati Avstrije, pa Kraljica Hrvatov, Madžarov, Portugalcev, da ne govorimo o Poljakih, kjer so jo za kraljico Poljske hoteli nekateri (sicer neuspešno) razglasiti celo v parlamentu. Vsi poznamo, kaj pomeni *Madonna* pri Italijanih ali *Nuestra Señora* pri Špancih, saj je celo Engels leta 1874 po srečanju s španskimi anarhisti in socialisti zapisal, da so strašno bojeviti ateisti, da pa je zanje »verovati v Devico Marijo nekaj povsem drugega, vanjo mora verovati vsak pošten (španski) socialist«. ²

Da Marijino čaščenje ni (bilo) le nekaj uradno cerkvenega, ampak hkrati zelo *ljudsko slovenskega*, pričajo visoke številke, deset in deset tisoči romarjev v Marjinih središčih od Trubarja do danes. Trubar sam govori o več tisoč ljudeh, ki so se v njegovem času zbrali na mestih domnevnega Marijinega prikazovanja; tudi danes ob čisto navadnih letih Sveto goro pri Gorici povprečno obiše okrog 100 000 ljudi. »Marijine družbe« so bile najbolj množične katoliške organizacije, njihovo članstvo je na vrhuncu štelo več kot 30 000 članov. Mariji je neposredno ali posredno namenjen večji del slovenskih ljudskih molitev, ki jih je izbral Vilko Novak; posebej zbrane pesmi in molitve v knjigah Zmage Kumer in Marije Stanonik to le potrjujejo. ³

Trubar in Slomšek – vsak v svojem času v razmiku 300 let – ugotavljata:

Trubar: »Tukai mi slišimo, de pr tih bozih ludeh vselei več vela Divica Maria inu ti svetniki, koker sam Bug oli Jezus, nega Syn.« In pravi, da katoliški duhovniki »dopuste dečlom naprei peti, de vselei več na Divico Maryo in na svetnike kličejo, čestee inu česče v misli imajo koker Boga ali nega Synu Jezusa Kristus«. ⁴ Slomšek: »Kako

2 Emigrantska literatura – program blankističnih beguncev iz Komune. V: *Marx, Engels, Lenin o religiji in cerkvi*, Ljubljana: Komunist 1980, str. 217.

3 O Marjinih družbah na Slovenskem izčrpno Drago Zalar: *Marijine družbe na Slovenskem*. Ljubljana: Družina 2001; Vilko Novak: *Slovenske ljudske molitve*. Ljubljana: Družina 1983; Zmaga Kumer: *Lepa si, roža Marija. Zbirka slovenskih ljudskih pesmi o Mariji*. Celje: Mohorjeva družba 1988; Marija Stanonik (ur.): *Stare slovenske molitve*. Ljubljana: Družina 2013.

4 Primož Trubar: *Catechismus z dweima izlagama. Tübingen 1575*. V: *Zbrana dela Primoža Trubarja II*. Ur. Igor Grdina, ur. II. knjige Fanika Krajnc-Vrečko. Ljubljana: Rokus in Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar 2003, str. 192, 191.

slaboumno, krivoverno veliko kristjanov ravna! Mariji in svetnikom se vsak dan priporočajo, Boga, Odrešenika in Zveličarja Jezusa Kristusa pa pozabijo. Ali ne vedo, da je on prvi in da svetniki ne morejo pomagati, če Bog ne da?«⁵

Več kot dovolj torej, da izziva protestantski pogled od Trubarja do danes.

Marija v katoliškem krščanstvu

Za kaj gre pri Marijinem čaščenju, za kaj, kot kaj in zakaj je Marija čaščena v katoliškem krščanstvu, posebej v njegovi ljudsko religiozni plasti? Kakšna je podoba Marije, ko/da je tako čaščena?

Najneposredneje nam to podobo kažejo same *Marijine podobe*, kipi in slike v cerkvah, prav do Marijinih »podobnic«. O njih imamo – za slovenski prostor – izčrpno in imenitno študijo umetnostnega zgodovinarja Leva Menašaja.⁶ Drugače nam Marijino podobo/podobe prikličejo pred oči *Mariji posvečene molitve*: od cerkvenih *Lavretanskih litanij* do že omenjenih ljudskih molitev in pesmi. V ozadju obeh vrst podob so – kot njihov izvor, a tudi kot posledica – opredelitve Marije v katoliškem verskem nauku (in njihova refleksija in sistemizacija v *mariologiji* kot posebni veji katoliške teologije).⁷

Marija je v katoliškem krščanstvu najprej *Mati Božja*, Theotokos, Bogorodica. Opredelitev Marije kot *theotokos* se je v cerkvenem nauku – izrecno na koncilu v Efezu leta 431 – najprej pojavila ob razpravah o človeški in Božji naravi Jezusa Kristusa, ki sta po uveljavljeni ortodoksni opredelitvi na kalcedonskem koncilu združeni (»neločeno in nepomešano«) v eni osebi Jezusa Kristusa. Reklo se je, da je Devica Marija, ki/ko je rodila človeka Jezusa, rodila tudi Boga. Na to sta se navezali dve sklepanji, ki ju je pozneje Katoliška cerkev opredelila kot

5 *Slomškove drobtinice*. Uredila Zmaga Kumer. Ljubljana: Družina 2001 (Misel k prvemu novembru, Vsem svetim.)

6 Lev Menaše: *Marija v slovenski umetnosti*. Celje: Mohorjeva družba 1997.

7 Za sedanji katoliški nauk so odločilni: besedilo v dogmatski konstituciji *O Cerkvi* II. vatikanskega koncila (pogl. 8); uradni *Katekizem katoliške Cerkve* iz leta 1992, posebej t. 484–511 in 721–726; okrožnica *O Odrešenikovi Materi* Janeza Pavla II. iz leta 1987.

dogmi/verski resnici, razširjeni pa sta bili med teologi in verniki že prej (čeprav so ju mnogi tudi zavračali).

Marija, ki je rodila Jezusa kot novega Adama, novega človeka brez izvirnega greha, naj bi bila za to že sama od Boga pripravljena tako, da je bila tudi ona *obvarovana izvirnega greha*, saj da grešna ženska ne bi mogla roditi brezgrešnega človeka,⁸ kaj šele Bogo-človeka. Ker pa je telesna smrt prišla nad vse ljudi z izvirnim grehom, z Adamom in Evo, ko/ker sta grešila, je izvzetost iz izvirnega greha pomenila tudi konec telesne smrti. V nebo ni bila vzeta le Marijina duša, da bi kot vse duše svetnikov tam čakala »vstajenje mesa«, vstajenje teles oziroma celovitega človeka ob koncu časov; *vnebovzeto* je tudi Marijino telo. Marija je tako že pri Bogu, Očetu in Sinu (»v nebesih«). Dejstva, da ni znan in niti ni bil iskan njen grob, da *Nova zaveza* ne govori o njeni smrti in pokopu, so bila vzeta kot »materialni« dokaz za njeno vnebovzetje. Marija je tako postala *Kraljica nebes (Regina coeli)*.⁹

Marija pa ni le Mati Božja, je tudi *Mati Cerkve*, je Kraljica apostolov, Kraljica vseh svetnikov, kraljica vseh, katerih duše so že pri Bogu v nebesih. Oporo za status Marije kot matere Cerkve so našli v razlagi evangeljske podobe, ko Jezus s križa izroča svojo mater v varstvo tam navzočemu učencu (ki naj bi bil pisec tega evangelija, apostol Janez): »Žena, glej tvoj sin. Potem je rekel učencu: Glej, tvoja mati. In od tiste ure jo je učenec vzel k sebi.« (Jn 19, 25–27) Učenec naj bi predstavljal apostole, ti pa Cerkev, ki je izšla iz njihovega delovanja (po Svetem Duhu). Marija je hkrati *podoba Cerkve kot Kristusove neveste*.¹⁰

- 8 Tako sklepanje je kasneje začelo veljati tudi za Marijino mater Ano in njene upodobitve na slikah kot »Ane Samotretje« (v vrsti Jezus, Marija, Ana). Tridentinski koncil (1545–1563) je tako sklepanje prekinil oziroma ga zaustavil pri Mariji.
- 9 Carl Gustav Jung naj bi pozdravil dogmo o Marijinem vnebovzetju, saj naj bi šele z vnebovzeto Marijo kot četrtem členom božja Sveta Trojica dosegla polnost in harmonijo svetega, ki zahteva štiri člene, kvaterniteto; pri tem Marija v njej predstavlja sicer manjkajočo žensko, materialno in prostorsko dimenzijo. Žensko naj bi prej nepopolno zastopal sicer Sveti Duh. Tudi poosebljeni hudič, Satan, naj bi se pojavljal kot dopolnilo k Božji triniteti, ki kliče po nujnem četrtem členu. Primerjaj C. G. Jung: *Psychologie und Religion*. Zürich: Rascher Verlag 1962, posebej str. 62–76. (Dopolnjena izdaja Terry lectures iz 1937.)
- 10 V ljudski religioznosti so se zadeve včasih zapletle: Marija kot Mati Kristusova je postala kot Mati Cerkve tudi Kristusova nevesta, torej žena. Tako vsaj bi lahko razbrali čuden obrat, ki ga najdemo v verzijah srednjeveške ljudske molitve *Zlati*

S statusom matere Jezusa Kristusa, Božje matere, ki je kot »vnebovzeta« pri Bogu Očetu in Sinu, ob tem pa še Matere Cerkve, torej matere vseh vernikov – in ni mogoče prezreti: trpeče matere ob smrti svoje sina – je Marija ljudem idealna (po)srednica in priprošnjica pri Bogu: ve, kaj so človeške stiske in bolečine in Jezus Kristus ne more ne uslišati svoje matere! V uradnih cerkvenih molitvah in litanijah katoliški vernik prosi Marijo le, da bi prosila (»za nas«) Jezusa, da bi pomagala ljudem tako, da bi zanje prosila Boga. Toda že v ljudskih molitvah – pa tudi v cerkvenem čaščenju – Marija preraste v pomočnico, zagovornico in zaščitnico ljudi. Zapisane prošnje in zahvale romarjev v Marijinih svetiščih tudi pri nas in tudi danes neposredno nagovarjajo Marijo kot pomočnico in zaščitnico. Na delu je znana logika, ki jo poznamo (ne le) iz religiozne imaginacije tudi drugih religij. Posrednik postane življenjsko pomembnejši od končnega naslovljenca: manjši, a človeku bližji bog je pomembnejši od (naj)višjega, a bolj oddaljenega boga. Jezus je pomembnejši od Boga Očeta, Marija pomembnejša od Jezusa Kristusa, posamezne konkretne Marijine podobe (v romarskih krajih) pomembnejše od Marije v nebesih. Najpomembneje je (pri)dobiti (po)srednika. Ta postaja vse močnejši, uporabnejši, zanesljivejši. Znamenita srednjeveška slika Marije s plaščem – pri nas na Ptujski gori – to Marijino vlogo zaščitnice nazorno upodablja: velika Marija pod svojim plaščem, ki ga drži nad zbranim ljudstvom, ščiti ljudi pred zlom (in/ali Božjo jezo); mali Jezus v njenem naročju se ji pri držanju plašča z drobno ročico le pridružuje. Ljudska pesem o Mariji Livolski v času štiftarjev in njihove vneme za Marijo čaščenje gre še dalje: Marija ni le pomočnica, ona bo – če bo treba – ljudi na telesu in duši tudi »štrajfala«. ¹¹ Trubar namreč ogorčeno piše o zidavi cerkva Mariji in svetnikom na podlagi videnj in iz tega izvirajočih zahtevah: »Inu de nim offruio, mašuiu, od vseh štirih stran blagu nosio, vso žlaht živi-

očenáš in njihovih odmevih kasneje. Vilko Novak navaja iz dveh takih ljudskih molitev Marijine besede Jezusu: »Dosihtmau sm bla mati tvoja! Posihtmau bom pa žena tvoja.« Druga verzija je zadrego takole razrešila(?): »Dosihtmau sem bila tvoja mati, sedaj bom pa tuja žena.« (Zapisano 1977.) Novak, Slovenske ljudske molitve, kot v op. 3, str. 302, 518.

- 11 Ivan Grafenauer, Štiftarji in štiftarska narodna pesem, Slovenski jezik, letnik II,1939 (Ljubljana), str. 38.

nu perženo inu ako tiga ne deio, taku Divica Marya inu ty svetniki nim vse žitnu pole inu vinske gore s točo pobyo inu s kugo pomore.«¹²

Marija tako postaja *velika, mogočna Mati in Devica*. Se toliko bolj, ker/ko dobiva tudi kozmične razsežnosti, ko je simbolično postavljena v kozmični kontekst. Znana je upodobitev Marije, ki stoji na luni/polmeseču, obdana z vencem iz zvezd, »ogrnjena s soncem«. Prav to pa je opis žene iz Janezove apokalipse (Raz 12, 1), ki jo v cerkvenih slikah poistovetijo z Marijo. Podoba *apokaliptične Marije* se je včasih povezala še s podobo žene, ki bo oziroma katere rod bo »kači glavo strl«, kot je bilo obljubljen/napovedano, ko je v raju kača zapeljala Evo v greh in smrt (prim. 1 Mz 3,13–16). Marija kot nova Eva, kot zmagovalka! V nekaterih naših cerkvah lahko vidimo zanimivo konkretizacijo *Marije Zmagovalke*: Marija zmagovito stoji na polmeseču/krivi sablji ali turški glavi.¹³ Marija, ki je »strla kači glavo«, pa je simbolizirala tudi zmage nad heretiki, nazadnje nad protestanti. Poveličevanje Marije (tudi) v tej podobi je imelo – skoraj dobesedno – »bojno-mobilizacijsko« vlogo.

Druga znana kozmična upodobitev je Marija kot *Morska zvezda*. (Omenja jo tudi Janez Pavel II. v svoji okrožnici.) Ta naj bi po Luthru izvirala iz napake pri prepisovanju Hieronimovega latinskega prevoda hebrejskega imena Mirjam/Marija. Mirjam, kar naj bi pomenilo »stila maris« (kapljica morja), je postala »Stella Maris«, Zvezda morja.¹⁴

Marija kot mati Božja je s čaščenjem v ljudski religioznosti povzdignjena v *Božansko Mater*, Veliko Mater. Vsekakor v ljudski religi-

12 Trubar, Catechismus 1575 (gl. op. 4), str. 180. Trubar spričo zidave cerkva »zdai na le-tei gori oli dolu, zdai na drugi oli trety gorri oli hribu, zdai enimu, zdai drugimu svetniku, zdai na tei gorri oli hribu, na puli oli v gozdu, tei Divici Mary,« očita duhovnikom in menihom: »O vi molčeči psy, [...] kir vi [...] te boge preproste ludi inu te vaše ovčice pustite zapelati timu zludiu, s to pravo bessedo božyo inu s tem katekizmom ne stoyite zuper inu ne vučite, [...] h timu vsimu molčite inu [...] h takim dalnim, vražym cerqvom s kryži inu s processami z drugimi red hodyte inu te gurne maše dopernašate,« nato pa jih s sklicevanjem na Mt 23,13 opomni, »kakovo večno martro« bodo trpeli v pecku. Prav tam, str. 180, 182–183.

13 O takih upodobitvah Marije Zmagovalke in/kot Apokaliptične žene – pri nas na primer v cerkvi sv. Ahaca nad Turjakom iz 16. stoletja – Lev Menaše v omenjenem delu (op. 6), str. 94–95: o vlogi Marijinega čaščenja in takih Marijinih podob v protireformaciji, tudi pri Hrenu, str. 33–38.

14 Tudi Lev Menaše v svojem delu, str. 103–104.

oznosti, a ne le v njej. Janez Pavel II. v sklepu svoje okrožnice, svoje himne Mariji, kot vzgled in spodbudo iz katoliškega bogoslužja navaja sledečo »prošnjo Cerkve«: »Premila Mati Zveličarjeva, odprta vrata nebeška, in morska zvezda, pomagaj ljudstvu, ki je padlo, pa želi vstati. Ti si rodila svojega Stvarnika, ob strmenju vsega stvarstva.« (*Okrožnica o Odrešenikovi Materi*, 51.) Ali je to daleč od povzdigovanja Marije, ki mu (protestantsko) nasprotuje Trubar, ko nasprotuje takratnim vernikom, ki »odspreda inu za kryži veden inu glosnu kriče: 'Kir Marya Boga rody, alleluia, o Marya'«? *Aleluja*, slavitev Boga in Gospoda, gre po Trubarju le Bogu, ne Mariji! Trubar opaža, da takratna božična pesem, ki poje »ta stvar je svojega stvarnika rodila in dojjila«, omogoča nekaterim vprašanje/trditev, »de bi Divica Maria ne bila, kei bi Bug bil« Zato ima za potrebno, da pribije: »Zatu mi ne veruiemo v to Divico Maryo inu v obeniga svetnika, temuč v tiga Božyga in te Divice Marye Synu.«¹⁵ Vera gre le Bogu, Bogu Očetu in Sinu in Svetemu Duhu, nikakor pa ne nobenemu človeku. Janez Pavel II. pa še zdaj išče in najde »Marijo, premilo Mater Zveličarjevo [...] v živem strmenju vere« (prav tam).

Tokrat se ne bi obsežneje spuščali v podobo *Marije kot hkratne device in matere* in vlogo, ki jo je ob vprašanju spolnosti zato dobila v krščanstvu. V tej dvojni podobi device-matere so iskali in našli svoj vzgled in/ali predmet čaščenja vsi, ki so se zavezovali spolni vzdržnosti (od redovnikov in redovnic do celibatnih duhovnikov in srednjeveških vitezov ter drugih stanov, vsaj v nekaterih življenjskih obdobjih). Po drugi strani je bila – kot posebej poudarja del feministične kritike – ta dvojna idealizacija hoteno ali nehoteno sredstvo »kulpabilizacije« žensk, ki/ker tega ideala nikdar niso mogle uresničiti, če/ker so bile matere ali če/ker so bile device.¹⁶

Ob tem pa ne smemo prezreti, da je feministična teologija v Marijinem čaščenju našla tudi oporo pri svojem prizadevanju za poudarjanje žensk(ega) in odpravi moške dominacije in moške ošabnosti v sferi (krščanske) religije. Če je Marijin izrek »glej, dekla sem Gospodova« –

15 Trubar: *Catechismus* 1575 (gl. op. 4), str. 191, 190, 193.

16 Obsežno in pronicljivo o kultu Marije (kakršnega so izdelali moški/duhovniki) v življenju katoliških žensk in v družinskih odnosih Luisa Accati: *Pošast in lepota. Oče in mati v katoliški vzgoji čustev*. Ljubljana: Studia humanitatis 2001.

vzet izolirano kot vzgled/napotilo samo ženskam – lahko služil kot matrica ženskega služenja vsem mogočim »gospodom«, pa druge vrstice *Magnificata* izražajo Marijin ponos, njeno samozavest, saj je njo – navadno žensko – izbral tisti ki »je mogočne vrgel s prestola«, »razkropil tiste, ki so ošabni v mislih svojega srca« (Lk 1, 51–52). Navsezadnje tudi cerkvene litanije slavijo Marijo kot »sedež modrosti«, »posodo duhovno«, »kraljico spoznavalcev« – Sophia/Modrost pa je v svoji ženskosti kot Božja lastnost ali ženski par Bogu v starozaveznih *Pregovorih* in *Knjigi modrosti* (na primer Prg 1,20–33; 8,22–36; Mdr 7,22 –8,1) že dolgo priljubljena tema feministične teologije.¹⁷

Ne po naključju lahko eno najvišjih teoloških povzdignjenj Marije in/kot ženske v duhu in smeri feministične teologije najdemo pri Leonardu Boffu. Disidentski katoliški južnoameriški frančiškan – član tega od nekdanj zelo Marijinega in hkrati zelo ljudskega reda – in privrženec teologije osvoboditve je napisal tudi knjigo *Ave Marija: žensko in Sveti Duh*. V njej do skrajne meje katoliške pravovernosti (ali že preko nje) vleče vzporednice med Jezusom in Marijo: Jezus kot novi Adam in Marija kot nova Eva; Bog Sin, učlovečen/utelešen v Jezusu in Bog Sveti Duh, »uduševljen« v Mariji.

Citirajmo: »Marijina svetost ni goli odsev izvirne svetosti Jezusa. Marija ne uteleša skrivnosti lune, ki sprejema svojo svetlobo od skrivnosti sonca. Njena svetost je izvorna, saj je svetost Svetega Duha. Nova Eva in novi Adam nam skupaj posredujeta najsvetejše, to je skrivnost Očeta. Žensko in moško sta skupaj, vsako na svoj način, nosilca božje svetosti zaradi Svetega Duha, ki se 'pneumatificira', in edinega Sina, ki se 'inkarnira'«. ¹⁸ (Mimogrede, v hebrejščini, ki sicer ni jezik *Nove zaveze*, je beseda »ruah«, tj. duh, ženskega spola.)

Že ta naš bežen vpogled v raznolikost Marijinih podob v katoliški teologiji/mariologiji in ljudski religioznosti je pokazal, kako je Marija izjemno spodbujala religiozno imaginacijo že v uradnem cerkvenem nauku in mariologiji, še bolj pa v ljudski religioznosti. Nas tokrat

17 Pregled na primer v: Maria Kassel (ur.): *Feministische Theologie*. Stuttgart: Kreuz Verlag 1988, zlasti str. 50 ff.; Karin Gaube in Alexander von Pechmann: *Magie, Matriarbat und Marienkult*. Hamburg: Rowohlt 1986.

18 Leonardo Boff: *Ave Maria. Das Weibliche und der Heilige Geist*. Düsseldorf: Patmos 1982, str. 83.

bolj kot dogmatsko-teološka opredeljevanja zanimajo predstave in razumevanja Marije v ljudski religioznosti. Z *ljudsko religioznostjo*¹⁹ označujemo tisto, kar in kakor ljudje dejansko verujejo in prakticirajo in kar se razlikuje od uradno – po religioznih ustanovah in profesionalcih – formuliranih, zahtevanih ali ponujanih opredelitev in praks. Razlikuje pa se zato, ker navadni verniki po eni strani ne verujejo in sprejemajo vsega, kar uče in zahtevajo njihove cerkvene institucije, po drugi strani pa verujejo in sprejemajo še marsikaj, kar njihove uradne religije ne poznajo/priznajo. Ljudske izbire in povezave, poudarki ali omalovaževanja/»pozabljanja« in interpretacije so pogojene in spodbujene s specifičnimi položaji, (z)možnostmi in interesi, stiskami in upanji, ki niso enaki položajem, pogledom in interesom cerkvenih ustanov in profesionalcev. Uradna cerkvena religija in ljudska religioznost ne živita ena brez druge ali ena mimo druge, temveč se medsebojno oplajata in spodbujata, a tudi druga drugo nadzorujeta in »filtrirata«. Od socialnega, kulturnega, političnega konteksta je odvisno, katera stran kdaj prevladuje, v kateri smeri je vpliv močnejši, kdaj so v ospredju medsebojne povezave in oplajanja, kdaj pa bolj napetosti, razhajanja in nasprotovanja.

Prav Marija in Marijino čaščenje je v katoliškem krščanstvu privilegirano področje srečevanja cerkvene in ljudske religioznosti različnih okolij (socialnih, kulturnih, političnih). V Marijino podobo so vlagali in iz nje črpali, jo (pre)oblikovali po meri svojih potreb, stisk in upanj ljudje različnih družbenih položajev, od menihov do srednjeveških vitezov, celibatnih duhovnikov in poročenih žensk, vladarjev in preprostih ljudi, mladostnikov/mladostnic in ljudi v »smrtni uri«. Pa vendar bi lahko rekli, da je bila Marija v verski zgodovini posebej povezana z deprivilegiranimi, nižjimi sloji, ženskami, zatiranimi ljudstvi in njihovimi stiskami in upanji. Neki poljska pisec je svoje delo o Marijinem čaščenju naslovil *Punt na kolenih*. Kot takšno je bilo Marijino čaščenje hkrati izziv za »višje« v cerkvi in/ali družbi, da čaščenje nadzorujejo, (pre)usmerjajo, izkoriščajo, spodbujajo ali zavirajo in občasno celo zatirajo.

19 Več v Marko Kerševan: *Religija in slovenska kultura. Ljudska religioznost, civilna religija in ateizem v Sloveniji*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete 1989, posebej str. 12–24, 58–68.

Oglejmo si to raznolikost in prepletenost cerkvenega in ljudskega v Marijinem čaščenju, vanj vloženih in iz njega izvajanih interesov na treh zgodovinskih primerih treh Marijinih svetišč in romarskih poti, dveh domačih in enega v tujini. Pri domačih se bomo oprli na tri diplomske naloge na Filozofski fakulteti in v njih pregledano relevantno literaturo.²⁰

Sveta gora pri Gorici

Začetke čaščenja na Skalnici (ogorčeno) omenja že Trubar, saj se je vse začelo v njegovem času, tako rekoč pred njegovimi očmi. Sveto goro pri Gorici uvršča med cerkve, ki so bili sezidane po zaslugi »hudičevih, ležnivih bab, kurb inu hudih ljudi«. ²¹ Leta 1539 naj bi se pastirici Urški Ferligoj prikazala Marija z Jezusom in ji naročila: Povej ljudstvu, naj mi tukaj pozida hišo in me milosti prosi. Leta 1541 se kranjski deželni stanovi že pritožujejo: »V zadnjem času se je osnovalo romarsko svetišče nad Solkanom (...) Tja zahajajo množice vseh

20 Metka Rome, Mojca Zaplotnik: *Prikaz Marijinega čaščenja na osnovi katoliške in nabožne vsebine pri Slovencih*, FF UL 1991; Gabrijela Rebec Škrinjar: *Marijino čaščenje na Slovenskem na osnovi Marijinih praznikov in božjih poti*. FF UL 1994; Maruša Mavri: *Romarji in romarske prošnje na primeru Svete gore pri Gorici*. FF UL 2007. – Naloge pri tem povzemajo starejšo literaturo o Marijinem čaščenju na Slovenskem, npr: Franc Rihar: *Marija v zarji slave. Pregled zgodovine Marijinega čaščenja*. Celovec: Družba svetega Mohorja 1909; Viktor Kragl: *Marija in Slovenci. Zgodovinske šmarnice*. Ljubljana 1955; Odilo Hajnšek OFM: *Marijine božje poti*. Celovec: Družba svetega Mohorja 1971; Jože Dolenc: *Marija v slovenskih legendah*. Koper: Ognjišče 1987; Franci Petrič: *Duša le pojdi z mano. Božje poti na Slovenskem*. Ljubljana: Družina 1995. Prav tako posamezne publikacije o Sveti gori in Brezjah, npr.: *Sveta gora 1539–1989*. Gorica: Mohorjeva družba 1990; Pavel Krajnik: *Marijina hiša*. Ljubljana-Sveta gora 1989; *Brezjanski zbornik 2000*. Ljubljana: Družina 2000.

21 Trubar piše: »Natu vi, mui lubi Krainci inu Sloveni, vas zveistu opominam inu na božym meistu prossim, spumnite inu vprašajte, skuzi koga, koku inu kadai so le-te ene nove cerqve v naših deželah, per našyh časih inu pumnenu gori prišle, so sezydane inu k nim tulikain blaga prišlu inu perneslu, koker na tei gorri per Gorici, per Gornim Gradu, pod Gradcom [Dvor] nad Lublana, na Silevici, nad Laškim, na Brvniku, na Kumi inu drugdi. Ne so li vse tiste cerqve le od tih hudičevih, ležnivih bab, kurb inu hudih ljudi gori prišle? H timu so ty fary, menihi, cehmoštri inu mežnary zavolo nih trebuha, redle pomagali s temi ležnyvimi caihni, kir bi se pravili inu falš pryčovali, kir bi se per tacih cerqvah bili sturili.« Catechismus 1575 (gl. op. 4), str. 181.

dežel in jezikov. Trdijo, da so tam spregledali slepi in ozdraveli krujljavi. Vse to pa je le malikovanje in zavajanje naivnih. Bilo je že prepovedano, naj nihče tja ne roma in išče čudežev, a zaman! Zatorej naj se zaradi Božje časti slična romanja prepovedo.« Pozneje so se stanovi celo pritoževali, da je tako malikovanje in praznoverje razlog Božje jeze in nesreč, ki zadevajo deželo ... Marijina cerkev je bila sezidana leta 1544 in oglejski patriarh je zanjo prispeval Marijino oltarno sliko. Leta 1565 se na Sveti Gori naselijo frančiškani, ki so pred Turki zbežali iz Bosne, in postanejo oskrbniki cerkve. Leta 1717 je Marijina podoba na slovesnosti z več deset tisoč ljudmi dobila zlato krono (kot čudežna podoba). Jožef II. je dal leta 1785 cerkev in samostan porušiti; cerkev je bila razdejana, slika pa shranjena v solkanskem župnišču. Po njegovi smrti je bila cerkev 1792/93 obnovljena in slika slovesno umeščena na oltar. Med 1. svetovno vojno je bila Sveta gora na frontni črti, leta 1915 je bila cerkev zrušena. Marijino sliko so frančiškani odnesli v Ljubljano, v cerkev Marijinega oznanjenja (na Tromostovju), na Sveto goro se je slovesno vrnila leta 1922. Leta 1928 so pod novo, italijansko oblastjo, tudi z državnim denarjem, sezidali novo mogočno baziliko in samostan; v samostanu so bili zdaj kot oskrbniki italijanski frančiškani, kot so to zahtevali v Rimu (očitno kot del italijanizacije Primorske). Vendar so italijanski frančiškani omogočali romarjem spovedovanje v slovenskem jeziku in – menda neposredno pri Mussoliniju – izprosili, da so leta 1938 lahko tiskali tudi slovensko izdajo svojega lista *Svetogorska kraljica*. Vsaj za italijanske frančiškane je bilo Marijino čaščenje pomembnejše kot politika poitalijančevanja! Med 2. svetovno vojno je ostala Sveta gora nedotaknjena, toda sliko so frančiškani zaradi varnosti prenesli v dolino, nazadnje v Gorico. Ko naj bi jo 7. junija 1947 spet slovesno vrnilo na njeno mesto, je slika izginila: nekdo izmed nasprotnikov pridružitve Primorske (in Svete gore) komunistični Jugoslaviji jo je odnesel iz cerkve in skrnil; po grožnji izobčenja jo je »tat« prepeljal v Rim in izročil Vatikanu. Ta jo je leta 1950 predal zastopniku slovenskih frančiškanov. Jugoslovansko veleposlaništvo je sliko prek Beograda poslalo frančiškanom v Ljubljani in aprila 1951 je spet slovesno priromala na Sveto goro ob navzočnosti 15 000 ljudi (kljub nagajanju oblasti, ki pa so navsezadnje vendarle pomagale, da je podoba prišla na svoje mesto).

Vidimo lahko, kako je svetogorska Marija nastala iz ljudske iniciative, vključena v znotrajverske in medverske konflikte,²² v napeta razmerja med Katoliško cerkvijo in posvetno oblastjo v različnih obdobjih, kako je dobila za Slovence nacionalni pomen, zaradi česar je imela posebno težo tudi v odnosih med Vatikanom in novo jugoslovansko državo in v odnosih nove državne oblasti do Cerkve in vernikov. Ob tem pa je Sveta gora vseskozi ohranila izvorno, ljudsko vlogo kot mesto »iskanja milosti« v osebnih in skupnih zadevah. Pregled in analiza romarskih prošenj in zahval v omenjenih dveh diplomskih nalogah iz leta 1994 in 2007 kaže prevladovanje vedno istih (čeprav ne vedno enakih) prošenj in zahval za zdravje, za pomoč v osebnih, medosebnih in družinskih zadevah, a tudi za uspeh v šoli, za zaposlitev in poklic, zase in za bližnje. V manjši meri pa so tu tudi prošnje/zahvale, ki odražajo politično dogajanje, namreč prošnje/zahvale za Slovenijo in njeno samostojnost, za mir v svetu. Eden od poslancev državnega zbora se leta 2000 zahvaljuje tudi za novo vlado ... Med romarji so pretežno Slovenci, tudi izseljenci, a tudi Italijani, Hrvati, Avstrijci, posamezni obiskovalci iz različnih dežel (Čile, Nizozemska, Ukrajina). Povsem prevladujejo formulacije »Prosim te, Marija« ali »Hvala ti, Marija« za ... (zdravje, notranjo moč, pogum, uspeh, milost ...) zase ali za bližnje. Marijo prosijo ali se ji zahvaljujejo tudi za milost ali usmiljenje. »Pravoverne« formulacije, naj Marija, prosi za posameznika ali skupino Jezusa ali Boga«, so zelo redke!

- 22 Trubar v prikazu razmer v papeški Cerkvi piše, da je »mlada, nesramna in vlačugarska ženska« pozivala h gradnji cerkve pri Gornjem gradu, češ da »Devica Marija odslej v cerkvi na gori pri Gorici in Solkanu [...] noče več prebivati, ker ji, kot pravi, farji poberejo najboljše plašče, obleke in najlepše tančice, ki jih verniki prinašajo in darujejo Devici Mariji, ter jih podarjajo svojim kuharicam, [...] njih predstojniki in dušni pastirji pa kradejo njen denar ter ga nekoristno zapravljajo«. Posvetilo kralju in nadvojvodi Maksimilijanu 1562. V: *Zbrana dela Primoža Trubarja XI*. Ur. Jonatan Vinkler, ur. XI. knjige Edvard Vrečko, iz nemščine prevedel Edvard Vrečko. Ljubljana: Pedagoški inštitut 2011, str. 474. Izdaja na CD.

Brezje

Zgodovina brezjanske *Marije Pomagaj* je krajša. Drugače kakor na Sveti gori ali v Fatimi se ni začela z Marijinim prikazovanjem; na njenem začetku je bila samo Marijina podoba. Njen začetek je povezan z njeno sliko.

Lucas Cranach (starejši, 1472–1553) je naslikal več Marijinih slik z Jezusom. Bil je sicer zavzet protestant, celo Luthrov osebni prijatelj, priča na njegovi poroki in boter njegovega prvega sina (Luther pa boter njegovi hčeri). Bil je znamenit portretist (tudi Luthra in cesarja Karla V.) in slikar biblijskih motivov, a kot njegov sin Lucas (1515–1586) tudi avtor bojevitih protikatoliških ilustracij. Kot številni umetniki tistih časov pa je slikal za različne naročnike, tudi katoliške. Tako so nastale tudi slike Marije z otrokom. (Eno od njih naj bi imel tudi Luther v svoji sobi še leta 1532).²³ Slika »ljubeznive Marije«, ljubeče matere z otrokom, narisane po legendi, ki pripoveduje o Marijinem begu z malim Jezusom v Egipt, je postala zelo priljubljena in njene kopije naj bi bile v mnogih cerkvah v alpskih deželah. Eno takih je videl tudi župnik Ažbe iz Mošenj v Innsbrucku, prinesel domov njeno podobico ter leta 1800 naročil slikarju Leopoldu Layerju, da po njej izdelata sliko za kapelo na Brezjah. Slika je bila ljudem tudi pri nas zelo všeč. K začetnemu uspehu so ji pomagali Francozi in Napoleon. Francoska zasedba 1809–1813 in vojna s svojimi stiskami je spodbujala procesije na Brezje. Mimogrede: Francozi so odpravili vse verske praznike, razen 15. avgusta (Marijinega vnebovzetja), ker je bil to – Napoleonov rojstni dan. Slikarja so Francozi zaprli, ker da je v času, ko ni bilo zadosti naročil, ponarejal denar. V ječi se je zaobljubil – in obljubo potem držal – da poslika celotno kapelo z Marijino sliko.

Za tem je zanimanje za Brezje usihalo, okrog leta 1860 pa so se spet slišale novice o izrednih uslišanjih Marije Pomagaj. Zaradi preteče kolere so oblasti sredi osemdesetih let romanja prepovedale, a je zaradi strahu in stisk prav zato prihajalo na Brezje vedno več ljudi. Leta 1900 je kardinal Missia posvetil novo veliko cerkev, malo pred

23 Po Martin H. Jung: *Die Reformation: Theologen, Politiker, Künstler*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. (Lucas Cranach), str. 162–169.

tem pa so zgradili samostan in oskrbovanja svetišča so tudi tu prevzeli frančiškani. Leta 1907 je bila tudi ta Marijina slika uradno in slovesno kronana ob navzočnosti 30 000 vernikov. Brezje je posta(ja)lo romarski cilj in zbirališče članov katoliških organizacij: leta 1904 je prišlo 8000 fantov na vseslovenski shod mladeničev, leta 1915 pa 6000 članic Marijinih družb, leta 1938 so Brezje gostile 12 000 udeleženk dekliškega tabora, na katerem je odmevala pesem o »Mariji, naši kraljici«. Še prej je leta 1913 na četrtem katoliškem shodu v Ljubljani škof Jeglič posvetil slovenski narod Mariji, Bremadežni Materi. Leta 1924 je bil poseben slovenski Marijin shod. Leta 1935 so Marijino podobo za nekaj dni prenesli v Ljubljano: bila je pokroviteljica evharističnega kongresa. Novi zvonovi, ki jih je cerkev dobila leta 1932 ob 25. obletnici Marijinega kronanja, naj bi bili uglašeni na napev latinske pesmi *Salve Regina* (Pozdravljena Kraljica). Med 2. svetovno vojno je med nemško zasedbo slika zapustila Brezje in se umaknila, najprej na Trsat, potem pa v ljubljansko stolnico, kjer je 15. junija 1947 dočakala vrnitev na Brezje. Janez Pavel II. je cerkvi dal status bazilike in jo ob svojem obisku Slovenije tudi obiskal. Leta 2000 je bila razglašena za slovensko narodno svetišče.

Pri brezjanski Mariji opazamo drugačen razvoj in drugačno artikulacijo kot pri svetogorski. Začelo se je pozno, v 19. stoletju z znotrajcerkveno duhovniško iniciativo, morebiti tudi kot »marijansko mili« odgovor/ugovor na do tedaj prevladujočo uradno državnocerkveno strogo janzenistično usmeritev. Kot Marija Pomagaj je bila sprejeta in posvojena v okviru ljudsko religioznega iskanja opore in pomoči v različnih stiskah. Krona in popularnost, ki si jo je tako prislužila s svojo čudodelnostjo, pa je očitno spodbudila organizirano Cerkev na višji ravni (škofije, dežele), da jo je začela uporabljati za simbol in sredstvo pri svoji politični in narodnopovezovalni vlogi. Ljudska Marija Pomagaj je tako postajala cerkveno-politična Marija Kraljica (Slovencev) – ne da bi pri tem za številne vernike nehala biti Marija Pomagaj. Prošnje in zahvale vojakov in njihovih svojcev v obeh svetovnih vojnah, redna romanja Romov in invalidov k Mariji na Brezje in vpogled v prošnje in zahvale, ki jih je deležna (tudi) Marija na Brezjah vse do danes, pričajo o tem.²⁴

24 Jože Dežman: *Mariji, Brezjanski romarji*. Radovljica 1999.

Še ena razlika: medtem ko je bila narodno-politična vloga svetogorske Marije – v primerjavi z brezjansko sploh manj opazna – narodnoobrambna v času zunanje poitalijančevalske ogroženosti Slovencev, je politična vloga brezjanske Marije usmerjena predvsem navznoter: v demonstriranje in uveljavljanje katoliške narodno-cerkvene zveze znotraj »slovenskega naroda«, proti notranjim nasprotnikom te zveze in njene dominacije. Koliko bo v prihodnje vloga Marije Kraljice Slovencev v sozvočju in medsebojnem spodbujanju z ljudsko Marijo Pomagaj, koliko pa bo prihajalo do medosebojne blokade, je težko napovedovati ...

Fatima

Kot tretji primer večplastnosti in odnosov med različnimi plastmi Marijinega kulta vzemimo Fatimo, fatimsko Marijo.²⁵ Kakor Brezje je novejšega datuma, kakor pri Sveti gori se je začelo od spodaj, z Marijinim prikazovanjem. Drugače kakor obe slovenski Marijini svetišči pa je Fatima postala – podobno kot Lurd ali kot to morda postaja Međugorje – eno najodmevnejših in najvplivnejših svetišč Marijanske pobožnosti (in kot taka odmevala tudi v slovenskem katoliškem prostoru).

Začelo se je 13. maja 1917, ko naj bi trije pastirčki, dve deklici in deček, stari 10, 7 in 9 let, na nizkem hrastu zagledali s svetlobo ožarjeno, belo oblečeno Gospo, z rožnim vencem v roki, ki jih je nagovorila. Natančneje: z Gospo je govorila, jo vpraševala in ji odgovarjala le najstarejša Lucija, medtem ko sta mlajša dva le poslušala. Tako lahko preberemo v zapisnikih pogovorov, ki so jih z vidci takoj opravili predstojniki krajevne cerkve in posvetne oblasti. (Izvirni zapisniki so bili objavljeni leta 1992). Mimogrede, državna oblast na Portugalskem

25 Opirali se bomo na dve deli, izdani v Fatimi, s tamkajšnjim cerkvenim Imprimatur, in sicer: John de Marchi: *Fatima from the Beginning*. Fatima 2006.(14. izd.); Louis Kondor (ur.): *Fatima in Lucia's Own Words. Sister Lucia's Memoirs I, II*. Fatima: Secretariados dos pastorinhos 2005. Tretje delo je knjiga portugalskega sociologa: Moises Espirito Santo: *Fatima magica. Le apparizioni di Fatima fra cristianesimo popolare e misticismo islamico*. Nardo: BESA Editrice 1999.

je bila takrat bojevito antiklerikalna, v sporu s Cerkvijo, in ji zbiranje ljudi na kraju prikazovanj nikakor ni bilo po godu. V zapisniku razgovora, ki ga je opravil krajevni župnik, se lahko prebere, da je Gospa na Lucijino vprašanje, od kod je, odgovorila, da prihaja iz nebes; napovedala je, da bo prihajala še 6 mesecev zapored vsakič na 13. dan v mesecu; da bosta obe deklici šli v nebesa, pa tudi fantek, ko se bo naučil moliti rožni venec. Otroci so tudi natančno opisali Gospejine obleke. Zatrdili so, da je imela kratko krilo do kolen; šele v zadnjem prikazovanju naj bi bilo krilo »manj kratko kot prej«. ²⁶ Ob naslednjih srečanjih naj bi – spet po Lucijinih pripovedovanjih v objavljenih zapisnikih – Gospa spet pozvala k molitvi rožnega venca, naročila naj bi izgradnjo kapelice za Gospo rožnega venca, napovedala spreobrnitev in ozdravitev nekaterih ljudi, za katere je bila vprašana (a ne vseh); če bodo ljudje molili rožni venec, se bo vojna končala; prišla naj bi tudi sveti Jožef, ki bo dal svetu mir, in naš Gospod, ki bo blagoslovil ljudstvo. 13. oktobra je Lucija na nebu ob soncu res videla svetega Jožefa in rdeče oblečenega Jezuščka; na drugi strani sonca se je prikazala druga, rdeče oblečena podoba ali Gospa, tam je bil tudi »naš Gospod«.

Državni upravitelj v fatimskem okrožju naj bi bil prostozidar. Dal je posekati hrast in razstreliti prvo kapelico, s policijo je oviral prihajanje romarjev. 13. avgusta je dal privedi k sebi tri male vidce, da bi jim preprečil srečanje z Gospo in/ali kaj neposredno izvedel o dogajanju, o katerem so pisali tudi časopisi.

Vest o videnjih se je bliskovito razširila. Množica kakih 70 000 ljudi, ki se je ob napovedanem čudežnem prikazovanju in obljubljenem koncu vojne zbrala 13. oktobra 1917, naj bi videla kot kolo vrteče se sonce, ki ga je bilo moč gledati s prostim očesom. Fatima je posta(ja)la romarski cilj. Njen začetek ima vse značilnosti ljudske religioznosti: prikazovanje Marije navadnim vernikom, tokrat celo otrokom, v naravi zunaj cerkve; zgraditev cerkve/kapelice na kraju

26 O krilu do kolen govorijo otroci v prvih neposrednih razgovorih z župnikom (kot izhaja iz zapisnikov, ki jih navaja Moises po *Documentacao Critica de Fatima, vol. I, Interrogatorios aos videntes*. Ed. Santuario de Fatima, 1992, str. 3–25.) V kasnejših razgovorih z višjim cerkvenim predstavnikom, kanonikom iz Lizbone, pa nihajo govore o krilu do sredine nog ali do stopal (John de Marchi, op. cit, str. 119, 145).

prikazovanja; ozdravljenja, spreobrnitve, nebesa in pekel, konec vojne in vrnitev vojakov kot teme (skrbi in pričakovanja) ob prikazovanjih in kasnejšem razvoju. Značilna je tudi začetna nezaupljivost cerkvenih oblasti in nasprotovanje, celo sovražnost posvetnih. (Leta 1917 sta bili antiklerikalna oblast in uradna Cerkev v ostrem sporu: po zakonu o ločitvi Cerkve in države po francoskem vzorcu leta 1911 je bil to čas zapiranja samostanov in semenišč, prepovedi religioznih obredov zunaj cerkve, celo nošnje duhovniškega talarja v javnosti, emigracij številnih duhovnikov – a kot pričajo zapisniki razgovorov z vidci, Marije vse to ni zanimalo.)

Bratec in sестrica, Jacinta in Frančišek, sta čez dve leti umrla, stara 10 in 11 let. Najstarejša Lucija je leta 1921, ko je bila stara 14 let, šla v samostan; leta 1948 je postala karmeličanka; umrla je leta 2005 v starosti 98 let. V samostanu pa je po pripovedovanju že odrasle Lucije prikazovanje dobilo nove vsebine in dimenzije. V letih 1925–1929 naj bi imela nova videnja Marije in Jezusa: poleg nadaljevanja molitve rožnega venca naj bi Marija pričakovala tudi obhajanje petih prvih sobot, zadoščevanje za grehe proti Marijinemu brezmadežnemu srcu in – posvetitev Rusije temu srcu.

Kot posebno skrivnost, skrivno sporočilo/naročilo naj bi to Lucija prejela že med videnjem julija 1917, toda naročeno ji je bilo tudi, naj jo objavi šele kasneje, ko bo prejela ustrezno znamenje. (Prav tako je šele v samostanu Lucija povedala, da naj bi se otrokom že pred Marijinem prikazovanjem leta 1916 prikazal »angel miru«.)

Skrivnost naj bi bila iz treh delov. Prvi del naj bi bila vizija pekla in poziv k čaščenju Marijinega brezmadežnega srca. Če ljudje ne bodo nehali žaliti Boga, bo v času Pija XI. Bog kaznoval svet z vojno, lakoto in preganjanjem Cerkve. Sveti Oče naj posveti Rusijo Mariji in svetu bo zagotovljen mir ... Če tega ne bo storil, bo – tretji del skrivnosti – Rusija širila svoje napake po svetu, povzročala vojne in preganjanje Cerkve. Tudi Sveti Oče bo mnogo trpel, razni narodi bodo izgini, a na koncu bo Brezmadežno srce zmagalo.

Naročilo, naj te skrivnosti posreduje naprej, naj bi Lucija sprejela leta 1929. Sporočila jih je svojemu spovedniku, ki ji je ukazal, naj naročeno zapiše; leta 1941 je zapisano posredoval škofu v Leiriji/Fatimi. Toda papež Pij XI. naročenega očitno ni izpolnil, le posredno ga

je izpolnil šele Pij XII.: oktobra 1942 je v radijskem nagovoru Marijinemu brezmadežnemu srcu posvetil vse človeštvo.²⁷ Očitno pa to ni bilo dovolj. Leta 1944 je Lucija zapisala še tretji del razodete skrivnosti. Zapis je izročila v varstvo leirijskemu škofu, ki ga je 1957 – edini rokopisni izvod – predal Svetemu sedežu. Takratni papež Janez XXIII. je zapisano prebral, a se ni odločil za objavo. »Počakajmo, molil bom,« naj bi rekel. Prav tako Pavel VI. leta 1965 (je pa poromal v Fatimo). Rokopis je čakal v arhivu Svetega urada do Janeza Pavla II., ko naj bi dogajanje in objavo fatimske skrivnosti pospešil atentat nanj 13. maja 1981.²⁸ Papež se je odločil slovesno ponoviti posvetitev človeštva Marijinemu brezmadežnemu srcu, ki jo je Pij XII objavil zgolj po radiu. Vrhunec je bila slovesnost 25. marca 1984 na dan praznika Marijinega brezmadežnega spočetja z izrecno posvetitvijo »vsega sveta, vseh posameznikov in narodov, ki posebej potrebujejo posvetitev«; posvetitev vsega sveta, da ga med drugim obvaruje »lakote in vojne, posebej nuklearne vojne in samouničenja«. Sestra Lucija je potrdila, da je bila ta posvetitev v skladu z Marijinem naročilom (čeprav Rusija ni bila izrecno in posebej omenjena).²⁹

Trinajstega maja 2000 sta bila v Fatimi oba umrla pastirčka razglašena za blažena. Po pismu Janeza Pavla II. sestri Luciji in po pogovoru Tarcisija Bertoneja, poznejšega/sedanjega vaticanskega držav-

- 27 Pobožnostim prvih sobot in posvetitvi brezmadežnemu Srcu Marijinemu se je leta 1943 pridružil tudi ljubljanski škof Rožman. V knjižici, izdani v tej zvezi, lahko preberemo: »Marija! Tvojemu srcu se posvečuje narod slovenski, ki v krvi vzdihuje, tvoja naj bo vsa zemlja slovenska ... Marija bo slovenski narod rešila, če se bo dal rešiti(...)«. *Posvetitev družin brezmadežnemu Srcu Marijinemu*. Založil Škofjski odbor peterih prvih sobot v Ljubljani (16. november 1943, str. 3, 5)
- 28 Krogla, ki je zadela papeža, je bila kasneje na njegovo željo vdelana v krono Marijinega kipa v Fatimi.
- 29 Če si dovolim nekaj komentarja: ni se mogoče izogniti sumom in dvomom o »avtentičnosti« Lucijinih kasnejših sporočil. Težko je razbrati, kaj naj bi ji bilo razodeto že leta 1917, a šele pozneje po naročilu Marije razkrito in sporočeno drugim, kaj pa so dopolnila in pojasnila, ki naj bi jih Marija dodala v kasnejših prikazovanjih Luciji v samostanu. Tudi pri Vatikanu je bila opazna zadržanost in zadrega ob njenih zasebnih razodetjih in sporočilih vse do Janeza Pavla II.; hkrati pa je očitno niso mogli, niti hoteli, ignorirati. Končalo se je s sprejetjem in objavo »fatimskih skrivnosti« ob neposrednem angažiranju samega papeža, tedanje (in bodočega) državnega tajnika in tedanjega prefekta Kongregacije za nauk vere (in bodočega papeža).

nega tajnika, z njo je takratni vatikanski državni tajnik Angelo Sodano po naročilu papeža v Fatimi objavil vsebino »tretje skrivnosti«. Tretja skrivnost je bila vizija/podoba belo oblečenega škofa – kot da bi bil papež – ki se z drugimi škofi, duhovniki in redovniki mimo porušenega mesta vzpenja na goro, kjer jih pod velikim križem vojaki s krogli pokončajo, prav tako tudi množico laikov. Na nebu pa z močnim glasom kliče angel: »Pokora, pokora, pokora!« V roki drži goreč meč, Marija pa prestreza plamene, ki sikajo iz meča; dva angela ob križu zbirata kri mučencev. Sodano in Ratzinger kot tedanji prefekt *Kongregacije za nauk vere* sta podala razlago. »Vizija iz Fatime govori predvsem o vojni ateističnih sistemov proti Cerkvi in kristjanom in opisuje neskončno trpljenje žrtev za vero v zadnjem stoletju 2. tisočletja. Predstavlja še nedokončan križev pot papežev 20. stoletja.« Leto 1989 je v Sovjetski zvezi in drugod v vzhodni Evropi privedlo do padca komunističnih režimov, zato so dogodki, na katere se nanaša vizija, zdaj del preteklosti, toda napadi na Cerkev in vernike se drugod še nadaljujejo in tudi Marijin poziv k spreobrnitvi in pokori da ostaja veljaven in nujen. Tako Sodano. Ratzinger je svoj komentar sklenil s himno Mariji, ki je napovedala: »Moje brezmadežno Srce bo zmagalo.« In: »Marijin *'fiat'* [naj se zgodi], beseda njenega Srca, je spremenila zgodovino sveta, saj je prinesla svetu Odrešenika – zahvaljujoč njenemu Srcu, da je Bog lahko postal človek in ostal z nami za vse čase.«³⁰

Preprosta videnja otrok (kot so bila zabeležena davnega leta 1917) so s kasnejšimi dopolnitvami, razjasnitvami, predelavami in interpretacijami povzdignili in vpletli v svetovno politiko in cerkveno zgodovino. Postala so predmet odločanja in interpretacij samih papežev, pa vrhovnega inkvizitorja (bi rekli po starem), državnega sekretarja in vrhunskih teologov. Iz dogodka ljudske religioznosti so postali del katoliške cerkvene »duhovne politike«. Fatima je postala eno najpomembnejših romarskih središč sveta s povprečno milijonom romarjev vsako leto iz vseh katoliških dežel, z veličastno staro in novo baziliko (za katero je izdelal velik mozaik tudi pater Marko Rupnik). Ostaja seveda še naprej tudi portugalsko narodno svetišče, saj je bila Portu-

30 Po Louis Kondor, delo v opombi 25, I, str. 219, 220, 232 (Appendix III).

galska *Terra de Santa Maria* že pred fatimskim prikazovanjem. Toda tudi Fatima kljub temu še vedno ostaja romarski kraj, kjer ljudje – kot pastirčki in njihovi prvi sledilci – pri Mariji iščejo zdravje, pomoč v stiskah, pot v nebesa, spreobrnjenje in duševni mir zase ali za svoje, ali pa se zahvaljujejo za vse to. In tudi v Ratzingerjevi sklepni himni Mariji odmeva isto pojmovanje Marijine (po)moči, s kakršnim se je srečal Trubar pred davnimi 500 leti pri svojih preprostih (prazno)vernih Krajncih inu Slovencih in mu nasprotoval v imenu »vere čistega evangelija«.

Naj ob koncu naše fatimske zgodbe spomnim še na drzno hipotezo, ki jo je postavil portugalski sociolog in religiolog Moises Espirito Santo.³¹ V temelju/ozadju fatimskih prikazovanj naj ne bi bil le imaginarij ljudsko krščanske religioznosti, ampak tudi in predvsem islamske, in to (že v času sunitskih arabskih vladarjev teh krajev) preganjane šiitske, fatimidske, ki je zato tako rekoč vseskozi živela prikrito/potlačeno v ljudski (pod)zavesti tistih krajev. Na to ga navaajajo dejstva, da iz objavljenih zapisnikov razgovorov z malimi vidci izhaja, da niso nikdar govorili o »Mariji«, ampak le o mali, bleščeči »Gospe«, ki je šele v zadnjih pogovorih postala »naša Gospa«, kot je tudi šele pozneje dobila daljše krilo namesto krila do kolen; rožni venec – molitveni venček – o katerem je vseskozi govorila, poznajo tudi muslimani; Gospa tudi nikoli ni naročila, naj ga molijo v cerkvi. Tu je sicer že samo ime kraja Fatima (in sosednjih krajev), ki je nesporno islamskega izvora. Fatima je bila Mohamedova hčerka in mati Hasana in Huseina, poznejših šiitskih mučenikov. Fatima je prva žena šiitov. Kraj prikazovanja Gospe leta 1917, Fatima oziroma Cova de Irija, naj bi bil mesto šiitskega kulta Fatime »Blešččeca« v 11. in 12. stoletju, ki da je nato preživel pod kultom Svete Lucije blizu kraja, kjer se je trem vidcem prikazala »Gospa bolj blešččeca od sonca«. Avtor nakazuje sorodnosti med podobami Marije, fatimske Gospe in gnostičnimi podobami Fatime kot matere »skritega imama« v šiitskem islamu. Kratko krilo fatimske Gospe – ki naj bi bilo sicer moška noša – pripisuje pri tem dvojnemu moško-ženskemu gnostičnemu statusu fatimske teofanije. Znanе Marijine slike v cerkvah in ženske noše ti-

31 Delo v opombi 25.

stega časa – vključno z oblekami obeh deklic, kot jih vidimo na fotografijah – naj ne bi mogle izzvati podobe ženske v kratkem krilu. (Opomba: sam sem ob svojem turistično-raziskovalnem obisku Fatime leta 2007 videl v bližnjih krajih posamezne prodajalke izdelkov domače obrti oblečene v tradicionalno nošo s krilom do kolen?!) Pisanje oziroma televizijska oddaja o islamskem ozadju fatimskih prikazovanj naj bi v šiitskem Iranu leta 1995 celo izzvala zanimanje tamkajšnjih vernikov za romanja v Fatimo, tako da naj bi bilo potrebno interveniranje Vatikana in portugalske ambasade pri iranskih oblasteh, da ne bi ob morebitnih kolektivnih romanjih prišlo do verskih konfliktov.

Protestantski pogled

Vrnimo se k Trubarju in njegovemu pogledu, do katerega smo prispeli prek Janeza Pavla II. in Ratzingerja in njunega poveličevanja Marije. Trubar je bil zgrožen in jezen, lahko bi rekli celo besen, glede na krepke izraze, ki jih uporablja; poln je »svete jeze« na ljudi, pri katerih več velja devica Marija kakor sam Božji sin in ki pojejo *aleluja* Mariji, čeprav gre slava samo Bogu; zlasti pa na »farje«, ki to dopuščajo, celo spodbujajo in izkoriščajo. Jezen je bil še posebej na obtožbe in obrekovanje, češ da luterski »od Divice Maryo inu tih svetnikou ništer ne deržimo, nee zašpotuienm, nim ne veruiemo. Divico Maryo vsem ženom, kurbom inu te svetnike h tim malikom inu zludiem pergluhuiemo«. ³²

Trubar na to mirno, kratko in jasno odgovarja: »Mi ne pravimo inu ne vučimo, da bi se Divica Marija inu svetniki ne imeili poštovati, čestiti inu hvaliti; tiga od nas nihče po risnici ne more govoriti. Ampag tu branimo, da ne imamo v to Divico Maryo inu v te svetnike verovati, na nee klicati, za gnado, milost, odpusčane tih grehou prossiti inu per nih v seh žlaht nadlugah, v duhovskih inu v telesnih iskati, temuč, per tim samimu Gospuđi Bogu, koker nas tu vse Svetu pismu tiga Stariga inu Noviga testamenta, ta naša vera, ta Očenaš, te deset za-

32 Trubar, Catechismus 1575 (gl. op. 4), str. 172

puvidi inu vseh svetnikou, jogrou inu prerokou exempli, navuki, psalmi, prošne inu molitve vuče.« Po Trubarju Marija in svetniki sami nočejo imeti časti, da jih molijo in kličejo kot Boga, da se jim gradijo cerkve in jim daruje. Hudiči prevzemajo podobo angelov, Marije in svetnikov in se dajo prek njihovih prikazovanj sami častiti! Kakor pravi, noben svetnik ni prosil za pomoč prej umrle svetnike in preroke, ampak samo Boga. Niso klicali »Abraham, Izaak, Iakob, Moizes pomagaj nom, oli odreši, oli prossi za nas Boga«, ampak »Bug tiga Abrahama, tih sv. očakou, [...] bodi nam milostiu, pomagaj, reši.«³³ In piše: »Zatu mi ne veruiemo v to Divico Maryo in v obeniga svetnika, temuč v tiga Božyga inu Divate Marye Synu.« Vprašanje, »de [če] bi Divica Marya ne bila, kei bi Bog bil?«, saj da je, kot se je pelo v ljudski božični pesmi, »ta stvar ie suiga stvarnika rodila inu doyla«, Trubar označuje za »debelu tursku« govorenje; primerja ga s turško/islamsko kritiko krščanske vere v Boga Sina, češ: »Bug neima obene žene, koku tedai hoče Synu imeyti.«³⁴ (Prej omenjeni portugalski avtor se sklicuje na Corbina in omenja, da je bil v nepravovernem šiitskem islamu Fatimi dodajan včasih naziv Stvarnik/Fatir in označa »Mati svojega očeta«, saj da je imam, ki ga je rodila, utelešenje večnega, preeksistentnega Imama.)³⁵

Trubar se pritožuje, da farji ne pustijo ljudem »naših peisen iz katekizma polahku inu zastopnu peiti«, dopuščajo pa »lažnivo malikovalsko petje«, ki kliče Marijo na pomoč in jo slavi z *allelujo*, ki pripada le Bogu, molitev *Ave Marija* pa »žebraio pres vsiga rezmisljena inu zastopa.«³⁶ Dodajmo za ilustracijo tako katekizemsko pesem o

33 Trubar, prav tam, str. 176–177.

34 Trubar, prav tam, str. 190–193. Prim. Trubar: Ene duhovne peisni, 1563. V: *Zbrana dela Primoža Trubarja IV*. Ur. Igor Grdina, ur. IV. knjige Jonatan Vinkler. Ljubljana: Rokus in Slovensko protestantsko društvo Pirmož Trubar 2006, str. 87–89, pesem *Ta dan ie vsiga veselja* z vrsticami: »Ta hči ye mati postala, / Suiga oča radilla, / Stvar ie suiga stvarnika / Dívica doilla. / [...] Pravi Bug brez matere / Ie roien od Očeta, / Pravi človik brez očeta / Ie royen od divice.« Pesem je kot *Ta stara božična peissen, prov tolmačena* [...] z enakimi vrsticami, le s popravkom »divica ie doylla«, uvrščena tudi v Trubarjevo pesmarico *Ta celi catechismus, eni psalmi* [...] iz leta 1574 (*Zbrana dela IV*, str. 371–373.)

35 Moises, delov opombi 25, str.26–28.

36 Trubar, *Catechismus 1575* (gl. op. 4), str. 191–192.

Mariji iz leta 1595. Ni odveč opozoriti, da je to edina pesem, posvečena neposredno Mariji v slovenski protestantski pesmarici.

*Marija dečla žegnana, od Davidove hiše,
bila možu zaročena, kakor nam Lukež piše.
Je častila ter hvalila milost božjo veliko
v svoji pejsmi ti hvaležni pejla s štimo visoko:*

*Dušica moja, povišuj Boga, ki te je ustvaril,
in ti dub moj, poskakuj v Bogi, kjer te je rešil,
ter deklin stan, zlu ponižan, je visoku povišal,
do nje naprej bo vsak vselej, za zveličano držal.*

*Zakaj Gospud, ki je mogoč, je silne reči sturil:
nad mano skazal svojo muč, z nadlug me vselej rešil.
Njega milost ter usmiljenost, ta vekomaj ostane;
kar govori, trdno drži, vsa sila se mu ugane.³⁷*

Navsezadnje lahko že ob tej pesmi spoznamo osnovne poteze protestantskega pojmovanja in odnosa do Marije (od Trubarja do danes).³⁸

1. Merilo in vodilo je tudi v odnosu do Marije *Sveto pismo*, to, kar je v *Svetem pismu*, izrecno seveda le v *Novi zavezi*. (Pesem je očitno prepesnjeni del Marijinega *Magnifikata* iz Lukovega evangelija 1,46–56: Moja duša poveličuje Gospoda in moj duh se raduje v Bogu ...)

37 Po Ivan Florjanc, Edo Škulj: *Slovenski protestantski napevi. Separati iz Cerkvenega glasbenika* 87 (1994)–89(1996). Ljubljana 1996, str. 120–121.

38 Za Trubarjev nauk gl. poglavja o Devici Mariji, svetnikih in romanju, *Catechismus* 1575 (gl. op. 4), str. 172–216. Prim. Fanika Krajnc-Vrečko: K drugi knjigi Zbranih del Primoža Trubarja. V: ZD PT II (gl. op. 4), str. 419. Za sodobno protestantsko pojmovanje seveda ni katoliškim analognega doktrinarnega dokumenta. Na kratko lahko o njem preberemo v *Protestantskem katekizmu*, Ljubljana–Murska Sobota: Evangeličanska cerkev v Sloveniji 1995, str.173–174, kjer poudarijo, da Marija ni samo »katoliška«, ampak tudi »evangeličanska«. Več v *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*. zv. 3. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1992 (gesli Maria, Mariologie, str. 274–282, 283–294); pregledno na primer v Wolfhart Schlichting: *Maria. Mutter Jesu in Bibel, Tradition und Feminismus*. Wuppertal /Zürich: Brockhaus 1989.

2. Bog je izbral in po Svetem Duhu poklical Marijo za učlovečenje svojega Sina – ne zaradi njenih zaslug, rodu, položaja. Marija je zgled milosti kot milostne Božje izvolitve človeka.

3. Marija je to izvolitev/klic sprejela s ponižnostjo in ponosom (»Glej, Gospodova služabnica sem«, »zgori se po Tvoji besedi«, »kajti velike reči mi je storil Mogočni«, »ki je mogočne vrgel s prestola in povišal nizke«, »ki se je ozrl na nizkost svoje služabnice«).

4. Marija je vzela nase, sprejela posledice Božje izvolitve: težave po rojstvu sumljivega otroka, trpljenje matere preganjenega in umorjenega sina.

5. Marija je za vse ljudi zgled Božje milosti in zgled človekove vere, (za)upanja in ljubezni – in kot taka spoštovana, čaščena in slavljena; ni pa *predmet* vere, zaupanja in ljubezni, ni ona tista, v katero se veruje, se ji zaupa, se jo prosi in se ji zahvaljuje. »Blagor ji, ki je verovala, da se bo izpolnilo, kar ji je povedal Gospod« (Lk 1,45). Toda: »Verujem v Boga Očeta in Sina in Svetega Duha« – »samo Bogu hvala/ slava«.

Sveto pismo ne vsebuje nobene apoteoze Marije. Največ, kar je v tej smeri izrečenega (Lk 1,28, 42), je, da je »obdarjena z milostjo«, »blagoslovljena med ženami« (»dečla žegnana«). Toda na nagovor neke ženske: »Blagor telesu, ki te je nosilo, in prsim, ki so te dojile«, Jezus odgovori: »Se bolj blagor tistim, ki Božjo besedo poslušajo in se po njej ravnaajo.« (Lk 11,27–28) Zgovoren je prizor iz sinoptičnih evangelijev. Citirajmo ga v celoti, iz najstarejšega evangelija po Marku:

»Tedaj so prišli njegova mati in njegovi bratje. Stali so zunaj, poslali ponj in ga poklicali. Okrog njega je sedela množica in so mu rekli: Glej, tvoja mati, tvoji bratje in tvoje sestre so zunaj in te želijo. Odgovoril jim je: Kdo je moja mati in kdo so moji bratje? In ozrl se je po tistih, ki so sedeli okrog njega in rekel: Glejte, to so moja mati in moji bratje! Kdor namreč uresničuje Božjo voljo, ta je moj brat, sestra in mati.« (Mr 3,31–35)

Marija pozneje spremlja Jezusa na nekaterih njegovih poteh. Na njeno prošnjo/opozorilo naj bi (samo po Janezovem evangeliju) Jezus na svatbi v Kani Galilejski naredil prvo čudežno znamenje, spremenil na j bi vodo v vino. Po evangeliju po Janezu – spet samo po tem evangeliju – spremlja Jezusa skupaj z drugimi ženami tudi ob smrti; Jezus

s križa izroči Marijo v varstvo svojemu učencu (Janezu), ki jo potem vzame k sebi. Skupaj z Jezusovimi brati se Marija druží z apostoli tudi po Jezusovi smrti (Apd 1,14). To je vse.

Ogromno – kot je ogromna in skrivnostna milost Božje izvolitve in daru vere/(za)upanja, ki jo je izpričano po *Svetem pismu* prejela Marija. Toda malo nasproti veličastnemu repertoarju katoliško cerkvenih ali/in ljudsko religioznih podob kozmične, apokaliptične Marije, mogočne srednice, zaščitnice, zagovornice in priprošnjice (*advocata-auxiliatrix-adiutrix-mediatrix* še v *Dogmatični konstituciji o Cerkvi* II. vatikanskega koncila, 62), božanske in dobrotljive Matere, spremljevalke in reševalke najrazličnejših človeških stisk, Matere Cerkve in Kraljice nebes, mogočne Matere Avstrije, Kraljice Madžarov, Poljakov, Slovencev, Špancev ..., umetniško upodobljenih idealov materinske ali sploh ženske dobrote, sočutnosti, deviške čistosti in lepote ...

Če bi govorili v prisposodobah: protestantsko krščanska podoba Marije, zavezana zapisanemu v *Svetem pismu*, je »studeneč čistega evangelija« nasproti širokemu in globokemu tolmunu cerkveno in ljudsko religioznega katoliškega Marijinega čaščenja, kjer se mešajo tokovi teološke špekulacije, dediščine različnih religij,³⁹ mistike, magije, kozmologije, cerkvene in posvetne politike; elementarnega ljudskega čustvovanja in prefinjenega umetniškega ustvarjanja; spontane in cerkveno teološko negovane in spodbujane religiozne imaginacije, ki se veže na različne arhetipe človeške duše(vnosti) na eni strani in človeške potrebe in stiske na drugi. Če kje, smo ob Mariji priča moči in šibkosti protestantskega krščanstva: ali lahko z enostavnostjo svojega (razumevanja) evangeljskega sporočila o Bogu in človeku vzdrži nasproti poplavi besed in podob; ali ima studeneč čistega evangelija sploh (z)možnost, da se ohrani, ne da bi ga ta poplava povzela vase in ga razblinila v svojem vodovju ali ga odrinila v kak komaj opazen rovak?

Kar ostaja, je (za)upanje, da studeneč ne bo usahnil in bo vendarle kljuboval ter vsaj čistil sicer vedno bolj zamočvirjeno religioznost

39 Marija je bila za *theotokos* proglašena v Efezu, kjer je bilo v predkrščanski dobi središče Artemidinega/Dianinega kulta z velikanskim kipom boginje, ki je bila tudi sama odmev ali variacija sredozemskega kulta Velike matere.

(ali pa vsaj odvrčal od tistega njenega dela, ki sili v mistična brezna). Druga možnost je nihanje med razočaranjem nad ljudmi, resignacijo in »sveto jezo« spričo nemoči, kakršno smo lahko zaznali že pri Trubarju. Toda če smo rekli, da je za protestantsko krščanstvo Marija zgled vere kot (za)upanja, sklenimo s takim (za)upanjem tudi tu.

KRISTUS ALI KRŠČANSTVO Z OZIROM NA KATOLICIZEM IN PROTESTANTIZEM

Hvala in spoštovanje vsem, ki ste prišli na ta večer, pri katerem je téma neskončno pomembnejša od tega, ki naj bi o njej govoril; časna in večna usoda vseh, ki boste temu prisluhnili, pa je edini smisel našega skupnega truda govorjenja, poslušanja in sklepnega pogovora. Osnova tega, kar bom povedal, so dejstva sveta in našega življenja v njem, osnova za interpretacijo pa je Božja beseda, kakor je zapisana v Svetem pismu. Tako je tudi predpostavka za sprejemanje povedanega in za kritični pogled na povedano odprtost za stvari, kakršne so in vera v resničnost Božje besede. Moje prepričanje je, da brez te verske predpostavke tudi odprtost za dejstva, ki ji drugače pravimo objektivnost, ni dana.

Zmota enačenja med Kristusom in krščanstvom

Je Jezus Kristus, za katerega kristjani verujemo, da je resnično Božji sin, ki je prišel »v mesu«, kakor pravi temu Pavel, namreč kot človek na svet, da bi mu prinesel oznanilo o tem, kaj je človek pred Bogom in kako lahko svoje razmerje do Boga uredi v svojo večno srečo, prinesel pa je tudi odkupnino za človekov greh, ki šele zares omogoča, da se človek, če to hoče, reši, saj sam nauk, ki je sicer resničen, te moči nima, res učil »krščanstvo«, kakor profesor uči računovodstvo ali slovensko slovstvo ali kakor profesor filozofije uči eksistencializem ali marksizem ali heideggerjanstvo? Kakor se nam na prvi pogled nič ne zdi bolj naravno, kakor to, da je krščanstvo poimenovanje Jezusovega nauka, pa se mora človek, ki bolj razločno sliši

zven in pomen končnic *-stvo* ali *-izem*, ki pomenita, prva slovanskega in druga latinskega porekla, v sistem urejen nauk o kakem predmetu, čemur pravimo tudi »šola«, kar je predvsem v navadi pri razlikovanju umetnostnih smeri v zgodovini umetnosti, ali tudi v zgodovini filozofije, kakor denimo »frankfurtska šola«, vendarle vprašati, ali je bil Božji sin na zemlji docent te ali one teološke in modroslovne »šole«, kakor daje končnica besede »krščanstvo« nedvomno razumeti.

Ko se tako vprašamo, in glede na naravo tega, kar je Kristus učil, se nujno moramo tudi tako vprašati, saj je od pravilnega odgovora na to vprašanje odvisno vse, od naše osebne sreče na tem in na onem svetu, do blaginje naroda, ki mu pripadamo, in človeštva, katerega del smo v najvišjem pomenu te besede, ki je predvsem duhovne in ne zgolj materialne narave, pri tem še ne postavljamo pod vprašaj resničnosti tega, kar beseda »krščanstvo« s svojo »izdajalsko« končnico *-stvo* pomeni, kakor da bi vnaprej hoteli reči: Kristus je učil resnico, krščanstvo pa je sistem potvorb te resnice. Ta preiskava šele sledi, zaenkrat, kakor je to pri poštenem sodišču, puščamo metodično veljati, da »krščanstvo« glede tega, kar je učil Kristus, ne pomeni laži ali vsaj neresnic v odnosu do resnice evangelija. Če se v naši obravnavi oglasijo priče, ki bi utegnile dokazati, da je med Jezusovim učenjem in med »krščanstvom« razlika med resnico in neresnico, bomo svojo juridično predpostavko umaknili in dali besedo kritiki.

Da bi si lažje predstavljali, v čem je torej razlika med tem, kar je učil Kristus in med tem, kar razumemo pod pojmom »krščanstvo«, odprimo na mizi dve knjigi, ki to razliko utelešata ne le optično in haptično, kakor danes pravimo, ampak tudi pomensko: Sveto pismo in Katekizem. Ker zaenkrat možnost neresničnosti v »krščanstvu« abstrahiramo, je najprej vseeno, ali je to protestantska ali katoliška izdaja Biblije in ali je to katoliški ali protestantski katekizem, pri čemer pravoslavni izdaj Biblije in pravoslavni izdaj katekizma ne vključujem v obravnavo, da bi osnovna tema ostala kolikor toliko pregledna. Pri tem naj pripomnim, da nas tudi katoliška izdaja Biblije ne sme motiti, saj apokrifne knjige, ki jih katolicizem po Tridentu obvezno vključuje kot del Svetega pisma in jih ima za pristno Božjo besedo – pravoslavje ima takih apokrifov še nekaj več – ne zadeva in tako tudi ne prizadene tega, kar v tej primerjavi edino upoštevamo,

namreč neposredne Kristusove besede, ki sestavljajo korpus neposrednega Jezusovega učenja v času njegovega bivanja na zemlji in kratek čas njegovega prikazovanja učencem v Jeruzalemu po njegovi smrti in vstajenju. Katekizmi se med seboj glede marsičesa močno razlikujejo, a najprej nas tudi te razlike ne zanimajo in predpostavljamo, kakor da se vse, kar piše bodisi v katoliškem ali v protestantskem katekizmu, sklada s tem, kar je Jezus govoril in učil.

V tej fizični in ne samo pomenski in duhovni ponazoritvi je Biblija posoda tega, kar je govoril Jezus, kar je učil in s čimer je iz hudo grešnih ljudi delal svoje učence, iz učencev pa Božje otroke, ki dedujejo kraljestvo – Katekizem pa je posoda tega, kako človek razume, razlaga in aplicira Božjo besedo, kako človeška razumnost, modrost in verovanje stavke Jezusa Kristusa ureja v sistem verovanja in razumevanja, ki mu pravimo »krščanstvo«. Ta opredelitev ne pomeni, da bi bil Katekizem nujno v opreki z Jezusovo besedo, tako tudi ne pomeni, da bi bilo krščanstvo nujno v opreki s Kristusom, vsaj v izhodišču naše obravnave ne, vsekakor pa pomeni, da to ni ista stvar, da krščanstvo, pa naj bo še tako zvest posnetek Jezusovih besed, ni Kristus, ampak, če je posnetek zvest, poštena, resnična informacija o njem in o njegovem nauku, ne pa on sam in njegov nauk. Katekizem,¹ ki ponazarja in pomeni sistematiziran verski in svetovnonazorski nauk kristjanov, lahko bralca in učenca bolj ali manj prav informira o Kristusu in njegovem nauku, nima pa duhovne moči, kakor je pridržana Božji besedi v Svetem pismu.

V svoji zgodovini imajo katekizmi dva namena, ki se v temelju razhajata. Izvirno je naloga katekizma enaka kakor naloga pridige, ki ji Nova zaveza pravi »oznanjevanje«. To najdemo v Pavlovem stavku iz pisma Rimljanom: *»Potemtakem je vera iz oznanjevanja, oznanjevanje pa je po Kristusovi besedi«* (Rim 10,17). Katekizem v izvirnem pomenu bralcu približuje in razlaga Kristusovo besedo. Tako so pisali katekizme reformatorji – in s prav takim katekizmom se je rodila knjižna slovensčina, z njo pa vsa literarna in kulturna zgodovina slovenskega

1 Beseda *katekizem* prihaja iz neolatinskega samostalnika *catechismus* in glagola *catechizare*, oboje pa iz neogrškega samostalnika *κατήχησις* (*katēchēsis*) in glagola *κατήχεῖν* (*katēchein*). Glagol *κατήχεῖν* iz *κατά* (*kata*) »od zgoraj dol« in *ἦχεῖν* (*ēchein*) »doneti« pomeni »doneti od zgoraj dol« kar preneseno pomeni »poučevati«.

naroda. Obstaja pa tudi temu nasprotna raba te literarne oblike, namreč v smislu falzificiranja Božje besede bodisi z izpuščanjem pomembnih svetopisemskih mest; z dodajanjem naukov, ki jih v Svetem pismu ni mogoče najti, celo v apokrifih ne, čeprav so bili v katoliške in pravoslavne izdaje vključeni prav zato, da bi nekako utemeljili zmotne nauke, ki jih s svetopisemskimi knjigami ni mogoče utemeljiti, ali pa s popačeno razlago sicer pravilno navajanih svetopisemskih mest. Ali sodi kak katekizem v kategorijo pristnega poučevanja resnic iz Božje besede ali pa v kategorijo njenega ponarejanja, ni odvisno od tega, v kateri izmed številnih cerkva, ki se razglašajo za krščanske, je bil pripravljen in izdan, ampak izključno od tega, kakšna je njegova usklajenost z Božjo besedo. Zato ne bomo vnaprej hvalili vsakega reformacijskega katekizma, saj so se tudi v te prikradle zmote in neusklajenosti z Biblijo, kakor tudi ne bomo vnaprej zavračali in obsojali vsak katoliški ali pravoslavni katekizem, saj se niso vsi porodili iz vnaprejšnje težnje, da bi Božjo besedo nategnili na kopito človeških naukov te ali one cerkve, ampak so tudi tam delovali iskreno misleči ljudje, ki so mislili, da prav razlagajo Božjo besedo. Odločilna torej ni cerkvena ali teološka pripadnost kakega katekizma, ampak natančna in v resnico usmerjena primerjava med Biblijo in predloženim katekizmom. Pri tem je jasno, da je Božja beseda tista, ki sodi človeško in ne narobe, kakor je to pri očitnem ponarejanju svetopisemskih resnic.

Kristus je to, kar JE – krščanstvo je to, kar o Kristusu veruje in misli in uresničuje človek, ki je vsaj v temeljnem stavku vere sprejel Kristusa. Tudi če je človek pri tem povsem predan Božji besedi in iskren in ničesar ne odvzema in nič ne dodaja in ničesar ne ponareja, ostaja med Kristusom in krščanstvom ostanek razlike, ki je v Božji besedi označen s tem, da tam ne najdemo nobenega *-izma* in nobenega *-stva*, ki označujeta človeške miselne in združevalne sisteme. Ti sistemi pa niso predvsem problematični zaradi morebitnih zmot ali celo zavestnih ponaredkov, vse to je sekundarnega značaja, ampak predvsem zaradi tega, ker težijo k temu, da vstopajo v človekovo srce namesto Kristusa samega in ga tam nezavedno izrinjajo. Zato imamo danes veliko krščanstva, pa zelo malo resničnih Jezusovih učencev. In večina teh, cela milijarda in več, ki pripadajo takemu ali drugačnemu

krščanstvu, niso pa resnični Kristusovi učenci, živijo, a samo biološko, ker so duhovno mrtvi, zunaj Kristusovega kraljestva in tako tudi zunaj odrešenosti, čeprav je ta tudi zanje kupljena in pripravljena z isto krvjo na istem golgotškem križu. To je resnična tragedija milijarde ljudi, ki so prav zaradi zagledanosti v krščanstvo – v zadnjem času še slabše, ko govorijo samo še o »krščanskih vrednotah«, s čimer delajo iz Jezusovega nauka zamenljivo in merkantilno dobrino – dejansko ločeni od Kristusa. Krščanstvo evropskega človeštva ni moglo obvarovati pred stoletja trajajočimi preganjanji resničnih Kristusovih učencev, ne pred inkvizicijo in rekonkvisto, ne pred hudodelstvi cerkvene države in papeške službe, ne pred moralno izprijenostjo Rima in njegovih filial po vsem svetu, ne pred preganjanjem drugače verujočih ali neverujočih, ne pred nasilno protireformacijo, ne pred sedemletno in tridesetletno vojno, ne pred vsemi drugimi evropskimi vojnami, v katere so bili vpleteni skoraj izključno krščanski vladarji, ki so pripadali krščanstvu, nikakor pa ne Kristusu, ne pred obema velikima vojnama 20. stoletja, ne pred poklekom pred dvema od treh najhujših protičloveških sistemov človeške zgodovine, pred fašizmom in nacionalnim socializmom, kakor tudi danes ne pred kompromisnim popuščanjem pred moralnim razkrojem liberalne meščanske družbe zahodnega sveta, pred enim največjih genocidov, ubijanjem še nerojenih človeških življenj, na duhovni ravni pa razglašanjem verskega sinkretizma in relativizma za del krščanske usmeritve tako z avtoriteto 2. vatikanskega koncila, kakor tudi sinodalnih sklepov največjih protestantskih cerkva. Gledano skozi okular tega sveta in njegovega razumevanja je krščanstvo zmagalo, Kristus pa je poražen – in peščica tistih, ki mu še ostajajo zvesti, potrjuje Jezusovo črno napoved, oblikovano kot retorično vprašanje, v resnici prerokbo: *»Toda ali bo Sin človekov, ko pride, našel vero na zemlji?«* (Lk 18,8).

Ko je evropski človek stoletja dolgo slepo »branil« krščanstvo pred resničnimi in zgolj umišljenimi sovražniki, ga je dejanski sovražnik vsega človeškega rodu speljal proč od njega, ki ga ni treba braniti, ampak le zvesto hoditi za njim, od Jezusa Kristusa. »Braniti vero« namreč ni ista stvar kakor »braniti krščanstvo«. Vero brani človek pred dvema: pred lastno grešnostjo in pred demonskimi močmi, ki niso materialne, ampak duhovne narave: *»Kajti naš boj se ne bije proti*

krvi in mesu, ampak proti vladarstvu, proti oblastem, proti svetovnim gospodovalcem te mračnosti, proti zlohotnim duhovnim silam v nebeških področjih» (Ef 6,12). Tako je obrambo državnega reda, ki se sklicuje na krščanstvo in daje cerkvi, ki pri ljudeh velja za Kristusovo, privilegije, ki ravno dokazujejo njeno tujost pri Kristusu, mogoče kdaj legitimirati z obrambo krščanstva – nikakor pa ne z obrambo vere in s hojo za Kristusom. Fašizem, nacionalni socializem in komunizem so se vojskovali proti nekaterim oblikam in vidikom krščanstva, niso pa se mogli dotakniti človekove vere in človekovega osebnega odnosa do Jezusa Kristusa. V evangeliju nikjer ne najdemo naročila, naj »branimo krščanstvo«, zato pa naročilo, naj branimo svojo vero, sovražnik vere pa je vedno le naš lastni ego in duhovne moči, nad katere ni mogoče iti s puško, podarjeno po italijanskih ali nemških oblastnikih, če vzamem specifično slovensko verzijo te nesrečne zmote. Jezus svetuje drugačno oborožitev: *»Ta rod se lahko izžene le z molitvijo*» (Mr 9,29). Ta rod ni človeški rod, ampak krdelo demonov. Kdor pa gre nad demone s puško in havbico, ravna enako pametno, kakor Jugoslovanska ljudska armada, ki je v zgodnjih 80. letih šla nad okultni pojav v Međugorju z artilerijo, letalstvom in pehoto, kar sem imel priložnost videti z lastnimi očmi.

Vsemu temu je mogoče izreči ugovor: Kaj pa Cerkev, ali ni ta Kristusova ustanova, ali niso njeni udje tudi udje Kristusovega telesa – in ali ni krščanstvo predvsem Kristusova Cerkev? Tak ugovor bi bil resna stvar, ob kateri se kaže zamisliti. Če namreč drži, potem so vse prejšnje teze le obrobne pripombe, ki ne zadevajo bistvo krščanstva, ampak le njegove popačene pojave, ki spremljajo vsako človeško delo. Glede človeku lastnih zmot in popačenj pa Cerkev ne more biti nič izjemnega in posebnega; vse to, nad čimer se spotikamo pri Cerkvi, srečujemo tudi v državi, političnih strankah, podjetjih, ustanovah, šolah, društvih, vse tja do družine in posameznika.

Vse glede zmot in popačenj drži, v tej luči tudi marsikak napad na cerkev, ki jo sam odklanjam, ne vzdrži trezne presoje in kriterija pravičnosti. A ključno vprašanje je: Je Cerkev, ki jo je ustanovil Kristus, smo kristjani kot udje njegovega telesa, za katerega zaenkrat še ne vemo, kaj res pomeni, je vse to skupaj res levi del enačbe, katere desni del se imenuje »krščanstvo«?

Odgovor na to vprašanje nam daje Biblija, kjer bi zaman iskali besedo ali pojem »krščanstva«. Cerkev je v izvornem pomenu grške besede *ekklesia* ali njene latinske variante *ecclesia* nekaj čisto osebnega, ne pa *izmično* posplošenega in abstraktnega, namreč sklic tistih, ki se zbirajo okoli Jezusa in vanj verujejo. Cerkev ni predvsem ustanova, ampak je najprej osebni odnos z drugo Božjo osebo! Ali človeka, ki sta v res prijateljskem odnosu med seboj, rečeta, ko se predstavljata tretji osebi: Midva sva v prijateljstvu? Če bi tako rekla, bi vsak razumel, da vsekakor nista res prijatelja. Dva, ki sta med seboj res prijatelja, bosta torej rekla: Midva sva prijatelja, ne pa abstraktno, da sta v prijateljstvu ali da imata prijateljstvo. Tako tudi Kristusov učenec, če to res je, ne bo rekel, da je krščanski, ampak, da je Kristusov. Med pristinim Jezusovim učencem in Kristusom ni krščanstva, ampak ljubezen do Kristusa. In ko Kristus sam pove, da je on trta, mi pa njegove mladike, ali ko apostol Peter naroča, naj se kot živi kamni vgrajujemo v duhovno stavbo, torej Kristusovo resnično Cerkev, to ni mišljeno dobesedno, ampak v prispodobi. Resnično Kristusovo telo je od trenutka vstajenja poveljučano in po njegovem odhodu v nebo na Očetovi desnici. Kristus nima več teles, kakor bi bilo logično sklepati iz katoliškega nauka o transsubstanciaciji ali Luthrovega o consubstanciaciji, ki ni bistveno boljši od katoliškega. Cerkev kot njegovo telo je torej prispodoba, kakor je to Kristus kot vinska trta, kot pot ali kot vrata, tako tudi kruh, kot prispodoba njegovega resničnega telesa. Skratka, ne le, da Kristus ni na isti ravni s krščanstvom, tudi njegova Cerkev to ni, saj v sebi nima abstraktne končnice *-izem* ali *-stvo*, ampak je osebna poklicanost med tiste, ki imajo enako osebno razmerje do Jezusa. To pa ne pomeni, da sta Kristus in njegova Cerkev istovetna, saj je Cerkev nekaj časnega, Božji instrument oznanjevanja, ki je po koncu človeške zgodovine ne bo več, medtem ko odrešeni človek za vekomaj ostane v Kristusu in s Kristusom.

Krščanstvo, če je to tudi res in ne le po imenu, je samo po sebi človeško razumevanje in povzemanje in uresničevanje tega, kar je Jezus Kristus živel in učil, ni pa tudi že to, kar je v Božjih očeh bistveno, namreč osebno razmerje človeka do Božjega sina Jezusa!

Zmota enačenja med krščanstvom in katolicizmom

Pred meseci je vodilno pero slovenske katoliške misli, pisatelj in akademik dr. Alojz Rebula, v svoji zelo brani kolumni CREDO, ki bogati zadnjo stran katoliškega tednika *Družina*, z večkrat prese- netljivo zadetimi prispevki, objavil tudi tole trditev: »Na koncu bi rekel, da se s svojim katolicizmom popolnoma znajdem v krščanstvu. Navsezadnje sem pri njegovem apostolskem, najstarejšem in najmoč- nejšem deblu, pri Credu, ki se drži neokrnjen od Niceje, Efeza in Haldekona, pri hierarhični kontinuiteti že dva tisoč let, pri nenehni proizvodnji svetosti seveda po nenehni človeški mizeriji, pri nezmot- ljivi oceni časov. Vsaj zame krščanstvo in katolištvo skorajda miselno sovpadata. Seveda imam v mislih avtentično krščanstvo, ne estetskega, fašistoidnega ali komunističnoidnega.«

Že na prvi pogled je jasno, da avtor krščanstvo presoja z zanj nad- rejene ravni katolištva in ne katolištva z ravni krščanstva, kaj šele Kristusa samega, kar bi bilo edino smiselno. Ni torej zaskrbljen nad avtentičnostjo katolicizma, ampak krščanstva, torej v sistem in cer- kveno organizacijo povzetega nauka Jezusa Kristusa. Katolištvo, če- prav Božja beseda tega pojma ne pozna, kakor tudi pojma krščanstva ne pozna, je zanj nekaj apriorno nespornega, le pri krščanstvu bi bilo treba paziti, da se vanj ne prikrade kaj napačnega, recimo fašistoidne- ga ali komunistoidnega, kakor bi bilo bolje reči, če že sestavljamo take neologizme. Ironija je seveda v tem, da je fašistoidnost ingenerirana prav katolicizmu, nikakor pa ne krščanstvu. Kakor bomo tu videli, je fašizem katolicizmu inherenten, torej z njim neločljivo povezan pojav. Če bi avtor razgrnil pred seboj zemljevid Evrope in s črno barvo po- barval države, ki so bile med obema vojnama fašistične ali vsaj fašisto- idne, bi vsekakor moral opaziti nekaj, kar ne more več biti naključje: Portugalska, Španija, Italija, Hrvaška, Ljubljanska pokrajina, Poljska, Slovaška in Madžarska so bile izrazito katoliške države. Če bi prebral knjigo dr. Cirila Žebota *Korporativno narodno gospodarstvo* (Mohorjeva v Celju, 1939), v katerem se pisec na osnovi papeške enciklike *Quadra- gesimo anno* (Pij XI., 1931), sicer pa v počastitev okrožnice *Rerum no- varum* (Leon XIII. 1891) močno zavzema za fašistični državni red, ki naj bi prinesel boljše življenje tudi Slovincem, bi videl, kako močno

se je rimska cerkev poistovetila s fašizmom in ga podpirala. Da je bilo med primorskimi slovenskimi duhovniki nekaj častnih izjem, ki so se italijanskemu fašizmu upirali in so nekateri to plačali s svojim življenjem, ni zasluga njihovega katolištva, ampak je to izraz dejstva, da so nacionalno postavili nad katoliškim, kar je v katolicizmu mogoče, nikakor pa to ni mogoče v krščanstvu, ki je daleč nad nacionalnim, kar seveda ne pomeni, da krščanstvo odobrava nacionalno zatiranje in krivičnost. Mimogrede bodi povedano, da se je za fašistične in nacionalsocialistične poglede na državo navduševal tudi dr. Milan Vidmar, brat predsednika slovenske Osvobodilne fronte, kar je mogoče prebrati v njegovi zelo poučni knjigi *Med Evropo in Ameriko*. Med vojno je bilo veliko primerov, da sta se brata ali več bratov in sester, razšla, in je eden pristal pri partizanih, drugi pri domobrancih, včasih tudi z računom, da bo tisti brat, ki je zadel bodočega zmagovalca, kril onega, ki je stavil na napačnega konja. Ne trdim, da bi bila tako spekulirala tudi oba Vidmarja, vsekakor pa je zanimivo dejstvo, da jo je svetovno znani elektrotehnični izumitelj in vrhunski šahist dr. Milan Vidmar po vojni kljub svojim jasnim simpatijam za fašizem in svoji opredelitvi za domobranstvo odnesel neprimerno bolje kakor veliko takih, ki so v najtežjih časih podpirali partizanstvo, po vojni pa so si morali, slečeni, sami izkopati grob in pasti pod streli tistih, za katere so skrbeli, ker se je »Ljudska oblast« hotela okoristiti s premoženjem naivnega podpornika iz vojnega časa, kakor je bil to primer družine Goll v Slovenj Gradcu.

Zakaj pravim, da je fašizem katolištvu inherenten, kar ne pomeni, da bi bile države, v katerih je katolištvo prevladujoča religija, ves čas fašistične diktature v skrajnih in zločinskih oblikah te politične doktrine in njene državne uresničitve? Frapantno prekrivanje obeh zemljevidov, namreč zemljevida pretežno katoliških in zemljevida fašističnih ali vsaj fašistoidnih držav (kakor Ljubljanska pokrajina) med obema vojnama nas mora najprej opozoriti, da se tu ustavimo in začnemo iskati prisotnost istih duhovnih korenin, iz katerih lahko v zanje ugodnem zgodovinskem trenutku požene strupena zel fašistične ali vsaj fašistoidne državne ureditve.

Kako je deviška deklica zgodnjega krščanstva kljub svoji pobožni vzdržnosti prišla do monstroznega otroka, ki mu danes pravimo

fašizem, to je vprašanje, na katerega moramo najti odgovor, če hočemo razumeti zgodovino krščanstva, predvsem pa katolištva, s tem pa tudi zgodovino totalitarnostnega fašizma, kakršnega poznamo v sredini dvajsetega stoletja in s kakršnim se vse bolj otepamo tudi na začetku našega enaindvajsetega stoletja. Besedo »totalitarnosten« uporabljam namesto običajne besede »totalitaren« zavestno, saj fašizem, v primerjavi s komunizmom, ni bil res totalitaren, vsekakor pa je bil huda diktatura s totalitarnimi tendencami. V povsem ustreznem smislu bo skoraj zares totalitaren samo tri leta in pol trajajoči sistem svetovne države pod oblastjo Antikrista – to bo totalitarnost v zlu; in zares totalitarno bo šele nebeško kraljestvo na novi zemlji in pod novim nebom, kakor pravi apostol Pavel: *»Ko pa mu bo vse podvrženo, se bo tudi Sin sam podvrgel njemu, ki mu je vse podvrgel, da bo Bog vse v vsem«* (1 Kor 15,28). To bo totalitarnost v dobrem. Totalitarnost je namreč, to je njegovo bistvo, popolna podvrženost. Mi smo v zgodovinski izkušnji pozorni le na podvrženost zlu in imamo zato totalitarnost za nekaj apriorno slabega. Nebeško kraljestvo pa bo totalitarnost v dobrem, namreč podvrženost vsega obstoječega svojemu Stvarniku, s čimer se izpolni tudi smisel vsega, kar je bilo ustvarjeno.

Da bi tiste ključne zgodovinske momente lažje razumeli, moramo najprej odložiti vsako idealiziranje tistih, ki so bili kdaj zaradi česar koli preganjani. Tudi današnja politična in moralna situacija v Evropi in svetu kaže, kako hitro se lahko iz včerajšnjega preganjanca izrodi današnji ali jutrišnji preganjalec; iz včerajšnjega mučenca današnji ali jutrišnji mučitelj! Tako tudi tisti kristjani iz prvih stoletij po Kristusu, ki jih je preganjal in mučil rimski orel, svojega trpljenja in svojega življenja niso vsi darovali, kakor so to storili neposredni Jezusovi učenci, predvsem apostoli, ali kakor je to storil Štefan, o čemer lahko beremo v 6. poglavju Apostolskih del. Ko se je s cesarjem Konstantinom, ki je v letu 313 izdal listino, s katero je dal kristjanom in njihovi Cerkvi v cesarstvu prostost, kar poznamo pod imenom »Milanski edikt«, končalo tristoletno krvavo preganjanje kristjanov; ko je menda dal tudi v Emoni izbrisati napis, ki je bil v sramoto sicer tako razglašeni rimski civilizaciji in kulturi: *»Kristjani, levom smo vas metali v prvem stoletju, levom vas bomo metali tudi v četrtem,«* je postala Cerkev čez noč ne samo odprta, ampak tudi privlačna ne samo

za tiste, ki so se v resničnem spoznanju in svobodni odločitvi hoteli pridružiti njim, ki so hodili za Kristusom, ampak tudi za množice tistih, ki so v veri, ki je nenadoma dobila svobodo, kakor je že lep čas prej pridobivala na ugledu in spoštovanju, zagledali lepo priložnost za promocijo samega sebe in tudi za pridobitev kakega privilegija. Ti ljudje, ki povečini niso bili kakšne kanalje težke kategorije, kakšni tajkuni tistega časa, kakor temu z japonsko izposojenko pravimo danes, ampak povečini majhni plahi ljudje, ki so iskali svojo šanso in so menili, da so jo zdaj odkrili v tej novi veri z Jutrovega, pred katero je nazadnje popustil sam cesar, ki je vendar tudi Pontifex Maximus, torej veliki duhovnik poganstva, veliki graditelj mostov med tem in onim svetom, in njegova odločitev za znamenje križa, kakor pravi legenda, ne resna zgodovina, ne more biti tako hudo napačna. S temi množicami, ki so naenkrat začele trkati na cerkvena vrata in Cerkev ni bila pripravljena, da bi jih počasi in temeljito spremljala v spoznavanju resničnega Kristusovega evangelija, kaj šele celotne Božje besede, in jih tako šele po izpričani dejanski spreobrnitvi sprejela v svoje občestvo, pa so prišle v telo in duha Cerkve tudi vse bolezenske klice in virusi zunanjega poganškega sveta, za katere cerkveni starešine in škofje, ki so dotlej še bili to, kar beseda pomeni, namreč »nadzorniki«
glede čistosti nauka in evangeljskega življenja v posameznih krajevnih cerkvah, ne pa novi grofje in knezi, niso bili pripravljene. Pozneje se temu pridruži že bolj nevaren virus, ki je prišel iz manjvrednostnega občutja cerkvenih učiteljev pred grško filozofijo. Namesto da bi verjeli Božji besedi, ki jih je po Pavlovih besedah svarila pred zapeljevanjem raznih filozofij, so začeli elemente teh filozofij vnašati v razlage evangelija in so tako Božjo besedo pomešali s človeško modrostjo, so tako čisto vino iz Kristusove trte pomešali s kisom grškega filozofiranja – in taka mešanica ima za rezultat vedno spet le kis, ne pa izboljšano vino, kakor so zmotno menili. Vrh tega mešanja se zgodi z enim največjih cerkvenih učiteljev, Avrelijem Avguštinom, brez dvoma genialnim filozofskim mislecem, najbrž tudi iskrenim vernikom v Kristusovo blagovest, a vendar tako nevarnim mešalcem jeruzalemskega vina in atenskega kisa, da si ves tako imenovani krščanski svet od tega vse do danes ni opomogel. Z Avguštinom pride v krščanstvo platonski idealizem, ki je evangeliju diametralno nasproten. S tem

idealizmom, za katerega snovni svet ni resničen in je le popačenje popolnega idejnega sveta, zaide v tedaj že okuženo cerkev, ki je ne moremo več pisati z veliko začetnico, sovraštvo do vsega mesenega, torej tudi pojmovanje o apriorni grešnosti in prekletstvu spolnega življenja, ki je Svetemu pismu tuje, na posebno rodovitna tla pa je padlo pri človeku, ki v svojih *Izpovedih* iskreno priznava, kako je prosil Boga, naj mu da dar čistosti (seveda spolne), a »ne še zdaj«. Iz volkamesarja je postal volk-spokornik, ki je nevarnejši od prejšnjega. Avguštin je v posteljah svojega burnega življenjskega popotovanja onesrečil morda nekaj deset ali mogoče tudi nekaj sto privlačnih mladih žensk – kot sovražnik vsega mesenega, kot volk-spokornik, pa je spravil v nesrečo hude heretičnosti milijone in milijone katoliških vernikov in učiteljev vse do danes. Z napačno razlago Jezusovih besed, naj »prisili ljudi, naj vstopijo, da se napolni moja hiša« (Lk 14,23), kar pa ni rečeno kot neposredno Jezusovo naročilo, ampak je bilo to naročilo gospodarja svojemu služabniku iz prilike o veliki gostiji, ki vabi na poroko, pa se vsi izgovarjajo, da imajo druge opravke, kar je prisposoba za Božje vabilo ljudem, da se spreobrnejo, pa je nesrečni filozof iz Tagasta odprl vrata preganjanju, mučenju in pobijanju, ki v človeški zgodovini nima primere. Sicer pa tista »prisila« ni pomenila fizičnega nasilja, ampak vztrajno prigovarjanje, kakor tudi mi rečemo, da so nas kje »silili k jedi«, kar ne pomeni, da nas bi zvezali in zažgali na grmadi.

Cesar Konstantin je bil tako velik kristjan, da je dal umoriti lastno ženo in sina, kar pa vzhodne cerkve ne moti, da ga je uvrstila v katalog svetnikov, in kar zahodne cerkve ne moti, da ga ima za rešitelja krščanstva. Ker Jezusovo pravilo, da je treba drevo soditi po sadovih, velja tudi za Konstantina in za vse, kar ta mož pomeni in simblizira, in si moramo tudi tu ogledati sadove tega nesrečnega pomešanja »trona in oltarja«, kakor temu navadno rečemo. Sad te nesvete poroke je bila cesarska, simbolično lahko rečemo konstantinovska cerkev, čeprav je vrh te »poroke iz preračunljivosti« dosegel šele Teodozij z uvedbo verskega totalitarizma, ko je tedaj že nekako v današnjem smislu katoliško cerkev razglasil za državni in edino dovoljeni kult. Od Konstantina naprej glavne besede v verskih zadevah ni imela več Božja beseda, tudi njeni oznanjevalci in razlagalci na pozicijah starešin, škofov in patriarhov ne, ampak neposredno cesarji, ki so tudi

sklicevali koncile in določali, kaj naj bo sprejeto kot verska resnica in kaj naj bo ovrženo. Kljub investiturnemu boju med papeži in cesarji v srednjem veku, kjer si je rimska cerkev sicer pribojevala nekaj avtonomije pred cesarsko oblastjo, pa je bila moč cesarjev še vedno tako močna, da je bila razsodba o pravilnosti reformacije ali protireformacije v rokah cesarja in ne toliko papeža, kaj šele reformacijskih teologov, ki so se sklicevali na Božjo besedo. Spomniti se je treba samo jožefinskih cerkvenih reform zoper papežev pristanek, ki so posegale v red rimske cerkve na avstrijskih tleh, torej tudi pri Slovencih, globlje kakor pa vse šikane komunizma! Kako naj podanik veruje, ni smela odločati njegova vest, ampak vladar. Tako so se Slovenci, ko so v velikem številu že sprejeli resnico evangelija, znova vrnili v rimske zmote, ker je tako odločil avstrijski vladar. Če so Slovenci v letu 1918 de facto, ne tudi de iure, izstopili iz habsburškega območja oblasti na svetni, državnopravni ravni, pa še do danes niso izstopili iz habsburške verske oblasti. Današnji Slovenec še vedno sledi veri, ki mu jo je predpisal vladar iz habsburške hiše, ne pa veri, ki mu jo daje v svobodno sprejetje Kristusov evangelij. To je priznal tudi klasik slovenske proze Ivan Cankar: »Če bi bil Rus, bi bil pravoslaven, če bi bil Prus, bi bil protestant; ker sem Slovenec, sem katoličan.« (*Dom in svet* 39, 1926, št. 5, 181.) Cankar ni neposredno podrobneje razložil, zakaj je kot Slovenec avtomatično tudi katoličan, iz celotnega konteksta njegove obravnave slovenskega narodnega vprašanja in odnosa do Avstrije pa je jasno, da je ta avtomatizem sad spojitve oltarja in trona, sad cezaropapizma, sad utišanja in oviranja avtoritete človekove lastne vesti in vzpostavitev skoraj totalitarne avtoritete državne oblasti. Cankar bi se bolj pravilno izrazil, če bi napisal: Ker sem avstrijski, torej habsburški podanik, sem katoličan. Ne slovenstvo, ampak habsburška hiša je bila in je še danes duhovna oblast nad večino slovenskih rojakov. Čeprav je habsburška hiša, hiša nekdanjih roparskih vitezov iz Švice, zaradi svoje zločinske vojne avanture v letu 1918 izgubila oblast nad državo in ustvarila podlago za Hitlerjev vzpon z vsem, kar je temu vzponu sledilo, pa do danes ni izgubila oblasti nad dušami tistih narodov, ki svoje osvoboditve in samostojnosti niso znali in hoteli domisliti do konca, na najpomembnejšem področju svojega življenja, namreč v stvareh vesti in vere, pa so večinsko še vedno podaniki iste

hiše, so še vedno del materialno nevidnega, a duhovno še kako prisotnega habsburškega imperija.

Današnji Slovenec se rad spominja duhovnega nasilja komunističnega režima, kar je prav, saj imam s tem dovolj izkušenj tudi sam. Prav pa bi bilo, da bi se moj Slovenec spomnil tudi še dosti večjega duhovnega nasilja pod habsburško oblastjo. Komunisti, podobno kakor fašisti in nacisti, niso ne vsiljevali ne prepovedovali nobene vere ali cerkvene pripadnosti. Res je, da so s propagando, v šolah in ustanovah, med služenjem vojaške službe, predvsem pa s privilegiranjem ateizma pri dodeljevanju vodilnih delovnih in funkcijskih mest, zganjali duhovno nasilje in duhovno segregacijo. Vse to pa ni primerljivo s tem, pred kako izbiro je habsburški vladar postavil Slovenca, ko je po stoletjih verske in duhovne teme slišal za nepopačen evangelij in začel brati Božjo besedo v jeziku, ki ga je razumel. Za vernika Kristusove besede je bila izbira vrnitev v cezaropapistično katolištvo, ki je bilo avstrijska državna religija, ali pa izgon iz dežele z odvzemom premoženja. Za oznanjevalce Kristusovega nauka pa so bile pripravljene ječe in morišča. To ni oprostilno pismo za zločine komunističnih oblasti, za zapiranje, mučenje in pobijanje katoliških duhovnikov, za izločanje katoliških izobražencev iz uglednih javnih ustanov, kakor recimo iz Slovenske akademije znanosti in umetnosti, za metanje učiteljev in profesorjev, ki so se priznavali h katolištvu, iz šol. A tudi tu moramo natančneje ločevati, koliko teh hudodelstev gre na račun političnega in koliko res na račun verskega življenja in delovanja pri teh, ki jih je komunistična oblast preganjala. Gre pa za nujno korekturo enostranskega pogleda na zgodovino, kakršni je človek, ki veruje v Boga resnice in pravičnosti, nekompromisno zavezan. Dejstvo je, ki ga moram priznati tudi sam, čeprav nisem prijatelj komunistične ideologije in prakse, da je moj rojak, kakor bi to mogel tudi jaz sam, če je to hotel, v času komunistične diktature vendar lahko živel pristno krščanstvo na osnovi evangelija. Lahko se je svobodno zbiral ob Božji besedi, lahko se je udeleževal Gospodove večerje. Res je, da je bilo oznanjevanje zunaj cerkvene ali občestvene ustanove in zgradbe ovirano in včasih tudi kriminalizirano. Kljub temu pa teh šikan ni mogoče primerjati s tem, kako je z nepopačenim Kristusovim naukom in temi, ki so mu hoteli slediti, ravnala habsburška hiša.

Kaj ima vse to zdaj opraviti s fašizmom kot katolištvu inherentni duhovni, moralni in politični usmeritvi in praksi?

Teološko bistvo katoliškega popačenja evangelija je v tem, da rimski nauk zanika zadostnost Kristusove žrtve in odkupnine za greh in namesto »teologije milosti« uvaža za vse religije značilno »teologijo človeških del«. To se sliši zelo teološko abstraktno in odmaknjeno od tega, o čemer tu govorimo, namreč zakaj katolištvo nujno venomer znova, čeprav vedno malo drugače, zapada v tako ali drugačno obliko ali tudi poimenovanje pojava, ki mu zgodovinsko povzeto in poenostavljeno pravimo fašizem.

Nauk evangelija pravi, da je vse, kar je bistveno za odrešitev posameznika, narodov in človeštva, že narejeno po Kristusovi žrtvi na križu in da človeku, narodom in cerkvam v tej zadevi Kristusu ni treba in tudi načelno ni mogoče pomagati. To nikakor ne pomeni, da se ta, ki hodi za Kristusom, lahko udobno zlekne v naslanjaču svoje ruralne, meščanske ali tudi sodobno nomadske in anarhistične eksistence in čaka na dan Kristusovega drugega prihoda, ko bo vse drugače, ko ne bo več na oblasti laž in ko se ne bo norčevala krivičnost. A kdor razume evangelij, ta ve, da »nositi bremena« z drugimi, da lajšanje stisk in bolečin, da življenje po Kristusovih besedah ni delo za reševanje temeljnih človekovih stisk in njegovo odreševanje, ampak preprosto slog mišljenja, izražanja in delovanja tistih, ki so rojeni na novo. Kristusov človek ne verjame tisti veji medicine, ki še vedno sanja, da bo nekoč premagala smrt, le nekaj časa še potrebuje, ampak pripada šoli medicine, ki ji danes pravimo paliativna, ki je usmerjena v lajšanje trpljenja in zdravljenje tega, kar je dejansko mogoče zdraviti, ne pa v podaljševanje življenja in nesmiselni in vnaprej izgubljeni boj zoper smrt. Ta medicinski primer je prisposodba apriorne treznosti Kristusovega človeka pred vsako kulturno, znanstveno ali politično utopijo. Skupno ime vseh utopij pa je »raj na zemlji«. Tisti, ki ga obljublja in zato jemljejo v zakup tudi milijone uničenih človeških življenj, svoje stvari navadno ne poimenujejo s tem imenom, saj bi tako razkrili nesmisel svojega početja. Navadno se skrivajo za nekakšnim optimističnim realizmom, ki se za večino ljudi šele po porazu izkaže za to, kar je že od vsega začetka bilo, namreč utopija, kraj in stvar, ki je ni in je ne more biti. Kdor se posvetuje z evangelijem, se

mora navaditi razlikovati med dejansko in zgolj očitano utopičnostjo. Varuhi stanja, ki je zanje privilegij, namreč radi vsak klic po izboljššanju ali po zmanjšanju krivic in neumnosti, razglasijo za utopijo, da bi se izognili reformam, ki so realno možne. Ko pa vsak klic k izboljššanju, torej k reformam, diskvalificirajo z besedo utopija, pa hkrati sami obljublajo prav to, kar dejansko je utopično, namreč revolucionarno spremembo sveta, če jim v zameno zaupamo svoja življenja, jim izročimo svojo vest in jim tako olajšamo dostop do skoraj totalitarne oblasti.

Mati vseh utopij je obljuba, da je mogoče s človeškimi sredstvi in dejanji na tej zemlji uresničiti to, za kar Božja beseda izrecno pravi, da je lahko izključno le delo Boga. Težnja k tako pojmovani utopičnosti se poraja iz nekakšne eshatološke nestrpnosti, ko človek ni pripravljen počakati na trenutek, ki ga je Bog v svojem modrem sklepu izbral za izpolnitev svojih obljub, in skuša rešitev, ki jo ima za pravilno, izsiliti s svojim revolucionarnim, se pravi nasilnim dejanjem. Zato se ne smemo čuditi, če vse tri smeri v osnovi iste duhovne držbe, namreč fašizem, nacionalni socializem in komunizem, govorijo o svojem nasilnem prevzemu oblasti kot o revoluciji. To nima veliko neposredno opraviti s človekovo strankarsko politično uvrstitvijo, saj najdemo veliko levih značilnosti pri strankah, ki se imajo za desno usmerjene, in narobe, veliko desnih značilnih v strankah z levo markacijo. Vse skupaj pa lažje razumemo ob svetopisemskem mestu v Novi zavezi, kjer sta ob Kristusu križana dva razbojnika, morda tudi tedanja revolucionarja, eden na desni in eden na levi. Med njima glede osnovne usmerjenosti, namreč nezakonnosti in uporništvu, ni razlike, saj sta oba razbojnika. Oba sta ubijala, najbrž tudi ropala, kradla, lagala in drugače prestopala meje zakona. A kakor beremo v evangeljskem poročilu o križanju (Lk 23,39-43), je eden od obeh razbojnikov oz. hudodelcev, kako jima pravi Luka, namreč tisti na desni, spoznal svojo zмотo in svoj greh in hkrati izpričal Jezusovo nedolžnost. Da se razumemo, ni bil manjši razbojnik od svojega levega tovariša, mogoče celo večji, prej bi rekel da večji. A večji je bil tudi v tem, da je spznal in priznal svoj greh in prosil Jezusa, naj se ga spomni pri Bogu, naj se ga usmili. In je dobil opravičenje. In tu dobimo tudi jasen odgovor na naše prvo vprašanje o krščanstvu. Ta rešeni

razbojnik ni bil niti minuto svojega življenja kristjan. Ni prejel nobnega zakramenta. Ni opravil nobenega pobožnega dejanja in ni pripadal nobeni cerkvi. In vendar je storil bistveno in edino, a nujno potrebno za rešitev – in je dobil bistveno in edino potrebno za svojo zagrobno eksistenco: večno življenje pri Bogu! Ta ključni evangelijski prizor je zavrnitev in razkrinkanje vsake cerkvene dogmatičnosti, postavnosti in duhovne nadoblasti nad ljudmi. Nič od tega, kar delajo in ponujajo cerkve, celo take, ki učijo pravi nauk, kaj šele one, ki učijo popačenega, kakor rimska, ga ni moglo odrešiti in tudi nikogar drugega ne more odrešiti. Odreši lahko le Jezus osebno – zato pa je potrebno človekovo osebno razmerje z njim, ki se vzpostavi s priznanjem svoje grešnosti, vero v Jezusa kot Božjega sina in prošnjo za usmiljenje, ki je obenem vabilo za Jezusov vstop v komandni prekat grešnikovega srca.

Cerkev, ki se je porajala v naročju sicer že razpadajočega rimskega imperija, se s takim načinom človekove rešitve, tudi če je utemeljena v Kristusovem nauku in pričevanju njegovih apostolov, ne more sprijazniti. Porojena in državno sprejeta in potrjena, nazadnje tudi privilegirana in monopolizirana cerkev je bila sprejeta za reševanje reči, ki so zunaj obzorja Kristusovega misije na svetu, namreč za reševanje imperija in njegovih nosilcev. Pa spet ne za reševanje v transcendenčnem, se pravi onstranskem smislu, ampak za reševanje tu in zdaj, za preživetje v zemeljskem in časnem redu stvari. V spoju z imperialno zgradbo je morala taka cerkev zavreči evangelij, namesto njega pa napisati in dogmatizirati koncilске sklepe, katekizme, papeška pisma in dekrete, teološke spise. Katoliška cerkev tako ni nič drugega kakor na tempeljsko sceno postavljen in v liturgična oblačila preoblečen preostanek rimskega cesarstva, ki mu načeljuje isti »pontifex maximus«, isti poganski veliki duhovnik, ki se od prejšnjih razlikuje le v tem, da si mora oblast deliti s sovladarjem, ki nosi naslov cesarja. A tega cesarja mazili in tako v zadnji konsekvenci potrjuje vendarle on, poganski veliki duhovnik, ki mu z izobčenjem in prekletstvom lahko cesarski naslov tudi odvzame.

Tako tudi ni čudno, če staro znamenje rimske oblasti, *fascis* (butara) s sekiro postane znamenje in geslo državne moči tudi v času, ko začno maske s katoliškega naličja padati, to je na začetku 20. stoletja

s socialistom, torej vsekakor političnim levičarjem, Benitom Mussolinijem. Da so se razne levičarske stranke ves čas med seboj obkladale z obtožbo desničarstva, nas ne sme zavesti, da bi temu nasedli in ne bi videli istega duha, iz katerega so vse te stranke izhajale in delovale. Komunisti so imeli socialiste in socialdemokrate za desničarje; ti so imeli, skupaj s komunisti, za desničarje fašiste in nacionalne socialiste. To so boji znotraj velike družine in zamegljujejo pogled v jedro vseh teh smeri, ki je isti duh upornišтва, revolucije in zanikanje zakona, ki bi bil nad njimi. Stavek, ki ga je Josip Broz izrekel na zagrebškem sodišču na t. im. bombaškem procesu: »Ja ne priznajem ovaj buržoaski sud«, bi lahko izrekel tudi Mussolini ali Hitler ali Franco in vsi drugi diktatorji, ki jih uvrščamo v razne oblike fašizma ali vsaj fašistoidnosti. Ne pridružujem se aktualni rabi sintagme »levi fašizem« v slovenski politični areni, saj je to pleonazem. Drugega fašizma preprosto ni. To pa ne pomeni, da bi bilo mogoče levičarske stranke in miselne struje med seboj enačiti, jih nivelirati. Socialni demokraciji gotovo ni mogoče očitati tako sistematičnega in množičnega zločinstva, kakor ga ima na vesti svetovni komunizem, ki v zadnjih komunističnih državah v Aziji opravlja svoje zločine še naprej in ohranja milijone podanikov v suženjskem odnosu, ob kakršnem je bilo antično ali tudi ameriško suženjstvo pravi humanizem. Tudi fašizma in nacionalnega socializma ni mogoče enačiti niti po stopnji totalitarnosti niti po stopnji zločinskosti. In obeh prav tako ni mogoče enačiti s komunizmom, saj je nacionalni socializem načelno obsodil na uničenje (Jude) ali na zaslužjenje (slovanske narode) številne kategorije človeštva glede na njihovo narodnost, ne pa glede na njihovo ravnanje. Tudi fašizem take vnaprejšnje in načelne obsodbe na smrt ali na suženjstvo ne pozna. Tako fašistična Italija, kakor tudi fašistična Madžarska sta sprejeli protijudovske zakone šele na izrazit pritisk nacistične Nemčije, ne pa iz lastnega prepričanja. Izjema je Paveličeva ND Hrvaška, ki je bila mešanica fašizma in nacionalnega socializma in je sistematično in z neprimerno večjo grozovitostjo kakor Nemci pobijala Jude in Srbe, ne da bi kdo od zunaj to od nje zahteval. Oznaka fašizma tu ni mišljena kot politična žaljivka, ampak kot duhovna, nazorska, ideloška in politična opredelitev in praksa, ki ima na eni strani antično rimsko, nato iz nje zraslo katoliško osno-

vo, v 20. stoletju pa levičarsko izpeljavo. V tistem momentu, ko se fašizem začne pojmovati kot revolucija in ko tudi dejansko uporabi glavno sredstvo vsake revolucije, namreč nezakonito uporabo sile, dobi tudi ta duhovni, nazorski in politični pojav značilnost in duha levice.

Če hočemo razumeti vrojeno fašistoidnost katolištva, ki se je v novejši zgodovini razodela tako jasno, da tega ni mogoče resno zanimali, se moramo vrniti k tisti ključni teološki razliki, ki katoliško verovanje bistveno ločuje od krščanstva, kakor izhaja iz Kristusovega evangelija in nauka apostolov. To razliko smo že poimenovali z besedama »eshatološka nestrpnost«, lahko bi rekli v stopnjevanju tudi »eshatološka nevroza«. Ta je lastna vsem smerem in strankam levega spektra, ne samo fašizmu. Nobena teh smeri pa se ne ujema s katoliškim ponaredkom Božje besede tako kakor prav fašizem. Kakor namreč katoliški teolog ne veruje, da je Jezus s svojim trpljenjem in smrtjo na križu do konca poravnal dolg človekovega greha pred Bogom in zato v osrednjem elementu svoje maše vedno znova Kristusa nekrvavo – saj krvavo pač ne more – daruje in tako še kar naprej odplačuje za nekaj, kar je bilo do konca plačano že pred dva tisoč leti. Seveda v očeh katoliškega teologa tudi to neprestano darovanje, ki je v očitnem nasprotju s tem, kar beremo v pismu Hebrejcem: *»Ta pa je za grehe daroval eno samo žrtev in za vekomaj sédel na Božjo desnico«* (Heb 10,12). In nato: *»Z eno samo daritvijo je torej za vselej naredil popolne tiste, ki so posvečeni«* (Heb 10,14). In končno: *»Kjer pa je vse to odpuščeno, ni več daritve za grehe«* (Heb 10,18). Vse to pa na katoliškega teologa ne naredi nobenega vtisa. Ta še naprej zahteva darovanje, ne samo pri maši – in zato je vsaka katoliška maša zanikanje zadostnosti Kristusove žrtve – ampak tudi v življenju katoliških vernikov. Vedno so še premalo »pobožni«, premalo molijo, premalo darujejo, premalo romajo, se premalo premagujejo in odrekajo, se premalo postijo in trpinčijo svoje telo. Katoliško verujoč človek ostaja v razmerju do Boga v večnem minusu. In v to iskanje vedno novih načinov odkupovanja sodi tudi zunanji akcionizem, ki se mu danes pravi »katoliški družbeni nauk«. Katoličan ne veruje Božji besedi iz Pavlovih ust, ki prikaže človeka kot v osnovi pokvarjeno bitje, in skupaj s fašisti, demokratičnimi in nacionalnimi socialisti in komunisti veruje v možnost bolj

pravične družbe. Ker pa v osnovi slabi ljudje prostovoljno ne ravnajo pravično, prostovoljno ne govorijo resnice, se prostovoljno ne podrejajo Božjemu ali vsaj človeškemu zakonu, je treba uporabiti v prvem koraku revolucijsko, v naslednjih pa opresivno nasilje. Ko Marx piše, da najde proletariat v filozofiji, kajpak njegovi, duhovno orožje, se spreneveda, saj komunistična oblast ni bila pridobljena z duhovnim orožjem filozofije, ko pa tako imenovane marksistične filozofije niso razumeli niti vodilni komunisti, Marx sam pa je, kakor je to razvidno iz njegovih pisem, to odrekal kar vsem, ki so sodelovali v I. Internacionali, razen svojemu prijatelju in štipendistu, a tudi buržuju Engelsu. Komunisti so, prav tako kakor fašisti ali nacionalni socialisti,² prišli na oblast z nasiljem – kakor je tudi rimska cerkev uveljavljala svoj nauk z nasiljem, ki se po obsegu in grozovitosti lahko primerja le z najhujšimi vrstami nasilja v 20. stoletju.

Podpis lateranske pogodbe, s katero je Mussolini leta 1929 rimskemu škofu poklonil ozemlje odtlej samostojne ozemeljske države Vatikan, je samo ponovitev tega, kar se je začelo dogajati že z Milanskim ediktom leta 312 in je bilo zapečateneno s Teodozijevim podržavljenjem krščanstva, ki tako postane katolištvo.

To pa pomeni, da ni levičarski le fašizem, ampak tudi njegova duhovna osnova, namreč rimska cerkev! Ves čas svojega obstoja je poskušala na tej zemlji urediti to, kar nam evangelij obljublja šele po drugem Kristusovem prihodu, v popolnosti in za vso večnost pa šele tisoč let pozneje, ko pride do novega svetovnega odpada od Boga in upora proti Bogu in Bog uniči ta svet in ustvari novo nebo in novo zemljo, kjer prebivajo samo odrešeni in zla ni več, kakor ni več trpljenja in smrti. Tudi razmeroma hiter pojav samostanskega življenja ni nič drugega, kakor poskus ustvariti oaze utopičnega Božjega reda na zemlji za visokimi in varnimi samostanskimi zidovi. Danes to nadomešča menjajoče se spogledovanje s fašistično, nacional-socialistično

2 Hitler je v letu 1933 sicer dobil iz rok nemškega državnega predsednika Hindenburga mandat za sestavo koalicijske vlade na osnovi volilnega rezultata, ki pa ni pomenil večine glasov za NSDAP. A celo ta rezultat je bil v precejšnji meri posledica že leta prej trajajočega nasilja Hitlerjeve zasebne vojske SA, z nasiljem pa je Hitler svoj mandat v najkrajšem času uporabil za neformalni državni udar, ko je koalicijske partnerje izrinil iz vlade in kmalu postal neomejeni vladar v državi.

in komunistično družbeno utopijo, med vsemi temi poskusi pa se je cerkev Rima daleč najmočneje in najbolj trajno povezala prav s fašistično ideologijo.

Kdor ni slep za dogajanje v Evropi in svetu, lahko zazna zaskrbljujoče prebujanje fašističnih idej in vedenjskih in akcijskih vzorcev, ne le na Madžarskem, kjer imamo skoraj že obnovitev predvojnega madžarskega fašizma, ampak tudi v sicer (še) demokratičnih državah Evrope. V nekem smislu se zdi, da smo spet v tridesetih letih 20. stoletja, ko vse govori zoper parlamentarno demokracijo in se krepijo klici po »močni roki«, kar je eno bistvenih gesel fašizma. Tudi Slovenija pred takimi klici ni imuna, pa naj imajo obliko titoistične nostalgije al pa modernejšega avtoritarnega tipa, pri čemer ni nujno najbolj nevarno tisto ime, ki ga dejanski tatovi kričijo v javnost, ko vpijejo: »Držite tatu!«

Kakor je za politično naivnega človeka gotovo simpatično, da novi rimski škof oznanja »revno cerkev za revne« in da odlaga insignije in geste prejšnje imperialne imenitnosti in se kaže v simpatični ljudski podobi in drži, pa ne smemo spregledati, da je ta sprememba presenetljivo sinhronizirana z naraščajočim populizmom v vsej Evropi, ki je le eno od značilnih znamenj vračajočega se duha fašizma. Ne smemo pozabiti, kako so se vsi totalitaristični diktatorji 20. stoletja, z izjemo Josipa Broza, kar mu je mogoče šteti v dobro, kazali v svoji psevdoproletarski opravi in življenjskem slogu. Šele po njihovi smrti smo kaj več izvedeli o njihovih švicarskih bančnih računih, o njihovih haremih, zbirkah najdražjih avtomobilov iz »gnilega zahoda« in polnih kletah najdražjih pijač iz iste dekadentne Evrope. To ne pomeni, da novemu škofu v Rimu pripisujem osebno nepoštenost ali igranje socialnosti, vsekakor pa nas biblijske prerokbe, katerih izpolnitve lahko zgodovinsko preverjamo, opozarjajo, da s približevanjem drugega Kristusovega prihoda prihaja tudi Antikrist, torej zadnji in največji totalitarni vladar svetovne države, ki se pred našimi očmi očitno sestavlja, z njim pa tudi *lažni prerok* (Raz 13,11-19,20), ki bo njegov veliki duhovnik lažne Satanove cerkve. Glede na to, da je »Veliki Babilon«, ki je leglo vseh pregreh, v Razodetju nezamenljivo opisan tako, da v njem prepoznamo Rim, ne bi bilo izključeno, da bo to nesrečno vlogo v zadnjem dejanju človeške zgodovine odigral prav

rinski škof, pri čemer seveda ne moremo vedeti, kateri po vrsti naj bi to bil, vsekakor pa zadnji. In tudi to lahko vemo, da bo socialna retorika, ki jo sicer poznamo v vseh barvnih odtenkih levice, izrazito močno pa prav pri fašizmu, del tistega zadnjega zapeljevanja, ki bo v smislu demonskega sveta bolj uspešno kakor vsa zapeljevanja v zgodovini pred tem.

Naj se vrnem na začetek te teme. Katolištvo ni krščanstvo, kakor tudi krščanstvo, čeprav kot nauk v skladu z Božjo besedo, še ni Kristus oziroma osebno razmerje s Kristusom, ki edino odrešuje.

Zmota enačenja med krščanstvom in protestantizmom

Primerjava med protestantizmom kot zbirnim pojmom za vse reformacijske nauke, pobude in dejanja, in krščanstvom kot naukom, ki izhaja iz Božje besede, je veliko težja, saj je na prvi pogled skoraj ni mogoče ugotoviti in prepoznati razlik.

Na tem mestu hočem izraziti poklon najnovejši knjigi profesorja dr. Marka Kerševana *Protestanti(sti)ka*, ki jo je v letu 2012 izdala Cankarjeva založba v Ljubljani. To je ne samo odlično razčlenjeno in zbrano uvajanje v protestantski pogled na evangelij in s tem tudi na življenje v hoji za Kristusom, ki ga v običajnem jeziku imenujemo krščansko življenje, ampak je tudi iskreno in preprosto pričevanje o lastnem iskanju temeljne resnice bivanja, ki se ob uspešnem iskanju izteče v to, da je ta, ki je iskal, nazadnje sam najden po tistem, ki se nam je predstavil, da je »*pot, resnica in življenje*« (Jn 14,6).

Na razlikovanje med protestantizmom in krščanstvom nisem postal pozoren na osnovi teoloških ali verskih primerjav, ampak iz pregledovanja zgodovinskih dejstev, v katera so bile vpletene tudi cerkve, ki veljajo za protestantske. Čisto preprosto: Kako je bilo mogoče, da so se protestanti dali zaplesti v vojaške spopade, celo tako hude, kakor sta to bili sedemletna in tridesetletna vojna? Kako je mogoče, da je protestantska teologija na Angleškem teološko utemeljevala zločinske in sebične motive kralja Henrika VIII. in dajala potuho njegovi samopašnosti? Kako je mogoče, da so tudi protestanti krvavo preganjali tiste, ki so bili v njihovih očeh krivoverci ali celo

čarovniki? Kako je mogoče, da so protestantske cerkve sprejemale in tudi utemeljevale upravičenost kolonializma in z njim povezanega rasizma, ki je bil poganskim narodom antike tuj? Kako je mogoče, da so protestantske in celo evangelikalne cerkve v Ameriki sprejemale in celo utemeljevale suženjstvo in rasno segregacijo? In kar je najhujša obtožba: Kako je mogoče, da so v Nemčiji in pozneje v Avstriji tudi protestanti, kakor katoličani, poklekli pred tako razločno zločinsko in pogansko naravo Hitlerjevega nacionalnega socializma in se v glavnem, z redkimi izjemami, kar velja tudi za katoličane, niso uprli sistemski obsodbi in ubijanju Kristusovih rojakov?

Naš učitelj Jezus Kristus nam je zapustil zelo preprost instrument za razlikovanje in presojanje duhov: »Po njihovih sadovih jih boste spoznali« (Mt 7,16). In sadovi protestantizma so, upoštevajoč izjeme, zelo žalostni. Po Kristusovem merilu izpričujejo, da zeva med protestantizmom in krščanstvom globok prepad, ki ga je iz sadov mogoče zaznati in spoznati, preden bi za to opravili tudi natančno primerjavo med naukom in prakso protestantskih cerkva in posameznih protestantskih vernikov in naukom evangelija in prakso Jezusovih učencev, ki poti evangelija niso zapustili, pa naj je bila skušnjava in nasilnost sveta še tako huda.

Tudi sam se včasih zalotim, da se, navadno katoličanu, če me po tem vpraša, na kratko predstavim za protestanta. S tem skušam olajšati položaj sogovornika, ki bi s pravilno opredelitvijo, da »hodim za Kristusom« komaj mogel kaj početi, saj so tudi katoličani prepričani, da hodijo za Kristusom, posebej še, ko se tako glasi tudi naslov znane Kempčanove knjige *Hoja za Kristusom*, ki pa se v latinskem izvorniku glasi drugače, namreč *Imitatio Christi* (Posnemanje Kristusa), kar ni ista stvar. Apostol Pavel, ki je bil samo človek, nas je pozval, naj ga posnemamo, namreč v dobrem, Jezus pa nas je vabil, naj hodimo za njim, saj ga posnemati ne moremo, ko pa smo zgolj človeška bitja. K temu me nagiba tudi to, da so številni nekdanji prijatelji, ki so se po moji spreobrnitvi od mene odvrnili, svoje stališče znatno omilili in se z mano nekako sprijaznili, ko so me lahko odložili v pojmovni predal protestantizma. Saj to je vendar nekaj evropsko veljavnega in dovolj široko sprejetega in uglednega, kar pa je za katoličane strašno pomembna stvar. Kadar vmes vendar spet pridem k pameti, tako pred-

stavitev potem obžalujem, saj s tem zavajam sogovornika. Olajšam mu sicer njegovo prijaznost, a za ceno resnice, kar tistemu, ki res hodi za Kristusom, ni dovoljeno. Boljša predstavitev je bila, kadar sem rekel, da sem pač preprosto kristjan, a sem takoj potem moral nekaj ur razlagati, zakaj katoličanov nimam za kristjane, a tudi to brez vsakega uspeha. Sveto pismo zanje namreč ni najvišja avtoriteta v nauku in tako tudi najbolj jasne razlike med evangelijem in med njihovim katekizmom ne naredijo nanje niti najmanjšega vtisa. Njihova avtoriteta je namreč Tradicija (z veliko pisana, ker je v vseh religijah povzdignjena na raven božanstva) in je tu vsako sklicevanje na Božjo besedo zaman, razen če Bog takega človeka kliče k spreobrnitvi in ga »ne pritegne Oče«, kakor Jezus tak položaj sam poimenuje (Jn 6,44). A dolgo sem tudi sam še, čeprav spreobrnjen, mislil, da je biti kristjan ista stvar kakor hoditi za Kristusom. Ime »kristjani« je tuje poimenovanje tistih, ki so hodili za Kristusom ali se je vsaj tako zdelo. V Apostolskih delih je omenjeno, od kod je to prišlo: »In v Antiohiji so učence najprej začeli imenovati kristjane« (Apd 11,26). Ne gre za to, da bi bilo ime napačno, čeprav izvira iz nekrščanskih ust, saj je tisti, ki hodi za Kristusom kajpada tudi kristjan – a poimenovanje »kristjan« vendar ne obsega tega, kar pomeni zares »hoditi za Kristusom«, kakor tudi poimenovanje »krščanstvo« tega ne obsega, čeprav tisti, ki res hodijo za Kristusom dejansko sestavljajo to, čemur svet pravi »krščanstvo«. Z dokajšnjo mero tolerance bi lahko vse, ki se sklicujejo na Jezusa – a to so tudi muslimani – imeli za kristjane. Očitno pa le neznamen del vseh teh res tudi hodi za Kristusom.

Kaj torej krščanstvo – ki sicer tudi samo še ni nujno hoja za Kristusom – ima, česar protestantizem nima, kakor smo prej videli, da še veliko več tega nima katolicizem? Krščanstvo je v smislu nauka zvest posnetek in povzetek Jezusovega nauka, kakor ga imamo zapisanega v Novi zavezi, ki jo sestavlja 22 posameznih svetopisemskih knjig. V smislu življenjskega uresničevanja pa je to prizadevanje, da bi na cerkveni in moralni ravni živeli v skladu s tem naukom. To je idealna predstava kristjanov in krščanstva, ki jo je tako malo mogoče doseči, kakor malo je (Rim 3) mogoče izpolniti Postavo. Paradoks vere je v tem, da ima krščanstvo do vernikov strožje zahteve kakor pa resnična hoja za Kristusom, čeprav je za celo nadstropje manj od

hoje za Kristusom. Zato preide stopnjevanje krščanstva v pietizem, ki pa je po svoji naravi že padec v sekto, medtem ko je stopnjevanje resnične hoje za Kristusom duhovna rast, ne pa večanje moralne nevrotičnosti in samopravičnosti. Nekoč mi je znan slovenski frančiškan, duhovit in sproščen duhovnik, ki ga imam močno na sumu, da je dejansko hodil za Kristusom, le da tega svojim predstojnikom ni smel povedati, z drznim, a tako zadetim izrazom poimenoval tako stanje stopnjujočega se kristjana, da ga namreč daje »spovedna driska«. A kaj manjka protestantizmu, da ni niti v vsem obsegu krščanstvo; kaj manjka protestantu, da še ni v polnosti kristjan, ko pa dejansko tudi ta, ki je kristjan, še ni nujno tisti, ki tudi zares hodi za Kristusom?

Če smo genealogijo katoliške zablode začeli s poroko med tronom in oltarjem v Konstantinovem in še toliko bolj potem v Teodozijevelem času in regimentu, bomo po isti sledi prišli tudi do genealogije protestantske zablode, ki pravilna spoznanja reformatorjev prekriva s preznojeno in okrvavljeno konjsko odejo zgodovinskih zablod, zločinstev in pregreh.

Res je, Luther se ni povezal s cesarjem, saj bi ga cesar zvezanega izročil papeški inkviziciji, ki bi potem z njim akademsko diskutirala o različnih možnostih interpretacije Biblije, kakor so to naredili katoliški poštenjaki stoletje prej z Janom Husom v Konstanci. A Luther se je pred tako diskusijo v Rimu rešil s pomočjo fingirane ugrabitve, ki ga je pripeljala na grad Wartburg, kjer je imel v času potrebnega azila in skrivanja priložnost opraviti svoje veliko in nadvse zaslužno delo, ko je prevedel Sveto pismo v ljudski nemški jezik. Reševalec pa je bil saški volilni knez Friderik Modri, ki sam niti ni bil privrženec Luthrove reformacije, ampak celo vnet zbiratelj in častilec katoliških relikvij, kar je gnusoba pred Bogom in tudi pred vsakim kristjanom. Luthru ne moremo očitati, da bi iskal knezovo pomoč, saj zanjo niti ni mogel vedeti. Tudi knezu ne moremo očitati, da bi si hotel podrediti cerkev, ki je pravzaprav še ni bilo. Gotovo je ravnal po Božjem vzgibu, saj bi sicer bila reformacija v kali zadušena. Katoliška ekumenska širina in diskusijska odprtost je bila v tistem času malo drugačna, kakor je to danes, čeprav je bil nezmotljiv tudi tedanji papež Leon X., in je bila ta dogma sprejeta šele v letu 1870. A okoliščine

porajanja protestantske cerkve so bile prav tako politično sodoločene, kakor okoliščine porajanja katoliške rimske cerkve. Ker pa je papež potreboval naklonjenost volilnega kneza Friderika Modrega za volitve naslednjega cesarja, je pustil Luthrovo obtožbo nekaj časa mirovati, kar je bilo dovolj, da se je rastlina prijela in pogнала v rast.

Zaradi cesarskih vojaških vpadov v protestantske dežele je bil Luther kljub svojemu pravilnemu nauku o dveh ločenih oblasteh prisiljen zaprositi kneze, ki so sprejeli protestantske nauke, naj prevzamejo vrhovno skrb za varovanje in vodenje deželnih cerkva. S tem je, kakor pravi nemško reklo, naredil kozla za vrtnarja (den Bock zum Gärtner gemacht), s tem je na deželni ravni ponovil to, kar so kristjani v 4. stoletju storili na ravni celotnega rimskega imperija, ko so vodstvo cerkve zaupali cesarju. Knezi so vodenje cerkve pridržali zase vse do zloma wilhelmske dobe v letu 1918, ko Nemčija postane republika, nemški protestanti pa uvedejo sinodalni sistem vodenja po Calvinovem vzoru. V protestantskih cerkvah sicer ni prišlo tako daleč, kakor v primeru rimskih cesarjev, da bi ti določali verske smernice, vsekakor pa so v cerkvene konzistorije klicali teologe, ki so jim bili povšeči in za katere so menili, da bodo zastopali njihove posvetne interese. V Veliki Britaniji je kraljica Elizabeta II. še danes vrhovna poglavarka anglikanske cerkve, v nekaterih skandinavskih državah pa je protestantska cerkev še vedno priviligirana državna cerkev.

Luther je – kot otrok svojega časa, čeprav je s spreobrnitvijo postal Božji otrok – zapadel tudi veri v obstoj in moč čarovnic in potrebi njihovega ubijanja. Sam sicer ni vodil čarovniških procesov in je bil do njih zadržan, vendar pa je njegova krivda v tem, da se je v tej točki naslanjal na Mojzesovo postavo, namesto da bi utemeljitev za svoje stališče iskal v Jezusovem nauku, kjer osnov za preganjanje čarovnic ni.

Najbolj žalostno poglavje Luthrovega življenja in učenja pa je njegov premik od teologa, ki je v svojem prvem spisu o Judih: *Daß Jesus ein Geborner Jude Sei* (1523) pravilno povzel Jezusov in Pavlov stavek, da prihaja odrešenje od Judov, pozneje pa je iz razočaranja, da se Judje niso pridružili njegovi reformaciji, kakor je najprej upal, pristal v pravem sovraštvu do Judov in ščuvanju zoper nje, vključno z nami-

govanji na krvav obračun z njimi, kakor v svojih poznih spisih: *Brief wider die Sabbather an einen guten Freund* (1538), *Von den Jüden und jren Lügen* (1543) und *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlechte Christi* (1544). Nemški deželni knezi, ki so jim bili ti spisi s sedmimi točkami za popolno podreditve judovskega prebivalstva – vendar ne uničenja, kakor pod nacionalsocialisti – namenjeni, so bili vsaj v tej zadevi pametnejši in bolj evangelijski od svojega verskega učitelja, ki se je v tej točki povsem vrnil h katoliškemu dojemanju judovstva in krščanskega odnosa do Judov. Kakor je veliko pozneje Hitler svoje protijudovske navdihe dobival v katoliški Avstriji iz krogov katoliške cerkve, tako so Hitlerjevi protestantski sodelavci kakor psevdofilozof Alfred Rosenberg, Julius Streicher ali Martin Sasser črpali navdihe in opravičila za svoje sovraštvo do Judov iz Luthrovih spisov, pri čemer so od Luthrovih priporočil za uničenje judovskih verskih struktur in možnosti za verski pouk, kakor tudi zasege njihovega premoženja, prešli k načrtu za njihovo biološko uničenje.

Luther, ki je vendar na lastni koži vsaj deloma občutil gorje verskega terorja in preganjanja, se je od začetne tolerance do tistih, ki so dejansko šli samo še potreben korak nazaj k evangeliju in učili ter izvajali krščevanje, kakor ga uči Božja beseda, katoliškega in po protestantih privzetega običaja krščevanja dojenčkov z oblivanjem pa niso priznavali za resničen krst, čez leta prelevil v bojevitega nasprotnika »prekrščevalcev« (Wiedertäufer), kakor je govoril o tedanjih anabaptistih, predhodnikih današnjih baptistov in drugih evangelijskih kristjanov, ki odklanjajo krščevanje dojenčkov in po nauku evangelija krščujejo tiste, ki so najprej spoznali in sprejeli vero, v krstu pa tudi ne vidijo sredstva za odrešenje, ampak potrditev za prejeto odrešenje in izpolnitev Gospodovega naročila. Na začetku je odklanjal njihovo sežiganje na grmadah in pridigal geslo, da je treba proti njim nastopiti s Pismom, ne pa s silo, pozneje pa ni več izključeval tudi smrtne kazni, vsaj za voditelje tega reformacijskega gibanja.

Luther je začel hoditi v pravo smer, a ni v vseh rečeh našel nazaj do pristnega evangelija. Ni se otrešel vseh katoliških zmot, s katerimi je bila prežeta vsa tedanja Evropa; ne da bi to hotel, je pripravil argumente, sicer povsem napačne, a okrepljene z močjo njegove avtoritete in slave, za najhujše zločine 20. stoletja.

Reformacija in protestantizem – Luthra sem vzel samo kot primer v zastopstvu za vse podobne smeri in osebnosti – nista istovetna s krščanstvom, čeprav sta mu neprimerno bližja kakor rimsko katolištvo ali konstantinopelska ortodoksija.

Kaj je bistvo Kristusovega nauka in kako nam je sporočen?

Kristusovo oznanilo ni učeno in zapleteno, ampak veselo in preprosto. Zato imamo vrsto krščanskih doktrin, a samo eno Jezusovo blagovest!

Preprostost je v tem, da je bila moč Postave na križu končana in nismo več podvrženi stoterim predpisom in zakonom, zapovedim in prepovedim, kakor Judje pod Mojzesovo postavo, ampak imamo vso postavo strnjeno v treh glagolih. Ne glagolih kakor »delaj«, »plačuj«, »zadoščaj«, »odrekej se« in podobno, kakor je to zahtevala Postava in kakor to še vedno zahtevajo religije, ampak v glagolih, ki jih apostol Pavel našteje kot samostalnike, ko pravi: *»Za zdaj pa ostanejo vera, upanje, ljubezen, to troje. In največja od teh je ljubezen«* (1 Kor 13,13). Vera, ker smo po njej, če jo imamo in izpovemo, odrešeni; upanje, če ga imamo, ker smo po njem potolaženi in pomirjeni; ljubezen, če jo imamo, ker smo po njej najbolj podobni Bogu, ki je sam ljubezen. Kristusovi glagoli so torej: veruj, upaj, ljubi! To je vse bistveno. Vse drugo je potem navrženo, tudi to, čemur svet pravi morala.

Vesela pa je Jezusova blagovest zato, ker nam odvzame z ramen najtežje breme, ki je človeku naloženo; težje od izgube doma, najbližjih v družini, dobre službe, sredstev za preživljanje, dobrega imena in svobode, nazadnje celo lastnega življenja. To je breme lastne krivde, ki ga je marsikomu mogoče dolgo prikrivati sebi in drugim, a teža bremena ostaja in deluje dalje ne glede na naš svetovni nazor, vero ali nevero, prizadevanje ali vdajo. Po Jezusovi obljubi in zagotovilu, zapечатem z njegovo smrtjo in nato vstajenjem, če to verujemo in se odločimo hoditi za njim, to strašansko breme odpade. Sizifu ni več treba valiti skale na vrh gore, od koder bi se spet zavalila navzdol v dolino. Sizif, rojen po Kristusu, če vanj veruje, lahko opusti brezupen trud s skalo, ki ga ne obvezuje več.

Jezusova vesela novica ne pomeni, da bo ta, ki jo je slišal in veruje, da je resnična, od tega trenutka hodil skozi življenje v razposajenem krohotu, ker ga nič več ne more obtežiti, kakor je bil obtežen pred tem. Prav nasprotno. Kakor je ta, ki zdaj veruje, postal glede osrednje zadeve svojega življenja sproščen in lahek, notranje vesel in hvaležno potolažen, se njegova sočutnost do drugih poveča, se njegov obraz zresni in ga šale, ki so preračunane na zabavnost tujega trpljenja ali tuje zadrege, ne spravijo več v smeh. Kakor je bil prej poln krohota brez pravega veselja, je zdaj poln veselja, ne da bi mu bila zadrega ali stiska drugih smešna. Zoper dolgočasnost v čas ujetega in zgolj času služkega sveta ne išče trenutnega olajšanja kratkočasia, ampak se vsega izroči brezčasnosti odrešenega, ki bo dedoval nebeško kraljestvo.

Bistvo Kristusovega nauka je, da je to najdražje plačana dobrina, ki pa jo vernik prejme zastonj. Stvari sveta mora, dokler je na svetu, še naprej plačevati sam. Veliko stvar, ki jo je po veri milostno prejel v dar, pa je, računano od danes, pred dva tisoč leti plačal ta, ki jo podarja, Jezus Kristus. Po nepredstavljivo visoki ceni, s katero je bila kupljena, je mogoče vsaj nekoliko slutiti, koliko je ta stvar vredna in kako strašno neumno je tak dar odklanjati ali odlašati z njegovim sprejetjem v lahkomišelni stavi s časom, ki lahko takega človeka udari kakor ruska ruleta drznega norca, katerega revolver je do konca napolnjen z ostrimi naboji.

Kaj so tendence vseh velikih in državno priznanih cerkva?

Iskanje državnega priznanja in ustreznega statusa, ki pomeni tudi nekatere privilegije in materialne koristi je v škodo tako državi, kakor tudi skupnosti verujočih. Država s tem sicer pridobi večji nadzor nad cerkvami in drugimi verskimi organizacijami, kar je predvsem v interesu resorja za notranje zadeve in policije, ki temu resorju služi, vendar pa veliko več izgubi, namreč potrebno ekvidistanco do vseh verstev v državi, kar je podlaga resnične pravne in demokratične države, ki mora vsem svojim državljanom zagotoviti svobodo vesti in svobodo kulta. Dajanje privilegijev in posebnega statusa posameznim veroiz-

povedim pomeni kršitev ustavnega načela laičnosti zemeljske države in tako izpodjeda njene temelje. Se bolj nevarna pa je taka navezava za vsako versko skupnost oziroma cerkev. Iz zgodovine se je mogoče naučiti, da podobno, kakor se nobena verska skupnost, ki začne iskati zase pred državo poseben status, ne ustavi pri tem, kar je dobila, ampak skuša igrati v politični državi vedno močnejšo vlogo, kar na neki točki pripelje do klerikalizma, v skrajnem primeru pa do vzpostavitve klerikalne diktature, tim. »božje države«, kakršno danes poznamo sicer samo v islamskem svetu, nikakor pa ni izključena možnost, da do takih pojavov znova pride tudi v državah s pretežno krščanskim prebivalstvom, pri čemer imam v mislih seveda le pomensko, pozunanjeno krščanstvo. A še večja nevarnost za vero je podobna težnja pri državi, da se tudi ta skuša čim bolj vmešavati v versko življenje državljanov in verskih skupnosti in ji nazadnje tudi določati verske resnice in postavke verskega nauka, kakor je to bilo v starem Rimu in Bizancu in tudi pozneje pod habsburško oblastjo in v nekem smislu tudi v komunističnih diktaturah. Tako komunistične oblasti na Kitajskem, ki so hkrati novi razred brezobzirnih kapitalistov in tega niti ne poskušajo skrivati, kakor so jugoslovanski komunisti to skušali, ko je Milovan Đilas objavil svojo knjigo *Novi razred*, s katero je razkrinkal laž jugoslovanske revolucije in socializma.

Ločitev »med tronom in oltarjem«, kakor temu včasih slikovito pravimo, žal ni v interesu niti držav niti velikih, državno priznanih cerkva. Zanimivo je, da so še najmanj zainteresirane tiste države, ki imajo do vere v Boga nasploh nenaklonjeno ali celo naravnost sovražno stališče. Te oblasti razumejo ločitev med cerkvijo in državo na reduciran negativen način. Cerkev naj bi se čim bolj omejevala na delovanje znotraj cerkvenih zidov, naj pa ne bi opravljala tistih del, ki so vendar bistvena, vsaj za biblijsko pojmovanje, kakor: pomoč ubogim, delo za mir, predvsem pa oznanjevanje evangelija in poučevanje v veri in Božji besedi. Teh reči celo sodobna demokratična in pravna država ne gleda z navdušenjem, čeprav demokratični in pravni red ne dopuščata neposrednega oviranja in preganjanja. V diktaturah ali v navidezni, zgolj formalnih demokracijah, kakor so praktično vse islamske države ali še preostale komunistične države, tudi države z budističnim in hinduističnim izročilom, je predvsem oznanjevanje

zelo omejeno če ne sploh kriminalizirano in tako policijsko strogo preganjano. Obstaja pa tudi rafinirana oblika oviranja oznanjevanja in poučevanja. To je predvsem dogmatiziranje in privilegiranje darvinistične hipoteze o nastanku življenja, v razširjeni obliki pa tudi o nastanku vesolja, ki je pod plaščem znanstvenosti obvezna šolska vsebina v vseh osnovnih, srednjih in visokih šolah v Evropi in razen islamskih držav skoraj povsod po svetu. Kristjani ne nasprotujejo poučevanju darvinistične hipoteze, nepravilno je le to, da je tudi vernim učiteljem prepovedano že samo omeniti, da obstaja tudi druga, kreacionistična, svetopisemska razlaga, ob kateri bi učencem prepustili, da se nekoč sami odločijo, kateri razlagi bodo verjeli in jo imeli za resnično. A nauk, ki nima argumentov ali pa so ti prešibke in dvomljive narave, se rad skriva za visoko zvenco dekoracijo znanstvenosti, ne da bi ji bilo treba to tudi dokazati, hkrati pa uporablja avtoriteto in eksekucijsko moč države. Tako je na šolskem primeru še enkrat kršeno načelo ločenosti države in cerkve na osnovi nujne nazorke in verske nevtralnosti države, ki je postavljena za vse, ne glede na to, kako kdo misli in veruje. Velike, pravimo jim tudi konstantinovske cerkve, pa so ta problem elegantno obšle, ko so se tudi v tej točki odrekle avtoriteti Svetega pisma, na katerega se sicer še vedno rađe sklicujejo, in so sprejele darvinistično doktrino kot integralni ali vsaj dopuščeni del lastnega nauka.

Pritisk države na tiste majhne in vedno manjše in redkejšje krščanske skupnosti in krajevne cerkve, ki še vztrajajo pri nauku Biblije, je tako vedno močnejši tudi po zaslugi velikih priznanih cerkva, ki dajejo s svojim kompromisarstvom na račun verske resnice državi potuho in duhovno kritje za represivnost proti še obstoječim majhnim krščanskim skupnostim.

Podobno je tudi z velikimi moralnimi vprašanji v življenju družin, narodov in človeštva, kakor ubijanje še nerojenih otrok, zamegljeno z rabo evfemistično razumljene medicinske tujke »abortus« ali vse bolj tudi že v zakonodaji dopuščano ubijanje starih ljudi v smislu pomoči pri samomoru, kar je prav tako zamegljeno z evfemistično razumljeno medicinsko tujko »evtanazija«. Iste politične skupine, ki že v besedah, kakor »dostojnost« hočejo videti recidive nacionalnega socializma in zaženejo vik in krik, če kdo še kaj takega izrazi, nimajo

nobene pripombe prav ob tem, da danes države dopuščajo ali deloma tudi pospešujejo to, kar so nacisti množično, le da nasilno, počeli s prisilno sterilizacijo, s prisilnim abortiranjem in z ubijanjem »manj vrednega življenja«. Nihče tudi ne protestira, ko vendar že za vsako povoženo žabo potekajo velikopotezne akcije za varovanje življenja, zoper enega največjih genocidov v svetovni zgodovini, ki že desetletja poteka na Kitajskem, kjer država dovoljuje zakoncem samo enega otroka, druge pa bodisi prisilno splavi ali tudi, če se že rodi, usmrti ali v to prisili starše same. Tu ne bomo našli prav nobene tako človekoljubne organizacije, kakor so Green Peace ali kaj podobnega, ki bi to tudi le omenila, kaj šele, da bi proti temu kaj storila. Tudi velike cerkve o tem molčijo, saj si ne želijo oteževati dobrih diplomatskih odnosov z državami, ki dovoljujejo ali celo same načrtujejo in izvajajo taka zločinstva. Majhne, evangeliju zveste krščanske skupnosti, so danes še edini glasniki vesti, ki na te reči opozarjajo – in odgovor zločinskih režimov si je mogoče predstavljati: najtežji zapori, taborišča, mučenja in usmrtitve.

Paradoks tega čudnega odnosa med državo in cerkvijo je, da so edine verske skupnosti, ki se dosledno zavzemajo za prijazno, a čisto ločitev med cerkvijo in državo, majhne, evangeliju še zveste cerkve, saj te od države ne potrebujejo in ne zahtevajo nič, prosijo le, da se smejo verniki svobodno zbirati k bogoslužju in proučevanju Svetega pisma, da smejo tiskati in širiti Sveto pismo in drugo versko literaturo in oznanjati evangelij tistim, ki so jih pripravljene poslušati. Prav take dosledne ločitve pa država noče, saj hoče ohraniti ne samo objektivno potrebno in utemeljeno civilno kontrolo nad delovanjem cerkva in njihovih ustanov, kar dosledni ločitvi ne bi nasprotovalo, ampak hoče nadzirati tudi nauk sam in določati, katere sestavine nauka so za državo še sprejemljive, katere pa je treba omejiti ali sploh izločiti iz javnega delovanja.

Na osnovi svetopisemskih prerokb glede prijazne, a dosledne ločitve države in cerkve ni mogoče biti optimist, namreč v smislu zemeljskega optimizma v času. Kdor hodi za Kristusom je namreč pesimist glede časa in velik optimist glede večnosti. Velike cerkve, žal pa za njimi kakor neumne gosi gredo in gagajo tudi številne majhne krščanske skupnosti, ki so še do včeraj oznanjale resničen Kristusov

nauk, vse bolj iščejo svoje iluzorno varnost pod krili močne in vseobsegajoče, torej na današnji in jutrišnji način fašistične države, kjer novi fašistoidno usmerjeni ljudje sicer ne nosijo več črnih srajc, ampak barvno paletu neke spolne iztirjenosti, njihova neformalna navezava pa počasi, ne samo na Slovenskem, prevzema vlogo, ki jo je prej igralo prostozidarstvo z vsemi svojimi pridruženimi in nižjimi podorganizacijami. Z druge strani pa tudi država vse bolj posega v življenje verskih skupnosti in cerkva, čeprav ne več tako brutalno, kakor je bilo to predvsem v državah pod komunistično oblastjo, kjer pravi patriarh nacionalne cerkve, če govorim o pravoslavju, ni bil nominalni patriarh, ampak generalni tajnik komunistične partije.

V prihodnosti, ob dopolnitvi časov, bo na državni ravni prišlo do svetovne centralistične in v moderni obliki in preobleki fašistične države, ki ji bo vladal absolutni vladar, ki ga Biblija imenuje Antikrist. Ob sebi pa bo imel nekakšnega velikega duhovnika, ki ga Biblija imenuje Lažni prerok, tega pa bo dala nova, univerzalna svetovna cerkev, ki pod zavajajočim imenom ekumenskega gibanja že nastaja pred našimi očmi. Ali bo ta lažni prerok nujno rimski škof, kakor zaenkrat stvari kažejo, tega nam Biblija naravnost ne pove. Vsekakor pa tudi prve besede pravkar izvoljenega novega papeža, kjer je sodelovanje z vsemi religijami zelo poudarjeno, dovolj močna, da je v to smer mogoče premišljati. Dovolj opazna pa je tudi socialna retorika, ki ni samo prvina latinskoameriške teologije, ki je mešanica psevdokrščanskih in marksističnih predstav, saj bo Antikrist za kratek čas vzpostavil tudi zelo prepričljiv in učinkovit socialni red, kakor je to uspelo tudi že Hitlerju in Mussoliniju, kar bo del njegovega zavajanja in zbiranja vsakršne svetovne koalicije proti Izraelu. Država Izrael, sama po sebi politična neverjetnost in politični čudež, je kot popek svetovne politike že danes dokaz, kako brez osnove je marksistični ekumenizem ob tej deželi, ki prav ekonomsko ne pomeni nič, ki nima nafte in ne dragocenih rudnih bogastev, pa se vendar vsa svetovna politika vrti okoli tistih nekaj sto kvadratnih metrov ploščadi, na kateri je nekoč stal Salomonov tempelj, danes pa Omarjeva mošeja in Skalnati dom, ki sta simbola islamske okupacije tega dela izraelskega zgodovinskega ozemlja.

Ali obstaja povezava med religijo in političnim sistemom?

Da obstaja tesna povezava med religijo in gospodarstvom, je že pred dobršnim časom zelo prepričljivo analiziral eden očetov sodobne sociologije Max Weber v svojem znamenitem delu *Protestantska etika in duh kapitalizma*, ki ga imamo tudi v slovenskem prevodu. Danes podobne raziskave nadaljuje znani sociolog Peter Berger, avstrijskega porekla, ki pa deluje na bostonski univerzi v Združenih državah, njegov tesni sodelavec pa je polslovenec Thomas Luckmann. Prav Berger je v nekem intervjuju povedal tole preprosto, a v slovenskem okolju premalo znano ugotovitev:

»It has been true in Western societies and it seems to be true elsewhere that you do not find democratic systems apart from capitalism, or apart from a market economy, if you prefer that term. The relationship doesn't work symmetrically: there are capitalist societies that are not democratic. But we don't have an example of a democratic society existing in a socialist economy – which is the only real alternative to capitalism in the modern world. So I think one can say on empirical grounds – not because of some philosophical principle – that you can't have democracy unless you have a market economy.«

Glede zanimivega primera kitajskega kapitalizma, ki deluje v razmerah klasične stalinistične diktature komunistične partije, pa Berger pripominja:

»Let me say again that the relationship is asymmetrical: there's no democracy without a market economy, but you can have a market economy without democracy.«

O zmoti sociologov 60. let, kjer priznava tudi lastno zmoto iz tega časa, kako sekularizacija, drugače povedano, upadanje vernosti, spremlja razvoj družbe v smislu modernosti, pravi Berger:

»I think what I and most other sociologists of religion wrote in the 1960s about secularization was a mistake. Our underlying argument was that secularization and modernity go hand in hand. With more modernization comes more secularization. It wasn't a crazy theory. There was some evidence for it. But I think it's basically wrong.

Most of the world today is certainly not secular. It's very religious. So is the U.S. The one exception to this is Western Europe. One of the most interesting questions in the sociology of religion today is not, How do you explain fundamentalism in Iran? but, Why is Western Europe different?« (Vzeto iz internetne objave: Religion Online by Ted & Winnie Brock)

Kako zelo je religija povezana z ekonomijo in politiko, nam brez globljega sociološkega uvida prav te dni nazorno kaže vedenje grške in ciprske politične elite, nič manj pa ljudstva, z zelo redkimi izjemami. Njihov problem je odsotnost vsakega občutka za lastno odgovornost. Prepričani so, da sami Evropski uniji ne dolgujejo nič, ne denarja, ki so si ga izposojali ne pojasnil v skladu z evropskim finančnim in političnim redom. Države, ki naj bi zastavile denar, ne malo denarja, za reševanje njihove polomije, morajo poslušati najhujše žalitve, kakor da je Nemčija kriva za goljufije grških in ciprskih bank in državnih oblasti, pa seveda tudi za goljufije, ki segajo globoko v ljudsko tkivo.

Je grški človek zaradi svojega genetskega porekla slabši od nemškega ali angleškega ali švedskega človeka? Nikakor ne. Če boste poslovali z novorojenim kristjanom grške ali ciprske nacionalnosti, boste naleteli na enako solidnost, kakor če poslušate s kristjanom iz Norveške ali Danske. Problem Grčije, Cipra, pa tudi obeh drugih pravoslavnih držav znotraj EU, torej Romunije in Bolgarije, je narava pravoslavne religioznosti, ki ne pozna svobodne osebe kot nosilca pogodbene suverenosti. Pravoslavje je kolektivistična religija, zato je komunizem kot kolektivistično zamišljen državni sistem izvirno za nekaj časa uspel najprej v pravoslavnem svetu. Na ravni temeljne miselne matrice to ni bila velika sprememba. Ikonostas je ostal isti, zamenjali so samo ikone. Ostala pa je ista odsotnost osebne svobode in osebne odgovornosti. Odgovornost je namreč vedno vezana na svobodo: suženj nima nobene odgovornosti, prav tako ne tlačan. V pravoslavnem svetu pa je ljudstvo v tlačanski poziciji in razmerju, ne glede na to, ali ima to klasično religiozno-imperialno ali sodobno sekularno, za to pa nič manj imperialno obliko.

Govorili smo že o tem, kako se vse države, v katerih je prevladujoča religija katolištvo, nekje vmes med pravoslavnim kolektivismom in

protestantskim personalizmom. Katoliški človek je že na pol poti do svobode in do osebne odgovornosti, zato je z Italijanom ali Špancem ali Slovencem načelno bolj varno poslovati kakor z Grkom ali Rusom – in zato državni sistem katoliških narodov, ki vedno znova teži v fašizem, tudi v svoji fašistični skrajnosti ni tako totalitaren, kakor je to komunizem, presajen na pravoslavna, se pravi izvirno kolektivistična tla.

Svojevrstno uganko za sociologe pomeni novejša nemška zgodovina. Čeprav je vsaj pol nemškega prostora opredeljeno s protestantsko religioznostjo, je Adolfu Hitlerju in njegovim v najkrajšem času uspelo protestante in katoličane spraviti v korzet istega prav tako kolektivističnega nacionalnega socializma. Del ugovora je mogoče iskati v močnem odmiku nemškega protestantizma od svojih krščanskih virov proti koncu 19. stoletja po zaslugi tim. bibličnega kritizma, ki je omajal vero v Biblijo kot Božjo besedo, s tem pa tudi porušil zaresnost in brezkompromisnost njenega nauka. Obenem pa je vendar treba povedati, da Hitlerjev nauk ni prišel iz protestantskega dela Nemčije, ampak iz katoliškega okolja Avstrije, utrdil pa se je v trdnjavi evropskega katolicizma, na Bavarskem. Berlin nikoli ni bil München. Berlin je sprejel Hitlerja predvsem po zaslugi Goebbelsove genialne agitacije predvsem kot manjše zlo ob verjetnosti, da tam pride do revolucije in zmage nemškega boljševizma, medtem ko je München sprejel Hitlerjevo ideologijo iz izvirnih razlogov. Kljub temu pa moramo biti tu pravični do obeh religijskih strani. Podobno kakor pri delu, žal premajhnem, protestantov, je tudi pri delu nemških katoličanov, spet žal premajhnem, prišlo do zavračanja Hitlerjeve ideologije in politike iz specifično verskih in moralnih razlogov. V obeh primerih pa se da ugotoviti večji ozir na Biblijo kakor v povprečni ljudski religioznosti.

Povezava med islamom in naravo in politiko islamskih držav je tako evidentna, da o tem ne kaže razpravljati. Pojav samomorilskih atentatorjev, ki jih ne najdemo pri nobeni drugi religiji – v budizmu imamo primere protestnih samomorov, ne pa atentatov – je neposredna posledica islamske teologije odrešenja, ki bojevniku za Alahovo stvar, ki ob tem žrtvuje lastno življenje, zagotavlja dosego večnega bivanja v raj, kakor si ga pač predstavlja islamska eshatologija, nam-

reč raj kot popolna izpolnitev moške posedovalnosti, strastnosti in sebičnosti. Nobeno naključje ni, da je edina skupina muslimanov, ki živijo v demokratični in pravni državi, skoraj milijon Arabcev, ki so državljani Izraela. Islam ne pozna resnične demokracije in je tudi ne more poznati, saj je božanstvo, ki ga muslimani častijo, samovoljen tiran, ki ne pozna ljubezni, s katerim se ni mogoče pogovarjati, ki se mu je mogoče le podvreči, kar beseda *islam* tudi pomeni. V Alahu, ki je v resnici staro mesečevo božanstvo, ki ga je izmed 360 bogov, postavljenih na kaabi Mohamed ohranil, ko je druge zavrgel, ne pa Bog Abrahama, Izaka in Jakoba, kakor laže rimska cerkev od 2. vatičanskega zbora naprej, s čimer katoličane dejansko spreminja v neobrezane muslimane latinskega obreda, ni notranjega pretoka ljubezni in dialoga, kakor je to v troedinem Bogu Biblije – zato tudi država, ki jo osnujejo muslimani, ne pozna načela ljubezni in dialoga, s tem pa tudi ne parlamentarnosti in razdelitve oblasti, kar je osnova demokracije.

Res je, da država med religijami ne sme delati pravne razlike, saj bi sicer nehala biti pravna in demokratična – enako napako pa bi storila, če bi prezrla duhovno in s tem tudi moralno razliko med religijami. Kako rešiti to kvadrato kroga, namreč vztrajati pri enakem pravnem položaju vseh verskih skupnosti, obenem pa ne biti slep za njihove duhovne in s tem posledično moralne in pravne razlike, ostaja uganka tudi zame. To »Ludolfovo« število ima prav toliko decimalok, kakor ono resnično za izračun kroga in ga nikoli ne bo mogoče do konca izračunati. Ostaja nam torej pragmatična pot med pravnim in verskim spoznanjem, ki omogoča kar najbolj pravično in mirno sožitje, čeprav moramo tu vedno računati z nepredvidljivim ostankom, ki lahko v državi, tudi najbolj pravno in demokratično dosledni, povzroči velike težave. Vsaki pravni in demokratični državi se namreč lahko primeri, kakor se je zgodilo z weimarsko republiko ali pa s povojno še demokratično Češkoslovaško, ko sicer legalno formirana demokratična oblast po pravilnem demokratičnem postopku sprejme protidemokratske in protipravne zakone in ukine samo sebe v prid take ali drugačne diktature. Tudi muslimani v Nemčiji denimo imajo možnost storiti kaj podobnega, saj njihovo število in njihova moč in tudi politična relevantnost ne prestopata rastejo, prav tako tudi njihova

samozavest in pomoč iz Turčije, ko obenem upada poistovetenje z demokracijo pri Nemcih. Nekega jutra se lahko zbudijo v državi s šeriatskim pravom, ki se v posameznih sodnih primerih na lokalni ravni že uveljavlja. Tudi Antikrist bo najbrž uporabil za svoj vzpon in za vzpostavitev svojega totalitarnega sistema, ki bo presegal po totalnosti vse prejšnje, načelo in orodja političnega legalizma, preden bo ta orodja potem uničil, da jih ne bi mogel uporabiti kdo proti njemu ali za njim.

Pogled na Kristusa z vidika spreobrnjene osebe in z vidika (pragmatičnega) vladarja

Za spreobrnjenega človeka, namreč v polnem smislu spreobrnitve, kakor o tem govori Biblija, in ne zgolj v smislu menjave verskega nauka in verske strukture, kakor sociolog vidi cerkev, je Kristus zunaj serije prerokov in verskih ustanoviteljev, namreč pravi Bog in pravi človek. Kdor je v veri sprejel Kristusa, ta ni sprejel samo njegovega nauka, ampak Kristusovo osebo v celoti, in sicer tako, da mu je izročil vodenje svojega življenja in ga postavlja kot edino merilo vseh stvari, kar je pozitivna alternativa Protagorovi formuli, da je človek, nameč kateri koli človek merilo vseh stvari, na čemer temelji ves današnji humanizem z vsemi strahotnimi posledicami take formule. Zato se spreobrnjeni človek o vseh rečeh zunanjega in svojega notranjega sveta, o času in večnosti, o dobrem in zlu, o lepem in grdem, o pravičnem in krivičnem posvetuje izključno samo s Kristusom in v njegovi besedi išče odgovore na svoja vprašanja in navodila za svoje življenje in ravnanje.

S tem, ko je spreobrnjenčev pogled usmerjen na Kristusa kot na središče njegovega življenja, tak človek, če je res v tem smislu spreobrnjen, tudi ni več definiran po nasprotovanju. Kristusov učenec, kar je bolj natančno, kakor če rečem kristjan, ni antihudič, ni antifašist, ni antinacist, ni antikomunist, ni antikatolik, ni antiordodoksen, ni antiprotestant, ni antiliberelec in kar je še reči, ob katerih je mogoče biti anti-. Kristusov človek namreč ni v sporu in boju s svetom, ampak je v boju, kakor pravi Pismo, *»proti vladarstvu, proti oblastem, proti svetovnim gospodovalcem te mračnosti, proti zlohotnim duhovnim silam v*

nebeških področjih» (Ef 6,12). Zato mu je tuja vsaka pomisel na »boj za vero očetov«, kakor se je glasilo nebiblijsko geslo vseh tistih, ki so mislili, da jih Bog pošilja v fizični boj proti političnim nasprotnikom. Spreobrnjeni človek namreč svoje vere ne podeduje od očetov, tudi prave ne, ampak jo dobi iz poslušanja Kristusove besede (Rim 10,17) in jo v svobodi spozna in sprejme kot polnoletna oseba, ne pa kot del kolektiva, v katerem je svoboda izbire, ki nam jo je Bog dal, odpravljena ali močno omejena.

Drugače pa vidi Kristusa pragmatični vladar, kakršen je bil tudi Konstantin in pozneje Teodozij. Konstantin je bil v človeškem smislu moder vladar, ki je videl, da s poganskimi bogovi tako velike države ne bo mogoče dobro voditi in obvladovati. Vera v enega Boga ga je navdihovala na praktičnem političnem področju – eden sam na nebu, eden sam na zemlji! Poleg tega so ga poročila iz provinc in iz vojaških oddelkov prepričala, da so kristjani tisti del njegovih državljanov – v rimski državi namreč smemo govoriti o državljanih (*civis*) – na katere se lahko najbolj zanese v smislu moralnih lastnosti in zvestobe. Torej je za državne posle razumno tem ljudem dati svobodo njihovega verovanja in jim pustiti njihovega Kristusa, v katerega verujejo in pri katerem se navdihujejo za prav tiste lastnosti, ki so tudi za dobro delovanje države in za mir v državi najbolj koristne.

Cerkev, ki ni bila več tako mlada, v katero so se že začeli mešati tudi drugi verski in filozofski nazori, v katero so prodirale stare navade pretežnega dela prebivalstva, je cesarjevo odločitev povsem napak razumela in v njegovem nenadnem obratu videla resnično spreobrnitev, za katero pa ni nobenega zgodovinskega pričevanja, nasprotno, poleg tega, da je bil ta cesar morilec lastne matere in sina, je do konca življenja daroval poganskim bogovom, trditev, da se je pred smrtjo dal krstiti, pa je legenda.

Nič manjša iluzija cerkve, vzhodne ali zahodne, pozneje pa tudi reformirane cerkve, pa je bilo prepričanje, da so vladarji, ki so se postavljali kot branilci vere, natanko tako pogani kakor Konstantin, le njihov krščanski žargon je bil bolj izdelan, njihovi motivi pa so bili enako pragmatični kakor Konstantinovi. Kaj je vendar krščanskega denimo na angleškem kralju Henriku VIII, tem *fidei defensor* – branilcu vere, kakor se glasi papežev častni naslov, ki mu ga je podelil zaradi

napada na Luthrove točke, monarh pa se je nespametnemu rimskemu škofu kmalu oddolžil z izstopom iz rimske cerkve, pa ne le osebnim, z njim je morala pod prisilo izstopiti vsa Anglija? Koliko je krščanskega v »njegovem apostolskem veličanstvu« cesarju Francu Jožefu I., ki je zaradi atentata na dva človeka, pri čemer ta atentat cesarju niti ni lomil srca od žalosti, začel svetovno vojno z desetimi milijoni mrtvih? Drugih proklamirano krščanskih vladarjev ni treba naštevati, model je ves čas isti, Konstantinov, zato je mogoče vse tiste cerkve, ki so tem vladarjem bolj verjele kakor Jezusu Kristusu, imenovati konstantinovske cerkve, na prvem mestu seveda rimsko in konstantinopeljsko.

Med pogledom pragmatičnega vladarja na Kristusa in pogledom resnično spreobrnjenega človeka, je večja verska razlika, kakor med kristjanom in ateistom. Tako je tudi nacistični Herrgott bolj daleč od Boga Abrahama, Izaka in Jakoba, kakor pa komunistična Materija. In v tem smislu, verskem, ne v smislu razlik v grozovitosti, je nacionalni socializem hujši pojav od komunizma.

Če Trubarju ne bi bilo treba v nemško izgnanstvo (vizija o drugačni Sloveniji)

Slovenski narod je najprej del zgodbe in zgodovine o dekadenci zahodnega sveta, predvsem Evrope. Kdor meni, da je za tako vidno propadanje civilizacije, kulture in morale na Slovenskem kriva ta ali ona, leva ali desna ali sredinska vlada ali celo kak posamezni politik, ne razume veliko ne o duhovnih rečeh in prav tako ne o svetnih, torej političnih. Ta dekadenca pa je neposreden sad odpada od vere.

Pred nekaj leti sem slučajno poslušal po radiu, ko sem se vozil po Sloveniji, intervju s tedanjim ljubljanskim nadškofom dr. Rodetom. Povedal je nekaj razumnih misli o nevezdržnosti škarij bogastva in revščine, ki se vse bolj razpirajo in pravilno napovedal, da to ne more trajati v nedogled in da je pričakovati družbene nemire. Potem pa je hotel navesti kak zgled države, kjer so te reči vendarle precej bolje urejene, čeprav je tudi tista država le človeško delo in nikakor ne raj na zemlji ali vsaj odblesk tega raja. Čakal sem, katero katoliško drža-

vo bo navedel, saj je glede pravoslavnih, še malo prej komunističnih, a tudi komunisti so drug drugega ubijali zaradi ortodoksnosti, torej vendar ves čas pravoslavnih, bilo takoj jasno, da za tako primerjavo ne pridejo v obzir. Bo to Portugalska? Saj zdaj ni več diktatura kakor pod Salazarjem. Bo Španija, saj je sam kralj ubranil njeno demokratičnost? Bo Italija, sredi katere leži ozemeljska država rimske cerkve, od Mussolinija podarjeni Vatikan? Bo to Hrvaška, ki je bolj katoliška od same Italije? Naj bi bila to Poljska, pred katero se je moral še iz nje izvoljeni papež tresti, ali je še dovolj katoličan? Ali morda Slovenija, ki je tudi pol stoletja komunizma ni mogla dekatolizirati? Sicer pa so komunisti, tja do nekaterih najvišjih, ponoči ves čas vozili svoje otroke krstit vsak v kako daljno faro, da jih ne bi kdo zalotil. In k dr. Trstenjaku, kakor mi je sam večkrat pravil, ne da bi izdajal imena, so tudi najbolj strogi partijski funkcionarji prihajali po duhovniško odvezo.

Nadškof dr. Rode za svoj primer bolj socialne, bolj demokratične, glede človekovih pravic bolj skrbne, glede varovanja okolja bolj odgovorne države, z bolj vzgojenim prebivalstvom, kjer na cesti nima največje veljave tisti, ki ima motor z največ kubiki, ni našel nobene države, v kateri bi prav njegova vera bila prevladujoča. Bil je pošten in je imenoval državo, katere verskemu nauku sicer nasprotuje in ga ima za heretičnega, a dejstva je priznal, kakor jih njegovi kritiki ne znajo priznati. Imenoval je Dansko. Domovino največjega protestantskega filozofa Kierkegaarda. Seveda tudi domovino zakrnele in duhovno že dolgo mrtve državne protestantske cerkve, s katero je bil veliki filozof v hudem sporu. A vendarle. Ta nepopolna država s prav malo še žive vere po evangeliju, je vendar med tistimi, kamor bi človek šel iskat azila, če bi ga doma izgnali ali če bi doma zavladala nevzdržna diktatura. S tem imenovanjem pa je dr. Rode več povedal o veri kakor o državoslovju.

Slovenska književnost se začenja s stavkom, katerega pomen pre-sega vse, kar je bilo na Slovenskem kdaj koli napisano: »Za vse Slovence prosim milosti, miru, usmiljenja in pravega spoznanja Boga po Jezusu Kristusu.« To je vse, v tem je vse. Vsa teologija, vsa filozofija, vsa ekonomija, vsa politologija, vsa etika. To je namreč, kar tudi Dansko razlikuje od Slovenije. Ne, ker bi vsa Danska imela pravo spozna-

nje Boga po Jezusu Kristusu, ampak ker je bilo v preteklosti tam toliko ljudi, ki so to spoznanje imeli in je dežela po njih blagoslovljena do danes.

Ko bi Trubarju ne bilo treba zbežati na Nemško in bi mu bilo dano ustanoviti Kristusovo cerkev na Slovenskem, bi dobili svojo državnost štiristo let pred to sedanjo. In dr. Rode bi namesto Danske lahko imenoval za primer razmeroma dobre države sredi večine zelo slabih kar svojo Slovenijo.

IZPOVEDUJOČA CERKEV, BEKENNENDE KIRCHE

Ko so nacionalsocialisti leta 1933 prevzeli oblast, se je tudi pri Cerkvah Nemčije pojavila nevarnost uistosmerjanja (Gleichschaltung: pojem, ki je nastal kot produkt nacionalnosocialistične terminologije).¹ Med razdrobljeno (razkldano) evangeličansko Cerkvijo se je že leta 1932 pojavilo versko gibanje »Nemških kristjanov«.² Gibanje Nemški kristjani (Deutsche Christen) je bilo sestavljeno iz nacionalnosocialističnih cerkvenih članov, ki so ob pomoči Adolfa Hitlerja 23. julija 1933 zmagali na cerkvenih volitvah in tako zasedli večino pomembnih

- 1 Pojem, ki ga je leta 1933 oblikoval in uporabljal minister za pravosodje Franz Gürtner. Kot datum prve uradne uporabe se šteje 31. marec 1933. Na ta dan je začel veljati prvi zakon o uistosmerjanju (Začasni zakon za uistosmerjanje dežel z reichom/državo (Vorläufiges Gesetz zur Gleichschaltung der Länder mit dem Reich), s katerim so nemške dežele izgubile svojo politično samostojnost/suvereniteto. S tem zakonom je postal pojem sinonim za ukrepe nacionalsocialističnega vodstva naperjene proti opoziciji, drugim strankam, društvom ipd. Gleichschaltung (uistosmerjanje) ne zajema samo administrativnih ukrepov, temveč implicira tudi teror, ki je bil s tem povezan. Gleichschaltung (uistosmerjanje) je pojem, ki izhaja iz nacionasocialistične terminologije. Prim. Schmuhl, Hans-Walter: Evangelische Kirche und Zweiter Weltkrieg. V: Hey, Bernd (ur.): Kirche in der Kriegszeit: 1939–1945. Bielefeld: Luther-Verl., 1. nakl. 2005 (= Beiträge zur westfälischen Kirchengeschichte 28), str. 21.
- 2 Nemški kristjani so bili po »principu vodje« (Führerprinzip) strogo organizirano gibanje, ki je samo sebe poimenovalo za »jurišno enoto Jezusa Kristusa«, tj. SA (Sturm Abteilung) Jesu Christi, hkrati pa so prevzeli ideologijo »pozitivnega krščanstva« (positives Christentum), ki ga je propagiral 24. člen strankarskega programa NSDAP (Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei). Nemški kristjani so zahtevali »rasno čistost« (Rassenreinheit) kot pogoj za cerkveno članstvo in ločitev evangeličanske Cerkve od judovskih korenin.

cerkvenih funkcij.³ Hitler si je hotel z podreditvijo Cerkev zagotoviti politično oblast. Z Rimskokatoliško cerkvijo je sklenil konkordat (20. 7. 1933), ki pa je bil nešteto krat kršen, evangeličansko Cerkev pa je z uistomerjanjem in ustanovitvijo Nemške evangeličanske cerkve želel kontrolirati in si jo podrediti.⁴ Samo škofje deželnih cerkva Bavarske, Württemberske in Hannovera niso pripadali Nemškim kristjanom.⁵

Po tem ko so Nemški kristjani v največji deželni cerkvi, tj. v staropruski uniji, uvedli tako imenovani arijski paragraf/člen (Arierparagraf) za cerkvene službe,⁶ so duhovniki Eugen Weschke, Herbert Goltzen in Günter Jacob septembra 1933 ustanovili Zvezo duhovnikov v izrednih razmerah (Pfarrernotbund).⁷ Ta Zveza duhovnikov je poklicala vse duhovnike k vstaji oziroma k protestu proti arijskemu

- 3 »Napočil je čas, da evangeličansko ljudstvo v Nemčiji posveti več pozornosti svoji Cerkvi [...] Potrebujemo evangeličansko državno cerkev [Reichskirche] za celotno Nemčijo [...] V letu 1932 bodo volitve za cerkvena telesa [Kirchengemeinderäte], [...] napolnite jo [cerkev] z živim krščanskim duhom prebujene nemške nacije! Vpišite se že zdaj v mestu in na deželi v volilne liste v stotisočem in milijonskem številu.« Klik k volitvam gauleiterja Kube; prim. Gutschera, Herbert in Thierfelder, Jörg: *Brennpunkt der Kirchengeschichte. Ein Arbeitsbuch*. Paderborn: Schöningh, 1976, str. 218.
- 4 »Z veroizpovedmi, pa naj bodo to te ali one; to je vse enako [das ist alles gleich]. To nima več nobene prihodnosti. Vsaj ne za Nemce. Fašizem lahko v Božjem imenu ustvari mir s Cerkvijo. Tudi jaz bom to naredil. Zakaj ne? To me ne bo odvrnilo od tega, da krščanstvo v Nemčiji do zadnjega, z vsemi njihovimi koreninami in tkivi iztrebim. Ali si kristjan ali Nemec. Oboje ne moreš biti.« (Hitler v zasebnem pogovoru leta 1933, prim Gutschera in Thierfelder, str. 217.)
- 5 Obe Cerkvi, tako katoliška kot evangeličanska, sta brez kritike prevzeli od Hitlerja podano alternativo med nacionalsocializmom in (brezbožnim) boljše vizmom.
- 6 V območju nemške evangeličanske Cerkve je kar nekaj deželnih Cerkev, od jeseni 1933 naprej, analogno k državnemu arijskemu členu uvedlo cerkveni arijski člen: kristjani judovskega porekla so bili izključeni iz cerkvenih služb; duhovniki in višji cerkveni uradniki so se morali upokojiti, če so imeli judovske starše ali če je bil vsaj en del starih staršev judovskega porekla. Prim. van Norden, Günther (ur.): *Ausstellung Barmen 1934-1984. Wir verwerfen die falsche Lehre. Arbeits- u. Lesebuch zur Barmer Theologischen Erklärung und zum Kirchenkampf*. Wuppertal: Jugenddienst, 1984, str. 200; Gutschera u. Thierfelder, str. 230.
- 7 Vsak, ki je hotel pristopiti, je moral podpisati izjavo, ki jo je ali iniciiral ali oblikoval Dietrich Bonhoeffer in ki se glasi: »Potrjujem, da je podana kršitev izpovednega stanja z uporabo arijskega paragrafa v prostoru Cerkve Jezusa Kristusa.« (»Ich bezeuge, daß eine Verletzung des Bekenntnisstandes mit der Anwendung des Arierparagrafen im Raum der Kirche Jesu Christi geschaffen ist.«)

členu in k nudenju pomoči žrtvam členu.⁸ Od sredine oktobra naprej je duhovniška zveza že imela trdno organizacijsko strukturo.⁹ Do januarja 1934 se je zvezi pridružilo okrog 7000 duhovnikov, kar je bila približno ena tretjina evangeličanskih duhovnikov v nemškem rajhu/državi. Poleg tega so se v mnogih deželnih cerkvah ustanovljale izpovedne skupnosti (Bekennnismgemeinschaften), ki so skupaj z duhovniško zvezo (Pfarrerbund) sestavljale jedro Izpovedujoče cerkve. Marca leta 1934 je Brat(ov)ski svet rajha (Reichsbruderrat) prevzel koordinacijo in za 29.–31. maja 1934 povabil na prvo barmensko izpovedujočo sinodo, kjer je bila ustanovljena Izpovedujoča cerkev. Izpovedujoča cerkev je samo sebe štela za zakonito evangeličansko Cerkev v Nemčiji, hkrati pa je zavrnila poslušnost nacionalsocialistično orientirani cerkvi rajha (Reichskirche). Teološki temelj ji je postala izjava dogmatika Karla Bartha (1886–1968), ki je zavrgla tako uistosmerjanje (Gleichschaltung) Evangeličanske cerkve nemških kristjanov z nacionalnosocialističnim režimom kakor tudi izkrivljanje krščanskega nauka z narodno-rasno (rasistično) ideologijo nacionalsocializma.¹⁰

Barmenske teze

1. teza

Jezus mu je dejal: »Jaz sem pot, resnica in življenje. Nihče ne pride k Očetu drugače kot po meni.« Jn 14,6.

- 8 Kdor ni arijskega porekla ali kdor je poročen z osebo, ki ni arijskega porekla, ne sme biti poklican kot duhovnik ali uradnik splošne cerkvene uprave. Duhovniki in uradniki arijskega porekla, ki so poročeni z osebo nearijskega porekla, se morajo odpustiti. Kot velja za osebo nearijskega porekla, se določi po predpisih državnih zakonov (Reichsgesetze). Gl. Gutschera in Thierfelder, str. 225.
- 9 Kot je bilo že omenjeno, je Zveza duhovnikov v izrednih razmerah nastala kot reakcija na izvolitev Ludwiga Müllerja za škofa rajha (Reichsbischof, 6. septembra 1933) in s tem kot opozicija proti Nemškim kristjanom, ki so hoteli imeti očiščeno Nemško cerkev brez kristjanov judovskega porekla.
- 10 V bitvu je bil namen nacionalsocializma ustvariti novo religijo. »Izpovedovanje pripadnosti religiji krvi je že včeraj postala čudovita resničnost. Z včerajšnjim dnevom se je boj za nacionalsocializem kot edino vero značilno za vrsto nemškega ljudstva začel kot triumfalen in odločilen začetek. Kdor je podal to prisego Hitlerju, je tej naši vzišeni ideji zaprisežen do smrti. Od tu ni več poti nazaj, ni razmišljanja in nobenih dvomov.« Poročilo o zaprisegi Hitlerju, 1934 prim. Gutschera in Thierfelder, str. 226.

»Resnično, resnično, povem vam: Kdor ne pride v ovčjo stajo skozi vrata, ampak spleza vanjo od drugod, ta je tat in ropar. Jaz sem vrata. Kdor stopi skozi me, se bo rešil; hodil bo noter in ven in bo našel pašo.« Jn 10,1. 9.

»Jezus Kristus, kot nam je izpričevan [bezeugt] v *Svetem pismu*, je Božja beseda, ki jo moramo slišati in kateri moramo v življenju in v smrti zaupati in jo ubogati. Zavračamo napačen nauk, kot da lahko in kot da mora Cerkev kot izvir svojega oznanjevanja izven in poleg te ene Besede Boga priznati še druge dogodke in moči, like in resnice kot Razodetje Boga.«

2. teza

Iz njega pa ste vi v Kristusu Jezusu, ki je za nas postal modrost od Boga, pravičnost, posvečenje in odkupitev. 1 Kor 1,30.

»Kot je Jezus Kristus Božje prigovarjanje/tolažba [Zuspruch] odpuščanja vseh naših grehov, tako in z enako resnostjo je tudi mogočna Božja pravica [Anspruch] na naše celotno življenje; po njem postanemo deležni vesele osvoboditve iz brezbožnih vezi tega sveta, k svobodni, hvaležni službi njegovim Stvaritvam.«

»Zavračamo napačen nauk, kot da so območja našega življenja, kjer ne bi pripadali Jezusu Kristusu temveč drugim gospodom, območja, kjer ne bi bili potrebni njegovega opravičenja in posvetitve.«

3. teza

Iz njega dobiva rast celotno telo, združeno in spojeno z njim, ob sodelovanju celotnega veziva, po delovanju, v skladu z mero slehernega dela, tako da omogoča rast telesa in gradi samo sebe v ljubezni. Ef 4,15-16.

»Krščanska Cerkev je skupnost bratov, kjer je Jezus Kristus navzoč kot Gospod in deluje po Svetem Duhu v Besedi in zakramentu. S svojo vero kakor tudi s svojo poslušnostjo, s svojim sporočilom kakor tudi s svojim redom pričuje sredi grešnega sveta, kot cerkev pomiloščenih grešnikov, da je samo njegova lastnina, da živi in da si želi živeti samo od njegove tolažbe in njegovih napotkov v pričakovanju njegovega prihoda.

Zavračamo napačno učenje, kot da sme Cerkev obliko svojega sporočila in svoje ureditve prepustiti svoji mili volji ali menjavi svetnonazorskih ali političnih prepričanj pravkar vladajočih.«

4. teza

Jezus jih je poklical k sebi in jim rekel: »Veste, da vladarji gospodujejo nad narodi in da jim velikaši vladajo. Med vami pa naj ne bo tako, ampak kdor hoče postati med vami velik, naj bo vaš strežnik.« Mt 20,25-26.

»Različne službe v Cerkvi ne utemeljujejo gospodovanja enega nad drugim, temveč izvajanje službe, ki je zaupana in zapovedana celotni verski skupnosti.

Zavračamo napačno učenje, kot da si Cerkev lahko in kot da si Cerkev sme postaviti oziroma naprtiti vodje [Führer] izven te službe, ki bi imeli vodstvene pravice.«

5. teza

Vse spoštujte, brate ljubite, Boga se bojte, cesarja spoštujte. 1 Pt 2,17.

»Pismo nam reče, da ima država po Božjem redu nalogo/odredbo [Anordnung], da skrbi za red in mir, po meri človeškega dognanja in človeške sposobnosti, v tem še ne odrešenem svetu, v katerem stoji tudi Cerkev, in to z grožnjo [Androhung] in izvajanjem nasilja.

Cerkev s hvaležnostjo in strahospoštovanjem do Boga pripozna dobrobit te odredbe [Anordnung]. Spominja na Božje kraljestvo, na Božjo zapoved in pravičnost in s tem na odgovornost vladajočih in vladanih. Zaupa in je poslušna moči Besede, po kateri Bog nosi vse stvari.

Zavračamo napačen nauk, kot da naj bi in kot da naj bi lahko postala država onstran/izven svojega posebnega poslanstva edini in totalni red človeškega življenja in da bi s tem izpolnila [erfüllen] tudi določilo [Bestimmung] Cerkve. Zavračamo napačen nauk, kot da naj bi in kot da naj bi si lahko Cerkev prisvojila onstran/izven svojega poslanstva državni način delovanja, državne naloge in državne časti ter s tem postala tudi sama organ države.

6. teza

Jezus Kristus reče: »In glejte: jaz sem z vami vse dni do konca sveta.« Mt 28,20.

Božja beseda ni vklenjena. 2 Tim 2,9.

»Poslanstvo Cerkve, v katerem je utemeljena njena svoboda, je v tem, da namesto Kristusa in tako v službi njegove Besede in dela

[Werk] skozi pridigo in zakrament širi spročilo o svobodni milosti Boga celotnemu ljudstvu. Zavračamo napačen nauk, kot da Cerkev lahko v človeškem samopoveličevanju postavi Besedo in delo Gospoda v službo poljubnih samostojno izbranih želja, namenov in načrtov.«

Pomen tez

Vseh šest tez ima enako sestavo: začnejo se z zasledovanjem kristološkega nastavka z enim ali dvema citatoma iz *Nove zaveze*. Potem sledi odstavek, ki v nekaj stavkih formulira pozitivno izpoved. Na koncu sledi prav tako kratek odstavek, ki imenuje pojmovanja, ki se morajo kot kriv nauk (herezija) zavreči.

Že prva teza formulira nasprotovanje Izpovedujoče cerkve vsaki naravni teologiji ali »teologiji pomišljaja«, ki želi preprečiti izolacijo in zato razodetje Boga vidi v raznolikosti svetovnih kultur in idej. Zaradi nevarnosti prilagajanja teoloških izjav jo je Barth smatral kot neprekinjen razvoj v napačno smer (Fehlentwicklung) od leta 1700 naprej. Sodobna zastopnika sta bila dogmatika Werner Elert in Paul Althaus, še posebej pa je ta teza naperjena prot teologiji Nemških kristjanov, ki so po Barthu »nemško narodnost« zagovarjali kot drugo razodetje.

Druga teza postavi idejo Kristusovega kraljestva v nasprotje z naukom o dveh državah/kraljestvih (Zwei-Reiche-Lehre) in metafizično, ki državo razume kot »dober Božji red« in se tako poda v nevarnost, da jo obožuje. Tako nastane »dvojna morala«, kjer imata država in poklicno življenje samostojno/lastno zakonitost, medtem ko velja etika *Pridige na gori* razen za »službe« (Amt) in »vlade« (Regiment) samo prepričanju in drži posameznika. Proti taki delitvi evangelija in zakona poudarja druga teza krščansko odgovornost za svet.

Tretja teza formulira popolnoma novo evangeličansko razumevanje Cerkve, po katerem Cerkev tudi »oblike svoje ureditve« ne more »prepuštili svoji mili volji ali menjavi svetovnonazorskih ali političnih prepričanj pravkar vladajočih«. S tem se premostijo prejšnje pozicije, po katerih cerkveno pravo sploh ne obstaja in je torej pravna ureditev Cerkve vedno zadeva države. V 4. tezi pride do izraza specifično evan-

geličansko razumevanje službe. Načelo, da različne službe v Cerkvi ne smejo utemeljevati »gospodovanja enega nad drugim«, je bistveno prispevalo k izoblikovanju cerkvenega upravnega sodstva. Teza 5 ugovarja takratni politiki uistomerjanja (Gleichschaltung) nacionalnosocialistične države in prek tega vsaki totalitarni državi in njenim svetovnonazorskim ambicijam, ki se dotikajo cerkvenega območja in pri tem nastopijo kot konkurenca krščanski izpovedi. Onkraj tega konkretnega povoda vsebuje 6. teza teološko legitimacijo pravice do cerkvene samoodločbe, ki ga garantira tudi državno pravo na ravni ustave.¹¹

Druga izpovedujoča sinoda, ki je potekala 19. in 20. oktobra 1934 v Berlin-Dahlemu, je razglasila tako imenovano cerkveno pravico v stiski (izredno cerkveno pravo, Kirchlichesnotrecht), ki je opravičila zavrnitev poslušnosti evangeličanskih duhovnikov nasproti oblastem. Izpovedujoča Cerkev je ustanovila Bratski svet (Bruderrat), ki je skupaj s škofi Hannovera, Württemberske in Bavarske vzpostavila Začasno cerkveno vodstvo nemške evangeličanske Cerkve, ki je delovalo do februarja 1936. Izpovedujoča cerkev se je zavzemala predvsem za ohranitev cerkvenih svoboščin, manj pa za delovanje v vlogi politične opozicije. Toda vsak, ki se je upiral nacionalnosocialističnim totalitarističnim zahtevam, je bil deklariran kot državni sovražnik in je zato je naletel na različne ovire pri svojem delovanju.¹² Številni duhovniki so dobili opomine, prepovedano jim je bilo javno govoriti, zapustiti so morali svoje cerkvene občine. Znani privrženci Izpovedujoče cerkve, kot Martin Niemöller, deželni škof Württemberske Theophil Wurm, Dietrich Bonhoeffer ter Otto Dibelius, so bili aretirani, poslani v koncentracijska taborišča ali postavljeni v hišni pripor. V koncentracijskih taboriščih je umrlo 17 članov Izpovedujoče cerkve, med njimi tudi dr. Dietrich Bonhoeffer, veliko jih je bilo mobiliziranih in poslanih na fronto, le višji nosilci cerkvenih funkcij so bili v hišnem priporu.¹³

11 Barth, Karl: *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*, Zürich: Theolog. Verl., 1984, str. 9–24.

12 Heussi, Karl: *Kompendium der Kirchengeschichte*. Tübingen: Mohr, 16. nakl., 1981, str. 527.

13 Prim van Norden, Günther: *Widerstand im deutschen Protestantismus 1933–1945*. V: Müller, Klaus-Jürgen (ur.): *Der deutsche Widerstand 1933–1945*. Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh 1986 (=UTB 1398), str. 128–129.

Zaradi velike priljubljenosti Izpovedujoče cerkve pri vernikih in neuspelega uistosmerjanja (Gleichschaltung) je nacionalnosocialistični režim poskušal doseči nekakšen kompromis med Nemškimi kristjani in Izpovedujočo cerkvijo. Leta 1935 je nacistični režim imenoval Hannsa Kerla za ministra nemškega rajha (Reichsminister) za cerkvene zadeve. Na nakovalu vprašanja o sodelovanju Izpovedujoče cerkve z državnimi institucijami v omejenem obsegu je prišlo v njej do razkola med zagovorniki delnega sodelovanja in radikalnimi nasprotniki. Nasprotniki sodelovanja so 12. marca 1936 izvolili drugo Začasno vodstvo Nemške evangeličanske Cerkve in tako brez kompromisa nadaljevali cerkveni boj (Kirchenkampf). Maja 1936 so na Hitlerja naslovili tajno *Spomenico* (Denkschrift), ki je presegla cerkvenopolitične teme. *Spomenica* je kritizirala zapiranje duhovnikov Izpovedujoče cerkve, obstoj koncentracijskih taborišč in teror Gestapa, hkrati pa je zavrgla svetovni nazor nacionalsocialistov in državni antisemitizem.¹⁴ Potem, ko je bila *Spomenica* objavljena v tujini, se je v Nemčiji 30. Avgusta 1936 tudi drugo Začasno vodstvo Nemške evangeličanske Cerkve v obliki objave s prižnice (Kanzelverkündigung) izpovedalo za njo. Kot posledica te izpovedi je sledil val aretacij z obtožbo, da gre za izdajo domovine. Samo leta 1937 je bilo pred sodišče postavljenih skoraj 800 duhovnikov in cerkvenih pravnikov Izpovedujoče cerkve.

V Berlinu je duhovnik Heinrich Grüber leta 1938 ustanovil Pisarno Grüber, ki je pomagala evangeličanskim kristjanom judovskega rodu pri njihovi izolaciji in preganjanju ter tako stoterim omogočila, da so lahko zapustili deželo. Po aretaciji Grüberja je bilo delo pretrgano. Morjenje Judov je staropruska Izpovedujoča sinoda leta 1943 sicer obsodila, vendar pa do bolj množičnih protestov kljub temu ni prišlo.¹⁵ Tudi protestna pisma škofa Wurma, naslovljena na ministra dr. Lammersa, niso izboljšala položaja judovskega prebivalstva Nemčije.¹⁶ Večinsko molčanje evangeličanske Cerkve glede nacionalsocial-

14 Van Norden, *Widerstand* str. 118–119.

15 Van Norden, *Widerstand* str. 125.

16 »Nicht aus irgendwelchen philosemitischen Neigungen, sondern lediglich aus religiösen und ethischen Empfinden heraus muß ich in Übereinstimmung mit dem Urteil aller positiv christlichen Volkskreise in Deutschland erklären, daß wir

ŠTUDIJSKI VEČERI

sitičnega genocida je bil po koncu druge svetovne vojne eden izmed vzrokov, da je Svet evangeličanske Cerkve v Nemčiji na zasedanju 18. in 19. oktobra 1945 izdal tako imenovano *Stuttgartsko izpoved krivde* (*Stuttgarter Schuldenbekenntniss*) in v njej je priznal ter obžaloval svojo sokrivdo ob nacističnih zločinih.

Christen diese Vernichtungspolitik gegen das Judentum als ein schweres und für das deutsche Volk verhängnisvolles Unrecht empfinden.« Apel škofa Wurma je jasen, vendar ga nacionalsocialisti niso upoštevali. Glej, Van Norden, *Widerstand* str. 126.

Luka Ilić

MATIJA VLAČIĆ ILIRIK V TEOLOŠKIH KONTROVERZAH 16. STOLETJA

V spomin na očeta

Uvod

Matija Vlačić Ilirik (Matthias Flacius Illyricus) se je rodil 3. marca 1520 v Alboni, današnjem Labinu v Istri. Šestnajstleten je odšel v Benetke in tam tri leta prebil v šoli San Marco, kjer ga je poučeval znani renesančni humanist Giambattista Egnazio (1473–1553), prijatelj Desideria Erazma Rotterdamskega (1486–1536). Med študijem v Italiji mu je Baldo Lupetino (1502–1556), njegov sorodnik po materini strani, dajal v branje protestantsko literaturo.¹

Vlačić je nadaljeval izobraževanje v Baslu, kjer se je 1. maja 1539 vpisal na univerzo. Iz Basla se je že naslednje leto preselil v Tübingen. Na svoj dom ga je sprejel rojak Matija Grbić (Matthias Garbitius Illyricus, 1511–1559), ki je bil tam profesor grškega jezika.² Grbić in Joachim

- 1 Baldo Lupetini je bil katoliški duhovnik na Cresu, pozneje pa frančiškanski provincial v samostanu v Benetkah. Svetoval je Vlačiću, da gre študirati teologijo v Nemčijo. Leta 1542 so ga zaprli z obtožbo, da je prestopil v protestantsko vero. Po mnogih letih zapora v beneški ječi ga je inkvizicija obsodila na smrt in utopitev. Prim. www.flacius.net
- 2 Še kot deček je Grbić prišel v Nürnberg, kjer je bil najprej dijak v samostanski šoli, potem pa na novo osnovani gimnaziji za časa Joachima Camerariususa. Od tam je odšel na univerzo v Heidelberg, leta 1534 pa je postal Melanchthonov učenec v Wittenbergu. Ko je magistriral, ga je Melanchthon priporočil univerzi v Tübingenu, kjer je postal profesor grškega jezika, književnosti in kasneje tudi etike. Trikrat je bil dekan njene filozofske fakultete (facultas artium). Prim. Luka Ilić, 'Praeceptor Humanissimus et duo Illyri: Garbitius et Flacius', v Irene Dingel in Armin Kohnle (ur.), Philipp Melanchthon. *Lehrer Deutschlands, Reformator Europas* [Leucon-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 13], (Leipzig: Evangelisches Verlagsanstalt, 2011), 65–79.

Camerarius (1500–1574), bližnji prijatelj in prvi življenjepisec Philippa Melanchthona (1497–1560), sta prepoznala Vlačičeve zmožnosti in mu priporočila, da nadaljuje študij na protestantski univerzi v Wittenbergu.

V Wittenberg je prišel aprila 1541. Tu je prvič srečal Martina Luthra (1483–1546). Ob koncu 3. letnika študija je Vlačič doživel nekaj podobnega tistemu, kar je Luther poimenoval *Anfechtung* ili *Tentatio*, misleč, da je Bog nanj jezen in ga želi obsoditi za njegove grehe. Osebno srečanje z Luthrom, ki ga je potolažil s pripovedjo o lastnem (takem) izkustvu, mu je pomagalo, da si je opomogel.³ Kasneje je rekel, da ga je srečanje z Luthrom iz oči v oči povsem spremenilo. Leta 1544 je bil imenovan za izrednega profesorja za hebrejščino na filozofski fakulteti wittenberške univerze. Magistriral je samo teden dni po Luthrovi smrti 1546 kot najboljši v razredu 39 študentov.

Julija 1546 je cesar Svetega rimskega cesarstva Karel V. (1500–1558) izdal tiralico proti dvema voditeljema protestantov, Ivanu Frideriku I., saškemu volilnemu knezu (1503–1554), in Filipu I., hessenskemu deželnemu grofu (1504–1567). To je bil začetek šmalkaldske vojne, ki je hitro zajela tudi Wittenberg. Šestega novembra so zaprli univerzo, ker je vojska Morica (1504–1567) Saškega, takrat cesarjevega zaveznika, oblegala mesto. Po Augsburskem interimu, verskem zakonu, ki ga je zmagoviti cesar vsilil protestantskim področjem, je Vlačič odstopil s profesorskega položaja v Wittenbergu in se na veliko noč 1549 odselil v Magdeburg, ki se je odločil upreti se cesarjevi volji v verskih zadevah.⁴

- 3 Matthias Flacius, *Apologia Matthiae Flacii Illyrici ad Scholam Vitenbergensem in Adiphororum causa / Eiusdem Epistola de eadem materia ad Philip. Melantho. / Item quaedam alia eiusdem / generis /...* (Magdeburg: Michael Lotter, 1549; VD 16 F 1264), B 3v–B 4r: »Sub finem anni tertii cum Vitimbergae cohabitarem D. Friderico Backofen, tunc Ecclesiae diacono, malumque adeo crevisset, ut non dubitarem, quid mihi brevi pereundum esset, cerneretque is me adeo perturbatum esse, ut studere non possem, cogebat tandem me confiteri, quid mali haberem. Intellecta re consolabatur me diligenter, orabat mecum, efficiebat, ut Doctor Pomeranus me perduceret ad D.D. Martinum Luth. Qui cum proprio exemplo aliorumque & verbo DEI me consolatus esset, Ecclesiaque pro me preces fecisset, coepi indes melius habere, ita ut in uno anno mediocriter convaluerim«.
- 4 Cesarski odlok je prepovedoval tiskanje publikacij, ki so nasprotovale Interimu, toda pogumni magdeburški tiskarji so kljub temu objavili več tisoč takih brošur od leta 1549–1552. Mesto Magdeburg je postalo znano po njihovem pogumu kot »des Herrgotts Kanzlei« (urad/pisarna Gospoda Boga).

Vlačić je že pred odhodom v Magdeburg začel objavljati anonimne brošure in traktate proti Melanchthonu in njegovim privržencem, ki so pristali na Interim.⁵ V Magdeburgu je ostal 8 let. Tu je začel delati na velikem protestantskem projektu o zgodovini Cerkev, znanem kot *Magdeburške centurije*; v Magdeburgu je končal tudi pomembno delo *Catalogus testium veritatis* (katalog pričevalcev resnice), zbirko pričevanj tistih kristjanov v zgodovini, ki so ostali zvesti *Svetemu pismu* in se upirali papeštvu. Vlačić je postal voditelj tistih luterancev, ki so bili nezadovoljni s tedanjimi kompromisi s Katoliško cerkvijo, saj so bili prepričani, da pomenijo oddaljevanje od protestantskega pojmovanja nauka o odrešenju in nauka o Cerkvi. Nasprotovali so Interimu, češ da »uči, da so človeška ljubezen in dobra dela udeleženi pri opravičenju in da je rimski škof vrhovna oblast v Cerkvi«⁶ ter da ima poveljna oblast pravico odločati o cerkvenem obredju. Vlačić je bil prepričan, da bi morala biti Cerkev osvobodjena državnega nadzora, in je zagovarjal ločenost Cerkev in države.

Po Luthrovi smrti in institucionalni utrditvi luteranstva so v tako imenovani drugi generaciji reformatorjev izbruhnili nesoglasja ob interpretacijah *Svetega pisma* in različnih teoloških pojmovanjih; nesoglasja so se izražala s pisnimi polemikami, ki so bile tipične oblike razpravljanja v 16. stoletju. Vlačić je poizkušal ostati zvest Luthrove nauku tudi za ceno žolčnih preprirov z vsakim, ki se je po njegovem oddaljil od pravega nauka velikega reformatorja. Tudi zato je sodeloval v mnogih teoloških kontroverzah, med drugim z Melanchthonom, Andreasom Osiandrom (1498–1552), Georgom Majorom (1502–1574), Kasparjem von Schwenckfeldom (1490–1561), Victorinom Striglom (1524–1569), Casparom Olevianom (1536–1587) in Teodorjem Bezom (1519–1605).⁷ Medtem ko je smatral Luthrovo

5 Vlačić je uporabljal psevdonime: Joannes Waremundus, Theodorus Henetus, Johannes Hermanus, Christianus Lauterwar in Carolus Azarias.

6 Robert Kolb, *Nikolaus von Amsdorf (1483–1565): Popular Polemics in the Preservation of Luther's Legacy* [Bibliotheca Humanistica & Reformatorica 24], (Nieuwkoop: B. De Graaf, 1978), 77.

7 Prim. Luka Ilić, 'Beza and Flacius in the Sacramentarian Controversy', v Irena Backus (ur.), *Théodore de Bèze (1519–1605): Actes du colloque de Genève, septembre 2005* [Travaux d'Humanisme et Renaissance 424], (Genève: Librairie Droz, 2007), 353–365.

teologijo za resnično in inspirirano, je bil njegov odnos do Melanchthona mnogo bolj zapleten: čeprav je zavračal in izpodbijal mnoga njegova teološka stališča, sta bila ob nekaterih vprašanjih na isti strani. Razprave so zadevale tako imenovana *adiafora*, to je nebitvena, postranska vprašanja v primerjavi z osnovnim, kot je nauk o opravičenju po veri; vloga dobrih del pri odrešenju; način interpretiranja *Svetega pisma*; izvorni greh in pravilno razumevanje zakramentov. Ker Vlačić svoje teologije ni prikazal v sistematski obliki kakih *Loci*, lahko njegovo razumevanje krščanskih dogem poiščemo v njegovih razpravah in kontroverzah, pri katerih je sodeloval in v katerih je izkristaliziral tudi svoja teološka stališča.

Adiaforistična kontroverza

Melanchthon je kot voditelj wittenberške reformacije po Luthrovi smrti pristal na Augsburški in tako imenovani Leipziški interim, da bi končal nasilje, ki je zavladovalo pomladi 1547, ko je protestantska vojska izgubila bitko proti cesarskim pri Mühlbergu ob Labi. Interimski zakon je zahteval, da je treba nekatere običaje in obrede rimske Cerkve ponovno uvesti tudi v protestantski Cerkvi. Da bi zadovoljil cesarja Karla V. je Melanchthon pristal na popuščanje v vprašanjih, ki so jih katoličani poimenovali *adiafora* (postranska vprašanja). V pismu Franzu Burchartu (1503–1560) v Weimarju je 18. decembra 1548 zapisal: »Da bi ohranili temeljna vprašanja, nismo tako strogi v postranskih, toliko bolj, ker so ti običaji v cerkvah teh področij v veliki meri ohranjeni ... Vemo, da je mnogo ugovorov proti temu popuščanju, vendar bi bilo zapuščanje cerkva – kakor se dogaja na Švabskem – še mnogo slabše.«⁸

Vlačić in njegov tesni prijatelj Nikolaus Gallus (1516–1570) sta izrazila ostro nestrinjanje s svojim ljubljnim profesorjem; začela sta pisati proti Interimu in svetovati pridigarjem, naj ne sprejemajo pa-

8 Corpus Reformatorum, Series I: Philipp Melanchthon, Opera Quae Supersunt Omnia... [= CR Mel.], zv.7: 252; Nr.4430. Citirano tudi v Clyde L. Manschreck, 'The Role of Melanchthon in the Adiaphora Controversy', *Archiv für Reformationsgeschichte* 48 (1957): 165–182, tu 170.

pističnih odlokov.⁹ Vlačić je nekajkrat poskušal prepričati Melancthona, da bo odstopanje od kateregakoli dela resnice imelo – kot je sam veroval – strašne posledice za Cerkev, a ni imel uspeha. Zato se je z obžalovanjem pridružil opoziciji in začel adiaforistično kontroverzo. Preselil se je v Magdeburg in se pridružil skupini pod vodstvom škofa Nikolausa von Amsdorfa (1483–1565), ki je pozival na odpor Interimu. V Magdeburgu je Vlačić začel svojo propagando: s traktati, knjižicami in brošurami je poizkušal vplivati na javnost in pozival na odpor spremembam, ki so jih zahtevale posvetne oblasti. Močno je zagovarjal ločenost Cerkve in države, saj je oblast po njegovem poskušala nadzorovati Cerkev in uničiti pravo vero. Menil je, da bodo nasprotniki, če se jim sedaj popusti, pozneje zahtevali še več. Leta 1550 je skupaj z drugimi magdeburškimi duhovniki izdelal načrt veroizpovedi, ki je vseboval tudi nauk o uporabi višji oblasti. Lowell Zuck pravi, da je »magdeburška veroizpoved prva uradna izjava teorije odpora [oblasti] pri pravovernih protestantih«. ¹⁰

Augsburški interim ni zahteval samo spremembe obredja v protestantskih cerkvah, temveč je vseboval tudi zelo specifične teološke odmike od Luthrovega nauka, kar je bilo za Vlačića temeljni problem. »Vlačić je vztrajno trdil, da se kontroverza ne dogaja samo na površini – ali se bo nosila bela mašna srajca ali ne – temveč na ravni doktrine. Konfirmacija je bila – kot je trdil – pojmovana kot sredstvo milosti. Z govorom o zadoščevanju v nauku o kesanju je bila po njegovem zanemarjena vera. S ponovnim uvajanjem poslednjega maziljenja naj bi se ljudi spravljalo v skušnjava, da bi poizkušali delati apostolske čudeže. Pozival je k razlikovanju med mašo in Gospodovo večerjo, poistovetujoč svečano obhajanje s transsubstanciacijo.«¹¹ V vsem Interimu ga je najbolj motilo vse, kar je imel za razvodenitev nauka o zaslužjenosti človekove volje v procesu odrešenja in za »pelagijanski«

9 'Response of Flacius and Gallus to Some Preachers of Meissen (1549)', pismo citirano v Eric Lund (ur.), *Documents from the History of Lutheranism, 1517–1750* (Minneapolis: Fortress Press, 2002), 187–188.

10 Lowell H. Zuck (ur.), *Documents in Free Church History, Christianity and Revolution: Radical Christian Testimonies 1520–1650* (Philadelphia: Temple University Press, 1975), 136.

11 Henry W. Reinmann, 'Matthias Flacius Illyricus. A Biographical Sketch', *Concordia Theological Monthly* 35/2 (1964): 69–93, tu 73–74.

nauk o izvirnem grehu. Četrť stoletja pred razpravo o adiaforih je Luther polemiziral z Erazmom Roterdamskim o svobodni volji. Mladi hrvaški teolog se je imel za poklicanega, da brani resnico – kar se je naučil od Luthra – za Luthra pa je »bil koncept zaslužjenosti volje izhodišče vsega njegovega nauka«. ¹² Vlačić se je čutil odgovornega, da ta nauk brani in je tako postal intelektualni vodja skupine, ki je nasprotovala Interimu. Za ortodoksne Luthrove sledilce se je tako pojavil izraz »gnesioluterani« (po grški besedi za avtentično): nanašal se je na teologe, ki so bili predvsem v nasprotju s »filipisti«, privrženci *Praeceptorja Germaniae* – Učitelja Nemčije – Philippa Melanchthona. ¹³

Majoristična kontroverza

Eden od podpisnikov tako imenovanega Leipziškega interima v decembru 1548 je bil pridigar in profesor Georg Major. Ker je na protestantskih področjih Nemčije naraščalo nezadovoljstvo z Interimom, je začel Major objavljati pridige in pisati pisma, da bi »ljudi prepričal, kako se v wittenberškem nauku ni nič spremenilo; v prepričanju, da napadi na Rim in potrjevanje čistosti lastnega nauka ne zadoščajo, je začel sistematsko napadati nasprotnike Wittenberga, posebej Matijo Vlačića Ilirika«. ¹⁴ Timothy Wengert trdi, da je ta dolgotrajna debata začela z Majorjevim osebnim napadom na Vlačića v spisu *Auslegung des Glaubens* (Razlaga vere), natisnjem še leta 1550. Majorju Vlačić menda ni bil všeč, ker je bil tujec in ni imel nobenega cerkvenega položaja. ¹⁵ Temeljno vprašanje te – za Wittenberg škandalozne, po Majorju poimenovane – kontroverze je bilo

12 Robert Kolb, 'Nikolaus Gallus Critique of Philip Melanchthon's Teaching on the Free Will', *Archiv für Reformationsgeschichte* 91 (2000): 87–109, tu 87: »Luther ... viewed the freedom and bondage of the human will as critical for a proper interpretation of the entire biblical message«.

13 Rudolf Keller, 'Gnesiolutheraner', v *Theologische Realenzyklopädie* (Berlin: Walter de Gruyter, 1984), zv.13: 512.

14 Timothy J. Wengert, 'Georg Major (1502–1574). Defender of Wittenberg's Faith and Melanchthonian exegete', v Heinz Scheible (ur.), *Melanchthon und seine Schülern* (Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 1997), 129–156, tu 135–136.

15 Prim. Robert Kolb, *Nikolaus von Amsdorf*, 125.

povezano z nujnostjo dobrih del pri odrešenju. V želji, da bi opravičil sebe in svoje obnašanje in da bi tudi dokazal, kako prav on uči čisti nauk, se je Major še bolj oddaljil od Luthrovega nauka s trditvijo, da je človekova volja zmožna pridobiti Božjo milost. Potem ko ga je grof Albert III. Mansfeldski (1486–1560) odpustil s položaja superintendenta v Eislebnu, je Major leta 1552 objavil še en zagovor, v katerem piše: »Priznam: učil sem, učil in vse življenje želim učiti, da so dobra dela nujna za odrešenje; odkrito, jasno in z zelo enostavnimi besedami pravim, da se nihče ne bo odrešil z zlimi dejanji in da se nihče ne bo odrešil, ne da bi delal dobra dela. Človek zato ne more biti odrešen brez dobrih del.«¹⁶ Major je poudarjal pomen krščanskih dobrih del, ki po njegovem izhajajo iz poslušnosti Bogu in imajo svojo vlogo pri odrešenju. Vlačić je smatral, da se je Major oddaljil od Luthrovega nauka, pa je napisal knjižico z naslovom *Wider den Evangelisten des heiligen Chorroks D. Geitz Major* (Proti evangelistu Svete halje gospodu bednemu Majorju). Čeprav Vlačić sam ni bil pridigar, mu je bilo jasno, kako lahko pridige o dobrih delih, ki vodijo v odrešenje, vplivajo na ljudi v cerkvenih klopeh. Zagrmel je: »Če so dobra dela nujna za odrešenje in nihče ne more biti odrešen brez njih, pojasnite nam, gospod Major, kako je potem lahko odrešen, kdor je vse življenje grešno živel, pa na smrtni postelji želi sprejeti Kristusa?«¹⁷

V žaru polemike se je Melanchthon distanciral od Majorjeve teologije in mu onemogočil tiskanje del v Wittenbergu.¹⁸ Ker pa se je

16 Georg Major, *Auff des Ehrenwürdigen Herren Niclas von Ambsdorff schriftt /so jtzundt neulich Mense Nouembri Anno 1551. wider Georgen Maior oeffentlich im Druck ausgegangen. Antwort Georg Maior* (Wittenberg: Georg Rhau, 1552; VD 16 M 1996). Citirano v Robert Kolb, 'Georg Major as Controversialist: Polemics in the Late Reformation', *Church History* 45/4 (1976): 455–468, tu 459.

17 Citirano v Wilhelm Preger, *Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit* (Erlangen: Theodor Blasing, 1859), zv.1: 363.

18 Melanchthonova avtoriteta je segala tudi v tiskarstvo. V članku o cenzuri v Wittenbergu Hans-Peter Hasse trdi, da je imel Melanchthon (poleg volilnega kneza in mestnega senata) odločilno vlogo pri izboru vsega, kar se je tiskalo v Wittenbergu. Prim. Hans-Peter Hasse, 'Bücherzensur an der Universität Wittenberg im 16. Jahrhundert', v Stefan Oemig (ur.), *700 Jahre Wittenberg. Stadt, Universität, Reformation* (Weimar: Böhlau Verlag, 1996): 187–212, tu 203: »Als Rektor der Universität war Melanchthon für die Bücherzensur zuständig.«

Justus Menius (1499–1558) pridružil zagovoru Majorovega stališča in mu našel izdajatelja v Leipzigu, se je debata nadaljevala in postajala vedno bolj zapletena, ko se je vanjo vključevalo zmeraj več ljudi. Vlačić se je ob vprašanjih adiaforitične in majoristične kontroverze čez nekaj let poizkušal pomiriti z Melanchthonom, a je ostal osupel zaradi Melanchthonove zavrnitve. Že v času teh soterioloških polemik pa se je vključil v še eno teološko razpravo, in to o nauku o opravičenosti po veri. Uperil je svoje pero proti človeku, ki ga je poznal in spoštoval, proti nürnberškemu reformatorju Andreasu Osianderju.

Osiandrova kontroverza

Osiander je po nastopu Augsburškega interima zapustil svobodno cesarsko mesto Nürnberg in odšel na sever v Königsberg, kjer mu je Albreht Pruski (1490–1568) ponudil katedro za teologijo na tamkajšnji novi univerzi.¹⁹ V svoji prvi razpravi leta 1549 je predstavil svoja stališča o opravičenju in milosti in zaradi njih zašel v težave z luteranci in kalvinci.²⁰ Osiander očitno ni soglašal z Luthrovim pojmovanjem forenzičnega opravičenja, po katerem pravični Bog razglasi grešnika za opravičenega. Svojega stališča pa ni objavil v nobeni publikaciji. Šele ko mu je bilo ponujeno mesto profesorja teologije, je zmožeg dovolj poguma, da je jasno izrazil svoje misli. Rekel naj bi celo: »Lev (Luther) je mrtev, pa se lahko lotimo lisic in zajcev.«²¹ Toda podcenil je moč svojih nasprotnikov. Pričakoval je, da bodo gnesioluterani, posebej Vlačić, prešli na njegovo stran, ker so se tudi oni upirali filipistom v zadevah Interima. Vojvoda Albreht je prav tako računal z Vlačićevo podporo, pa mu je ponudil, naj pride v Prusijo in postane

19 Vojvoda Albreht je bil po rojstvu pravzaprav brandenburški grof. Leta 1544 je ustanovil univerzo v Königsbergu.

20 Prim. Bernhard Lohse, 'Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch', v Carl Andresen (ur.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), zv. 2: 125–129.

21 Prim. Oliver K. Olson, *Matthias Flacius and the Survival of the Luther's Reform* [Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 20], (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002), 286.

samlandski škof.²² Čeprav je bila ponudba zanj mamljiva, že zaradi položaja in varnosti ter svoje vedno večje družine, pa je Vlačić izbral svobodo izražanja lastnega prepričanja in pisno nastopil proti Osiandru. Vlačićeva prva publikacija v tej zvezi je izšla marca 1552 z naslovom *Zavračanje Osiandrove veroizpovedi o opravičenju ubogega grešnika zgolj po nujno potrebni pravičnosti Božjega visočanstva*; publikacijo je posvetil vojvodi Albrehtu. V njej je namreč napadel Osiandrovo učenje, da je človek opravičen s tem, da v njem Bog prebiva ali ga izpolnjuje, ne pa s tem (tako), da mu Bog pravičnost pripiše, kot so verovali luteranci. Osiander je zapisal: »Ker smo po veri v Kristusu in on v nas, smo z njim postali Božja pravičnost, kot je on zaradi nas postal greh (2 Kor 5, 21), se pravi, obsul in izpolnil nas je s svojo božansko pravičnostjo, kot smo ga mi obsuli z našimi grehi, tako da sam Bog in vsi angeli vidijo v nas samo pravičnost zaradi najvišje, večje in neskončne pravičnosti Jezusa Kristusa, ki je sam Bog v nas.«²³

Vlačiću je bilo jasno, da je Osiander napačno razumel opravičenje, kakršno je imel v mislih Luther, zato je svojo *Verlegung* (zavrnitev) začel z definicijo tega pojma: »Naša pravičnost ... je izpolnitev Božje postave, ki je nismo izpolnili mi, ampak Kristus, pravi Bog in pravi človek, ki je edinstveno in nadmočno v absolutni poslušnosti storil vse, kar postava od nas zahteva, da storimo, in istočasno pretrpel kazen, ki bi je bili sicer deležni mi zaradi naših grehov – vse to [kar je storil Kristus] Bog podarja in pripisuje po veri nam.«²⁴ V naslednjih

22 O namenih vojvode Albrehta pri pridobivanju Vlačića glej Martin Stupperich, *Osiander in Preussen 1549–1552* [Arbeiten zur Kirchengeschichte 44], (Berlin: Walter De Gruyter, 1973), 276–281.

23 Andreas Osiander d. Ä., *Von dem Einigen MJTTLER Jhesu Christo VND Rechtfertigung des Glaubens. Bekantnus Andreas Osiander* (Königsberg: Hans Lufft, 1551; VD 16 ZV 12027). Citirano v Eric Lund, *Documents from the History of Lutheranism*, 206.

24 Matija Vlačić, *Verlegung des Bekenntnis Osiandri von der Rechtfertigung ...*: »Unsere gerechtigkeit ... ist die erfüllung des gesetzes Gottes, welche nicht wir, sondern Christus, warer Gott und mensch, durch seinen allervollkommensten gehorsam gantz überschwencklich und überreichlich geleistet hat, beides mit thun desjenigen, so das gesetz von uns zu thun hat erfordert, und mit leiden des, das wir von wegen unser sünden hetten leiden sollen, uns aber durch den glauben von Gott geschenkt und zugerechnet wird ...« Citirano v Gerhard Müller in Gottfried Seebaß (ur.), *Andreas Osiander d.Ä.: Gesamtausgabe 10, Schriften und Briefe September 1551 bis Oktober 1552 sowie Posthumes und Nachträge* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997), 750.

letih je Vlačić napisal več kot 20 spisov proti Osiandru in se tako pridružil Joachimu Mörlinu (1514–1571), Melanchthonu, Gallusu, Amsdorfu, Jeanu Calvinu (1509–1564) in množici drugih piscev. Razen nekaterih teologov iz Prusije in Johannesesa Brenza (1499–1570) s Švabskega se pravzaprav nihče ni pridružil Osiandrovi kristologiji.²⁵

Schwenckfeldova kontroverza

Kaspar von Schwenckfeld je bil plemič iz Šlezije, ki je trdil, da je doživel duhovno prebujenje v času, ko ga je doživel tudi Luther. Spiritualistično je tolmačil Gospodovo večerjo in kritiziral augsburško veroizpoved v zvezi s krstom otrok in svobodno voljo. Vneto je evangeliziral in mnoge pridobil za svoje učenje. Vlačić je z njim pisno razpravljajal med letoma 1552 in 1559, in sicer o vlogi *Biblije* in pridigane besede. Mnogi pridigarji iz Šlezije in s Švabskega so Vlačića prosili, naj piše proti Schwenckfeldu, saj je število njegovih privrženec raslo in njegova zadnja knjiga *O Svetem pismu*, izdana leta 1551, je »vzdignila mnogo prahu«.²⁶ Schwenckfeld je trdil, »da je treba razlikovati notranjo besedo od zunanje besede *Svetega pisma*, ki jo izgovarjajo pridigarji; živa Božja beseda ni *Sveto pismo*, temveč Kristus, in *Sveto pismo* je treba tolmačiti duhovno«.²⁷

Vlačića ni bilo treba dolgo nagovarjati, naj nastopi proti Schwenckfeldovi teoriji. Ko je prebral vsa dotedanja Schwenckfeldova dela, se mu je spiritualistično pojmovanje *Biblije* povsem uprlo ter je celo komentiral: »Duhovna eksegeza je za *Pismo* enako primerna kot pest za oko.«²⁸ V naslednjih 10 letih je napisal 9 knjig proti šlezijškemu entuziastu; prvo je naslovil *O Svetem pismu in njegovem vplivu*, Gallus pa je zanj napisal predgovor in sklep. Izšlo je v treh izdajah, ena od

25 Prim. Gottfried Seebaß, 'Johannes Brenz und Andreas Osiander', *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 100 (2000): 162–185.

26 *Corpus Schwenckfeldianorum*, zv. 12: 362.

27 Prim. Gerhard Schulz, *Caspar Schwenckfeld von Ossig (1448–1561)*, (Pennsburg, PA: The Board of Publication of the Schwenckfeld Church, 1977), [4. izdaja], 330.

28 Prim. Luka Ilić, 'A 16th-century Debate between Flacius and Schwenckfeld', *The Schwenckfeldian* 110/1 (Winter 2010): 6–10. – Več o tem tudi v razpravi Hansa Petra Großhansa v tej številki revije *Stati inu obstatu*.

njih v Strasbourgu, kjer so zanj poskrbeli pridigarji, da bi kljubovali naraščajočim grožnjam radikalnih Schwenckfeldovih privrženecv.

Schwenckfeld je v bistvu trdil, da *Biblija* ni jasna, da človeku pri razumevanju *Svetega pisma* ne moreta pomagati zgodovinski in literarni pristop, saj mu Božja beseda prihaja od znotraj in mistično. Trdil je na primer, da *Deset zapovedi* ne morejo biti Božje besede, ker so zapisane na kamnitih ploščah, in da besede »To je moj ljubljeni sin« v Matejevem evangeliju niso Božje. Vlačić je odgovoril: »Beseda je Božja, pa naj bo na kamnu, na ploščah, papirju, pergamentu ali v ljudskem spominu, zabeležena, sestavljena, napisana ali izgovorjena s človeškim glasom.«²⁹

Schwenckfeld je razlikoval pisano besedo od notranje: prvo je napisal človek, drugo je sam Bog položil v človekovo srce. Zato je pridigana beseda manj vredna in nima odrešujoče moči. Cerkvene obrede – kakršen je Gospodova večerja, ki je, kot sam pravi, ni niti ponujal niti prejemal – je imel za nekoristne za kristjane. Vlačić je nasprotno trdil, da se Bog srečuje z ljudmi izključno po svoji zunanji besedi in zakramentih. Očitno sta po svoji hermenevtiki pripadala povsem različnima svetovoma in med razpravljanjem je postajalo zmeraj bolj očitno, da je v temelju različna tudi njuna teologija.

Druga kontroverza o zakramentih

Prva kontroverza o zakramentih je bila med Luthrom in Andreasom Bodensteinom iz Karlstadta (1486–1541) v Wittenbergu po letu 1520, toda od leta 1524 pa do leta 1529 je bil Luther o tej temi v sporu z qqq Ulrichom Zwinglijem (1484–1531).³⁰ Dvajset let pozneje, leta 1549, sta se Heinrich Bullinger (1504–1575), Zwinglijev naslednik v Zürichu, in Jean Calvin, reformacijski vodja v Ženevi, dogovorila za

29 *Von der h. Scrifft vnd jrer wirckung / widder Caspar Schwenckfeld / Durch Matthiam Flacium Jlyricum. Mit einer vermanung Nicolai Galli das ampt Gottlichs worts in ehren zubaben* (Magdeburg: Michael Lotter, 1553; VD 16 F 1540), C 2r.

30 Luther in Zwingli sta se dokončno razšla v marburškem dvorcu. Luther je še nadalje napadal Züriško cerkev po Zwinglijevi smrti in jo obtoževal krivoverstva glede Gospodove večerje. Leta 1545 je ta Cerkev pod Bullingerjevimi vodstvom odgovorila Luthru s tiskano veroizpovedjo .

skupno stališče o vprašanju Gospodove večerje ter podpisala *Consensus Tigrinus* (Züriško soglasje); z njim sta utrdila skupno prepričanje. Dokument sta objavila dve leti pozneje, kar je okrepilo dotedanjo sovražnost med švicarskimi reformiranimi Cerkvami in luteranci. Leta 1552 je hamburški duhovnik Joachim Westphal (1510–1574) napadel *Consensus* in obtožil švicarske reformatorje, zaradi »potrjevanja Zwinglijevega zakramentarizma«, predvsem pa jim je očital zavračanje luteranskega tolmačenja Kristusove navzočnosti v Gospodovi večerji.³¹

Westphal je nadaljeval svoj napad v naslednji knjigi, leta 1553, na katero je odgovoril Calvin leta 1555. Do takrat so se v razpravo že vključili številni pastirji in teologi in zagovarjali svoje razumevanje besed »to je moje telo«; čez čas se je v polemiko vključil tudi sam Vlačić. Skupaj z drugimi magdeburškimi duhovniki je napisal *Izpoved vere o zakramentu evharistije v kateri duhovniki saške Cerkve zagovarjajo navzočnost Telesa in Krvi našega Gospoda Jezusa Kristusa v Sveti večerji s trdnimi argumenti iz Svetega pisma in odgovarjajo na knjigo, ki jim jo je namenil Jean Calvin*.³²

Calvinu je bilo sicer že dovolj pisanja, s katerim je pobijal Westphalove argumente, in se je odločil, da neha, toda njegov novi kolega iz Ženeve Theodore Beza je pisanje proti Westphalu leta 1559 nadaljeval. Preden se je preselil v Ženevo, je bil Beza v Lausanni. V tistem času si je prizadeval premostiti teološke razlike med evangeličanskimi (luteranskimi) in švicarskimi Cerkvami. Leta 1557sta Beza in Guillaume Farel (1489–1565) zastopala švicarske Cerkve na kolokviju v Göppingenu v upanju, da bosta premostila različnost religioznih prepričanj z nemškimi brati. Beza si je prizadeval poudarjati točke, v katerih so

31 Joachim Westphal, *FARRAGO CONFVSONEARVM ET INTER SE DISSIDENTIVM OPINIONum De Coena Domini, ex Sacramentariorum libris congesta. Per. M. Ioachimum westphalum, Past. Hamb* (Magdeburg: Christian Rödinger d.Ä., 1552; VD 16 W 2287). Prim. Joseph N. Tylenda, 'The Calvin – Westphal Exchange. The Genesis of Calvin's Treatises against Westphal?', *Calvin Theological Journal* 9/2 (1974): 182–209.

32 Natisnjeno v Joachim Westphal, *CONFESSIO FIDEI DE EVCHARISTIAE SACRAMENTO, IN QVA ministri Ecclesiarum Saxoniae solidis Argumentis sacrarum Literarum astruunt Corporis et Sanguinis Domini nostri IESV CHRISTI, praesentiam in Coena sancta, et de libro Ioannis Caluini ipsis dedicato respondent* (Magdeburg: Ambrosium Kirchner d.Ä., 1557; VD 16 W 2274).

soglašali, in se izogibati spornim in diskutabilnim pojmom, kakršna sta *substantia* in *exhibere*. Za vojvodo Krištofa Würtemberškega (1515–1568) sta na koncu napisala celo veroizpoved, ki je zadovoljila luterance in privedla do začasnega miru. Vendar pa je po preselitvi v Ženevo postal Beza sovražno razpoložen do nemških luterancev. Ta sprememba je zelo zanimiva glede na to, da se je Vlačić spustil v pisno polemiko z njim po Calvinovi smrti, ko je Beza postal voditelj ženevske Cerkve. Vlačić je namreč leta 1556 objavil knjigo s 30 razlagami Kristusove navzočnosti v evharistiji oziroma pri podeljevanju njegovega telesa in krvi.³³ Ko je knjiga izšla, je Bullinger takoj pisal Bezi, da je treba nanjo odgovoriti.³⁴ Beza je to storil že istega leta s knjigo *O povezanosti telesa in krvi Kristusove s svetimi simboli proti lažnim dokazovanjem Matije Vlačića Ilirika*.³⁵ V naslednjih letih sta Vlačić in Beza nadaljevala vedno ostrejšo polemiko; očitno je, da so bili njuni pogledi nespravljivo različni.

Vlačić je prav tako sodeloval pri prizadevanju, da bi zajezili širjenje reformirane (ne luteranske) vere na Pfalškem, kjer je leta 1559 njen podpornik Friderik III. (1515–1576) postal volilni knez. Ko je izbruhnil prepir med zagrizenim gnesioluteranom Tilemannom Heshusiusom (1527–1588) in glavnim superintendentom in privržencem reformirane struje pridigarjem Wilhelmom Klebitzem (1533–1568), je Friderik oba razrešil služb. Leta 1562 je poveril pisanje veroizpovedi dvema novoimenovanima profesorjima, Casparju Olevianusu (1536–1587) in Zachariasu Ursinusu (1534–1583); ta je kasneje postala znana kot *Heidelberški katekizem*. Takoj ko je bil *Heidelberški katekizem* leta 1563 sprejet in objavljen, je Vlačić napisal *Zavrnitev malega nem-*

33 *DEMONSTRATIONES EVIDENTISSIMAE XXX. PRAESEntiae, distributionisque corporis ac sanguinis Christi in sacra Coena, hactenus multis minus cognitae* (Ursel: Nicolaus Henricus d.Ä., 1565; VD 16 1340).

34 Glej Bullingerjevo pismo Bezi, z datumom 31. maj 1565 v Henry Meylan, Alain Dufour in Alexandre de Henseler (ur.), *Correspondance de Théodore de Bèze 1565* [Travaux d'Humanisme et Renaissance 63], (Genève: Libraire Droz, 1970), zv. 6: 95; prav tako pismo z datumom 20. junija 1656, 404.

35 Theodore Beza, *De sacramentali corporis et sanguinis Christi cum sacris symbolis coniunctione aduersus Matthiae Flacii Illyrici falsissimas demonstrationes*, v Theodore Beza Vezelii Tractatus tres de rebus grauissimis scripti (Genevae: Jean Crespin, 1565), 88–181.

škega kalvinističnega katekizma; v njej je predvsem nasprotoval heidelberškemu pojmovanju Gospodove večerje.³⁶ Ko je Olevianus, reformirani protestant in nekdanji Calvinov in Bezov učenec že postal glavni pastor v Heidelbergu in objavil svoje pridige,³⁷ je skušal Vlačić spodkopati njegov ugled s knjižico *Proti štirim pridigam nekega zakramentarca imenovanega Olevianus*.³⁸ Toda Vlačićevi poizkusi so bili neuspešni, saj je *Heidelberški katekizem* utrdil premik Pfalške v reformirani tabor in postal glavna veroizpoved bodočih generacij reformiranih kristjanov v mnogih deželah.

Sinergistična kontroverza

Eden od stebrov luteranske Cerkve je bil nauk, da samo vera odrešuje. Luther je leta 1525 v *De servo arbitrio* (o zaslužnjeni volji) zapisal, da je »človekova volja kot žival med dvema jahačema. Če jo jaše Bog, tedaj želi, kar hoče Bog, in gre v smeri, kamor hoče Bog, kot piše v psalmu: Bil sem živinče brez pameti, pa sem vendar ostal pri tebi (Ps 73, 22–23). Če jo jaše Satan, želi, kar hoče Satan, in gre v smeri, kamor hoče Satan. Ne more izbrati, kateremu jahaču bo ubežala ali katerega bo iskala, temveč se jahača sama bojujeta, kdo jo bo imel in obdržal.«³⁹

36 *Widerlegung / Eines Kleinen Deutschen / Calvinischen Catechismi / so in diesem M.D.Lxiij. Jar / sampt etlichen andern jrigen Tractetlin ausgangen ...* (Regensburg: Heinrich Geissler, 1563; VD 16 F 1568).

37 Caspar Olevianus, *Kurtze Summ vnd jnhalt Ettlicher Predigten vom H. Abendmal vnsers Heilands Jesu Christi. Darinn allein auss Gottes wort vnd nicht auss der vernunfft noch menschen Lehr / der rechte einfeltige verstandt / frucht vnd nutz des H. Abendmals / one alle bitterheyt vund gezaenck wirdt fürgetragen. Gepredigt zu Heidelberg / durch Casparum Oleuianium / Anno 1563* (Heidelberg: Johannes Mayer, 1563; VD 16 O 705).

38 *Widerlegung vier Predigten eines Sacramentirers / mit zunamen Oleuianus* (Ursel: Nicolaus Henricus, 1564; VD 16 F 1398).

39 Martin Luther, *De servo arbitrio*, v Weimarer Ausgabe (Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1908), zv.18: 600–787, tu 635, 17–22: »Sic humana voluntas in medio posita est, ceu iumentum, si insederit Deus, vult et vadit, quo vult Deus, ut Psalmus dicit: Factus sum sicut iumentum et egor semper tecum. Si inserit Satan, vult et vadit, quo vult Satan, nec est in eius arbitrio ad utrum sessorem currere aut eum wuare, sed ipsi sessores certant ob ipsum obitendum et possedendum.«

Kot Božja stvaritev človek sam po sebi ni zmožen, da bi storil karkoli za svoje odrešenje in opravičenje pred čistim in pravičnim Bogom. Melancthon ni soglašal s temeljem tega nauka, kar se vidi že leta 1535 v izdaji njegovih *Loci Communes*, kjer je zapisal, da pri spreobrnitvi sodelujejo trije dejavniki: Beseda, Sveti Duh in človekova volja, ki se bojuje z lastno šibkostjo. Dve leti po Luthrovi smrti je revidiral svojo sistemsko teologijo (*Loci*); največ sprememb je doživelo poglavje o svobodni volji, v katerem je zdaj izjavil: »Človekova svobodna volja je njegova zmožnost, da se obrne k [Božji] milosti.«⁴⁰ Ker je bilo to objavljeno istega leta, kot je izšel augsburški *Interimski zakon*, in so se teologi ukvarjali z drugimi zadevami, skorajda ni bilo opaženo. Leta 1555 pa je vzburkal javnost Johann Pfeffinger (1493–1573), profesor v Leipzigu, z delom *Pet vprašanj o svobodni človekove volje*.⁴¹ Trdil je, da človek vendarle ima svojo vlogo pri spreobrnitvi. Vlačić je zaradi tega spet prijel za pero in napisal *Zavrnitev Pfeffingerjevih stališč o svobodni volji*.⁴²

Ko je Vlačić pisal to delo, je že živel v Jeni kot nosilec katedre za novo zavezo na tamkajšnji univerzi, ki je bila sicer v sporu z wittenberškimi in leipziškimi teologi. Kontroverza je doživela nov preobrat, ko sta Vlačićev jenski kolega profesor Victorin Striger in mestni pridigar Andreas Hügel (1499–1572) podprla Pfeffingerja ter začela javno nasprotovati Vlačiću, tako s prižnice kot med študenti v Jeni. Saški vojvoda Ivan Friderik II. (1529–1595) ju je zato 27. marca 1559 dal zapreti in ju držal v zaporu do septembra, ko sta bila pripravljena spremeniti svoje stališče o sinergizmu (termin je Vlačić uporabljal za oznako svojih nasprotnikov).⁴³ Večino v profesorskem zboru jenske

40 CR Mel., zv. 2: 652–665, tu 659. Loci IV. *De humanis viribus seu de libero arbitrio*: »Liberum arbitrium in homine facultatem esse applicandi se ad gratiam.«

41 *DE LIBERTATE VOLVNTATIS HVMANAE, QVAESTIONES QVINQVE*. D. Iohannes Pfeffinger (Leipzig: Georg Hantzsch, VD 16 S 9267).

42 *M. Fl. Illyrici Refutatio Propositionum Pfeffingeri de Libero arbitrio*, v M. IOANNIS STOLSII CONCIONATORIS AVLICI Ducum Saxoniae Refutatio propositionum Pfeffingeri de Libero arbitrio, cum Praefatione M. Ioannis Aurifabri (Jena: Thomas Rebart, 1558; VD 16 S 9267).

43 Prim. Luther D. Peterson, 'Synergist Controversy', v Hans J. Hillerbrand (ur.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation* (Oxford/New York: Oxford University Press, 1996), zv. 2: 134.

univerze je tako ravnanje vojvode razburilo, saj so hoteli – kakor tudi Vlačić – razpravljati na teološki ravni na javni tribuni. To jim je bilo omogočeno avgusta naslednjega leta na vojvodskem dvoru v Weimarju. Dogovorili so se za pravila in obe strani sta predstavili svoje teze za razpravo: soglašali so, da mora biti Božja beseda vrhovna avtoriteta in merilo za presojo, kdo pravilno tolmači *Sveto pismo*. Prav v tej razpravi pa je Vlačić okrnil svoj ugled in prav do danes se ga spominjajo zaradi besed, ki jih je izrekel v tistih poletnih dneh. Ko je zagovarjal tezo o človekovi pasivnosti pri odrešenju in podpiral nauk o izvirnem grehu, je izjavil, da je greh substanca padlega človeka (po Adamovem padcu v greh).

Vlačićeva kontroverza

Razprava v Weimarju je bila poizkus posvetnih oblasti, da razrešijo spor med Vlačićem in Striglom, dvema vodilnima intelektualcema univerze v Jeni in voditeljema dveh različnih gibanj. Na razpravo je prišlo veliko ljudi, med njimi saški in thürinški knez, študenti iz Jene in Wittenberga, duhovniki in superintendenti cerkva, tudi Vlačićevi prijatelji in privrženci iz njegovih magdeburških dni. Kolokviju je predsedoval kancler Christian Brück (1517–1567), ki je bil blizu Striglu in je kasneje vplival na Vlačićev izgon. Razprava je potekala v latinščini; ker razpravljavci uporabljanih terminov niso pojasnjevali, je začel Strigel v dokazovanju svojih stališč uporabljati aristotelovske filozofske izraze. Vlačić je Strieglovi terminologiji nasprotoval in zahteval namesto nje biblijske izraze. Skliceval se je v glavnem na Luthra in *Biblijo* ter obtožil Strigla, ker pri nauku o grehu uporablja filozofske pojme. Strigel je uporabljal besedi *substantia* in *accidens* (postranski dogodek ali postranska lastnost) in trdil, da gre za dva zelo različna pojma. Po njegovem je Bog v človeku ustvaril hrepenenje, a hrepenenja in potrebe zahtevajo izpolnitev. Nekatere človek izpolnjuje na dober, nekatere pa na slab način. Način, kako jih izpolnjuje, je mogoče šteti za akcidens in kot akcidens je definiral tudi izvirni greh. Vlačić mu je odgovoril, da izvirni greh ni lastnost (akcidens); *Pismo* ga imenuje stari človek in meso, govori o hudobnem srcu

in ne o le prigodni lastnosti srca.⁴⁴ Na to mu je Strigel odgovoril: »Izvirni greh je zmanjšanje ali sprevrženost vseh človeških potencialov ali zmožnosti, posebej pa tistih v umu, volji in srcu. Izvirni greh ni substanca, niti nekaj, kar bi bilo povezano s substancno ...«⁴⁵ V nasprotju z Vlačićem je Strigel sodil, da je človek po grešnem padcu v Eden u v svoji biti ostal nespremenjen. Spremenila naj bi se samo človekova lastnost pravičnosti, ki jo je po tem kot lastnost nadomestila grešnost. Vlačić je zagovarjal nasprotno, namreč da je greh tako zelo spremenil in skvaril človeka, da je postal Božji sovražnik. Menil je, da je po človekovem padcu izvirni greh postal njegova substanca in bistvo človeka ter da je prav zato človek izgubil zmožnost spoznanja Boga.

Diskutirala sta 8 dni, pogosto drug mimo drugega, ne da bi upoštevala, kaj je drugi rekel. Čeprav sta uporabljala isto terminologijo, sta jo očitno različno razumela. Schulz smatra, da je bil Vlačić speljan k izjavi, da je greh substanca človekove narave, da pa je bil vendarle bolj zvest Luthrovi dediščini.⁴⁶ Vojvoda je konec leta 1561 Vlačića in njegove somišljenike odpustil iz službe na univerzi v Jeni. Vlačić se je čutil dolžnega, da objavi svoj nauk o grehu v tiskani obliki, saj je diskusija s Striglom temeljila na filozofskih predpostavkah, ki so bile za Vlačića neustrezne za reševanje duhovnih vprašanj. Svoje pojmovanje je natančno razložil v traktatu pod naslovom *O nazivih in bistvu izvirnega greha ali o starem Adamu*, ki ga je priložil drugemu delu svojega hermenevtičnega spisa *Clavis Scripturae*.⁴⁷ Vlačić piše: »Stališče vseh naših Cerkev je, da substanca človeka, posebej pa njegov razum, ni samo v kakršen koli smislu poškodovana, ranjena, oslabljena, temveč je skrajno sprevržena, skvarjena in razobličena ter spremenjena iz Božje podobe v Satanovo [podobo], kakor sem že prej

44 *DISPUTATIO DE ORIGINALI PECCATO ET LIBERO ARBITRIO* (Basel: Johannes Oporinus, 1563; VD 16 F 1354), 29.

45 *Ibid.*

46 Robert C. Schultz, 'Original Sin: Accident or Substance: The paradoxical Significance of FC I, 53–62 in Historical Context', v Lewis W. Spitz in Wenzel Lohff (ur.), *Discord, Dialogue and Concord* (Philadelphia: Fortress Press, 1977), 38–57.

47 *ALTERA PARS / CLAVIS SCRIPTURAE seu de Sermone Sacrarum literarum, plurimas generales Regulas continens: AVTORE MATTHIA FLACIO ILLYRICO Albonense* (Basel: Paul Queck, 1567; VD 16 F 1308), Tractatus VI. 'De Peccati originalis, aut veteris Adami appellationibus et essentia', 479–498.

prikazal in kakor je razvidno iz mojih rednih pridig v cerkvi. Torej, če je sama substanca povsem spremenjena in brez svojega dobrega bistva [forma] ali Božje podobe ter je spremenjena v nasprotno podobo, tedaj iz tega neizogibno sledi, da veliko zlo, ki ga v nas izziva in ustvarja sam hudič, ni samo neki akcicens človeka, temveč prav njegovo sprevrženo in spremenjeno bistvo [essentia] ali nova narava [forma]; kakor kadar bi neko izvrstno zdravilo postalo smrtonosen strup, strupenost ne bi bila samo akcidentalno svojstvo tega zdravila, temveč bi bilo to sprevrženo, pokvarjeno zdravilo. Na isti način sledi: [...] izvirni greh ali ta sprevrženost ni samo kvaliteta, temveč sprevržena substanca človeka, ki je spremenjena v neko divjo zver ali divjo žival (kot trdita Luther in Martin Bucer); to izvorno zlo, ta nova pošast, ki jo je proizvedel sam hudič po človekovem padcu, je substanca in ne samo neka lastnost človeka. [...] Trdim, da to zlo ni bilo ustvarjeno ex nihilo, samo po sebi ali na nek drug način, temveč s transformacijo in preoblikovanjem ali preobrnjenjem in sprevrženjem najboljše možne substancialne forme človeka v najslabšo možno.«⁴⁸

V svojih zadnji letih Vlačić ni več mogel najti stalne službe, zato se je neprestano selil iz enega mesto v drugo (Regensburg, Antwerpen,

48 Ibid., 483–484: »Omnium nostrarum Ecclesiarum sententia est, quod ispamet substantia hominis, praesertium avtem rationalis pars: sit in primo lapsu, non modo utcunque; fauciata, laesa aut debilitata; sed etiam prorfus corrupta, depravata, inuersaque; ac ex Dei imagine in satanae imagine transformata, ut supra ostendi, & etiam ex vulgaribus cantionibus Ecclesiasticis liquet. Si igitur ipsamet substantia est extremem immutata, bonaque forma aut imagine Dei spoliata & in contrariam imaginem transformata: sequitur planem inevitabiliter, illud ingens malum a diabolo in nobis genitum aut excitatum, non esse accidens tantum quoddam in homine, sed ipsam eius inversam & transformatam essentiam aut novam formam; planem sicut si optimum aliquod medicamen esset mutatum in nocentiss, venenum, ubi venenum nom iam accidentarium quiddam illius medicaminis, sed ipsamentiam corrupta medicina esst. Vicissim etiam sequitur: [...] Si substantia ipsa per se mala uitiateque est, & in trucem quandam bestiam & inomitam feram (ut Luth. & Bucerus loquuntur) mutata est: sequitur ipsam substantiam esse illud originarium malum, illud novum monstrum a diabolo per apostasian hominis conditum, non aliquid aliud illi adiunctum aut inhaerens. Dico autem conditum esse illud malum non per creationem ex nihilo, aut aliam quampiam rectam generationem: sed per transformationem & tranffigurationem, seu inversionem et perversionem optimae substantialis formae hominis in pessimam.«

Strasbourg, Frankfurt). Čakal je na splošni cerkveni zbor (sinodo), kjer bi lahko branil svoja prepričanja. V tem času je objavil veliko knjig z razlagami svojega nauka o izvirnem grehu. A tudi njegovi nasprotniki, filipisti, so proti njemu objavili množico knjig. Pri napadanju in zasmehovanju Vlačića so se jim pridružili tudi nekateri nekdanji predani gnesioluterani, kot Heshusius, Johannes Wigand (1523–1587) in Simon Musaeus (1521–1582). Vlačićevi preostali privrženci so zdaj dobili naziv flacijanci.

Širjenje Vlačićeve kontroverze v Svetem rimskem cesarstvu nemške narodnosti in onkraj njenih meja

Vlačić je poslal svoj traktat v odobritev duhovniškemu svetu v Braunschweigu, v upanju na podporo superintendenta Joachima Mörlina in njegovega pomočnika Martina Chemnitsa (1522–1586). Toda oba sta ga začela kritizirati in obtoževati, da je v prizadevanju, da bi izboljšal Luthrov nauk, zašel daleč proč od pravnega učenja. Mörlina je še posebej vznemiril Vlačićev stil pisanja, češ da uporablja »nove in nevsakdanje izraze«. Zato je objavil delo *Themata de Imagine Dei* proti »brezbožnim in absurdnim predpostavkam, da je greh substanca«. Chemnitz pa je obtožil Vlačića za izjavo »da je izvirni greh bit človeka ter da je sama človeka duša izvirni greh«. ⁴⁹

Nikolausa Gallusa je Mörlinovo napadanje Vlačića razjezilo, pa je objavil *Pravo obrambo Matije Vlačića Ilirika pred nekimi novimi napadi adiaforistov*.⁵⁰ Heshusius pa se je pridružil Vlačićevim obtoževalcem in mu 10. avgusta 1568 napisal osebno pismo, v katerem ga je obtožil,

49 *THEMATA DE IMAGINE DEI IN HOMINE. AVTHORE D. IOACHIMO Morlino Episcopo Sambinensi etc. ET DE EADEM MATERIA BREVIS TRACTATVS D. Doctoris MARTINI KEMNITI, Superintendentis Brunschwuicensis. CONTRA IMPIAM ET Absurdam propositionem: Peccatus esse substantiam, uel ipsam animam rationalem* (Wittenberg, 1570; VD 16 ZV 21687).

50 Nikolaus Gallus, *Vera excusatio M. Fl. Ill. Contra novam quandam criminationem ab Adiaforists sparsam* (Regensburg, 1568). O nadaljevanju Vlačićeve kontroverze v Regensburgu po Gallusovi smrti 1570, glej Friedrich Loy-Bayreuth, 'Der Flacianische Streit in Regensburg', *Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte* (1926): 6–29 in 67–93.

da uči, da je substanco (človeka) ustvaril Satan. Kmalu za tem so začeli pisati proti Vlačiču tudi mnogi dotedanji prijatelji, tudi Johannes Wigand, ki je bil Vlačičev sodelavec in glavni pisec Magdeburških centurij, in Simon Musaeus, Heshusiusov sorodnik, ki je bil na univerzi v Jeni eden Vlačičevih najbolj vidnih zagovornikov. Nekateri gnesioluterani pa so ostali Vlačiču zvesti in so pisali njemu v prid. Najpomembnejši med njimi je bil Cyriacus Spangenberg (1528–1604), superintendent Mansfelda, ki je ponavljal Vlačičeve argumente, da »kar je rojeno iz mesa, je meso« (Jn 3,6) in da je človek, rojen od očeta in matere, v svoji človeški naravi in biti ne samo grešnik, ampak greh sam.⁵¹ To je bil začetek razkola med gnesioluterani, katerih intelektualni voditelj je bil Vlačič na začetku interimske krize. Zagovorniki Vlačiča/Flaciusa so od razkola naprej veljali za flacijance. Vlačiča so še naprej napadali tudi filipisti, zlasti Christopher Lasius (1531–1572) in Andreas Schoppe (1538–1614), pa tudi zmernejši evangeličani, kot je bil Jakob Andreae (1528–1590). Spor o izvirnem grehu se je razširil tudi na Nizozemsko, kjer sta pastorja Johannes Saliger in Hendrik Fredeland zavzela Vlačičevo stališče, zaradi česar pa ju je posvetna oblast leta 1579 razrešila službe v gradu Woerden. Cerkev v Antwerpnu je v istem času objavila pisno veroizpoved, da bi preprečila globljo delitev znotraj skupnosti ob vprašanju izvirnega greha.

Vlačičev vpliv je segel tudi v Slovenijo, kjer je Sebastijan Krelj 1563 postal glavni pridigar v Ljubljani, dve leti nato pa superintendent. Krelj je propagiral Vlačičeve ideje med pridigarji in oblastniki.⁵²

51 Prim. Eduard Schmid, 'Des Flacius Erbsünde–Streit: Historisch-literarisch dargestellt', *Zeitschrift für die Historische Theologie* 19 (1849): 3–78 in 218–279, tu 220.

52 Krelj je bil študent na univerzi v Jeni, kjer je bil matriculiran v prvem semestru 1557 kot 'Krelo. Sebast., Austriacus' v času ravnatelja Erharda Schnepfa (1498–1558). Prim. Georg Mentz in Reinhold Jaunerig (ur.), *Die Matrikel der Universität Jena: 1548–1652* [Veröffentlichungen der Thüringischen Historischen Kommission 1], (Jena: Gustav Fischer, 1944), 67. Krelj je živel v Vlačičevi hiši v Jeni in bil njegov osebni tajnik in pisar. Po Vlačičevem izgonu iz Jene se mu je pridružil v Regensburgu. Vlačič mu je pomagal, da je bil 2. avgusta 1563 ordiniran za duhovnika. Leta 1562 je Krelj objavil polemični spis, za katerega je Cyriacus Spangenberg napisal predgovor/VD 16 K 2330/. Prevedel je v slovenščino postilo Johanna Spangenberg (1484–1550)/VD 16 S 8006/, izdal Otročjo biblijo /VD 16 O 1450/ in pisal pesmi za protestante na Slovenskem /VD 16 T 2101/.

Posledica Vlačićeve kontroverze je bila, da je Vlačić izgubil službo in ugled v cerkvi, duhovniki in teologi, ki so ga podpirali pa so bili preganjani in odpuščani s svojih delovnih mest. Vlačićevi privrženci (flacijanci) so v tistih časih plačevali visoko ceno: številni so bili ekskomunicirani, zaprti, nekaterim so celo odklonili krščanski pogreb.

Sklep

Kot teolog si je Vlačić prizadeval, da bi ostal zvest Luthru in njegovemu posebnemu vztrajanju na zasužnjenosti človekove volje. »Sledeč bolj Luthru kot Melanchthonu je bil prepričan, da prava teološka diferenciacija ni tista sholastična med *besedo* in *duhom*, temveč razlikovanje dveh glasov v obeh *Zavezah*: glasu *Postave*, ki govori o obsodbi, in glasu *Evangelija*, ki napoveduje oprostitev.«⁵³ Mnogi Vlačićevi teološki spisi so nastali med polemikami, ko je hotel ubraniti in zavarovati tisto, kar je smatral za resnico. Mnogi zgodovinarji verske doktrine Vlačića ne štejejo za krivoverca, čeprav vsi priznavajo, da je povzročil neko teološko zmedo. Karl Barth je zapisal, da »njegov nauk o izvirnem grehu – ki da je po padcu postal človekova substanca – ni bil tako nesmiseln in nesprejemljiv, kot so ga prikazali njegovi nasprotniki in kasneje mnoga dela iz zgodovine teologije.«⁵⁴ In nadaljeval, da je Vlačić upravičeno zavrgel tezo sinergistov, da je greh samo *accidens*, ter sklenil: »To, da se moža [Vlačića] zaradi te teze lahko tako sovraži, kot so ga prav njegovi luteranski sodobniki, kaže vendar samo to, kako malo so tudi v njegovi lastni Cerkvi razumeli najpomembnejša Luthrova spoznanja in kako temeljito so bila pozabljena že dve desetletji po njegovi smrti.«⁵⁵

Kronološko gledano kažejo Vlačićeva teološka dela vse večjo radikalizacijo stališč, posebej glede formulacije nauka o izvirnem grehu. V teku svojega življenja je Vlačić najprej argumentiral s pozicije od-

53 Tibor Fabiny, *A Keresztény Hermeneutika Kérdései és Története* (Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998), 245.

54 Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von Schöpfung* (Zollikon–Zürich: Evangelischer Verlag 1948), zv. III/2, 29–30.

55 *Ibid.*, 30.

pora (npr. v Magdeburgu), pozneje s položaja moči in vpliva (Jena), dokler se ni znašel v nemilosti cerkvenih in političnih oblasti in se vztrajno branil. Zadnja leta življenja se je poizkušal sicer opravičiti, toda brez pripravljenosti na kakršnekoli teološke kompromise. S tem je pomembno prispeval k procesu konfesionalizacije v 2. polovici 16. stoletja. Vlačićeva povezanost in intenzivna intelektualna izmenjava s teologi, drugimi znanstveniki in predstavniki cerkvene in politične elite kaže podobo ogromne komunikacije, ki je segala ne samo prek jezikovnih, temveč tudi kulturnih in teritorialnih meja. Tako je Vlačićeva misel vplivala tudi na razvoj luteranstva v srednji Evropi in južnih slovanskih deželah.

Iz hrvaščine prevedel Marko Kerševan

Ludwig Theodor Elze

UNIVERZA V TÜBINGENU IN ŠTUDENTJE IZ KRANJSKE

[2]* Univerza Eberharda Karla v Tübingenu že 400 let izobrazuje Württemberski vse njene državnike, uradnike, sodnike, zdravnike, duhovnike, višje učitelje in znanstvenike. Položaj, kakršnega ima Württemberska v kulturnem razvoju in zgodovini nemškega naroda, najpoprej razločno priča o pomenu in dosežkih njene univerze. [...] V vsem tem sodi tübingenska univerza v prvo vrsto med svojimi nemškimi sestrami. Po nečem pa prekaša vse druge, namreč po povezanosti z *Avstrijo* in v vplivu nanjo v drugi polovici 16. stoletja. Zlasti iz nje so v nemške vzhodne marke pritekali humanistična znanost, duhovni razvoj novega protestantskega svetovnega nazora, nauk evangeljske Cerkve.

Medtem ko bi se avstrijska človeku prirojena narava vsekakor bolj počutila na Švabskem ali v južni Nemčiji kakor pa na Saškem in v severni Nemčiji, je za prebivalce spodnjeavstrijskih in notranjeavstrijskih dežel imel *Tübingen* protestantsko univerzo z najugodnejšo lego v vsej Nemčiji. Pri tem [3] ni bližina *Heidelberg*a in *Strassburg*a prav nič škodovala, temveč je še povečevala privlačnost Tübingena za avstrijsko ukaželjno mladino, ker se ji je tu odpirala možnost, da lahko nekaj, pa čeprav le malo časa prebijejo tudi na obeh slovitih visokih šolah. V nasprotju s tem pa je *Wittenberg* po *Luthrovi* smrti (1546), *schmalkaldski* vojni ter adiaforističnem in sinergističnem sporu izgubil velik del nekdanjega nimba, ki je z smrtjo *Melanchthona* (1560) skoraj

* Odlomki so prevedeni iz knjige *Die Universität Tübingen und die Studenten aus Krain. Festschrift zur vierten Säkularfeier der Eberhard-Karls Universität*, Tübingen 1877. Med oglatima oklepajema so navedeni številka strani v knjigi ali znak za preskočeni del ali povzetek iz sobesedila. Poudarki so Elzejevi. – Op. prev.

popolnoma potemnel. *Leipzig* se takrat še ni povzpел do svojega poznejšega pomena, *Jena* pa je zaradi *Vlačiča* in njegovih privrženecv postala za Avstrijce skorajda nesprejemljiva.

Hkrati so v *Tübingenu* prav takrat delovali odlični učitelji, ki so sloveli daleč naokoli, njihov sloves pa se je ohranil še do današnji dni.¹ Recimo med teologi: *Jak. Beurlin*, *Jak. Herbrand*, *Jak. Andrea*, [...] med artisti [učitelji na filozofski fakulteti]: *Joach. Camerarius*, *Mart. Crusius*, *Nikod. Frischlin* itn. Sodobnik večine teh mož je bil magister *Matth. Garbiz*, profesor grščine, sicer ne tako slaven kot oni, tu pa ga je treba toliko bolj omeniti, ker je bil svojim južnoavstrijskim rojakom prva opora ob njihovem prihodu v *Tübingen*.

Matthias Garbitius Illyricus [Matija Grbac ali Grbič] je bil po rodu iz Istre [...]. Ker se je [na univerzi v *Wittenbergu*] s posebno ljubeznijo posvetil študiju grščine pri [4] *Melanchthonu* in se mu pridružil, je na priporočilo *Melanchthona* in *Joach. Camerarius*a leta 1537 prejel profesuro za grščino na *Pedagogiumu* in leta 1541 po odhodu *Joach. Camerarius*a na univerzi v *Tübingenu*.² Tu si je tujec zaradi svoje učenosti in neoporečnega življenja pridobil pri svojih kolegih in znanjih tolikšno spoštovanje, da je bil trikrat, leta 1546, 1552 in 1557, dekan artistske [filozofske] fakultete.³ Mladega rojaka *Matijo Vlačiča* iz *Labina*, ki je prišel v *Tübingen* iz *Basla*, je leta 1540 prijazno sprejel v svoj dom in ga nastavil za repetitorja svojih slušateljev.⁴ *Vlačiču* so leta 1541 in 1543 sledili v *Tübingenu* drugi Istrani in Južnokranjci (Iliri). Nadvse verjetno je bil Grbac tudi eden od posrednikov, ki so pomagali *Primožu Trubarju*, plemenitemu, iz domovine pregnanemu reformatorju *Kranjske*, da se mu je posrečilo dati natisniti leta 1550 svoji prvi kranjski knjigi v *Tübingenu*, ko so mu ju v *Nürnbergu* in *Schwäbisch-Hallu* zavrnili zaradi interimskih strogih odlokov o tisku iz leta 1548, kajti tam ni nihče razumel tujega jezika.⁵ [...]

[7] Ko so mladega *princa Kristofa* [Württembergškega, ki je moral prebivati v Avstriji] zaradi kmečkih nemirov [...] leta 1525 prepeljali

1 Klüpfel, *Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen*, str. 71 sl.

2 Klüpfel, om. d., str. 88.

3 Stoll, *Magister-Promotionen zu Tübingen*, Stuttgart 1756.

4 Preger, *M. Flacius Illyricus und seine Zeit*, I-II, Erlangen 1859, 1861.

5 Schnurrer, *Slavischer Bücherdruck in Württemberg*, Tübingen 1799, str. 7–8.

iz Innsbrucka v Dunajsko Novo mesto, so mu leta 1526 določili za učitelja *Mihaela Tifferna* [iz Laškega, profesor latinščine na dunajski univerzi]. Njemu je *Krištof* dolgoval ne samo vsakršno odlično znanje, zlasti spretnost v latinščini, temveč še prav posebej tudi svojo strogo nrvnost in resno pobožnost. [...] *Tiffernus* je zmeraj nadvse zvesto podpiral vojvodo Krištofa [vojvoda od 1550], ta pa ga je uporabil za marsikatero zaupno poslanstvo, ga leta 1544 v Mömpelgartu postavil za svojega kanclerja in ga kot [8] vojvoda v Württembergu leta 1550 imenoval za svojega svétnika. Ko je *Tiffernus* aprila 1555 umrl, je zapustil vojvodi [...] svoje prisluženo premoženje in svojo knjižnico. Slednjo je *vojvoda Krištof* takoj predal univerzi v Tübingenu in ko je 15. maja 1557 Vojvodskemu stipendiumu, ki ga je pri univerzi ustanovil njegov oče *vojvoda Ulrik*, dal nova pravila (pri tem je dotedanjih 70 mest za štipendiste razširil na 100 [...]), ji je z 2320 goldinarji iz *Tiffernove* zapuščine dodal štiri nova mesta, ki so se pozneje imenovala *Stipendium Tiffernum*.⁶

Tiffernus je nedvomno krepko razvijal in podpiral plemenite misli svojega vojvode, namreč tudi njegovo naklonjenost Avstriji in njeni mladi, razcvetajoči se evangelijski Cerkvi. Zlasti njegovim rojakom iz *Kranjske* je prišla prav štipendija, ki je bila ustanovljena iz njegovega premoženja. Prav gotovo se tudi ni izmaknil nuji, da skupaj z *Grbacem* podpre tiskanje slovenskih knjig *Primoža Trubarja* v Tübingenu, in brez njegovega nasveta ali celo zavzemanja bi tudi *P. P. Vergerij* ne smel priti na Württemberško. [...]

[10] Že od leta 1558 je živel na Württemberškem kot svétnik vojvode Krištofa plemeniti baron *Ivan Ungnad* (1558–64), nekdanji deželni glavar Štajerske in vrhovni poveljujoči kapetan petih avstrijskih dednih dežel ter slovenskih in hrvaških dežel proti Turkom. Odložil je vse svoje službe in zapustil domovino, da bi lahko svobodno živel po svojem evangelijskem prepričanju. [...]

Jasno je, da je bivanje teh mož [omenjen je tudi *Trubar*] v Württembergu nemalo prispevalo k temu, da se je tok avstrijske študija željne mladine usmeril v *Tübingen* in k njegovi univerzi, ki je od začetka 16. stoletja bila eno od glavnih žarišč humanističnega študija v

6 Klüpfel, *Universität Tübingen*, str. 101. Stälin, *Wirtembergische Geschichte IV*, str. 746.

Nemčiji in nato postala ena izmed glavnih gojiteljic evangelijske duhovne smeri. In res je začela opazno naraščati tudi navzočnost avstrijskih študentov v *Tübingenu*, zlasti po letu 1556. Sem je prihajalo mlado *plemstvo* Avstrije [Elze našteje mdr. rodbine Auersperg, Windischgrätz, Herberstein, Lamberg, Ungnad, Egkh, Gallenberg, Gall, Hohenwart, Barbo]. V *Tübingen* so se stekali mladeniči iz avstrijskih *mest* [11] [Elze našteje mdr. mesta Ptuj, Celje, Beljak, Celovec, Ljubljana, Kamnik, Kranj, Račoveljica, Krško, Vipava, Gorica]. Skupno število inškrpcij avstrijskih študentov v *tübingenskih* univerzitetnih matrikah v letih 1530–1614 presega 700, število Avstrijcev, ki so si v tem obdobju v *Tübingenu* pridobili stopnjo magistra, pa doseže 42. Deleži posameznih avstrijskih dežel v teh številkah so: Avstrija (Gornja in Spodnja) 284 inškrbiranih, 17 magistriranih; Kranjska 113 inškrbiranih, 17 magistriranih [...].

[12] Da bi imeli v takih statističnih podatkih popolno merilo za bogato setev duhovnega življenja, ki jo je v tem obdobju trosila *Univerza Eberharda Karla* v avstro-ogrske dežele, predvsem pa v avstrijske dedne dežele Gornjo in Spodnjo Avstrijo, Štajersko, Koroško in Kranjsko, moramo poznati tudi število in imena tistih sinov teh dežel, ki so za daljši ali krajši čas obiskali *Tübingen*, ne da bi se imatrikulirali. Ob [...] takrat pogosti navadi bogatih in uglednih družin, da so za pridobivanje izobrazbe pošiljale svoje sinove na večletna potovanja po različnih univerzah v Nemčiji, Franciji in Italiji, gotovo tudi število takih avstrijskih obiskovalcev *Tübingena* ni bilo prav skromno, kajti univerzo v *Tübingenu* so obskovali, ne da bi se inškrbirali, na primer baron Krištof Auersperg, Jurij Khisl iz Studenca pri Ljubljani, Mathias Maurus in drugi Kranjci.

In še več. V svojem naprednem prizadevanju, da bi se v kulturi in izobrazbi izenačili z drugimi deželami nemškega cesarstva [Svetega rimskega cesarstva nemške narodnosti], so notranjeavstrijski in spodnjeavstrijski deželani (deželni stanovi) posegali po še hitrejši in učinkovitejši rešitvi ter so ob očitnem pomanjkanju primernih domačih moči vabili iz tujine odlične može, zlasti za delovanje na višjih mestih v njihovih [13] nedavno ustanovljenih cerkvenih skupnostih in šolstvu. Obračali so se predvsem na Württemberško na *vojvodo Krištofa* in njegove naslednike, ki so potem milostljivo in rade volje dovolje-

vali odhode svojih nekdanjih štipendistov na Avstrijsko.⁷ Tako so iz *Tübingena* prišli v *Ljubljano*: superintendent mag. *Krištof Spindler* (1569–91), pridigar in poznejši superintendent mag. *Felicijan Trubar* (1580–1600), rektor stanovske šole dr. *Nikodem Frischlin* (1582–84),⁸ preceptor mag. *Lorenz Meuderlin* (1582–1600),⁹ – v *Celovec*: rektor stanovske šole mag. Hieronim Megiser (ok. 1592–98),¹⁰ – v *Gradec*: superintendent dr. *Wilhelm Zimmermann* (1586–98),¹¹ [14] astronom in profesor mag. *Johann Kepler* (1594–1600)¹² [...].

[15] Kako velikanski seštevek učinkov, ki so takrat dotekali iz majhnega *Tübingena* v vzhodne marke nemškega cesarstva in še čeznje, je nakazan že samo v teh kratkih podatkih! V tistem času so se predvsem v *Tübingenu* in s *Tübingenom* sinovi avstrijskih dednih dežel oblikovali v nosilce kulture na Vzhodu, v uradnike njihovih odličnih deželnih uprav, v junake v vojskovanju s Turki, v učitelje in luči v cerkvah in šolah v svoji domovini.

[16] V obisku univerze v *Tübingenu* je imela med notranjeavstrijskimi deželami (Štajerska, Koroška, Kranjska) največji delež *Kranjska*.

- 7 Elze: *Die Superintendenten der evang. Kirche in Krain während des 16. Jahrh.*, Dunaj 1863, str. 34 sl. in 55 sl. – V evangelijski Cerkvi Kranjske je veljal württemberški cerkveni red.
- 8 F. Strauss: *Leben und Schriften Nikod. Frischlin's*, Frankfurt na Majni 1856, zlasti str. 247 sl. – Tudi Frischlinov naslednik na mestu rektorja, Štajerec mag. *Jakob Präntel*, 1578–82 pridigar v Celovcu, nato v Gradcu, 1585–95 rektor v Ljubljani, 1595–98 župnik v Šladmingu na Štajerskem, je 1567 in 1573 študiral v Tübingenu.
- 9 Lorenz Meuderlin (Meuderle) se je rodil v Kirchheimu v Württembergu, študiral v Tübingenu in tu magistriral 1572.
- 10 Hieronymus Megiser, po rodu iz Stuttgarta, je v Tübingenu študiral od leta 1571 in leta 1577 magistriral, bil Frischlinu zelo drag učencec, nato bil vzgojitelj blizu Ljubljane (tja je bil leta 1582 na njegovo pobudo poklican Frischlin), odšel leta 1582 v Padovo, kjer je študiral pravo, [...] postal 1592 rektor evangeličanske stanovske gimnazije v Celovcu, od koder ga je pregnala protireformacija leta 1598. Z družino se je vrnil v Nemčijo, bil mdr. profesor v Leipzigu [...]. [Mdr. je setavil] štirjezični slovar (nemško-latinsko-slovensko-italijanski) [...].
- 11 Wilhelm Zimmermann, rojen 1540 v mestu Neustadt an der Linde v Württemberški, je v Tübingenu študiral od leta 1558 in magistriral leta 1562, postal pozneje doktor teologije in volilnoknežji dvorni pridigar in cerkveni svetnik v Heidelbergu; poleti 1586 je prišel za pastorja in superintendenta v Gradec, tu izdal Luthrov mali katekizem [...].
- 12 Christ. Frisch: *Joh. Kepleri opera omnia*, zv. VIII, Frankfurt 1871. – C. G. Reuschle: *Kepler und die Astronomie*, Frankfurt 1871.

Čeprav je večina njenih prebivalcev pripadala slovanski narodnosti in čeprav so bili *Kranjci* takrat nenehno izpostavljeni pustošenju plenilskih in vojaških pohodov Turkov in je kranjsko moštvo na ozemlju ob hrvaški in morski meji varovalo nemško cesarstvo pred njimi, se je kranjska mladina, polna nepotešene želje po znanju, zgrinjala v izobraževalna središča. V eni roki meč, v drugi knjiga – tako je stala stara marka Karla Velikega ob Savi. [...]

[19] Veliko pogosteje kakor te nemške univerze [Wittenberg, Strassburg, Jena] so v 16. stoletju Štajerci, Korošci in *Kranjci* obiskovali gornjeitaljanske univerze v *Pavii*, *Bologni* in *Padovi*. Predvsem zadnja je bila zbirališče južnoavstrijske mladine. [...]

[20] *Kranjci* niso bili v tem nobena izjema; ni utemeljeno mnenje kranjskih zgodovinopiscev, da je uvedba reformacije v njihovi domovini in drugih avstrijskih deželah preusmerila tok njihove študirajoče mladine od italijanskih univerz na nemške protestantske,¹³ ali da so si *Kranjci* po zatrtju protestantizma začeli pridobivati izobrazbo v Italiji.¹⁴ Obisk *Kranjcev* v *Padovi* je bil namreč v drugi polovici 16. stoletja večji kot v *Tübingenu* in približno enak obisku na vseh nemških protestantskih univerzah skupaj. [...] [Elze v preglednici, str. 21: 1530–50 v *Tübingenu* 4, v *Padovi* 2; 1551–1600 v *Tübingenu* 90, v *Padovi* 107; 1601–14 v *Tübingenu* 19, v *Padovi* 37.]

[21] Iz tega lahko sklepamo, da je reformacija v *Kranjski* nenavadno povečala željo po študiranju. Skupno število študirajočih iz te dežele je v drugi polovici 16. stoletja izjemno veliko, če primerjamo skromno število nižjih in srednjih šol, slabo razvitost prometa in maloštevilnost prebivalstva s sedanjimi razmerami. [...]

[24] Pravo nasprotje [razmeram v *Padovi*, kjer je bil močen vpliv škofa in inkvizicije, gl. str. 23–24] je bilo stanje v *Tübingenu*. Tu je strpni duh humanizma utrl pot protestantskemu svetovnemu nazoru in utemeljil duhovno svobodo, ki je bila z zdravim evangeljskim verovanjem izčiščena in ohranjana na pravi poti. In tudi če je svoboda kdaj pa kdaj tudi prestopila pravo mejo in jo je luthrovsko-pravoverna vnema presegla in prekosila, je v *Tübingenu* v znanosti in življenju

13 Dimitz, *Geschichte Krains II*, Ljubljana 1875, str. 301.

14 P. v. Radics, *Herbard VIII Freiherr zu Auersperg*, Dunaj 1862, str. 2.

vedno prevladoval sveži, prosti in pobožni duh evangelija. Prav ta duh se je od tod širil v Avstrijo, zlasti v *Kranjsko*, uspeh protireformacije *Ferdinanda II.* pa je bil hkrati zmaga s prizadevanjem jezuitov spodbujenega in vodenega duha univerz na *Dunaju* in v *Gradcu* in rimskega, z inkvizicijo obvladovanega duha *Padove* nad germansko-evangeličanskim duhom *Tübingena*.

Ta duh, ki je takrat vladal v *Württembergu*, v *vojvodi Krištofu*, na univerzi v *Tübingenu*, je tja pritegnil tiste prej imenovane južnoavstrijske verske begunce, ki jih moramo tu še podrobneje obravnavati. Pri tem so pomembni *Vergerij*, *Ungnad* in *Trubar*, [25] čeprav prva dva po rodu nista pripadala deželi *Kranjski*. [...]

[33] Po *Vergerijevem* posredovanju sta bila poleti 1558 [...] prvič sprejeta kot študenta v Vojvodski stipendium v *Tübingenu* dva mlada študenta iz *Kranjske*, namreč *Samuel Budina* in *Job. Gebhart*. [...]

Nekaj let pozneje je *Primož Trubar*, ko je bival v *Urachu* kot župnik (spomladi 1562), spodbudil *kranjske* deželane, naj zaprosijo *vojvodo Krištofa*, da sprejme v *Stipendium Tiffernum* nekaj revnih učencev iz *Kranjske*, ker je *mag. Mihael Tiffernus* bil *Kranjec*. Dobri vojvoda je na prošnjo odgovoril, da rad dovoli, da sta odtlej dva študenta iz *Kranjske* sprejeta v ta *Stipendium*,¹⁵ in je o tem hkrati obvestil *Trubarja* [11. decembra 1562; Elze citira na str. 33–34 pismo *Trubarju*, ki je na zunanji strani naslovljeno: »Dem Ersamen unserm Lieben, besondern *Primo Trubero Predigern zu Laibach*«, tj. Častivrednemu, našemu ljubemu, posebnemu *Primožu Trubarju* pridigarju v *Ljubljani*].¹⁶ [...]

[34] *Kranjci* pa niso mogli takoj predlagati dva mladeniča, ki bi imela postavljenim zahtevam ustrezno predizobrazbo,¹⁷ zato je ostalo to ugodno odprtje [mesta v *Stipendiumu*] nekaj časa brez nasledka. Ko pa se je *Trubar* po vnovičnem izgonu iz *Kranjske* (1565) vrnil

15 *Tiffernum* je bil ustanovljen za štiri mladeniče, ki so otroci pobožnih, revnih staršev, so rojeni v *Württembergu* ali zunaj njega in želijo v *Tübingenu* študirati teologijo. V *Tiffernumu* so dobili stanovanje, hrano, pouk in 4 goldinarje, za nadaljnje potrebe po obleki, knjigah idr. pa naj bi poskrbeli domači. [...] (*Klumpf-el, Universität Tübingen*, str. 101.) [...]

16 *Trubar* se je med tem vrnil v *Ljubljano*. – Pismo [*Trubarju*], izvirnik z lastnoročnim podpisom in pečatom [...] se nahaja v deželnem arhivu *Kranjske*.

17 *Kranjski* stanovi so šele 1563 ustanovili (evangelistično) deželno gimnazijo.

na Württemberško, je bila stvar kmalu uresničena in po njegovem posredovanju sta bila v *Tiffernum* sprejeta leta 1566 *Jurij Dalmatin* (poznejši biblijski prevajalec) in leta 1569 *Bernard Steiner* (pozneje pastor in superintendent v Celovcu [tam je skrbel tudi za rabo slovenščine]). Ko je *Trubar* že leta 1569 priskrbel *Bernardu Steinerju* mesto pedagoga pri trinajstletnem *baronu Andreju Auerspergu* [35] in ko je hkrati *mag. Jurij Dalmatin* izrazil pripravljenost, da svoje mesto odstopi mlajšemu rojaku, se je takoj zavzel v *Kranjski* za novo zasedbo obeh mest. [...]

[60] Württemberški vojvode so z zagotovitvijo dveh mest v *Tiffernumu* za *Kranjce* izkazali evangeličanski Cerkvi v tej deželi veliko dobroto in kranjski deželani so se vedno globoko hvaležno šteli za dolžnike tem vladarjem. Seveda pa samo ta pot ni zadostovala, da bi izobrazili dovolj naraščaja za 20–24 pridigarских mest v kranjski protestantski deželni Cerkvi in za 6 učiteljskih mest na evangeličanski deželni gimnaziji. Ker so se študiju teologije posvečali večinoma nepreskrbljeni mladeniči, sinovi duhovnikov in učiteljev, nižjih deželnih uradnikov, rokodelcev in kmetov, so deželani¹⁸ dokaj pogosto prejemale prošnje za podporo. Dajali so jih, vendar pa so kmalu videli, da morajo darove dobro podrediti pravilom, da bi imeli zaželeni učinek.

Ob reorganizaciji stanovske gimnazije v Ljubljani [...] so sklenili »za kar najboljše urejanje in odpravljanje že vidnega in skrb vzbujajočega pomanjkanja zmožnih cerkvenih in šolskih služabnikov, ki obvladajo tako slovenski kakor [61] nemški jezik, vzdrževati tri posebne štipendiste, rojene v Kranjski deželi [...].«¹⁹

Izbiro univerz, kjer sme takšen štipendist študirati, je podrobneje omejilo določilo, da mora študirati »eno leto v Strassburgu, Heidelbergu ali na kaki drugi krščanski univerzi, dokler ne absolvira kurza filozofije in doseže stopnjo magistra, potem pa brez posebnega dovoljenja nikjer drugje kot v *Tübingenu* ali Jeni [...].«²⁰

18 Vse plemstvo dežele, z izjemo 3 do 4 družin, in predstavnštva mest, kolikor so bila svobodno izvoljena, so takrat bila evangeličanska.

19 Referent v deželnem odboru je bil superintendent K. Spindler. – Kranjski deželni arhiv; protokoli deželnih stanov III, posvet 1. julija 1582, čistopis.

20 Kranjski deželni arhiv. – Izvirnik obligacije Matije Trošta iz Idrije, 23. januar 1585. – Prim. Dimitz: *Geschichte Krains III*, Ljubljana 1875, str. 152 sl.

[63] Toliko in tako urejenih odnosov z univerzo v *Tübingenu*, kakor jih je imela Kranjska, ni niti takrat niti sploh kdaj imela kaka druga dežela v nemškem cesarstvu. V *Kranjski* sta zato tudi *tübingenski duh* in *tübingenska znanost* učinkovala veliko bolj vsestransko in globlje kakor kjerkoli zunaj *Württembergške*.

Izbral in prevedel Dušan Voglar

BILO JE POVEDANO

Dušan Voglar

POJASNILO

Iz knjige Ludwiga Theodorja Elzeja o univerzi v Tübingenu in kranjskih študentih na njej v drugi polovici 16. stoletja so izbrani odlomki, ki poudarjajo pomen Tübingena in württemberških vojvod za reformacijo v Vojvodini Kranjski. Elze je knjigo napisal za slovesno priložnost, ob proslavljanju štirih stoletij njenega delovanja, zato v nekaterih njegovih stavkih zazveni tudi temu primerna vznesenost. Vendar svoje trditve ponazarja in utemeljuje s podatki, ki jih je po svoji delovni navadi črpal iz obsežne literature in neposredno iz arhivskih virov v Ljubljani, Tübingenu in drugod. Pisanje o stikih Kranjske z Württembergom postavlja v širši avstrijski, nemški in italijanski okvir. Navaja namreč tudi podatke o kranjskih študentih na drugih nemških univerzah in na italijanskih univerzah, zlasti v Padovi.

Elze prikaže nastanek ustanove Stipendium Tiffernum v Tübingenu in podrobno, s citiranjem korespondence med deželnimi stanov in Trubarjem na eni strani in württemberških vojvod Krištofa in njegovega naslednika Ludvika na drugi opiše pridobivanje mest za Kranjce v tej ustanovi (str. 33–60). V tej zvezi tudi omenja Trubarjeve stike s kranjskimi študenti in njegovo skrb zanje. Iz arhivskih virov navede seznam 15 ugotovljenih kranjskih štipendistov Tiffernuma (str. 59–60; navajam z Elzejevo pisavo imen): M. [magister] Samuel Budina, Johann Gebhart, M. Georg Dalmatin, M. Bernhard Steiner, M. Primus Truber [ml.], Blasius Budina, M. Moritz Faschang, Georg Diener, M. Georg Clement, M. Nikolaus Wuritsch, M. Christoph Spindler, M. Jakob Tulschak, Thomas Spindler, M. Johann Vinizianer, M. Markus Koluder. Navede tudi seznam 12 štipendistov sklada kranjskih deželnih stanov (str. 62–63): Johann Weiss, Johann Weidin-

ger, Markus Kumprecht, Andreas Schweiger, Mathias Trost, Daniel Xylander, Johann Snoilschik, M. Georg Clement, Gregor Prosser, David Verbez, Johann Wolfinger, Abel Faschang. Od teh le trije niso študirali v Tübingenu; štirim je bila štipendija preklicana (eden je postal jezuit). V seznamu vseh v Tübingenu imatrikuliranih študentov iz Kranjske (1530–1614; str. 64–87) je vsakemu imenu – naštel jih je 113 – dodal podatke o njihovem poznejšem delovanju. V seznamu vseh v Tübingenu imatrikuliranih študentov iz Avstrije (1530–1614 skupaj 713 študentov; str. 88–106) so seveda tudi za slovensko zgodovino pomembna imena iz Koroške in Štajerske. Objavil je tudi seznam avstrijskih študentov, ki so dosegli naslov magistra (str. 107–109); v njem je od 56 magistrov navedenih 16 Kranjcev, kar je razmeroma veliko.

Kako velik pomen je študiju Kranjcev, zlasti še v Tübingenu, pripisoval Primož Trubar, razberemo iz njegovega nemškega predgovora v knjigi *Noviga testamenta posledni deil* (1577; gl. *Zbrana dela Primoža Trubarja XI*. Ur. Jonatan Vinkler, ur. XI, knjige Edvard Vrečko. Ljubljana: Pedagoški inštitut 2011. 223–245). V njem namreč nagovori nekdanje tübingenske študente iz uglednih plemiških družin, namreč Krištofa in Andreja Turjaškega ter Franca in Jakoba Galla (prim. Vincenc Rajšp v tej št. *Stati inu obstatu*, str. 80–82).

POBUDA ZA SPREMEMBO HISTORIČNO NAPAČNE SPOMINSKE PLOŠČE PRED LJUBLJANSKIM MAGISTRATOM

Podpisani predstavniki literarnozgodovinske, zgodovinske, jezikoslovne, pravnozgodovinske, umetnostnozgodovinske, bibliotekarске in muzikološke stroke, dejavni na znanstvenoraziskovalnem, visokošolskem in muzealskem področju, naslavljamo na Mestno občino Ljubljana (MOL) in na Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar pobudo za spremembo neustreznega spominskega obeležja pred ljubljanskim magistratom.*

Napis na plošči, ki sta jo MOL in omenjeno društvo leta 2000 vzdala v tlak na Mestnem trgu, se glasi: »Na tem mestu so za časa protireformacije 23. decembra 1600 sežgali več tisoč slovenskih knjig.« Z javnim pozivom želimo opozoriti na štiri evidentne netočnosti v navedenem besedilu. Prvič, napačen je datum 23. december 1600. Drugič, neugotovljiva je lokacija sežiga. Tretjič, nedokazljivo visoko je število sežganih knjig. In četrtič, zavajajoča je trditev, da je

* V soglasju s prvim podpisanim objavljamo strokovno *Pobudo* (2012) za spremembo napisa na plošči v spomin na sežig knjig v času protireformacije. Objavljamo tudi sestavka dr. Marka Kerševana in dr. Božidarja Debenjaka, ki sta ob srečanju s *Pobudo* pomagala v Slovenskem protestantskem društvu Primož Trubar skupaj s še nekaterimi člani in predsednikom mag. Viktorjem Žakljem razjasnjevati z opozorilom strokovnjakov odprto vprašanje. Na sestanku predstavnikov pobudnikov in predstavnikov Slovenskega protestantskega društva 23. aprila 2013 je bil sprejet dogovor za nov napis (elektronsko pismo dr. Luke Vidmarja 24. 4. 2013): »MED PROTIREFORMACIJO SO NA MESTNEM TRGU 29. DECEMBRA 1600 IN 9. JANUARJA 1601 SEŽGALI ZAPLENJENE PROTETANT'SKE KNJIGE, MED NJIMI PRVE SLOVENSKE.« Izoblikovan je bil tudi predlog, naj bo na plošči poleg slovenskega tudi napis v nemščini. – Mestna občina Ljubljana je sprejela pobudo podpisnikov in Slovenskega protestantskega društva za zamenjavo dosedanje plošče z novo ploščo z novim napisom že leta 2013. – Op. D. Voglar.

šlo samo za knjige, napisane v slovenskem jeziku. Zastavlja se vprašanje, ali so postavljalci plošče stroko sploh vprašali za mnenje. Napis je namreč v nasprotju z zgodovinsko dokazljivimi in preverljivimi dejstvi.

Podatki o požigu, ki jih že od druge polovice 19. stoletja povzema strokovna in poljudna literatura,¹ izvirajo iz dveh enciklopedičnih prispevkov ljubljanskega pastora in raziskovalca reformacije Theodorja Elzeja. V prvem iz leta 1866 avtor brez navedbe vira (!) navaja, da je protireformacijska komisija pod vodstvom škofa Tomaža Hrena 29. decembra 1600 na Mestnem trgu v Ljubljani sežgala osem vozov protestantskih knjig.² Dve desetletji zatem (1885) isti avtor v vsebinsko enakem besedilu ne govori več o vozovih, temveč o več kakor 2000 požganih knjigah.³ Od kod Elzeju podatki o osmih vozovih oziroma več kakor 2000 knjigah, ostaja neznanka, saj ni nikjer navedel vira. Na to Elzejevo prakso je kritično opozoril že France Kidrič.⁴ Obstaja več kot verjetna možnost, da se je Elze oprl na dnevnik Tomaža Hre-

- 1 Prim. August Dimitz: *Geschichte Krains, Dritter Theil*, Laibach 1875, str. 333.
- 2 »Die Sache selbst auszuführen blieb der von Erzherzog Ferdinand ernannten, von ihrem Vorsitzenden, Bischof Kreen [Hren], am 22. Dezember 1600 eröffneten Religions-Reformations-Commission vorbehalten, welche ihre Wirksamkeit mit einem Autodafé von **protestantischen Büchern** inaugirirte, welche am 29. Dezember (8 Wagen voll) am Marktplatze zu Laibach den Flammen hergegeben wurden« (Theodor Elze: Truber, Primus und die Reformation in Krain, v: Johann Jakob Herzog (ur.): *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, zv. 21, Gotha 1866, str. 375).
- 3 »Dieselbe inaugirirte ihre Tätigkeit am 29. Dez. 1600 mit einem großen Autodafé von mehr als 2000 **protestantischen Büchern** auf dem Marktplatze in Laibach [...]« (Theodor Elze: Truber, Primus und die Reformation in Krain, v: Johann Jakob Herzog, Gustav Leopold Plitt (ur.): *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, zv. 16, Leipzig 1885, str. 62).
- 4 »V enem pogledu bi bil postopal E[lze] nedvomno pravilneje, če bi bil objavil najprej regeste svojega arhivalnega gradiva in povedal, katere arhive in v koliki meri je za svoj predmet izčrpal [...] Tudi sicer čuti moderni raziskovavec v E[lze]jevem delu marsikatero slabo stran, ki je sodobniki niso opazili: neekonomična ponavljanja, ker se pisec ozira čisto bolj na široko publiko nego znanstvene kroge ter postavlja nove objave nad prejšnje kot njih razširjenje namesto poleg prejšnjih kot njihove naprej določene družice; zanemarjanje znanstvenega aparata, ker čisto ni videti, ali gre za kombinacijo ali podprto ugotovitev [...]« (France Kidrič: Elze Theodor, v: *Slovenski biografski leksikon*, zv. 1, Ljubljana 1925, str. 159). Kidrič v *Zgodovini slovenskega slovstva* (1929–1938) ni navedel Elzejevega opisa požiga.

na, ki ga hrani Arhiv Republike Slovenije. Toda Hren ne omenja niti količine sežganih knjig niti Mestnega trga, ampak zgolj navaja: »Na dan sv. Tomaža Canterburyjskega [Tomaža Becketa, ki goduje 29. decembra] so bile zvečer na prostem [!] sežgane luteranske knjige«. ⁵ V isti dnevnik je Hren zapisal, da so bile 9. januarja 1601 »že drugič javno na trgu sežgane krivoverske knjige«, in sicer »trije polni vozovi«. ⁶ Podatek o treh vozovih, ki ga je Hren sicer pripisal sekundarno, je edini doslej znani podatek o količini sežganih knjig v Ljubljani iz sočasnih virov. Drugega požiga napisna plošča pred magistratom sploh ne omenja, ker izhaja samo iz Elzejevega opisa prvega požiga. Vendar to še zdaleč ni njena glavna hiba. Poglavitni problem plošče je, da Elzejevi navedbi, ki je že tako ali tako nedokumentirana z virom, nekritično dodaja podatka o količini in jeziku knjig.

Kaj se je resnično dogajalo 29. decembra 1600 in 9. januarja 1601 v Ljubljani? Protireformacijska komisija na čelu s škofom Tomažem Hrenom, ki jo je imenoval nadvojvoda Ferdinand Habsburški kot deželni knez Kranjske, je izvajala rekatolizacijo mesta v skladu z Augsburgskim verskim mirom (1555), s katerim so knezi Svetega rimskega cesarstva dobili pravico do izbire vere svojih podložnikov. Tega določila v naših deželah več desetletij ni bilo mogoče v celoti udejanjiti, zato so bili požigi drugoverskih knjig na Slovenskem precej pozni in relativno kratkotrajni v primerjavi s tistimi v drugih evropskih deželah, tako katoliških kakor protestantskih. Med naloge komisije v Ljubljani je spadala tudi zaplenba protestantskih knjig, ki jih je katoliški krog na Kranjskem pojmoval kot kršitev Augsburgskega verskega miru ali neskladne z vladarjevo versko politiko. Komisija je knjige najbrž zasegla v dotedanjih protestantskih cerkvah (npr. v špitalski cerkvi sv. Elizabete), v hišah nekaterih protestantov, izročali pa so jih tudi v katolištvo spreobrnjeni protestanti. Ni zbirala in uničevala vseh

5 Arhiv Republike Slovenije, AS 1073, Zbirka rokopisov, 111r, zapis na notranji strani sprednje platnice med noticama o vremenu med božičem 1600 in svetimi tremi kralji 1601: »S. Thomae Cant. [...] Abents lutherische Buecher auf freyen Platz verbrannt«.

6 Arhiv Republike Slovenije, AS 1073, Zbirka rokopisov, 111r, zapis med noticama o 10. in 11. januarju: »NB. 9. Jan. publicae combusti jam altera vice libri haeretici in foro cum magna haereticorum confusione. Drey Wägen voll.«

protestantskih knjig in še manj vseh slovenskih (protestantskih) knjig. Pri svojem delu je bila namreč zavezana pravilom Tridentinskega koncila Rimskokatoliške cerkve (1545–1563) in seznamu spornih tiskov, ki je bil objavljen v rimskem indeksu prepovedanih knjig (*Index librorum prohibitorum*). Iskala je predvsem najhujše »krivoverske« knjige, tj. protestantske teološke (!) tiske, pri čemer jezik sploh ni bil pomemben. Velika večina zaplenjenih in sežganih knjig je bila nemška (odstotek slovenskih knjig v tedanjih knjižnicah na Slovenskem, na primer v protestantski stanovski knjižnici, je bil namreč majhen); šlo je zlasti za dela Martina Luthra, Philippa Melanchthona in drugih nemških teologov, ki jih je *Index* uvrščal v kategorijo »krivovercev prvega razreda«. Manj sporna in zato v manjši nevarnosti oziroma zunaj nje so bila dela protestantov, ki niso bila teološka in niso bila uvrščena na *Index*. Komisije zato niso zanimala literarna, filološka, zgodovinska, medicinska, glasbena in podobna slovenska ter tujejezična dela Adama Bohoriča, Krištofa Spindlerja, Hieronima Megiserja, Davida Verbca in drugih slovenskih protestantov. Prav tako komisija večinoma ni uničevala protestantskih prevodov *Svetega pisma*. Med temi je bila popolnoma varna Dalmatinova *Biblija* (1584), najpomembnejše delo slovenske reformacije, ki je *Index* ni prepovedoval oziroma je njeno uporabo pogojno (z dovoljenjem krajevnega škofa, v Ljubljani torej Hrena) dovoljeval skupaj z drugimi protestantskimi prevodi *Svetega pisma*, ki niso bili delo »krivovercev prvega razreda«. Leto 1600 so zato tovrstna dela preživela v precejšnjem številu. Od slovenskih protestantskih knjig so bile med delovanjem protireformacijske komisije neposredno ogrožene predvsem Trubarjeve, saj je bil Primož Trubar uvrščen na seznam prepovedanih avtorjev. Tako ni presenetljivo, da so se njegova dela ohranila v tako malo izvodih. Sicer pa je treba vedno upoštevati, da slaba ohranjenost določenih naslovov ni nujno (samo) posledica načrtnega uničenja, temveč običajnih časovnih dejavnikov (obrabljenost, požar, neustrezna hramba, zavrženje). V maloštevilnih izvodih (ali pa sploh ne) so namreč ohranjene tudi katoliške knjige iz tega obdobja (ohranjen ni npr. slovenski Pacherneckerjev katekizem iz 16. stoletja; slovenski Kanizijev katekizem z začetka 17. stoletja, natisnjen v kar 2000 izvodih, pa je znan v enem samem izvodu).

29. decembra 1600 in 9. januarja 1601 so torej v Ljubljani večinoma gorele protestantske teološke knjige v nemškem jeziku. Hrenov dnevnik kot edini doslej znani sočasni vir nikjer izrecno ne imenuje kraja, domnevno Mestnega trga, ampak pravi samo: »na prostem« in »na trgu«. Morda sta bila požiga res na Mestnem trgu, ki je za to dovolj prostoren, vendar bi v poštev prišel tudi Stari trg pri jezuitski cerkvi. Števila uničenih knjig ne poznamo: 29. decembra 1600 naj bi jih po Elzeju zgorelo osem vozov (česar za zdaj ni mogoče preveriti v virih), 9. januarja 1601 pa so po Hrenu sežgali tri vozove knjig. Tedanja kategorija »voz« (*Wagen*) je sama po sebi zelo ohlapna oziroma raztegljiva – lahko označuje tako majhen voz(iček) kakor večji voz. Elze je število knjig na podlagi podatka o osmih vozovih sam ocenil na več kakor 2000. Bolj verjetno jih je bilo v obeh sežigih pred in po novem letu uničenih manj, vsekakor pa nekaj sto. Slovenske knjige so v teh grmadah predstavljale manjši del, gotovo pa so bile med njimi predvsem Trubarjeve. Za primerjavo: protireformacijski škof Pavel Bizancij, generalni vikar oglejskega patriarha, je leta 1581 na vsej vizitaciji Kranjske, Štajerske in Koroške zasegel okoli 2000 protestantskih knjig; med izrecno navedenimi knjigami je slovenskih točno deset odstotkov – skoraj izključno Trubarjeve. V vsakem primeru (tudi če upoštevamo samo Elzeja) je bilo število uničenih slovenskih knjig v Ljubljani daleč od zavajajoče navedbe na plošči: »več tisoč slovenskih knjig«. In v vsakem primeru napis daje historično napačno predstavo, saj knjig niso sežigali, ker bi bile »slovenske«, ampak zato, ker so bile protestantske. Če bi imeli danes v rokah vir oziroma dokaz za Elzejevo trditev o količini (8 vozov) in lokaciji prvega požiga (Mestni trg) ter če bi poznali podatek o lokaciji drugega požiga (vemo le za količino), potem bi se lahko napisna plošča pred magistratom glasila: »Med protireformacijo so na tem mestu 29. decembra 1600 in 9. januarja 1601 sežgali enajst vozov protestantskih knjig, med katerimi so bile tudi slovenske.« Toda dokler takšnih dokazov ni, so za spominski napis na sedanjem ali kakšnem drugem mestu ustrezne le te besede: »Med protireformacijo so v Ljubljani 29. decembra 1600 in 9. januarja 1601 sežigali protestantske knjige.« Sprejemljiv bi bil še interpretativni dodatek: »med njimi najzgodnejše slovenske tiske«.

V tem smislu podpisani pozivamo pristojne k spoštovanju preverljivih zgodovinskih dejstev, še posebej, ker je plošča namenjena ohranjanju zgodovinskega spomina, neustrezno besedilo pa lahko postane predmet vsakovrstnih manipulacij.

V Ljubljani, 17. decembra 2012

[Podpisniki:] *dr. Luka Vidmar, dr. Boris Golec, dr. Kozma Ahačič, dr. Gašper Cerkovnik, dr. Marjan Dolgan, dr. France Martin Dolinar, dr. Marijan Dovič, dr. Anja Dular, ddr. Janez Höfler, dr. Sašo Jerše, dr. Marko Kambič, dr. Metoda Kemperl, dr. Metoda Kokole, Jakob Müller, prof., dr. Jožica Narat, dr. Matija Ogrin, dr. Miha Preinfalk, dr. Brane Senegačnik, dr. Marko Štuhec, dr. Peter Vodopivec, dr. Maja Žvanut, dr. Andreja Legan Ravnikar.*

Marko Kerševan

OB POBUDI ZA SPREMEMBO PLOŠČE

Dragi predsednik Viktor, še enkrat, strinjam se s tvojim odgovorom na pismo pobudnikov: napis je treba uskladiti s preverljivimi dejstvi. Sedanji je lahko (za nepoučene o reformaciji) zavajajoč in, kar zadeva številko (za slovenske knjige), skoraj gotovo netočen. Pri postavljanju table in oblikovanju napisa nisem bil zraven, tako da ne vem, kako je prišlo do njega. Verjetno je vse potekalo bolj na hitro, ko /ker se je bližala štiristoletnica dogodka, o katerem poroča Valvasor («/.../ požgali so jih dne 23.decembra 1600 javno na trgu pred mestno hišo /.../»; *Slava vojvodine Kranjske*. Prevedel, izbral in razložil Mirko Rupel, uredil Bogomir Gerlanc. Ljubljana, Mladinska knjiga 1977, str. 274, Znameniti dogodki mesta Ljubljane).

Med podpisniki pobude je dovolj kompetentnih in dobronamer-
nih strokovnjakov in tudi njihov predlog novega besedila je v osnovi sprejemljiv. Sam bi ga – tudi na temelju njihovih ugotovitev/potrditev v *Pobudi* – formuliral recimo takole: »Med protireformacijo so v Ljubljani 29. 12. 1600 in 9. 1. 1601 na trgu sežgali več vozov protestantskih knjig, med njimi prve slovenske knjige.«

Številka 2000 knjig je, kot je razvidno tudi iz dokumentacije v *Pobudi*, Elzejev »preračun« 8 (ali 11) vozov vseh – nemških, slovenskih, gotovo tudi latinskih – protestantskih knjig. Trije vozovi – in seveda sežiga decembra 1600 in januarja 1601 – so potrjeni tudi v zdaj znanem viru (Hren). Odkod Elzeju osem voz, torej ne vemo. Verjetno je poznal še kakšen vir, navsezadnje bi bilo čudno, da bi bil edini ohranjeni dokument Hrenov dnevnik. Vsekakor se Valvasor sklicuje na dva vira: na Hrenov dnevnik in na neki zdaj neznani vir, ki da ga ima v svoji osebni zbirki.

Besedilo *Pobude* pa ob hvalevrednih preciziranjih, popravkih ter dokumentaciji tudi samo izziva nekaj pomislekov oziroma kliče po nadaljnji razpravi in raziskavah. Sedanji napis na plošči je nedvomno prehitro posegel po (pre)visokih številkah in pri tem videl samo slovenske tiske. Vendar pa za marsikatero vprašanje tudi (še) nimamo ustreznih raziskav in dokumentacije.

Omenjena *Pobuda* poudarja, da je bila Hrenova protireformacijska komisija »zavezana pravilom Tridentinskega koncila (1545–1563) in seznamu spornih tiskov, ki je bil objavljen v rimskem Indeksu prepovedanih, knjig«, da je iskala »predvsem najhujše 'krivoverske' knjige, tj. protestantske teološke (!) tiske« (klicaj v besedilu *Pobude*). Komisije da »zato niso zanimala literarna, filološka, zgodovinska, medicinska, glasbena in podobna slovenska in tujejezična dela«. »Od slovenskih protestantskih knjig [...] so bile neposredno ogrožene predvsem Trubarjeve, saj je bil Trubar uvrščen na seznam prepovedanih avtorjev«.

Trubar je bil poimensko uvrščen v prvi razdelek/razred rimskega *Indeksa* s heretičnimi avtorji, katerim so bila obsojena vsaj »vsa dela, ki obravnavajo religijo«, medtem ko so bili v drugem razredu avtorji le s posameznimi, posebej imenovanimi heretičnimi deli; pri najhujših heretikih – kot Luther, Calvin ... – pa so bila prepovedana vsa dela, ne glede na naslov in vsebino. (Prim. Hubert Wolf, *Index*. München 2006, 26–41; prim. Denzinger, *Enchiridion/Kompendium* 1991, str. 584–587: »Tridentinska pravila« za prepoved knjig, potrjena v buli Pija IV. *Domenici gregis custodiae* 24. marca 1564). Ali je bil Trubar prištet med najhujše heretike ali le tiste, ki so jim bili obsojeni »samo« vsi verski spisi, tokrat niti ni pomembno, saj so bila vsa njegova dela verska.

Ker Trubarjeva dela predstavljajo veliko večino tedanjih slovenskih tiskov, je že to pomenilo udar *po večini takratnih slovenskih knjig*; k temu je treba prišteti še (Dalmatinove in druge) slovenske prevode Luthrovih del, nemških katekizmov, pesmaric itd. Pod udarom so bile skratka *tako rekoč vse do tedaj v slovenščini tiskane knjige!* (Kako je bilo s prevodom *Biblije*, kasneje.) »Ne-teološka« dela, ki da »komisijo niso zanimala« oziroma so bila »v manjši nevarnosti ali zunaj nje«, so bila le med nemško ali latinsko pisanimi deli domačih (na primer Bohoričeva slovnica) ali tujih protestantov.

Treba pa je tudi sicer reči, da tridentinska pravila ne govore o (prepovedanih) »teoloških« knjigah (v smislu nekakšnih specialističnih strokovnih razprav, kot to razumemo danes), temveč o »knjigah, ki izrecno obravnavajo religijo«. Že na rimskih komisijah, ki so sestavljale indekse tistega časa, so bila obravnavana in v celoti ali delno obsojena tudi nekatera zgodovinska, medicinska in druga dela, ki so tako ali drugače zadevala religijo in se prepletala z njo, druga pa so bila prepuščena presoji katoliških teologov po naročilu škofov ali inkvizitorjev. Zadevo zapleta tudi dejstvo, da se je rimski indeks že v tistem času spreminjal, širil in ožil, »čistil«. V dodatku k prvemu publiciranemu papeškemu *Indeksu* iz leta 1559 je bil na primer seznam 61 tiskarjev – nenazadnje tudi Trubarjev tiskar Morhart v Tübingenu – in njihovi tiski so bili prepovedani ne glede na avtorja, jezik ali vsebino. Kasneje tega ni bilo več, toda dileme, kako v konkretnosti slediti rimskim navodilom, so ostajale. Ne gre tudi pozabiti, da so bile protireformacijske komisije organ, ki je izvrševal politiko deželnega kneza in njegovo namero rekatolizirati deželo, kar se ni nujno in avtomatično ujemalo s papeškimi prioritetami. Kako so komisije dejansko ravnale, bi več povedali konkretni sezname zaplenjenih in sežganih knjig. Ponekod jih imajo oziroma so jih našli, pri nas, kakor kaže, (še) ne.

Še nekaj besed o *Bibliji in njenih prevodih* in branju. »Tridentinska pravila« določajo, da lahko prevode *Stare zaveze*, ki so delo *heretikov*, z dovoljenjem škofa berejo le »učeni in pobožni ljudje«, če jih uporabljajo kot komentar k *Vulgati* (uradnemu latinskemu prevodu), da bi *Sveto pismo* bolje razumeli. Branje prevodov *Nove zaveze*, ki so delo *heretikov* prvega razreda, pa naj ne bo dovoljeno nikomur (!). Branje je lahko dovoljeno le tistim, ki jim je dovoljeno tudi prevajanje, in sicer le v izdajah, kjer so taki prevodi pridruženi dovoljenim prevodom ali *Vulgati* in je iz njih katoliška teološka fakulteta ali inkvizicija že izločila sumljiva mesta ... (Pravilo 3). Izjemna dovoljenja, kakršna so smeli dajati škofje, so torej namenjena v obeh primerih le za izbrane teologe.

Tudi branje *prevodov Biblije v ljudskih jezikih*, ki so delo *katoliških* avtorjev oziroma prevajalcev, je dovoljeno le tistim (vernikom), katerim to dovoli škof ali inkvizitor po nasvetu župnika ali spovednika,

ki je presodil, da bo to v korist in ne v škodo njihovi veri in pobožnosti ... (Pravilo 4).

Enako naj bi pristojni v Cerkvi ravnali tudi z deli, ki v ljudskem jeziku prikazujejo sporna vprašanja med katoličani in heretiki (torej tudi tedaj, če so njihovi avtorji katoličani).

Glede na ta merila je očitno, da so bili *Trubarjevi* prevodi besedil *Nove zaveze* prepovedani: bil je sam na *Indeksu* in uporabljal je Luthrov in Erazmov prevod. Glede *Dalmatinove Biblije* bi bila zadeva bolj zapletena. Vsekakor se je moral kasneje Hren zelo potruditi, da je pridobil v Rimu dovoljenje za njeno uporabo za izbrane duhovnike (seveda brez Dalmatinovega predgovora), s čimer je gotovo opravil hvalevredno delo. Tudi Dalmatinov prevod *Nove zaveze* se je namreč naslanjal na Luthra in Erazma in izšel je seveda opremljen s luteranskim predgovorom in napotili. Vsekakor naj bi bili glede na tridentinska merila tudi izvodi Dalmatinove *Biblije* predmet zaplembe. Zaplemba je omogočila njihovo očiščeno (z izločitvijo predgovora) in nadzorovano uporabo (pri duhovnikih). Po vsej verjetnosti pa vsi izvodi le niso bili »popolnoma varni pred uničenjem«, kakor piše v *Pobudi*. Sploh pa sežig/uničenje ni bil edini cilj in metoda dela komisij; zaplemba je lahko služila tudi za »umaknitev« del iz javnosti v cerkvene in redovne knjižnice in zagotovitev njihove nadzorovane (ne) uporabe.

Mimogrede in za ilustracijo: Erazem Desiderius Rotterdamski je imel v različnih verzijah *Indeksa* različen status. V *Indeksu* iz 1564 je bil v abecednem seznamu pod E(razem) uvrščen v razred krivovercev, ki so jim obsojena vsa dela, pod D(esiderius) pa med tiste z le posameznimi krivoverskimi deli. V eni kasnejših verzij (1596) so našli kompromis: uvrščen je pod E(razem) v prvem razredu, toda ob imenu je napotilo: glej pod D. (Wolf, 39)

Naj bo dovolj. Kot rečeno: kar lahko popravimo, da bo (bolj) prav in bolj natančno, to naredimo. Do takrat pa mirno kri: najbolj pomembno je, da se spominjamo dogodkov, ki so se resnično zgodili in ki to zaslužijo, v spodbudo ali v opomin. Pa tudi , če o njih nimamo na pretek povsem zanesljivih in natančnih virov. Ker smo ravno okrog božiča in novega leta 2013: o božiču/25.decembru kot dnevu Kristusovega rojstva, nimamo opore v prav nobenem viru, o letu njegovega

rojstva lahko iz različnih virov sklepamo, da to prav gotovo ni bilo pred 2013 leti, ampak kar nekaj let pred začetkom štetja »po Kristusu«, in najnovejše raziskave naj bi govorile, da ni bil rojen v Bethlehemu pri Jeruzalemu, ampak v nekem drugem. Pa vendar ...

2. januarja 2013

Božidar Debenjak

ŠE O EVANGELIČANSKIH KNJIGAH V OGNJU

KAJ NAM POVE VALVASOR

Vprašanje, ki je bilo zastavljeno skupaj s predlogom za spremembo obstoječe table na Mestnem trgu v Ljubljani v spomin na sežig protestantskih knjig, vsebuje naslednja podvprašanja: a) kaj je gorelo, b) kdaj je gorelo, c) kje je gorelo, d) koliko knjig je gorelo.

Odgovor na prvo podvprašanje, da so gorele pač slovenske protestantske knjige, je seveda presplošen in pomanjkljiv. Gorele so pač protestantske knjige v več jezikih, ki jih je bilo takrat najti v Ljubljani po ustanovah in domovih, med njimi tudi za nas posebej pomembne slovenske. Pismo predlagateljev spremembe ponuja omejitve, da so gorele samo knjige, ki so bile na indeksu. Glede na to, da se je protireformacijska čistka dogajala z veliko silovitostjo, tudi to ni čisto gotovo. Prej bi sklepali, da se to nanaša samo na javne knjižnice, ki so jih najbrž prečesali z indeksom v roki, ne pa na knjige po domovih meščanov. Spominska tabla je bila seveda položena ob misli na sežgane slovenske knjige. Katere od teh so bile dovolj versko nevtralne, da so se lahko izognile plamenom, je seveda posebno vprašanje, saj so celo abecedniki evangeličansko obarvani.

V odgovoru na drugo podvprašanje se dvomi o datumu prvega sežiga, ki je na dosedanji tabli 23. december 1600, ker je bil medtem najden Hrenov rokopis z navedbo svetnika, ki so se ga spominjali 29. decembra.

V odgovoru na tretje podvprašanje skeptiki sprašujejo, ali sta se sežiga zgodila na Mestnem trgu.

Pri četrtem podvprašanju se dvomi o tem, da bi ob prvem sežigu gorelo 11 vozov knjig (kot navaja Theodor Elze v 19. stoletju).

Za odgovore na ta podvprašanja je koristno pogledati v Valvasorja.

Valvasor se s sežigoma knjig v Ljubljani ukvarja dvakrat: najprej v ustreznem poglavju knjige o religiji na Kranjskem (Sedma knjiga, XIV. poglavje: *O popolni odpravi evangeličanske religije in odstranitvi iz dežele teh, ki so v njej vztrajali*), kjer govori o dogajanju vsebinsko in bolj v velikem orisu, nato pa še na ustreznem mestu v knjigi o Topografiji v poglavju o Glavnem mestu Ljubljani ob letnicah 1600, 1601, 1616.

Oglejmo si najprej splošni oris (*Slava vojvodine Kranjske*, drugi zvezek, sedma knjiga, XIV. poglavje, strani 468 [oba stolpca] in 469 [levi stolpec]).

»Luteranski meščani v Ljubljani morajo zapustiti mesto in deželo.«

»Zadnji sunek v srce je dobila evangeličanska religija na Kranjskem leta 1601 v srcu dežele, namreč v Ljubljani, ko sta od nadvojvode določena *reformacijska komisarja*, namreč Njegova knež. mil. gospod Tomaž Hren, škof v Ljubljani itn., in gospod Jurij Lenkovič, baron, deželni glavar na Kranjskem in poveljnik na Hrvaškem itn., prvič pozvala predse vse meščane in prebivalce, med njimi tudi uradnike častitih deželnih stanov, in tistim, ki so se priznavali k evangeličanski religiji, naložila, naj se v roku šestih tednov in treh dni odstranijo ne le iz mesta Ljubljana, temveč tudi iz vseh dežel Njegove svetl., prej pa prodajo svojo posest, iz nje tudi izplačajo upnike in Njegovi knež. svetl. prepustijo vsak deseti penez.«

»Razdejanje pokopališča.«

»In še: nanovo urejeno in pokoju mrtvih posvečeno luteransko pokopališče se je moralo pokoriti za to, da je luthrovsko-preminulim telesom dajalo naročje za pokoj, in trpeti nespokoj, celo sploh ne biti več mesto pokoja; zakaj razdejali so ga, podrli leseno ograjo in jo sežgali.

Enako se je godilo luteranskim knjigam, ki so se nahajale po vsem mestu: prav vse so zbrali skupaj in jih sežgali na odprtem [ali: javnem] trgu.

Pri tako strogem postopku *reformiranja* jih je le šest izmed meščanstva sprejelo katoliško vero; drugi evangeličanski meščani in prebivalci pa so zato prijeli za popotno palico in rajši zapustili hišo in dvorišče, mesto in deželo kot pa svojo vero; to so tudi naredili, ko se je iztekel njim postavljeni termin, in se odselili.«

»Nekaj knjig evangeličani umaknejo v lontovž.«

»Ker se je rimsko-katoliška vnema tako plameneče srdila na luthrovske natisnjene knjige in spise, je več meščanov in prebivalcev odneslo vsakovrstne evangeličanske knjige v lontovž. In tudi knjige izgnanih pridigarjev je *stöll* častitih pooblaščenecv (tako imenujejo na Kranjskem instanco gospodov pooblaščenecv) večinoma odkupil in dal v registraturo deželnih stanov. A tudi tam niso dolgo bile na prostosti: zakaj leta 1601 je nadvojvoda večkrat odredil, da je take knjige treba izročiti gospodom reformacijskim komisarjem. In prav tako je bilo nadvojvodovemu tajnemu svetovalcu, vrhovnemu dvorjanu komorniku in deželnemu glavarju na Kranjskem gospodu Hannsu Ulrichu pl. Eggenbergu, baronu itn., naloženo, naj osebno odide v lontovž in odvzame vse luthrovske knjige. Bile pa so določene ovire, ki več let niso dopuščale, da bi se to izvršilo.

Vendar ko je nadvojvoda leta 1616 osebno prišel v Ljubljano, je dal ukaz, naj se te knjige vzamejo iz lontovža in odnesejo v jezuitski kolegij.«

Konkretnejše podatke dobimo v enajsti knjigi (*Slava ...*, tretji zvezek, Topografija, str. 719):

Prvi odstavek o prvem sežigu:

»Im 1600sten Jahr fuhr die Eyfer-Flamme ueber die Evangelische Bücher und griff dieselbe auch mit einem elementarischen Feuer an! Gestaltsam diese am 23. December zu Laybach auf dem Platz unter dem Rahthause ofentlich verbrannt wurden.(a)« [Pod črto: »(a) Collect. mea.«]

Po naše:

»Leta 1600 je plamen vneme planil po evangeličanskih knjigah in jih napadel tudi z elementarnim ognjem! Tako so jih dne 23. decembra javno sežgali na trgu pred rotovžem v Ljubljani.(a)« [Pod črto: »(a) Moja zbirka.«]

Drugi odstavek o drugem sežigu:

»Anno 1601 wiederholte man solche Bücher-Verbrennung und wurden den 9 Jenner wieder drey Wägen voll in den Feuer geworffen. (b)« [Pod črto: »(b) Ms. Th. Ep.«]

Po naše:

»Leta 1601 so takšno požiganje knjig ponovili in so 9. januarja spet vrgli v ogenj tri polne vozove.(b)« [Pod črto: »(b) Rkp šk[ofa] T[omaža].«]

Na isti strani zremo tudi datum prihoda nadvojvode v Ljubljano:

»Leta 1616, dne 21. novembra, je prišel v Ljubljano nadvojvoda Ferdinand.«

S tem imamo Valvasorjeve odgovore na nekatera od navedenih podvprašanj:

a) Kaj je gorelo: »Enako se je godilo luteranskim knjigam, ki so se nahajale po vsem mestu: prav vse so zbrali skupaj in jih sežgali na odprtem [ali: javnem] trgu.« Knjige so očitno plenili po hišah; Valvasor nič ne ve o kakem odbiranju knjig na indeksu, ki se je lahko dogajalo ali pa tudi ne. Pravi celo, da so »prav vse zbrali skupaj in jih sežgali na javnem trgu«. Prej bi se domnevalo, da so pred prvim sežigom odbrali »prepovedane knjige« iz javnih knjižnic, po domovih pa so plenili zadevne knjige kar počez, ustrahovani meščani pa najbrž niso znali ubraniti knjig, ki niso bile na indeksu, razen izjemoma kak posamezen izvod; pred drugim sežigom pa so morda odbirali samo še knjige na indeksu. Celó to ni izključeno, da je vmes gorel tudi kak prevod svetega pisma, denimo Trubarjev *Novi testament*, ker je bil Trubar »prepovedan pisec«, pa celo kaka Dalmatinova biblija, saj je imela »krivoverski« predgovor, ki so ga pozneje iz obvarovanih izvodov trgali. Vsaj nekaj teh biblij so dobili jezuiti leta 1616. Kaj so delali z njimi, se ne ve; vsekakor sem sam pred leti v antikvariatu kupil latinsko logično knjigo znanega jezuita, ki je izšla v Benetkah leta 1607;* ob pogledu na vezavo se je izkazalo, da je bil za makulaturo

* D. Francisci TOLETI Societatis Iesu olim S.R.E. Card. ampliss. commentaria uná cum quaestionibus in universam Aristotelis logicam [...] Venetiis, apud Iuntas, MDCVII. (235 oštevilčenih listov). Dodana publikacija: Additamenta ad commentaria D. Francisci Toleti in logicam Aristotelis. Praeludia in libros priores analyticos [...] auctore Ludovico Carbone a Costacciaro [...] Venetiis, apud Iuntas, MDCVII (56 listov). Knjiga in dodatek sta bila očitno namenjena študiju na jezuitskih kolegijih. Izvor zvezka ni dokumentiran, s svinčnikom je na naslovnici napisana cena Trubarjevega antikvariata v takratnih dinarjih: »09.–«

uporabljen slovenski tisk. Ko sem se obrnil na Državni arhiv, je gospa Ema Umek ljubeznivo poskrbela, da so mi knjigo prevezali, makulaturni papir pa identificirali kot liste iz Dalmatinove biblije (del se je dal dobro obnoviti, če se prav spomnim, iz Jobove knjige, del pa je bil nerešljiv); to rešeno gradivo je zdaj ena od arhivalij Državnega arhiva. Toliko o vsesplošnem pietetnem odnosu do Dalmatina. Hren je biblijo pač samo delno lahko zaščitil za rabo med duhovščino.

b) Kdaj je gorelo: 23. decembra 1600 in 9. januarja 1601. Za prvi sežig se sklicuje na svojo zbirko listin, za drugega na Hrenov rokopis. Imel ga je v rokah; zakaj se pri prvem sežigu ne sklicuje nanj? Neskladje njegovega in Hrenovega datuma torej ostaja odprto, lapsus calami je seveda verjeten, a ne edino mogoč. Lahko sta celo pravilna oba decembrska datuma in Valvasor omenja prvega (ki ga zmotno združi z drugim), Hren pa posebej omenja drugega, prvega pa preskoči; v tem primeru bi šlo celo za tri sežige.

c) Kje je gorelo: »Na javnem trgu«, točneje »na trgu pred roto-vžem«. Rotovž pa je leta 1600 že stal na današnjem mestu, in trg pred njim visi, kar pojasnjuje Valvasorjev predlog »auf dem Platze unter dem Rahthause«.

d) Koliko je gorelo: pri drugem sežigu »še trije vozovi«, za decembrski sežig pa ne navaja količine, a očitno je bila večja kot pri drugem sežigu. Za primerjavo lahko vzamemo podatek, koliko knjig je bilo 24. novembra 1600 odpeljanih iz lontovža v Gradcu: »deset voz« (VII. knj. 14. pogl. str. 467). Če je bilo ob januarskem sežigu v plamenih knjig za »še tri vozove«, jih manjka do skupno enajst voz še osem, kar tudi ni neverjetno, vsaj dvakrat toliko kot ob januarskem sežigu, torej šest, pa jih je najbrž kar bilo. Vprašanja količine sežganih knjig torej ni mogoče zapreti.

Valvasor nam seveda ne govori, v katerih jezikih so bile natisnjene knjige, ki so gorele. Da so bili med njimi slovenski protestantski tiski, seveda ni dvoma, in vsako leto se spominjamo tega, da je slovenska knjiga preživela ta udarec in še mnoge naslednje.

Protestantske knjige pa so gorele tudi v drugih »slovenskih deželah« (*vier windische Länder* je izraz, ki ga uporabi kranjski deželni glavar Kacianer, o katerem poroča Valvasor na drugem mestu, in misli s tem Kranjsko, Koroško, Štajersko, pokneženo grofijo Goriško).

Valvasor takole omenja dogajanje v Gradcu mesec dni pred ljubljanskim, 24. novembra 1600:

»Luthrovske knjige odpeljejo iz knjižnice.«

»In ker luthrovsko-evangeličanske religije niso obravnavali drugače kot pa kak plevel, ki ga je treba izriti v celoti, ne da bi pustili kaj korenin, je na enak nadvojvodov ukaz 24. novembra prišel graški župan z mestno stražo *vizitirat* knjižnico, ki so jo dolga leta imeli v Lontovžu, in naročil knjižničarjem, da so od tam odpeljali vse, kar je bilo tam luteranskih knjig, kar deset voz.«

Valvasor celo pri tej knjižnici v Lontovžu nič ne govori o kaki selekciji po indeksu, temveč izrecno pravi »vse, kar je bilo tam luteranskih knjig«.

Tudi med knjigami v graškem Lontovžu so morale biti slovenske, saj so morali tudi koroški in kranjski protestanti svojo dejavnost v zadnji četrtini 16. stoletja (zlasti po »bruški pacifikaciji«) uskladiti s štajerskimi v Gradcu, sprejeti določeno centralizacijo v posvečevanju in potrjevanju cerkvenih knjig. Prav tako so bile tudi slovenske knjige sežgane v Radgoni, ko je sekovski škof Michael Brenner dal razstreliti cerkev in šolo, gorele so tudi na patriarhovem območju in še kje. Ko se torej v Ljubljani, v srcu Slovenije, spominjamo teh dogodkov, se obenem spominjamo vseh grmad, na katerih so gorele ob drugih tudi slovenske knjige.

Na podlagi Valvasorja bi bil morda primeren takle napis:

Na trgu pred mestno hišo so 23. decembra 1600 in 9. januarja 1601 gorele protestantske knjige. Slovenske knjige pa plameni tu in drugod niso mogli več zatreti.

Hrenov rokopis bi zahteval spremembo datuma na »29. decembra 1600«, če pa bi upoštevali tudi možnost, da sta bila v decembru kar dva sežiga, torej 23. in 29. decembra, bi bila primernejša dikcija »konec decembra 1600«.

Vincenc Rajšp

REFORMACIJA V HRVAŠKIH ZGODOVINSKIH DEŽELAH

Od 25. do 27. aprila 2013 je na Oddelku za zgodovino na Filozofski fakulteti Univerze v Zagrebu potekal mednarodni simpozij o reformaciji v hrvaških zgodovinskih deželah *The Reformation in the Croatian Historical Lands. Research Results, Challenges, Perspectives*. S simpozijem so organizatorji želeli obeležiti 450 letnico prvega natisa *Nove zaveze* v hrvaškem jeziku, obenem pa je bil simpozij tudi odlična prireditev pred vstopom Hrvaške v Evropsko skupnost 1. julija 2013, saj je reformacijsko gibanje v 16. stoletju tudi hrvaške dežele pritegnilo v vseevropsko versko in družbeno reformacijsko dogajanje.

Organizatorji simpozija so bili Oddelek za zgodovino na Filozofski fakulteti Univerze v Zagrebu, Biblijski institut v Zagrebu, Visoko Evandeosko teološko učilište v Osijeku in Slovenski znanstveni inštitut na Dunaju.

Na simpoziju je sodelovalo 19 referentov iz Hrvaške, Slovenije, Madžarske, Avstrije, Nemčije in Romunije. Simpozij je potekal v več tematskih sklopih.

V sklopu *Reformation in the Historical Lands as a Research Challenge* so predavali: Zrinka Blažević (Univerza v Zagrebu), *Reformation studies in the Croatia Context: Possibilities and Perspectives*; Peter Kuzmič (Boston/ Osijek), *Reformation and the Shaping of Modern Europe*; Ben-Oni Ardelean (Timișoara), *Reformation and Religious Freedom*; Stanko Jambreč (Zagreb), *The Reformation in the Croatian Historical Lands as Spiritual and Cultural Transfer*.

Sklop predavanj *The Reformation of Ideas* je zajel dva referata: Fanka Krajnc-Vrečko (Maribor), *God and Human in the Croatian Crikvenice ordinalic*; Tomislav Vidaković (Zagreb), *Understanding Islam According to the Flaciu's Magdeburg Centuries*.

Tretji sklop je potekal pod naslovom (*Conter-*) *Reformation*. Referirali so: Gabriella Erdélyi (Budimpešta), *Letters to the Antichrist: Papal Pardon and the Reformation*; Stanko Andrić (Slavonski Brod), *A Protestant's Letter and its Catholic Interpreters (Michael Starinus's Pastoral Report from 1551 and its Echo in Croatiem Historiography)*; Marina Miladinov (Zagreb), *As Christianity Goes Blind: Echoes of the Terrible History of Franciscus Spiera in the Hungarian and Slavic Lands*.

V sklopu *Reformation in Transit* so referirali: Vincenc Rajšp (Ljubljana), *Connections between the Reformation Movement in Croatian and Slovenian Lands*; Szabolcs Varga (Pécs), *The Proces of the Reformation in the Area beyond the Drava of the Diocese of Pécs in the 16th Century*; Gene S. Whiting (Čakovec), *The Reformation in Međimurje, Southeastern Slovenia and Western Hungary in Light of Aristocratic Connections*.

Četrti sklop je imel naslov *Micro-Reformations*. Referirali so: Andrej Hozjan (Maribor), *Districtus Transmuranus: Its Connections to the Croatian Lands during the Reformation and Counter-Reformation Period*; Žiga Oman (Maribor), *The Dravsko Polje District of the Augsburg Confession – A Styrian Border Area during the Reformation Period and its Connections with the Croatian Lands*; Franc Kuzmič (Murska Sobota), *The Evangelical Church in Surd as a Spiritual Center for Međimurje and Prekmurje in the 17th and 18th Centuries*; Maja Čutić Gorup (Rijeka), *Promoters of Protestant Thought in Pazin County*.

Zadnji sklop je dobil naslov *Cultural Reformation*. Predavali so: Hermann Ehmer (Stuttgart), *The Urach Printing Shop and its Significance for Croatian Literature: Production – Finance – Distribution*; Alojz Jembrih (Zagreb), *Slavischer Buecherdruck. The Tübingen University Archives as a Source for the History of the Croatian Printing Shop in Urach (1561–1565)*; Nataša Štefanec (Zagreb), *Sacral Buildings on Aristocratic Estates in the Croatian-Slavonian Kingdom during the Reformation*.

Simpozij je bil odlično organiziran, mednarodna zasedba predavateljev pa je poskrbela za nazorno predstavitev čezmejne povezanosti tega verskega in družbenega gibanja. Zelo dobro je bila zastopana Slovenija, tako da so bile izčrpno predstavljene povezave med reformacijo v hrvaških in slovenskih deželah. Gotovo so bile najmočnejši povezovalni faktor zgodovinske politične meje. Velik del Istre, ki je danes v okviru države Hrvaške, je bil v času reformacije v

sklopu Svetega rimskega cesarstva in tako direktno povezan s slovensko reformacijo. Od tu sta izvirala tudi glavna sodelavca tiskarne v Urachu za hrvaške tiske, Antun Dalmata in Stjepan Konzul. Neposredno vez z reformacijo Luthrove smeri so vzdrževali pridigarji v Vojni krajini, ki so reformacijo prav tako vezali na Luthrovo smer v Svetem rimskem cesarstvu.

Prekmurje na Vzhodu Slovenije je takrat spadalo v Ogrsko kraljestvo in je bilo tako vključeno v tamkajšnje reformacijsko dogajanje, kamor je spadala tudi Hrvaška. Zelo podobno kot v Prekmurju je potekala reformacija v Međimurju in Slavoniji. Versko dogajanje v teh predelih sta odlično pojasnila slovenska referenta Andrej Hozjan in Franc Kuzmič.

Referenti so na simpoziju predstavili in pojasnili številna vprašanja v zvezi s potekom in utrjevanjem reformacije, obenem pa je simpozij lahko tudi odlična pobuda predvsem za slovenske in hrvaške raziskovalce za skupne raziskovalne projekte tega obdobja. V zgodovino-pisju obeh narodov reformacija v preteklosti sicer ni bila zanemarljiva, vendar bi bilo potrebno storiti še kaj za konstruktivno razumevanje skupnega reformacijskega dogajanja pri obeh narodih.

Cvetka Hedžet Tóth

ŽIVI KIERKEGAARD

V počastitev 200. obletnice rojstva Sorena Kierkegaarda je pri nas v juniju (12. 6. – 19. 6. 2013) potekal simpozij z zgovornim naslovom *Živi Kierkegaard* in nas, ki smo se z referati udeležili tega odmevnega mednarodnega srečanja, je bilo precej. Poleg organizatorja srečanja Primoža Reparja, priznanega prevajalca Kierkegaardovih del v slovenščino in našega najboljšega poznavalca Kierkegaardove misli, je vidno izstopal filozof Abraham H. Khan (Trinity Universe, Toronto), ki velja danes v mednarodnem prostoru za enega najboljših poznavalcev danskega Sokrata. Na simpoziju je prijetno presenetil s svojimi razmišljanji, kako danes v globaliziranem svetu razumeti Kierkegaarda. Tu že precej pove eno od njegovih predavanj z naslovom *Kako razkrinkati sleparje in lažne preroke*.

V pogovoru za časopis *Večer* je poudaril, da je Kierkegaard pomemben predvsem v dveh vidikih: »Najprej je relevanten v metodološkem pristopu, ki ga ubira. Ta temelji na ironiji kot življenjski izkušnji. Drugi vidik, ki je v ZDA pogosto spregledan, je vidik indirektno komunikacije. Če vzamemo v ozir etiko ali estetiko, sta pri Kierkegaardu ti vselej predstavljeni kot možnosti izbire. Možnost ni imperativ, zapoved. Njegova filozofija torej temelji na opcijah, na katere se lahko posameznik opre, te pa koreninijo na področjih etike, estetike in religije. Vsako resnično in poglobljeno ukvarjanje s katerokoli teh možnosti nas pripelje do ključnih eksistencialnih vprašanj. To so izhodišča Kierkegaardove filozofije. Ne utemeljuje je torej na eni poziciji, ampak nam jih ponudi več.«¹

1 Klemen Brvar, Igor Černe: *Kako razkrinkati sleparje in lažne preroke – Dr. Abraham H. Khan, filozof, ob 200. obletnici Sorena Kierkegaarda*, *Večer*, 20. 7. 2013, str. 25.

Tu je vse nereligiozne zelo nagovoril, kajti očitno gre za posameznikovo izbiro. Marsikoga, ki je ateist, privlači vsaj deloma njegovo dojetje estetike, še posebej pa njegov etični stadij. Morda je v tem dejstvu – to pa je Abrahim H. Khan, ki je judovskega rodu iz Indije in je odraščal v Južni Ameriki, izrecno poudaril – še en »vidik uporabnosti njegove filozofije. Gre za strategijo, kako prepoznati ponaredke, razkrinkati sleparje in lažne preroke. Pravzaprav lahko njegova filozofija pomaga v vsaki situaciji, ko je človeški duh zapeljan ali zatiran. Ali od politike ali ideologije, tudi od medijev, ki danes konstruirajo splošno priznano resnico. Kierkegaard se seveda ni mogel izogniti duhu časa, v katerem je živel. Izhajal je iz kritike institucionalizirane religije, ki je v takratnem času še krojila velik del družbene realnosti. Danes so razmere v bistvu enake, zamenjali so se le ključni igralci.«²

V sodobnem času smo izpostavljeni pritiskom potrošniškega totalitarizma. Kako biti in ostati posameznik, in še bolj, kako ohranjati svojo subjektivnost, je problem. Na vprašanje, kako se soočiti s takimi dejstvi, Abrahim H. Khan odgovarja: »V ospredju sta komfortnost in oblast. Ključno vprašanje, ki ga Kierkegaard postavi vsakemu izmed nas, je, kako živiš svoje življenje. Ne gre za samorefleksijo, ampak za dejansko videnje, uvid v lastno življenje, ki je mogoč samo z resnicoljubnostjo do samega sebe. Ali varaš samega sebe? Marsikdo živi v zmoti, da mora ta odgovor podati bogu. Toda ne, on tega odgovora ne potrebuje, ker ga namreč že pozna. Vprašanje je namenjeno posamezniku in nikomur drugemu.«³ Torej vsakemu od nas kot človeku, ki mu je kaj do samega sebe, ki se zaveda svoje odgovornosti in možnosti izbire, toliko bolj, ker je svobodno bitje. Zelo pogosto Kierkegaardova misel učinkuje kot klic: *Ne boj se iskrenosti, neguj jo.*

Na vprašanje, ali gre za iskrenost, Abrahim H. Khan povsem pritrjuje: »Natančno tako. Če nisem iskren, sem goljuf. Tukaj se človek znajde v paradoksnih situacijah: če ne govorim resnice, povzročam v sebi obup, če pa resnico govorim, potem obup občutim prav tako, saj ne vem, kaj bo z resnico naredil tisti, ki mu je namenjena. Ne gre za obup, ki se poraja ob brezizhodnosti ali defetizmu, temveč za neke vrste

2 Prav tam.

3 Prav tam.

gonilo, s katerim laže spoznavamo samega sebe. Marsikdo se osredotoča na spoznavanje drugih. Toda, ali se z enako zavzetostjo trudimo, da bi spoznali sebe? Bistveno je samospoznanje.⁴

Vemo, da sta samospoznanje in spoznanje sveta enoten in neločljiv proces, kajti tu gre za sovpadanje človekovega notranjega reda z zunanjim, družbenim in obojega s svetovnim redom. Morda po Kierkegaardovem vzoru lahko izberemo bolj enega kot drugega, toda s takšno določitvijo se drugi red kot samo najbolj naravna drugačnost spreminja v trajni opomin, da je treba misliti to, da resnica ni samo v tem, s čimer se istovetim, ampak še v neki pristni drugačnosti. In nič, s čimer se soočam, ni samozadostno – in ko po 200 letih skušam prepoznati pri Kierkegaardu nekaj, o čemer drugi še niso spregovorili, potem me nagovarja ta njegova, mestoma do onemoglosti naravnana drža, ki si vsepovsod prizadeva odkriti sledi drugačnosti, ki vsakršni samozadostnosti reče odločno: *ne*.

4 Prav tam.

Marko Kerševan

VLAČIČEV ZBORNIK

Leta 2012 je že po zaključku redakcije naše revije tega letnika v Labinu s podporo Ministrstva za kulturo Republike Hrvatske, Istarske županije in mesta Labina ter glavnega zasebnega sponzorja dr. Luciana Lucianija, labinskega rojaka iz Trsta, izšel zbornik tretjega mednarodnega znanstvenega simpozija v Labinu, posvečenega življenju in delu Matije Vlačića Ilirika.* Uredila sta ga Marina Miladinov in kot sodelavec Luka Ilić. Takoj opazimo, da je šlo za izrazito znanstven simpozij; skoraj vsi prispevki so temeljito dokumentirani z obstoječo znanstveno literaturo, mnogi tudi z neposrednimi zgodovinskimi arhivskimi viri. Tudi ureditev in priprava zbornika kažeta na (uresničeno) znanstveno ambicijo. Prispevki so objavljeni v jeziku, v katerem so bili predstavljeni (hrvaščina, nemščina, angleščina, italijanščina), viri in citati so v izvirnem jeziku, največkrat v latinskem, pogosto brez prevoda, povzetki so v angleščini in nemščini; zbornik ima seveda osebno in krajevno kazalo (iz slednjega mimogrede izvedemo, da je bil kot Kranj poimenovan del Labina).

Kot nas spomni tudi predgovor urednice Marine Miladinov, je bila v času od zadnjega labinskega simpozija pred 4 leti Vlačiću posvečena pozornost tudi na dveh pomembnih simpozijih v Nemčiji, in sicer na simpoziju ob 1200. obletnici mesta Magdeburg leta 2005 in leta 2006 ob predstavitvi projekta *Monumenta Germaniae Historica* v Münchnu. Pri obeh je bil v ospredju izjemni Vlačićev prispevek k cerkveni zgo-

* *Matija Vlačić Ilirik [III]: Zbornik radova s Trećeg međunarodnog znanstvenog skupa »Matija Vlačić Ilirik«, Labin 22.–24. travnja 2010.* Ur. Marina Miladinov, sodelavec ur. Luka Ilić. Labin: Grad Labin 2012.

dovini z *Magdeburškimi centurijami* in *Katalogom pričevalcev resnice*. V tem času je izšlo tudi več prevodov (delov) Vlačičevih latinskih spisov v francoščino in angleščino, več knjig in člankov o Vlačiču kot teologu in cerkvenem zgodovinarju. Že bežen vpogled v naslove prevedenih in obravnavanih Vlačičevih del ponuja sliko, ki je razvidna tudi iz našega zbornika: Vlačičeva dela so raznovrstna in prav tako raznovrstni/različni so vidiki, zaradi katerih so ta dela danes zanimiva in nekatera na svoj način dobredno aktualna. Vlačičevo trdo gnesio-luteransko stališče v idejnih in versko političnih spopadih za ohranitev tistega, kar je imel za Luthrovo dediščino v adiaforističnem sporu, pa njegovo zagreto in vztrajno prepričanje o popolni skvarjenosti človekove narave po izvirnem grehu – po čemer je bil vseskozi najbolj poznan in razvpit – sicer ostajata izziv za proučevalce, toda nikakor ne edini. Očitno pridobivajo na teži in pomenu Vlačičev prispevek in dosežki na področju cerkvene zgodovine in filozofske hermenevtike, ki so bili v Vlačičevem življenju in delu sicer nerazdružno povezani z njegovim nastopanjem v teoloških in versko-političnih kontroverzah njegovega časa. Ne nazadnje smo to raznolikost ilustrirali tudi s prispevki, posvečenimi Vlačiču v tej številki revije: z izvrstnim Iličevim prikazom teoloških kontroverz, v katere je bil Vlačič vključen, in prispevkom Petra Grošhansa o aktualnih vidikih in vzporednicah Vlačičeve hermenevtike.

Enaindvajset prispevkov v zborniku urednika nista razdelila po poglavjih, kljub temu pa je iz njihovega zaporedja dovolj jasno razvidno tematsko razvrščanje, posredno pa so opazni tudi poudarki, ki sta jih z razvrstitvijo teh tematik želela dati urednika (in/ali jih je dal že sam simpozij).

Odličen prvi članek Ivana Kordića z Inštituta za filozofijo v Zagrebu z obravnavo Vlačičeve teološke antropologije in najbolj razvpitega in obsojanega Vlačičevega radikalnega pojmovanja posledic izvirnega greha s spremembo /nadomestitvijo prvotne človekove substance z novo grešno dušo oziroma grehom samim kot novo bitjo človeka, je tematsko v zborniku sicer osamljen, je pa upravičeno na prvem mestu, da ob glavnih tematikah zbornika ne pozabimo na ta teološki temelj in okvir Vlačičevega siceršnjega ukvarjanja s človekovim odnosom do Boga in Boga do človeka v konkretnem verskem in

versko-političnem dogajanju in delovanju. Kordić prepričljivo pokaže Vlačičevo temeljno zvestobo Luthru in miselne poti ter sredstva, ki so ga pripeljali do znanih radikalnih formulacij. (Ni odveč, če ob tem spomnim oziroma napotim na Barthovo oceno odnosa do Vlačiča, citirano v predavanju Luke Ilića v tej številki). Slednje pa že usmerja pozornost na prvi in s tem najbolj poudarjeni tematski sklop prispevkov v zborniku, ki se ukvarjajo s hermenevtičnimi vidiki Vlačičevega dela in njegovega prispevka k razvoju hermenevtike sploh. V ospredju pozornosti so Vlačičevo delo *Clavis scripturae sacrae* (*Ključ Svetega pisma*) in z njim povezani spisi. Delo je izšlo v Vlačičevem času v dveh izdajah, v dveh središčih protestantske misli in tiskarstva, v Baslu in Strasbourgju. Jure Zovko z univerze v Zagrebu piše o aktualnosti Vlačičeve teorije interpretacije v tem delu, Zoltan Rokay s katoliške univerze v Budimpešti o metodah v njem. Robert Kolb iz Saint Louisa v ZDA ob Vlačičevi *Glosi* k Novi zavezi (1570) analizira Vlačičevo razmerje do Wittenberške eksegetske metode, ki je med drugim – za Erazmom – poudarila pomen poznavanja biblijskih jezikov, hebrejščine in grščine. Vlačič ju je seveda izvrstno obvladal, saj je bila njegova prva univerzitetna zaposlitev v Wittenbergu učitelj za hebrejski jezik. Peter Großhans z evangeličanske teološke fakultete v Münstru piše o Vlačičevi hermenevtiki ob polemiki s Schwenckfeldom (prispevek smo prevedli iz nemščine in objavili v tej številki).

Drugi večji sklop prispevkov je namenjen Vlačičevemu delu in prispevku za cerkveno zgodovino. V ospredju sta tako dve deli, pri katerih je bil Vlačič avtor ali urednik: gre za *Catalogus testium veritatis*, Katalog pričevalcev resnice, in za *Magdeburške centurije*, prvo obsežno s strani protestantov napisano cerkveno zgodovino. V obeh primerih gre za z arhivskimi viri dokumentirano in komentirano cerkveno zgodovino. Temeljna Vlačičeva ideja pri zasnovi teh del je bila, da prava cerkvena zgodovina ni toliko zgodovina papežev, koncilov, škofov, njihovih naukov in dejanj, ampak tudi in predvsem zgodovina tistih pričevalcev resnice, ki so zagotovili dejansko apostolsko nasledstvo v vsebinskem smislu, vztrajajoč pri apostolski, svetopisemski resnici kljub in proti zlorabam in stranpotem formalnih (škofovskih in papeških) naslednikov apostolov. V tem smislu je protestantska Luthrova cerkev apostolska, dedič pravih naslednikov in sledilcev

apostolov in njihovega izročila, *Svetega pisma*. Čeprav imajo v zgodovini Cerkve svoje mesto tudi splošno priznane avtoritete, kot sv. Avguštin ali sv. Bernard, pa Tomaž Akvinski, je Cerkev v prvi vrsti cerkev preganjanih, tako da *Katalog pričevalcev resnice* spominja na seznam »heretikov« uradne Cerkve. Dvema takima osebnostma, ki sta bili po Vlačiču predhodnici Luthrove zmage Cerkve Božje besede, sta posvečeni razpravi Francesce Tasca Dirani iz Bergama (Peter Valdes iz Lyona) in Phillipa Haberkerna iz Bostona (Jan Hus). Douglas Grandon iz Denverja analizira v tem okviru prikaz Justina Mučenca in Ireneja v *Katalogu*. Posebej se Vlačičevi konceptiji in konstrukciji *Kataloga* in *Magdeburških centurij* posvečata Vera von der Osten-Sacken iz Mainza in Harald Bollbuck (Wolfenbüttel).

Zbornik zaključujejo referati, ki se na različne načine nanašajo na – recimo temu tako – Vlačičevo domače okolje. Istran Tulio Vorano na osnovi dokumentov prikazuje Labin v Vlačičevem času, Josip Bratulić piše o podpori kranjskih deželnih stanov reformaciji na (današnjem) slovenskem in hrvaškem ozemlju ter stikih in sodelovanju protestantov iz teh okolij iz tistih časov. Iz članka zvemo tudi, da je nacionalna in univerzitetna knjižnica v Zagrebu odkupila prevod Vlačičevega *Clavis scripturae sacrae*, ki ga je lastnoročno posvetil »Kristusovi cerkvi v Ljubljani«. Fanika Krajnc Vrečko obravnava Matijo Klombnerja kot Vlačičevega privrženca v Ljubljani (članek smo objavili v naši reviji v številki 15-16). Olja Višković poroča o prvem labinskem znanstvenem simpoziju leta 1970, Alojz Jembrih in Tamara Runjak pa sta pripravila prikaz in izčrpen pregled Flaciane v knjižnici Hrvaške akademije znanosti in umetnosti.

Zbornik (in simpozij) so obogatili še posamezni referati, ki obravnavajo druge znane ali manj znane vidike Vlačičeve misli in delovanja zunaj omenjenih dveh oziroma treh tematskih sklopov. Luka Ilić (Mainz) pronicljivo analizira Vlačičevo videnje in odnos do Luthra. Henning P. Jürgens prikazuje konflikt med Vlačičem in Melanchthonom, kot je razviden iz manj znanega spisa poznanega katoliškega polemika in nasprotnika reformacije tistega časa Johannesesa Cochläusa (1479–1552); Oliver K. Olson iz ZDA poroča o Vlačičevem spopadu z jezuiti v Fuldi 1573, kjer je bil ob svoji žolčni akademski disputaciji deležen celo fizičnega napada. Robert J. Christman (Luther College,

Decorah, ZDA) prikaže vplivnost Vlačićeve teologije izvirnega greha med ljudmi v Mansfeldu, v osrednji Nemčiji, ki so bili pripravljene vztrajati pri »flacijanskih« prepričanjih tudi po večletnih debatah in po oboroženem posegu saškega deželnega kneza v letih 1574–75 v prid pravovernih: mestni svet je raje šel v zapor, kot da bi javno zavrnil Vlačićevo učenje. Litvanska avtorica Dainora Pociute z univerze v Vilni piše o Vlačićeve prispevku leta 1556 k prizadevanju, da bi litovskega vojvodo Mikolajja Radzivila (ki je postal protestant in ustanovil litovsko evangeličansko Cerkev) pridobili za Augsburško veroizpoved. (Največjo vlogo pri tem je imel P. P. Vergerij, ki je kot odposlanec württemberskega vojvode Krištofa tudi osebno obiskal Poljsko in Litvo.) Na drugi strani so bili v tem primeru Calvin in Švicarji s svojimi poslanci in pismi, pa tudi antitrinitarci, ki so potem za nekaj časa postali zelo vplivni – in prav proti njim je nastopil Vlačić leta 1556. Prek Litve naj bi Vlačićeve knjige, kot piše avtorica – ki dobro pozna tudi takratno slovensko in hrvaško versko sceno – prišle celo v pravoslavni Kijev. Čisto poseben prispevek k poznavanju Vlačića je članek Lucijana Mohorovića iz Labina o Matiji Vlačiću Iliriku mlajšem, enem od sinov iz mnogoštevilne Vlačićeve družine, ki je dosegel zavidljivo univerzitetno kariero v medicini in filozofiji.

Naj ob poudarjanju znanstvenosti prikazanega simpozija in izvrstnega zbornika, ki govori o naraščanju znanstvenega interesa (različnih strok) za Vlačićevo delo, sklenem ta prikaz s povsem neznanstvenim vidikom, ki pa se Slovencem in slovenskemu protestantizmu posvečeni reviji tako rekoč vsiljuje: primerjavo Trubarja in Vlačića. Ne more biti dvoma, da imamo opraviti z dvema izjemno pomembnima in hkrati dvema izjemno različnima osebnostima (srednje)evropske reformacije. Trubar je tako rekoč vse svoje življenje in delo, tudi tisto v Nemčiji, posvetil svojim »lubim Krajncem inu Slovenom«, za njihovo odrešenje in dobrobit, za »Cerkev Božjo slovenskega jezika«. Za to je iskal podpornike in zaveznike, (i)zbiral, presojal in povezoval različne ideje in pristope (ali se jim tudi izogibal, celo odrekal, če/ko je menil, da bi bili temu v škodo). Zato je sklepal tudi kompromise, toda bil pri tem samosvoj, samostojen in z omenjenega vidika načelen. Iz širokega »tujega« sveta in znanja je črpal in izbiral tisto, kar je menil, da je najboljše za ljudi njegove domovine.

Vlačić pa je iz svoje domovine prinesel temperament, motivacijo, energijo, moralno in intelektualno moč in jih oblikoval na svoji študijski in življenjski poti iz te domovine v širši evropski prostor – vse kar je prinesel in na tej poti pridobil je tudi posvetil tej novi, širši srednjeevropski duhovni domovini.

Če je Trubar iz teoloških in versko-političnih shajanj in razhajanj samostojno (i)zbiral in povezoval tisto, kar se mu je zdelo najboljše za njegove cilje, se je Vlačić z zavestjo in odgovornostjo pričevalca in bojevnika za tisto, kar je spoznal kot resnico, vključil naravnost v ta shajanja in razhajanja ob vseh velikih teoloških polemikah svojega prostora in časa, in to z ostrino in brezkompromisnostjo, ki sta mu prinesla vpliv, zaveznike in podpornike, pa tudi – zlasti v zadnjem obdobju – nasprotnike in sovražnike v širšem nemškem in srednjeevropskem prostoru. Taka usmeritev ga je vodila skozi mesta, skozi Basel, Tübingen, Wittenberg, Jenó, Magdeburg, Regensburg, Strasbourg, Frankfurt, na položaje z vplivom in močjo, kot sta bila teološka profesura v Jeni ali delovno mesto v Magdeburgu, a tudi v težavne položaje preganjanca, ki se mora z veliko družino seliti iz mesta v mesto. Kakorkoli, njegovo delo in delovanje je odmevalo v samem središču reformacije vse do njegovih robov na zahodu, severu, vzhodu in jugu, tudi v današnji Sloveniji in Istri. Danes se ga spominjajo ali ga ponovno priznavajo kot svojega tudi v njegovi ožji domovini, kot je na drugi strani Trubar s svojim delom, načinom dela in rezultati za Cerkev Božjo slovenskega jezika danes deležen pozornosti in priznanja tudi zunaj njenih meja.

BRANKO BERČIČ

Obetajoč literarni zgodovinar

Branko Berčič (Šmalčja vas pri Šentjerneju, 12. januar 1927 – Škofja Loka, 12. januar 2013) je bil v več pogledih izjemen, spoštovanja vreden in deležen strokovnjak, etično pokončen in dosleden, vzoren delavec. Gotovo sta ga tako oblikovala njegov rod in družina, pa tudi grob, a izzivov poln medvojni in povojni čas. Njegov univerzitetni študij na ljubljanski slavistiki se je pričel v zmedenem času takoj po drugi svetovni vojni, jeseni 1946, ko je bilo treba zaradi vojnih razmer najprej še dopolniti in zaokrožiti gimnazijsko izobraževanje. Z uredbo 23. maja 1945 je univerza v Ljubljani začela delovati v polnem obsegu. Univerzitetni učitelji so se postopoma vračali na svoja delovna področja, prihajali so novi. V prvem desetletju so v študijskem procesu še prevladovala tradicionalna načela.

Prva povojna študentska generacija slavistov na ljubljanski Filozofski fakulteti je še imela nekaj starejših profesorjev, ki so nadaljevali slovensko akademsko jezikoslovje in literarno zgodovino: Frana Ramovša, Rajka Nahtigala, Karla Oštirja, Franceta Kidriča in Antona Ocvirka. V času Berčičevega študija so se jim pridružili še nekoliko mlajši, a znanstveno in publicistično že uveljavljeni profesorji: Marja Boršnikova, Anton Slodnjak in Mirko Rupel. Ob njih seveda tudi nekaj rusistov in predavateljev za srbski in hrvaški jezik z njunima literaturama, saj so bili tedanji študentje slavisti deležni temeljite in široke slavistične izobrazbe.

Tedanji študij slavistike je na literarnovednem in jezikoslovnem področju temeljil na pozitivizmu. Prizadevnemu in nadarjenemu

študentu Branku Berčiču je to ustrezalo in si je dobro izostril občutek za biografski in razvojno zgodovinski pristop k literarnim ustvarjalcem in njihovim delom. Iskreno motiviran za poglobljen študij je diplomiral že pri triindvajsetih letih (oktobra 1950). V skladu s svojimi strokovnimi interesi je leta 1965 na Filozofski fakulteti promoviral za doktorja literarnih znanosti z disertacijo *Mladost Ivana Tavčarja ter osnove in začetki njegovega dela*. Disertacija je leta 1971 doživela tudi knjižni natis pri Slovenski matici (*Mladost Ivana Tavčarja*) z dodano izčrpno preglednico in popisom Tavčarjevega rodu. Knjiga je predvsem bistveno dopolnila Tavčarjevo *Zbrano delo*, ki ga je urejala in objavljala Marja Boršnik. Berčičevo delo o Tavčarju temelji na preučevanju virov in se odlikuje z natančnostjo in zgolj na dejstvih temelječem sklepanju.

Berčičevo literarnovedno raziskovanje se ni izčrpalo zgolj z disertacijo in njeno prilagojeno knjižno izdajo. O tem predmetu je napisal še več člankov, objavljenih predvsem v domoznanski reviji (zborniku) *Loški razgledi*, ki jo je več let tudi urejal. Sodelavci in prijatelji iz Škofje Loje so najbolj cenili in poudarjali prav njegovo veliko požrtvovalnost in skrb za visoko strokovnost te publikacije, ki še danes izhaja, za kar je v veliki meri zaslužen prav Branko Berčič. Poudariti je treba, da je publikacija, ki je v desetletjih menjala podobo od časopisa in revije do zborniške knjižne podobe, edinstvena te vrste v Sloveniji. Prihodnje leto bo poteklo že 50 let njenega neprekinjenega izhajanja. Priložnostne zbornike seveda izdajajo številne slovenske občine, a tako stabilnega ima samo Škofja Loka. V bežnem pregledu njegovega literarnozgodovinskega dela naj ob Tavčarju navedemo še Berčičevo spremno študijo k Jurčičevemu *Desetemu bratu* (1967), le omenimo pa lahko številne članke o slovenskih literarnih ustvarjalcih 19. in 20. stoletja v *Enciklopediji Jugoslavije* zagrebškega Leksikografskega zavoda ter krajše prispevke in recenzije v slovenski in jugoslovanski periodiki.

Vizionarski bibliotekarski specialist

Berčič je torej pričel svoje literarnozgodovinsko delo s Tavčarjem, a njegovo poglavitno delo pripada preučevanje slovenskih knjig iz 16. stoletja. K temu ga je pripeljal njegov bibliotekarski poklic, v katerega je vstopil še čisto mlad, takoj po diplomi, in v katerem je napredoval do najvišjih možnih stopenj in mu ostal zvest do konca. V Narodno in univerzitetno knjižnico v Ljubljani je Berčiča pripeljal Mirko Rupel, ki je bil njen ravnatelj od 1946 do 1963. Gotovo je bil prepričan o Berčičevi usposobljenosti in motiviranosti za delo, da mu je takoj zaupal delo v rokopisnem oddelku, ki je bil in je še ponos te knjižnice. Od 1946 do 1962 ga je vodil Alfonz Gspan, bibliotekar, literarni zgodovinar, pesnik, leksikograf, pedagog, urednik in prevajalec. Nasledil ga je seveda Branko Berčič, ki je bil vodja rokopisnega oddelka v letih 1962–1969 in 1972–1974; vmes je bil pomočnik republiškega sekretarja za prosveto in kulturo. Čeprav mu upravno-politično delo ni posebej ustrezalo, je takrat storil marsikaj koristnega za kulturo in izobraževanje, še posebej za knjižnice. V letih 1974–1976 je bil pomočnik ravnatelja (Jara Dolarja) in nato ravnatelj (1976–1980), zadnji iz kroga strokovnjakov, kajti poslej so bili vodilni delavci Nuka postavljeni strankarsko-politično. V letih svoje upravne in ravnateljske službe je poskrbel za postavitev pravnih in programskih temeljev slovenskega knjižničarstva in knjižnične mreže. Tedanja slovenska skupščina je po vrsti sprejela nekaj pomembnih pravnih aktov s tega področja; najprej koncepcijo sodobnega razvoja slovenskega knjižničarstva, potem pa še zakona o obveznem oddajanju tiskov in zakon o knjižničarstvu. Svoji matični ustanovi pa je Berčič začrtil daljnoviden program v spisu *Razvoj slovenske nacionalne knjižnice* (1978).

Strokovno bibliotekarsko zavzetost in odgovornost je od leta 1981 izpričeval kot višji predavatelj na katedri za knjižničarstvo Pedagoške akademije v Ljubljani, že naslednje leto pa je bil izvoljen za rednega profesorja. Leta 1987 je bil imenovan za predstojnika Oddelka za bibliotekarstvo na Filozofski fakulteti, ki ga je v veliki meri ustanovil sam in zanj pripravil strokovne in organizacijske podlage. Leto kasneje je bil izvoljen v naziv rednega profesorja za bibliotekarstvo. Upokožil se je 1990 in prejel naziv zaslužni profesor.

Na področju bibliotekarstva se je Berčič posvečal razvoju knjižnic, tiskarstva in knjigarstva, organizaciji knjižničarske dejavnosti, organiziranosti in poslovanju knjižnic ter zaščiti in negi knjižničarskega gradiva. Raziskoval je fonde srednjeveških in novoveških rokopisov, inkunabul in drugih starejših tiskov, razvoj tiskarstva, sodobno problematiko slovenske narodne knjižnice ter stanje knjižničarstva na Slovenskem. Posebej se je ukvarjal z vprašanji bibliotekarskega strokovnega izobraževanja ter sodeloval pri izdelavi programov za študij bibliotekarstva na Slovenskem. Številna dela, ki jih je Berčič napisal o bibliotekarstvu, ga potrjujejo kot vrhunskega strokovnjaka na tem področju v Sloveniji. Svoja glavna dognanja, rezultate raziskav in izkušnje iz bibliotekarstva je strnil v publikaciji *O knjigah in knjižničarstvu: razvojne študije in analize* (Bibliothecaria; 8, Ljubljana: Filozofska fakulteta, 2000). Ne le za bibliotekarstvo, ampak tudi širše je pomembno Berčičevo zgodnje, obsežno in izredno temeljito delo *Tiskarstvo na Slovenskem* (Ljubljana, 1968). Podnaslovil ga je *Zgodovinski oris ob stoletnici organizacije slovenskih tiskarskih delavcev*, vendar je še več kot to, saj gre za temeljito analizo tiskarstva na naših tleh v dotedanjih štirih stoletjih in predstavitev vseh tiskarskih delavnic in njihovih poglobitnih dosežkov, ne glede na nacionalnost njenih nosilcev ali jezik njihovih izdelkov. Knjiga ima ob 400 straneh besedila v dodatku tudi zelo koristne preglednice tiskarskih krajev (tudi ilegalnih v vojnih časih) in obsežno imensko kazalo s tiskarstvom povezanih krajev, organizacij in oseb ter celo zemljevid z označenimi tiskarskimi lokacijami. Čeprav naslov knjige navaja le tiskarstvo na Slovenskem, je Berčič na začetek umestil tudi dve poglavji o predzgodovini tiska in seveda o naših tiskih iz 16. stoletja. Zaradi strokovnih odlik ter bogastva podatkov, virov in iztočnic ta knjiga še po skoraj petih desetletjih ostaja temeljni priročnik o tiskarstvu na področju humanistike, dopolnjujejo pa jo novejša, ki bolj poudarjeno obravnavajo tehnološki razvoj tiskarstva.

Branko Berčič je bil tudi strokovni urednik in soavtor gesel s področja knjižničarstva v *Enciklopediji Slovenije* in *Enciklopediji Jugoslavije*. Tudi Evropo je seznanjal z bogastvom naši knjižnic in z razvojem našega knjižničarstva, npr. v zborniku *Das slowenische Bibliothekswesen* (Wien: Österreichische Institut für Bibliotheksforschung, Dokumen-

tations- und Informationswesen, 1976. Biblos – Schriften 84). Večstransko, a vselej s slovensko kulturno zgodovino povezano, je tudi njegovo uredniško delo pri revijah in zbornikih (*Loški razgledi; Knjižnica; Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen; Das slowenische Bibliothekswesen; Zbornik Narodne in univerzitetne knjižnice; Zakladi Narodne in univerzitetne knjižnice* idr.).

Berčičeve strokovne, delovne in etične odličnosti seveda ni bilo mogoče spregledati. Na svojem ožjem stanovske področju je prejel Čopovo diplomu,

26. aprila 2010 pa ga je predsednik Republike Slovenije dr. Danilo Türk odlikoval z zlatim redom za zasluge za življenjsko delo na področju bibliotekarstva in literarne zgodovine. Filozofska fakulteta ga ohranja v trajnem spominu tako, da njen Oddelek za bibliotekarstvo vsako leto podeljuje po njem imenovane nagrade za dosežke v stroki.

Raziskovalec slovenskega reformacijskega slovstva

Ko je Branko Berčič leta 1951 pričel svoje delo v Rokopisnem oddelku slovenske nacionalne knjižnice, se mu je odpiralo predvsem delo pri obdelavi srednjeveškega rokopisnega gradiva in starejših slovenskih in tujih tiskov. Fondu inkunabul se je bolj temeljito posvečal Alfonz Gspan in o njem napisal obsežno znanstveno monografijo. Natančno in podrobneje je Berčič katalogiziral do tedaj le pregledno popisane srednjeveške rokopise, kodekse in fragmente, popis pa je s širšo kulturnozgodovinsko oznako objavil v knjižici *Mittelalterliche Handschriften der National- und Universitätsbibliothek in Ljubljana* (München: Rudolf Trofenik 1965. *Litterae Slovenicae* 3). Kataložno obdelavo je s sodelavci razširil še na poznejše rokopise in gradivo objavil v novo zasnovani zbirki *Katalog rokopisov Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani*; zanjo je pripravil štiri zvezke, dva kot avtor in dva v soavtorstvu. Starejše slovenske tiske in izbrane rokopise je predstavljal na večjih priložnostnih razstavah in jih komentiral v izčrpnih katalogih, npr. Ivan Cankar, 1969 (tudi v *Slavistični reviji*, 1969); Tiski od 15. do konca 18. stoletja, Trst, Celovec in Ljubljana, 1978; *Zakladi Narodne in univerzitetne knjižnice*, 1982 idr.

Za slovensko protestantistiko je prav gotovo najpomembnejši velik Berčičev prispevek k raziskovanju slovenskih knjig iz 16. stoletja. Preučevanje tako starega gradiva zahteva temeljito poznavanje gradivskih osnov, torej konkretnih primerkov tiskov in rokopisov v evropskih in slovenskih nahajališčih. Za literarnozgodovinsko in jezikoslovno preučevanje je pripravil temeljno knjigo *Das slowenische Wort in den Drucken des 16. Jahrhunderts* (München: Rudolf Trofenik, 1968; 268 str. besedila, 68 str. slik, prilog). Delo je še zmeraj izhodišče za nove raziskave in ga skoraj brez izjeme citirajo vsi raziskovalci slovenske reformacije. Gradivo zanj je Berčič dobil v popisih tiskov, ki jih je dalj časa ustvarjal in posamično objavljal Mirko Rupel, pa seveda iz lastnih najdb in popisov gradiva doma in v tujini.

V knjigi je Berčič popisal vse dotlej znane primerke protestantskih tiskov, ki vsebujejo tudi slovensko besedilo, zgolj tujejezičnih ni upošteval (tudi cirilskih in glagolskih ne). Ugotovil je, da jih hranijo v 60 nahajališčih po Evropi in izven nje, naštel je 203 skupaj znanih izvodov, novo registriranih 79; najbogatejšo zbirko ima Ljubljana (61 kosov, od tega 45 izvodov v NUK).

Knjižni popis vsebuje 56 enot (naslovov). V uvodu je Berčič razložil svojo metodologijo popisa, po kateri vsak zapis bibliografske enote vsebuje glavno značnico, tehniško in vsebinsko opombo in podatke o nahajališčih. Opis vsebine navaja oštevilčene strani začetkov in koncev vsakega besedila, posebej prazne strani, tiskovne napake (npr. v številčenju) idr. Bibliografski popisi so razvrščeni po kronološkem redu od 1515 (puntarski letak) do 1599 (*Biblia sacra*), v letih, ko je izšlo več knjig, te razvršča po času izida, če je znan. Knjiga ima še več dragocenih dodatkov in dopolnil: uvod (kratek pregled ustvarjalnosti, glavni avtorji, kratek pregled dosedanjih raziskav), kazalo avtorjev, kazalo tiskarskih krajev, literaturo in slikovne priloge (84 naslovnice).

Ob dolgoletnem preučevanju slovenskih protestantskih tiskov mu je seveda nastalo več krajših in daljših strokovnih spisov, ki jih je objavljal kot spremne študije, uvode in komentarje k reprintom slovenske protestantike ali v razstavnih katalogih. Pri tem je bil vselej izčrpen in natančen. Ker so ti prispevki pomembni za naše področje, jih navajamo v celoti (v skrajšani bibliografski podobi).

- Trubar, Primož. Abecedarium, 1555. Ljubljana: Cankarjeva založba 1965. (Priredba in spremna beseda)
- Trubar, Primož. Abecedarium und der klein Catechismus [...], 1550. Ljubljana: Cankarjeva založba »Trubarjev antikvariat«, 1966. (Spremna beseda)
- Trubar, Primož. Ena duhovska peissen subper Turke [...], 1567. Ljubljana: Cankarjeva založba »Trubarjev antikvariat«, 1966. (Priredba in spremna beseda)
- Trubar, Primož. Eni Psalmi, ta celi Catehismus [...], 1567. Ljubljana: Cankarjeva založba, Trubarjev antikvariat, 1967. (Spremna beseda)
- Dalmatin, Jurij. Biblia [...], 1584. Ljubljana: Mladinska knjiga (Monumenta litterarum Slovenicarum; izredna izdaja), 1968. (Priredba in spremna študija nastajanju Dalmatinove *Biblije*)
- Dalmatin, Jurij. Biblia [...], 1584. München: R. Trofenik, 1968. (Priredba in spremna študija v nemščini)
- Megiser, Hieronymus. Der Vaterunser : In Vierzig Sprachen, 1593. München: R. Trofenik (Litterae Slovenicae; 4), 1968. (Priredba in spremna beseda)
- Bohorič, Adam. Arcticae horulae [...], 1584. München: R. Trofenik (Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen; 4/1), 1969. (Priredba, predgovor in tehnična redakcija)
- Bohorič, Adam. Arcticae horulae [...], 1584. Ljubljana: Mladinska knjiga (Monumenta litterarum Slovenicarum; 7), 1970. (Priredba, spremna beseda, bibliografija)
- Trubar, Primož. Catechismus in der Windischenn Sprach [...], 1550. Ljubljana: Mladinska knjiga (Monumenta litterarum Slovenicarum; 8), 1970. (Priredba)
- Trubar, Primož. Cerkovna ordninga [...], 1564. München: R. Trofenik (Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen; 10/1), 1973. (Prevod nemškega uvoda in sklepne besede v slovenščino.)
16. [šestnajsto] stoletje – burno obdobje slovenske prebuje : (ob razstavi izbrane ga knjižničnega gradiva). Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica (Zbornik Narodne in univerzitetne knjižnice; 3), 1984. (Soavtor)
- Parola e libro : riforma protestante slovena del XVI secolo : Beseda in knjiga. Trst: Narodna in študijska knjižnica, 1985. (Soavtor).

Branko Berčič ostaja prvi med slovenskimi bibliotekarji druge polovice 20. in prvega desetletja našega stoletja, v slovenski strokovnoznanstveni publicistiki veljavno ime z nad 480 objavami, v spominu prijateljev, sodelavcev in študentov pa tudi kot neutruđen, pokončen in plemenit človek.

BIBLIOGRAFIJA (Izbor)

Mittelalterliche Handschriften der National- und Universitätsbibliothek in Ljubljana. München: Rudolf Trofenik: 1965.

Das slowenische Wort in den Drucken des 16. Jahrhunderts. Abhandlungen über die slowenische Reformation. München: Rudolf Trofenik: 1968.

Tiskarstvo na Slovenskem. Ljubljana: Odbor za proslavo 100-letnice grafične organizacije na Slovenskem, 1968.

Mladost Ivana Tavčarja. Ljubljana: Slovenska Matica, 1971.

Katalog rokopisov Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani. Ljubljana: RSS, 1975.

Das slowenische Bibliothekswesen. Dunaj: Österreichisches Institut für Bibliothekforschung, 1975.

Vir

M. Hočevar: Dr. Branko Berčič : osebna bibliografija. Knjižnica 2007, letnik 51, št. 3-4, str. 243–280.

LITERATURA (Izbor)

G. Kocijan: Ob življenjskem jubileju Branka Berčiča, Jezik in slovstvo 1986/87, št. 5, str. 144–145.

G. Kocijan: Dr. Branku Berčiču ob življenjskem jubileju, Knjižnica 2001, št. 4, str. 163–167.

J. Urbanija: Prof. dr. Branko Berčič, 80-letnik, Delo 2007, št. 10 (13. jan.), str. 17.

J. Urbanija: Branko Berčič – 80 let, Jubilejni zbornik, Ljubljana 2007, str. 7–12.

Primož Trubar

POSVETILO POBOŽNIM ŽENSKAM

Visoko in blagorodnim,
plemenitim, častitim in pobožnim ženam,
vdovam ter devicam, ki prebivajo v kneževinah
Kranjski, Spodnještajerski in Koroški, v Goriški grofiji itd.,
milost in mir od Boga Očeta po Jezusu
Kristusu, našemu Gospodu
in odrešeniku.

Vteh najhujših težavah in tegobah, ki tudi zaradi varnosti in obrambe drugih narodov pred Turki in podobnimi sovražniki, ki nam, Bog se usmili, že čepe na vratu, pretijo naši ljubi domovini, vam, mojim v Kristusu ljubljenim ženam, sestram, hčeram ter vsem pobožnim ljudem našega rodu, po Psalterju, ki sem ga izboljšal pred enim letom, nisem znal ponuditi koristnejšega nauka, tolažilne besede ali tolažilnega pisanja kot prav ta pisma svetega Pavla, ki doslej še niso bila prevedena v naš jezik.

Vsakdo, ki z razumom in skrbno prebira spise svetega Pavla, bo s pomočjo Svetega Duha spoznal ne samo vso resnico postave in evangelijev, kaj je greh, kako si je moč pred Bogom ponovno pridobi vero, svetost, pravičnost in večno zveličanje, temveč bo iz njih tudi spoznal in se naučil pravilno soditi, kaj je glavni vzrok temu, da Bog Cerkev in njeno ljudstvo enako kot brezbožnike kaznuje in preizkuša s papeško krivo vero,

Cerkev
božja je
povsod
napadana.

Pavel je
resnični oz-
nanjevalec
Svetega pi-
ma ter
tolažnik
vseh krist-
janov.

Turki, draginjami, kugo in drugimi nadlogami.¹²¹ Podučila nas bodo tudi o tem, kdo je kriv za vse sedanje nesreče in turške zmage, papežniki ali luteranci, in nas tolažila v vseh notranjih in zunanjih skušnjavah. Nadalje nam govore o tem, kaj o božji jezi in dobroti, o tem, kako je Bog Izraelce, Jude in pogane zaradi malikovanja, neposlušnosti, nečistovanja in tiranstva pa tudi licemerske in hudobne kristjane kaznoval, tistim, ki so se resnično pokesali in živeli v veri, pa uslišal njih molitve ter jim čudežno pomagal iz stiske, govore David, evangelisti in vsi preroki. Nadalje nam povedo, kaj so David, evangelisti in preroki napovedovali in zgodovinsko daljnosežno zapisali o učlovečenju Kristusa, o njegovih zaslugah in o tem, kaj se bo dogodilo pred sodnim dnevom. Vse to je sveti Pavel zbral ter v svojih pismih in pridigah lepo na kratko ter razumljivo zapisal. Naj kdorkoli govori ali sprašuje karkoli o katerem koli poglavju svete krščanske vere, za vsako vprašanje najdemo odgovor, zagovor in razlago v pismih svetega Pavla.

Vse, kar so očetje in sedanji učitelji dobrega, tolažilnega napisali, so povzeli od svetega Pavla.

Kdor pozna pisma svetega Pavla, je dober pridigar, moder, zadovoljen in potrpežljiv kristjan.

Vsi pobožni, nekdanji in sedanji učitelji so zato brali in vztrajno bero pisma svetega Pavla ter jih, ker so priljubljena in koristna, visoko cenijo. Vse, kar so prav, razumno in v pobožnosti napisali o izvirnem grehu, opravičenju, svobodni volji, božjem bivanju, obeh naravah, o Kristusovih dobrih delih, o prihodu sodnega dne, o antikristu, vstajenju, dobrih delih itd. ter proti pelagijancem,¹²² papistom in drugim krivovercem in sektašem, so povzeli iz Janezovih evangelijev in Pavlovih pisem.

Zatorej, naj vsakdo, kdor želi *Sveto pismo* z vsemi nauki krščanske vere dobro razumeti, se zavarovati pred napačno razlago in zavajajočim naukom, si v vseh skušnjavah, tegobah in smrtnih težavah dobiti primerno tolažbo ter z mirno vestjo v

121 2 Tes 2,11.12

122 Pripadniki nauka, ki ni priznaval izvirnega greha in učil, da se človek lahko zve-
liča brez božje milosti. Po irskem menihu Pelagiju iz 5. stoletja.

močni veri in velikim upanjem, s potrpljenjem in radostjo dočakati čudovito pojavo in povratek našega mogočnega Boga Jezusa Kristusa ter doseči večno blaženost, ta naj pogosto, marljivo in z razumom bere spise svetega Pavla. O vsebini in veliki koristi njegovih spisov, o njegovih prejšnjih pismih Rimljanom, Korinčanom in Galačanom sem več govoril že v dolgem slovenskem predgovoru,¹²³ nekaj pa nameravam povedati tudi pozneje.

Ta nepojmljivi nebeški zaklad v pismih svetega Pavla ter velika nevarnost, strahota in stiska, v katerih se, kot sem že omenil, sedaj nahaja naša ljuba domovina, so me spodbudili, da sem ta Pavlova pisma tako kot prejšnja s kratkimi razlagami in opombami (v katerih tista mesta, kjer po hebrejski navadi piše skrivnostno, razjasnil ter najpomembnejše nauke, tolažbe in prerokbe posebej označil) dal natisniti. Zelo si želim, da bi jih naši Kranjci in ostali Slovenci često prebirali, da bi postali razgledani, dobri poznavalci Biblije ali, kot pravijo starejši, dobri biblicisti. Da naše prave krščanske vere z vsemi nauki ne bi izpričevali samo z vedenjem iz postil in dolgih razlag, temveč bi oznanjali iz samega izvora besedil in pregovorov *Svetega pisma* in katekizma ter v vseh preizkušnjah in razpravah v njih vztrajali, jih branili in zmagovali ter v njih našli tolažbo.

Zato pa, visoko in blagorodne, plemenite, krepostne ter bogaboječe žene, vdove in device, ker po posebnem navdihu in milosti Svetega Duha kažete posebno vnemo, ljubezen in naklonjenost do božje besede, v kar sem se prepričal prvič predvsem iz tega, ker na vseh svojih gradovih, dvorih ter domovih hranite biblične in druge nabožne knjige v nemškem in slovenskem jeziku ter jih ne puščate tako kot nekateri ležati

Vsi kristjani naj znajo svojo vero braniti s katekizmom in *Svetim pismom*.

Iščite v pismih, pravi Kristus, Jn 5, ona pričajo o meni in v njih boste našli večno življenje.¹²⁴

123 *Tiga Noviga testamenta ena dolga predgovor* 1557, 42. poglavje, 4b.

124 Jn 5, 39.40: Preiskujete Pisma, ker mislite, da imate v njih večno življenje, a prav ta pričujejo o meni. Toda vi nočete priti k meni, da bi imeli življenje.

neprebrane in zaprašene po klopeh, temveč ste z branjem in petjem iz njih svoje ljube otročiče, služinčad in prenekaterega podložnika privedle v objem stare zveličavne vere in do pravega razumevanja celotnega katekizma. Tudi ste se mnoge od vas, ki ste bile rojene v Avstriji, na Zgornjem Štajerskem in Tirolskem, iz njih naučile slovenskega jezika pa tudi druge tega naučile brati. Drugič, kot je znano, vaša zasluga, da sem bil iz svojega prvega Patmosa¹²⁵ ponovno poklican v domovino, ni nezatna tudi za to, da je bila v Ljubljani in v drugih krajih ponovno vzpostavljena prava krščanska božja služba, ki ste jo marljivo ter z zadovoljstvom in veseljem, zapuščajoč svoja velika, na novo osnovana gospodinjstva, od daleč z velikimi stroški obiskovale tudi med pregnanstvom. Tretjič, ker ste ne samo nam, cerkvenim služabnikom, v naših stiskah in preganjanju resnično kot prave kristjanke, tako kot šunemska vdova Elizeju, pobožna vdova iz Sarepte Eliji, pobožne žene iz Galileje Gospodu Kristusu ter Fojba, Lidija in druge bogaboječe žene Pavlu, nudile pomoč in zatočišče, temveč ste z ustanavljanjem in vzdrževanjem darilnikov in svojimi nesebičnimi prispevki tako izkazale, da so poleg siromašnih udov naše Cerkve in veroizpovedi v svojih boleznih, stiskah, starosti in smrtnih urah bili pomoči in tolažbe deležni tudi tuji preganjani pridigarji in kristjani, pa tudi pomoči potrebni nasprotniki naše krščanske vere itd. Taki in njim podobni božji darovi ter pobožne kreposti, ki jih posedujete, so resnični sadovi in znamenja vaše goreče vneme za božjo besedo in njeno razumevanje. Za vse to in iz hvaležnosti za vso dobroto, ki ste jo izkazale tudi meni, sem to knjigo želel posvetiti vam

2 Kr 4;
1 Kr 17;
Lk 8;
Rim 16;
Apd 16.¹²⁶
V stari in
novi zavezi
so ženske
za cerkev
storile
mnogo
dobrega.

125 Patmos, majhen neploden skalnat otok pred zah. obalo Male Azije. Pri Trubarju sinonim za njegovo izgnanstvo (Raz 1,9: *Jaz, Janez, vaš brat in z vami soudeležen pri stiski, kraljestvu in stanovitnosti v Jezusu, sem bil zaradi Božje besede in zaradi Jezusovega pričevanja na otoku, ki se imenuje Patmos.*).

126 Prim. 2 Kr 4,8; Lk 8,2-3, 43-48; Rim 16,1-2.6. 12-15; Apd 16,40.

vsem in vsaki posebej ter v vašem imenu izdati. Ob tem pa bi vas rad prosil, da tako kot do sedaj še naprej poslušate in berte božjo besedo in tega nikdar ne opustite. S tem boste v svojih najtežjih skušnjavah in tegobah deležne božje tolažbe s potrpežljivostjo pa boste dosegle blagor svoje duše.

Bogokletnežem in brezbožnim lažnivim kričačem, ki me bodo ob vinu ter s prižnic ponovno na najodvratnejši način obrekovali, ker omenjene vaše božje darove – tako kot Pavel lastnosti Filipljanov in Tesaloničanov – v tem pisanju javno častim kot posnemanja vreden vzgled ter to knjigo posvečam in namenjam ženam, pa bom v zagovor odgovoril s preroki, apostoli, z našim Gospodom Kristusom samim in z njegovimi angeli. Pa tudi s Tertulianom¹²⁹ in s Hieronimom¹³⁰ ter z drugimi starimi in novimi pobožnimi učitelji in pisci, ki so našli zatočišča pri poštenih ženah, jim pridigali, posvečali knjige in pisali pisma ter njih vero, bogoljubnost in krepost javno slavili ter hvalili v svojih pridigah in spisih. Večni Bog in oče našega Gospoda Jezusa Kristusa naj vas obvaruje s svojim duhom in besedo v svobodnem spoznanju Boga in njegovega sinu na vekomaj. Napisano v Derendingenu, meseca januarja leta 1567.

Rim 15;
Jak 1.¹²⁷

Ženske so tudi dedinje milosti življenja. 1 Pt 3.¹²⁸ Zakaj jim torej brani-jo branje Svetega pisma.

Vaše milosti, časti in kreposti
ponižni in zvesti kaplan

Primož Trubar
tukajšnji župnik.

127 Prim. Rim 15,4; Jak 1,22-25.

128 Prim. 1 Pt 3,1-7.

129 Tertullian Quintus Septimus Florens, cerkveni oče, okrog 162 do 220.

130 Hieronim iz Stridona, cerkveni oče, okrog 340 do 420.

Posvetilo je prevzeto iz 11. knjige *Zbranih del Primoža Trubarja* (glavni urednik Jonatan Vinkler). V nemščini napisano posvetilo v knjigi *Svetiga Pavla lystuvi, htim Efeseriem [...]* iz leta 1567 je prevedel Edvard Vrečko, urednik 11. knjige. Ponatis iz elektronske izdaje *Zbranih del*, ki so dostopna tudi na spletu (npr. Google: Zbrana dela Primoža Trubarja XI), je za nekomercialno uporabo dovolil založnik, Pedagoški inštitut v Ljubljani. – Uredništvo.

GOVOR OB DNEVU REFORMACIJE
V LJUBLJANI 2012

Jutri bomo v Sloveniji praznovali. Dan reformacije je poseben praznik – je praznik duha in etičnega razmisleka, praznik naše kulture in še posebej pisane besede, praznik naše narodne samobitnosti in naše povezanosti s svetom. Dan reformacije je označen z bogastvom sporočil in četudi ga praznujemo šele od nedavnega, prav s tem praznikom vstopajo v našo kolektivno zavest odločilni razmisleki o našem duhovnem poreklu, o naših sedanjih razpotjih in o naši prihodnosti.

Ob današnji slovesni priložnosti je prav, da se posebej spomnimo pomena Primoža Trubarja, enega največjih Slovencev v naši zgodovini, ki je nam, Slovencem, dal naše ime, prve knjige, torej tiskano besedo in kulturo, in, skupaj s svojimi učenci, prvi prevod *Svetege pisma* v slovenski jezik. Dal pa nam je še več: s svojim delom in vsem svojim življenjem je dokazal, da sta slovenska narodna bit, ki se izraža v našem jeziku, ter evropski intelektualni in duhovni svet, ki se je tako močno izrazil v reformaciji, dve naravni prvini naše usode, da sta obe skupaj naša domovina.

Ključno sporočilo reformacije je bilo in je ostalo poudarjanje pomena človeka kot posameznika, njegove svobode in odgovornosti. Človekova individualna svoboda je najvišja vrednota. Toda njena uresničitev zahteva močno odgovornost do skupnosti. To sporočilo je zaznamovalo ves moderni svet in je še danes pomembno gibalo napredka. Vplivalo je na kasnejši razvoj razsvetljske misli ter na uveljavitev človekovih temeljnih pravic in svoboščin kot temelja modernih družbenih ureditev. Ustvarilo je pomembno duhovno energijo, ki je potrebna za uresničevanje etike odgovornosti in odgovornega ravnanja v politiki, v gospodarstvu in na vseh drugih področjih, ki so

pomembna za človeka in za skupnost. Prav ta etika odgovornosti in dolžnosti je še posebej pomembno prispevala k razumevanju pomena izobraževanja, intelektualnega dela ter vsestranske ustvarjalnosti. Ni presenetljivo, da so še danes – tako gospodarsko kot tudi po spoštovanju človekovih pravic in po drugih izkazih civiliziranosti – najuspešnejše prav tiste države zahodnega sveta, ki so najbolje ponotranjile ta pomembna sporočila reformacije.

Za slovenski narod je bila reformacija ključno dejanje našega etničnega razvoja. S slovenskimi protestanti – Trubarjem, Dalmatinom, Bohoričem in drugimi – je slovensko ljudstvo postalo narod knjige in narod kulture. Knjiga, jezik in kultura so postali izjemno močni dejavniki povezovanja naroda, ki je dolga stoletja živel razdeljen v več upravnih in državnih enotah in v mnogih vsaksebnih dialektih. Slovenci smo nastali in obstali kot kulturna nacija in na začetku te nacije je bila beseda – zapisana v Trubarjevem katekizmu in abecedniku, v prevodih bibličnih tekstov, v prvi slovenski slovnici in v številnih drugih delih. Dodaten in pomemben del tega razvoja slovenskega knjižnega izražanja je potekal v Prekmurju, najprej v delih Števana Küzmiča. S knjigo in kulturo se je izročilo slovenskih protestantov ohranjalo skozi vso našo zgodovino.

Prispevek slovenskih evangeličanov k nastanku in razvoju slovenskega naroda ter k našemu skupnemu duhovnemu in kulturnemu bogastvu je bil in ostaja izjemno dragocen. Zato se želim tudi danes, ob tej slovesni priložnosti, kot predsednik Republike Slovenije, zahvaliti slovenskim evangeličanom za prispevek, ki so ga dali in ki ga dajete še danes za vsestranski razvoj našega naroda in države.

Slovenski narod je sporočila reformacije ponotranjil že zgodaj in jih v znatni meri ohranil tudi v kasnejših obdobjih zgodovine, navzlic političnim, verskim in drugim okoliščinam, ki so onemogočile, da bi vrednote reformacije postale dominantna značilnost slovenskega verskega in kulturnega razvoja. Nekatere sadove reformacije je v naših krajih sprejela tudi sicer zmagovita protireformacija. V tem se je izrazila, četudi le v minimalni količini, temeljna človeška sposobnost privzemanja dobrih idej, ne glede na njihovo poreklo. Vendar je bilo to premalo. Protireformacija je bila v svoji prevladi ostra. Pa tudi v naši kasnejši, težki in delitev polni zgodovini se žal ni uspela dovolj

dobro uveljaviti človeška sposobnost privzemanja dobrih idej drugega, tolerantnost in zmožnost upoštevanja, da kdor ni z nami, ni nujno proti nam. Vse naše kasnejše delitve in prevlade je označevala izključujoča ideološka neizprosnost.

Vendar razmislimo: Morebiti pa je v današnji Sloveniji kljub vsej naši zgodovini že na voljo dovolj sposobnosti za večjo tolerantnost in vključevanje. Morebiti pa je pri nas že dovolj sposobnosti za bolj strpen dialog med nosilci različnih idejnih tradicij, za to, da drug drugega ne izključujemo in da razvijemo politični pluralizem v vsej njegovi polni moči, a hkrati tudi z občutkom za drugega in za skupnost?

Do neke mere to našo tiho zmožnost vsrkanja drugih odtenkov in prvin izkazuje prav praznik reformacije, saj se je obdržal skozi vse sapice in piše kulturnega boja, ki se razplamteva zadnja leta. Tako z njim resnično praznujemo. Ne praznujemo pa le poguma in dosežkov prvih Slovencev in slovenskih Evropejcev, ampak tudi naše sprejemanje zgodovine, ki nam je lahko vsem mati in učiteljica. Praznujemo tudi našo pripravljenost za soočanje s temeljnimi vprašanji o človeku in skupnosti ter za iskanje dobrih poti naprej.

Vprašanja, ki si jih postavljamo ob dnevu reformacije, so globoka in pomembna za našo prihodnost. Niso pa samo naša. Na tak ali drugačen način se postavljajo vsemu svetu. Tako kot drugi narodi smo tudi Slovenci v naši zgodovini delili usodo sveta in se v različnih zgodovinskih obdobjih odločali za rešitve, ki so nam omogočile razvoj, vse do našega časa, ko smo si izborili lastno državo ter zasluženo mesto v Evropi in v svetovni skupnosti narodov. In tako smo danes neposredno soočeni z vsemi velikimi vprašanji sveta. Nobenemu od njih se ne moremo izogniti z izgovorom, ki je bil nekoč naša značilnost, češ da so velika vprašanja pač samo za velike narode.

Za kakšna vprašanja gre? Na prvem mestu so etična. Ali obstaja svetovni etos ali vsaj možnost, da ga povzamemo iz najboljših prvin vseh poglobitvenih filozofskih in verskih izročil ter iz najboljših miselnih tokov našega časa? Bodimo optimisti in gradimo na obstoječem soglasju o temeljnih vrednotah, o temeljnih moralnih odgovorih in trdnih, zavezujočih standardih, izraženih v že veljavnem mednarodnem kodeksu človekovih pravic. Prav v teh standardih bomo našli

najboljše in najbolj prepričljive odgovore na številna vprašanja sodobnega sveta.

Globalna etika je v veliki meri že izražena v pravnih normah. Vsebuje pa tudi zahteve, ki jih prepoznavamo povsem samostojno in brez sklicevanja na pravo. Temeljna zahteva globalne etike je, da je treba z ljudmi ravnati človečno. Od davnine poznamo zapoved: »Ne stori drugemu, kar ne želiš, da bi se zgodilo tebi!« Ta zapoved, znana tudi kot zlato etično pravilo, je vselej pomembna, tudi v politiki in v medijskem svetu.

Globalna etika nam že od davnine ponuja tudi konkretne usmeritve, med katerimi izstopa usmeritev k izobraževanju, tista usmeritev, ki jo je reformacija še posebej močno poudarila. Vsa zgodovina v vseh delih sveta je polna zgledov, ko so si družine, lokalne skupnosti in države zagotovile razvojno uspešnost prav z znanjem, do katerega so prišle z učenjem in raziskovanjem ter z namenjanjem časa, pozornosti in denarja obojemu – znanju in raziskovanju. Tudi naš čas zahteva umno razporejanje finančnih sredstev. Razvojni imperativ našega časa še posebej jasno zahteva vlaganje v izobraževanje, raziskovanje in znanost. Uspešne države so to že razumele. Bomo tudi mi? Ne dovolimo, da bi se časi suhih krav spremenili v čase izobraževalne in kulturne – in naposled še razvojne – suše.

Napor, ki ga zahteva današnje usmerjanje razvoja, je velik in vsebuje zahtevne naloge. Zahteva najvišje ravni znanja, inovativnosti, ustvarjalnosti in podjetnosti. Vse to so ključne prvine za povečanje konkurenčnosti gospodarstva in za uspešnost v razvoju. Vse to zahteva visoko raven odgovornosti in etike. Te zahteve ni mogoče prelagati na tuja ramena ali v prihodnji čas. Nihče ne more biti etičen namesto drugega. Vsakdo je lahko etičen le zase in vsakdo ima možnost odločitve, za kakšen namen bo uporabil svojo osebno svobodo. Prav v tem spoznanju je ključ do prihodnosti. Ravno zato so nam izročila in nauki reformacije v našem času tako blizu in ravno zato je dan reformacije za vse nas tako pomemben praznik.

Vsem državljanom in državljanom želim prijazen jutrišnji praznični dan, zvečer pa naj se vsak med nami še dodatno zamisli, ali je storil vse, kar velevalo čast, odgovornost in nuja teh časov.

UDC 929Vergerij P. P. ml.(1498-1564)
284.1:94(450)“15“

Silvano Cavazza

**“An unusual personality.” A profile of Peter Pavel Vergerij
(Pier Paolo Vergerio)**

The author considers an honest opinion of Peter Pavel Vergerij (1498 – 1564) was left by Heinrich Bullinger in a letter of 30 March 1562: “This was a truly unusual personality. He was a bishop and papal nuncio; in the meantime he converted to our faith, and then passed to the Lutheran side to suit the Duke of Württemberg. Now he would like to continue in this way.” Biographical events had a strong influence on Vergerij’s reputation. There have been considerably fewer discussions about his works, although he left an impressive number of Italian and Latin texts. They represent a very diverse production, which constantly drew an accusation of superficiality. Vergerij was born as a Venetian citizen in Koper, his professional pathway was decisively influenced by the position his elder brother Avrelj (Aurelio) achieved in Rome as a member of the secretarial office of Pope Clement VII. He became a member of the papal Curia and was soon entrusted with diplomatic business, first in Venice, and later in Vienna and Prague at the court of Ferdinand I (1533 – 1535). In Wittenberg he had a discussion with Luther. In those years he did not favour Protestantism and was concerned about the spread of the Reformation in Istria. In September 1536 he became Bishop of Koper. He attempted to reform religious life and the habits of the clergy. Like Erasmus, he opposed pious practices which had only an external character. But he still did not associate with Reformation ideas. Nevertheless in 1544 he was accused of heresy and recalled to Rome, but did not respond. At the Council of Trent he was unwelcome due to being investigated by the Inquisition. This probably occasioned the decisive switch in his attitude to the Roman Catholic Church. He left Italy when already 50 years old. In Switzerland he did not

agree with Calvin. He also constantly opposed every form of religious radicalism, such as was typical of the Anabaptists. But he was certainly no supporter of religious tolerance. In the autumn of 1553 he moved to the Württemberg region at the invitation of Duke Christopher and remained there until his death. He continued intense editorial and authorial activity in Italian and Latin at the Morhart printing press in Tübingen, where Primož Trubar also published his first two books. Vergerij first met Trubar personally in Ulm in 1555. The result of this meeting was the publication of the Slovene translation of Matthew's Gospel in the same year. The Slovene introduction was signed with the initials V.T. (i.e. Vergerij and Trubar). In the service of Duke Christopher he also returned to international politics and visited eastern Prussia, Lithuania and Poland after 1556. He was also in Vienna at the court of Maximilian of Habsburg. He published many books in Königsberg. Vergerij's religious convictions remain difficult to determine in the second half of his life as well. His writings in exile are typified by persistent and vehement opposition to the papacy. Precisely when he was in mortal danger, he declared he was convinced he did right in leaving Italy so he could »follow and embrace Jesus Christ, the crucified.« After numerous misunderstandings he was reconciled with Trubar in the last months of his life. According to the testimony of Vergerij's nephew, the Slovene Reformer was close to him and offered him comfort in his last moments of life as a fellow countryman.

UDC 929Dalmatin J.
821.1:274.5"15"

Lucijan Adam

Dalmatin's contribution in Slovene Protestant hymnals

Dalmatin's contribution in the development of Slovene Protestant hymnals was decisive. He possibly cooperated in Trubar's "first" proper hymnal of 1567, but definitely in that of 1574, which probably means that Dalmatin observed his "second father", "teacher" and "father in Christ" ("Vatter im Christo") at work and learnt from him, probably right at the beginning, at the birth of the hymnal. In 1575 probably also on the basis of translating the entire Bible and planning the publication of the Bible in Slovene, he cooperated in Trubar's *Three Spiritual Songs* and published there a translation of six psalms. Čerin considered that one of these, Psalm 91, could perhaps be regarded as Dalmatin's own hymn on the basis of the psalm. In fact, Dalmatin contributed the larger part – six out of the total of 11 hymns are his. In 1579 he published his own first proper hymnal, where he probably worked with Trubar – or at least took advice from him. Viewed

retrospectively, this hymnal can probably be considered an intermediate stage, a bridge to the hymnal of 1584, which represents the peak of Dalmatin's endeavours in editing, content and design within the development of Slovene Protestant hymnals. The 1584 hymnal was also the best designed of its period, illustrated and embellished with 15 woodcuts. Thus Dalmatin continued the work begun by Primož Trubar in this field. Dalmatin's endeavours for the contents, especially in the number of hymns and of authors represented, were complemented by Felicijan Trubar with his hymnal, published in 1595. With the extent of its texts and number of pages this was the most comprehensive Slovene Protestant hymnal. The tradition can be traced in the extant Prekmurje hymnal, the so-called *Martjanska pesmarica*, in which Dalmatin's hymns are also preserved.

UDC 929Vlačič M.
239:284.1 "15"

Hans Peter Großhans

Flacius (Vlačič) and God's Word: the conflict with Kaspar Schwenckfeld

With his *Clavis Scripturae sacrae (Key to the Holy Scriptures)* Matija Vlačič the Illyrian (Matthias Flacius Illyricus) made an important contribution to the development of hermeneutics in theology, philosophy and the humanities in general, as is mostly recognized. Vlačič had tackled hermeneutic problems earlier than in his *Clavis* (1567), for example, in his polemics with Kaspar Schwenckfeld in the years 1551 – 1559, where he showed his understanding of God's Word and a suitable interpretation of the Bible. The specific nature of Vlačič's interpretation of the Bible can be seen here. The controversy with Schwenckfeld centred on the relation between the Word and the Spirit with reference to the Christian faith, its origin and definition just as to the interpretation of the Bible itself. Vlačič's characteristic concept is that God does not give his Spirit without a medium, referring to Romans 10:17: "Faith through the proclamation, and the proclamation through the word of Christ". Vlačič considers God's being bound to these media as His free choice and not a human construction. From the standpoint of incarnational theology we can view Vlačič as a predecessor of the hermeneutical thesis in 20th-century Lutheran theology, according to which God in coming into the world at the same time *came to the word*. In Vlačič's view it was also important to reject strongly the difference between the literal and spiritual sense of the Bible. Precisely such a differentiation, he thought, veils the clarity of biblical messages and prevents the certainty which it could offer. Just as later in his *Clavis*, Vlačič did not view his hermeneutics as a special theological doctrine, although he developed it alongside the Bible; it should hold for the understand-

ing of other texts as well. Just like any other book, the Bible is also clear and understandable – it is by no means a book with seven seals. This is the condition that the knowledge of God – like any other knowledge – can penetrate to the human heart via the senses. Vlačić's fundamental conviction about the theology of creation – entirely Lutheran – is that God in his relationship with people does not circumvent created human nature, but communicates with them in harmony with it.

UDC 141.32:929Kierkegaard S.

Cvetka Hedžet Tóth

Subjectivity beyond (beneath) the subject

The article, written on the occasion of the 200th anniversary of Søren Kierkegaard's birth, addresses one of the most prominent topics of Kierkegaard's thought, that there is a subjectivity which is the inner place of truth. Subjectivity is thus a means for self-appropriation and at the same time self-preservation. The choice and decision-making are exclusively a matter of freedom, and the passion of freedom is like an absolute choice, with the emphasis on absolute choices, absolute deeds rather than choices in the name of the absolute! Such a decision comes from within, it is the acting principle of subjectivity, and cannot come about without freedom. One's own self is freedom, and it is here that Kierkegaard convincingly urges us with his passion of freedom, which is and remains a matter of choice, emphasizing that "I do not create myself, I choose myself. Therefore, while nature is created out of nothing, while I myself as an immediate personality am created out of nothing, as a free spirit I am born of the principle of contradiction, or born by the fact that I choose myself." The article lays particular emphasis on the fact that, according to Kierkegaard, evil is also the human being's choice, since "the good is for the fact that I will it, and apart from my willing it, it has no existence. This is the expression for freedom. It is so also with evil, it is only when I will it." It is as if, through our freedom, we stepped into history, temporality, which is foremost human. Is this history, according to Kierkegaard, gazing more into the future or into eternity – we do not get any final answer here, because Kierkegaard's basic attention was not devoted to this issue. Kierkegaard warns us that where we expect something absolute and divine to vouch for our decisions, we first and foremost and always stumble upon freedom; even when the masses storm the sky in the name of justice and equality. The individual, one of the most fundamental concepts of Kierkegaard, fights for freedom, and thereby fights "for the future, for either-or".

UDC 930.85"15"-929Trubar P.
94(497.4):28

Vincenc Rajšp

The preface to *Noviga testamenta pvsledni deil*

The article presents Trubar's Slovene preface to *Noviga testamenta pvsledni deil* (1577) in the broader framework of Trubar's prefaces in both Slovene and German to the publications of his translations of the New Testament, and especially of his German preface in the same book. Trubar generally counts the nobility within the sphere of the Slovene language, although he addresses the nobility in German, whereas he uses Slovene for the Slovene population. In his prefaces Trubar pays attention to different themes. In those to *Noviga testamenta pvsledni deil* he presents as a special danger to the Church, to which he belongs, the luxurious life of the nobility and the bourgeoisie, the egoistic converting to the papal Catholic Church or to the Muslim faith, the neglect of reading the Bible and lukewarmness, because some persons of the Lutheran Reformation were too indecisive in rejecting the Catholic Church.

UDK 279.1:271/279
273.4:305:262.14

Violeta Vladimira Mesarič Jazbinšek

Women's priesthood

The lecturer as a Lutheran woman priest and deputy of the army chief of chaplains in the Slovene Armed Forces speaks about her mission (cf. Mesarič Jazbinšek, 'Duhovna oskrba med vojaki' (Spiritual care among soldiers), *Stati inu obstati* 2012/15-16, 295-302), and at the same time presents a view of women's priesthood and of women in general, taking into account different sources and the literature and relevant discussions taking place within individual Christian churches, as well as the challenges in the ecumenical field, or in other words, in the field of cooperation between different Christian churches and the search for unity in diversity.

UDC 272(497.4):272
262.4.276.6

Peter Kováčič Peršm

The Slovene Roman Catholic Church 50 years after the Second Vatican Council

The Second Vatican Council brought a great hope that the Roman Catholic Church would step out on a path of re-shaping its structures and of dialogue with the world and that its modernization would make an essential contribution to the solving of big social problems, above all as regards establishing a new world order, to be founded on the equal rights of nations, to strive for preserving peace in the world and to set up a socially sustainable order for all societies, whether developed or not. At present the dominant conviction is that the Council succeeded only partially; the Catholic Church has not realized the basic purpose of the Council. The evaluation of one of the prominent Council theologians, Hans Küng, that the post-Council Church entered the path of reinstatement after the death of Pope Paul VI is justified. This happened in a still more radical form in the countries of transition, including Slovenia, because here there is also retaliation politics, which during the transition particularly sees communist ideology in the background of the achievements of a socialist social state. The article shows conditions in the Church in Slovenia by a detailed comparison of chapters and points from the Concluding Document of the Plenary Council of the Church in Slovenia *Izberi življenje* (*Choose Life*, 2001) on the one hand and especially from the Vatican Council's Pastoral Constitution concerning the Church in the Modern World *Gaudium et spes* and from the circular document of the Council Pope John XXIII *Mater et Magistra* (1961) on the other. In the formulations of the document *Izberi življenje* (2001) the tendency of the Slovene Catholic Church back to reinstatement of integrism is evident.

UDC 886.3-821:27-36

Božidar Debenjak

Did Mary Magdalene die in Provence?

Janez Vajkard Valvasor in his extensive work *Slava Vojvodine Kranjske* (*The Glory of the Duchy of Carniola*), in treating karst caves described the cave at Socerb, its surroundings reminding him of Provence and the cave of Sainte Baume, so he described that too. His assistant Erasmus Francisci (pseudonym), a Protestant nobleman from Lübeck, added a historical and religiological commentary plac-

ing the story of Mary Magdalene in Provence among unfounded legends whereas the story about the hermit Servul (who is supposed to have lived for some time in the Socerb cave) is allowed a touch of probability. Francisci makes a strict differentiation between questions important for faith and questions that are interesting for interpretation, but not decisive for faith. In these questions he gives equal weight to Lutheran and Roman Catholic interpreters, and delves richly into the Church Fathers that are common to both confessions. When disproving the legend from which the Dominicans live, managing Sainte Baume as a centre of religious tourism, he places the reader as judge between the arguments for and against. He opens up theological questions which have not lost their relevance up to the present day.

UDC 27-312.47:27-36

Marko Kerševan

The worship of Mary and popular religiosity: the Protestant view from Trubar to the present day

In Catholic Christianity Mary and the worship of Mary represent a privileged sphere where ecclesiastical and popular religiosity meet. People from different social positions, monks and medieval knights, celibate priests and married women, rulers and simple people, the young and those in »the hour of death« have invested in and drawn from the image of Mary, have fashioned it and re-fashioned it according to their needs, troubles and hopes. Nevertheless we could say that in religious history Mary has been especially linked with the unprivileged, lower social strata, with women, and oppressed people. Official church religion and popular religiosity do not exist one without the other, or one bypassing the other, but they fertilize and encourage each other, but also each controls and "filters" the other. It depends on the social, cultural and political context which side predominates and when, in which direction the influence is stronger, when mutual connections are central and when tensions, divergences and conflicts. The diversity and interweaving of the ecclesiastical and the popular in the worship of Mary is illustrated in the article by the examples of three Marian shrines and pilgrimage routes (Sveta gora pri Gorici, Brezje and Fatima). The image of Mary in Protestant Christianity is bound to what is written in the Bible: Mary is an example of faith as trust. Expressed in a simile: she is like "a spring of the pure gospel" in contrast to the wide and deep pool of Marian worship in ecclesiastical and popular religiosity, in which are mixed currents of theological speculation, the heritage of different religions, mysticism, magic, cosmology; of ecclesiastical and secular politics; of elementary folk emotion and refined artistic creation; of

religious imagination both spontaneous and aroused and cultivated by the church, imagination that is bound to different archetypes of human spirituality on the one hand and human needs and pressures on the other. Faced with Mary, we see the power and the weakness of Protestant Christianity: is it able with the simplicity of its (understanding of the) gospel message about God and man to stand fast against the flood of words and images?

UDK 23/28:27-31

Vinko Ošlak

Christus oder Christentum

So wie Darwinismus nicht gleich Darwin ist, nämlich das, was Darwin wirklich geschrieben und gemeint hat; wie Marxismus nicht gleich Marx ist usw., ist auch Christentum nicht schon gleich Christus im Sinne seiner Lehre. So steht Catechismus, welcher auch immer, für das Christentum, welches auch immer – das Evangelium und die ganze Bibel aber für Christus. So ist ein neugeborener Christ nicht durch das Christentum, dem er angehört, durch den Catechismus, der das Christentum beschreibt und definiert, sondern allein durch Jesus Christus und durch sein Wort in der Bibel bestimmt. Es herrscht ein Irrtum, dass das Katholische dem Christlichen gleichzusetzen wäre. Falsch wäre aber auch das Christliche mit dem Protestantischen oder mit dem Reformatorischen gleichzusetzen. Was ist dann das Wesen der Lehre Christi? Es sind drei Begriffe, wie Paulus sie schildert (1 Kor 13,13): Glaube – Hoffnung – Liebe, die das eigentlich Christliche ausmachen. Der Glaube, dass Jesus der Herr, Christus ist; die Hoffnung, dass man so wie er wieder aus den Toten ins ewige Leben auferstehen wird, weil man durch den Glauben neugeboren und gerettet ist; die Liebe, die Gott zuerst hatte und seinen Sonn auf die Welt geschickt hat, um die Menschen zu erlösen, und als die Wirkung des Heiligen Geistes in jedem Christmenschen gute Werke vollbringt. Das Problem der staatlich anerkannten und privilegierten Kirchen im Vergleich mit der Gemeinde Christi, die nur auf Christus ausgerichtet und nur von ihm abhängig ist, nur seine Anerkennung sucht. Die wechselseitige Auswirkung zwischen Religionen und politischen Systemen. Der Blick auf Christus aus der Sicht eines Christmenschen und aus der Sicht eines pragmatischen Herrschers. Die Abhandlung schließt mit einer Vision von Slowenien unter der spekulativen Voraussetzung, dass Primus Truber, der slowenische Reformator, nicht des Landes verwiesen wäre und seine Pläne verwirklicht...

UDK 261.8:27(430)"1933/1945":322

*Leon Novak***Bekennende Kirche**

Nachdem die Nationalsozialisten die Herrschaft im Jahr 1933 übernommen hatten, entstand auch in der Evangelischen Kirche Deutschland die Gefahr der Gleichschaltung. Bereits im Jahr 1932 war es in der zersplitterten evangelischen Kirche zur Bildung der Bewegung der Deutschen Christen gekommen. Sie wurde unter anderem auch von Mitgliedern der NSDAP gebildet, die dem Aufruf von Gauleiter Kube folgten und sich in die Wählerlisten der Evangelischen Kirche eintrugen. Am 23. Juli 1933 gewannen die Deutschen Christen mit der Hilfe Adolf Hitlers die Kirchenwahlen und besetzten so die meisten und bedeutendsten Ämter der Evangelischen Kirche. Mit der Übernahme der Macht sowohl auf staatlicher als auch auf kirchlicher Ebene begannen die Deutschen Christen mit der Ausführung von Programmen, wie z. Bsp. der Euthanasie, des Arierparagraphen und der Ausübung der Theologie des sogenannten Positiven Christentums, das sich der jüdischen Wurzeln entsagte. Dieser Prozess stieß bei einem Teil der evangelischen Pfarrer (mehr als 7.000 im Jahr 1934) auf Missbilligung. Auf der Synode, die vom 29. bis 31. Mai 1934 in Barmen stattfand, wurde die Bekennende Kirche gegründet. Diese verweigerte der offiziellen Kirche der Deutschen Christen den Gehorsam und sah sich als die alleinige gesetzmäßige Evangelische Kirche in Deutschland. Das theologische Fundament bildeten die Barmen- Thesen, die die Gleichschaltung der Evangelischen Kirche der Deutschen Christen mit dem NS-Regime wie auch die Entfremdung der christlichen Lehre aufgrund der volksrassistischen Ideologie des Nationalsozialismus verwarfen. Die Bekennende Kirche war wegen ihrer abweisenden Haltung gegenüber Hitlers Regierung und Ideologie unerwünscht und wurde vom nationalsozialistischen Regime verfolgt. Die Pfarrer der Bekennenden Kirche wurden in Konzentrationslagern inhaftiert, zum Frontdienst berufen oder unter Hausarrest gestellt. Eine der schillerndsten Personen im Kirchenkampf gegen die Deutschen Christen und das Hitler-Regime war Dr. Dietrich Bonhoeffer. Im Jahr 1940 schloss er sich der Widerstandsbewegung um Generalmajor Hans Oster und Admiral Wilhelm Canaris, deren Ziel die Eliminierung Hitlers war, an. Im April 1943 fand die Gestapo bei Bonhoeffers Schwager Hans von Dohnany Dokumente, die auch Bonhoeffer belasteten. Er wurde im Gefängnis Berlin-Tegel inhaftiert. Kurz vor Ende des Krieges, am 9. April 1945, wurde Bonhoeffer im KZ Flossenbürg zusammen mit den Verschwörern des misslungenen Attentates auf Hitler, Admiral Canaris und Generalmajor Oster, erhängt.

UDC 929Vlačič Ilirik M.:284"15"

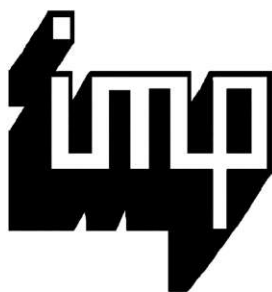
*Luka Ilić***Matthias Flacius Illyricus in the Theological Controversies of the Sixteenth Century**

The Croatian-born Lutheran theologian Matthias Flacius Illyricus (1520-1575) was one of the most prolific polemicists and authors in the second half of the sixteenth century. Flacius, who spent his adult life mostly within the Holy Roman Empire of the German Nation, was involved in theological controversies both in print and in person. This article examines some of the most important polemics Flacius was involved in, introducing the protagonists of the debates and focusing on how or why they erupted. The central issues at stake and when relevant, the outcomes also receive detailed attention. Flacius participated in the Adiaphoristic Controversy, criticizing Philipp Melancthon and those who were involved in negotiating a religious compromise with the Roman Catholic Church and the secular authorities in order to put an end to violence that erupted in Germany after Martin Luther's death. For Flacius, the concessions made on liturgical issues regarding the celebration of the Mass, the wearing of vestments, the use of candles or litany processions had gone too far. These were among the reasons that eventually led Flacius to resign from his teaching position and leave Wittenberg in 1549 – a decision he later explained as a matter of conscience and a defense of the freedom of the church. In the Majorist Controversy he debated Georg Major's claim that good works are necessary for salvation. The Osiandrist Controversy set him against Andreas Osiander from Königsberg, who was arguing that justification comes to man by God's indwelling or infusion instead of forensically, that is, being given to the believer through faith alone (*sola fide*), which is a gift from God. Flacius also disagreed strongly with Kaspar von Schwenckfeld's spiritualist interpretation of the Eucharist and with his views concerning the role of the Bible and the preached word. The two of them each authored several publications refuting the other's theses. The Second Sacramentarian Controversy involved a large number of Lutheran and Reformed theologians from German and Swiss territories. Flacius entered the already ongoing debate in print, primarily against Theodore Beza of Geneva. The central issue regarded the nature of Christ's presence in the elements of the Lord's Supper. The Synergistic Controversy with Johann Pfeffinger on one side concerned the freedom of the human will. In his quest to uproot synergism and its emphasis on the cooperation of human will in salvation, Flacius proclaimed that we as human beings are fully depraved and evil, and therefore are unable to contribute to our conversion, which should come only by grace (*sola gratia*). However, he went one step further and stated that sin has so completely corrupted the human being that our original *imago Dei* has been changed and now we are nothing else

than the image of the devil. This formulation drew attention from Flacius' theological opponents and led to the Flacian Controversy, where the role and impact of original sin on the human being stood at the center of discussion. This article aims to present an insight into the nature of Flacius' theology in a chronological format through the controversies, which shaped its articulation. The author also makes the statement that Flacius' theology became increasingly radical with time, which can be traced in his written works. His uncompromising stances eventually contributed to the overall process of confessionalization in Early Modern Europe.

- dr. Lucijan Adam**, bibliotekar v Mestni knjižnici Kranj
- dr. Silvano Cavazza**, profesor za moderno zgodovino na Filozofski fakulteti Univerze v Trstu, v pokoju
- dr. Božidar Debenjak**, redni profesor za socialno filozofijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, v pokoju
- dr. Mihael Glavan**, vodja posebnih zbirk Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani, v pokoju
- dr. Hans Peter Großhans**, redni profesor za sistematično teologijo in direktor Inštituta za ekumensko teologijo Evangeličanske teološke fakultete Vestfalske univerze v Münstru
- dr. Luka Ilić**, znanstveni sodelavec na oddelku za zgodovino religije na Zahodu na Leibnizevem inštitutu za evropsko zgodovino v Mainzu
- dr. Marko Kerševan**, redni profesor za sociologijo religije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani
- Peter Kovačič Peršin**, raziskovalec kulture in verstva, glavni urednik revije *2000*
- mag. Violeta Vladimira Mesarič Jazbinšek**, duhovnica v Evangeličanski cerkveni občini v Mariboru, namestnica vojaškega kurata v Slovenski vojski
- mag. Leon Novak**, duhovnik v Evangeličanski cerkveni občini v Murski Soboti
- Vinko Ošlak**, književnik in prevajalec, tudi znotrajjezikovni prevajalec slovenskih protestantov 16. stoletja; član Trubarjevega foruma
- dr. Vincenc Rajšp**, direktor Slovenskega znanstvenega inštituta na Dunaju, predavatelj za evropsko zgodovino novega veka na Filozofski fakulteti Univerze v Mariboru
- dr. Cvetka Hedžet Tóth**, redna profesorica za ontologijo in metafiziko na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani
- Dušan Voglar**, glavni urednik *Enciklopedije Slovenije*, v pokoju





hse

Holding Slovenske elektrarne d.o.o.



FACTOR BANKA d. d.





cen-1

trgovanje in prodaja električne energije, d.o.o.

Vergerijeve spise v letih izgnanstva je označevalo vztrajno, nenehno in neizprosno nasprotovanje papeštvu, njegovim institucijam in podpornikom. Deloma je bila produkcija jasno namenjena Italiji, a je doživela velik uspeh tudi pri nemških luterancih. Vergerij je zelo zgodaj izoblikoval orodje svoje polemike. Morda je bila najbolj genialna objava katalogov prepovedanih knjig s komentarjem, ki je bila pripravljena že poleti leta 1549 v kraju Poschiavo.

Silvano Cavazza, str. 24–25

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA

CENA TE ŠTEVILKE 6 EUR

ISSN 1408-8363



9 771408 836003