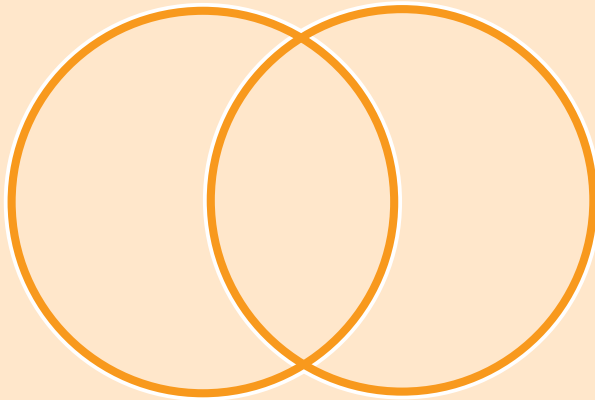


ISSN 2335-4127
UDK 27-675(05)

Edinost in dialog

*Revija za ekumensko teologijo
in medreligijski dialog*



Unity and Dialogue

*Journal for Ecumenical Theology
and Interreligious Dialogue*

Nova serija *New Series*

Letnik *Volume* **72**

Številka *Number* **1-2**

Maribor **2017**

ISSN 2335-4127 (PRINT)
ISSN 2385-8907 (ONLINE)

Edinost in dialog

Revija za ekumensko teologijo in medreligijski dialog

Unity and Dialogue

Journal for Ecumenical Theology and Interreligious Dialogue

Izdajatelj in založnik
Edited and published by

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Enota v Mariboru, Inštitut Stanka Janežiča za ekumensko teologijo in medreligijski dialog
Faculty of Theology, University of Ljubljana, Maribor Unit, Stanko Janežič Institute for Ecumenical Theology and Interreligious Dialogue

Glavni in odgovorni urednik
Editor in Chief

Maksimilijan Matjaž

Pomočnik glav. in odg. urednika
Editor in Chief Assistant

Samo Skralovnik

Uredniški odbor
Editorial Board

Hans-Ferdinand Angel (Gradec, Avstrija), Nikolaos Asproulis (Volos, Grčija), Theodor Dieter (Strasbourg, Francija), Bogdan Dolenc, Jörg Ernesti (Augsburg, Nemčija), Stanko Gerjolj, Riccardo Di Giuseppe (Toulouse, Francija), Nedžad Grabus, Michael Howlett (Waterford, Irska), Stanko Jambrek (Zagreb, Hrvaška), Marko Jesenšek, Anton Konečný (Košice, Slovaška), Edvard Kovač, Fanika Krajnc - Vrečko, Feri Kuzmič, Guy Lafon (Pariz, Francija), Avguštin Lah, Ivan Macut (Split, Hrvaška), Tonči Matulić (Zagreb, Hrvaška), Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Mateja Pevec - Rozman, Marija Stanonik, Vinko Škafar, Vladimir Vukašinović (Beograd, Srbija), Juraj Zečević (Zagreb, Hrvaška)

Lektoriranje *Language Editing*

Aleksandra Kocmut

Prevodi *Translations*

Sandra Jurić

Korekture *Proofreading*

Samo Skralovnik, Lea Jensterle, Cecilija Oblonšek

Oblikovanje *Cover Design*

Peter Požauko

Priprava za tisk *Prepress*

Andrej Šauperl

Naslov uredništva *Address*

Edinost in dialog / *Unity and Dialogue*

Slomškov trg 20, SI-2000 Maribor

E-pošta *E-mail*

edinost-dialog@teof.uni-lj.si

Spletna stran *Web Site*

<http://www.teof.uni-lj.si/ed.html>

Indeksiranost *Indexation*

ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities)
dLib (Digitalna knjižnica Slovenije)

Tisk *Printing*

Salve d.o.o.

Naklada *Number of Copies*

300

Letna naročnina *Annual Subscription*

Za Slovenijo: 10 EUR, za tujino: 20 EUR

Transakcijski račun *Bank Acc. No.:* IBAN SI56 01100603 0707798

Swift Code: BSLJSI2X

Edinost in dialog

*Revija za ekumensko teologijo
in medreligijski dialog*

Unity and Dialogue

*Journal for Ecumenical Theology
and Interreligious Dialogue*

Nova serija *New Series*

Letnik *Volume* **72**

Številka *Number* **1–2**

Maribor **2017**



Univerza v Ljubljani
Teološka fakulteta, Enota v Mariboru

Inštitut Stanka Janežiča za ekumensko teologijo
in medreligijski dialog

Vsebina *Table of Contents*

Uvod *Introduction*

BOGDAN DOLENC 10

Obeleževanje spomina na reformacijo zavezuje kristjane
za prihodnost

*The Commemoration of the Memory of the Reformation Binds
Christians for the Future*

LEON NOVAK 17

Ecclesia semper reformanda est, Cerkev naj se
neprenehoma reformira

*Ecclesia semper reformanda est, The Church Should Always
Be Reforming*

Razprave *Articles*

IVAN MACUT 23

Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen den
Dokumenten zu Martin Luther: *Martin Luther: Zeuge Jesu
Christi* (1983) und *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* (2013)

*Soglasja in razlike med dokumenti o Martinu Lutru: Martin Luter:
Priča Jezusa Kristusa* (1983) in *Od konflikta do skupnosti* (2013)

BOGDAN KOLAR 37

Reformna prizadevanja v Cerkvi ob začetku reformacije

*Reform Endeavours in the Catholic Church on the Eve of
the Reformation*

ALEŠ MAVER 55

Dinamika teoloških sporov v antičnem krščanstvu
na zahodu in reformacija

*Dynamics of Theological Conflicts in Ancient Christianity
in the West and the Reformation*

VINCENC RAJŠP	71
Zgodovinski pogled na reformacijo, Martina Lutra in Primoža Trubarja v luči najnovejših ugotovitev ob 500-letnici reformacije <i>A Historical Look at the Reformation, Martin Luther and Primož Trubar in the Light of the Latest Findings on the 500th Anniversary of the Reformation</i>	
JÖRG ERNESTI	101
Paul VI. und die ökumenischen Beziehungen zu den Kirchen der Reformation <i>Pavel VI. in ekumenski odnosi s Cerkvami reformacije</i>	
STANISLAV SLATINEK	113
Odpustki – izhodiščna točka reformacije <i>Indulgences – the Starting Point of Reformation</i>	
ANDREJ SAJE	127
Zakonska zveza protestantov s stališča Katoliške cerkve <i>The Protestant Marriage as Regarded by the Catholic Church</i>	
SEBASTIJAN VALENTAN	141
Katoliška cerkev in dialog z luterani – na poti k edinosti <i>Catholic Church and Dialogue with Lutherans – On the Path to Unity</i>	
MATJAŽ ČRNIVEC	155
Novozavezni kanon kot temelj krščanske edinosti <i>The New Testament Canon as the Foundation of Christian Unity</i>	
JAN DOMINIK BOGATAJ	169
M. Luter in J. Krizostom v paradigmi paleoortodoksije: pistologija Pisma Hebrejcem <i>M. Luther and J. Chrysostom in the Paradigm of Paleo-orthodoxy: Pistology in the Epistle to the Hebrews</i>	

MARIA CARMELA PALMISANO	183
Il discorso della Sapienza in Pr 8 secondo la traduzione di Martin Lutero <i>Govor modrosti v Prg 8 v prevodu Martina Lutra</i>	
MARIJA STANONIK	203
Primož Trubar (1555–1582) kot posvečevalec slovenske besede <i>Primož Trubar (1555–1582): The Consecrator of the Slovene Language</i>	
PAUL SCARLAT	225
Deacon Coresi. Personality at the Confluence of Cultures and Christian Confessions <i>Diakon Coresi. Osebnost ob sotočju kultur in krščanskih veroizpovedi</i>	
MAJDA MERŠE	243
Trubarjevi svetopisemski prevodi v slovenskem zvezku <i>Biblie Slavice</i> <i>Trubar's Translations of the Bible in the Slovenian Biblia Slavica</i>	
Pogovor <i>Interview</i>	
Nekdo je rekel: bodi reformacija! <i>Pogovor z binkoštnim pastorjem Izetom Veladžićem</i>	249
Ocena <i>Review</i>	
VINKO AVGUŠTIN ŠKAFAR	263
Lutrov prevod in razlaga Magnifikata <i>Luther's Translation and Interpretation of the Magnificat</i>	
Poročilo <i>Report</i>	
VINKO AVGUŠTIN ŠKAFAR	271
Papež Frančišek in Lutrovo leto <i>Pope Francis and Luther's Year</i>	
Navodila sodelavcem <i>Instructions for Contributors</i>	295

Sodelavke in sodelavci

Contributors

Aleš MAVER

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*

Filozofska fakulteta, Univerza v Mariboru *Faculty of Arts, University of Maribor*

Koroška c. 160, SI-2000 Maribor

alexius.mauer@gmail.com

Andrej SAJE

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*

Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology, University of Ljubljana*

Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana

andrej.saje@teof.uni-lj.si

Bogdan DOLENC

doc. dr. *PhD, Assist. Prof.*

Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology, University of Ljubljana*

Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana

bogdan.dolenc@guest.arnes.si

Bogdan KOLAR

prof. dr. *PhD, Prof.*

Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology, University of Ljubljana*

Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana

bogdan.kolar@teof.uni-lj.si

Ivan MACUT

dr., postdoktorand *PhD, Postdoctoral Fellow*

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Splitu *Catholic Faculty of Theology, University of Split*

Zrinsko-frankopanska 19, HR-21000 Split

ivanmacut@libero.it

Izet VELADŽIĆ

Evangeljska cerkev Izola-Koper *Evangelical Church Izola-Koper*

Industrijska cesta 2e, SI-6310 Izola

izet_veladzic@t-2.net

Jan Dominik BOGATAJ

študent teologije *Student of Theology*

Slovenska frančiškanska provinca sv. Križa *Slovenian Franciscan Province of St. Cross*

Prešernov trg 4, SI-1000 Ljubljana

jan.dominik.bogataj@rkc.si

Jörg ERNESTI

prof. dr. *PhD, Prof.*

Katholisch-Theologische Fakultät, *Catholic Theological Faculty,*

Universität Augsburg *University of Augsburg*

Universitätsstr. 10, DE-86159 Augsburg

joerg.ernesti@kthf.uni-augsburg.de

Leon NOVAK

Evangeličanska cerkvena občina Murska Sobota *Evangelical Church of Murska Sobota*
Slovenska ulica 15, SI-9000 Murska Sobota
eco.ms@siol.net

Majda MERŠE

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*
znanstvena svetnica *Research Advisor*
Inštitut za slovenski jezik Fran Ramovša, *Fran Ramovš Institute of the Slovenian Language,*
ZRC SAZU *SRC S.A.S.A*
Novi trg 2, SI-1000 Ljubljana
majda.merse@zrc-sazu.si

Maria Carmela PALMISANO

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology, University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
mariacarmela.palmisano@teof.uni-lj.si

Marija STANONIK

prof. dr. v pokoju *PhD, Prof. Emer.*
izredna članica SAZU, *Associate Member of the S.A.S.A,*
znanstvena svetnica v pokoju *Retired Research Advisor*
Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU *The Institute of Slovenian Ethnology SRC S.A.S.A*
Novi trg 5/II, SI-1000 Ljubljana
marija.stanonik@zrc-sazu.si

Matjaž ČRNIVEC

univ. dipl. lit. komp. *BA in Comparative Literature and Literary Theory*
Društvo Svetopisemska družba Slovenije *Bible Society of Slovenia*
Tržaška c. 118, SI-1000 Ljubljana
matjaz.crnivec@svetopismo.si

Paul SCARLAT

dr. *PhD*
Faculty of Theology and Education Sciences
Valahia University of Târgoviste
35 Lt. Stancu Ion Street, RO-130105 Târgoviste
paul.scarlat@valahia.ro

Sebastijan VALENTAN

mag., doktorand *MSc, Doctoral Student*
Fakulteta za kanonsko pravo, *Faculty of Canon Law,*
Papeška univerza Sv. Križa v Rimu *Pontifical University of the Holy Cross in Rome*
Via di Santa Maria dell'Anima 64, IT-00186 Rome
valentan.sebastijan@gmail.com

Stanislav SLATINEK

izr. prof. dr. *PhD, Assoc. Prof.*
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology, University of Ljubljana*
Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana
stanislav.slatinek@teof.uni-lj.si

Vincenc RAJŠP

dr. *PhD*

Slovenski inštitut na Dunaju *Slovenisches Institut in Wien*

Hanuschgasse 3, AU-1000 Wien

vincenc@rajsp.si

Vinko Avguštin ŠKAFAR

izr. prof. dr. v pokoju *PhD, Assoc. Prof. Emer.*

Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani *Faculty of Theology, University of Ljubljana*

Poljanska c. 4, SI-1000 Ljubljana

vinko.skafar@rkc.si



Bogdan Dolenc

Obeleževanje spomina na reformacijo zavezuje kristjane za prihodnost

*The Commemoration of the Memory of the Reformation Binds Christians
for the Future*

S hvaležnim pogledom nazaj in s pogledom upanja naprej smo kristjani obeh veroizpovedi, katoliške in evangeličanske, 31. oktobra letos (2017) sklenili obeleževanje petstoletnice začetka reformacije. V skupni izjavi Papeškega sveta za edinost kristjanov in Svetovne luteranske zveze¹ obe strani izražata »globoko hvaležnost za duhovne in teološke darove« reformacije. Obenem obe strani prosita za odpuščanje za »umanjkanje« (Versagen), za obojestranske žalitve, izrečene v minulih petsto letih, ter za to, da smo s tem »prizadeli rano na Kristusovem telesu«.

Iz besedila veje hvaležnost za ekumensko pot, po kateri Cerkvi hodita zadnjih petdeset let. To »romanje« zaznamujejo skupna molitev, skupna bogoslužja in ekumenski dialog. Vse to je omogočilo, da smo odstranili predsodke, okrepili medsebojno razumevanje in dosegli pomembna teološka soglasja. Ob začetku jubilejnih praznovanj (31. oktobra 2016) se je papež Frančišek udeležil skupnega luteransko-katoliškega ekumenskega bogoslužja v Lundu na Švedskem. V skupni izjavi, ki jo je podpisal tudi predsednik Svetovne luteranske zveze, škof M. Younan, je izražena odločenost, »da skupaj nadaljujemo ekumensko pot naproti edinosti, za katero je Kristus molik«.

¹ Besedilo, iz katerega v nadaljevanju navajam, je dostopno na: https://de.lutheranworld.org/sites/default/files/documents/171031gemeinsame_stellungsnahme_de.pdf (pridobljeno 13. decembra 2017).

Papež in predsednik Younan sta v skupni izjavi zapisala tudi tole: »Mnogi naši verniki hrepenijo po tem, da bi mogli ob skupni mizi prejemati evharistijo kot oprijemljiv izraz polne edinosti. Občutiva bolečino vseh tistih, ki sicer (kot zakonci) delijo drug z drugim vse, ne morejo pa deliti odrešilne navzočnosti Boga ob evharistični mizi. Zavedava se skupne pastoralne odgovornosti, da pridemo naproti ljudem, ki občutijo duhovno lakoto in žejo po tem, da bi bili eno v Kristusu. Hrepeniva po tem, da bi bila ta rana na Kristusovem telesu ozdravljena. To je cilj naših ekumenskih prizadevanj.«

Obeleževanje spomina na reformacijo je po mnenju Vatikana in Svetovne luteranske zveze prineslo še en blagoslov: prvič se je zgodilo, da sta se obe strani, luteranska in katoliška, dokopali do ekumenskega razumevanja reformacije. To je omogočilo nov pogled na dogodke v 16. stoletju, ki so vodili do razkola. »Zavedamo se, da preteklosti sicer ni mogoče spremeniti. Lahko pa vpliv te preteklosti na nas danes preoblikujemo v spodbudo za večje občestvo in v znamenje upanja za svet v smislu premagovanja delitve in razdrobljenosti. Vnovič nam je postalo jasno, da je več tega, kar nas združuje, kakor onega, kar nas še deli.« Na tej osnovi je bilo letos mogoče prvič skupno obeleževati spomin na reformacijo.

V sklepu izjave se obe Cerkvi zavezujeta, da »bosta ob vodstvu božjega Duha nadaljevali pot naproti večji edinosti v skladu z voljo našega Gospoda Jezusa Kristusa. Z božjo pomočjo in ob molitveni podpori bomo preučevali zlasti naše pojmovanje Cerkve, evharistije in cerkvenih služb, da bi tudi v teh teološko posebej spornih vprašanih dosegli bistveno soglasje z namenom, da premagamo še obstoječe razlike med nami. Z globokim veseljem in hvaležnostjo zaupamo, 'da bo on, ki je začel v [nas] dobro delo, to delo dokončal do dneva Kristusa Jezusa' (Flp 1,6).«

Eden od večjih dosežkov dosedanjega dialoga je bila *Skupna izjava glede nauka o opravičenju* iz leta 1999. Temu soglasju se je leta 2006 pridružil tudi Svetovni svet metodističnih Cerkva, letos pa še reformirane (kalvinske) Cerkve ter Anglikanska cerkev.

Zaradi vsestranske pomembnosti reformacije za Nemčijo in ves svet so nemški evangeličani pripravili vrsto prireditev, ki so jih razporedili na celo desetletje priprave na obletnico (»Luther-Dekade«). Osrednjega sklepnega bogoslužja protestantov v wittenberški grajski cerkvi na dan reformacije (31. oktobra 2017) so se udeležili tako predstavniki

Cerkva kot politike, med drugim tudi nemški predsednik Frank-Walter Steinmeier ter kanclerka Angela Merkel. Predsednik sveta Evangeličanske cerkve v Nemčiji Heinrich Bedford-Strohm in predsednik nemške škofovske konference, kardinal Reinhard Marx, sta Steinmeierju skupaj izročila križ. Označeval naj bi obljubo kristjanov, da bodo še naprej delali za mir, spravo in pravičnost. Cerkev je starejša in večja od sporov med veroizpovedmi, zato »hočemo biti odločne priče upanja«.

Kanclerka Merklova je v svojem nagovoru² podčrtala pomen različnosti pogledov in strpnosti v celotni Evropi. Strpnost je »duša Evrope« in »temeljno načelo vsake odprte družbe«. V globaliziranem svetu je treba še posebej poudariti priznavanje verske in kulturne različnosti. »Tudi danes doživljamo, da povsod tam, kjer je verska svoboda okrnjena, trpi škodo tudi družbeni razvoj v celoti.«

Merklova se pridružuje prizadevanjem, »da bi onkraj tega jubileja omogočali bogato in živo versko življenje v Nemčiji. Pri tem velja ustavno-pravno varstvo verske in veroizpovedne svobode kot tudi nemotenega udejanjanja vere za vse vernike in vsako versko skupnost.« V nadaljevanju se je zavzela za vrednoto verske svobode:

»Versko svobodo je treba nenehno braniti pred verskim fanatizmom. Obenem pa verska svoboda zahteva, da religije branimo pred omalovaževanjem. Zavzemanje za versko svobodo – tako v Nemčiji kot drugod po svetu – imam za skupno nalogo politike in Cerkva. To nikakor ne nasprotuje potrebni ločenosti med politikom in Cerkvami, kot jo zahteva naše razumevanje države. Nasprotno. Čeprav je naša država nedvomno zavezana verski in svetovno-nazorski nevtralnosti, pa ne more in ne sme odvezati politike od njene odgovornosti, da varuje in ohranja skupni temelj vrednot (Wertefundament), ki je neobhoden za uspešno in miroljubno sobivanje znotraj države kot tudi med narodi. Naša država je zavezana univerzalni nalogi, da spoštuje in varuje človekovo dostojanstvo. Iz tega izhaja poleg svoboščin našega temeljnega zakona tudi naloga, da spoštujemo in varujemo versko svobodo. [...] Politika nosi seveda veliko odgovornost za skupno zavest glede naših temeljnih vrednot in norm. Obenem je nadvse pomembna

² Nagovor, iz katerega navajam odlomke, je na domači strani nemške vlade (pridobljeno 13. decembra 2017).

tudi vloga Cerkev. Z njihovim oznanilom, ki prinaša upanje in se obrača na človeka, lahko Cerkev izostrijo naš pogled na to, kar nas povezuje tudi onkraj verskih razlik.«

Kanclerka je ob koncu svojega nagovora prostodušno izrazila svoje intimno krščansko prepričanje, saj izhaja iz zelo verne protestantske družine. Njen oče Horst Kasner je bil evangeličanski teolog in pastor.

»Vemo, da človek ob vsem svojem delu in nehanju vedno ostane nepopoln. Vsi delamo napake. Toda dobro je vedeti, da ni treba, da se zlomimo zaradi svoje nepopolnosti, ker nam Bog daje svojo milost in ljubezen pri našem vsakdanjem prizadevanju za to, kar nas druži in nosi. Pravna država, verska svoboda, svoboda mnenj – to so velike dobrine, ki nas nosijo. Dan za dnem jih moramo polniti z življenjem. Pri tem nas hrabri drža reformatorjev, ki nam govorijo: Prihodnost je odprta, zato resno vzemite svojo odgovornost. Sprememba na boljše je mogoča. – Hvaležna sem za priložnost, ki nam jo nudi reformacijski jubilej, da okrepimo naše krščanske korenine.«

Naj navedemo še nekaj misli papeža Frančiška pri ekumenskem bogoslužju v Lundu na Švedskem. Med drugim je rekel:

»Ne smemo se sprijazniti z razdeljenostjo in medsebojno odtujitvijo, ki sta nastali z delitvijo. Imamo priložnost, da popravimo škodo, ki je nastala v nekem odločilnem trenutku naše zgodovine. [...] Tudi mi moramo gledati na našo zgodovino z ljubeznijo in poštenostjo, priznati moramo napake in prositi za odpuščanje. Samo Bog je Sodnik. Z isto poštenostjo in ljubeznijo moramo priznati, da so naše delitve nasprotovale izvirnemu občutju božjega ljudstva, ki po svoji naravi hrepeni po edinosti. Delitve so se skozi zgodovino ohranjale zaradi predstavnikov posvetne oblasti, ne pa toliko zaradi hotenja vernega ljudstva. Ljudstvo je vedno in povsod potrebovalo varno in ljubeče vodstvo Jezusa, Dobrega Pastirja. Na obeh straneh je obstajala iskrena volja, da bi izpovedovali in branili pravo vero. [...] Zaradi strahu ali zaradi predsodkov smo se obdali z okopi nasproti načinu verovanja drugih, ki postavljajo drugačne poudarke in vero izražajo v drugačni govorici. Papež Janez Pavel II. je rekel: 'Ne sme nas voditi namen, da bi se postavljali za sodnike zgodovine. Naš edini cilj mora biti

dejstva bolje spoznati in postati bolj odprti za resnico.' (31. 10. 1983) Bog je gospodar in lastnik svojega vinograda.«

Vesel sem, da revija *Edinost in dialog*, ki nadaljuje plemenita prizadevanja naših ekumenskih delavcev prof. Stanka Janežiča, nadškofa Franca Perka in mnogih drugih, še naprej širi med nami pristnega ekumenskega duha. Naj se ta duh odprtosti in spoštovanja po končanem reformacijskem jubileju še utrdi.

TEI PRAVI CERQVI
 Boshy tiga Slouenskiga Iesika,
 Milost inu Myr od Buga ozhe-
 ta skufi Iesusa Cristusa nas
 higa Ohranenica, profs
 simo.



Vbesnui Bratis
 e, Kadar ta Duh
 Boshy , Kateri
 notri uas pres-
 biua, ie eno tako
 dobro lakato i-
 nu sheio tiga suetiga Euangelia
 nashiga Gospudi Iesusa Cristusa,
 per uas sturil , De ste ui nas profs
 sili (potehmal ta vegshi del Ludi
 vnashi desheli drufiga Iesiga ne
 sna, samuzh ta Slouenski) De mi
 te suete Euangelie inu Listuue,
 koker so ty od tih Euangelistou
 inu Iogrou pissani , tudi vta Slo-
 uenski Iesig ispisshemo . Katero
 uasho sueto proshno smo mira-
 di tar sueselom sashishali, Inu de ui
A 2 vidite



Leon Novak

Ecclesia semper reformanda est, Cerkev naj se neprenehoma reformira

Ecclesia semper reformanda est, The Church Should Always Be Reforming

Božja beseda že od nekdaj nagovarja človeka, da prenovi svoj odnos do Boga in do sočloveka. Edini doprinos, ki ga nagovorjena oseba lahko prispeva, je odprto srce in poslušen um. Že od Stare zaveze naprej je Stvarnik vesolja, zemlje in vsega življenja klical, usmerjal in izgrajeval vrhunec svojega stvarstva, to je bitje, ki ga je ustvaril po lastni podobi. »Bog je rekel: 'Naredimo človeka po svoji podobi, kot svojo podobnost. Gosposduje naj ribam morja in pticam neba, živini in vsej zemlji ter vsej lazni, ki se plazi po zemlji.' Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril.« (1 Mz 1,26-27) Zgodovina tega sveta nam od Adama in Eve naprej zrcali žalostno podobo človeške neposlušnosti in neizpolnjevanja največje zapovedi: »Poslušaj, Izrael, Gospod, naš Bog, je edini Gospod. Ljubi Gospoda, svojega Boga, iz vsega srca, iz vse duše, z vsem mišljenjem in z vso močjo. [...] Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe.« (5 Mz 6,4-5; Mr 12,29-31) Preroki Stare zaveze, sam Božji sin, Jezus Kristus, apostoli, cerkveni očetje ter preostali od Gospoda poklicani služabniki vedno znova na podlagi delovanja Božjega Duha kličejo k prenovi verskega življenja. Izhajajoč iz tega, reformacija v bistvu ni samo pojav 16. stoletja, saj latinska beseda »reformatio« pomeni vzpostavitev prejšnjega stanja oziroma obnovo in se nanaša na prenavo verskega življenja na podlagi Božje besede in delovanja Svetega Duha. Pojavi se v času, ko človek izgubi orientacijo, ko peša na verskem, etičnem in socialnem področju in ko rabi Božji korektiv. Nastanek krščanske skupnosti v Jeruzalemu iz-

haja iz tega klica k reformi vere. »Peter jim je odgovoril: 'Spreobrnite se! Vsak izmed vas naj se dá v imenu Jezusa Kristusa krstiti v odpuščanje svojih grehov in prejeli boste dar Svetega Duha.'« (Apd 2,38) Ta klic k obnovitvi vere in življenja pa nima enkratne veljave, temveč se ponavlja skozi vso zgodovino vse do danes.

V 17. stoletju nastane rek, ki ga pripisujejo reformiranemu hugenotskemu teologu Jodocusu van Lodensteinu in ki spomni na prej omenjene zahteve: *ecclesia semper reformanda est*, Cerkev naj se neprenehoma reformira. Po neki zanimivi definiciji naj bi bila Cerkev skupnost verujočih, kjer se tudi Bog dobro počuti, in ne le ljudje, kjer deluje po svoji besedi in moči svojega Duha, s čimer razoroži človeka vseh njegovih argumentov in ga privede do spreobrnjenja. »Tedaj se bodo razkri- le skrivnosti njegovega srca. Padel bo na obraz, molil Boga in priznal, da je Bog resnično med vami.« (1 Kor 14,25)

Po augsburških veroizpovednih spisih je »Cerkev tam, kjer se evangelij čisto oznanja in se zakramenta pravilno delita« (člen 7). Naloga Cerkve je potemtakem oznanjevanje evangelija in podeljevanje zakramentov ter posredovanje odrešenja. Cerkev je trajna ustanova, saj je posredovanje evangelija in podeljevanje zakramentov namenjeno celotnemu človeštvu v vseh obdobjih njegovega obstoja. Na to svojo namembnost pa je skozi zgodovino marsikdaj pozabila oziroma se od nje oddaljila. V obdobjih njenega odtujevanja od nauka evangelija so se tako pojavljale različne osebnosti, ki so v cerkvenem občestvu zahtevale vračanje k evangeliju in delovanje na podlagi Kristusove ljubezni.

Politične razmere v Evropi v 15. in 16. stoletju

Španski kraljevski par Izabela I. Kastiljska in Ferdinand II. Aragonski leta 1492 osvobodita Granado izpod vladavine Arabcev. Monarhija je končno združena in osvobojena, kar privede do političnega preoblikovanja (kraljevina Španija), do reorganizacije Cerkve in prenove duhovnosti ter znanosti. Na vzhodu Evrope prihaja do dramatičnih političnih in varnostnih razmer. Leta 1453 Turki zavzamejo središče pravoslavnega cerkvenega življenja, Bizanc. Z nastopom sultana Sulejmana Veličastnega (1520–1566) se začnejo osvajalski pohodi proti severu Evrope. Leta 1521 pade Beograd, le pet let pozneje (1526) pa je v bitki pri Mohaču (Mohacs) poražena madžarska vojska, pot proti Dunaju je odprta. Leta

1529 pride do sicer neuspešnega obleganja Dunaja. Pritisk Osmanov narašča tako proti severu Evrope kakor tudi proti zahodu (Benetke).

V tem času se Francija, Avstrija ter Španija razvijajo kot močne monarhije z nacionalnimi Cerkvami, medtem ko sta Nemčija in Italija razbiti na kneževine ter neodvisna oziroma kraljevska mesta (Reichsstadt). Veliko vladarjev si je s konkordati zagotovilo vpliv in upravljanje v nacionalnem verskem življenju. Ferdinand I. Habsburški je leta 1523 razglasil vse cerkvene ustanove za cesarsko lastnino, s katero smejo avstrijski vladarji poljubno razpolagati, in to brez papeževega soglasja. Leta 1500 pride do razpada zavezništva (Neapelj, cerkvena država, Milano, Benetke in Firenze), ki je dotlej Apeninskemu polotoku zagotavljalo relativen mir. Vzrok razpada je vmešavanje Francozov, ki zahtevajo zase kraljevino Neapelj, Špancev, ki imajo iste interese, ter deloma Osmanov. Italija pade v dolgoletno vojno, ki jo izvajajo tuje sile na njenem ozemlju. To medsebojno merjenje moči doseže svoj vrhunec leta 1527 v tako imenovanem Sacco di Roma, ko habsburška, nemška in španska vojska napadejo zavezniško povezavo Liga de Cognac, ki jo sestavljajo Francozi, Milano, papež, Firenze in Benetke. Habsburško zavezništvo oblega papeža Klemna VII. v Angelskem gradu in izropa nemočno mesto Rim, kar pretrese celotno krščanstvo. Pregled opisanih dogodkov pokaže, da nikakor ne moremo potrditi teorije o enotni latinski Cerkvi, ki da naj bi bila razbita oziroma razdeljena šele z začetkom Lutrove reformacije.

Teološke razmere v 14., 15. in 16. stoletju

Odkrivanje novih dežel s strani Španije in Portugalske je uvedlo nasilno pokristjanjevanje domorodcev ter uvoz poceni delovne sile, to je suženjev iz Afrike. Podobno kakor Luter v Nemčiji tudi dominikanca Antonio de Montesinos in Bartolome de Las Casas v Španiji v 16. stoletju zahtevata reforme krščanske etike, opustitev napačnega načina misijona ter kolonialne politike in pozivata k boju proti suženjstvu Afričanov.

Istočasno se nadškofi de Talavera, de Ampudia in de Cisneros zavzemajo za prenovo verskega življenja ter uvedbo cerkvenih reform, kar privede do nastanka španske nacionalne Cerkve. Prav tako na Nizozemskem in v severni Nemčiji pod vplivom *Devotio moderna* od 15. stoletja naprej (Tomaž Kempčan) ter humanizma (Erazem Roterdamski) poudarjajo

prenovo krščanskega življenja in branje krščanske literature za osebno izgradnjo.

Prenovo Cerkve zahtevajo tudi profesor na praški fakulteti Jan Hus (15. stol.) na Češkem, oxfordski učenjak John Wycliff (14. stol.) v Angliji, trgovec Peter Wald v Franciji (12. stol.), italijanski dominikanski pridigar Girolamo Savonarola (15. stol.) v Italiji in drugi neimenovani reformatorji v Evropi.

Na drugi strani se papeštvo reši koncilskega nadzora (15. stol.) in postane absolutna vladavina. Rimska kurija in papeži prevzamejo metodologijo italijanskega trgovskega kapitalizma in uvajajo moderne finančne metode za financiranje političnih, kulturnih in arhitekturnih projektov. Renesancijski papeži iz družin Medici in Borgia (Sikst VI., Aleksander VI., Julij II. in Leon X.), znani po razkošju in »finančnih produktih« (prodaja odpustkov), vzbujajo negotovanje v severnih deželah Evrope. To privede wittenberškega profesorja Martina Lutera do objave 95 tez, s katerimi zahteva reformo Cerkve.

Reformacija v 16. stoletju

Luter se je spopadel z vprašanjem, kako najti oziroma priti do usmiljenega Boga. Kot akademik se s tem vprašanjem ni ukvarjal le teoretično, ampak tudi osebno, eksistencialno. Vse, kar ni služilo poglobitvi vere in utrjevanju osebnega odnosa z Bogom, je zavrgel kot nepotrebno. Svoje teze je razumel kot izhodišče za razmišljanje o prenovi Cerkve, ki ji je sam pripadal in ki mu je bila ljuba. Prva od petindevetdesetih tez se glasi: »Ko je naš Gospod in Učitelj Jezus Kristus govoril: 'Spreobrnite se!' (Mt 4,17) je želel, da bi celo življenje vernikov bila pokora.« Izhajajoč iz te Kristusove zapovedi, se Luter v preostalih tezah obrne proti prodaji odpustkov, ki jih je uvedel sveti sedež, da bi financiral novogradnjo bazilike sv. Petra v Rimu. Po mnenju wittenberškega profesorja nima nihče pravice, da bi za Božje usmiljenje zahteval denar, niti papež ne.

Za prenovno osebno vero pa je potrebno Sveto pismo. Da bi ljudem bila Božja beseda razumljiva, Luter Sveto pismo prevedel v nemški jezik. Pri tem uporablja vsakdanje izraze in govorico ljudi na ulici. Tudi bogoslužje se odslej odvija v nemškem namesto v latinskem jeziku, zato ljudje razumejo razlago Božje besede in lahko sodelujejo s petjem in molitvijo. Luter izda pesmarice v nemščini in uvede delitev svete večerje

v obeh podobah (hostija in kelih). Zavzema se za splošno šolstvo, za izobraževanje tako fantov kot tudi deklet, ne glede na socialni status ali materialno premoženje. Izobražena mladina je po Lutru nosilec razvoja in zdrave družbe.

Zahteva po prenovi Cerkve pa se ne širi samo v Nemčiji, ampak skoraj istočasno vzklije tudi v Švici z objavo »67 tez ali sklepnih besed« (Huldrych Zwingli). Na žalost so te (različne) zahteve po prenovi verskega življenja in delovanja zahodne (latinske) Cerkve privedle njeno vodstvo do radikalnih potez. Luter je s papežev (Leon X.) bulo *Exurge Domine* dobil grozno izobčena (15. 6. 1520), če ne prekliče svojih tez. Zaradi Lutrovega vztrajanja pri prenovi Cerkve je bula s 3. 1. 1521 stopila v veljavo, in Luter je bil izobčen iz Katoliške cerkve. Šele to je bil povod za nastanek novega gibanja oziroma začetek Evangeličanske cerkve.

Skupno obhajanje 500 let reformacije

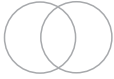
Pol tisočletja sta obe Cerkvi (evangeličanska in katoliška) druga drugi pripisovali krivdo za nastali razkol. Do resničnega premika odnosa je prišlo šele na začetku obhajanja 500-letnice reformacije, ki se je obeležilo z ekumenskim bogoslužjem. Na dan reformacije, 31. 10. 2016, je papež Frančišek obiskal švedsko univerzitetno mesto Lund, kjer je bila pred sedemdesetimi leti ustanovljena Svetovna luteranska zveza, ki je odprta za dialog s Katoliško cerkvijo. Papež je v svojem nagovoru pri skupnem ekumenskem bogoslužju vse povabil, naj »z iskrenostjo in ljubeznijo pogledamo na svojo preteklost, priznamo svoje napake in prosimo odpuščanja«. Prvič se je zgodilo, da je papež izrazil hvaležnost za reformacijo, ker je vernikom približala Sveto pismo in poudarila pomembnost Božje milosti za zveličanje. Na koncu ekumenskega srečanja sta papež Frančišek in škof Munib Youan, predsednik Svetovne luteranske zveze, podpisala Skupno izjavo. Z njo »izražamo radostno hvaležnost Bogu za te trenutke skupne molitve, s katero začinjamo spominško leto 500-letnice reformacije«.

Če se v mislih za trenutek vrnemo 500 let nazaj, opazimo, da je tudi današnji svet pred podobnimi globalnimi in verskimi izzivi kot v 15. in 16. stoletju. Svetovna trgovina, finančne korporacije, ki krojijo usodo marsikatere države ali celo kontinenta, verski izzivi, sekularizacija, vse to tudi danes kliče po novi reformi oziroma prenovi. Razveseljivo je, da

se Evangeličanska in Katoliška cerkev na te izzive odzivata skupaj. Sam dokument *Od konflikta do skupnosti* poudarja skupna teološka prepričanja, ne zamolči pa niti različnih mnenj in razhajanj. Vendar je ton spravljiv, povezovalen in usmerjen v dialog. Kot kristjani smo povezani po krstu, Božji besedi in ljubezni, ki nam jo izkazuje Kristus. Poslanstvo krščanske Cerkve je, da o tem govori celotnemu svetu, sama pa s svojimi dejanji, odnosi in deli daje vzgled.

Skupno obhajanje 500-letnice reformacije je začelo pisati novo poglavje v medsebojnih odnosih obeh Cerkva. Ekumensko gibanje ima že dolgoletno tradicijo tako pri nas v Sloveniji kot tudi v drugih delih Evrope. Msgr. Stanislav Zore, ljubljanski nadškof metropolit, je v oktobrski številki *Evangeličanskega lista* zapisal: »Ob obhajanju 500-letnice reformacije smo torej povabljeni, da se odločimo za zvesto in ponižno zazrtost v nebeškega Očeta in za spolnjevanje svetega evangelija našega Gospoda Jezusa Kristusa, kakor je zapisal sv. Frančišek Asiški. Oboje, pogled, uprt v Očeta, in evangelij, preveden v življenje, bo zmanjševalo razdalje med nami. Tako bomo uresničevali resnično reformo, takšno, kakršno si je želel Martin Luter leta 1517.«

Evropa in svet sta potrebna evangelizacije, to je soočenja z veselo novico, da Bog ljubi vsakega človeka ne glede na njegovo raso, spol ali vero in da si iskreno želi in močno hrepeni po osebnem odnosu z vsakim posameznikom. Cerkve, ki to sporočilo prenašajo v ta svet nasilja in nepravčnosti, morajo s svojimi dejanji in medsebojnimi odnosi to tudi potrjevati. Le tako bomo verodostojni. Če bomo svoje oči uprli na nebeškega Očeta in ne sami nase, bo ta korak sprave ter prenove krščanske in družbene skupnosti lažji ter trdnejši. Krščanska Cerkev je skupnost bratov in sester v Kristusu, katere primarni namen je posredovanje evangelija in podeljevanje zakramentov celotnemu človeštvu v vseh obdobjih njegovega obstoja. To poslanstvo nam je zaupal Božji Sin v želji in hrepenenju, da bi ga opravljali v miru in medsebojni ljubezni. Zaključimo lahko z besedami Dietricha Bonhoefferja: »V času med Kristusovo smrtjo in koncem sveta je tako vsaka skupnost, v kateri smejo kristjani v vidni skupnosti živeti z drugimi kristjani, le milostni predujem poslednjih reči.« Izkoristimo ta milostno dani čas in izpolnimo naše poslanstvo.



Ivan Macut

Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen den Dokumenten zu Martin Luther: *Martin Luther: Zeuge Jesu Christi* (1983) und *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* (2013)

Soglasja in razlike med dokumenti o Martinu Lutru: Martin Luther: Priča Jezusa Kristusa (1983) in Od konflikta do skupnosti (2013)

Zusammenfassung: Der vorliegende Artikel besteht neben der Einleitung und dem Schlusswort aus zwei Teilen. Im ersten Teil unter dem Titel Allgemeiner Vergleich zweier Dokumente wird die schematische Gegenüberstellung der Dokumente dargestellt mit dem Ziel, ihre Struktur, den Konsens und die Unterschiede besser wahrnehmen zu können. Durch diesen Vergleich wird klar, dass das Dokument von 2013 inhaltlich viel reicher ist als dasjenige aus dem Jahr 1983. Im zentralen Teil des Beitrags unter dem Titel Übereinstimmungen und Unterschiede bei Martin Luthers Betrachtung wird von den Gemeinsamkeiten und Differenzen der beiden Dokumente in der Betrachtung der Person Luthers und seines Werkes berichtet und dies unter den vier Aspekten: Unterschiedliches Verständnis Luthers und seiner Zeit in der Geschichte; Martin Luther: Zeuge Jesu Christi und des Evangeliums; Luthers Kampf um die Reform der Kirche; Luthers Verantwortung für die Kirchenspaltung. Am Ende, im Schlusswort, wird betont, dass Luthers Person und Werk sowohl den Lutheranern als auch den Katholiken gehören. Er hatte eine Vision, die er doch nicht verwirklicht hat: die wahre Reform der Kirche ohne Kirchenspaltung. Die Spaltung ist zur Realität geworden in der auch wir heutigen Christen leider leben. Aus der gesamten Betrachtung geht hervor, dass Martin Luther und die beiden Dokumente für die zukünftigen Gespräche zwischen den Katholiken und Lutheranern von außerordentlicher Bedeutung sind.

Schlüsselworte: Martin Luther, ökumenischer Dialog, Zeuge, Konflikt, Gemeinschaft, 500 Jahre Reformation, Reformationsgedenken

Povzetek: Članek je poleg uvoda in zaključka sestavljen iz dveh delov. V prvem delu z naslovom Splošna primerjava dveh dokumentov je predstavljena shematična primerjava dokumentov z namenom, da bi bolje razumeli strukturo, soglasja in razlike. Primerjava pokaže, da je dokument iz leta 2013 vsebinsko precej bogatejši od tistega iz leta 1983. Osrednji del članka z naslovom Soglasja in razlike v obravnavi Martina Lutra pod štirimi vidiki predstavi podobnosti in razlike v dokumentih pri obravnavi Lutrove

osebe: različno razumevanje Lutra in njegovega časa v zgodovini; Martin Luter kot priča Jezusu Kristusu in evangelija; Lutrov boj za reformo Cerkve; Lutrova odgovornost za cerkveni razkol. V zaključnem delu je poudarjeno, da pripadata Lutrova oseba in njegovo delo tako luteranom kot katoličanom. Luter je imel vizijo, ki je vendarle ni uresničil: resnična reforma Cerkve brez njenega razkola. Razkol je postal resničnost, v kateri na žalost živimo tudi današnji kristjani. Iz celotne razprave je jasno, da tako Martin Luter in njegovo delo kot oba dokumenta ostajajo izjemnega pomena za prihodnje pogovore med katoličani in luterani.

Ključne besede: Martin Luter, ekumenski dialog, priča, konflikt, skupnost, 500 let reformacije, reformacija

Einleitung

Vom Beginn der Reformation bis heute sind die Person und das Werk Martin Luthers Gegenstand zahlreicher Kontroversen, theologischer und historischer Untersuchungen und Analysen. Auch in den letzten Dekaden, d.h. in den letzten fünfzig Jahren seit der Bildung der Gemeinsamen Lutherisch-Katholischen Kommission stellen Luther und die Reformation Hauptgesprächsthemen dar¹. Das Ergebnis dieser Gespräche sind auch zwei Dokumente, nämlich: *Martin Luther: Zeuge Jesu Christi* (1983) und *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* (2013), in denen die Reformation und ihr Gründer die zentrale Rolle einnehmen. Beide Dokumente werden hier einer detaillierten Vergleichsanalyse unterzogen. Die Erklärung aus dem Jahr 1983 ist eine lutherisch-katholische Stellungnahme anlässlich des 500. Geburtstages Martin Luthers und das Dokument von 2013 wurde anlässlich der 500 Jahre des Reformationsbeginns, das 2017 begangen wird, veröffentlicht.

¹ Die internationale Lutherisch/Römisch-katholische Dialogkommission wurde unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Jahr 1967 ins Leben gerufen und führt inzwischen die fünfte Phase des Dialogs. Das wichtigste Ergebnis dieses Dialogs ist die im Jahr 1999 vom Lutherischen Weltbund und der Katholischen Kirche unterzeichnete Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Vgl. Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche. 2003. *Dokumente wachsender Übereinstimmung* Bd. 3: 419–441. Vgl. auch: Der Heilige Stuhl. *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche*. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_ge.html (erhaeltlich 1. März 2017).

Zur Eröffnung ist es hilfreich zu klären, warum sich diese beiden Dokumente zu Martin Luther und zur Reformation miteinander vergleichen lassen. Zunächst handelt es sich um Erklärungen, die von der selben *Evangelisch-lutherischen - Römisch-katholischen Kommission* erarbeitet wurden, eine Kommission, die seit annähernd 50 Jahren erfolgreich zusammenarbeitet und etliche Erklärungen erarbeitet hat, unter ihnen auch diese zwei außerordentlich wichtigen Dokumente: *Martin Luther: Zeuge Jesu Christi* (1983) und *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* (2013), die das Thema dieser Betrachtung sind. Darüber hinaus ist diese Darlegung durch die Tatsache gerechtfertigt, dass in den beiden Verlautbarungen die zentrale Rolle der Person Luthers und sein reformatorisches Anliegen dargestellt werden. Außerdem wird das Dokument aus dem Jahre 1983 in jenem aus 2013 lediglich einmal in der Einleitung als gemeinsam publiziertes Dokument erwähnt. Diese Tatsache erscheint ziemlich interessant, weil beide Dokumente Martin Luther als Hauptthema haben, wobei in dem Dokument von 2013 jeglicher Hinweis oder Textzitate auf die Erklärung von 1983 fehlen. Desto verwunderlicher ist es, dass bei den Themen wie Rechtfertigungslehre, Heilige Schrift und Tradition zahlreiche andere gemeinsam erarbeitete Dokumente aufgeführt werden. Schließlich werden wir durch den Vergleich beider Dokumente in Bezug auf Martin Luther in der Lage sein zu erkennen, welchen Konsensgrad die Lutheraner und die Katholiken im Jahre 1983 gegenüber den Ergebnissen der fast 30-jährigen gemeinsamen Forschung und Zusammenarbeit, die in das Dokument von 2013 eingeflossen sind, erreicht hatten.

Aufgrund des bisher Gesagten halten wir es für mehr als berechtigt, die beiden Dokumente einer vergleichenden Untersuchung zu unterziehen. Dieser Vergleich wird nun mit innerer Struktur und dem Aufbau beider Dokumente eröffnet.

1. Allgemeiner Vergleich beider Dokumente

Die gemeinsame Erklärung *Martin Luther: Zeuge Jesu Christi* besteht neben Vorwort aus fünf Kapiteln: 1. *Vom Streit zur Versöhnung* (1–6); 2. *Zeuge des Evangeliums* (7–12); 3. *Konflikt und Kirchenspaltung* (13–17); 4. *Aufnahme der reformatorischen Anliegen* (18–25), 5. *Vermächtnis und Auftrag* (26–27). Das Dokument wurde am 6. Mai 1983 in Kloster Kirchberg, Württemberg, von Hans L. Martensen, Bischof von Kopenhagen und George A. Lindbeck, Professor an der Yale Universität unterzeichnet.

Das Dokument *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* besteht neben *Vorwort* und *Einleitung* (1–3) aus sechs Kapiteln: 1. *Reformationsgedenken im Zeitalter von Ökumene und Globalisierung* (4–15); 2. *Martin Luther und die Reformation – neue Perspektiven* (16–34); 3. *Eine historische Skizze der lutherischen Reformation und die katholische Antwort* (35–90); 4. *Hauptthemen der Theologie Martin Luthers im Licht der lutherisch-katholischen Dialoge* (91–218); 5. *Zum gemeinsamen Gedenken aufgerufen* (219–237) und schließlich 6. *Fünf ökumenische Imperative* (238–245).² Das Vorwort wurde seitens der Katholischen Kirche von Karlheinz Diez, Weihbischof von Fulda, und vom Lutherischen Kirchenbund von Eero Huovinen, emeritierter Bischof von Helsinki, unterzeichnet.

Durch den Vergleich dieser beiden Dokumente wurde sofort klar, dass die neue gemeinsame Erklärung gegenüber der Erklärung aus dem Jahr 1983 inhaltlich viel reicher ist und dass die Themen umfassender und detaillierter bearbeitet wurden. Während die gemeinsame Erklärung von 1983 das Hauptaugenmerk auf Luthers Person und Werk gerichtet hat und einzelne Aufgaben für die Zukunft unterstreicht, stellt das neue Dokument von 2013 Luther in einem viel breiteren Kontext dar, behandelt die Aufnahme der Reformation aus lutherischer und katholischer Sichtweise, ruft zum gemeinsamen Gedenken auf und stellt dafür fünf ökumenische Forderungen.

Die Bedeutung des gemeinsamen Dokuments aus dem Jahr 1983 besteht darin, dass dies die erste gemeinsame Erklärung der Lutherisch-Katholische Kommission ist, die sich mit der Person und dem Werk Luthers beschäftigt und ihn als Zeuge Jesu Christi bezeichnet. Die Bedeutung der Erklärung aus dem Jahr 2013 besteht darin, dass dies ein Dokument ist, das nochmals die Person Luther und sein Werk erörtert, dieses Mal

² *Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017* wurde am 17. Juni 2013 während der Ratstagung des Lutherischen Weltbunds in Genf von Kardinal Kurt Koch, dem Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, und Martin Junge, dem Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, der Öffentlichkeit vorgestellt. Das Dokument kann auch unter: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/lutheran-fed-docs/rc_pc_chrstuni_doc_2013_dal-conflitto-alla-comunione_ge.pdf eingesehen werden (erhaltenlich 1. März 2017).

im Rahmen eines gemeinsamen Gedenkens, das zum ersten Mal in der Geschichte in ökumenischem Geist begangen wird.

2. Übereinstimmungen und Unterschiede bei Martin Luthers Betrachtung

Für Katholiken und Lutheraner ist Luthers Person und Werk von großer Bedeutung. »Weder die evangelische noch die katholische Christenheit kann an der Gestalt und der Botschaft dieser Menschen vorbei gehen.« (Martin Luther: Zeuge Jesu Christi, 1) In den letzten Jahren versuchen sie immer mehr seine Rolle an der Schwelle zur Neuzeit in Bezug auf die Kirche, Gesellschaft und Geistesgeschichte neu zu erschließen (1). Beiderseitiges Interesse für die gleiche Person bedeutet nicht gleichzeitig Übereinstimmung. Deshalb ist es notwendig, auf der Grundlage der beiden Dokumente zu beobachten, wo die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem lutherischen und katholischen Verständnis von Martin Luther liegen. Damit werden wir in der Lage sein festzustellen, welche Fortschritte in dieser Hinsicht im ökumenischen Dialog zwischen den beiden Kirchen gemacht sind und welche Unterschiede noch bestehen bleiben.

2.1 Unterschiedliches Verständnis Luthers und seiner Zeit in der Geschichte

Beide Dokumente stimmen in der Tatsache überein, dass Martin Luther von Beginn an und danach auch von beiden Kirchen in entgegengesetzter Weise beurteilt wurde. »Für die Katholiken war er lange Zeit Inbegriff des Häretikers. Es wurde ihm vorgeworfen, die eigentliche Ursache der abendländischen Kirchenspaltung zu sein. Auf evangelischer Seite begann schon in 16. Jahrhundert die Glorifizierung Luthers als Glaubensheld, zu der nicht selten eine nationalistische Heroisierung hinzukam. Vor allem wird Luther als Gründer einer neuen Kirche gesehen.« (2)

In dieser Hinsicht wechselt das Dokument aus dem Jahre 2013 die Perspektive und bringt neue Elemente bezüglich dieses Themas hervor. Wenn es sich nämlich um das Bild des Mittelalters handelt, dann wird betont, dass bei der neueren Forschung auch den zahlreichen nicht-theologischen wie politischen, wirtschaftlichen, sozialen und

kulturellen Faktoren Beachtung geschenkt werden soll (Vom Konflikt zur Gemeinschaft, 18). Darüber hinaus wird das späte Mittelalter nicht mehr von Protestanten »als eine Zeit totaler Finsternis« und von Katholiken »als ausschließlich helle Zeit« wahrgenommen wird. Von beiden Seiten wird dieses Zeitalter »als Zeit großer Gegensätze« verstanden. Schließlich war die Kirche des späten Mittelalters alles andere als eine monolithische Größe (19–20).

Während das Dokument aus dem Jahr 1983 die unterschiedliche Sichtweise bei der Darstellung Luthers und der Reformation feststellt, lädt die Erklärung von 2013 zu neuen Schritten und Perspektiven ein. Die Notwendigkeit eines neuen Zugangs wird betont, weil es nicht länger angemessen ist, historische und gegensätzliche Darstellungen zu Martin Luther und der Reformation einfach zu wiederholen. Laut dem neuen Dokument war der bisherige Zugang falsch, weil diese »historischen Darstellungen« aufgrund gegensätzlicher Sichtweisen und Konflikte entstanden sind und nicht der Wahrheit dienten, sondern neue Auseinandersetzungen zwischen den Konfessionen verstärkt und noch mehr zu offener Feindseligkeit geführt haben (8). Dass diese »Reinigung der Erinnerung« nicht leichtfällt, gibt auch das neue Dokument zu. Das wird bei bestimmten verankerten Sichtweisen auf beiden Seiten offensichtlich. Auch heute noch verbinden viele Katholiken mit dem Wort »Reformation« zuerst Kirchenspaltung, während viele Lutheraner das Wort »Reformation« hauptsächlich mit Wiederentdeckung des Evangeliums, mit Glaubensgewissheit und Freiheit verbinden (9). Persönlich denken wir, dass die Wahrheit nicht unbedingt in der Mitte zu finden ist und dass die absolute Wahrheit nicht nur auf einer Seite steht. Deshalb stimmen wir dem Vorschlag zu, dass »man beide Ausgangspunkte ernst nehmen muss, um die zwei Perspektiven in Beziehung zueinander zu setzen und in einen Dialog miteinander zu bringen« (9).

In Bezug auf die historischen Ereignisse um Martin Luther und sein reformatorisches Anliegen bleibt die gemeinsame Erklärung aus dem Jahr 1983 bei der Feststellung, dass man die Geschichte nicht ändern und nicht löschen kann. Was man tun kann, ist die Beseitigung negativer Folgen in dem man die Anfänge überprüft (Martin Luther: Zeuge Jesu Christi, 17). Das Dokument aus dem Jahr 2013 verfolgt eine andere Perspektive, indem es erklärt: »Was in der Vergangenheit geschehen ist, kann nicht geändert werden. Was jedoch von der Vergangenheit erin-

nernt wird und wie das geschieht, kann sich im Laufe der Zeit tatsächlich ändern ... Mit Blick auf 2017 geht es nicht darum, eine andere Geschichte zu erzählen, sondern darum, diese Geschichte anders zu erzählen.« (Vom Konflikt zur Gemeinschaft, 16) Die zentrale Rolle in dieser Geschichte ist von Martin Luther belegt. Dennoch lässt sich, wie André Birmélé richtig ausführt, die gemeinsame Erforschung der Geschichte nicht nur auf den historischen Kontext begrenzen: es ist notwendig die Erinnerung auf dem Gebiet der Theologie zu bereinigen (Birmélé 2016, 583).

2.2 *Martin Luther: Zeuge Jesu Christi* und des Evangeliums

Wie bereits erwähnt, zitiert das Dokument von 2013 die gemeinsame Erklärung von 1983 nur in der Einleitung, wobei gesagt wird, dass Martin Luther bereits 1983 von der Gemeinsamen Kommission als Zeuge Jesus Christ bezeichnet wurde (Vom Konflikt zur Gemeinschaft, Einleitung, 2). Neben dieser positiven Bezeichnung beinhaltet das Dokument 1983 auch andere anerkennende Darstellungen Luthers. Er wurde er als Zeuge des Evangeliums, Lehrer im Glauben und Rufer zur geistlichen Erneuerung gewürdigt (Martin Luther: Zeuge Jesu Christi, 4). Während er verschiedene Aspekte theologischer Traditionen und des kirchlichen Lebens kritisierte, hat Luther sich selbst als Zeuge des Evangeliums verstanden. Er hat sich auf die Heilige Schrift und auf das apostolische Schriftzeugnis berufen, zu deren Auslegung und Verkündigung er sich verpflichtet fühlte. Während er für die Erneuerung der Kirche kämpfte, fand er Gewissheit, dass er von der Kirche zu Studium und Lehre der Heiligen Schrift berufen war. In dieser Überzeugung fühlte er sich vom Herrn Jesus Christus ermuntert (7). Luthers Hauptanliegen war, wie kann man die Barmherzigkeit Gottes wiederfinden, was eigentlich die grundsätzliche reformatorische Entdeckung sein sollte: die Gerechtigkeit Gottes im Lichte Röm 1,17 als schenkende Gerechtigkeit wiederzuerkennen und nicht als fordernde Gerechtigkeit, die den Sünder verurteilt. Durch diese Entdeckung ist das Evangelium für ihn die wahre Frohe Botschaft geworden, die ihm die Türe zum Paradies öffnete (8). Durch seine Schriften, Verkündigung und Lehrtätigkeit wurde Luther Zeuge dieser befreienden Botschaft. So ist die Lehre der Rechtfertigung

des Sünders durch den Glauben allein³ der Mittelpunkt seines theologischen Denkens und seiner Schriftauslegung geworden (9).

Wenn es sich schließlich um Luther als Zeuge des Evangeliums handelt, hebt die Erklärung von 1983 hervor, dass er die biblische Botschaft von Gottes Gericht und Gnade, vom Skandal und der Kraft des Kreuzes, von der Verlorenheit des Menschen und Gottes rettendem Handeln verkündet hat. Er wies von sich selbst ab, um uns mit dem Anspruch des Evangeliums zu konfrontieren, welches er in seinem Leben eifrig bezeugt und verkündet hat (12).

Eine solche Darstellung Luthers war für die große Mehrheit der Katholiken bis vor kurzem fast unmöglich. Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstand bei den Katholiken das Interesse an Martin Luther, das eng mit dem Interesse an der Reformationsgeschichte verbunden war⁴. An dieser Stelle möchten wir nicht die Auslegung katholischer Forschung zu Luthers Person und Werk Anfang des 20. Jahrhunderts und später vertiefen, sondern lediglich feststellen wie diese neuen historischen und theologischen Untersuchungen viel Positives in der Katholischen Kirche mit sich gebracht haben, dass man heutzutage einen hohen Konsensgrad mit der lutherischen Seite aufweist, was auch zur Zurückweisung früherer falscher Einstellungen und Auffassungen gegenüber Luther und seinem Werk geführt hat. Dennoch heißt das nicht, dass alle dieser Meinung sind. Es bestehen weiterhin Bedenken, die man auch heute noch hören kann und die auf den Spuren früherer Auseinandersetzungen bleiben und an einer unilateralen konfessionellen und polemischen Haltung festhalten. Solche Einstellungen werden durch die Erklärung aus dem Jahr 1983 und besonders durch die Erklärung aus dem Jahr 2013 als ein falscher und nicht zur Wahrheit führender Weg zurückgewiesen.

Bei der Darstellung Luthers geht das Dokument von 2013 weiter gegenüber demjenigen von 1983. Der Reformator wird nun als ernster

³ Näheres zu den fünf Kernpunkten der protestantischen Lehre über die Rechtfertigung durch den Glauben: Macut 2011.

⁴ Der Durchbruch an der katholischen Forschung gelang mit der These, dass »Luther in sich einen Katholizismus überwand, der nicht voll katholisch war«. Das damalige kirchliche Leben und seine Lehre waren Hintergrund für die Entwicklung der Reformation (Vom Konflikt zur Gemeinschaft, 21).

religiöser Mensch und Mann des Gebets beschrieben (Vom Konflikt zur Gemeinschaft, 22). Es wird betont, dass auch die Katholiken, besonders nach der Erklärung von Kardinal Willebrand und von Papst Johannes Paul II., verstehen, dass Luther die Absicht hatte die Kirche zu reformieren und nicht zu spalten. »Die Wiederentdeckung dieser beiden wesentlichen Merkmale seiner Person und Theologie hat zu einem neuen ökumenischen Verständnis Luthers als einem 'Zeugen des Evangeliums' geführt.« (29) Es wird auch die Anerkennung von Papst Benedikt XVI aufgeführt, die er während des Besuchs des Augustinerklosters in Erfurt 2011, in dem Luther als Mönch sechs Jahre lang gelebt hat, ausgesprochen hat, dass die Theologie für Luther keine akademische Angelegenheit war, sondern das Ringen um sich selbst und das Ringen um Gott und mit Gott: »wie kriege ich einen gnädigen Gott?« (30) Gerade dieser innerliche Kampf hat zum Verlangen nach der Kirchenreform geführt.

2.3 Luthers Kampf um die Reform der Kirche

Noch ein wichtiges Thema erscheint in den beiden Dokumenten, nämlich der Kampf Luthers um Veränderungen, d.h. um die Reform der Kirche und auch sein Verständnis von der Kirchenreform. Durch die Verkündigung der Rechtfertigung ist Luther in einen Konflikt mit damaligen Frömmigkeitsformen geraten, die in jener Zeit weit unter den Christen verbreitet waren und die die schenkende Gerechtigkeit Gottes verdeckt haben. Bereits im Dokument von 1983 wird klargestellt, dass »Luther seinen Einspruch als in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche verstand« und dass »jeder Gedanke an eine Trennung der Kirche ihm fernlag und von ihm scharf zurückgewiesen war« (Martin Luther: Zeuge Jesu Christi, 13). Allerdings bestand das Problem darin, dass die kirchlichen Instanzen sowohl in Rom als auch in Deutschland kein Verständnis für sein Anliegen hatten und dass mit der Veröffentlichung der 95 Thesen 1517 die Polemik größer und schärfer geworden war (13).

Das Dokument *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* stellt klar, dass Luther nicht die Absicht hatte, eine neue Kirche zu gründen, sondern dass er das tiefe Verlangen nach einer Reform verfolgte. Er spielte eine zunehmend aktive Rolle mit Beiträgen zur Reform von Praktiken und Lehren, die nach seinem Urteil allein auf der menschlichen Autorität und in

Widerspruch zur Schriftautorität beruhen (Vom Konflikt zur Gemeinschaft, 59).

Unverkennbar ist, wie beide Dokumente darüber übereinstimmen, dass Luther den gut gemeinten Wunsch hatte alles zu reformieren, was der wahrhaften Lehre und der aufrichtigen Frömmigkeit in der Kirche widerspricht. Er hat die Heilige Schrift als bindendes Beurteilungskriterium für die kirchliche Lehre und Praxis dargestellt, und alles, was damit nicht in Einklang war, sollte reformiert oder abgeschafft werden. Die Schwierigkeiten sind aufgetreten, als die kirchlichen Instanzen seinem Anliegen kein Gehör schenkten und sich die weltlichen Autoritäten mit ihren Interessen in den Konflikt einmischten. Leider hat dieses Zusammenwirken zu so unglücklichen Auswirkungen geführt, dass Luther für den ernstgemeinten Reformationsprozess nicht mehr tun konnte. Diesen äußerlichen Faktoren schließt sich auch die Exkommunikation Luthers aus der Kirche an⁵. Es gab leider keinen Weg zurück. Es ist wichtig zu betonen, dass die beiden Dokumente Luthers Schuld an der Kirchenspaltung aufheben in dem Sinne, dass er nicht der alleinige Grund der Spaltung war. Allerdings wird auch nicht behauptet, dass er keine Verantwortung dafür trägt.

2.4 Luthers Verantwortung für die Kirchenspaltung

Die beiden Erklärungen sind einig, wenn sie über die Anfänge der Reformation berichten und welche Rolle Luther dabei hatte. Sie stellen klar: »Nicht durch Luthers Verständnis des Evangeliums als solches, sondern durch die kirchlichen und politischen Auswirkungen der reformatorischen Bewegung kam es zum Konflikt und zur Kirchenspaltung.« (Martin Luther: Zeuge Jesu Christi, 13) Das Dokument von 2013 nimmt die gleiche Haltung in Bezug auf die Gegebenheiten jener Zeit ein, die in ein Geflecht politischer, wirtschaftlicher und kultureller Interessen geraten sind, die sich mit theologischen und kirchlichen Auseinandersetzungen verflochten haben und dazu führten, dass der Begriff Reformation aus den von Luther gewolltem und verstandenem Rahmen ausschied (Vom Konflikt zur Gemeinschaft, 39).

⁵ Am 15. Juni 1520 erließ Papst Leo X die Bulle *Exsurge Domine*, in der er einige Thesen Luthers verdammt und ihm mit Exkommunikation drohte, falls er seine »Irrtümer« nicht widerruft. Exkommuniziert wurde Luther durch die Bulle *Decret Romanum Pontificem*, vom 3. Januar 1521.

Trotzdem es ist nicht richtig Luther von jeglichem Einfluss, ja sogar von der Verantwortung für alle Ereignisse in Bezug auf die Reformation freizusprechen. Auch die beiden Dokumente⁶ halten fest, wie sich die Ereignisse nach Luthers Exkommunikation geändert haben, weil danach die Kirche für Luther ihre Autorität verloren hatte (52). Da für ihn die Heilige Schrift die letztverbindliche Instanz darstellt, hat er die Lehrentscheidungen der Päpste und der Konzilien als für das Gewissen nicht bindend gehalten⁷. Die Autorität der ersten Kirchenkonzilien sowie die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse wie der Trinitätsglaube und ähnliches lehnte Luther nicht ab, bezeichnete aber den Papst als »Antichrist« (53; Martin Luther: Zeuge Jesu Christi, 14) und die katholische Messefeier als Abgötterei⁸.

Außerdem muss darauf hingewiesen werden, dass Luther und weiterhin andere Reformatoren nach der Exkommunikation und nach dem endgültigen Bruch mit der Katholischen Kirche mit der Organisation des Lebens der neuen Gemeinschaft begonnen haben. Es begann mit der Gestaltung des kirchlichen Lebens auf allen Ebenen. Für Laien wurde die Bibel ins Deutsche übersetzt; Luther schrieb den Kleinen Katechismus für gut ausgebildete Laien, während der Große Katechismus vor allem für Kleriker bestimmt war; ab 1535 wurde mit der Ordination der Pfarrer in Wittenberg angefangen. All dies samt den politischen Gründen hat dazu beigetragen, dass sich die Kirchen mit schnellen Schritten voneinander entfernten, sodass die Rückkehr zur Situation vor Luthers Exkommunikation nicht mehr möglich war.

Schlussgedanken

Eine der wichtigen Schlussfolgerungen, die am Ende unsere Auslegung gezogen werden könnte, ist die Tatsache, dass Luthers Person und Werk sowohl den Lutheranern als auch den Katholiken gehören. Er hatte

⁶ Das Dokument *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* beschäftigt sich ausführlicher mit den Ereignissen um Luther und mit alledem was sich mit ihm und um ihn abspielte in den entscheidenden ersten Reformationsjahren.

⁷ Manche Autoren behaupten, Luther hätte unmissverständlich die Autorität des Schriftwortes betont in dem Maße, das bisher der Kirche unbekannt war (Lohse 2006, 120).

⁸ In Bezug auf den katholischen Standpunkt zu Luthers Eucharistielehre wird auf eine neuste Studie verwiesen (Lorizio 2016, 35–53).

eine Vision, die er leider nicht verwirklichte: eine echte Reform der Kirche, ohne Kirchenspaltung. Die Spaltung ist zur Realität geworden in der auch wir heutigen Christen leben. Wir können sagen, dass das Dokument *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* in eine neue Ära bei der Forschung zu Martin Luthers Person und Werk führt. Die Gelehrten sollten insbesondere die gemeinsamen Schlussfolgerungen in Betracht ziehen, die die Lutherisch-Katholische Kommission in ihrer Arbeit erreicht und der Öffentlichkeit vorgestellt hat. Dies ist der Ausgangspunkt, an dem der zukünftige lutherisch-katholischen Dialog über Luther und die Reformation als solche beginnen soll. Eine Rückkehr kann nur die bereits erzielten Ergebnisse beeinträchtigen und die fruchtbare langjährige gemeinschaftliche Zusammenarbeit verdunkeln.

Darüber hinaus ist es wichtig festzustellen, dass in den beiden Dokumenten die apriorisch abwertende Haltung der Katholiken gegenüber Luther und die der Lutheraner gegenüber der Katholischen Kirche der damaligen Zeit weggelassen und zurückgewiesen wurden. Man muss sich über die allgemein verankerten und falschen Urteile hinwegsetzen, die die konfessionellen und stark gefärbten eigenen Positionen idealisieren und die Entgegengesetzten verteufeln. Weder hatte Martin Luther in allem Recht, noch hat die Katholische Kirche ganz richtig gehandelt. Die Schuld, aber was noch bedeutender ist, die Verantwortung liegt auf beiden Seiten, und wird klar in den beiden Dokumenten dargestellt, besonders in dem Dokument *Vom Konflikt zur Gemeinschaft*.

Der zukünftige Dialog und die Annäherung zwischen Lutheranern und Katholiken wird davon abhängen, in welchem Maße sie die fünf ökumenischen Imperative (Vom Konflikt zur Gemeinschaft, 238–245) annehmen und verwirklichen. Diese Imperative sind im Dokument *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* beschrieben und werden hier nochmals aufgeführt:

1. Katholiken und Lutheraner sollen immer von der Perspektive der Einheit und nicht von der Perspektive der Spaltung ausgehen, um das zu stärken was sie gemeinsam haben, auch wenn es viel leichter ist, die Unterschiede zu sehen und zu erfahren.
2. Lutheraner und Katholiken müssen sich selbst ständig durch die Begegnung mit den Anderen und durch das gegenseitige Zeugnis des Glaubens verändern lassen.

3. Katholiken und Lutheraner sollen sich erneuert dazu verpflichten, die sichtbare Einheit zu suchen, sie sollen gemeinsam erarbeiten, welche konkreten Schritte das erfordert, und sie sollen immer neu nach diesem Ziel streben.

4. Lutheraner und Katholiken müssen gemeinsam die Kraft des Evangeliums Jesu Christi für unsere Zeit wiederentdecken.

5. Katholiken und Lutheraner sollen in der Verkündigung und im Dienst an der Welt zusammen Zeugnis für Gottes Gnade ablegen.

Schließlich sind die beiden Dokumente auch deshalb wegweisend, weil sie Perspektiven eröffnen, die vor 30 Jahren kaum denkbar waren. Einen so hohen Konsensgrad zu Personen und Themen zu erzielen, die annähernd 500 Jahre lang das Verhältnis zwischen Katholiken und Lutheranern belastet haben, ist von außerordentlicher Bedeutung. Das aber heißt nicht, dass es keine offenen Fragen mehr gibt. Sie sollen nicht verschleiert werden, sondern eine Einladung darstellen, sich mit diesen im ökumenischen Geist weiter zu beschäftigen. Das ist der einzig richtige und sichere Weg, der am Ende zu der ersehnten sichtbaren Einheit aller Christen führen kann. Auf dem Weg der gegenseitigen Annäherung und Wiedervereinigung stellen die beiden Dokumente ein gelungenes Beispiel dar, das als solches akzeptiert werden und auf deren Ergebnissen man weiter aufbauen soll.

Referenzen

- Martin Luther: Zeuge Jesu Christi. Wort der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission anlässlich des 500. Geburtstages Martin Luthers.* 1983. *Dokumente wachsender Übereinstimmung* Bd. 2: 444–451. Ursprüngliche Fassung in Englisch. 1983. *Information Service* 52 (3): 84–88.
- Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der lutherisch/römisch-katholischen Kommission für die Einheit.* 2013. Leipzig-Paderborn: Evangelische Verlagsanstalt Leipzig Bonifatius.
- Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche.* 2003. *Dokumente wachsender Übereinstimmung* Bd. 3: 419–441.
- Birméle, André.** 2016. Il Giubileo del 2017. *Studi ecumenici* 34 (3–4): 583–605.
- Macut, Ivan.** 2011. Opravdanje po vjeri. Sola fides numquam sola. *Služba Božja* 53 (1): 47–63.
- Lohse, Bernhard.** 2006. *Martin Luther.* Zagreb: Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik.
- Lorizio, Giuseppe.** 2016. The Eucharistic Doctrine of Luther, Read and Interpreted by a Catholic Theologian. *Lateranum* 82 (1): 35–53.

Lubi Slouenci.

V Om inu nom ie uedeiozh. de leta nasha
 slowenska besseda dosehmal, se nei Sla-
 tinskimi, temuzh le ta Crouaska Scrouaskimi
 puhshtabi, pissala. Is tiga usakimore ueiditi, de
 nas letu pissane inu Tolmazhouane (kir nemas
 mo pred sebo o bemiga Nauuka oli Exempla)
 sdai na peruu, teshku stoy. Obtua ku katerimu,
 letu nashe peruu dellu, se cilu popelnoma ne
 sdy, ta smisli kai usi modri gouore, kir prauio,
 De sledni sazhetig ie Teshak inu nepopel-
 nom. Mi smo, Bug uei, dosti smishlouali, skake-
 uimi puhshtabi to nasho besseda bi mogli prou,
 po tei Orthography, shtaltnu inu sfastopnu pis-
 sati, de bi preueliku puhshtabou oli Consonan-
 tou kani fillabi ne temali, koker ty Peami inu
 drugi deio, kateru ie gerdu uiditi. Taku mi
 ne smo mogli sdai unashi sfastopnosti drigazhi
 naiti, Temuzh de se ta H. sa CH. ta V. sa pul F.
 pisheio inu postauio. Inu de se ty S:ymouci Is-
 reko, po shegi nashiga Iefiga. Vti uishi, se nom
 sdy, se ta nash Iefig, suseb slatin, kimi puh-
 shtabi, se more prou, lihku inu s. stopnu pissati
 inu brati, timu dai Iesus Cristus suo milost. Ta-
 ku bodi.

E 3 EVAN



Bogdan Kolar

Reformna prizadevanja v Cerkvi ob začetku reformacije

Reform Endeavours in the Catholic Church on the Eve of the Reformation

Povzetek: Na predvečer zgodovinskega dogajanja, ki se ga je oprijelo ime reformacija, je bila v evropski katoliški skupnosti v teku že vrsta procesov, ki so v nadaljevanju pripomogli k njeni notranji prenovi in dokazujejo voljo Cerkve, da se vrne na pravo pot. Zaradi izvirnosti in širšega pomena so predstavljeni prenovitveni naporji v Španiji, kjer zaradi sodelovanja med krono in voditelji Cerkve reformacija ni bila potrebna. Španski udeleženci so pomembno prispevali k reformnemu programu, ki je bil sprejet na koncilu v Tridentu. Prenovljene so bile številne redovne skupnosti, tudi tista, katere član je bil Martin Luter. Končno so se svoje naloge začeli zavedati tudi papeži. Predstavljen je primer delovanja papeža Hadrijana VI., ki pa ga v Rimu niso sprejemali. Kratek čas vladanja mu ni omogočil, da bi izvedel svoj načrt reforme in ohranil nemško Cerkev kot del katoliške skupnosti. Ob tem ne gre spregledati, da reformacije ni mogoče razložiti samo z verskimi razlogi.

Ključne besede: reforma Cerkve, reformacija, Španija, redovi, Hadrijan VI. (1522–1523)

Summary: *On the eve of the historic event called Reformation a few processes were going on inside the Catholic Church which in the following period helped to the inner reform and prove the Church's will to take the right path. Because of its originality and meaning the efforts for a reform in Spain are presented. Due to a good cooperation between the Crown and leaders of the Church there was no need for the Reformation. The Spanish participants gave a significant contribution to the reform program passed by the Council of Trent. Many religious orders, including the one which Martin Luther joined, had been renewed. Finally, the popes became aware of their duties. The example of Pope Hadrian VI is presented which was not well received by the Romans. His very short papacy did not allow him to carry out the reform program and to preserve the German Church as a part of the Catholic community. It should not be overlooked that the Reformation cannot be explained with religious reasons only.*

Key words: *Reform of the Church, Reformation, religious orders, Pope Hadrian VI (1522–1523)*

Uvod

Med pomembna načela za oblikovanje odnosa do preteklosti, ki je navsezadnje del sedanjosti in jo v določeni meri sooblikuje, je Mednarodna teološka komisija v dokumentu *Spomin in sprava: Cerkev in napake preteklosti* privzela besede papeža Janeza Pavla II., izrečene udeležencem mednarodnega znanstvenega srečanja o inkviziciji. Posvet je bil pripravljen v letu 1998 kot priprava na jubilejno leto 2000. Takrat je papež Janez Pavel II. poudaril, da za spoznavanje določenega zgodovinskega dogodka ali ravnanja osebe ni zadostno opiranje na podobe o preteklosti, ki jih razširja javno mnenje, tolikokrat preobremenjeno s strastno čustvenostjo, temveč je pomembna natančna seznanitev s položajem v določenem zgodovinskem trenutku: »Zato je prvi korak v tem, da vprašamo zgodovinarje. Od njih ne pričakujemo sodb etične narave, ki bi prestopila meje njihovih pristojnosti, marveč to, da v luči zgodovinskega konteksta tedanje dobe nudijo pomoč pri kar najbolj natančni rekonstrukciji tedanjih dogodkov, navad in miselnosti.« (Mednarodna teološka komisija, 32) Toliko bolj je s »strastno čustvenostjo« in predsodki treba računati v slovenskem prostoru, kjer je vse, kar je povezano z zgodovino Katoliške cerkve, obremenjeno s kulturnoboječnim pristopom v izvirnem pomenu tega koncepta. Še posebej to velja za predstavljanje dogajanja v 16. stoletju.

Na mnogih področjih življenja krščanske skupnosti v zahodni Evropi konec 15. in na začetku 16. stoletja so se vrstila reformna prizadevanja, ki so nato, resda s skoraj polstoletno zamudo in za ceno velikih pretresov, pripomogla, da je Katoliška cerkev kot celota in na najvišji ravni pripravila celovit program prenove. Pri presoji zgodovinskih razmer si je zgodovinarji reformacije od konca 19. stoletja enotno, da segajo življenjske moči potridentske prenove Cerkve v več delih Evrope, predvsem pa na Iberskem in Apeninskem polotoku, v že več desetletij pred 1517. Pri tem ne gre spregledati, da so se tudi v nemškem prostoru kazali pozitivni znaki urejanja razmer. H. Jedin med temi omenja prenovljeno pastoralno delo v župnijah, večje spoštovanje dolžnosti rezidence, prenovitvena gibanja v redovnih skupnostih, spontano zavzemanje voditeljev škofij za sinode in zavezujoče sklepe (v salzburški cerkveni pokrajini sta bili sinodi leta 1512 in 1522), vendar so vsi čutili pomanjkanje spodbud iz središča, to je s strani papežev (Jedin 1993, 528). Po-

dobno kot kritike humanistov taki napori niso prinesli opaznih učinkov na celotno Cerkev. Edino z Iberskega polotoka so prišle odločilne spodbude za prenovo na najvišji ravni. Za vsa ta prizadevanja je Martin Luter (1483–1546), nemški avguštinec reformne struje znotraj skupnosti sv. Avgušтина, moral vedeti. Težko je reči, kako je gledal nanje in ali jih je jemal resno. V Lutrovi kritiki razmer v Katoliški cerkvi in posebej v redovnih ustanovah, čemur je bil sam priča, upoštevanja reformnih prizadevanj in sadov živahnega dogajanja tako v deželah južno od Alp kot v redovnih skupnostih v nemškem prostoru ni zaznati. Ostal je zvest svojim začetnim stališčem, ki so se oblikovala po letu 1512.

1. Reformna prizadevanja v Španiji

V drugi polovici 15. stoletja je Iberski polotok doživel stoletne politične, gospodarske in verske spremembe. Leta 1492 je bila zaključena rekonkvista in zavzeta poslednja trdnjava islama, kraljestvo Granada. Katoliška vladarja Izabela Kastilska in Ferdinand Aragonski (Katoliški) sta od tedaj vse moči namenjala urejanju razmer v deželi, med drugim tudi na verskem področju, kjer se je pokazala izvirna edinstvo ciljev države in Cerkve. Tesna povezanost med obema ustanovama, zgodovinarji govorijo o »medsebojnem prežemanju«, je kljub začetni deklarativni toleranci do Židov in Mavrov prinesla za oboje alternativo – ali sprejeti krst ali pa se izseliti (Zgodovina Cerkve, 12). Le nekaj let je bilo potrebnih, da je Španija postala versko enotna dežela, pri zagotavljanju česar je pomembno vlogo odigralo kraljevo versko razsodišče ali španska inkvizicija. Za svoje ravnanje so španski kralji imeli soglasje tako vodstva Cerkve na svetovni ravni (leta 1496 jim je papež Aleksander VI. podelil naslov »*maiestas catholica*«) kot voditeljev Cerkve v Španiji. Ti so, čeprav včasih s stisnjenimi zobmi, pristajali na ukrepe vladarjev, ker jim je to zagotavljalo, da so lahko izvajali versko in cerkvenoupravno prenovo v Španiji in navzven misijonsko delo v novoodkritih delih sveta. Pokrajinske sinode leta 1473 v Arandi, leta 1478 v Sevilli, 1497 in 1498 v mestu Alcalá, 1500 v Palencii in 1513 ponovno v Alcalá so sprejele vrsto reformnih ukrepov, ki so postali program ravnanja vseh cerkvenih struktur in niso ostali le na papirju (kar je bil redni pojav v nemških deželah). Nacionalni koncil v Sevilli leta 1478 je posebej poudaril pomen sodelovanja krone in škofov pri prenavljanju Cerkve in zavrnil vsakršno vmešavanje od zunaj (vključno z nosilci najvišje oblasti v Cerkvi, čla-

ni rimske kurije). Decembra 1511 je kralj Ferdinand Katoliški zbral v Burgosu številne španske prelate, da so se posvetovali glede udeležbe na petem lateranskem koncilu in sestavili predloge za razprave na koncilu (Jedin 1993, 528–529). Španski udeleženci koncila so se zavzemali za omejitev papeževih posegov v ravnanje Cerkve v Španiji, proti zlorabam različnih indultov, proti možnosti apelacije na rimska sodišča in za samostojnost španske Cerkve pri izvajanju notranje reforme. Ugledne osebnosti v škofovskih vrstah, člani meniških in mendikantskih skupnosti, ki so imeli podporo vladarjev, so postali protagonisti katoliške preнове v deželi.

Španski vladarji so imeli velike pristojnosti nad življenjem in delovanjem Cerkve v Španiji, posebej nad imenovanji nosilcev visokih cerkvenih služb. V okviru pravic patronata, ki so si ga pridobili predvsem v teku 15. stoletja, sta spadala imenovanje škofov in nadzor nad njihovim delom. »Španski episkopat, ki so ga imenovali kralji, je spadal med najodličnejše in je za nekaj desetletij prehitel tridentinske reforme. Katoliški kralji škofov niso izbirali izključno po političnih merilih, ampak so jih pri tem vodili verski nagibi. Imenovali so sposobne in moralno neoporečne može, ki so izvirali iz srednjih slojev in bili španske narodnosti (tujci so bili izključeni, ker niso imeli pravice do stalnega bivališča).« (Zgodovina Cerkve, 13) Taki škofje so bili sposobni in tudi voljni, da so v svojih škofijah skrbeli za cerkveno disciplino, ustrezno intelektualno in duhovno pripravo duhovniških kandidatov ter za nadzor nad praktičnim verskim življenjem. Zaživele so ustanove, ki so pripravljale misijonarje na izvirne oblike pastoralnega dela – nekateri so morali znati arabsko, ker so računali na nadaljevanje dela v arabskem svetu – in posebni zavodi za domače spreobrnjenice.

Ne glede na njihovo organiziranost so reformni ukrepi posegali v delovanje španskih redov. Stari redovi so se v svojih načrtih za prenovo povezovali v obnovitvene kongregacije (za benediktince je bila najbolj poznana kongregacija iz Valladolida, iz katere se je osamosvojila katalonska opatija Montserrat), mendikantski redovi pa so se morali dosledno držati svojih pravil in spoštovati odloke krajevnih škofov. Od krajevnih župnikov so zahtevali stalnost bivališča, zakramentalno življenje ter pridigo ob nedeljah in zapovedanih praznikih. Za izobraževanje semeniščnikov so škofje izdajali knjige, ustanavljali kolegije in univerze in uveljavljali enoten študijski program. Znano je, da je semenišče v

Granadi postalo model, ki so ga z odlokom o semeniščih tridentinski koncilski očetje postavili kot vzor organiziranja priprave na duhovništvo (14). Med visokošolskimi zavodi si je poleg Salamance posebno ime pridobila univerza Alcalá de Henares (danes Universidad Complutense de Madrid), ustanova kardinala Francisca Ximeneza de Cisnerosa (1436–1517) iz Toleda, ki je postala nosilka razvoja filozofskega in teološkega študija, ustanovitelj pa ji je dodal še katedro za biblične jezike. Kardinal Cisneros je izšel iz vrst reformiranih manjših bratov, bil je dober pravnik in generalni vikar kardinala Pedra Gonzalesa de Mendoza (1428–1495), ki je sklical koncil v Sevilli leta 1478 in nato poskrbel za implementacijo sklepov. Že kot provincial svoje redovne skupnosti se je Cisneros zavzel za njeno prenovo in jo nato kot španski primas razširil na druge ustanove, škofjski in redovni kler ter s svojo doslednostjo bistveno prispeval, da je bila prenovljena celotna Cerkev v Španiji.

Prav v univerzitetnem središču Alcalá je doživelo nov razmah zanimanje za biblične vede. Študij Svetega pisma, ki so ga okrepiли strokovnjaki iz Pariza in Salamance, je na univerzi Alcalá prinesel najboljše sadove v načrtnem preučevanju dotedanjih izdaj Vulgate in najstarejših latinskih rokopisov, kar je omogočilo pripravo nove kritične prve tiskane izdaje izvirnega grškega novozaveznega besedila (ob izvirnem grškem je bilo v obliki stolpcev tiskano besedilo Vulgate). Sledila ji je še izdaja Stare zaveze (v treh stolpcih so bila objavljena besedila v grškem, hebrejskem in latinskem jeziku). Tak način je omogočil sprotno preverjanje prevodov. Kardinal Cisneros je k sodelovanju povabil tudi Erazma Rotterdamskega, ki se je o delu učenjakov iz Alcalé izrazil zelo pohvalno. Prvi zvezek je izšel leta 1502, zadnji zvezki tako pripravljene izdaje Svetega pisma pa so prišli iz tiskarne prav v letu 1517. Tako imenovana *Polyglotta complutensia* (po latinskem imenu za Alcalá) je postala referenčno delo za nadaljnje kritične izdaje in prevode. Teologija, ki se je razvijala na španskih univerzah, je lahko temeljila na virih, poleg Svetega pisma še na spisih cerkvenih očetov, sklepkih cerkvenih zborov in pomembnih cerkvenih dokumentih. V praktičnem verskem življenju so odmevale ideje gibanja *Devotio moderna* – kardinal Cisneros je poskrbel, da je bilo v španščino prevedeno in natisnjeno osrednje delo tega gibanja *Hoja za Kristusom* Tomaža Kempčana.

Španska močna centralna oblast, ki je podpirala prenovitvena prizadevanja škofov in s katero so ti sodelovali, ni omogočala razdrobljenosti

države in samovolje nosilcev oblasti na nižjih ravneh. To je bilo očitno v nemškem prostoru, kjer so državni knezi in drugi zavračali osrednjo oblast in podpirali fevdalni partikularizem. S številnimi drugimi pobudami, ki so segale še na področje socialnega skrbstva (tudi k načrtni gradnji bolnišnic, sirotišnic in drugih socialnih ustanov), izobraževanja, priprave katehetskih pripomočkov, ter s prenavljanjem moških in ženskih redovnih skupnosti se je kardinal Cisneros v zgodovino zapisal kot reformator in prenovitelj španske Cerkve pred tridentinskim koncilom (Meseguer Fernandez 2003, 882). Kardinal Cisneros je dal velik poudarek prenavljanju redovnih skupnosti, v prvi vrsti manjših bratov sv. Frančiška Asiškega, izmed katerih je izšel tudi on, prenovitvene ideje pa so nato zajele dominikance (med njimi so imele velik ugled pobude italijanskega reformatorja Girolama Savonarole), cistercijane, benediktince in druge. Z ugledom, ki ga je imel na španskem dvoru in v političnih krogih, pa je pripomogel, da je krščanski humanizem postal temelj prenavljanja družbe ter okrepljenih duhovnih gibanj. Kot povzema H. Jedin: »Španski prispevek h katoliški reformi je predvsem v zavzetosti in izkušnji tamkajšnjih škofov, ki so bili odprti za reforme, in v idejah teologov iz Salamance, ki so bistveno prispevali k določanju podobe koncila v Tridentu, kajti za vsemi je bila moč španske krone. Navsezadnje pa je v Španiji imel svoje korenine za izvedbo reforme najpomembnejši red, to je Jezusova družba.« (1993, 531)

Tako so lahko španski prelati že na koncilu v Konstanci (1414–1418), v Lateranu (1512–1517) in nato še bolj na koncilu v Tridentu (1545–1563) dajali pečat načrtovanim reformnim ukrepom in s tem bistveno pripomogli, da so bile reforme tudi izvedene. Zlasti tridentinski koncil je v Španiji jemal zglede ravnanja. Za reformacijo v Španiji ni bilo prostora in ni bila potrebna, leto 1517 zato v španski verski in kulturni zgodovini nima nobenega prelomnega pomena. Zato ne preseneča, če v pregledih zgodovine Cerkve v španskem prostoru to poglavje sploh ni obravnavano (Laboa 1996). Ne brez razloga so zato nekateri avtorji v preteklosti govorili o prevladi španskih navad in miselnosti nad celotnim katolištvom v času po tridentinskem koncilu (Martina 1993, 203).

2. Reformna gibanja v redovnih skupnostih

Res je, da so redovne skupnosti že po svojem poklicu in mestu v Cerkvi svojevrstno ogledalo prenovitvenih prizadevanj in vračanja h koreninam

krščanstva. Vendar ni bilo vedno tako. Že samo dejstvo, da so redovi propadali in nastajali vedno novi, da je v njih prihajalo do reformnih gibanj in zato govorimo o reformiranih in nereformiranih skupnostih, govori, da so bile te ustanove zelo vpete v svoj čas in v dogajanja, ki so zajemala celotno Cerkev. Ustanovitelji redovnih skupnosti so bili pogosto nosilci reformnih načrtov in zahtev in so v svojem času dali pečat v širšem cerkvenem kontekstu, ne zgolj na ozemlju škofije, kjer se je skupnost začela. Iz vrst redovnikov so škofje in papeži jemali svoje sodelavce in svetovalce. Neredko pa so se slabosti in negativni pojavi, ki so nato zajeli velik del Cerkve, v očitni obliki pokazali najprej prav v vrstah redov in njihovih skupnostih. Desetletja pred reformacijo so bila hkrati čas, ko so redovi v sebi nosili posledice neredov, začetih v predhodnih obdobjih, in reformnih iskanj, ki so imela svoje korenine v prav istem času.

Kot pomembno značilnost dogajanja v redovnih skupnostih tega časa, ki so v nadaljevanju postale sestavni del preнове celotne Cerkve, lahko obravnavamo spontanost pri reformnih prizadevanjih – pobude so prihajale od redov samih, brez vplivov od zgoraj, to je s strani hierarhije, ob soočanju z razmerami v lastnih vrstah, morda ob pobudi posameznikov ali manjših krajevnih občestev. Te pobude niso imele zunanje podpore ali podpore odločujočih struktur in so zato bile izpostavljene začasnosti, morda celo zatrtju, vendarle pa so kazale smeri, ki jih je bilo treba izbrati za ureditev razmer v lastnih vrstah. Za reformo se je pri starih redovih lahko zavzela ena ali druga hiša, kjer so se pokazale značilne zahteve preнове: obnove prvotne redovne discipline, odprava zasebne lastnine in strožje spoštovanje zaobljube uboštva, skupno življenje, vaje v askezi, fizično delo, klavzura, zavrnitev raznih privilegijev, ki so jih dobili v teku stoletij, bolj skrbna priprava novincev, izboljšanje filozofskega in teološkega študija ... Pri tem so se pokazale nekatere razliknosti, tudi glede na organiziranost teh skupnosti. Stari redovi, ki so imeli manj centralizirano ureditev, to je v obliki bolj ali manj samostojnih opatij (benediktinci, cistercijani, regularni avguštinski kanoniki ...), so oblikovali observantske kongregacije. Bolj centralizirani redovi (dominikanci, Frančiškovi manjši bratje, karmeličani, puščavniki sv. Avguština ...) pa so ustanavljali samostane s strogo observanco, ki so se nato povezali v reformirano kongregacijo. Ostale so sicer pod oblastjo redovnega generala starega reda, vendar jih je neposredno vodil gene-

ralni vikar. V teh skupnostih se je navadno hitro pokazala močna želja po popolni samostojnosti (Martina 1993, 208). Ta tendenca, seveda ne brez večjih napetosti med obema vejama skupnosti, se je pokazala v Italiji, Franciji, Španiji, Nemčiji, na Nizozemskem in še kje. Med imeni uglednih pospeševalcev reformnih prizadevanj v teh skupnostih, ki so pripravljali pot poznejšim reformatorjem, velja omeniti vsaj dva pridi-garja, manjšega brata Bernardina Sienskega (1380–1444), ki je bil dolga leta generalni vikar reformiranih skupnosti, in dominikanca Girolama Savonarolo (1452–1498) (Vidmar 2005, 174). Savonarola, sprva reformator dominikanskega samostana sv. Marka v Firencah, je bil leta 1493 imenovan za generalnega vikarja reformiranih dominikanskih skupnosti v Toskani.

Leta 1517 se je generalni kapitelj manjših bratov izrekel za ločitev dveh vej, konventualov in observantov, ni pa mu uspelo končati stoletne razprave o uresničevanju Frančiškovega ideala. Papež Leon X. je istega leta potrdil novo organiziranost in prepovedal nadaljnje delitve (Bahčič 2007, 138). Odprta vprašanja so dala pobudo za oblikovanje tretje veje, skupnosti kapucinov, ki je po letu 1519 izšla iz skupnosti observantov in poudarjala pomen skrajnega uboštva ter samotarsko sestavino življenja (148). Skupnosti klaris so ohranile svoje prvotno povezanost s strujo observantov. Enak proces notranje diferenciacije se je v nemškem prostoru odvijal med avguštinci, karmeličani in dominikanci. Za dosledno izvajanje prenovitvenih načrtov so prevzemali skrb generalni kapitlji in redne kanonične vizitacije, čeprav je do strukturnih sprememb prihajalo le počasi. Nasprotniki takih reform so namreč imeli možnost, da so od osrednjih cerkvenih uradov dobili spregled bivanja zunaj skupnosti (*licentia standi extra*), kar jih je odvezovalo od reda v klavzuri (Jedin 1993, 523). Prav zaradi mnogih prenovitvenih žarišč je težko govoriti o kakšni splošni dekadenci med redovniki in redovnicami, kakor so jo radi slikali zgodovinarji s konca 19. stoletja, čeprav je hkrati težko oceniti, v kolikšni meri je prenova postala del ravnanja teh skupnosti ob dejstvu, da je bilo znotraj posameznih skupnosti veliko napetosti ob vprašanju sprejemanja strožjih oblik življenja, da so bile nekatere skupnosti številčno še vedno izredno močne in da je z začetkom nastopov Martina Lutra, v katerih je obravnaval tudi vprašanje redovnih zaobljub, toliko redovnikov in redovnic zapustilo samostane.

Drugo skupino prenovitvenih žarišč predstavljajo nove redovne skupnosti (ustanovljene *ex novo*), ki so se pojavljale že konec 15. stoletja in se nato v polnosti razvile šele po tridentinskem koncilu. Nekatere med skupnostmi so imele svoje korenine v raznih oblikah laških gibanj, združenj in bratovščin, ki so nastajale pred letom 1500 in neposredno po njem. To so bila gibanja, ki so posebej gojila karitativno delo do ubogih in bolnih ter evharistično pobožnost. Druge skupine kristjanov so vso pozornost namenjale študiju Svetega pisma in cerkvenih očetov, da bi z vračanjem k izviru tako prenovile teološki študij. Poskrbele so za kritične izdaje izvirnih del in na sploh pospeševale študij antičnih spisov. Nastajati so začele duhovniške skupnosti, ki so si kot vodilo skupnega življenja vzele pravilo sv. Avgušтина (med temi so postali zgled podobnih združenj teatinci). V središču njihovega življenja in delovanja je bilo natančno izpolnjevanje duhovniških nalog in predvsem skrb za dobro pridiganje ter poučevanje krščanskega nauka. Barnabiti so vso pozornost namenjali pripravi ljudskih misijonov in razvijanju evharističnega čiščenja (prav oni so uvedli navado celodnevne čiščenja). Somaski so kot izvirno obliko pastoralnega dela vzeli skrb za sirote in najbolj revne; dali so jim sredstva za preživetje in nudili možnost izobrazbe. Pobožno združenje za vzgojo zanemarjenih deklet, ki sprva ni imelo nobenih sestavin skupnega življenja, čeprav jim je pravila potrdil krajevni škof, je bilo ustanova, ki jo je spodbudila sv. Angela Merici in se je nato razvila kot skupnost uršulink (Jedin 1993, 521–522).

Pri tem ne gre spregledati, da so mnoge redovne ustanove nastale povsem neodvisno od reformacijskega gibanja in so bile sad stalne težnje v Cerкви, da živi svojo reformno nalogo in da v določenem zgodovinskem trenutku opravi svoje poslanstvo. Najbolj zgovoren primer tega je Družba Jezusova, najmočnejša opora vodstva Cerkve pri izvajanju reforme, ki je nastala v španskem prostoru in zunaj prvotnega okolja reformacije, vendar pa je postala ponekod tudi opora vladarjev v njihovem protireformacijskem delovanju. Tridentinski koncil je dal takim gibanjem formalnopravno podlago in vso podporo, kar je v nadaljevanju prineslo pravi razcvet redovnega življenja in nastajanje novih skupnosti.

Med redovnimi skupnostmi tega časa so imeli ugledno mesto puščavniški sv. Avgušтина, ki jim je v tem času dajal ton ugleden renesančni pisec, filozof, reformator in poznejši kardinal Egidij iz Viterba (1469–1532,

voditelj prenovljenih skupnosti 1506–1518). Kot uglednega pridigarja tega časa so ga k sodelovanju vabili vladarji in papeži (med temi Aleksander VI. in Julij II.) (Martin 2003, 221–222). Leta 1503 se je priključil reformnemu gibanju znotraj avguštinskega reda in bil tri leta zatem po ukazu Julija II. imenovan za generalnega vikarja prenovljenih skupnosti; prenovi se je posvečal vse do leta 1518 in se zlasti zavzemal, da bi prišlo do sprave med observantskimi in neprenovljenimi skupnostmi. Spomladi 1511 je za povezovalno delo pridobil mladega nemškega meniha Martina Lutra. Zavzemal se je za ohranjanje prvotnega redovnega pravila, skupno življenje in poglobljen študij v redu. Da bi zagotavljal večjo zavzetost za prenavo, je obiskoval province in posamezne skupnosti ali na vizitacije pošiljal osebne poslanca z velikimi pooblastili. Zahteval je redna mesečna poročila iz vsake province. Kot ugleden govornik in prenovitelj se je v zgodovino zapisal s svojim nastopom na otvoritvenem zasedanju petega lateranskega koncila 3. maja 1512; njegove besede so pri udeležencih povzročile travmatično izkušnjo (Bedouelle 2003, 96). Med drugim se je spraševal: »V katerem zgodovinskem trenutku Cerkve je bilo naše življenje bolj nemarno? Kdaj je bil pohlep še brez večjega sramu, poželenje bolj očitno, množica grehov bolj nesramna? Kdaj je bila tako velika ne le zanikrnost, temveč tudi zaničevanje svetih stvari, zakramentov, moči Cerkve, Božjih zapovedi? Kdaj so se iz naše Cerkve in vere bolj norčevali, tudi najbolj preprosti ljudje?« Njegovi pozivi voditeljem Cerkve in članom reda ter različni naporji pa so ostali brez sadov zaradi splošne površnosti v Cerkvi in osebne nezavzetosti nosilcev najvišjih služb. Ob isti otvoritveni slovesnosti je namreč govoril tudi papež Julij II., sicer vzgojen in izobražen v ustanovah sv. Frančiška, ki pa je bil bližje posvetnemu mišljenju, politični spletakar in podpornik umetnosti. Erazem Rotterdamski ga je v enem svojih spisov imenoval *Julius Exclusus* – Julij, izključen iz nebes (Vidmar 2005, 176). Julij II. ni pokazal nobene vneme za spremembe ne pri sebi in ne v Cerkvi. Peti lateranski koncil, zadnji pred reformacijo, je svoje delo brez odločilnih in zavezujočih sklepov končal leta 1517, sedem mesecev preden je na krščanski oder stopil Martin Luter.

Martin Luter je julija 1505 v skladu s svojo obljubo vstopil v samostan puščavnikov sv. Avgušтина stroge observance v Erfurtu (Leppin 2017, 37). Bil je podpornik prenovitvenega dela v redu in zagovornik odločitev, ki so jih sprejemali generalni kapitlji (Neapelj 1507, Viterbo 1511, Rimi-

ni 1515); ti so začrtali nadaljnjo reformo skupnosti (Jedin 1993, 523). V Erfurtu je Martin Luter našel ne le strogo asketsko obliko življenja, temveč tudi močno središče gojenja filozofske misli Williama Ockhama. Po letu dni noviciata je septembra 1506 izpovedal prve zaobljube in 7. aprila 1507 prejel duhovniško posvečenje (Leppin 2017, 50). Vsekakor je bil v svojih začetnih letih znan kot zvest redovnik in duhovnik, podpornik redovnega reformatorja Johanna von Staupitza (ok. 1465–1524), svojega predstojnika v Wittenbergu in od leta 1502 dekana teološke univerze v istem mestu. Von Staupitz je bil najprej prior omenjene samostanske skupnosti, od leta 1502 do leta 1520 generalni vikar nemških observantskih samostanov sv. Avgušтина in po letu 1509 še provincial saško-turingijske province nereformiranih avguštincev (zaradi take povezave je v observantskih skupnostih prihajalo do nezadovoljstva, ker so se bale, da bodo prevladale ideje iz vrst nereformiranih) z nalogo s strani vrhovnega vodstva, da poskrbi za združitev vseh avguštinskih ustanov. Da bi uredili razmere v redu, je v imenu stroge smeri avguštincev šel v Rim na posvetovanje predstojnik Lutrove skupnosti Johannes Nathin, ki ga je spremljal Luter (Jedin 1993, 20–21; Leppin 2017, 55–59). Poleti 1511 je von Staupitz Lutra poklical v Wittenberg, na novoustanovljeno univerzo na Saškem, da bi opravil doktorat in se pripravil na učiteljsko delo. Mladega meniha Martina Lutra, ki mu je leta 1512 predal katedro za biblične vede in ga leta 1515 imenoval še za provincialnega vikarja v Meiβnu in Turingiji (Leppin 2017, 59), je v začetnem obdobju podpiral, kasneje se je od njegovih nastopov distanciral. V letu 1520, ki je postalo prelomno za Lutrovo ravnanje, je von Staupitz zapustil Wittenberg in red avguštincev ter se umaknil v Salzburg, vstopil v benediktinski red in dve leti zatem postal prior opatije sv. Petra v Salzburgu; tu je tudi umrl (Wriedt 2006, 940). V življenju sposobnega biblicista in duhovnega človeka Lutra ostajajo skrivnostna leta od 1513 do 1517, ki pa so bila prelomna za njegovo nadaljnje ravnanje in oblikovanje njegovih stališč. V enem svojih poznejših spisov, napisanih trideset let kasneje, jih je označil kot čas razsvetljenja ali epifanije (Bedouelle 2003, 97; Leppin 2016).

3. Ravnanje papeža Hadrijana VI.

Adrian Florensz Dedal (1459–1523), ki je ob izvolitvi na papeški prestol ohranil svoje ime, je dobro poznal španske razmere in prenovu, ki jo je v desetletjih pred letom 1500 in po njem doživela Cerkev v Španiji. Izšel

je iz obrtniške družine v Utrechtu in bil deležen vzgoje v ustanovah, ki so jih vodili *fratres vitae communis*. S sedemnajstimi leti je postal študent v Leuvenu, nato prav tam učitelj, dvakrat rektor in končno leta 1497 kancler univerze. Leta 1507 je cesar Maksimilijan I. (1493–1519) Hadrijana izbral za učitelja svojega vnuka Karla V. (1519–1556). Leta 1515 se je Hadrijan preselil v Španijo, da je svojemu varovancu pomagal pri prevzemu oblasti. Po smrti kralja Ferdinanda Aragonskega leta 1516 je bil Hadrijan skupaj s kardinalom Cisnerosom izbran za regenta, dokler ni leto zatem Karel V. prevzel krone. Hadrijan je tedaj dobil v upravo več služb v kraljestvu in v Cerkvi (bil je škof v Tortosi) in bil leta 1517 imenovan za kardinala v Utrechtu, za kar se je izrecno zavzel cesar Karel V. (Benedik 1996, 228). Ker je v več španskih pokrajinah opravljal tudi naloge inkvizitorja, je bil seznanjen s tezami, ki jih je razširil Martin Luter. V času Karlove odsotnosti iz Španije 1520–1522, ko je odšel v Nemčijo na kronanje, je Hadrijan deloval kot podkralj. Prav cesarjeva podpora in osebna moralna neoporečnost, kar neke vrste dosledna asketična drža pred svetom, sta bistveno pripomogli, da je bil na začetku januarja 1522 kardinal Hadrijan – ki se niti ni udeležil konklava, temveč je v Španiji miril upore proti odsotnemu Karlu V. – izvoljen za papeža. Volitve so bile zelo težavne; 39 kardinalov, od teh samo trije niso bili Italijani, je bilo posvetnih ljudi, med seboj razdeljenih, kot sta bila takrat razdeljena Cerkev in krščanski svet. Vsak je imel pred očmi predvsem osebne in družinske interese, manj pa probleme celotne Cerkve. Rimljani so bili nad izidom konklava razočarani in zgroženi – za papeža je bil izvoljen nepoznan »barbar« (Jedin 1993, 125). Na začetku marca 1522 je Hadrijan slovesno izjavil, da sprejema izvolitev, in konec avgusta 1522 se je končno preselil v Rim, kjer je ravno takrat razsajala kuga. Kronanje je bilo opravljeno v cerkvi sv. Petra 31. avgusta na najbolj preprost način. Naslednji dan je v konzistoriju kardinale prosil za pomoč v dveh nalogah: združitvi krščanskih vladarjev v boju proti turškim vpadom, ki jih je takrat vodil sultan Sulejman Veličastni (1520–1566), in pri reformi osrednjih uradov rimske kurije.

Hadrijan VI. je izhajal iz povsem drugačnega okolja kot dotedanji papeži. Bil je učenec bratov skupnega življenja, kjer se je srečal z izkušnjo vplivnega gibanja *Devotio moderna*, v sholastičnem izročilu zasidran teološki učitelj in organizator delovanja univerze v Leuvenu, osebno asketsko naravnani in reseni, »ni pa kazal veliko razumevanja za rene-

sančno kulturo in družabnostne oblike življenja, zaradi česar so ga v Rimu zaničevali« (Zgodovina Cerkve, 137). Poznal je severnoevropski humanizem, pozno sholastiko in bil pristaš španskega regalističnega reformnega katolicizma, povsem tuj pa mu je bil duh florentinske renesanse, ki so jo uveljavljali renesančni papeži. V svoj program cerkvene reforme je vključil prenavo rimske kurije in delo za ohranitev Nemčije v okviru katoliške skupnosti. Bil je namreč prepričan, da so prav zlorabe v kuriji dale potuho Martinu Lutru za njegove nastope in da je odprava zlorab prvi pogoj za začetek urejanja razmer. O tem je govoril že v svojem prvem nastopu. »Zato je drugi dan po svojem kronanju razveljavil vse prošnje za nezasedene cerkvene službe. Službe, ki jih je uvedel njegov predhodnik, je odpravil, število uslužbencev na dvoru in ves upravni aparat je zmanjšal. Trop literatov, umetnikov, glasbenikov in klovnov je moral zapustiti Vatikan. Tisoče prošenj so pregledali z naravnost pikolovsko natančnostjo, da se ne bi kakšen nevrednež dokopal do nadarbine.« (Zgodovina Cerkve, 138) Ko so to videli tisti, ki so bili navajeni razkošnega dvornega življenja Leona X., so iz nasprotnikov postali sovražniki. Zaradi njegove varčnosti in odprave visokih taks za cerkvene službe, kar je predtem prineslo nezadovoljstvo v celotni Cerкви, so imeli Rimljani papeža Hadrijana za skopuha; takega ravnanja mu niso odpustili, prej so odpustili razkošje in razmetavanje papežu Leonu X. Povrhu so na novega papeža in njegove najožje sodelavce gledali kot na tujce, ki ne razumejo duha Rima, zato so ga sovražili in zavračali in z njim niti niso hoteli sodelovati. Namesto da bi mu pomagali, so ga začeli z vsemi sredstvi ovirati. Zanesel se je lahko le na svoje znance od prej, Nizozemce in Špance, ki jih je povabil v Rim in jim zaupal najbolj odgovorna mesta v kuriji. Med temi je prosil za pomoč tudi Erazma Rotterdamskega, svojega rojaka, ki ga je poznal že iz Leuvena. Rotterdamski, osrednja osebnost humanistov, je Hadrijanu čestital k izvolitvi in mu avgusta 1522 posvetil izdajo Arnobijevih *Komentarjev psalmov*. Ohranjena korespondenca priča, da je Erazem Hadrijanu ponudil svojo pomoč, vendar se na povabilo, da pride v Rim, ni odzval (izgovoril se je na krhko zdravje). Hadrijanu je svetoval, naj pri svojem delu ne uporablja sile in naj ob sebi zbere skupino ljudi, ki bodo znani po nepokvarjenosti, primernosti in svobodni pred osebnimi zamerami (Jedin 1993, 131).

Za Erazma je bilo gotovo bolj ugodno bivati in nastopati v Baslu, kjer je imel velik ugled in mirno življenje. Če bi odšel v Rim, bi se s tem

enoznačno postavil na stran rimske kurije, njegovi nastopi in spisi pa bi izgubili svoj prvotni pomen in izziv. Zanj je bilo bolj prikladno deliti nasvete od daleč.

Še vedno veljajo kot izviren dokument časa in odraz razmer v papeški kuriji in pri Hadrijanu VI. osebno, saj velja, da je besedilo sestavil on sam in besede legatu Francescu Chieriegattiju prebral nemškemu ljudstvu in nemškim knezom, zbranim na državnem zboru v Nürnbergu 1522/23. Papež je v samokritiki zapisal:

»Moraš tudi povedati, da prostovoljno priznamo, da Bog dopušča to preganjanje Cerkve zaradi človeških pregreh in še zlasti zaradi grehov, storjenih po duhovnikih in prelatih. Roka Gospodova zagotovo ni prekratka, da nas ne bi mogla rešiti, toda greh nas loči od njega, in zato nas ne usliši. Sveto pismo jasno pravi, da imajo grehi ljudstva korenine v grehih duhovščine ... Živo se zavedamo, da so se tudi pri tem Svetem sedežu že vrsto let dogajale številne gnusne reči: zlorabe v duhovnih zadevah, kršenje zapovedi; da se je vse sprevračalo v pohujšanje. Zato se ni treba čuditi, če se je bolezen presajala z glave na ude, s papežev na prelate. Vsi mi, prelati in duhovniki, smo se odvrnili od prave poti in že dolgo ni bilo nikogar, ki bi delal dobro. Zaradi tega moramo Bogu izkazati čast in se pred njim ponižati. Vsak izmed nas mora razmisliti, zakaj je padel, in si raje soditi sam, kot pa da mu sodi Bog na dan jeze. Zato v našem imenu obljubi, da se bomo z vsemi silami borili za to, da se najprej ozdravi rimski dvor, s katerega utegne izvirati vse to zlo. Potem se bo od tod začela širiti ozdravitev, podobno kot je od tod prišla bolezen. Za izvršitev te naloge se čutimo tem bolj zavezane, ker si ves svet želi takšne reforme. Nismo hlepeli po papeški časti in bi svoje dneve raje dopolnili v samoti zasebnega življenja. Tiaro bi bili rade volje odklonili; le strah pred Bogom, zakonitost volitev in nevarnost razkola so nas prisilili k prevzemu najvišje pastirske službe. Le-to hočemo vršiti ne iz sle po oblasti niti zaradi obogatitve naših sorodnikov, ampak samo zaradi tega, da bi sveti Cerkvi, božji nevesti, povrnili prvotno lepoto, da bi pomagali stiskanim, hrabril učene in krepostne može, da bi na sploh storili vse, kar se za dobrega pastirja in resničnega naslednika svetega Petra spodobi ... Naj se vendar nihče ne čudi, če vseh zlorab ne zatremo z enim udarcem; bolezen je namreč

globoko zakoreninjena in raznolična. Zato je treba napredovati postopoma in se s pomočjo pravih zdravil spoprijeti s težkimi in zelo nevarnimi boleznimi, tako da ne bi s prenagljeno reformo vsega še bolj zmedli.« (Zgodovina Cerkve, 138–139)

Naj je Hadrijan VI. imel še tako iskrene namene in voljo, da začne stvari preurejati, so bili sadovi njegovega priznanja krivde in prošnje za odpušcanje nični. Poleg zapletene mednarodne politične situacije, v katero sta bila vpletena papež Hadrijan in cesar Karel V., grožnje nadaljnjih turških vpadov (leta 1521 je padel Beograd, decembra 1522 so Turki zasedli otok Rodos, ogrožali so Madžarsko), nasprotovanja nemških prelatov reformam (ti so v papeževih iskrenih besedah videli osebno žalitev) so v določeni meri stvari v nemških deželah že ušle izpod kontrole. Priznanje krivde je nasprotnikom papeštva dalo dodatne razloge za kritiko in napade; politično pa je bilo tako ravnanje celo nespametno, saj so državni stanovi priznanje izkoristili za nove zahteve do rimske kurije in za beg pred lastno odgovornostjo. Zahtevali so, da pred začetkom reforme razmer v Nemčiji svoje vrste najprej uredijo v Rimu in da odpravijo *Gravamina* (razne pritožbe in zahteve), ki so jih v kurijo iz nemških dežel dobili že pred tem. Oddaljevanja od Rima ni bilo več mogoče zaustaviti, po drugi strani pa je papež vladal premalo časa: umrl je nemočen in razočaran po dobrem letu vladanja 14. septembra 1523. Po sodbi G. Martina sta k Hadrijanovemu neuspehu prispevala neizkušnost in njegov način vodenja, bolj primeren za voditelja krajevne škofije kot pa celotne Cerkve (zlorabe je želel odpraviti takoj in na vseh ravneh, pri tem se ni posebej oziral na občutljivost posameznih kardinalov, ki so pričakovali hvaležnost, da so ga izvolili), saj mu je prinašal nove in nove sovražnike (Martina 1995, 214).

Martin Luter je skupaj s Filipom Melanktonom papeža Hadrijana zasmehoval v svoji satiri o papežu oslu, imel ga je za nevednega in nespametnega, za hinavskega trinoga in Antikrista. Skupaj sta pripravila in leta 1523 v Wittenbergu izdala pamflet z naslovom *Pomen dveh strašnih likov, papeža osla v Rimu in meniha teleta v Freibergu* (Deutung der zwo grwelichen Figuren Bapstesels zu Rom vnd Munchkalbs zu Freyberg in Meyssen funden). Za reformatorja Lutra ni imelo nobenega pomena ukvarjati se z dobrimi nameni papeža Hadrijana, zanj je bil papež preprost učitelj iz Leuvena, to je z iste univerze, na kateri okronajo osle s takim gnojem. Po reformatorjevih besedah je iz papeža govoril Satan

(Jedin 1993, 130) in torej njegova beseda ni zaslužila nobene pozornosti. Papež Hadrijan VI. in njegovi reformni načrti nimajo mesta niti v najnovejših življenjepisih Martina Lutra (Leppin 2017).

Zaključek

V času, ko je nastopil Martin Luter in predstavil svoj pogled in svoje zamisli glede reforme krščanske skupnosti, njenega nauka, struktur in načinov delovanja, so bila reformna dejanja v teku že na mnogih področjih cerkvenega življenja. Reformirale so se redovne skupnosti, tudi tista, iz katere je izšel Luter. Prenavljale so se cerkvene skupnosti v Španiji in v z njo povezanih novoodkritih deželah, na Apeninskem polotoku in v še nekaterih delih Evrope. V polnem razmahu je bil študij Svetega pisma in izšlo je več znanstvenokritičnih izdaj. Potrebe po reformi so se ponovno zavedeli nekateri vodilni cerkveni krogi, med katerimi je papež Hadrijan VI. iskal podporo in sodelavce. Kljub dobri volji papežu njegovi načrti, ki so pokazali nekatere možnosti in hkrati meje znotraj katoliških reformnih prizadevanj, niso uspeli. Koraki, ki jih je storil Martin Luter, tako niso izhajali iz popolne praznine in niso bili nekaj povsem novega, izstopali pa so po svoji radikalnosti, nepredvidljivosti in so bili močno pod vplivom osebnih izkušenj tako v družini kot v samostanskem življenju. Če je do reformnega gibanja v Španiji prišlo zaradi skupnega dela krone in voditeljev Cerkev, je bila v nemškem prostoru reformacija popolnoma odvisna od nosilcev deželnih političnih oblasti, ki so imeli pri tem svoje interese in načrte, katerih temelj je bil boj proti katoliškemu cesarju in proti vodstvu Cerkev. To je bilo v nemškem prostoru že tako ali tako na slabem glasu in mnogi so v njem videli le ustanovo, ki je od Nemcev zahtevala vedno nove dajatve in se hkrati vmešavala v nemške notranje zadeve. Močna spodbuda deželnim knezom za podpiranje reformacijskih zahtev so bili tudi gospodarski razlogi: šlo je za sekularizacijo obsežne cerkvene posesti, številnih opatij in drugih samostanov, župnij, škofij in raznih cerkvenih združenj.

Reference

- Bahčič, Robert.** 2007. *Čudež, ki traja 800 let. Zgodovina Frančiškove karizme v svetu in pri nas.* Ljubljana: Brat Frančišek.
- Bedouelle, Guy.** 2003. *The History of the Church.* London-New York: Continuum.
- Benedik, Metod.** 1996. *Papeži. Od Petra do Janeza Pavla II.* Ljubljana: Mihelač.
- Jedin, Hubert.** 1993. *Storia della Chiesa.* Zv. VI: *Riforma e controriforma.* Milano: Jaca Book.
- Laboa, Juan Maria.** 1996. *La larga marcha de la Iglesia. Momentos estelares en la Historia de la Iglesia* (ital. prevod: *Momenti cruciali nella storia della Chiesa*). Milano: Jaca Book.
- Leppin, Volker.** 2016. *Die fremde Reformation: Luthers mystische Wurzeln.* München: C. H. Beck.
- Leppin, Volker.** 2017. *Martin Luter.* Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Martin, Francis Xavier.** 2003. Geslo: Giles of Viterbo. *New Catholic Encyclopedia*, 2. izd., VI. zv. Washington: Catholic University of America, 221–222.
- Martina, Giacomo.** 1995. *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni.* I. *L'età della riforma.* Brescia: Morcelliana.
- Mednarodna teološka komisija.** 2000. Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato (slov. prevod: Spomin in sprava: Cerkev in napake preteklosti). *Communio* 10: 1–59.
- Meseguer Fernandez, Juan.** 2003. Geslo: Ximenez de Cisneros Francisco. *New Catholic Encyclopedia*, 2. izd., XIV. zv. Washington: Catholic University of America, 881–882.
- Vidmar, John.** 2005. *The Catholic Church Through the Ages.* New York: Paulist Press.
- Wriedt, Markus.** 2006. Geslo: Johann(es) von Staupitz. *LThK*, 3. izd., IX. zv., stolpec 940–941. Freiburg et al.: Herder.
- Zgodovina Cerkve.** 1994. 3. zv.: *Reformacija, protireformacija in katoliška prenova (1500–1715).* Ljubljana: Družina.

**TA DRVGI DEIL
TIGA NOVIGA TESTAMENTA,
VTIM BOSH IMEL VSE LISTY INV PIS-
matih Iogrou, Skrakimi inu Sastopnimi Islaga-
mi, Sdai Peruizh is muogeterih Iefikou, vta Slo-
uenski, skufi Primosha Truberia Crainza,
fueistu preobernen.**

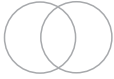
**Der ander halb Theil des neuen
Windischen Testaments / darinn werden sein alle
Episteln vnd Geschriefften der H. Aposteln / mit Summa-
rien vnd kurzen Auslegungen.**

RO. 10. PSAL. 19.

*Atqui in omnem terram exiit sonus eorum, & in fines
orbis terrarum uerba illorum.*



**VTIBINGI.
Vtim Leitupo Cristusouim Roystuu.
M. D. LX.**



Aleš Maver

Dinamika teoloških sporov v antičnem krščanstvu na zahodu in reformacija

Dynamics of Theological Conflicts in Ancient Christianity in the West and the Reformation

Povzetek: Četudi je bil položaj po reformaciji, ko so v zahodnem krščanstvu cepitev najbolj občutili, izjemen, so notranji spori in delitve krščanska občestva spremljali domala od prvih korakov. Skoraj vsa bistvena sporna vsebinska vprašanja v zgodnjem krščanstvu so odprli na vzhodu. Rešitve zanje so iskali in jih včasih še bolj zapletli vzhodni krščanski misleci. Na zahodu so že ob prvih vidnejših znotrajkrščanskih sporih namesto globokih idejnih izstopili praktični problemi krščanskega vsakdana; običajno je na koncu prevladala pragmatična, četudi vsebinsko morda manj »čista« rešitev, sprožilni moment za stopnjevanje spora pa so bile prejkone osebne ambicije akterjev. Temu vzorcu lahko sledimo ob novacijanski shizmi pa tudi ob donatizmu v severni Afriki in pelagijanstvu, ki so v obnebju Cerkve na zahodu porojene krize. Tudi Lutrovi koraki v 16. stoletju so koreninili v čisto praktičnem razmišljanju o možnosti za doseg odpuščanja in dobili pospešek ob temeljnih kategorijah, ki so mučile že rimske in afriške kristjane dobro tisočletje prej.

Ključne besede: cepitve v zgodnjem krščanstvu, pelagijanstvo, donatizem, Avguštin, zahodno krščanstvo

Summary: *The situation in the Western Christendom after the Reformation was perceived as something exceptional, although the division affected them most. However, internal conflicts and divisions could hardly be seen as something new, since they had accompanied Christian communities virtually from the beginning. Almost all essential theological questions were raised in the East. Solutions for them were also searched by Eastern Christian thinkers. Meanwhile, in the West the place of deep theological conflicts was almost always taken by practical problems of everyday Christian life. Usually a pragmatic solution, albeit not always a »purer« solution prevailed, and a conflict itself was frequently motivated by personal ambitions of people involved. This pattern is well seen in the cases of the foremost crises which emerged in the West, i. e. in the cases of Novatian schism, Donatism in Northern Africa and Pelagianism. Even Luther's actions in the 16th century were rooted in pra-*

tical deliberations regarding possibilities to attain forgiveness and were centred around the essential categories that already vexed Roman and African Christians more than a thousand years earlier.

Key words: *divisions in early Christianity, Pelagianism, Donatism, St Augustine, Western Christendom*

Uvod

Nobenega dvoma ni, da je Cerkev na zahodu od vseh zgodovinskih cepitev najbolj prizadel in zaznamoval razkol, nastal kot posledica reformacijskega gibanja in odzivov nanj, ter nanj prilepljeni verski spopadi v velikem delu Evrope v 16. in 17. stoletju. Po mojem mnenju je sočasno odmeval močnejše kot sicer eksplicitno tako poimenovani »veliki razkol«, pri katerem je vprašanje, kdaj so se zahodnjaki sploh zavedeli dokončnosti ločitve.

A četudi je bil položaj po reformaciji izjemen, so notranji spori in delitve krščanska občestva spremljali domala od prvih korakov. Pojav neenotnosti prvič izrazito nastopi že v poročilu iz Apostolskih del: »Helenisti pa so v tistih dneh začeli godrnjati čez Hebrejce, češ da so njihove vdove zapostavljene pri vsakodnevni oskrbi.« (Apd 6,1) Tleči konflikt so voditelji jeruzalemske skupnosti sicer hitro rešili z vzpostavitvijo nove službe diakona, nad katero so imeli tako rekoč monopol domnevno zapostavljeni helenisti. Vendar lahko v nesoglasjih med njimi in Hebrejci, predvsem v poznejši dejavnosti helenista Štefana, že prepoznamo zametke ključnega nesporazuma v času, ko je bilo težišče mladega krščanskega gibanja še v Jeruzalemu (Pilhofer 2010, 81–90). Omembe je sicer vredna pri Evzebiju ohranjena misel zgodnjega cerkvenega zgodovinarja Hegesipa iz 3. stoletja, češ da je bila Cerkev do smrti zadnjega apostola čista devica,¹ se pravi, da v njej še ni prišlo do delitev.

Na sploh sta se verjetno že v dvajsetih letih po križanju Jezusa iz Nazareta vzpostavili obe temeljni miselni »fronti«¹ zgodnje Cerkve. V osrčju prve je bilo nujno, toda zahtevno razčiščevanje odnosa do judovstva, v osrčju druge pa problemi, povezani z razmerjem do sveta grško-rimskih kultov. Ta svet ne posebej natančno, a vseeno uporabno označujemo kot poganstvo in je predstavljal standard za večinsko okolje, v katerem so živeli zgodnji kristjani. Ni greh napisati, da je bilo vsaj do polovice 2.

¹ Evzebij, *Cerkvena zgodovina* 2,32,7.

stoletja po Kr. reševanje tegob, izhajajočih iz prvega sklopa, pomembnejše, tedaj nastale »prase« pa vsaj deloma obremenjujejo razmerje med krščanstvom in judovstvom vse do danes (Jelinčič Boeta 2009, 34).

1. Od ločevanja od judovstva do kristoloških sporov

Vsaj v štiridesetih letih 1. stoletja, v času torej, ko je bila pripadnost voditeljev Cerkve judovstvu še povsem samoumevna, se je že sprožilo odločilno vprašanje, ali sploh širiti krščansko skupnost, ki ji dotlej še niso nadeli tega imena, zunaj izraelskih okvirov. Kadar in če je bil odgovor pritrdilen, je takoj sledilo še drugo vprašanje, ali vstop poganskih sovornikov, pri katerih je sicer vsaj sprva nedvomno šlo predvsem za judovstvu že izjemno bližnje »bogaboječce«, nujno pomeni njihovo polno integracijo v judovstvo. Dilema ne bi bila tako pekoča, če ne bi polna pridružitve Judom imela za posledico precej za pogane problematičnih življenjskih sprememb, zaradi katerih se verjetno že prej niso mogli odločiti za dokončno približanje shodnici. Zlasti Pavlov širokogrudni odnos pri razreševanju težavnega vprašanja je v omenjenih štiridesetih letih 1. stoletja že dal obilo sadov in pokazal možnosti za prihodnost. A je zadel ob nikakor ne nepričakovani odpor tistih, ki si življenja v hoji za Kristusom niso znali zamisliti zunaj obzorij postave, ki jo je za nespremenljivo vsaj po delu izročila navsezadnje razglasil njihov učitelj sam. Sočasno je bilo verjetno vsem na dlani, da bo nadaljnje širjenje nove »poti« precej težje, če se poganom, trkajočim na vrata, ne odvzamejo iz Mojzesovih predpisov izpeljane tegobe. Sporazumna rešitev na t. i. apostolskem koncilu, do katerega naj bi po tradicionalni dataciji prišlo leta 49 po Kr., je torej ena najbolj ključnih prelomnic v vsej cerkveni zgodovini. Zdi se celo, da je stanje na terenu vnaprej vzelo pomen posredovalnemu predlogu najpomembnejšega moža jeruzalemske skupnosti, »Gospodovega brata« Jakoba (Wilken 2012, 20–21). Omenjeni je na koncilu predlagal skrajno še znotraj okvirov Mojzesu pripisane zakonodaje obstoječo možnost: »Zato jaz mislim, da ne smemo delati težav tistim poganom, ki se spreobračajo k Bogu. Rajši jim naročimo, naj se ne omadežujejo s tem, kar je darovano malikom, naj se vzdržijo nečistovanja in krvi. Mojzes ima namreč že od davnih rodov svoje oznanjevalce po vseh mestih, saj ga vsako soboto beró po shodnicah.« (Apd 15,19–20) Na ta način je po eni strani bila možna razvejena misijska dejavnost, ki je sicer vse do konca 2. stoletja dajala v številčnem

smislu sorazmerno skromne uspehe, po drugi strani pa se je pokazal za osrednji tok razvoja, za poznejšo »veliko Cerkev« tipični pragmatizem. Navsezadnje je mogoče sklepati, da je isti pragmatizem sploh omogočil vzpon Jakoba kot učiteljevega sorodnika, čeprav je ta v evangeljskih poročilih, ki se sicer odlikujejo po zadržanosti do Jezusovega sorodstva, neopazen. Vodilna vloga bioloških ustanoviteljevih sorodnikov se je namreč skladala z večinskimi pričakovanji takratne družbe. Vseskozi je za takšno usmeritev značilno, da daje široki skupnosti »za mnoge« prednost pred ozko, četudi na prvi pogled bolj simpatično skupnostjo »čistih«.

Sporu, ki je privedel do apostolskega koncila, in iskanju rešitve zanj danes verjetno sploh nismo zmožni v zadostni meri pripisati pomena, ki sta ga zavzemala. Pri tem nas ovira mogočen vpliv izrazito Pavlove optike, ki prevladuje v Apostolskih delih, hkrati pa so tok krščanske zgodovine odločilno preobrnil v svojih posledicah nepričakovani dogodki leta 70, ki so dramatično zmanjšali možnosti za nadaljnji vidnejši vpliv Jakobove smeri med zgodnjimi kristjani.

Z apostolskim koncilom in predvsem razvojem, ki je v naslednjih desetletjih šel v smer vse večjega odmikanja od judovstva, je bil pred Cerkev postavljen že na kratko omenjeni »judovski problem«. Temu je dodatno netivo podložila okoliščina, da so kristjani starozavezno in sploh judovsko zgodovino šteli kot samoumevni in najpomembnejši del svoje zgodovinske dediščine in samozavestno videli v samih sebi njeno nadaljevanje. Po drugi strani je ostajala privlačnost vse manj judovske krščanske »poti« za Jude očitno skromna, zaradi česar je nadaljevanje obstoja judovstva kot posebne skupnosti kristjane spravljalo v vse večjo zadrego in postavljalo na resno preizkušnjo njihove trditve, da so v za Kristusa označenem Jezusu že dosegle izpolnitev vse glavne starozavezne prerokbe (Goodman 2007, 529).

Od tod ni bilo daleč do radikalnih predlogov bivšega ladjarja Markiona v sredini 2. stoletja, katerih bistvo je bilo polno soočenje kristjanov z lastno drugačnostjo od judovstva. To naj bi postalo vidno tako, da prerežejo popkovino s hebrejsko Biblijo (Brown 2007, 121sl.). Od svetih spisov naj bi jim ostala le prirejena različica Luku pripisanega evangelija in nabor Pavlovih pisem. Toda če sto let prej ni bilo misliti na ohranjanje vseh določil postave za rastoča krščanska občestva, je zmernost

zdaj zahtevala odklonitev Markionove drzne diagnoze skrajnih posledic, ki izvirajo iz že zdavnaj izpeljane ločitve od judovstva. Seveda je bilo tudi Markionovim nasprotnikom blizu poudarjanje razlik z Judi svojega časa, kar je pomenilo, da je zavrnitev markionizma za seboj pogosto potegnila zaostritev odnosa do dejansko obstoječih judovskih občestev in končno celo do razvoja vplivne misli o Judih kot pričah resničnosti evangelija (Novikoff 2010, 64). Toda večina Markionovih sovornikov si nikakor ni mogla predstavljati, da bi se odrekli s Staro zavezo povezani zgodovinski podlagi Cerkve. Vztrajanje pri slednji je narekovala že predstava večinske poganske okolice, po kateri so lahko imeli kakšno veljavo le tisti kulti, ki so se lahko sklicevali na primerno zakoreninjenost v izročilu (Lehnen 2000, 6–9). Na prvo žogo se epilog spora o Markionu lahko zazdi drugačnega predznaka kot pri sporu o veljavnosti postave, v resnici pa imamo opraviti z nadaljevanjem plovbe v isto smer, smer široke skupnosti.

Dolgotrajnejša je bila kontroverza o še eni temi, pri kateri se je bilo treba opredeliti do pomena judovske dediščine. Šlo je za vprašanje datuma praznovanja prvega in najpomembnejšega letnega praznika krščanske skupnosti, iz katerega je izšla velika noč. Nedelja po judovskem 14. nisanu kot dan Kristusovega vstajenja je dolgoročno sicer premagala prvotnejšo t. i. kvartodecimansko določitev začetka praznovanja s samim 14. nisanom ne glede na dan v tednu, ki je bila zlasti trdoživa v Mali Aziji. V ozadju je bil v veliki meri spet premislek, koliko odvisnosti od judovstva si za ohranitev lastne samobitnosti zmorejo privoščiti kristjani, ko gre za njihov osrednji letni praznik. Končni razplet tako verjetno ni bil vprašljiv, a je bila pot do njega bolj ovinkasta, kot bi bilo sklepati ob branju starejše katoliške cerkvene zgodovine, ki je v odločnem nastopu rimskega škofa Viktorja ob koncu 2. stoletja vsaj tu in tam že znala videti uresničitev po Avguštinu povzetega *Roma locuta, causa finita*. Kvartodecimanske skupnosti so preživele vsaj še naslednje stoletje (Wilken 2012, 37–39).

Razreševanje težav, izvirajočih iz določanja koordinat krščansko-judovskega razmerja, je bilo, kakor smo videli, v prvih dveh stoletjih krščanstva brez dvoma vidnejše od spraševanja o možnostih približevanja sočasni (in večinski) poganski okolici. Kolikor jih je bilo, so ti razmisleki do 3. stoletja krožili predvsem okrog zagotavljanja popolne lojalnosti krščanskih državljanov rimskemu državnemu okviru in njegovim pred-

stavnikom. A zgodaj nastopijo problemi, ki jih je povzročilo vse jasnejše priznavanje božanskega položaja tesarjevemu sinu iz Nazareta. S poganskimi predstavami težko združljivo podmeno o Božjem trpljenju je skušal omiliti teološko v prvih stoletjih vplivni doketizem, po katerem naj bi imel Božji sin zgolj navidezno telo. Že v apokrifnem *Petrovem evangeliju*, katerega deli bi utegnili biti že iz 1. stoletja, zaznavno miselno smer kritično vzame pod lupo Ignacij Antiohijski v besedilih, po tradicionalni dataciji izvirajočih s samega začetka 2. stoletja. V *Pismu Smirnčanom* je bilo njegovo zavračanje doketističnih pogledov posebej izrazito: »Kajti vse to je [Jezus Kristus, op. A. M.] pretrpel zaradi nas, da bi bili rešeni. In resnično je trpel, kakor se je resnično obudil, ne, kakor pravijo nekateri neverujoči, da je namreč na videz trpel: oni sami so videz; in kakor mislijo, tako se jim bo tudi zgodilo, ker so breztelesni in demonski.«²

Doketistično miselno blago je bilo zelo opazno tudi pri že omenjenem Markionu. Doketistična kristologija ni bila brez privlačnih elementov. Še več, v okviru krščanske, vsaj na papirju poganom namenjene apologetike je preživela sorazmerno dolgo, saj je bila razlaga, zakaj kristjani vztrajajo pri čaščenju na križu usmrčenega zločinca in imajo sočasno pomisleke ob cesarskem kultu, eden njenih najtrših orehov. Tega je bilo mogoče s podmeno o različnosti med božanskim bitjem, ki je predmet čaščenja, in usmrčenim telesom morda ne elegantno, a vsaj preprosto streti. Toda v perspektivi je bila teološko precej preveč tvegana, kar je dojel že Ignacij. Če bi krščanski teologi pristali na dozdevnost Kristusovega trpljenja, bi sočasno ogrozili zaresnost vseh drugih temeljnih postavk svojega verovanja z vstajenjem na čelu (Pietri 2005, 324–330).

V prostoru in času, ko se je obseg stikov s pogansko okolico ob siceršnjem dvigu prestiža krščanskih skupnosti v začetku 4. stoletja po Kr. močno povečal, se je razmahnil morda v celoti gledano najpomembnejši antični znotrajkrščanski spor, arijanski. Seveda je temeljil že na dolgih razpravah med kristjani samimi, poskusi, da bi naredili temeljne krščanske resnice razumljivejše večinskim pogledom okolja, pa so mu najbrž dali dodatne pospeške. Pri sporu v ospredju ni bilo vprašanje o razmerju med božjim in človeškim v Kristusu, kar bo ponovno priplavalo na površje kakšnih sto let pozneje. Odločilno je bilo vprašanje, kako naj

² Ignacij Antiohijski, *Pismo Smirnčanom* 2. Navedeno v prevodu Frana Omerze in Gorazda Kocijančiča v Kocijančič 1997, 165.

Kristusa, ki je že davno obveljal za Boga, kristjan razume v odnosu do tistega Očeta, o katerem Jezus sam veliko govori predvsem v Janezu pripisanem evangeliju. Podobno kot pri razreševanju vprašanja o mestu judovstva v krščanstvu v prvih desetletjih Cerkve nam tukaj pogled na stanje v 4. stoletju skoraj nujno kali poznejši razvoj, ki je šel izrazito v smer poudarjanja popolne istobitnosti med obema osebama Svete Trojice, ki je bila med kristjani zgodovinsko sicer šele postopoma povsem sprejeta. Čisto mogoče je, da je bilo v času pred Arijem stališče, da je druga Božja oseba na tak ali drugačen način podrejena prvi, česar se je prijel skupni pojem subordinacionizem, med verniki celo večinsko, kot trdi Peter Brown (2013, 79–80). Njegovo stališče vsaj deloma potrjuje razmeroma visoka stopnja podpore, ki je bil Arijev pogled v prvih desetletjih po nastopu duhovnika iz Aleksandrije deležen. Na območju razmaha zahodne različice krščanstva je sicer bolj ali manj naključno arijanstvo igralo veliko vlogo še daleč v 6. stoletje kot verska opredelitev večine germanskih ljudstev, pri čemer seveda nikakor ni šlo za to, da bi se ti zanj odločili na podlagi globokih teoloških premislekov. Na vzhodu, kjer je teološko vzkliko in kjer so ga pozneje idejno utemeljevali ali zavračali, je njegov zenit minil precej prej.

Nazadnje se je bilo treba lotiti še iskanja dokončnega odgovora na vprašanje o Kristusu kot človeku in Bogu, ki je bilo v osnovnih potezah zastavljeno že ob doketizmu. Spet je šlo skoraj izključno za nesoglasja med vzhodnimi teologi. Nasprotna stališča so se zgostila v aleksandrijski monofizitizem ali miafizitizem, poudarjajoč Kristusovo božanstvo, in tako imenovano nestorijanstvo antiohijskih korenin, ki je v ospredje postavljalo Kristusa kot z Božjim duhom posebej prepojenega človeka. K trdoživosti teh nasprotnih pogledov so sicer bistveno prispevali politični premisleki in v primeru Egipta in Sirije vidno odklanjanje konstantinopelskega centralizma. Armenski kristjani so končno (p)ostali monofiziti predvsem zato, ker se dobesedno niso imeli časa udeležiti kalcedonskega koncila, kjer bi izvedeli za možnost kompromisne formule o t. i. hipostatični uniji (Brown 2013, 166–189).

2. Zahod je drugačen

Vsa doslej naštetá sporna vprašanja v zgodnjem krščanstvu so odprli na vzhodu. Rešitve zanje so iskali in jih včasih še bolj zapletli vzhodni krščanski misleci. Markion je res poskušal delovati v Rimu, a tamkajšnja

skupnost je bila v njegovem času še izrazito grško govoreča in v njej so prevladovali člani z vzhoda, poleg tega pa je sam izhajal iz azijskega prostora. Na nicejskem cerkvenem zboru leta 325 je protiarijansko končno rešitev resda predlagal škof, doma z zahoda, Hozij iz Kordobe, a cerkveni zbor je minil praktično brez njegovih zahodnih kolegov. Nazadnje je predvsem katoliško cerkveno zgodovinopisje vajeno izpostavljal odločilni poseg rimskega škofa Leona Velikega na kalcedonskem koncilu leta 451, ki je opredelil temeljno teološko usmeritev še za današnje najpomembnejše krščanske skupnosti. Vendar ni neumestno vprašanje, ali ni Leonov odločni odziv na naklonjenost večine (z vzhoda izvirajočih) koncilskih očetov naletel predvsem zaradi tega, ker je bil v sozvočju z njihovim že prej izoblikovanim večinskim mnenjem (Collins 2009, 58sl.).

Eno najbolj znanih slik o tem, kako »domače« so bile temeljne idejne razprave o poglobitvini vsebinah krščanske vere zahodnim škofom še v 4. stoletju, ponuja njihov rojak Rufin, doma iz Konkordije v severni Italiji. Ob sinodi v Ariminu ob koncu petdesetih let 4. stoletja njihovo »izurjenost« predstavi takole:

»Tam so v skladu s tistim, kar so bili vzhodnjaki sklenili v Selevkiji, zviti in premeteni možje zlahka omrežili preproste in neizkušene zahodnjake. Vprašali so jih namreč le, koga hočejo raje častiti in moliti, homousion ali Kristusa. In ker zahodnjaki niso poznali teže besede, tega, kaj pomeni homousion, se je ta izraz (zanje) spremenil v nekaj gnusnega in nesvetega, tako da so izjavili, da verjamejo Kristusu, ne pa homousiu. Tako so mnogi zapeljani z izjemo maloštevilnih, ki so zavestno odpadli, v nasprotju s tistim, kar so bili zapisali očetje v Niceji, sklenili homousion odstraniti iz veroizpovedi kot neznan in Svetemu pismu tuj izraz in so tako svoje občestvo omadeževali z bratenjem s heretiki.«³

³ Rufin, *Cerkvena zgodovina*, 1,22: »Ibi secundum ea, quae orientales apud Seleuciam composuerant, callidi homines et versuti simplices et inperitos occidentalium sacerdotes facile circumveniunt, hoc modo proponendo eis, quem magis colere et adorare vellent, homousion an Christum? Illisque virtutem verbi, quid homousion significaret, ignorantibus velut in fastidium quoddam et execrationem sermo deductus est, Christo se credere, non homousio confirmantibus. Sic multorum praeter paucos, qui scientes prolapsi sunt, animi decepti, contra ea, quae patres apud Nicaeam conscripserant, venientes, homousion quasi ignotum et ab scriptu-

Spričo te razmeroma majhne vloge »velikih tem« v njihovi misli ne more presenetiti, da eden prvih vidnejših konfliktov znotraj Cerkve, v katerega so odločilno zapleteni tudi zahodnjaki, postreže s potezami, ki so za zgodovinski razvoj Cerkve na zahodu pozneje prejkone tipične. V ospredju so namesto globokih idejnih praktični problemi krščanskega vsakdana, na koncu prevlada pragmatična, četudi vsebinsko morda manj »čista« rešitev, sprožilni moment za stopnjevanje spora pa so predvsem osebne ambicije akterjev. Vse to se kaže že v sporu, v katerega sta bila v Rimu v drugem desetletju 3. stoletja zapletena takratni rimski škof Kalikst I. (verjetno škofoval med 217 in 222) in rimski prezbiter, ki ga je izročilo soglasno imenovalo Hipolit in ga občasno enačilo s pomembnim teologom vzhodne provenience, medtem ko ga bo danes verjetno ustrežneje previdno opredeliti kot anonimnega avtorja spisa *Zavrnitev vseh krivoverstev* (*Refutatio omnium haeresium*; Pietri 2005, 690sl.). Kalikst, po besedah svojega nasprotnika nekdanji suženj, ni samo iz praktičnih razlogov poveljavil v takratni rimski civilni sferi uradno neobstoječih zvez med krščanskimi ženskami iz višjih slojev in (spet krščanskimi) sužnji, marveč je tudi – s poslušom za spremenjeno stvarnost in naraščajočo krščansko skupnost v Rimu – skrajšal seznam smrtnih grehov, ob katerih prej ni bilo mogoče računati na odvezo. Pri tem je za argument posegel v Matejev evangelij in se skliceval na suverenost Božje odločitve pri ločevanju ljuljke in pšenice. Hipolit, ki ga nekateri štejejo celo za prvega rimskega protiškofa (in v starejšem izrazoslovju celo protipapeža), s svojimi rigorističnimi pogledi na Kalikstov realizem dolgoročno ni imel možnosti za uspeh (Schimmelpfennig 2005, 10). Sicer razmeroma kratkotrajni konflikt je zanimiv, ker se ob že navedenih treh glavnih potezah spora na mizi že takrat znajdejo bistveni pojmi polemik v naslednjih stoletjih na zahodu, vse do reformacije, ki praviloma zadevajo krivdo, greh, odpuščanje, kazen in usmiljenje.

Isti pojmi so bili v ospredju ob naslednji, precej hujši preizkušnji. Do nje je prišlo ob zahtevi rimskega cesarja Decija, naj vsi rimski prebivalci prispevajo k vrnitvi države na pot uspeha z javno izpričanim upoštevanjem kulta starih rimskih bogov (Sordi 2004, 139–145). Ukrep skoraj gotovo ni bil izrecno usmerjen proti kristjanom, a jih je razumljivo najbolj prizadel, iz česar izvira izrazito negativna podoba Decija pri krščan-

ris alienum sermonem auferri de fidei expositione decernunt communionemque suam haereticorum societate commaculant.«

skih piscih (Maver 2009, 132–133). Ker tako sistematičnega napada na Cerkev prej ni bilo in ker se je obdobje od vladanja zadnjih Severov sem izkazalo zanjo za posebej mirno, je bilo število tistih vernikov, ki so pod pritiskom na ta ali oni način klonili, znatno. Posledica je bil predvsem veliki konflikt o tem, kako ravnati s tovrstnimi *lapsi*, »padlimi kristjani«. Spor je šel skozi več etap in je, kar je zanimivo z ozirom na to, da so bili verniki na vzhodu gotovo enako prizadeti, posebej razgibal Cerkev na zahodu. Prva faza se je vrtela okoli temeljne dileme o odnosu do samega prestopka odpada od vere. Med zagovorniki najtrše linije, po kateri sploh ni bilo misliti na vnovično vključitev odpadnikov v skupnost, se je znašel nadarjeni rimski prezbiter Novacijan (pozneje je bržkone umrl kot žrtev naslednjega, bolj ciljno usmerjenega Valerijanovega preganjanja), avtor spisa o Trojici v latinščini. A kot kaže, je ideal Cerkve čistih začel dosledno zagovarjati šele po tistem, ko je na volitvah za rimskega škofa doživel poraz proti tekmeču Korneliju, čeprav je prej več kot leto dni igral vodilno vlogo v rimskem krščanskem občestvu po nasilni smrti škofa Fabijana že v začetku decijevske ujme. O njem Hieronim več kot stoletje pozneje namreč pravi: »Novacijan, duhovnik iz mesta Rima, je poskušal zasesti škofovski sedež proti Korneliju in vzpostavil ločino novacijancev, ki se v grščini imenuje ločina čistih. Ni namreč hotel sprejemati nazaj skesanih odpadnikov.«⁴ Posledica zaostrenih Novacijanovih stališč torej ni bila le njegova izvolitev za protiškofa (tokrat veliko bolj gotova kot v Kalikstovih časih), marveč celo nastanek ločene krščanske skupnosti, ki je preživela vse do zgodnjega srednjega veka in ki je samo sebe, kot kaže Hieronimovo poročilo, razumela kot občestvo »čistih« (Filoramo 2001, 250sl.).

S pojavom novacijanske proticerkve se je seveda zastavilo še eno vprašanje, in sicer, kako postopati s kristjani, ki so se dali krstiti v odpadniški skupnosti, a so pozneje našli pot v osrednji tok Cerkve. Tukaj sta se na nasprotnih bregovih znašla takrat najpomembnejša škofovska sedeža na zahodu v Rimu in Kartagini. Kartadžanski škof Ciprijan, katerega stališča so dobro znana iz njegovih spisov in pisem, je imel težave že na vrhuncu spora o »padlih«, nenazadnje zato, ker je pred Decijevim prega-

⁴ Hieronim, *De viris illustribus*, 70,1: »Novatianus, Romanae urbis presbyter, adversus Cornelium Cornelium cathedram sacerdotalem conatus invadere, Novatianorum, quod Graece dicitur katharôn dogma constituit, nolens apostatas paenitentes suscipere.«

njanjem pobegnil iz Kartagine, predvsem pa zato, ker je moral utrjevati avtoriteto uradne hierarhije proti spoznavalcem, tistim kristjanom, ki se pod težo državnega pritiska niso zlomili in so zdaj svojo besedo zastavili za manj trdne brate in sestre v veri (Wilken 2012, 71). Če je v svojih razpravah s spoznavalci razvijal številne argumente, na katere so se pozneje lahko sklicevali rimski škofje pri utemeljevanju svojega primata, je Ciprijan ob vprašanju usode nekdanjih novacijancev vendarle v izjemno ostrem tonu nastopil proti rimskemu škofu Štefanu I. (254–257). Ta je namreč menil, da krst udov nepravovernih občestev ob sprejemu v pravoverno ni potreben, čemur je Kartazan ob podpori afriške duhovščine odločno nasprotoval. Se je pa ponovno potrdilo, da zahodnjake najbolj razdvajajo praktična vprašanja, zaradi česar so bile v sporih uporabljene besede nemara celo ostrejše, kot bi bile sicer,⁵ in da rimska stran stavi na manj zahtevne, za več ljudi sprejemljive rešitve (Filoramo 2001, 293).

Strogost afriške veje zahodnega krščanstva, vidna že pri njegovem teološkem prvaku Tertulijanu, je po drugi strani in na drugačen način svojo moč pokazala ob preizkušnjah naslednjega in osrednjega državnega protikrščanskega divjanja v času prve tetrarhije v 4. stoletju. Čeprav je pri donatistični shizmi res šlo za že dobro znano dihotomijo med »širokimi« in »čistimi«, je bil v ozadju vendarle razvejen preplet vsebinskih, socialnih in osebnih razlogov zanjo (kot strnjeno poudari Pricoco 2001, 294). Hieronim lakonično predstavi korenine spora takole: »Donat, iz katerega so pod vladarjema Konstancijem in Konstantinom po Afriki izšli donatisti, je s svojim prepričevanjem prevaral skoraj vso Afriko, najbolj pa Numidijo, ko je trdil, da so naši med preganjanjem svete spise izročili poganom.«⁶ Svoje je znova prispevala še politika, saj je prav v zvezi z donatisti prišlo do prvega posega rimskih oblasti v podobi samega cesarja Konstantina v prid eni od sprtih skupin, četudi se je pri Konstantinovih posegih pokazalo, da so teološki vsebinski premisleki vsekakor v ozadju. Kakor koli, spor o zasedbi kartažanskega sedeža spričo vprašanja, ali lahko katoliškega škofa veljavno (so)posvetijo ljud-

⁵ O problemu »sovražnega govora« v polemikah med kristjani v antiki gl. nazadnje umestna opozorila pri Clauss 2015, predvsem 13–27.

⁶ Hieronim, *De viris illustribus*, 93,1: »Donatus, a quo Donatiani per Africam sub Constantio Constantinoque principibus pullullaverunt, asserens, a nostris scripturas in persecutione ethnicis traditas, totam pene Africam et maxime Numidiam sua persuasione decepit.«

je, ki so med preganjanjem »klonili«, je pripeljal do izoblikovanja dveh vzporednih hierarhij v velikem delu latinsko govoreče rimske Afrike (Brown 2000, 184–197). Celo sto let pozneje razkolu ni bilo videti konca, odločen poseg državne oblasti v času cesarja Honorija in Avgušтина v začetku 5. stoletja katoliški strani v prid pa še vedno buri duhove, ne le zaradi Avguštinovega mahanja z geslom *Coge intrare* v povezavi z odpravo razkola, temveč tudi zaradi presenetljivega, domala popolnega zatona cvetočega zahodnega krščanstva v severni Afriki približno tri stoletja pozneje (Markus 1989, 138–141).

Za vprašanja krivde in greha na eni in milosti in odpuščanja na drugi strani je končno šlo tudi pri konfliktu, ki se je začel nakazovati kmalu po zunanji razrešitvi donatističnega spora. Vsebinsko je bil sicer v ospredju nekoliko abstraktnejši koncept od veljavnosti krsta ali škofovskega posvečenja, koncept svobodne volje. Toda spraševanje o njem se je porodilo iz praktičnih zagat. Zagnani krščanski pastirji so se morali v Honorijevem času namreč spopadati z relativno novim pojavom večjega števila krščanskih bogatašev, katerih življenje je nihalo med skrajnim razkošjem in ostro askezo. Pravzaprav sta oba arhetipska akterja pelagijanske krize, iz Britanije izvirajoči Pelagij, po katerem je dobila ime, in Avguštin, v prvi vrsti nastopala ravno kot duhovna spremljevalca ljudi iz omenjene skupine (Brown 2012, 359–368). In ob natančnejšem pogledu na njuna stališča se kmalu pokaže, da je na delu stara zgodba zahodnih delitev. Na eni strani je Pelagij, ki sicer pripisuje človeku svobodno voljo, a mu sočasno nalaga vso odgovornost za (ne)upoštevanje Božjih določb, ki bi jih bil sposoben uresničevati, jih pa (praviloma) ne. Oba vidika Pelagijeve teologije, optimistični in rigoristični, sta kljub razmeroma hitremu izginotju avtorja teh stališč iz zgodovine dobro vidna v njegovem *Pismu Demetriadi*. Ta je bila najstniška potomka ene krščanskih aristokratskih družin v Rimu, kakršne so se vsaj nekaj časa zgrinjale za Pelagijem. Ko se je odločila za zaobljubo devištva, so njo (ali njene sorodnike) s spodbudami počastili vsi trije takratni najpomembnejši zahodni duhovni voditelji, ob Avguštinu in Pelagiju tudi Hieronim (Brown 2000, 299).

Pelagij je v svojem dolgem pismu med drugim podčrtal človekovo svobodno voljo in hkrati človekovo možnost, da z njo v vsakem primeru izpolni Božjo voljo:

»Bog je namreč hotel svojo razumno stvaritev obdariti z darom dobrega in z močjo svobodne presoje. In ko je vsadil v človeka možnost obojega, je naredil, da mu je lastno, da je, kar hoče biti. Tako more, ker je zmožen dobrega in slabega, početi oboje. [...] Predobri Stvarnik je hotel, da bi zmogli delati oboje, da pa bi delali le eno, seveda dobro, kar je tudi ukazal. Možnost delati slabo pa je dal le zato, da bi prostovoljno izvrševali njegovo voljo.«⁷

Posledice take optimistične vizije človekovega stanja so lahko za človeka kljub vsemu neprijetne, ker Bog od njega pričakuje, kar mu je omogočil, da namreč brezpogojno izpolnjuje njegovo voljo. Ko razlaga razliko med odločitvijo za devišstvo in izvrševanjem del pravičnosti, britanski menih neizprosno pribije:

»O pravičnosti ne pravi: *Kdor jo more izvrševati, naj jo izvršuje*, marveč *Vsa-ko drevo, ki ne rodi dobrega sadu, bo iztrebljeno in vrženo v ogenj*. Preudari, prosim, kako zelo se ukaz loči od nasveta. [...] Tam postavlja predte nagrado, tukaj kazen. Tam te vabi, da bi izvrševala, tukaj ti grozi, če ne bi izvrševala.«⁸

Avguštin, po drugi strani, človeku sicer odreče skoraj vsako zmožnost, da bi se svobodno odločal, in ga naredi za povsem odvisnega od Božje milosti, ki se poleg tega nikakor ne skloni k vsem, vendar mu sočasno odvzame bistveno odgovornost. Tako se na prvi pogled do človekovih zmožnosti neprijazna Avguštinova teologija dejansko izkaže za tisto, ki vrata k odrešenju vseeno odpira več ljudem, saj jih odveže odvisnosti zanj zgolj od sebe (Brown 2013, 88–91). V začetku 5. stoletja so očitno bolj pomirjujoče od zahtevnega Pelagijevega optimizma delovale naslednje podmene škofa iz Hipona:

⁷ Pelagij, *Ad Demetriadem epistula*, PL 30, tukaj 18D: »Volens namque Deus rationabilem creaturam voluntarii boni munere et liberi arbitrii potestate donare: utriusque partis possibilitatem homini inserendo, proprium eius fecit esse quod velit, ut boni ac mali capax naturaliter utrumque posset. [...] Utrumque nos posse voluit optimus Creator, sed unum facere, bonum scilicet, quod et imperavit: malique facultatem ad hoc tantum dedit, ut voluntatem eius ex nostra voluntate faceremus.«

⁸ Pelagij, *Ad Demetriadem epistula*, PL 30, tukaj 26D: »De iustitia non dicitur: *Qui potest facere, faciat. Sed omnis arbor quae non facit fructum bonum, excidetur, et in ignem mittetur*. Considera, quaeso, quantum a consilio distet imperium. [...] Ibi praemium proponit, hic poenam. Ibi invitatur ut facias: hic nisi feceris, comminatur.«

»Naša vera, to je katoliška vera, pravičnih od krivičnih ne ločuje po zakonu del, marveč vere, kajti *pravični živijo iz vere*. Zaradi tega ločevanja se zgodi, da mora človek, ki živi brez umora, brez tatvine, brez krivega pričanja [...] iz tega življenja oditi obsojen, če nima prave in katoliške vere v Boga. Drug pa, ki sicer ima dobra dela iz prave vere, ki jih naredi zaradi ljubezni, a se ne vede tako dobro kot oni, saj svojo nezmerčnost zadržuje z zakonsko zvestobo, vrača in zahteva opravljanje mesene dolžnosti v zakonu, ne zgolj zaradi nadaljevanja rodu, marveč tudi iz naslade, čeprav leži zgolj s soprogo, kar poročenim milostno dopušča apostol, krivic ne prenaša tako potrpežljivo, temveč se o njem govori, da se togoti zaradi želje po maščevanju, čeprav [...] odpusti, če ga za to prosijo, ima premoženje, od katerega resda daje miloščino, a ne tako radodarno kot prejšnji [...] zaradi prave vere, ki jo ima v Boga in iz nje živi [...] vendar odide rešen in sprejet v družbo Kristusa in tistih, ki bodo vladali z njim.«⁹

Seveda posledice pelagijanskega spora, o katerem je bilo rečeno, da bi se »prav lahko končal tudi neodločeno« (Rees 1991, 11), odmevajo v zahodnem krščanstvu praktično do danes, medtem ko so se poznoantičnim podobna razmerja v različnih obdobjih velikokrat vnovič vzpostavila.

Ob koncu naj ta zelo kratki in nujno površni prelet cepitev v zahodnem krščanstvu v antiki zabelim s spraševanjem, kako je z vidika povedanega mogoče razumeti zahodni razkol v zgodnjem 16. stoletju. Dalo bi se ugotoviti, da je šlo za dogajanje povsem v skladu s silnicami, ki so se

⁹ Avguštin, *Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor* 3,5,14: »Nostra fides, hoc est catholica fides, iustos ab iniustos non operum, sed ipsa fidei lege discernit, quia *inustus ex fide vivit*. Per quam discretionem fit, ut homo ducens vitam sine homicidio, sine furto, sine falso testimonio [...] si non in Deum fidem rectam et catholicam teneat, de hac vita damnandus abscedat. Alius autem, habens quidem opera bona ex fide recta, quae per dilectionem operator, non tamen ita ut ille bene moratus, incontinentiam suam sustentat honestate nuptiarum, coniugii carnale debitum et reddit et repetit, nec sola propagationis causa, verum etiam voluptatis, quamvis cum sola uxore concumbit, quod coniugatis secundum veniam concedit Apostolus, iniurias non tam patienter accipit, sed ulciscendi cupiditate fertur iratus, quamvis [...] rogatus, ignoscat, possidet rem familiarem, faciens inde quidem eleemosynas, non tamen quam ille tam largus, (...) iste [...] propter rectam fidem quae illi est in Deum, ex qua vivit [...] de hac vita liberandus et in consortium cum Christo regnaturorum recipiendus emigrat.«

izoblikovale med 3. in 5. stoletjem. Seveda so na robovih reformacije ali bolje reformacij postavili pod vprašaj kalcedonsko dediščino Cerkve in celo sam nauk o Sveti Trojici, vendar se osrednja smer reformacije Kalcedona in njegovih stebrov ni dotikala. Lutrovi koraki so koreninili v čisto praktičnem razmišljanju o možnosti za doseg odpuščanja in dobili pospešek ob temeljnih kategorijah, ki so mučile že rimske in afriške kristjane dobro tisočletje prej. V nadaljnjem razvoju so luteranci, anglikanci in celo radikalnejše reformirane skupnosti, s tem ko so se ločile od skrajnih robov svojih gibanj ali se kar dejavno spravile nanje, navsezadnje posnemali staro prakso ne ravno cenjenega papeškega Rima, ki je širini in številčnosti vedno dajal prednost pred ozkostjo in čistostjo v majhnih občestvih »izvoljenih«. Na prvi pogled presenetljivo hitri zasuk zgodnjih idealistov reformacijskih gibanj v to smer razvoja (Leppin 2016, 139–185) seveda ni samo posledica dediščine zahodnega krščanstva, marveč verjetno tudi življenjske potrebe, da se oprejo na dotedanjo družbeno elito v podobi posvetnih vladarjev.

Reference

- Brown, Peter.** 2000. *Augustinus von Hippo. Eine Biographie. Erweiterterte Neuauflage.* München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- — —. 2007. *Telo in družba. Spolno odrekanje v zgodnjem krščanstvu.* Ljubljana: Studia humanitatis.
- — —. 2012. *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD.* Princeton in Oxford: Princeton University Press.
- — —. 2013. *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, A. D. 200–1000. Tenth Anniversary Revised Edition.* Chichester in Malden: Wiley-Blackwell.
- Clauss, Manfred.** 2015. *Ein neuer Gott für die alte Welt. Geschichte des frühen Christentums.* Berlin: Rowohlt.
- Collins, Roger.** 2009. *Keepers of the Keys of Heaven. A History of the Papacy.* New York: Basic Books.
- Filoramo, Giovanni.** 2001. Alla ricerca di un'identità cristiana. V: G. Filoramo in D. Menozzi, ur. *Storia del cristianesimo. L'antichità*, 139–271. Roma-Bari: Laterza.
- Goodman, Martin.** 2007. *Rome and Jerusalem. The Clash of Ancient Civilizations.* London: Penguin.
- Jelinčič Boeta, Klemen.** 2009. *Judje na Slovenskem.* Celovec-Ljubljana-Dunaj: Mohorjeva družba.
- Lehnen, Joachim.** 2000. Zwischen Abkehr und Hinwendung. Äusserungen christlicher Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts zu Staat und Herrschern. V: R. von Hahling, ur. *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, 1–28. Darmstadt: WBG.
- Leppin, Volker.** 2016. *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln.* München: C. H. Beck.
- Maver, Aleš.** 2009. *Religiosi et profani principes. Rimski cesarji od Avgusta do Teodorija v latinskem krščanskem zgodovinopisju 4. in 5. stoletja.* Maribor: ZRI dr. Franca Kovačiča.
- Novikoff, Alex.** 2010. The Middle Ages. V: A. S. Lindermann in R. S. Levy, ur. *Antisemitism. A History*, 63–78. Oxford in New York: Oxford University Press.

- Pietri, Luce, ur.** 2005. *Die Geschichte des Christentums 1. Die Zeit des Anfangs (bis 250)*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Pilhofer, Peter.** 2010. *Das Neue Testament und seine Welt*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pricoco, Salvatore.** 2001. Da Costantino a Gregorio Magno. V: G. Filoramo in D. Menozzi, ur. *Storia del cristianesimo. L'antichità, 273–452*. Roma-Bari: Laterza.
- Schimmelpfennig, Bernhard.** 2005. *Das Papsttum. Von der Antike bis zur Renaissance*. Darmstadt: WBG.
- Sordi, Marta.** 2004. *I cristiani e l'impero romano. Nuova edizione riveduta e aggiornata*. Milano: Jaca Book.
- Wilken, Robert Louis.** 2012. *The First Thousand Years: A Global History of Christianity*. New Haven-London: Yale University Press.



Vincenc Rajšp

Zgodovinski pogled na reformacijo, Martina Lutra in Primoža Trubarja v luči najnovejših ugotovitev ob 500-letnici reformacije

A Historical Look at the Reformation, Martin Luther and Primož Trubar in the Light of the Latest Findings on the 500th Anniversary of the Reformation

Povzetek: Razprava povzema razmišljanja, opisovanje, poglede in vrednotenje reformacije ob njeni 500-letnici. Nove biografije Martina Lutra umeščajo reformacijo, ki jo je sprožil, v širši proces spreminjanja Evrope, ki so ga povzročali njen notranji razvoj in zunanje okoliščine. Prodiranje Turkov v Evropo, zavzetje Carigrada in posledični beg grške inteligence, predvsem v Italijo, je vplival na razvoj humanizma, znanje grščine in hebrejščine pa je spremenilo odnos do osnovne knjige krščanstva – Svetega pisma. Izum tiska leta 1450 je omogočil dotlej neslutene možnosti širjenja tiskane besede. Gibanje je zajelo celotno Evropo, Martin Luter pa ga je usmeril v gibanje, ki mu rečemo protestantizem. Protestantizem se je pomembno dotaknil tudi Slovencev. Primož Trubar in drugi slovenski protestantski pisci in pridigarji so posredovanje božje besede v slovenskem jeziku postavili ob bok takratnemu širšemu evropskemu verskemu dogajanju. 31. oktobra leta 1517, na dan, s katerim je datirano Lutrovo pismo škofu Albrechtu, je bil sprožen politični, verski, kulturni in družbeni proces, ki je oblikoval protestantsko in katoliško Evropo v naslednjih stoletjih. Luter je postavil temelje protestantskim cerkvam, ki so jih politične in verske elite dalje oblikovale in oznanjale z vidika svojega časa in okolja. Od tod tudi izrek, da je Martin Luter »pokopan pod nešteto plastmi mitov, konstrukcij in superlativov«, ki jih nemška znanstvena publicistika želi odstraniti in Lutra prikazati avtentično, tako kot si je Luter prizadeval vero postaviti na avtentično podlago Svetega pisma. To pa si zasluži tudi začetnik in velikan slovenske reformacije Primož Trubar.

Ključne besede: 500-letnica reformacije, zgodovinski pogled, Martin Luter, Primož Trubar

Summary: *The article summarizes reflections, descriptions, views and evaluation of Reformation on its 500th anniversary. In the new biographies of Martin Luther the Reformation he launched is placed into the wider process of the changes in Europe, caused by its inner development and the outer circumstances of the time. The Turkish expansion into Europe, the fall of Constantinople*

and the consequent flight of Greek intellectuals especially to Italy – all this fostered the development of Humanism, whereas the knowledge of Greek and Hebrew changed the outlook on the Bible, the sacred book of the Christian religion. The invention of printing press in 1450 offered previously unprecedented possibilities of spreading the printed word. The movement engulfed the whole Europe and Martin Luther gave it the direction of what is called Protestantism. Protestantism substantially affected Slovenians as well. Primož Trubar and other Slovenian Protestant writers and preachers, conveying the Word of God in Slovenian language, were in conformance with what was taking place in the field of religion all over Europe. The 31st October 1517, which is the date of Luther's letter to Archbishop Albert of Brandenburg, triggered the political, religious, cultural and social process which shaped the Protestant Europe as well as the Catholic one in the subsequent centuries. Luther laid the foundations for Protestant churches, which were further shaped and proclaimed by the political and religious elites in accordance with their times and situations. This gave rise to the saying that Martin Luther was »buried under countless layers of myths, constructions and superlatives«. German science journalism tries to remove all these layers and show Luther in an authentic manner, like Luther endeavoured to place faith on the authentic foundation of the Bible. This is something that Primož Trubar, the pioneer and giant of Slovenian Reformation, deserves as well.

Key words: 500th anniversary of Reformation, historical view, Martin Luther, Primož Trubar

Uvod

Kot zgodovinar bi ob 500-letnici reformacije rad predstavil Martina Lutra v luči najnoveših ugotovitev, reformacijo samo in nato umestitev Primoža Trubarja v takratne slovenske in evropske razmere in dogajanja. Zato sem članek zasnoval pod temi vidiki: ozadje in kritično ovrednotenje reformacije v širšem evropskem prostoru, današnji pogled na čas Martina Lutra in reformacijo v širšem evropskem prostoru, reformacija v slovenskem prostoru, pomen slovenščine in nemščine, zgodovinska dela nemških avtorjev o slovenski reformaciji, slovenski zgodovinski in literarni pogledi na reformacijo, Martin Luter doma, Primož Trubar v tujini in Primož Trubar, »pokopan pod nešteto plastmi mitov, konstrukcij in superlativov«.

1. Ozadnje in kritično ovrednotenje reformacije v širšem evropskem prostoru

Okroglih 500 let reformacije, spomina na pismo Martina Lutra škofu Albrechtu ali spomina na domnevno »pribitje tez« na vrata wittenberške cerkve je spodbudilo veliko pozornost v protestantskih Cerkvah in tudi v Katoliški cerkvi.

Lutrovo dejanje je povzročilo dotlej neslutene premike v evropski družbi na političnem, verskem, kulturnem in družbenem področju in je neizbrisno zaznamovalo prehod Evrope iz srednjega v novi vek. Wittenberžan je imel brez dvoma odločilen delež pri sekularnih spremembah, ki so izbruhnile v Nemčiji in Evropi v 16. stoletju. Prav tako pa je neizpodbitno, da je bil tudi sam produkt dolgoročnega preobrata, poudarja Heinz Schilling. To spominjanje pa vsaj v novi nemški znanstveni literaturi in publicistiki ni namenjeno le samemu dogodku z Lutrom kot središčem, temveč tudi reformnim gibanjem pred reformacijo, ki so nanjo vplivala, ter dejstvu, da reforma, »reformacija«, ni tekla le v protestantski smeri, temveč tudi v katoliški »rimski« Cerkvi, kjer je prav tako Lutrov upor pripomogel k odpravi posvetnega renesančnega papeštva in s tem prispeval k temu, da je postala vera v novem veku dinamična, svet spreminjajoča sila (Schilling 2017, 18). Pomembne pa so tudi nove biografije Martina Lutra, ki ga prikažejo kot človeka z vsemi lastnostmi v svetu 16. stoletja (npr. Roper 2016, Schilling 2017, Hirte 2017). *Skupnost protestantskih cerkva v Evropi* je izdala knjigo *Europa Reformata* v nemškem in angleškem jeziku (Welker 2016), ki je neke vrste vodnik po evropskih mestih, kjer so reformacijske ideje doživele tudi organizacijsko uresničitev. Je tudi nekakšen kašipot predvsem po sledih takratnega protirimskega in protipapeškega krščanskega organiziranja. Tako so vanjo npr. sprejeti tudi prekrščevalci, čeprav sta jih takrat odklanjali tako Katoliška cerkev kot tudi Lutrova reformacija. V knjigi je opisana tudi Trubarjeva Ljubljana.

Izšla pa so tudi druga pomembna dela, ki obravnavajo reformacijo v širokem spektru duhovnih, političnih in drugih družbenih razmer ter njen nadaljnji razvoj in kasnejše poglede na to dogajanje, pri katerih so prevladovali vidiki konfesionalizma, kulture, nacionalizmov in drugi. Nedvomno so v ospredju vidiki današnje evropske sekularizirane družbe, ki je ne obremenjujejo in ovirajo konfesionalne ali nacionalistične navezanosti niti potreba po podpori na teh zgrajenih družbenih in političnih sistemov. V ospredju je prizadevanje za prikaz resničnih razmer tistega časa. Prav tako proslavljanje začetkov protestantizma ni posvečeno le času nastanka, temveč tudi njegovemu nadaljnjemu razvoju vse do žalostnih in težko razumljivih stališč nemških protestantskih Cerkva v drugi svetovni vojni, pri čemer je igrala odločilno vlogo Lutrova zaveza svetnim oblastem. Karsten Kramplitz (2017, 140) zapiše, da so glede

evtanazije bolnih, predvsem duševno bolnih, proti kateri se je vnel upor v katoliških in protestantskih organizacijah, katoliške organizacije uživale določeno zaščito zaradi konkordata in katoliške hierarhije – škofje so jo zavračali tudi s prižnic, medtem ko so bile protestantske prepuščene same sebi v direktni odvisnosti od oblasti, odpor pa je bil prepuščen lastnemu pogumu posameznikov. Odvisnost od oblasti je vplivala tudi na odnos nemških protestantskih Cerkva do drugih, npr. do anglikanske, glede katere so takrat menile, da »angleško krščanstvo ni nikakršna Protestantstva cerkev, temveč le hibrid med Rimom in Wittenbergom« (34). Pomembno vlogo zavzema tudi spreminjanje odnosa med protestantskimi Cerkvami in Katoliško cerkvijo v duhu ekumenizma.

Lutrov upor in iz njega izhajajoč protestantizem pa nikakor nista začetek političnih, verskih, kulturnih in družbenih sprememb v Evropi. Srednjeveška Evropa se je začela spreminjati že v 14. in 15. stoletju. Iz stoletne vojne (1337 in 1453) sta izšli novodobni državi Francija in Anglija, po dokončnem izgonu Mavrov – muslimanov iz Španije po zavzetju Granade leta 1492 je nastala »moderna« Španija. Odkritje Amerike istega leta pa je razširilo geografsko obzorje takratnega evropskega človeka, ki je v stoletju reformacije preraslo v medsebojno gospodarsko in družbeno vplivanje, ne nazadnje sta ob koncu 16. stoletja prevladali katoliška vera v Južni ter protestantizem v Severni Ameriki. Vojne so divjale tudi med italijanskimi državicami ter med evropskima »velesilama« Francijo in Svetim rimskim cesarstvom.

Velik vpliv na razvoj Evrope novega veka so imeli Turki, ki so veljali za največjo nevarnost, za najhujšega sovražnika v Evropi, tudi tam, kamor njihova noga ni stopila. Vendar tudi ta nevarnost Evrope ni več pripravila do tega, da bi v obrambi nastopala enotno, temveč je obramba v glavnem padala na pleča mejnih držav. Glede skupne obrambe niti prizadevanja papežev niso bila uspešna. Čeprav so Turki predstavljali za Evropo veliko nevarnost, so z osvojitvami predvsem Carigrada in posledičnim begom tamkajšnjih učenjakov v Italijo pospešili razvoj humanizma v Evropi, ki je v naslednjih desetletjih bistveno spremenil evropsko miselnost. Humanizem, ki je na novo povezal Evropo z antiko na podlagi nove, humanistične latinščine, je izrinjal tudi dotlej običajno »kuhinjsko latinščino« v deželah Svetega rimskega cesarstva. V okviru humanizma sta pridobili pomen grščina in hebrejščina, ki sta

ustvarili osnovo za prevode Svetega pisma tako v sodobno latinščino kot tudi v žive ljudske jezike.

Ravno v državi Svetega rimskega cesarstva je humanizem spodbudil razvoj, ki je v 16. stoletju povzročil verski razcep. Zaradi potrebe po izobrazbi so številni knezi, predvsem na nemškem govornem področju, ustanavljali nove univerze, ki so bolj ustrezale potrebam časa kot ugledne stare univerze, tudi dunajska. In ravno univerza v Witembergu, ustanovljena leta 1502, na kateri sta predavala Martin Luter Sveto pismo in Filip Melankton grščino in ki jo je ščitil saški volilni knez Friderik II. Modri (1463–1525), je odigrala odločilno vlogo v reformacijskem dogajanju.

Nadaljnja okoliščina, ki je omogočila, da je novo gibanje v kratkem času zajelo celotno državo Svetega rimskega cesarstva, je postala dotlej neslutena moč tiskane besede v domačem jeziku. Zunaj države je bila posebej odmevna v vzhodnih mestih, v katerih so večino sestavljali nemško govoreči meščani. Lutrova cerkvena ureditev jim je nedvomno zelo ustrezala, saj jim je omogočala domala popolno avtonomijo sredi drugih jezikovnih območij. V mestu Breslau/Vroclav so Lutrovi spisi izpričani že za leto 1520, mestni svet pa je leta 1523 poklical Johanna Heßa za pridigarja (Welker 2016, 81). V Rigi je mestni svet cerkvene zadeve prevzel v svoje roke leta 1522, sočasno s Zürichom in pred Straßburgom (1529) in Nürnbergom (1525), Revalom/Talinom (1524) in Dorpatom/Tartujem (1525) (340). V mestu Kronstadt/Braşov, danes v Romuniji, sta od leta 1542 dalje uvajala reformacijo humanist Johannes Honterus in učitelj Valentin Wagner, ki je študiral v Wittenbergu. Leta 1543 je Honterus izdal reformacijsko knjižico *Reformatio ecclesiae coronensis ac totius barcensis provinciae. Cum praefatione Philippi Melanchton*, ki se je zgledovala po wittenberški *Kirchenordnung*. Tako kot na preostalem nemškem govornem področju so tudi tukaj spisi v nemščini, opremljeni s številnimi karikaturami, približali reformacijo publiki, ki ni obvladala latinščine. Tisk pa ni širil le idej, temveč je postal tudi pomembna gospodarska panoga.

Šestnajsto stoletje je v evropski zgodovini prelomno obdobje na prehodu iz srednjega v novi vek. Z njim se je končalo obdobje stoletne »univerzalnosti« Evrope, ki je slonela na skupnih temeljih. Vsa Evropa se je npr. udeležila križarskih vojn, bila je pod dvojnim vodstvom cesarja

in papeža. Enotnost je obstajala tudi v času bojev med njima. Splošno je prevladovala enotna družbena struktura fevdalizma in stanovske razčlenjenosti: kmetje, plemstvo in duhovščina, ki je uživala številne prednostne pravice in je bila domala edini nosilec izobraževanja. Skupna značilnost je bila kulturna osnova antike in krščanstva. Srednji vek je bil krščansko obdobje, in zaradi tega so bile osnove evropskega bistva univerzalne. Prva nova kultura v Evropi se je razvila pri novem razredu – meščanstvu, prav tako delu srednjega veka, ki se formira v italijanski renesansi, v kateri je bila ljudska kultura Italije na novo rojena, čeprav ni bil storjen korak k nacionalni državi. Z renesanso in z njo povezanimi spremembami ter reformacijo je nastopil konec enotnosti Evrope in njene kulture v okviru vere in ene Cerkve (Langosch 1968, 126). Novi vek 17. stoletja je zaznamovan s tridesetletno vojno (1618–1648), po koncu katere so bili v državi Svetega rimskega cesarstva dokončno izoblikovani verski teritoriji v skladu z verskim zakonom – augsburškim verskim mirom iz leta 1555 (»*cuius regio eius religio*«). Temu je bilo dodano, da je bila priznana poleg katoliške in protestantske še reformirana (švicarska) veroizpoved in da so bila uzakonjena štiri paritetna mesta – Augsburg, Biberbach an der Riß, Ravensburg in Dinkelsbühl – kjer sta bila protestantizem in Katoliška cerkev enakopravna. Ureditve je trajala do ukinitve države Svetega rimskega cesarstva leta 1806.

Kljub srednjeveškemu »univerzalizmu« Evrope v njej ni vladal centralizem. Raznolikosti so obstajale na političnem, gospodarskem, pravnem in seveda jezikovnem področju, vendar z enotnim sporazumevalnim jezikom – latinščino. Ne le na političnem in upravnem področju, tudi v Cerkvi je prevladovala močna »samouprava«, ki je slonela na najrazličnejših privilegijih in avtonomijah. Zelo različen je bil že postopek imenovanja škofov. Pravico imenovanja so imeli vladarji, spet druge so volili kapitlji, papež jih je le potrjeval, razen enega, to je lavantinskega škofa, ki ga je imenoval in potrdil salzburški nadškof sam. Veliko avtonomijo so uživali redovi s svojimi postojankami – samostani, ki so bili popolnoma podrejeni svojim redovnim vodstvom, čeprav je tudi nad njimi bdel vladar. Veliko avtonomijo in »nedotakljivost« so uživali cerkveni dostojanstveniki – ordinariji škofje in nadškofje, ki so bili v državi Svetega rimskega cesarstva velikokrat tudi svetni knezi, na slovenskem področju pa prav tako v tesni odvisnosti od vladarja. Meja te »svobode« je bilo

krivoverstvo, prekoračil pa jo je tisti, ki ga je zaradi tega obsodil papež. Obsodba je pomenila tudi izgubo »državljanških« pravic.

Evropi novega veka je bilo skupno to, da se je politično drobila, v posameznih političnih enotah pa se je uveljavila absolutistična vladavina. Del te absolutististične vladavine je bila tudi vera, saj si absolutistični vladarji pridobijo bodisi dejansko ali pa vsaj formalno oblast v Cerkvah.

Absolutizem se je začel izgrajevati tudi v Katoliški cerkvi. Papež Nikolaj V. (1447–1455) je leta 1554 ponovno vzpostavil cerkveno državo, ki jo je dalje organiziral papež Pij II. (1458–1464) Silvio Piccolomini in ki je v naslednjih desetletjih postala poleg italijanskih kneževin Milana, Benetk, Firenc in Neaplja peta politična sila v Italiji. V času obeh papežev je papeška država postala vse do leta 1540 tudi središče humanizma in renesanse. Vedno bolj je postajala del »italijanske« renesančne kulture in se s tem kulturno oddaljevala od preostale Evrope, kar se je jasno pokazalo v primeru nemške reformacije. Največji udarec je doživela maja 1527, ko so vojaki cesarja Karla V. v t. i. »Sacco di Roma« mesto opustošili in izropali. Tudi sicer so se v papeški državi razmere spreminjale. Znano delo politika in zgodovinarja Niccola Machiavellija *Vladar (Il principe)*, ki je bilo leta 1532 natisnjeno v vatikanski tiskarni, je prišlo leta 1559 na *Seznam prepovedanih knjig* (Bothe 2017, 19).

»Absolutizem« papežev pa se je odražal tudi v Cerkvi. Papeži in kurija so odklanjali koncile, ki so še vedno predstavljali nevarnost za papežev primat v Cerkvi. Ne le, da Rim ni bil pripravljen na dialog z Lutrom – pri tem pa ni šlo le za osebo, temveč za gibanje, ki se je v nemškem prostoru ustvarjalo – temveč je nepreklicno zahteval preklic določenih členov 95 tez, česar pa Luter ni storil, zato je bil izobčen iz Katoliške cerkve. Posledica izobčenja pa je bil tudi državni pregon. Vendar se je pri tem jasno pokazalo, da najbolj drastični stari način reševanja zapletov, kot je bilo izobčenje, ne učinkuje več. Doseženo je bilo ravno nasprotno, posledična ločitev protestantov od Katoliške cerkve ne le na območju države Svetega rimskega cesarstva, temveč tudi organiziranje državnih Cerkva na severu Evrope. Prav tako pa ne gre spregledati, da tudi 5. lateranski koncil v letih 1512–1517 ni bil zmožen najti rešitev za obravnavana teološka vprašanja, predvsem pa ni zmožni začeti cerkvene reforme, ki bi morda prehitela reformacijo – protestantizem.

Cerkvene reforme pa nikakor ni povzročil le Luter. Spremembe so potekale že od polovice 15. stoletja dalje, ko je Sveti sedež sklepal konkordate z različnimi vladarji in jim priznaval pomembno vlogo v cerkvenih zadevah. »Na predvečer reformacije je bilo latinsko krščanstvo organizirano v enotni Cerkvi le še v ideji. Realno so konkordati ustvarili med seboj jasno razmejene, v veliki meri samostojne regionalne Cerkve, bodisi v obliki nacionalnih Cerkva kot v primeru galikanizma in Španije bodisi kot v primeru nemških deželnih Cerkva.« (Schilling 2017, 33) Španija in Francija sta izpeljali reformo na svoj način, kar pa papeževe oblasti ni povečalo, temveč zmanjšalo. Francoski kralj Franc I. je leta 1516 sklenil konkordat s Svetim sedežem (papežem Leonom X.), s katerim je papežu priznal superiornost nad koncili, sam pa prejel pravico imenovanja škofov in drugih dostojanstvenikov v Katoliški cerkvi brez vmešavanja papežev. S tem je bila francoska Cerkev podrejena kralju, ki jo je nato vključil kot enega od stebrov absolutizma. Za evropski razvoj je bila pomembna tudi Španija, ki je imela poseben status že zaradi državne inkvizicije za preganjanje heretikov s strani državnih organov po letu 1478, ki jo je odobril papež in je delovala do leta 1834. Španska inkvizicija je vodila tudi *Seznam prepovedanih knjig*. Na tem so se znašle različne knjige, med njimi tudi *Kladivo čarovnic* (*Malleus maleficarum*) dveh inkvizitorjev iz Kölna – Heinricha Kramerja in Jakoba Sprengerja. Natisnjena je bila leta 1486 v Speyerju, podprta je bila tudi z bulo papeža Inocenca VIII. iz leta 1484. Knjiga je tako katoličanom kot protestantom služila kot osnova za preganjanje čarovnic v evropskih deželah. Španska verska prenova je zaznamovala preostalo Evropo predvsem z Ignacijem Lojolskim (Íñigo López de Loyola, 1491–1556), ustanoviteljem reda jezuitov leta 1534. Tako kot protestantizem je tudi ta red stavil na pomen izobraževanja.

Reformne pobude pa so prihajale tudi s severa, iz Nizozemske. Eno takih so predstavljala pretežno laična gibanja Bratje in sestre skupnega življenja (*Die Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben*), ki jih je ustanovil Geert Groote (1340–1384) in so se posvečala prepisovanju Svetega pisma in izobraževanju otrok. Med drugim so delovala v Uraču, v prostorih, kjer je kasneje delovala tiskarna, ki jo je vodil Primož Trubar. Bila so pomembni predstavniki duhovnosti *Devotio moderna*. Njihov vpliv na duhovno življenje je bil pred reformacijo pomemben zlasti na Nizozemskem in v severni Nemčiji.

Kot glavni vzrok za začetek reformacije se običajno poudarjajo napake v Cerkvi, ki jih je bilo seveda več kot dovolj. Pa vendar ne gre le za »osebne« napake takratnih duhovnikov, predvsem ne nižjih, temveč za klic po novi ureditvi v novonastajajočih razmerah. Države, tako zahodne kot tudi severne, so na nove izzive odgovarjale predvsem s centralizacijo oblasti vladarjev, ki so ji stali na poti privilegiji ali avtonomije različnih dejavnikov, bodisi plemstva in njegovih političnih pridobitev ali pa Cerkve in njene cerkvene posesti. Vladarji Francije in Španije so vključili Cerkev v državo tako, da so si zagotovili možnost odločanja ne glede na vrhovno oblast papeža, kar sta papež in kurija sprejela. Nista pa sprejemala prvih reformnih predlogov Martina Lutra, kar je pripeljalo do drugačnega razvoja, ko so vladarji postali poglavarji novih Cerkva, te pa na nov način vključene v sistem države, kjer so ohranile osrednjo vlogo glede izobraževanja in discipliniranja družbe.

Od srede 15. stoletja se je iz Italije, predvsem iz Firenc, po vsej Evropi širilo humanistično gibanje. V veliki meri so ga spodbudili »begunci«, izobraženci, ki so pribežali v Italijo, potem ko so Turki leta 1453 osvojili Carigrad. S seboj so prinašali tudi številne antične rokopise. Od tega časa dalje sta se pospešeno širili poučevanje in znanje grščine, kar je omogočilo branje antičnih avtorjev. Zanimanje za antiko je izredno naraslo. Antični literarni avtorji so dali podlago čisti latinščini, rimsko pravo je prodiralo v pravne sisteme evropskih držav, Ptolemajeva *Geografija* pa je, prevedena v latinščino, po prvem natisu zemljevidov v Rimu leta 1478 povzročila dotlej nesluten razvoj kartografije v Evropi. Čeprav je humanizem prodril na večino univerz v Evropi, je bil zelo različno sprejet. V italijanskih mestih in papeškem Rimu se je uveljavil v smeri literature in spodbujanja renesančne umetnosti pa tudi posnemanja rimskega antičnega življenja. Severno od Italije pa je humanizem predvsem po zaslugi Erazma Rotterdamskega spodbudil zanimanje za izvirne tekste Svetega pisma in cerkvenih očetov, izdaje v sodobni latinščini ter objave grških izvirnikov. Zelo je naraslo zanimanje za znanje hebrejščine. Leta 1516 je Erazem Rotterdamski izdal kritično izdajo Svetega pisma Nove zaveze v grščini z latinskim prevodom in znamenitimi pripombami. Leto kasneje, 1517, je bila v Španiji natisnjena prva trijezična Biblija v hebrejskem, latinskem in grškem jeziku. Tisk je omogočil, da so bila dela splošno dostopna. Tako je humanizem v veliki meri omogočil reformacijo, ki je krščansko vero stavila izključno na Sveto pismo.

2. Današnji pogled na čas Martina Lutra in reformacije v širšem evropskem prostoru

Sklicevanje na Sveto pismo kot temelj krščanske vere je uveljavil profesor Svetega pisma na univerzi v Wittenbergu dr. Martin Luter s pismom svojemu ordinariju škofu Albrechtu von Brandenburgu, datiranim 31. oktobra 1517, v katerem je protestiral proti prodaji odpustkov in na podlagi katerega je nastalo znamenitih 95 tez, naperjenih proti prodaji odpustkov. Denar je bil namenjen gradnji cerkve sv. Petra v Rimu. Luter je v prvi vrsti protestiral, ker je odpustke prodajal tudi škof Albreht s pomočjo dominikanca Johanna Tetzla, tako da je poleg dveh škofij, Magdeburga in Halberstadta, ki ju je že upravljal, pridobil še pomembno škofijo Mainz. Kot mainški škof je bil eden izmed sedmih volilnih knezov, ki so volili kralja Svetega rimskega cesarstva, kasnejšega cesarja, bil pa je tudi kancler nemških dežel cesarstva. Lutrovo pismo, ki ga je škof pod sumom krivoverstva preusmeril k papežu v Rim, je postalo temelj nadaljnjega razvoja, ki je pripeljal do razcepa v dotlej enotni evropski Katoliški cerkvi.

To je tudi začetek novega poglavja v evropski zgodovini, ki je doživljalo in še doživlja različne prikaze. Ugotovitev Karstna Karpitza – »Zgodovinski Luter leži pokopan pod nešteto plastmi mitov, konstrukcij in superlativov« (2017, 12) – doživlja odgovor v sodobni nemški literaturi ob 500-letnici reformacije s številnimi znanstvenimi publikacijami, ki želijo prikazati Lutra in reformacijo v »čisti« obliki njegovega časa vključno z vsestranskimi okoliščinami, ki so omogočale, da je razvoj tekkel v smeri in na način, kot se je uveljavila. Ena od usodnih odločitev je bila nedvomno izročitev vodenja Cerkve deželnim knezom in mestnim svetom kot »zasilnim škofom«, saj so ti nato to oblast v celoti obdržali. Uveljavile so se tudi praktike, npr. sežiganje knjig nasprotnikov, ko so študentje univerze v Wittenbergu v začetku leta 1518 sežgali knjige pridigarja odpustkov Johannesa Tetzla. Lyndal Roper v Lutrovi biografiji zapiše: »Prvih zažigov knjig, ki so postali za dobo reformacije tako značilni, niso izvršili podporniki katoličanov, temveč podporniki Lutra.« (2016, 132) Govor je tudi o Lutrovih hibah, denimo o negativnem odnosu do Judov, obsojanju in odobravanju krvavih nastopov proti kmetom v kmečkih uporih ter podpori preganjanju čarovnic.

Vse to ne zmanjša Lutrovih zaslug za spremembe, ki jih je spodbudil. Gre le za vključitev Lutra in reformacije v širše zgodovinsko dogajanje. Tako je npr. Volker Reinhardt s knjigo *Luther, der Ketzer Rom und die Reformation* (2017) prvi, ki je v predstavitev začetkov reformacije in Lutrovega delovanja pritegnil gradivo vatikanskih arhivov, ki je bilo pri dotedanjih zgodovinskih delih popolnoma spregledano.

Martin Luter je odprl boj proti papeštvu, kar je vzbudilo nadaljnje konfesionalne opredelitve in polemike med protestantskimi in katoliškimi avtorji ne le v 16., temveč tudi v naslednjih stoletjih. To zelo nazorno predstavi Volker Reinhardt v knjigi *Luter, der Ketzer*. Ob obisku Rima leta 1511 ga je prizadelo, da se s papežem Julijem II., ki je bil ravno na vojnem pohodu, ni mogel srečati. Pogovore ob omizju (Tischgespräche) poznamo le po zapisih poslušalcev, »ki prezentirajo Lutra, kot so si ga želeli, dogmatika in dušnega pastirja, čigar evangeljska vera ali pobožna spodbuda mora veljati za vse naslednje generacije, ali pa upornika proti papežu in sholastiki« (Schilling 2017, 17). Luter v svojih pamfletih in nato v najbolj srhljivih zgodbah opisuje sodobne papeže, pri čemer legendam o papežih niso bile postavljene nikakršne meje. Iz tega se je razvil negativen način predstavljanja zadev, ki je značilen za protestantsko zgodovinopisje, čeprav so zgodovinarji 19. in 20. stoletja opustili najbolj izstopajoče izmišljotine in surova zmerjanja. Nasprotna stran, Rim in papež, glede tega nista ostala Lutru nič dolžna. Zanje je bil Luter odvraten Nемеc, nagnjen k pijači, jeznorit, neizobražen, ošaben, ljubitelj prostaškega jezika, ki je s svojimi napadi proti vodstvu Cerkve – papežu postal ljubljeneц mogočnikov Nemčije in tako upal, da si pridobi slavo in bogastvo. Te sovražne slike pa se ohranjajo kljub rahlemu krhanju v znamenju »ekumenizma« (Reinhardt 2017, 10).

Luter je vnesel bistvene spremembe v pojmovanje in delovanje Cerkve, ki se je uveljavila kot protestantska. Namesto posvečenega (službenega) je Luter zagovarjal duhovništvo vseh vernih. Župnik je tako postal eden izmed akademskih poklicev, za katerega sta se zahtevali teološka izobrazba in pridigarska nadarjenost. Pridiga je postala središče bogoslužja, mašo kot daritev je odpravil. Vodenje Cerkve je prenesel na svetne oblasti, deželne kneze in mestne magistrate. Drugim skupnostim vodenja Cerkve ni dovolil, ker bi se to po njegovem končalo v upor in anarhiji. Kneze in mestne magistrate je zadolžil kot »zasilne škofe«, vendar so potem to funkcijo obdržali. Vodilni »cerkveni možje« so bili zaradi

tega superintendenti, namestniki. Svobodo kristjana je predvidel v tem, da so verniki svobodni glede človeških zapovedi v zvezi z odrešenjem tako posta, praznikov, odpustkov, romanj kot drugih predpisov, niso pa svobodni in prosti, kar zadeva podrejenost svetnim oblastem, kot so si to razlagali v kmečkem uporu leta 1525 (Reinhardt 2017, 132). Tudi verskim občinam ni priznaval svobode, da bi si same izbirale duhovnika. To pravico je priznaval cerkvenim patronom, ki so jim pripadali dohodki (desetine) župnij (far), iz katerih so plačevali duhovnike, sicer pa bi verniki morali vzdrževati duhovnika sami, medtem ko bi patroni dohodke ohranili.

Popolna pokorščina svetnim oblastem je bila, kot lahko beremo v najnovejši literaturi, lahko tudi usodna, kar velja za čas vse do današnjih dni. Pri tem nikakor niso nepomembni pogledi na čas nacionalizma, ki kulminira v Hitlerjevem času, ko je Lutrov princip absolutne pokorščine svetni oblasti pomenil hude posledice za protestantske Cerkve, ki so sodelovale pri iskanju porekla Judov: »Brez uradniške pomoči (Amtshilfe) Cerkev bi mnogi ljudje njihovim preganjalcem in morilcem ne bili dosegljivi.« (111) Priključitev Avstrije Nemčiji, ki je izzvala veliko nacionalno evforijo, je spodbudila deželne Cerkve Turingije, Mecklenburga in Saške, da so do 20. aprila 1938 sprejele zakone o prisegi župnikov Hitlerju. »Prisegam, da bom firerju nemškega rajha in ljudstva Adolfu Hitlerju zvest in poslušen, da bom spoštoval zakone in vestno opravljal službene dolžnosti, tako mi Bog pomagaj.« Do konca leta 1938 naj bi zapriseglo 9 od 10 nemških pastorjev (123).

3. Reformacija v slovenskem prostoru, pomen slovenščine in nemščine

Reformacijo in protestantizem 16. stoletja je vsako obdobje gledalo in vrednotilo v okviru sočasnih verskih, političnih in drugih družbenih nazorov, kar velja tudi za prikazovanje in vrednotenje slovenske reformacije – protestantizma na Slovenskem. Ker sta od samega začetka najtesneje povezana z nemškim protestantizmom, je tudi danes nujno upoštevati nova nemška spoznanja.

Reformacijsko dogajanje v nemških deželah je odmevalo tudi v slovenskem prostoru, čeprav obširnejših poročil o tem ne poznamo. Vsekakor so bile nove ideje vsaj že v tridesetih letih 16. stoletja prisotne v lju-

bljanskem stolnem kapitulju. Ustanovitelj stanovske šole v Ljubljani leta 1563 Lenart Budina je študiral v nemških deželah, menda celo pri Melanktonu v Wittenbergu. Kranjski plemič in najpomembnejši podpornik protestantov Herbard VIII. Auersperg (Preinfalk 2006, 98), rojen leta 1528 na Dunaju, kjer se je tudi šolal, je z bratom Vajkardom nadaljeval izobraževanje pri knezu v kneževini Kleve, kjer je bil protestantizem močno prisoten, čeprav si je knez prizadeval za »srednjo pot« Erazma Rotterdamskega. Predvsem pa je slovenske dežele z Lutrovo reformacijo povezal Primož Trubar. Tu bolj kot njena 500-letnica na spominjanje vplivajo jubileji, povezani z njim, tako 400-letnica smrti 1986 kot tudi 500-letnica rojstva leta 2008. Ob teh spominskih dogodkih je poleg številnih proslav nastala tudi obsežna literatura, ki predstavlja sodobne poglede na to obdobje in njegovega najvidnejšega slovenskega predstavnika.

Za slovenski pogled v čas Primoža Trubarja je izredno pomembna vloga jezikov, slovenščine in nemščine ter odnos do njiju. Jezika namreč nista bila le sredstvo komuniciranja na slovenskem jezikovnem območju, temveč tudi sredstvo izražanja nasprotij ter posredovanja sovražnih predstav o nasprotni strani daleč preko meja slovenskega govornega področja. To je bilo še posebej pomembno v času slovensko-nemških nacionalnih bojev od druge polovice 19. stoletja pa do propada habsburške monarhije ob koncu prve svetovne vojne, ko je v prostoru znotraj nove države Jugoslavije prevladala slovenščina. Nemščine pa ne gre pojmovati le kot jezika tujcev, saj jo je obvladala vsa takratna slovenska inteligenca, v nemščini pa je tudi večji del za slovensko zgodovino relevantnega arhivskega gradiva in literature.

Slovenska reformacija je z nemščino najtesneje povezana. Primož Trubar, avtor in izdajatelj prvih slovenskih knjig, je avtor številnih nemških besedil in predgovorov v nemškem jeziku tako v svojih slovenskih knjigah kakor tudi v knjigah, namenjenih južnim Slovanom. Trubarjeva pisma so pretežno v nemščini, med trinosemdesetimi znanimi so le štiri v latinščini, nobenega pa ne poznamo v slovenščini, kar velja tudi za druge slovenske protestante. Prav tako Trubar slovenščine v nemščini ni nikdar poimenoval »slovenische Sprache« ali Slovencev »Slowenen«, temveč je dosledno uporabljal nemško besedo »windisch«, »windische Sprache«, »Windischen« – ki pa takrat seveda ni bila povezana z nikakršno negativno konotacijo – tako kot je uporabljal za nemški jezik

poimenovanje »deutsche (teutsche) Sprache« ter geografsko poimenoval nemške dežele »teutsche Länder«. Beseda »windisch«, uporabljena za slovenščino in Slovence, pa je bila nedvomno nejasna, saj je pomenila tudi jezik vseh Slovanov od Jadranskega pa do Severnega morja in tudi ruski jezik. Tako najdemo to področje označeno v Ortelijevem atlasu. Po tem atlasu se beseda »windisch« določno nanaša na slovensko govorno območje kot »Windische Marck«, Slovenska marka, in »Windische Puchek«, Slovenske gorice (Ortelius 2007, 92.94). »Windisch Land« pomeni Slavonijo, vendar meja med slovenskim in slavonskim območjem med slovensko Štajersko (v državi Svetega rimskega cesarstva) in Slavonijo, ki je bila del hrvaškega kraljestva in s tem Ogrske, ni vedno razvidna, temveč je napis segal tudi na Štajersko. Na teh kartah ni bilo političnih meja, kar umeščanja Slovencev kot »Windische« ni poenostavilo.

Trubar je slovenske knjige pisal za Slovence, jezikovno skupnost, ki jih je edina razumela, čeprav je upal, da jih razumejo tudi Hrvati. Veliko vprašanje pa je, kaj mu pomeni slovenska Cerkev kot organizacijska enota. Trubar našteva pokrajine s slovensko govornico, kar pa še ne pomeni, da bi postavljali meje, v kateri bi bilo cerkveno združeno celotno slovensko govorno območje. Kot se je pokazalo ob Trubarjevih naporih za podpis »Formulae concordiae«, se posamezne dežele niso bile pripravljene odreči deželni organizaciji protestantskih Cerkva. Luter se je obračal na Nemce ter objavljal svoje tiskane tekste v nemščini, kar je bila sploh ena njegovih osnovnih značilnosti in poročstvo njegovega uspeha, čeprav nemških meja prav tako ni nikdar določil in ni ustanovil ene vsenemske Protestantske cerkve, temveč se je ta organizirala v okviru deželnih in mestnih političnih enot, ki so bile v jezikovnem pogledu nemške. Trubar je tudi v tem pogledu sledil Lutru ob spoznanju, da je bil pri Nemcih živ nemški jezik eden od temeljev za razširjanje novega nauka in bogoslužja v novi Protestantski cerkvi. »Ljubezen do ljudstva« je v obeh primerih relativna, saj se je končala tam, kjer se ljudstvo ni ravnalo v skladu z njunimi predstavami, npr. pri kmečkih uporih, ki jih oba obsojata. Prav tako sta si edina glede preganjanja čarovnic. Luter je smrtno obsodbo domnevnih čarovnic utemeljeval s Svetim pismom, in sicer z Drugo Mojzesovo knjigo (Eksodus): »Čarovnice ne puščaj pri življenju!« (2 Mz 22,17) Težo »zločina« je presojal na podlagi predstave pakta čarovnice s hudičem in zaradi tega odpada od vere (Hirte 2017, 47). Zmagovita torej ni bila ljubezen, temveč smrtna kazen.

Nemščina je izredno pomembna tudi v zgodovinopisju o slovenski reformaciji. Temeljnih del o slovenski reformaciji v nemščini niso pisali le Nemci ali avtorji, ki slovenščine niso obvladali, temveč tudi Slovenci. Časovno tudi to ne zadeva le obdobja do konca prve svetovne vojne, temveč tudi čas po njej. V nemščini sta temeljno delo Franca Kidriča o Trubarjevi *Cerkovni ordnigi Die protestantische Kirchenordnung der Slowenen im XVI. Jahrhundert* (1919) in odlično delo Matije Murka *Die Bedeutung der Reformation für das geistige Leben der Südslaven* (Murko 1927).

Za preučevanje slovenske reformacije pa je nemščina tudi še danes izredno pomembna. V nemščini so v zadnjem času izšli med drugim trije odlični zborniki mednarodnih simpozijev o Trubarju in slovenski reformaciji, kjer so sodelovali tudi slovenski avtorji, in sicer leta 1995 *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen – Primus Truber und seine Zeit* (Kluge 1995) in dva zbornika leta 2011: *Primus Truber. Der slowenische Reformator und Württemberg* (Lorenz 2011) in *Die Reformation in Mitteleuropa. Beiträge anlässlich des 500. Geburtstages von Primus Truber* (Rajšp 2011). V nemščini so tudi prispevki slovenskih avtorjev, ki so sodelovali na simpozijih o reformaciji ali objavljali v drugih znanstvenih revijah, npr. študija Saša Jeršeta *Die slowenische Reformation zwischen dem Amboss Christi und dem Hammer der Romantik – Zur Hagiographie der Moderne und deren vormodernen Grenzen* (Jerše 2013, 128–150). Iz tega nedvomno izhaja, da je nemščina s slovensko reformacijo neločljivo povezana.

Sam jezik, nemščina, v povezavi s slovensko reformacijo gotovo ni bil in ni sporen. Problem je nastal, ko je postala jeziku pripisana glavna vloga nacionalnega kulturnega ustvarjanja in ko je jezik postal osnovni znak nacionalne identifikacije. V politično-nacionalnih bojih od druge polovice 19. stoletja do konca prve svetovne vojne je nemška liberalna stran, ki je v glavnem podpirala takratni nemški protestantizem, označevala slovensko prizadevanje za vpeljavo slovenščine v šole in urade kot zahtevo po prevladi »mračnjaškega, kulturi sovražnega, brezobličnega slovenstva proti nemški izobrazbi in prosvetljenstvu«, in se spraševala, »ali naj opustimo naše šole in pustimo naše otroke izobraževati v napol barbarskem idiomu«. Vse to se je bralo v ljubljanskem nemškem časniku *Laibacher Tagblatt* (9. 8. 1871, 181). Slovenci pa so se istočasno borili proti germanizaciji. S tega vidika so predvsem plemstvo označevali kot »nemško«, kar je predstavljalo Slovincem nasprotno »sovražno« stran. To naziranje se je prijelo; tako npr. Sperans piše, da se je reformacija na

Slovenskem »notranje odtujila kmečko-plebejskemu ljudstvu, ker se je vse bolj povezovala z nemškim plemstvom. Prijatelj nemškega graščaka pa ni mogel biti tudi prijatelj slovenskega kmeta.« (1939, 51). Cerkevni zgodovinar Josip Turk leta 1942 prav tako poudarja nemško »tujkost« plemstva in meščanstva: »Nemško plemstvo in meščanstvo pa je bilo slovenskemu narodu tuje in se ni potegovalo za slovensko protestantsko književnost iz ljubezni do slovenskega naroda kot takega. Namen te književnosti je bil širiti in ohranjovati med Slovenci nemški protestantizem, torej namen, ki je bil katoliškemu slovenskemu narodu gotovo tuj in škodljiv.« (Turk 1942) Sperans in Turk sta tako vsak na svoj način odklanjala plemstvo kot »nemško«.

Bili so pa tudi drugačni pogledi, kot izpričujeta France Kidrič in Ivan Prijatelj. France Kidrič je ob štiristoletnici Trubarjevega rojstva menil, da bi obstoj slovenske protestantske Cerkve pripravil razmere, ki bi Slovence in plemstvo povezale v narodno enoto: »Valovi, ki so ustvarjali konec 18. in v začetku 19. stoletja nove razmere, bi bili našli slovensko ljudstvo kulturno, pripravljeno in narodno zavedno, večino njegove inteligence in med njim živečega plemstva pa tako zavzeto za slovenski jezik, da bi bili vzbudili v njej smisel za slovenska prizadevanja ter jo strnili s slovenskim ljudstvom v eno narodno telo.« (Kidrič 1908; 1951, 79) Podobnega mnenja je tudi Ivan Prijatelj, ko piše: »In kar je tudi velike važnosti: ostalo bi bilo z narodom v ozki dotiki tudi plemstvo, ki je bilo takrat termometer kulture [...] Res da je bilo naše plemstvo že od pamtiveka povečini nemškega pokolenja. Vendar si je vsaj deloma prisvajalo tudi jezik podložnikov. V reformacijskem gibanju pa se je s svojimi preprostimi soverniki strnilo v eno.« (1952, 28) Seveda je treba pristaviti, česar oba avtorja še nista mogla slutiti, da je »slovenska revolucija« po drugi svetovni vojni izgnala ali pobila plemstvo ne glede na znanje slovenskega jezika in ne glede na pozitiven odnos do Slovencev. Pa tudi sicer velja upoštevati ugotovitev Janka Kosa: »Primeri drugih malih evropskih narodov, ki so v razmerah politične nesamostojnosti in socialne podrejenosti od reformacije prejeli ne samo novo vero, ampak tudi začetek lastne književnosti – npr. Latvijci, Estonci in Finci, deloma Litovci in posebej Lužiški Srbi – dokazujejo, da reformacija ni šla v hitrejši narodnokulturni, kaj šele državopolitični razmah teh ljudstev, temveč ga je celo zavrla.« (1996, 63–65)

Nedvomno pa odnosa slovenskega katoliškega tabora ter dilem dela liberalnega tabora do Trubarja in slovenskih protestantov pa tudi odnosa liberalnih in protestantskih Nemcev od druge polovice 19. stoletja dalje ne gre presojati brez upoštevanja takratne nove stvarnosti – pojava in razvoja nacionalizmov ter iz njih izvirajočih mednacionalnih odnosov. Pri Nemcih si je lastil zasluge za nastanek nemškega naroda nemški protestantizem, velik del nemške nacionalne propagande so vodili protestantski predikanti, pri Slovencih pa so prevzeli glavno vlogo narodno-političnega osamosvajanja slovenski katoliški duhovniki. V prvi polovici 19. stoletja tega bojevništva še ne zasledimo in bi v »premočrtnem nadaljevanju« bil mogoč tudi drugačen potek slovensko-nemških mednacionalnih odnosov in posledično sprejemanje slovenskih protestantov na slovenski katoliški strani.

Naj navedem dva protestanta, Slovaka Pavla Jozefa Šafařika in Nemca Carla Bernhardija, na primeru odnosa do slovenskih jezikovnih meja na njunih zemljevidih. Prvi je leta 1842 izdal *Slovenskŷj Zŷmevid*, na katerega je zelo verodostojno vrisal nemško-slovensko jezikovno mejo na Koroškem in Štajerskem, zapisal vsa krajevna imena v slovenščini, Slovence pa poimenoval z njihovim imenom Slovenci. Podatke so mu po posredovanju Matije Čopa pripravili slovenski duhovniki Valentin Stanič, Matija Majar in Anton Martin Slomšek. Carl Bernhardt, ki je leta 1844 izdal prvi zemljevid zunanjih meja nemškega govornega področja, *Sprachkarte von Deutschland*, je narisal nemško-slovensko jezikovno mejo na podlagi podatkov, ki mu jih je priskrbel Šafařik, in je izrecno odklonil tedanje nemške zemljevide, kjer je bila jezikovna meja zarisana po reki Dravi. Šafařik in Bernhardt pa sta tudi avtorja zemljevida *Ethnographische Karte der österreichischen Monarchie* v enem najpomembnejših atlasov tistega časa – *Fizikalnem atlasu* (Berghaus 1848), kjer so Slovenci prvič označeni z nemško besedo Slowenzen. Tako so Slovenci v pomlad narodov leta 1848 vstopili z lastnim imenom tudi v nemškem jeziku, slovaški in nemški protestant pa sta poskrbela, da so bili prepoznani tudi v geografskem prostoru.

Na slovenski katoliški strani pa je pomemben škof Anton Martin Slomšek, ki je dal drugačno osnovo sprejemanju in vrednotenju slovenskih protestantov na katoliški strani, kot je potekala v kasnejšem kulturnobojnem obdobju. Slomšek je prišel slovenske protestante v krog pomembnih ustvarjalcev slovenske pisne kulture: »Truber, Dalmatin,

Bohorič in tiste dobe vrstniki so našo slovenščino obudili, akoravno so nesrečno od prave vere zavili; Bog je njihove greške našemu narodu v dobro obrnil po svoji neskončno modri previdnosti, ki dostikrat hudo prostim ljudem dopusti, pa hudo k našemu pridu obrne.« (Slomšek 1862, 72) Slomšek ni uporabil besede »greh«, temveč »greška«, kar za čas takratnih konfesionalnih nasprotij ni zanemarljivo, saj so v naslednjem obdobju prevladujoča konfesionalna in nacionalna nasprotja onemogočala enotno vrednotenje.

4. Zgodovinska dela nemških avtorjev o slovenski reformaciji

K raziskovalni vnemi slovenske reformacije je v največji meri prispevala sprostitev organiziranja veroizpovedi po marčni revoluciji leta 1848, čeprav so omejene možnosti obstajale že od tolerančnega patenta cesarja Jožefa II. leta 1781 dalje. K vzpostavitvi nove evangeličanske občine v Gorici je leta 1857 pripomogel cesar Franc Jožef osebno (Patzelt 1999, 232). Kot prvi predikant leta 1850 ustanovljene Evangeličanske cerkvene občine v okolici Ljubljane je deloval Theodor Elze, doma iz Dessaua na Saškem, ki se je posvetil pisanju protestantizma na Kranjskem. Med številnimi deli sta še posebej pomembna geslo o Primožu Trubarju v *Real-Enzyklopädie* leta 1885 (Elze 1885) ter izdaja Trubarjevih pisem *Primus Trubers Briefe* (Elze 1897), delo, ki močno presega naslov in je do danes nepreseženo. Delo do danes – razen Trubarjevih pisem – ni prevedeno v slovenščino in knjiga je tudi sicer težko dosegljiva. Vendar Elze nikakor ni bil zagovornik konfesionalnih in nacionalnih bojov. Ti so izbruhnili predvsem v nemškem liberalnem časopisju, sledila pa jim je protireakcija v slovenskem časopisju. Seveda pa zaradi tega nemške publicistike ne gre negativno ocenjevati, saj je ob njej zorela slovenska narodna zavest in se je krepil »slovenski narodni imunski sistem«.

Kljub nasprotjem pa so bila za Slovence sprejemljiva tudi zgodovinska dela nemških avtorjev o slovenski reformaciji. To je izrecno poudaril Anton Aškerc glede Theodorja Elzeja: »In ta mož, kateremu se imamo sedaj zahvaliti skoro za vse, kar vemo o začetku naše književnosti, je nemški učenjak dr. Theodor Elze, bivši evangelijski pastor v Ljubljani.« (Aškerc 1905a, 9) Josip Gruden pa je v svojem sestavku *Trubar v jubilejnem slovstvu* leta 1908 zapisal, da dr. O. Hegemann v svojih dveh jubilejnih spisih *Zu Primus Trubers 400jährigen Geburtstag* in *D. M. Primi Truberi* meni, da »govori zastopnik evangelijske konfesije o prvem nje-

nem propovedniku na Kranjskem, in odkrito moramo reči, da se sodba, ki jo čujemo s te strani, splošno bolj strinja z resnico kakor pa izvajanja Trubarjevih slovenskih slavitev» (Gruden 1908, 474). Z Grudnovno oceno se lahko še danes strinjamo, obenem pa kaže, kako so Trubarja sprejemali in o njem sodili Slovenci.

5. Slovenski zgodovinski in literarni pogledi na reformacijo

V *Zgodovini narodov Jugoslavije* iz leta 1959 Bogo Grafenauer o Grudnovem pregledu reformacije zapiše: »Najpodrobnejšo podobo širjenja protestantizma v vseh slovenskih deželah je dal J. Gruden v svoji *Zgodovini slovenskega naroda*.« (1956, 344) Ta del knjige je Grafenauer označil tudi kot enega najboljših. Vendar je delo izšlo šele v letih 1912–1916, se pravi po razburljivem letu 1908. Med pomembnejšimi dotedanjimi deli o slovenski reformaciji Grafenauer imenuje še *Trubarjev zbornik* iz leta 1908, ob katerem pa meni, da so pristaši liberalizma predstavljali protestantske pisce kot svoje prednike »in na ta način vnašali v zgodovino številna sodobna in napačna pojmovanja« (Grafenauer 1959, 342).

Vendar v tem času odločilne vloge pri ustvarjanju slike o Trubarju in slovenskem protestantizmu v 16. stoletju niso imeli slovenski zgodovinarji, temveč pesnik Anton Aškerc, ki je objavil dve pesnitvi, *Primož Trubar, zgodovinska epska pesnitev* leta 1905 (114) in *Mučeniki* leta 1906. Aškerčeva podoba Trubarja in slovenskih protestantov pa je opevana v duhu takratnega kulturnega boja, ki se je iz Nemčije uveljavil tudi med Slovenci.

Tako naj bi se Trubar zagovarjal pred škofom Petrom Seebachom:

»Vi škof pastir ste, pravite, najvišji?
Pastir ste, res ja – zajcev gornjegrajskih!
A duš pastir slovenskih – to sem jaz!
In ljudstvo me poklicalo je samo
iz Nemčije domov, da ga učim
namesto vas, ki ne utegnete!
In vi? Naj cesar Ferdinand umakne
zaščitni meč mogočni svoj od vas –
in kaj ste brez zaslombe dvorske? Ničla!«

In ko je Trubar prihajal od škofa:

»Na trgu zunaj pa se shaja ljudstvo
in orijo navdušeni se kliki:
‘Hej, Trubar! Bog te živi! Slava, slava!
K svobodi pot nas vodi tvoja prava.
Ti naš buditelj si in naš učitelj,
slovenski prerok naš in naš voditelj.’« (Aškerc 1905, 116)

Kulturnobojna je tudi pesnitev *Himna slovenskih heretikov* (Aškerc 1906, 4), tj. protestantov:

»Izbrali smo si svojo novo vero
in svojega mi molimo bogá,
Boga svobode, luči in resnice,
in nosimo s seboj ga v dnu srcá. [...]
Vse ljudstvo skoro v teh deželah lepih
udano hereziji je peklenški
in noče slišati nič več o Rimu.« (48)

Prva pesnitev ni bila kritično sprejeta le na katoliški strani, temveč tudi v liberalni reviji *Zvon*. Dr. Josip Tominšek je v oceni zapisal: »Odkar se resno piše o slovenskem slovstvu, pač ni nikogar, ki bi tajil velike zasluge Trubarjeve za naše slovstvo: njegov prvi začetnik je in ostane.« Sprašuje pa se, ali je to tudi primerna snov za poezijo. »Trubar je eminentna zgodovinska snov [...] to pač pričakujemo, da se ne premakne popolnoma težišče zgodovinske osebe ali zgodovinskega dejanja [...] Kar se tiče Trubarja, se mi zdi potrebno, prebiti enkrat za vselej, da je napačno ga slaviti kot narodnjaka; on ni pisal slovenski zato, ker je ljubil slovenski narod in jezik, ampak ker je hotel širiti novo vero in je za ta namen spoznal Luter imenitno sredstvo v narodnem jeziku.« (Tominšek 1905, 118) Aškerc se je odzval z obširnimi odgovorom, v katerem med drugim piše: »Gospod doktor je suh znanstvenik, filolog v ožjem zmislu te besede, ali estetik ni in ne bo nikoli.« (1905, 4). S tem pa je Aškerc vzpostavil vse do danes domala nepreseženo podobo Trubarja kot junaka in heroja, v katerega avtor vsadi svoje poglede in želje z vidika sočasnega dojemanja in razumevanja avtorjev. Predvsem pa se je, kot se zdi, med Sloven-

ci zelo prijela misel, da je »estetika« vredna več kot resno raziskovanje zgodovine in prikazovanje resničnih zgodovinskih razmer in dogodkov.

V drugi polovici 19. stoletja pa se je to odrazilo še na področju kulturnega boja – najprej v nemških deželah in nato še v avstrijskih – ki je potekal predvsem med protestantskim in protestantizmu naklonjenim liberalnim ter katoliškim taborom. Kulturni boj se je odrazil tudi v odnosu do nacionalnih gibanj in nacionalizmov. Če je ta potekal v nemških deželah v drugi polovici devetnajstega stoletja in predvsem po združitvi Nemčije leta 1871 med protestanti in katoličani znotraj nemškega jezikovnega območja, kjer si je zasluge za nastanek nemškega naroda lastil protestantizem, se je v Avstriji ta boj odražal tudi v nacionalnih nemško-slovenskih odnosih, dokler v prvem desetletju 20. stoletja ni vzplamtel tudi med slovenskima taboroma. Zasluge za stvaritev »političnega naroda« si je namesto slovenskega protestantizma, ki ga v glavnem ni bilo, lastil slovenski liberalizem, ki je iskal osnove v reformaciji, čeprav je bila situacija med Slovenci nemški diametralno nasprotna, saj so bili nosilci slovenskega nacionalnega boja slovenski katoliški duhovniki. Vendar v literaturi, ki zadeva oblikovanje Slovencev kot naroda, večinoma še do danes ni presežen protikatoliški duh, kar je razvidno tudi iz nekaterih besedil Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar (ustanovljeno 12. 10. 1994) in na kar je opozoril akademik Drago Jančar (1999, 169–171). Drago Jančar je zato tudi med sopodpisniki (Francetom Bučarjem, Nikom Grafenauerjem, Petrom Jambrekom, Tonetom Jerovškom, Janezom Pogačnikom, Antonom Stresom, Rudijem Šeligom in Lovrom Šturmom), ki so leta 1996 objavili pobudo za ponovno presojo slovenskega narodnega položaja, v kateri je rečeno, da sta bili »Katoliška in Evangeličanska cerkev stoletja steber ohranjanja slovenstva«. Posledično pobudniki izjave tudi zahtevajo, da se obema »duhovnima temeljema slovenstva« (Drago Jančar idr. 1996, 37), Katoliški in Evangeličanski cerkvi, prizna legitimna udeležba v javnem življenju.

Slovenci v tem času niso imeli nobenega središča, ki bi omogočalo in podpiralo raziskovalno vneto časa 16. stoletja, z izjemo teoloških šol, kjer je obstajal predmet cerkvene zgodovine. V Ljubljani je to izkoristil predvsem Josip Gruden, ki je napisal prvo obsežno zgodovino Slovencev in v njej solidno opisal tudi zgodovino slovenske reformacije (Gruden 1910–1916).

6. Martin Luter doma, Primož Trubar v tujini?

Luter in Trubar sta živela v isti državi, Svetem rimskem cesarstvu. V nasprotju z Lutrom Trubar ni nikdar prestopil državne meje. V cesarstvo je v tistem času spadala tudi Reka. Tudi ko je Trubar prišel na »Nemško«, četudi so tam veljali v marsičem drugi običaji, je prišel v svet – če odmislimo narečja – kjer je bila ista govornica, kot je bil vajen iz »domovine«, kjer je poleg slovenščine nemščina prevladovala že na auersperškem gradu, v njej je razpravljajl deželni zbor, bila je jezik okolja njegovega šolanja v Salzburgu in na Dunaju pa tudi v Trstu ni bila tuja.

Država, v kateri je Trubar bival, pa se ni imenovala »Nemško cesarstvo« niti nemška država, kot piše zgodovinar Bogo Grafenauer v *Zgodovini Slovencev III* (Grafenauer 1956, 98). Država (imperij) je nosila ime Sacrum imperium Romanum ali Heiliges Römisches Reich, od konca 15. stoletja tudi Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation, vendar zadnje ni bilo do propada cesarstva leta 1806 nikdar uradno ime. Trubar poi- menuje državo, v kateri je živel in deloval, Sveti Rayh.

Trubarjeva ožja domovina je bila tesno povezana z državnimi centri političnega dogajanja in odločanja, kot so bili državni zbori, tudi tisti, na katerih so bile sprejete odločitve o novi verski ureditvi. Ogrsko kraljestvo in v njegovem okviru kraljevina Hrvaška ter slovanski prebivalci ozemlja Beneške republike teh direktnih povezav niso imeli.

Trubar je imel, tako kot številni drugi izobraženci s slovenskega govornega področja, direktne stike z vladarji. Številni so dosegli pomembne položaje pri cesarju Maksimilijanu I.; omenimo le nekatere: Tomaž Prelokar (Thomas de Cilia), vzgojitelj cesarjeviča Maksimilijana in v letih 1491–1496 škof v Konstanci, Jurij Slatkonja, ustanovitelj zbora Dunajskih dečkov in prvi dunajski redni škof, Mihael Tiffern, vzgojitelj in kasneje svetovalec württemberskega kneza Krištofa ter mnogi humanisti na dunajski univerzi, o katerih lahko beremo v odlični knjigi Primoža Simonitija *Humanizem na Slovenskem* (2008). Trubarju so vladali cesar Maksimilijan I., s katerim direktno ni imel opravka, in nato nadvojvoda in kasnejši cesar Ferdinand I., ki ga je postavil za ljubljanskega kanonika in bil kasneje z njim v stiku glede verskih zadev, nadvojvoda Karel, ki je Trubarja izgnal iz svojih dežel, ter kralj Maksimilijan II., ki je finančno podprl Trubarjeve tiske, razsojal glede pravovernosti Trubarju v prid,

vendar takrat ni bil Trubarjev neposredni vladar, kasneje, ko je postal cesar, pa Trubar z njim ni imel več neposrednih stikov.

Trubarjeva domovina, slovensko jezikovno področje, je imela po letu 1526 le enega neposrednega vladarja, Habsburžane, čeprav v dveh državah: Svetem rimskem cesarstvu in na Ogrskem; v drugi državi – Beneški republiki – so bili le Beneški Slovenci. Sicer pa so duhovno in svetno oblast izvajali vladarju bolj ali manj pokorni zemljiški gospodje, ki so se skupaj z duhovnimi gospodi sestajali, posvetovali in tudi odločali v deželnem zboru. Tudi za cerkvene gospode, škofove, kapitulje, opate, opatinje in druge redovne predstojnike je bil neposredna instanca deželni knez, in ne direktno vrhovni poglavar Katoliške cerkve, papež, ki brez vladarjeve privolitve ni nič dosegel. Tako je Ferdinand izdal v času vladanja nad 50 ukazov v zvezi s cerkvenimi in verskimi zadevami.

To, da je nadvojvoda Karel Trubarja izgnal zaradi izdaje *Cerkvenega reda*, kar je pomenilo poseganje v vladarjeve pravice, vemo, manj pa upoštevamo, da isti nadvojvoda ni dovolil niti razglasitve sklepov sinode v Ogleju leta 1565 niti sklepov sinode v Vidmu leta 1583, na kateri so sodelovali tudi cerkveni dostojanstveniki s slovenskega ozemlja, ali da je zahteval ponovno volitev stiškega opata Janeza leta 1564 (Mlinarič 1995, 357), ker ni bil prepričan, da je res neporočen in katoliškega mišljenja. In končno je bil vladar nadvojvoda Ferdinand II. tisti, ki je na podlagi državnega zakona iz leta 1555, ki je pravno utemeljil načelo »*cuius regio eius religio*«, dokončno prepovedal protestantsko vero v svojih deželah, pa čeprav je to izvedel s pomočjo katoliških dostojanstvenikov, med katerimi je bil tudi ljubljanski škof Tomaž Hren.

Trubarjeva domovina in njeni prebivalci so hudo trpeli zaradi turških vpadov z juga, na zahodu pa zaradi vojn in sovražnih odnosov med Habsburžani in Beneško republiko. Res je, da so te vojne »prinesle« Slovincem vsaj soško dolino severno od Gorice, pa vendar so bile krvave, kot so vojne vedno.

Vojne pa so Slovence veliko stale tudi glede cerkvene imovine in cerkvenih dragocenosti, ko je leta 1525 vojvoda, kasnejši kralj in cesar Ferdinand I. zasegel kelihe, monštrance in drugo dragoceno posodje iz cerkva ter jih dal prekovati v denar, ki pa ga nato ni uporabil le za obrambo pred Turki, temveč tudi za utrditev oblasti na Ogrskem, ki jo je

podedoval po smrti zadnjega ogrskega kralja Ludvika 1526 v skladu z dedno pogodbo.

Od tega časa dalje je bila zaradi izrednih davkov hudo obremenjena cerkvena posest, ki so jo župniki zaradi davčnih zaostankov vedno pogosteje zastavljali ali celo odprodajali. Glavni vladarjevi sodelavci so bili deželni stanovi, ki jim je Ferdinand naročil, da morajo skrbeti za versko prenovo, pristojni pa so bili tudi za pobiranje davkov. V verskem oziru je bil velik del plemstva na Kranjskem, Štajerskem in Koroškem naklonjen protestantizmu in se je prišteval k Protestantski cerkvi, vendar je plemstvo ostalo pristojno za pobiranje davkov tudi od katoliških župnikov in samostanov in je z zastavami posesti odtujevalo »cerkveno« posest, proti čemur pa je ponovno odločno nastopil vladar, saj je to pomenilo tudi odtujevanje njegove »rezervne posesti«. Davke sta morala seveda plačevati tudi oba protestantska župnika na Kranjskem – v Škocjanu pri Turjaku in v Dolenjskih Toplicah – saj se status in dotiranje obeh preko desetine nista razlikovala od katoliških. To pa ni zadevalo vseh drugih protestantskih predikantov, ki so jih plačevali deželni stanovi, prav tako kot tudi ne Primoža Trubarja, ki je do smrti prejemal plačo v višini ljubljanskega superintendenta (200 goldinarjev letno) od kranjskih deželnih stanov.

7. Primož Trubar »pokopan pod nešteto plastmi mitov, konstrukcij in superlativov«

Mislim, da je ugotovitev Karpitza glede Lutra, da »leži pokopan pod nešteto plastmi mitov, konstrukcij in superlativov«, uporabna tudi za slovenski pogled na Primoža Trubarja in slovensko reformacijo. Veličina in pomen Primoža Trubarja in slovenske reformacije z odstranitvijo mitov ne bosta zmanjšana, temveč bosta postavljena na trdne temelje, predvsem pa bo dana možnost, da odkrijemo, kaj nam ima Trubar povedati danes. Pravzaprav razvoj v to smer že teče tako v Sloveniji kot zunaj nje. Sem lahko nedvomno štejem ugotovitev Helmuta Clausa, da prva slovenska knjiga *Katekizem* in druga *Abecedarium* nista bili natisnjeni v Tübingenu, temveč v Schwäbisch Hallu (2013, 127–137). S tem so ovržene tudi mitične razlage o tiskanju prve knjige. Na spominski tabli, ki je bila odkrita 17. aprila 2017, pa je tudi pravilno zapisano, da sta bili tukaj natisnjeni prvi slovenski knjigi *Katekizem* in *Abecedarij* v nasprotju

z napačnim vrstnim redom na plošči v Tübingenu, kjer je na prvem mestu *Abecedarij* in *Katekizem* šele na drugem.

Domala kot bistvo Trubarjevega pomena se jemlje njegovo pismo Adamu Bohoriču, kjer med drugim zapiše: »Veleomikani mož! Ne dvomimo, da dobro poznaš in neredko obžaluješ nesrečno kulturno zaostalost naše ožje domovine, saj je prava sramota, kako se vsepovsod šopiri zaničevanje do lepih umetnosti in zanemarjanje duhovne izobrazbe. Toda ko bi le vsi, ki to bedno rovtarstvo občutijo, hoteli združiti z nami svoje želje in gorečnost, svoje misli in delo ter z nami vred napeti vse sile, da mu napravijo konec.« (Rajhman 1986, 199; Lesigang-Bruckmüller 2009, 169) Anna-Maria Lesigang-Bruckmüller pa je v študiji o pismu pokazala, da »Trubar-Kreljevega pisma Bohoriču ni mogoče razumeti kot opis konkretnega klavrnega stanja izobrazbe na Kranjskem in Štajerskem, temveč da se pismo uvršča med humanistična pisma, katerih avtorji so vedno stremeli k najvišjemu idealu izobrazbe«, in zaključila, da »Trubarjevo pismo torej ne opisuje slovenskega posebnega primera, temveč del takratne evropske realnosti, in sicer v običajni terminologiji (pozni) humanistov« (178, 180).

V komisiji za pregled in oceno Trubarjevega jezika leta 1560 so sodelovali številni župniki, ki niso prestopili v protestantsko Cerkev, kar prav tako priča, da slovenski duhovniki v Trubarjevem času še zdaleč niso bili tako neuki, kot se v spisih o slovenski reformaciji običajno trdi.

Odnos do reformacije med Slovenci ni bil enostaven. Predvsem so prevladovala razlage, ne pa tudi resnično zanimanje za razmere v 16. stoletju. Potem ko je zanimanje zanjo od druge polovice 19. stoletja zelo poraslo, pa so ta gledanja dobila barvo očal tistega časa. Nedvomno velja, da se je na stran protestantizma postavil slovenski liberalni tabor. Vendar mu je to bolj kot zanimanje za resnične razmere v Trubarjevem času in času protireformacije služilo za sodobni kulturni boj proti Katoliški cerkvi. Glede tega se mi zdi zelo primerna interpretacija Janka Kosa: »Proti koncu 19. stoletja, v krogih slovenskega liberalizma in zlasti z Aškerčevo pesniško preinterpretacijo dogajanja v reformaciji in protireformaciji, je nastalo mnenje, da so slovenski reformatorji – tako kot njihovi vzorniki v luteranskih nemških deželah – branilci svobodne misli in s tem že predhodniki svobodomiselstva.« (1996, 65) Podobna preinterpretacija se je dogajala tudi v zvezi s prenašanjem narodnosti v

čas reformacije. Glede vrednotenja reformacije in protireformacije po drugi svetovni vojni zavzema zelo pomembno mesto Edvard Kardelj, ki je slovenske protestante s Trubarjem na čelu instrumentaliziral za svojo vizijo razvoja narodnega vprašanja z vnašanjem pojma »nacionalno prebujanje« (Kardelj /Sperans/ 1957, 104) v čas, ko o tem ne more biti govora. »Narodna prebujanja« so namreč prebujala tudi »narodne nasprotnike« in vodila v nacionalne boje, ki jih v 16. stoletju ni. Prav tako je Trubarja uporabil za lasten boj proti Katoliški cerkvi. »Njegov odkriti boj je veljal [...] zlasti rimskemu papežu. Skratka, veljal je Katoliški cerkvi.« (Kardelj /Sperans/ 1957, 84) Jugoslovanski poveljni komunistični režim in Kardelj kot njegov glavni ideolog pa kljub soglašanjju s Trubarjem protestantom še zdaleč nista prizanesla. Protestantske cerkve, razen v Prekmurju, so bile zaprte, protestanti, predvsem tisti »nemške narodnosti«, izgnani ali so se sami umaknili. Pa tudi slovenskim protestantom v Prekmurju ni bilo prizaneseno, inšpektor evangeličanskega seniorata Josip Benko je bil obsojen na smrt in usmrčen. Kljub poudarkom, kako pomemben je protestantizem za gospodarski razvoj, je bila to v slovenskem revolucionarnem zagonu po drugi svetovni vojni tudi za protestante smrtno nevarna, in ne olajševalna okoliščina. Ludvik Jošar, evangeličanski duhovnik v Bodoncih (1960–2006), je bil še leta 1961 obsojen na tri leta in pol strogega zapore in zaprt zaradi nekaterih odlomkov, iztrganih iz pridig, »ki so bili tako hudi, da bi z njimi lahko zrušil takratni družbeni red«, njegova žena učiteljica pa je izgubila službo (Vlaj 2012).

Zaključek

Mimo vprašanja, kaj nam ima povedati in kako lahko razumemo Trubarja danes, gotovo ne moremo. Dosedanje ideološko obarvane konfesionalne, kulturnobojne, liberalne, nacional(istič)ne in razrednorevolucionarne podobe Trubarja in slovenskih protestantov za današnji čas ne dajejo zadovoljivega odgovora.

Dogajanje 15. in 16. stoletja slovenskega prostora ni zaobšlo. V času vrhunca humanizma so iz njega izšli pomembni humanisti, ki so delovali predvsem na univerzi na Dunaju ter doma, zlasti ob ljubljanskem škofu Ravbarju. Tu so odmevale ideje verske preнове, kanoniki ljubljanskega stolnega kapitlja so oznanjevanje »čistega evangelija« vključili v nov kapiteljski statut pred Trubarjevim prihodom. Primož Trubar je ob

podpori deželnih stanov, nekaterih katoliških duhovnikov in tudi laikov vključil slovenski prostor v dogajanje »nemške reformacije«, reformacije Lutrove smeri. Na področju Notranje Avstrije je postal Trubar najvidnejša osebnost, bil je tudi edini, ki ga je vladar nadvojvoda Karel izgnal iz dežel, ki jim je vladal.

Odločanje za vero in Cerkev v tistem času pa ni bilo prepuščeno posamezniku, temveč vladarju, kar je uzakonil »augsturški verski mir« leta 1555. Na podlagi tega miru so vladarji – Habsburžani uveljavili cerkveno reformo Tridentinskega koncila, katere glavni nosilci so postali jezuiti, ki so jih habsburški vladarji pripeljali v svoje dežele. Jezuitski red je skrbel predvsem za šolstvo, drugi novi red, kapucini, pa za pridiganje. Ta proces, ki so ga kasneje poimenovali protireformacija, je negativno označil že David Runge leta 1601 v svojem delu *Bericht und Erinnerung, Von der Tyrannischen Böpstischen verfolgung deß H. Evangelij in Steyermark, Kärnten vnd Krain*. Posebej pa je bil izpostavljen v drugi polovici 19. stoletja, ko se je odprla razprava o času reformacije. Slovenski protestantizem je bil s kulturnega vidika pozitivno ovrednoten tako pri Valvasorju v *Slavi vojvodine Kranjske* kakor pri Jerneju Kopitarju, Franu Miklošiču in Antonu Martinu Slomšku. V kasnejšem kulturnobojnem obdobju in obdobju nacionalnih bojev pa so prevladali bodisi konfesionalni ali pa liberalno-kulturnobojni pogledi. Značilnost zadnjih je, da so postavili v ospredje boj med Katoliško cerkvijo in papežem na eni strani in reformatorji – protestanti na drugi. To samo po sebi sicer ni sporno, problem je predvsem v tem, da so imeli pred očmi Katoliško cerkev 19. stoletja in svoje nasprotovanje njej, in ne razmer v 16. stoletju. Pri tem so zelo zmanjšali vlogo vladarja pri vzpostavitvi ali zmagi »protireformacije«. To je po svoje tudi razumljivo, saj je bil vladar – cesar Franc Jožef I. – Habsburžan, strpen do protestantov, ki so mu, vsaj v slovenskem prostoru, v političnem pogledu povzročali manj težav kot slovenski katoliški duhovniki.

V slovenskih prikazih je postal Primož Trubar »narodnjak«. S stališča razumevanja narodnjaka od druge polovice 19. stoletja naprej je to sicer simpatična, vendar popolnoma zgrešena podoba Trubarja. Trubar v svojem času ni imel »narodnega nasprotnika«, kar pa je bistvo pojmovanja slovenskega narodnjaka ali »National-Slowene« tistega časa. Trubar je velik zaradi del, ki jih je ustvaril v času, ko nacionalnost in nacionalni boji niso obstajali. Primož Trubar in protestanti so v svojem času ustva-

riili pomembno podlago za uveljavitev slovenskega političnega naroda v drugi polovici 19. stoletja, kulturno podlago, ki so jo priznavali in z njo celo operirali tudi »nacionalni nasprotniki Nemci«. V času od druge polovice 19. stoletja pa so v novih političnih razmerah parlamentarizma prevzeli vodilno vlogo političnega organiziranja slovenski katoliški duhovniki in v tistem času odigrali odločilno vlogo pri uveljavitvi Slovencev kot političnega subjekta v večnacionalni monarhiji.

Trubar je pridigal in pisal v duhu svojega časa, oznanjal je evangelijsko »pravo staro vero«¹ proti katoliški »papeški veri«. Pri tem pa nikakor ne gre pozabiti, da je prevajal Sveto pismo za »lutrške«² pa tudi za »papežnike«³ in v njem za oboje videl rešitev za ta in oni svet: »Na lete shtraifinge inu serd Bosshy, imamo zhestu mi vsi (smo li Papeshniki oli Lutrski, kir se imenuiemo inu hozhmno biti, ty praui kerzheniki, te stare Catoliske Euangeliske vere inu Boshy ludie) premisliti inu prou gledati vti S. Pismu, vkaterim so te Sapuuidi inu Postauue Boshye, te Oblube inu Nauuki S. Euangelia, Aku se po nih pruti Bogu inu ludem, sto vero, snashim Boshymi slushbami, stanum, Pokazanem, dianem inu lebnom dershim.« (Truber 1577, 22)

Trubarjevi prevodi Svetega pisma sicer niso prišli v vsakdanjo rabo tako kot Dalmatinova Biblija. Vendar to ni bilo v nasprotju s Trubarjevo namero, saj je vsestransko podpiral izid Dalmatinove Biblije, ki je z dovoljenjem iz Rima dobrih 200 let ostala v rabi tudi v Katoliški cerkvi.

Reference

- Aškerc, Anton.** 1905. *Primož Trubar, zgodovinska epska pesnitev*. Ljubljana.
- . 1905a. *Ali je Primož Trubar upesnitve vreden junak ali ne?* Ljubljana.
- . 1906. *Mučeniki*. Ljubljana.
- Berghaus, Heinrich.** 1848. *Berghaus' Physikalischer Atlas oder Sammlung von [...] Karten, auf denen die hauptsächlichsten Erscheinungen der anorganischen und organischen Natur nach ihrer geographischen Verbreitung und Vertheilung bildlich dargestellt sind. Zweiter Band. [...] 8. Ethnographie*. Gotha.
- Bernhardi, Karl.** 1844. *Sprachkarte von Deutschland*. Kassel.
- Bothe, Rolf.** 2017. *Kirche, Kunst und Kanzel. Luther und die Folgen der Reformation*. Wien.
- Claus, Helmut.** 2013. Gedruckt in Siebenbürgen durch Jernei Skryaniz. *Gutenberg Jahrbuch* 2013: 127–137.
- Elze, Theodor.** 1885. Primus Truber. *Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Leipzig.
- . 1897. *Primus Trubers Briefe*. Tübingen.
- Grafenauer, Bogo.** 1956. *Zgodovina slovenskega naroda*. III. zvezek. *Doba prve krize fevdalne družbe na Slovenskem od začetka kmečkih uporov do viška protestantskega gibanja*. Ljubljana.
- . 1959. *Zgodovina narodov Jugoslavije*. Ljubljana.

- Gruden, Josip.** 1908. Trubar v jubilejnem slovstvu. *Čas* 2: 257–268.472–475.
- . 1910–1916. *Zgodovina slovenskega naroda*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- Hirte, Marcus, ur.** 2017. *Mit dem Schwert oder festem Glauben. Luther und die Hexen. Publikacija ob posebni razstavi v »Rothenburg ob der Tauber«*. Darmstadt.
- Jančar, Drago.** 1996. Kdo smo in zakaj imamo državo? *Slovenec*. Sobotno branje (16. 3. 1996), št. 63, 37.
- . 1999. Slovenske marginalije. V: Niko Grafenauer, ur. *Sproščena Slovenija. Obračun za prihodnost*, 159–185. Ljubljana: Nova revija.
- Jerše, Sašo.** 2013. Die slowenische Reformation zwischen dem Amboss Christi und dem Hammer der Romantik – Zur Hagiographie der Moderne und deren vormodernen Grenzen. *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 129.
- Kardelj, Edvard.** 1957. *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja*. Ljubljana.
- Kidrič, France.** 1919. *Die protestantische Kirchenordnung der Slowenen im XVI. Jahrhundert. Eine literarisch-kulturhistorisch-philologische Untersuchung*. Heidelberg.
- . 1908. Primož Trubar. *Domovina*.
- Kluge, Rolf-Dieter.** 1995. *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit. Intentionen, Verlauf und Folgen der Reformation in Württemberg und Innerösterreich*. München.
- Kos, Janko.** 1996. *Dubovna zgodovina Slovenen*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Krampitz, Karsten.** 2017. *Jedermann sei untertan*. Aschaffenburg.
- Langosch, Karl.** 1968. Die mittellateinische und die europäische Literatur. V: *Miscellanea mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln. Band V*. Berlin.
- Lesigang-Bruckmüller, Anna-Marie.** 2009. Latinsko pismo Primoža Trubarja Adamu Bohoriču v primerjavi s humanističnimi pismi Erazma Rotterdamskega. *Stati inu obstati. Revija za vprašanja protestantizma* 9–10.
- Lorenz, Sönke, Anton Schindling in Wilfried Setzler.** 2011. *Primus Truber. Der slowenische Reformator in Württemberg*. Stuttgart.
- Mlinarič, Jože.** 1995. *Stiška opatija 1136–1784*. Novo mesto.
- Murko, Matija.** 1927. *Die Bedeutung der Reformation für das geistige Leben der Südslaven*. Prag und Heidelberg.
- Ortelius, Abraham.** 2007². *Theatrum Orbis Terrarum. Gedruckt zu Nuernberg durch Johann Koler anno MDLXXII*. Darmstadt.
- Patzelt, Herbert.** 1999. *Evangelisches Leben am Golf von Triest. Geschichte der evangelischen Gemeinde in Triest mit Abbazia*. Görz, Fiume und Pola.
- Preinfalk, Miha.** 2006. *Auersperg. Geschichte einer europäischen Familie*. Graz.
- Prijatelj, Ivan.** 1952. O kulturnem pomenu slovenske reformacije. V: Ivan Prijatelj, ur. *Izbrani esejji*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Rajhman, Jože.** 1986. *Pisma Primoža Trubarja*. Ljubljana.
- Rajšp, Vincenc.** 2011. *Die Reformation in Mitteleuropa. Beiträge anlässlich des 500. Geburtstages von Primus Truber*. Wien-Ljubljana.
- Reinhardt, Volker.** 2017³. *Luther, der Ketzler. Rom und die Reformation*. München.
- Roper, Lyndal.** 2016³. *Der Mensch Martin Luther. Die Biographie*. Frankfurt am Main.
- Runge, David.** 1601. *Bericht und Erinnerung, Von der Tyrannische Bapstischen Verfolgung deß H. Evangelij in Steyermark, Kärnten vnd Krain mit angehengtem trost an die verfolhten Christen Sampt gründlicher Widerlegung, eines Papistischen bedenkens, von der Fragen, ob in Glaubenssachen die Heilige Schrift oder die Kirche Richter sey, und bei welchen Zeichen man die recte Kirche Gottes. Wittenberg*.
- Rupel, Mirko.** 1951. *Primož Trubar*. Ljubljana.
- Schilling, Heinz.** 2017. *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie*. (München 2012), 3. Auflage der Sonderausgabe.
- Simoniti, Primož.** 1979. *Humanizem na Slovenskem*. Ljubljana.
- . 2008. *Humanismus bei den Slovenen. Slowenische humanisten bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*. Wien.

Slomšek, Anton Martin. 1862. Slava rajnim rodoljubom našega slovstva. *Drobtinice*.

Sperans. 1939. *Razvoj slovenskega narodnega vprašanja*. Ljubljana.

Tominšek, Josip. 1905. *Ljubljanski zvon* XXV.

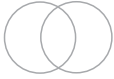
Turk, Josip. 1942. Vpliv protestantizma na slovenski narod. *Revija Katoliške akcije*.

Vlaj, Janja. 2012. Ludvik Jošar – upokojeni duhovnik izredno naprednih misli in odprtega duha. *Goriški list*, 15. junij.

Welker, Michael, ur. 2016. *Europa reformata. Reformationsstädte Europas und ihre Reformatoren*. Leipzig.

— — —. 2016. *Europa reformata. European Reformation Cities and their Reformers*. Leipzig.

Truber, Primosh. 1577. *Noviga testamenta posledni deil [...]*. V Tibingi.



Jörg Ernesti

Paul VI. und die ökumenischen Beziehungen zu den Kirchen der Reformation

Pavel VI. in ekumenski odnosi s Cerkvami reformacije

Zusammenfassung: *Paul VI. hatte die Thematik des Ökumenismus von seinem Vorgänger geerbt. Wenn die dogmatischen und spirituellen Bezugspunkte zur Orthodoxie größer waren, bejahte er doch auch den Dialog mit den protestantischen Kirchen. Auf ihn selbst geben vor allem große ökumenische Gesten zurück. Im Konzil suchte er die Zustimmung zum Ökumenismusdekret zu vergrößern und bemühte sich nach 1965 um eine zügige Umsetzung der Beschlüsse, etwa in der Mischehenfrage. Auf seine Initiative gehen die bilateralen Dialoge zurück, die nun mit allen großen Konfessionsfamilien begonnen wurden. Eine Mitgliedschaft im ÖRK erschien dagegen nicht sinnvoll.*

Schlüsselworte: *Paul VI, Protestanten, Ökumene, Konzil, Unitatis Redintegratio, Bilaterale Dialoge, ÖRK*

Povzetek: Papež Pavel VI. je temo ekumenizma podedoval od svojega predhodnika. Čeprav so obstajale s pravoslavljem večje dogmatične in duhovne stične točke, si je prizadeval tudi za dialog s protestantskimi Cerkvami. Ta dialog je zaznamoval z velikimi ekumenskimi gestami. Na koncilu je iskal čim večje soglasje za sprejetje Dekreta o ekumenizmu in si po letu 1965 prizadeval za čim hitrejšo uveljavitev njegovih sklepov, npr. za ureditev vprašanja o mešanih zakonih. Na njegovo pobudo so se začeli dvostranski pogovori, ki zdaj potekajo med vsemi večjimi veroizpovedmi. Članstvo Katoliške cerkve v Ekumenskem svetu Cerkva pa se mu ni zdelo smiselno.

Ključne besede: Pavel VI., protestantizem, ekumenizem, Drugi vatikanski koncil, Unitatis Redintegratio, dvostranski dialog, Ekumenski svet Cerkva

Vorbemerkung

2017 wird weltweit der Jahrestag der Reformation begangen. Dabei wird an den 31. Oktober 1517 erinnert, also an das Datum, an dem Martin Luther seine 95 Thesen zum Ablass veröffentlicht hat (dass er sie nach

Auffassung der meisten Historiker nicht an die Tür der Schlosskirche zu Wittenberg angeschlagen hat, ist dabei zweitrangig). Zugleich wird dieses Ereignis als Geburtsstunde der lutherischen Kirchen aufgefasst. Dabei gerät leicht aus dem Blick, dass die Reformation zum Anstoß für die Bildung einer größeren Konfessionsfamilie wurde. Als »Kirchen der Reformation« bezeichnet man all jene Kirchen, die mittelbar oder unmittelbar aus der Reformation, sei es Wittenberger oder Zürcher-Genfer Provenienz, hervorgegangen sind. Hinzu kommen die Freikirchen. Zu den Kirchen der Reformation zählen historisch gesehen auch die Anglikaner. Diese Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften umfassen heute annähernd eine Milliarde Gläubige, von denen aber nur etwa ein Zehntel Lutheraner sind.¹

Papst Paul VI., der von 1963–78 als Papst amtierte, kann als Papst der Ökumene gelten.² Bekannt sind seine großen Gesten in Richtung der Ostkirchen, weniger bekannt seine Bemühungen um eine Annäherung an die Kirchen der Reformation.

1. Priorität der Symbole

Giovanni Battista Montini (1897–1978) wurde am 21. Juni 1963 zum Nachfolger Johannes' XXIII. gewählt. Mit seiner Wahl war die Hoffnung verknüpft, er werde das Zweite Vatikanische Konzil fortsetzen.

In der Mediengesellschaft kommt es nicht nur auf die richtigen Worte und Handlungen an, sondern auch auf deren öffentliche Wahrnehmung. Paul VI. war ein literarisch und künstlerisch gebildeter Mann, der darum wusste. Das Konzil war von Anfang an ein Medienereignis gewesen, das unvergessliche Bilder produziert hatte. Das gilt auch für die Ökumene. Um die Welt ging etwa das Bild, das ihn am 4. Januar

¹ Vgl. Gordon Conwell College. Status of Global Christianity. www.globalchristianity.org (abgerufen 7. Juni 2016).

² Vgl. Ernesti, Jörg. 2014. Paul VI. und die Ökumene. *Catholica (Münster)* 68: 247–259; zur Person des Papstes: Ernesti, Jörg. 2015. *Paul VI. Die Biographie*. Freiburg: Herder; zu seinem Beitrag zur Entwicklung der Ökumene: Cullmann, Oscar. 1982. Paul VI et l'œcuménisme. *Notiziario Istituto Paolo VI* 4: 51–62; Congar, Yves. 1977. Paolo VI e l'œcuménisme. *Oikoumenikon* 17: 643–646.

1964 zusammen mit dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras in Jerusalem zeigt.³

Ein anderes Bild prägte sich dem allgemeinen Bewusstsein ein: Am 23. März 1966 traf Paul VI. in der römischen Patriarchalbasilika St. Paul vor den Mauern erstmals mit dem Führer einer reformatorischen Kirche zusammen, mit Michael Ramsey, dem geistlichen Oberhaupt der anglikanischen Kirche. Der Pontifex steckte bei dieser Gelegenheit dem Erzbischof von Canterbury seinen eigenen Mailänder Bischofsring an die Hand. War diese Geste theologisch nicht durchdacht? Dem Bischof einer getrennten Kirche einen Bischofsring anzustecken, impliziert, dass man seine bischöfliche Würde anerkennt; eine solche Geste setzt voraus, dass dieser in der Apostolischen Nachfolge steht. Wurde also das Bestehen einer Einheit insinuiert, die de facto noch nicht existiert? Man konnte die Geste als Statement in der Frage der Gültigkeit der anglikanischen Weihen missverstehen. Leo XIII. hatte diese im Jahr 1896 in der Bulle *Apostolicae curae* bestritten.⁴

Bei dieser Begegnung initiierten Ramsey und Paul VI. einen Dialog zwischen den beiden Kirchen, der in verschiedenen Verhandlungsrunden bis zum heutigen Tag fortgeführt wird (ARCIC). Hier stellt sich die Amtsfrage nach wie vor als ein scheinbar unüberwindliches Hindernis dar, namentlich durch die Frauenordination in der anglikanischen Kirche, vor der schon Paul VI. um der Ökumene willen eindringlich gewarnt hat.⁵

An der Frage der Gültigkeit des Amtes hängt auch diejenige der Gültigkeit der anderen Sakramente. Das 1967 durch Paul VI. promulgierte erste Ökumenische Direktorium avisiert nur eine Sakramentengeme-

³ Zu den ökumenischen Gesten Pauls VI. vgl.: Duprey, Pierre. 1998. Les gestes oecuméniques de Paul VI. *Proche-Orient chrétien* 48: 145–167; Ernesti, Jörg. 2007. Ökumene in Gesten. Die Sicht des Kirchenhistorikers. *Brixner Theologisches Forum* 118: 221–230.

⁴ Vgl. das Apostolische Schreiben *Apostolicae curae* vom 13. 9. 1896: ASS 29 (1896/97): 198–202.

⁵ Vgl. Greenacre, Roger - Dennis Corbishley. 1982. *Study Guide to the Final Report of the Anglican-Roman Catholic International Commission*. London: Catholic Truth Society; zur Frauenordination: *Doing the Truth in Charity. Statements of Pope Paul VI, Popes John Paul I, John Paul II and the Secretariat for Promoting Christian Unity 1964–1980*. 1982. Paulist Press (*Ecumenical Documents* 1).

inschaft mit den orthodoxen Kirchen, nicht aber mit den protestantischen.⁶ Über die Orthodoxen hatte das Ökumenismusdekret festgestellt, dass sie »wahre Sakramente« verwalten, da ihr Amt in der *Successio apostolica* steht.⁷

2. Interventionen im Konzil

Giovanni Battista Montini hatte vor seiner Wahl zum Papst wenig mit Ökumene zu tun gehabt.⁸ Im Auftrag Pius' XII. hatte er als Substitut im Staatssekretariat immer wieder mit dem römischen Jesuiten Charles Boyer Kontakt, dem Begründer der Internationalen Vereinigung *Unitas*.⁹ Diese war gewissermaßen eine Vorläuferin des 1960 auf Initiative des Paderborner Erzbischofs Lorenz Jaegers geschaffenen Einheitssekretariates.¹⁰ Diesem oblag während des Konzils die Betreuung der nichtkatholischen Konzilsbeobachter. Paul VI. sollte das neue Dikasterium im Rahmen der Kurienreform fest in der Kurie verankern.¹¹

Am 21. Juni 1963 wurde er zum Papst gewählt, am 29. September das Konzil mit der zweiten Periode fortgesetzt. Unter den zentralen Aufgaben der Synode führte er bei diesem Anlass in seiner Ansprache die Bemühungen um die Einheit der Christen an. Die Suche nach der Einheit setze die Bereitschaft voraus, die Mitschuld an der Trennung zu bekennen und Vergebung zu gewähren.¹² In diesem Sinne wurden

⁶ Vgl. *AAS* 39 (1967): 587 (Nr. 38ff.).

⁷ Vgl. UR 15.

⁸ Vgl. Maffei, Angelo. 2001. Giovanni Battista Montini e il problema ecumenico. Dagli anni giovanili all'episcopato milanese. *Paolo VI e l'ecumenismo* [= Tagung Istituto Paolo VI, 25.–27. 9. 1998 / Istituto Paolo VI. Pubblicazioni 21]: 39–96; Ernesti, Jörg. 2016. Paul VI. als Konzilspapst. In: Jörg Ernesti - Martin M. Lintner - Markus Moling (Hgg.). *Papst Franziskus. Herausforderung für Theologie und Kirche* [= Brixner Theologisches Jahrbuch / Annuario Teologico Bressanone 6 (2015)]. Brixen - Innsbruck: Beiheft, 57–62.

⁹ Vgl. Ernesti, Jörg. 2010. In Jörg Ernesti - Wolfgang Thönissen (Hgg.). *Personenlexikon Ökumene*. Freiburg i. Br. u.a., 46ff.

¹⁰ Vgl. Thönissen, Wolfgang - Christoph Marksches (Hg., u.a.). 2005. *Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert*. Göttingen, 194–213.

¹¹ Vgl. Ernesti, Jörg. 2014. Die Kurienreform Pauls VI. – Umsetzung zentraler Anliegen des Konzils auf der Ebene der Kirchenleitung. In: Claus Arnold - Andreas Merkt - Gregor Wurst (Hgg.). *Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven* (= QD 260). Freiburg i. Br. u.a., 278–291.

¹² Vgl. *Insegnamenti di Paolo VI* 1 (1963): 165–185.

auf Wunsch des Pontifex weitere Nicht-Katholiken als Beobachter zum Konzil eingeladen.¹³ Diese empfing er immer wieder einzeln oder in Gruppen zu Audienzen und bekundete so sein Interesse an den getrennten Kirchen.

Seine Erfahrungen während der Palästina-Reise flossen im August 1964 in seine erste Enzyklika *Ecclesiam Suam*.

»Gerne folgen wir dem Grundsatz, nach dem zunächst das beleuchtet werden soll, was allen gemeinsam ist, als zuerst das aufzuzeigen, was uns trennt. In dieser Hinsicht erweist sich unser Dialog als besonders nützlich, und wir sind sehr geneigt, ihn fortzuführen. Wir wagen aber noch eine weitergehende Behauptung: Wir sind selbstverständlich bereit, viele Meinungsverschiedenheiten, die Tradition, Frömmigkeitsformen, Kirchenrecht, Liturgie betreffen, einem eingehenden Studium zu unterwerfen, um den legitimen Wünschen der noch immer von uns getrennten Brüder entgegenzukommen.«¹⁴

Das waren noch reflektiertere und grundsätzlichere Aussagen, als sie der verstorbene Papst zur Einheitsfrage getätigt hatte.¹⁵ Johannes XXI-II. hatte also den Dialog angestoßen, die theologische Durchdringung und die konkrete Durchführung lagen bei Paul VI.¹⁶

Paul VI. hat die Ökumene vorbehaltlos bejaht – doch zugleich war er zurückhaltend, was die konkreten Schritte anging. Das entsprach seinem vorsichtigen und bisweilen zögerlichen Charakter. Diese Ver-

¹³ Vgl. Maffei, Angelo. 1993. Gli osservatori al Vaticano II. *Notiziario Istituto Paolo VI* 25 (1993): 39–45.

¹⁴ *Ecclesiam Suam*: »Libenter hoc sequemur institutum ex quo ante ea, quae omnium sunt communia, in lucem proferantur quam ea, quae dividunt, commonstrentur. In hoc enim egregie utiliterque versatur colloquium nostrum; quod persequi ex animo sumus parati. Sed etiam maiora libet affirmare: scilicet circa plura ad differentias pertinentia, veluti ad traditionem, pietatis formas, leges canonicas, Dei cultum, promptos nos esse ad perpendendum, quomodo legitimis optatis fratrum a nobis adhuc seiunctorum obsecundare possimus.« (*AAS* 56 (1956): 655).

¹⁵ Vgl. Ernesti, Jörg. 2013. Die Päpste des Konzils und ihr Verhältnis zur Moderne. In: Leonhard Hell - Günter Kruk (Hgg.). *Selbstbesinnung und Aufbruch in die Moderne. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil*. Paderborn u.a., 11–26.

¹⁶ Vgl. Pottmeyer, Hermann J. 2001. Die Öffnung der römisch-katholischen Kirche für die Ökumenische Bewegung und die ekklesiologische Reform des 2. Vatikanums. Ein wechselseitiger Einfluß. *Paolo VI* (2001): 98–117, 190f.

bindung von Überzeugung und Zurückhaltung lässt sich an den von ihm gewünschten Modifikationen des Dekrets *Unitatis redintegratio* ablesen.¹⁷ Als das Dokument in der dritten Konzilsperiode eigentlich schon beschlussreif war, wurde er buchstäblich in letzter Minute aktiv. Es ist schwierig zu sagen, ob er aus Rücksicht auf die konservativen Konzilsväter handelte. Jedenfalls alarmiert durch zahlreiche Nein-Stimmen und Änderungswünsche bei der Probeabstimmung, schickte er am Abend des 18. November 1965 40 Änderungswünsche an Kardinal Augustin Bea, den Präsidenten des Einheitssekretariates, die dieser bis zur finalen Votation am Folgetag zu berücksichtigen hatte.¹⁸ Hatte es bis zur Probeabstimmung über die Protestanten noch geheißen: »*Spiritu Sancto movente in ipsis Sacris Scripturis Deum inveniunt sibi loquentem in Christo*«, lautete der Text nach der Überarbeitung: »*Spiritum Sanctum invocantes in ipsis Sacris Scripturis Deum inquirunt quasi sibi loquentem in Christo*«. ¹⁹ Nicht »angetrieben vom Heiligen Geist«, sondern »unter Anrufung des Heiligen Geistes« suchen bzw. finden sie in der revidierten Fassung Gott in den Heiligen Schriften. Es wird also die subjektive Seite des menschlichen Tuns in den Blick genommen, nicht das objektive Wirken des Geistes festgestellt. Ob Gott also in dieser Weise tatsächlich bei ihnen wirkt, ist nicht sicher zu sagen. So »finden« sie nicht Gott in den Heiligen Schriften, sondern »suchen« ihn bloß – was deutlich weniger ist! Wiederum wird auf die menschlich-subjektive Seite des Vorgangs abgehoben. Überdies heißt es, Gott spreche nur »quasi« zu ihnen in Christus. Man konnte das als Abschwächung der ursprünglichen Aussage deuten. Montini stellte also den Text des Ökumenismusdekrets nicht grundsätzlich in Frage, schraubte aber die Aussagen herunter und nahm ihnen die Klarheit, vielleicht das Prophetische.²⁰

Es kam nicht zuletzt aufgrund dieses Vorgehens in der Konzilsaula zur Verstimmung (»schwarzer Donnerstag«). Immerhin wurde bei der

¹⁷ Vgl. *Dekret über den Ökumenismus. Einführung von Werner Becker*. 1967. In: *LTbK².E* 1967: 11–39; Hilberath, Bernd Jochen. 2005. Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus. *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* Bd. 3: 69–223.

¹⁸ Vgl. den Kommentar von Johannes Feiner (*LTbK².E* 1967: 40–126).

¹⁹ Vgl. *LTbK².E* 1967: 124.

²⁰ Vgl. auch Alberigo, Guiseppa (Hg.). 2006. *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*, Bd. 4: *Die Kirche als Gemeinschaft (September 1964 bis September 1965)*, herausgegeben von Günther Wassilowsky, 482ff. Ostfildern.

Schlussabstimmung ein großer Konsens erreicht, so dass Montini sich bestätigt sehen durfte.

3. Die Nachkonzilszeit

Beim Abschluss des Konzils, das die Geister oft sehr erregt hatte, ging man allgemein davon aus, dass für die Kirche eine ruhigere Zeit der gezielten und fruchtbaren Erneuerung einsetzen würde. Einigermaßen unerwartet setzte aber bald schon eine umfassende Krise ein, die sich auf verschiedenen Ebenen äußerte.²¹ Priester verließen in großer Zahl ihr Amt, die Nachwuchszahlen in Seminaren und Noviziaten brachen ein, es kam zu Autoritätskonflikten um Zölibat und Empfängnisverhütung etc. Von daher erklärt sich bei Paul VI. eine gewisse Vorsicht in der Umsetzung der Konzilsbeschlüsse zur Ökumene, bei aller grundsätzlichen Offenheit. Was aber letztlich zählt ist, dass es zu einer institutionellen Verankerung der Ökumene im Leben der Kirche kam, die nicht mehr rückgängig zu machen war.

Auf dem Höhepunkt der innerkirchlichen Krise besuchte Paul VI. den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) in Genf (10. September 1969).²² Das Verhältnis zu dieser Institution und ihren Vorgängerinstitutionen *Life and Work* und *Faith and Order* war von Anfang an problematisch gewesen. Eingeladen zur Mitarbeit, hatte schon Benedikt XV. die Teilnahme von Katholiken an den ersten Weltkonferenzen (1925/27) untersagt. Bei der Gründung des ÖRK (1948) durften Katholiken ebenfalls nicht teilnehmen. Seit 1961 wurden immerhin vatikanische Beobachter zu den Weltkonferenzen des ÖRK entsandt. Dass der Pontifex nun persönlich in Genf erschien, brachte sichtbar die erreichten Fortschritte im gegenseitigen Verhältnis zum Ausdruck. Mit einem geschickten Sinn für Symbole durchschritt der hohe Besucher mit weit geöffneten Armen das Foyer des »Glaspalastes«. Die äußerliche Darstellung des Verhältnisses der Kirchen stieß aber an ihre Grenzen, als er neben anderen Kirchenvertretern aufgereiht zu sitzen hatte, ohne Podest und Thron. Die Rangunterschiede zwischen den Kirchen, die das Konzil

²¹ Vgl. Ernesti, Jörg (Hg.). 2012. *Paolo VI e la crisi postconciliare – Paul VI. und die nachkonziliare Krise* [= Tagung Brixen, 25.–26. Februar 2012 / = Istituto Paolo VI, Brescia. Pubblicazioni 37], Brescia - Rom.

²² Vgl. Maffei, Angelo. 2009. Il viaggio di Paolo VI a Ginevra e la visita al Consiglio Ecumenico delle Chiese. *Notiziario Istituto Paolo VI* 57: 47–54.

festgehalten hatte, wurden durch diese »paritätische Sitzordnung« überspielt.²³ In seiner Ansprache hob der Pontifex die Bemühungen des ÖRK um die Einheit der Christen hervor, die in der Taufe bereits vorgebildet sei. Zugleich stellte er aber mit dem Konzil heraus, dass diese Einheit bereits in der römischen Kirche »subsistiere« und der Nachfolger Petri Garant und Symbol dieser Einheit sei – ohne Zweifel ein Lieblingsgedanke des Montini-Papstes.²⁴

Man erwartete von der katholischen Kirche eine Festlegung, ob eine Mitgliedschaft im ÖRK gewünscht werde und sinnvoll sei. Diese Frage wurde nun von einer gemeinsamen Expertenkommission untersucht.²⁵ Drei Jahre später war die Frage entscheidungsreif. Paul VI. votierte gegen eine Vollmitgliedschaft, eben von dem genannten Einheitsverständnis her. Die römisch-katholische Kirche hält im Konzil fest, dass die Kirche Christi in ihr selbst »subsistiert«, auch wenn sie anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaft ekklesialen Charakter zuerkennt.²⁶ Auch die Prozeduren im ÖRK – mehrheitliche Abstimmungen über Glaubens- und Sittenfragen im Plenum und ihre Ratifikation in den Gliedkirchen – kamen für Rom nicht in Frage. Unausgesprochen war es auch die eher linke politische Ausrichtung der im ÖRK dominierenden protestantischen Kirchen, die Rom suspekt schien.

Davon abgesehen arbeitet die katholische Kirche als Mitglied in der Kommission *Faith and Order* mit, die als eigenständige Institution fortbesteht und zugleich in den ÖRK eingebunden ist.²⁷ Die Päpstliche

²³ Vgl. UR 19 (*AAS* 57 (1965): 104).

²⁴ Vgl. LG 8; González Montes, Adolfo. 2001. El ministerio petrino al servicio de la unidad de todos los cristianos. Doctrina y práctica en el magistero de Pablo VI. *Paolo VI* (2001): 284–310.

²⁵ Grootaers, Jan. 1997. An Unfinished Agenda. The Question of Roman Catholic Membership in the World Council of Churches (1968–1975). *Ecumenical Review* 49: 305–347; Wicks, Jared. 2001. Collaboration and Dialogue. The Roman Catholic Presence in the Ecumenical Movement during the Pontificate of Paul VI. *Paolo VI* (2001): 215–267 (zu den Beratungen über die Mitgliedschaft der katholischen Kirche im ÖRK: 237–248).

²⁶ Vgl. LG 8.

²⁷ Vgl. den Diskussionsbeitrag von Thomas Stransky in *Paolo VI* (2001): 324. Dieser war Leiter des von Paul VI. gestifteten ökumenischen Studienzentrums Tantur in Jerusalem und Mitglied der Gemeinsamen Arbeitsgruppe von ÖRK und katholischer Kirche.

Kommission *Iustitia et Pax* und der ÖRK gründeten 1968 einen gemeinsamen Ausschuss für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (*Sodepax* – Society for Development and Peace), der bis 1980 über sozialetische Fragen beriet.

In der Nachkonzilszeit wurden auch die Vorgaben des Konzils hinsichtlich der Ökumene in konkrete rechtliche Regelungen überführt. Hier sind vor allem die Ökumenischen Direktorien von 1967 und 1970 zu nennen.²⁸ Wichtige Aspekte sind: Es sind Ökumenebeauftragte auf der Ebene der Bischofskonferenzen und der Bistümer zu ernennen; es werden Regeln für ökumenische Gottesdienste vorgelegt; es werden Bestimmungen für Konversionen festgesetzt etc.). Die im gesellschaftlichen Miteinander vieler Länder, in denen Protestanten und Katholiken gleichermaßen vertreten sind (man denke an Deutschland, die Schweiz, die USA) besonders schwierige Frage der gemischtkonfessionellen Familien regelte Paul VI. ebenfalls neu. Hatten bis zum Vorabend des Konzils viele Bischöfe immer wieder vor Mischehen gewarnt, stellt diese das *Motu Proprio Matrimonia mixta* vom 31. März 1970 nun als „Ökumene im Kleinen“ und Chance für die Annäherung der Kirchen dar. Der katholische Ehepartner muss nun nicht mehr versprechen, die Kinder katholisch taufen zu lassen, damit das Sakrament zustande kommt. Auch muss er nicht mehr zusichern, auf die Konversion des Partners hinzuwirken. Nach den neuen Bestimmungen muss der Katholik lediglich zusagen, er werde sich bemühen, die Kinder katholisch taufen zu lassen und zu erziehen, während der andere Partner sich nur noch zu verpflichten hat, die gläubige Praxis des Gatten nicht zu behindern.²⁹

Paul VI. traf auch nach seinem Besuch beim ÖRK immer wieder mit Vertretern der Ökumenischen Bewegung und der protestantischen Kirchen zusammen. Ein »Lieblingskind« dieses Papstes waren die bi- und trilateralen Dialoge mit den verschiedenen Konfessionen und Konfessionsfamilien. Es ist schwer zu sagen, ob die Initiative jeweils von ihm selbst oder den Kardinälen Bea und Willebrands als den Präsidenten des Einheitssekretariates ausging. Jedenfalls machte er sich die Anliegen aller Dialoge ganz zu Eigen und verfolgte ihre Arbeit intensiv.

²⁸ Vgl. *Directorium Oecumenicum* vom 14. 5. 1967: *AAS* 59 (1967): 574–592; *Directorium Oecumenicum* vom 15. 5. 1970: *AAS* 62 (1970): 705–724.

²⁹ Vgl. *AAS* 62 (1970): 257–263.

Fachleute, die offiziell von ihren jeweiligen Kirchen bestimmt wurden, sollten die doktrinären Differenzen in gründlicher theologischer Arbeit untersuchen und ihre Ergebnisse dokumentieren. Mehrere Dialoge wurden in seiner Amtszeit begonnen und in der Regie des Einheitssekretariates durchgeführt, allesamt mit reformatorischen Kirchen: mit den Anglikanern, Lutheranern, Methodisten, Reformierten, und Pfingstlern. Der Dialog mit den Orthodoxen byzantinischer Tradition kam erst 1980 zustande, also nach seinem Tod.³⁰

Ökumene bedeutete für Paul VI. immer auch Rückkehr zu den gemeinsamen Wurzeln. Das hatte er bei seinem Israelbesuch im Jahr 1964 mehrfach deutlich gemacht. Deshalb unterstützte er 1972 die Gründung eines ökumenischen Studien- und Begegnungszentrums im Heiligen Land.³¹

4. Fazit

Der Montini-Papst führte das ökumenische Anliegen Johannes XXIII. engagiert fort. Darüber kann auch eine gewisse Vorsicht nicht hinwegtäuschen, wie er sie bei der Schlussredaktion des Ökumenismusdekretes zeigte – besonders in den Formulierungen über die protestantischen Kirchen. Durch sprechende Zeichen und Begegnungen förderte er die Ökumene, initiierte die interkonfessionellen Dialoge, sorgte für die Umsetzung der konziliaren Vorgaben in der Rechtspraxis der Kirche. Konkrete Regelungen erleichtern das praktische Miteinander bis zum heutigen Tag. Dies ist besonders wichtig in Ländern, wo Protestanten und Katholiken nahe beieinander leben (wie im gemischtkonfessionellen Deutschland). Die Dialoge mit den größeren Konfessionsfamilien haben zum Teil beachtliche Ergebnisse hervorgebracht. Überraschenderweise gestalteten sich die Dialoge mit den Protestanten leichter als derjenige mit der Ostkirche, der ja auch erst spät in Gang kam.

Unverkennbar spielt Paul VI. für Papst Franziskus eine große Rolle. Immer wieder bezieht er sich auf ihn, etwa im Dokument *Evangelii gaudium* auf *Evangelii nuntiandi*. Auch in der Ökumene kann man Parallelen

³⁰ Vgl. 1983. *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, 1931–1982*. Paderborn.

³¹ Vgl. Franquesa, Adalbert M. 2001. Pablo VI y el »Ecumenical Institute for Advanced Theological Studies« en Jerusalén. *Paul VI* (2001): 380–392.

erkennen. So hat Franziskus den Lutheranern beim Besuch in der Evangelisch-Lutherischen Kirche Roms einen Abendmahlskelch geschenkt und damit ein starkes Zeichen gesetzt, das deutlich von den großen ökumenischen Zeichen und Gesten des Montini-Papstes inspiriert scheint.³² Beide Päpste scheinen erkannt zu haben: Ökumene braucht nicht nur offizielle Dialoge und theologische Fachgespräche, sondern auch mutige Zeichen und Symbole, die die Sehnsucht nach der Einheit wachhalten.

³² Vgl. https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151115_chiesa-evangelica-luterana.html (abgerufen 1. Mai 2017).

HTIM RYMLANOM.
KOKV SE IMA TA BESEDA
 Postaua vtím Písmu S. Paula lastopi.

TO Latínsko besedo, Lex, Nembci menuio, **Gesetz;** Ta Postaua/
 Ty Crouati inu Peami, Sakon, Mi Crajnci pag po tei ta Stari Sa
 Nembzhini ni prauimo, Postaua. Inu ty Vuzheniki deille fon/ se deili
 to Boshyo Postauo na Try Deile. Tei eni prauio. Lex Cere na Trnye/
 monialis, tu ie, Ta Postaua od tih Iudouskih Moiseuivh Tima Sueie
 vunanih Boshyh Slushbi, koker so te Postauo od Obrefane, ma so le ty
 od Offrou, od Prasnika, od prepouedne shpendie &c. Tei Zudi bili/
 drugi Postaui prauio, Lex Forensis vel Politica, tu ie, Postaua Ampag rei
 ua od Purgarskih inu zhloueskikh Praud, Vti Bug skuffi Trety so vsi
 Moisefa sapoueda tim ludom koku imaio nih Taty, Vboizne ludie vefoma
 nike, Preshushnike, Curbarie, zupernike inu te hude shkod poduersheni,
 liue ludi vmoriti inu shtraifati, koku se nih Kral, Gosposzhina na voiski inu spraudami, Inu ty ludi pruti nih hlapce,
 pruti prui inu bolim ludem inu steim spofodilom imaio dershati. Tei Trety, prauio, Lex Moralis, tu ie, Ta Postaua,
 kir sapoueda diati vse tu kar ie prou dobru inu poshtenu, Inu prepoueda, kar ie kriuu, hudu inu gardu. Vuzhi inu sapoueda, koku se en vsaki zhlouik pruti Bogu, pruti ludem,
 per sam sebi, shnega mislami, sbesledami inu so vsem nega dianem, stanum inu rounanem, ima dershati. Zhati ta besse-
 da, Postaua, bode vseta fa vse S. Pismu, Rom. 3.

Tei duei perui Postaui, od vunanih Moiseuivh Boshyh Slushbi, Inu od tih Iudouskih Praud, so vtím Nouim Testamentu, od Iesusa inu od tih Iogrou, gori vsdigneni inu resvaleni, Satu mi Kerszheniki se vezh, koker ty Iudi, ne Obrefuiemo, shiui ne Vcerqui ne kolemo, ne offerujemo, inu Sobor, Tih Iesenskikh, Nouih mesceu prasnika ne prasnuemo, mi Icimo Sainsku messu, Keruouice, Alle inu Rake,



Stanislav Slatinek

Odpustki – izhodiščna točka reformacije

Indulgences – the Starting Point of Reformation

Povzetek: Vprašanje odpustkov (*indulgentia*) je postalo, zgodovinsko gledano, izhodiščna točka reformacije. Proti koncu srednjega veka so se pri podeljevanju odpustkov marsikje vrinile resne zlorabe. Temu je ostro nasprotoval Martin Luter in leta 1517 sestavil svojih 95 tez. Cerкви je očital pohlepnost, ker svete stvari daje naprodaj kakor blago. Po Lutrovi sodbi je praksa prodaje odpustkov povzročila Cerкви veliko škode. Njegove teze so povzročile verski konflikt in luteransko reformacijo. Martin Luter je bil obtožen krivoverstva in 3. januarja 1521 izobčen. Po 500 letih ugotavljamo, da reformacije niso sprožile samo Lutrove teze, ampak predvsem pomanjkanje medsebojne tolerance, spoštovanja in razumskega presojanja. Vprašanje odpustkov danes ni več deležno kakšne posebne pozornosti pri ekumenskih pogovorih med katoličani in evangeličani. Protestantška reformacija je nedvomno eden od najpomembnejših pokazateljev, kam lahko pripelje pomanjkanje širokega diskurza o perečih vprašanjih vere. Danes je zato treba predvsem poslušati in se skušati vživeti v razmišljanje drugega, ne pa hiteti s kritiko in nepremišljeno sodbo od daleč.

Ključne besede: odpustek, *indulgentia*, reformacija, Martin Luter, 95 tez, vera

Summary: *From a historical point of view, the issue of indulgences (indulgentia) became the starting point of the Reformation. Serious abuses occurred in the granting of absolutions towards the end of the Middle Age. This was strongly opposed by Martin Luther who compiled his 95 theses in 1517, in which he condemned the Church for being greedy because of selling sacred things as a commodity. According to Luther's judgment, the practice of selling indulgences caused the Church great harm. His theses caused a religious conflict and a Lutheran Reformation. Martin Luther was charged with heresy and was excommunicated on the 3rd January 1521. After 500 years we find that the Reformation was not only triggered by Luther's theses, but above all by the lack of mutual tolerance, respect and rational judgment. The question of indulgences today no longer receives any particular attention in ecumenical dialogues between Catholics and Evangelicals. The Protestant Reformation is undoubtedly one of the most important indicators of where a lack of discourse on the burning issues*

of religion can lead to. Today, therefore, it is above all necessary to listen and try to understand other's views and not rush with criticism and reckless judgment from afar.

Key words: *absolution, indulgentia, Reformation, Martin Luter, 95 theses, religion*

Uvod

Čeprav je Cerkev ves čas učila, da ji je Kristus podelil oblast, da vernikom pod določenimi pogoji naklanja odpustke, to je, da odpušča časne kazni za grehe, je papež Klemen VI. 27. januarja 1343 podal temelje o odpustkih. Papeževa jubilejna *Bula Unigenitus Dei Filius* obsega tri točke: Kristusovo zasluženje je preobilno; zaklad zasluženja je Kristus zaupal svoji Cerkvi; tem zakladom Kristusovih zasluženj se pridružujejo zasluženja svetnikov (Strle 1977, 358). Ker so bila s pridobitvijo odpustka povezana določena dobra dela, so se skozi zgodovino dogajale hude zlorabe in pohujšanja. Še posebej proti koncu srednjega veka so se v prakso podeljevanja odpustkov vrinile resne zlorabe. Papež Leon X. je s prodajo odpustkov želel zagotoviti potreben denar za obnovo Petrove cerkve v Rimu. To početje je sprožilo po vsej Cerkvi veliko in nepozabno trenje. Cerkev je bila potrebna očiščenja in preнове. Na čelo tega zgodovinskega fenomena se je postavil avguštinski menih Martin Luter.

1. Pereč problem odpustkov

Praksa odpustkov je bila v Cerkvi navzoča že v zgodnjem krščanstvu. Za večje grehe so bili ljudje dolžni opraviti javno pokoro, ki je lahko trajala tudi več let. Z dobrimi deli pa so si lahko pokoro skrajšali. Med ljudmi je bila praksa miloščine zelo živa, saj so se z njo mnogi lahko očistili. Od tod je vzniknila praksa trgovanja z odpustki, ki na splošno v Cerkvi ni bila dobro sprejeta.

Na predvečer praznika vseh svetih, 31. oktobra 1517, je Martin Luter sestavil svojih 95 tez o pokori in odpustkih ter jih z dopisom poslal nadškofu Albrechtu v Meinzu. Naslovil jih je »Disputacija k pojasnitvi moči odpustkov« (*Pro declaratione virtutis indulgentiarum*), sestavljene pa so bile kot odprta vprašanja, ki naj bi sprožila akademsko razpravo o nerešenih vprašanjih teorije in prakse odpustkov (OKS 2016, § 40). To je bil čas, ko je Luter živel poglobljeno prenovo meniškega življenja in se kot brat

avguštinskih eremitov (Ordo Eremitarum Sancti Augustini, OESA) zgledoval po vzorniku sv. Avguštinu (Markschies 2017, 178).

Luter je kot profesor Svetega pisma proučeval Biblijo in od tod črpal snov za svoje kratke spise o zakramentih (o krstu, evharistiji in spravi). Še posebej rad je pisal o spravi in v tej zvezi o odpustkih. Svoje teze je utemeljeval s Svetim pismom in poudarjal, da je Sveto pismo podlaga za človekovo vero in za vero Cerkve. Močno je nasprotoval takratnim teološkimi razlagam, da je mogoče s prodajo odpustkov reševati duše iz vic. Prepričan je bil, da praksa trgovanja z odpustki, ki je bila takrat v navadi, povzroča Cerkvi veliko škodo. Dominikanski pridigar Johann Teztel je namreč ljudi navduševal za odpustke in oznanjal: »Ko denar zazveni v skrinji, se duša reši iz vic.« (Sesboué 2017, 7) Martin Luter je v tem videl simbol za pohlepnost v Cerkvi, ker svete stvari daje naprodaj kakor blago. Tako je Luter začel biti odločen boj zoper zlorabo, ki se je takrat prikradla v Cerkev, čeprav ni bila del uradnega cerkvenega nauka (Kasper in Wilckens 2017, 31).

Lutrove teze o odpustkih so imele drugačne poudarke. Razlagal je, da je samo Bog tisti, ki rešuje človeka. Podlaga za svoje razmišljanje je našel pri apostolu Pavlu (Rim 1,17; 3,22). Po Lutru je bilo predrzno misliti, da bi se lahko človek sam rešil s svojimi dobrimi deli, niti se ne bi mogel rešiti z askezo, ampak samo z milostjo po Jezusu Kristusu. Zagovarjal je načelo, da je človek dolžan, da zaupa Bogu, ker mu samo Božja milost lahko koristi za večno življenje. Lutru je šlo za človekovo popolno spreobrnjenje v Jezusu Kristusu. Tako so se njegove teze o milosti oblikovale v znani triptih: samo vera, samo Kristus, samo Sveto pismo (*sōla fide, sōlus Christus, sōla Scriptura*) (Koch 2012, 90). Lutrove teze so se v Nemčiji zelo hitro razširile in vzbudile veliko pozornost. Ker se je z Lutrovim protestom projekt zbiranja denarja z odpustki začel podirati, se je papež Leon X. odločil, da Lutra pokliče v Rim na zaslišanje. Lutrove teze so se v Rimu zdele kot spodkopavanje papeževe avtoritete. Zato se je papež 9. novembra 1518 z odlokom *Cum postquam* ponovno postavil v bran nauku o odpustkih. Po posredovanju kneza Filipa Modrega se je zaslišanje Lutra iz Rima prestavilo v Augsburg. Papež se je v ta namen obrnil na kardinala Kajetana, ki je bil takrat papežev odposlanec v Nemčiji, da ustavi širjenje Lutrovih idej. Na soočenju s kardinalom Luter svojih argumentov ni preklical, ker je bil prepričan, da je njegova vest prežeta s Svetim pismom in da se v svojih tezah ne moti (OKS 2016, § 55).

Julija 1519 je bila še ena teološka razprava v Leipzigu, ki so se je udeležili Martin Luter, Andrej Bodenstein iz Karlstadta in Janez Eck. Bolj kot razprava je srečanje potekalo v smislu obtožbe proti Lutru. Avguštnski menih je bil obtožen sovražnega vedenja proti papežu. V svoj zagovor je Martin Luter naslednje leto, avgusta 1520, objavil obsežen spis v nemščini z naslovom *An den christlichen Adel deutscher Nation*, ki ga je razdelil v tri sklope. V prvem sklopu je zagovarjal, da je duhovna oblast nad človeško in da je krst temelj skupnega duhovništva. V drugem delu je postavil pod vprašaj papeževo oblast in podvomil o tem, da bi bil papež edini, ki lahko razlaga Sveto pismo. V tretjem delu pa je zagovarjal načelo, da papež ni edini, ki bi lahko sklical cerkveni zbor, ampak je to v pristojnosti vsakega vernika, če gre za pomembna duhovna vprašanja. S tem spisom je Luter začrtal smer svojega teološkega razmišljanja, ki je dala močne temelje kasnejši reformaciji (Sesboüé 2017, 16).

Papež Leon X. se je čutil dolžnega, da zaščiti »ortodoksno vero« in ukrepa v primeru Lutra. Zato je leta 1520 z bulo *Exurge Domine* obsodil 41 Lutrovih trditev in jih razglasil za krivoverske, ker se upirajo katoliški resnici. Lutra je povabil, da v 60 dneh preklične svoje spise, sicer se bo zoper njega začel kazenski postopek. Po preteku tega časa je Luter 10. decembra 1520 v znamenje protesta javno sežgal papeževo bulo *Exurge Domine, Corpus Iuris Canonici in Decretum Gratiani*. 3. januarja 1521 je papež z bulo *Decret Romanum Pontificium* razglasil Lutrovo izobčenje. V naslednjih letih je papež Hadrijan VI. obžaloval napake svojega neposrednega predhodnika Leona X. in njegove kurije in priznal, da so bile v praksi res storjene napake in da so nekateri pridigarji širili netočna mnenja o odpustkih (SIS 2000, 10).

Razprave o odpustkih se tudi v naslednjih stoletjih niso pomirile. Zato se je moral tudi Tridentinski cerkveni zbor na 25. seji leta 1563 ukvarjati s tem vprašanjem. Zbor je priznal, da so se glede odpustkov razširili najrazličnejši nesporazumi. Kljub temu je sklenil, da je treba zlorabe odpraviti in da mora biti sleherna dobičkaželjnost izključena. Škofom so naložili skrb, da se glede podeljevanja odpustkov v Cerkvi uvede red (Strle 1977, 362).

Cerkev je nauk o odpustkih ponovno premislila v 19. stoletju. Kljub resnim pomislekom Martina Lutra se Katoliška cerkev odpustkom ni nikoli odpovedala. Papež Pavel VI. je 1. januarja 1967 izdal Apostolsko

konstitucijo *Indulgentiarum doctrina*, s katero je na novo določil cerkveni nauk glede odpustkov (5–24). Papeške norme so bile kmalu posodobljene v *Enchiridion indulgentiarum* (AP 2000). Istega leta je Apostolska Penitencieria objavila še splošne norme o odpustkih v dokumentu *Il dono dell'Indulgenza* (AP 2000a). V skladu s Zakonikom cerkvenega prava (kan. 995, § 1) je bilo določeno, da lahko odpustke deli samo papež in tisti, ki jim je rimski papež to oblast poveril. To so kardinali, metropolitni, krajevni škofje in tisti, ki so jim po pravu enaki, ker so postavljeni za vodstvo kaki delni Cerkvi, tudi če nimajo škofovskega posvečenja (kan. 368). Škofje lahko delijo delne odpustke vsem vernikom na svojem teritoriju in svojim podrejenim, tudi če bivajo zunaj škofije. Prav tako lahko delni odpustek prejmejo verniki, ki se pobožno udeležijo slovesnosti, ki jo vodi papežev legat, nuncij ali pronuncij. Škofje lahko delijo papežev blagoslov s popolnim odpustkom vernikom v svoji škofiji trikrat na leto, in to na praznike, ki jih sami izberejo, in med slovesno sveto mašo. Odpustke lahko deli tudi rimsko sodišče Penitenzieria Apostolica po naročilu papeža in v skladu z navodili Kongregacije za verski nauk (AP 2002, 637; Valentan 2016, 77–80). Duhovniki pa lahko podelijo papežev blagoslov s popolnim odpustkom samo vernikom, ki so v smrtni nevarnosti (*periculo mortis*).

Zadnji, ki je začrtal smer, kako je treba v Katoliški cerkvi razumeti odpustke, je bil papež Frančišek. Temu vprašanju se je posvetil z bulo o napovedi izrednega svetega leta usmiljenja (OU, § 22). Papeževa bula *Obližje usmiljenja* (*Misericordiae vultus*) samo na petih mestih omenja svetoletni odpustek, saj papež več pozornosti nameni vprašanju Božjega usmiljenja, kar je še dodatno poglobil ob zaključku izrednega svetega leta, ko je izdal Apostolsko pismo *Usmiljenje in usmiljenja potrebna* (*Misericordia et misera*) (Frančišek 2016a).

2. Nauk Katoliške cerkve o odpustkih

Nauk o odpustkih, kot ga danes uči Katoliška cerkev, se naslanja na tri velike resnice. Prvič: za vsakim grehom, tudi po opravljeni sveti spovedi, ostane časna kazen. Časne kazni se izbrišejo v času zemeljskega življenja z odpustki ali po smrti z očiščevanjem v vicah. Drugič: neizmeren je zaklad zasluženj Kristusa, božje Matere Marije in svetnikov. Tretjič: velika je solidarnost svetnikov s skrivnostnim Kristusovim telesom, ki je Cerkev.

Sveti papež Janez Pavel II. je odpustke imenoval »darove usmiljenega Boga« (Janez Pavel II. 1983, 98; 1999, 129). Odpustki so za Cerkev zelo koristni, zato se jim Cerkev ne more kar tako odpovedati. Ljudi kličejo k veselju, dvigajo upanje, Cerkev seznanjajo s posledicami grehov, vernike vabijo k delom usmiljene ljubezni, spodbujajo k redni spravi z Bogom, rajnim naklanjajo veliko pomoč, vernike povezujejo z duhovniki in papežem ter nenehno kažejo na sveto in brezmadežno Kristusovo nevesto, ki je Cerkev.

a) Prejem odpustka

Cerkev želi, da bi si verniki tudi danes želeli prejeti odpustek. Za prejem odpustka je potrebnih pet temeljnih pogojev. Prejemnik mora biti krščen; ne izobčen; brez smrtnega greha; v stanju milosti in s pravim namenom. Odstranjena mora biti vsaka nevarnost praznoverja ali kakršne koli nezdrave navezanosti na materialne stvari. Za prejem jubilejnega odpustka vernik ne sme biti navezan niti na mali greh. Taka nenavezanost vernika spodbuja k bolj odprtemu, velikodušnemu in popolnemu spreobrnjenju. Kdor se ne da Bogu popolnoma na razpolago, ne more biti deležen odpustka. Odpustkov ni mogoče prejeti brez osebnega spreobrnjenja in tesne povezanosti z Bogom (Cacciari 2009, 92–95).

b) Romanje k svetim vratom

Kadar Cerkev praznuje sveto leto, vabi vernike k prejemu jubilejnega odpustka. Za njegov prejem se zahteva krajše romanje k svetim vratom, ki jih za ta namen določi papež. Če je vernik oviran in ne more stopiti skozi sveta vrata, lahko prosi spovednika, da mu v zameno določi drugo dejanje, ki ga bo lažje opravil. Spovednik lahko v zakramentalni spovedi ali izven nje prosilcu določi bolj primerne pogoje, ki jih bo moral izpolniti. Papeži so za večje slovesnosti, s katerimi so bili povezani odpustki, posebne ugodnosti določili za bolnike, ostarele in osamljene osebe. Za prejem jubilejnega odpustka je dovolj, da so bolniki v duhu povezani z drugimi verniki, da svoje trpljenje in bolezni darujejo Bogu in da sveto mašo spremljajo preko javnih medijev. Bolnikom se priporoča, da prejmejo sveto obhajilo, če pa so hudo bolni, jim zadošča tudi duhovno obhajilo. Posebne ugodnosti so papeži vedno namenili tudi zapornikom. Jubilejni odpustek lahko zaporniki prejmejo vsakič, ko prečkajo

vrata svoje celice in so se v mislih in molitvi obrnili na nebeškega Očeta (Gervias 2016, 209).

c) Sveta spoved, molitev in obhajilo

Za prejem jubilejnega odpustka je treba opraviti tudi sveto spoved in prejeti sveto obhajilo. Pri tem je treba vedeti, da niso zakramenti (spoved, obhajilo) tisti, ki podeljujejo odpustek. Z zakramenti se vernik samo primerno pripravi na prejem odpustka. Zakramenti razpoložijo vernika, ga posvetijo in očistijo, da more od Boga prejeti dar odpustka. Odpustek se prejme zaradi »Božjega usmiljenja«, in ne zaradi molitve, navzočnosti pri maši ali zaradi zakramentov, ki jih je vernik prejel. Za prejem jubilejnega odpustka prav tako ni dovolj, da vernik enkrat opravi sveto spoved, ampak se mora redno spovedovati. Brez redne (letne, mesečne, tedenske) svete spovedi je namreč nemogoče, da bi vernik živel duhovno življenje. Sodbo o tem, ali lahko vernik prejme odpustek, daje spovednik.

Vernikom, ki za prejem jubilejnega odpustka ne morejo pravočasno opraviti svete spovedi in prejeti svetega obhajila, lahko redovni predstojniki in ordinariji dovolijo, da kljub temu prejmejo odpustek, če so pripravljeni manjkajoče pogoje izpolniti, takoj ko jim bo to mogoče. Za prejem jubilejnega odpustka je predvsem treba imeti popolno kesanje in obžalovanje grehov. Nepopolno kesanje namreč ne doseže odpuščanja velikih grehov, pač pa je v takem primeru za vernika potrebna zakramentalna spoved. Gluhi in nemi so prav tako lahko deležni odpustkov, če se v duhu povežejo z verniki in z njimi molijo, pa čeprav samo v mislih.

č) Popolni odpustek

Ob svetem letu lahko verniki, ki stopijo skozi sveta vrata, prejmejo popolni odpustek. Popolni odpustek pomeni popolno odpuščanje vseh časnih kazni za grehe, ki so že bili odpuščeni. Popolni odpustek lahko vernik prejme samo enkrat na dan, razen v smrtni nevarnosti. Takrat se odpustek lahko prejme večkrat na dan. Za prejem popolnega odpustka mora vernik opraviti sveto spoved in dejanje pokore, prejeti sveto obhajilo, zmoliti molitev po namenu svetega očeta in izključiti kakršno koli nagnjenje do greha. Popolni odpustek lahko verniki in romarji v svetem letu prejmejo tudi v Marijinih svetiščih, ki so povzdignjena v bazilike

in imajo pravice in pooblastila, ki pripadajo takim cerkvam (AP 2000, 301). Popolni odpustek lahko verniki v svetem letu prejmejo tudi s pobožnim češčenjem najsvetejšega zakramenta ali z vsaj polurnim branjem Svetega pisma, s pobožno molitvijo križevega pota ali z molitvijo rožnega venca. Prav tako lahko verniki prejmejo popolni odpustek, če se skesano udeležijo svete maše ali če molijo za duhovnike ali zanje opravljajo dobra dela. Druge priložnosti za prejem popolnega odpustka so evharistične procesije, duhovne vaje, sveti misijoni, svetovni molitveni dnevi, obletnice krsta, posvetitve družine, oltarja ali cerkve. Prav tako lahko ob svetem letu verniki prejmejo popolni odpustek, če pobožno spremljajo papeževo molitev rožnega venca ali križevega pota po radiu ali televiziji. Duhovniki lahko popolni odpustek prejmejo, če pobožno molijo hvalnice ali večernice pred najsvetejšim zakramentom in če vdano spovedujejo vernike.

d) Delni dpustek

Verniki, ki ob svetem letu romajo k svetim vratom, lahko prejmejo tudi delni odpustek. Za prejem delnega odpustka si mora vernik prizadevati za štiri duhovne drže. Večkrat na dan se mora spomniti na Boga in se obračati nanj s pobožnimi klici. Vsak, kdor želi prejeti delni odpustek, je dolžan, da pogosto opravlja dejanja ljubezni in usmiljenja. To pomeni, da daje svoje dobrine na razpolago tistim, ki jih potrebujejo. Za prejem delnega odpustka je potrebno, da vernik vdano sprejema trpljenje, da kroti svoje telo in si prizadeva čim bolj posnemati trpečega Kristusa. Prav tako je za delni odpustek potrebno, da vernik pred ljudmi pogumno pričuje za svojo vero. Duhovniki lahko prejmejo delni odpustek, če si prizadevajo za sveto življenje in če zvesto opravljajo svojo službo.

Za prejem delnega odpustka Cerkev priporoča štiri klasične poti, in sicer: voljno prenašanje težav življenja; pomoč bližnjemu; dejanja pokore in zvesto pričevanje za Kristusa. Delni odpustek lahko ob svetem letu prejmejo verniki, ki izpolnjujejo svoje vsakdanje dolžnosti in voljno prenašajo težave življenja; tisti, ki svojo dušo dvigajo k Bogu in izgovarjajo pobožne vzklike, ki so lahko kratki, z eno ali več besedami, pa čeprav samo v mislih; tisti, ki se prostovoljno odpovedo kakšni dobri stvari iz ljubezni do Kristusa. Popolne ali delne odpustke lahko verniki ob svetem letu vedno prejmejo zase ali pa jih namenijo rajnim za »blagor njihovih duš« (ZCP, kan. 1752).

3. Obhajanje reformacije kot zgledno pričevanje vere

Od Martina Lutra do danes se je nauk o odpustkih v Katoliški cerkvi zelo očistil. Po 500 letih ugotavljamo, da namen Lutrovih kritičnih tez o odpustkih ni bil ločitev Cerkve, ampak predvsem spodbuda učene razprave. Prav tako Lutrovih tez ni mogoče razumeti kot revolucionarni dokument. Odsevale so zaskrbljenost katoličanov in napisane so bile v skladu s trditvami katoliške teologije tistega časa. Luter si je želel teološke refleksije za prenavo Cerkve. V tem je bila njegova pozitivna drža. Kritična presoja miselnih tokov tistega časa nas pripelje do sklepa, da je bila Lutrova želja in želja reformatorjev temeljita prenova Cerkve, ne pa reformacija v smislu končno razbite edinosti Cerkve ter nastanek nove Reformatorske cerkve. Če je bila torej izvirni cilj reformatorjev reforma celotne Cerkve, potem smemo danes pričakovati, da se bo enkrat v prihodnosti vendarle zgodil resnični uspeh reformacije. To bo takrat, ko bodo preseženi razkoli med kristjani, podedovani iz preteklosti, in ko bo v duhu evangelija obnovljena ena in edina Cerkev (Koch 2012, 91; Leder 2013, 760).

Tisto, kar nas po 500 letih resnično veseli, je dejstvo, da je Luter s svojo gorečnostjo pripravil Cerkev do tega, da je v tem dolgem zgodovinskem obdobju temeljito premislila vprašanje odpustkov. Njegove teze o odpustkih so danes popolnoma sprejemljive za Katoliško cerkev, saj se razlagajo v pravilnem razumevanju njihovega nastanka. Že Tridentinski koncil se je temeljito otresel nepravilnih razlag o odpustkih. Vse kasnejše razlage pa so šle v to smer, da je treba odpustke popolnoma ločiti od trgovanja (Kreiml 2017, 53). Kljub temu da vprašanje odpustkov danes ni več deležno kakšne posebne pozornosti pri ekumenskih pogovorih med katoličani in evangeličani, nekateri katoliški teologi razmišljajo, da bi bilo zelo simbolično, če bi se Katoliška cerkev v želji po večjem ekumenskem dialogu odrekla sporni besedi odpustek (*indulgentia*) in jo nadomestila s kakšno bolj sprejemljivo besedo, kot je blagoslov, usmiljenje ali dobrohotnost (Sesboüé 2017, 52). Odpustke lahko danes razumemo predvsem kot neizmerna dejanja Božjega usmiljenja. S spremembo imena bi se Katoliška cerkev dokončno očistila zgodovinskega madeža, ki ji je povzročil toliko trpljenja (Semeraro 2017, 249).

Ko razmišljamo o odprtih vprašanjih, s katerimi se še vedno ubadajo tako katoličani kot evangeličani, lahko omenimo razprave o vrednosti

dobrih del za človekovo zveličanje. Te razprave so bile namreč že v Lutrovem času izredno pereče in tesno povezane z odpustki. Danes prihaja z obeh strani do soglasja, da je potrebno dobra dela razumeti predvsem kot človekov odgovor na usmiljenje, ki ga človek prejema od Boga, in so zato na neki način sadovi božjega usmiljenja (Kasper in Wilckens 2017, 35). Potrebna so bila dolga stoletja pogovorov, da je dozorela skupna izjava glede nauka o opravičenju. V njej se jedrnato odražajo skupni bistveni vidiki tega nauka, ki so se oblikovali na dosedanjih narodnih in mednarodnih luteransko-katoliških srečanjih. Srčika skupnega pojmovanja opravičenja je zapisana v 15. točki *Skupne izjave* in se glasi takole: »Skupaj izpovedujemo, da nas Bog sprejema brez naših zaslug, in sicer ob Kristusovem odrešilnem delovanju samo z milostjo po veri, pri čemer prejemamo Svetega Duha, ki prenavlja naša srca, nas nagiba, da izvršujemo dobra dela, in nas zanje usposablja.« (1999, 77)

Drugo, kar močno pesti ekumenski dialog, pogosto omenja evangeličanski ekumenist Harding Meyer in pravi, da je danes največji kamen spotike »vprašanje apostolskega nasledstva v cerkveni službi, zaradi katerega doslej ni moglo priti do polnega katoliško-evangeličanskega sporazuma glede Gospodove večerje in tudi glede cerkvenih služb« (Koch 2011, 201). Tudi kardinal Kasper meni, da je danes še veliko odprtih vprašanj, ki so povzročila nastanek »partikularizma deželnih Cerkva in vedno novih odcepitev« (Kasper 2012, 275). Zato bo treba vložiti še veliko navora, da bo prišlo do očiščenja »zgodovinskega spomina«, da bremena preteklih krivd ne bodo še naprej omadeževala naših odnosov (Conferenza episcopale tedesca 2017, 180).

Ob 500-letnici reformacije ugotavljamo, da je danes najpomembnejše, da katoličani in evangeličani v sodobni svet odtisnemo skupni pečat vere v Jezusa Kristusa. Dejstvo je, da sodobni svet izgublja vero, tradicijo in vrednote. To je velik izziv za krščanske Cerkve. Zato je lahko spomin na prenovo Cerkve, ki se je začela pred 500 leti, jubilej, s katerim želimo kristjani svetu izročiti najbolj dragoceno, kar imamo: vero v Kristusa, zaupanje v milost in ljubezen do Svetega pisma (Kässmann 2016, 386). Pričevanje vere, ki nas povezuje, je danes bolj pomembno kot prepiri okrog odprtih ekumenskih vprašanj. Evangeličanski ekumenist André Birmelé predlaga, da bi morali kristjani obeh Cerkva ponovno premisliti Svetopisemsko zgodbo o izgubljenem sinu (Lk 18,9-14). Vsi smo namreč podobni izgubljenemu sinu, ki se vrača domov, pa tudi starejšemu

sinu, ki je doma in trmasto vztraja pri svojih načelih. Samo vera v Jezusa Kristusa je tista sila, ki nas bo lahko enkrat povezala in pripravila do tega, da bomo sedli k skupni mizi praznovanja (Birmelé 2017, 4).

Kot zadnjega omenimo še papeža Frančiška, ki je ves prežet z mislijo o edinosti med kristjani. V svojih govorih se pogosto nagiba k najbolj centralnim temam, ki koristijo plodnemu sožitju med Cerkvami (2017). Na srečanju z evangeličani v švedskem mestu Malmö je nekajkrat ponovil misel duhovnega ekumenizma: »Med nami je več tega, kar nas povezuje, kakor tega, kar nas ločuje.« Če se bodo katoliško-evangeličanski odnosi v prihodnosti odvili v tem duhu, se lahko pričakuje novih in pogumnih spodbud za proces ekumenskega zблиževanja. Obetaven ekumenski preobrat bo po 500 letih lahko zaznamovan s tremi ključnimi elementi, kot so hvaležnost, priznanje lastnih krivd in kesanje ter upanje.

Zaključek

Življenjska zgodba Martina Lutra ponuja današnjemu svetu orodje za razumevanje posledic, ki jih lahko sprožijo napačne obtožbe, nestrpnost, sovraštvo in pomanjkanje ljubezni. Reformacije niso sprožile samo Lutrove teze, ampak predvsem pomanjkanje medsebojne strpnosti, spoštovanja in razumskega presojanja (Schilling 2016, 34). Protestantska reformacija, iz katere je bil rojen Luter, je nedvomno eden najpomembnejših pokazateljev, kam lahko pripelje pomanjkanje širokega diskurza o perečih vprašanjih vere. Danes je zato treba predvsem poslušati in se skušati vživeti v razmišljanje drugega, ne pa hiteti s kritiko in nepremišljeno sodbo od daleč.

V razpravi smo skušali izpostaviti problematiko odpustkov in nakazati, s čim lahko danes obeležimo 500-letnico protestantske reformacije. Mnogi kristjani upravičeno pričakujejo, da bo 500-letnica reformacije na ekumenski ravni korak naprej – k dosegu težko pričakovanega cilja krščanske edinosti (Kasper 2016, 44). To lahko dosežemo le tako, da namesto pomislekov o liku reformatorja skušamo prisluhniti Lutru in se vživeti v njegov čas ter sprejeti sporočilo, ki velja tako za njegovo srednjeveško kot tudi za moderno dobo. Papež Frančišek pravi, da prisluhniti drugemu pomeni, da »priznavamo drugega, ozdravljamo rane, gradimo mostove, navezujemo odnose in pomagamo drug drugemu, tako da nosimo breme drug drugega« (VE, § 67). Samo tako nas lahko

Lutrovo sporočilo nauči življenjske modrosti. Verjetno bomo ob tem opazili, da je prav »Božje usmiljenje« odgovor na Lutrov problem (odpustkov) in tudi odgovor na vsa pereča vprašanja krščanskih Cerkva.

Kratice in krajšave

AAS	Acta Apostolicae Sedis
AP	Apostolska Penitenzieria
kan.	kanon
OKS	Od konflikta do skupnosti
OU	Bula o napovedi izrednega svetega leta Obličje usmiljenja (<i>Misericordiae vultus</i>)
SI	Skupna izjava glede nauka o opravičenju
SIS	Spomin in sprava: Cerkev in napake preteklosti
VE	Veselje evangelija (<i>Evangelii gaudium</i>)
ZCP	Zakonik cerkvenega prava 1983

Reference

- Apostolska Penitenzieria.** 2000. Enchiridion Indulgentiarum. Normae et concessionis. *AAS* 92: 301–302.
- – –. 2000a. *Il dono dell'Indulgenza*. [Http://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/apost_penit/documents/rc_trib_appen_pro_20000129_indulgence_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/apost_penit/documents/rc_trib_appen_pro_20000129_indulgence_it.html) (pridobljeno 30. maja 2017).
- – –. 2002. Decretum quo actus cultus in honorem Divinae Misericordiae indulgentiis ditantur. *AAS* 94: 634–638.
- Birmelé, André.** 2017. La logica di Dio. *L'Osservatore Romano* (8 giugno), 4.
- Cacciari, Carlo.** 2009. *Le Indulgenze*. Roma: Edizioni Sabiniae.
- Confenza episcopale tedesca.** 2017. Guardare le memorie sulla Riforma. *Il Regno – Documenti* 5: 171–191.
- Frančiček.** 2014. *Veselje evangelija (VE, Evangelii gaudium)*. Cerkevni dokumenti 140. Ljubljana: Družina.
- – –. 2015. *Obličje usmiljenja (OU, Misericordiae vultus)*. Ljubljana: Družina.
- – –. 2016. Evento ecumenico nella Malmö arena. Discorso del santo padre (Malmö Lunedì, 31 ottobre 2016). [Http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161031_svezia-evento-ecumenico.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161031_svezia-evento-ecumenico.html) (pridobljeno 30. maja 2017).
- – –. 2016a. *Usmiljenje in usmiljenja potrebna (Misericordiae et misera)*. Ljubljana: Družina.
- – –. 2017. *La Conferenza Stampa di Papa Francesco sul volo di ritorno da Fatima*. [Https://www.youtube.com/user/Tv2000it](https://www.youtube.com/user/Tv2000it) (pridobljeno 14. maja 2017).
- Gervais, Jean Marie.** 2016. Indulgenza. V: *Penitenzieria Apostolica, Peccato, Misericordia, Riconciliazione. Dizionario Teologico Pastorale*, 202–210. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Janez Pavel II.** 1983. Aprite portas Redemptori. *AAS* 75: 98.
- – –. 1999. *Litterae Apostolicae Incarnationis mysterium*. *AAS* 91: 129–143.
- Kasper, Walter in Wilckens, Ulrich.** 2017. *Svegliati, ecumene! Come far avanzare l'unità dei cristiani*. Brescia: Editrice Queriniana.

- Kasper, Walter.** 2012. Katoliškost kot kristološko in pnevmatološko utemeljena edinost v različnosti. *Communio* 22: 270–283.
- – –. 2016. *Martin Lutero. Una prospettiva ecumenica.* Brescia: Queriniana.
- Kässmann, Margot.** 2016. Sfida Riforma. *Il Regno – Documenti* 11: 381–390.
- Koch, Kurt.** 2011. Apostolska razsežnost Cerkve v ekumenskem dialogu. *Communio* 21: 201–221.
- – –. 2012. Reformacija in tradicija. *Ekumenski zbornik* 2012: 90–98.
- Kreiml, Josef.** 2017. Benedikt XVI., der Papst aus Bayern. Protestantische Wahrnehmungen. *Forum Katholische Theologie* 1: 48–57.
- Leder, Gottfried.** 2013. Dialog auf allen Ebenen. Kann Geduld aufhören, noch eine Tugend zu sein? *Stimmen der Zeit* 231: 759–768.
- Markschies, Christoph.** 2017. Lutero cattolico. *Il Regno – Attualità* 6: 175–185.
- Mednarodna teološka komisija.** 2000. Spomin in sprava: Cerkev in napake preteklosti. *Communio* 10: 3–61.
- Pavel VI.** 1967. *Apostolska konstitucija Indulgentiarum doctrina.* AAS 59: 5–24.
- Schilling, Heinz.** 2016. *Martin Lutero. Ribelle in un'epoca di cambiamenti radicali Copertina flessibile.* Torino: Claudiana.
- Semeraro, Marcello.** 2017. Le «eresie» pastorali secondo Evangelii gaudium. *Il Regno – Documenti* 7: 246–256.
- Sesboué, Bernard.** 2017. *La questione delle indulgenze. Una proposta alla Chiesa cattolica.* Bologna: EDB.
- Strle, Anton.** 1977. *Vera Cerkve.* Celje: Mohorjeva družba.
- Svetovna luteranska zveza – Papeški svet za pospeševanje edinosti kristjanov.** 1999. Skupna izjava glede nauka o opravičenju. *Ekumenski zbornik* 1999: 71–88.
- – –. 2016. *Od konflikta do skupnosti. Poročilo Luteransko – rimskokatoliške komisije za edinost.* Cerkveni dokumenti 150. Ljubljana: Družina.
- Valentan, Sebastijan.** 2016. Apostolska sodišča. *Tretji dan* 45, št. 1/2: 77–82.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Razglašen z oblastjo papeža Janeza Pavla II. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.

VSEM CRAIN ZOM IN V SLOVENOM

*mylost, pravo Vera, inu volnu terplene,
od Buga Ozbeta, skusi Jhesusa
Cristusa, prosim.*



I isuoleni Boshy, aku hozhte vti prau
ui Veri inu vprauim fastopu vsiga S.
Pisma biti poterieni inu saguishani,
inu vsadashnim kregu, dishputiranu
inu shtritanu sa Vere volo, kateri
deil, mi Luterski oli ty Papeshniki,
prou vuzhe, veruio, pridiguio, kerfzhuio, obhaiaio,
molio inu slushio Bogu, is grunta, risnizhnu od fami
ga Boga inu od nega Synu, od Prerokou inu logrou,
is suetiga Pisma, biti nauuzheni inu poduishani, Inu
aku hozhte veiditi po risnici inu po Boshy Bessedi soz
dyti, katera ie ta prava stara, inu katera ie ta noua,
falsh, Anticristoua Vera. Inu du, aku Luterski oli Pa
peshniki, so kriui inu dolshni, de so sadashni Ludie taz
ku hudi, nesueisti, de ie poufod tulikain reu inu na
dlug, inu de Turk taku premaga: Inu aku hozhte vtih
sadasnih teshkih reuah inu nadlugah, kir poufod tim
Kerfzhenikom od Turkou inu od tih drugih Anticri
stoush Hlapceu, naprei stoie, inu vieli shlahit reuali,
vvezhah inu na Smerti leshozh, biti prou potroshtaz
ni, De s dobro vyftio, volnu inu suestilem, vse tu, kar
B vom

Ta stara prava
Vera/ vsi pravi
Boshy nauuzhi
inu Troshri/le
is suetiga Pif
ma / suseb sueti
ga Paula/ se na
uuzhe.

SVETIGA PAVLA LYSTVVI

(Tübingen, 1567) – Začetek slovenskega predgovora (BS 2006, 220).



Andrej Saje

Zakonska zveza protestantov s stališča Katoliške cerkve

The Protestant Marriage as Regarded by the Catholic Church

Povzetek: Razprava je osredotočena na presojo veljavnosti zakonske zveze pri protestantskih Cerkvah in cerkvenih skupnostih s stališča Katoliške cerkve. Te skupnosti pri sklepanju zakonske zveze praviloma sledijo civilni zakonodaji, zaročenci pa lahko, če to želijo, v okviru cerkvenega obreda prejmejo tudi blagoslov, ki pa za veljavnost poroke ni obvezen. V nadaljevanju je razdelan razvoj zakonodaje Katoliške cerkve na področju ugotavljanja ničnosti zakona s poudarkom na pristojnosti presojanja veljavnosti protestantskih zakonov, kadar imajo njihovi verniki namen skleniti nov zakon s katoličanom. Zakonsko vrzel v Zakoniku cerkvenega prava, kjer manjka uredba glede pristojnosti katoliškega sodnika za presojanje veljavnosti zakonske zveze nekatoliških kristjanov, zapolni navodilo Dostojanstvo zakona. Cerkev si pridržuje pravico presojati veljavnost zakona vseh krščenih, ki pa jo nad verniki drugih krščanskih skupnosti izvršuje le izjemoma na njihovo prošnjo.

Ključne besede: protestantizem, cerkvena poroka, ničnost zakona, pristojnost cerkvenih sodišč

Summary: *The article focuses on the assessment of the validity of marriages contracted in the Protestant Churches and denominations from the point of view of the Catholic Church. As a rule, these communities follow the civil law when it comes to contracting a marriage; however, the engaged couple may request to receive a blessing as well within the framework of the church rite, which is not mandatory for the validity of their marriage. What follows is an analysis of the development of legislation in the Catholic Church regarding the determination of the nullity of marriage, with a particular emphasis on the authority of the Church to judge the validity of Protestant laws when a Protestant intends to contract a new marriage with a Catholic. The instruction *The Dignity of Marriage* fills the statutory gap in the Code of Canon Law concerning the jurisdiction of a Catholic judge over the validity of marriages of non-Catholic Christians. The Church reserves the right to judge the validity of marriages of all Christians; however, it exercises this right over the believers of other Christian communities only on their request.*

Key words: *Protestantism, church marriage, nullity of marriage, jurisdiction of the Church tribunal*

Uvod

Protestantska cerkev in druge iz nje izhajajoče skupnosti, ki imajo izvor pri Martinu Lutru (1483–1546) in Jeanu Calvinu (1509–1564), ter Katoliška cerkev si glede pojmovanja krščanskega zakona ne delijo istega nauka. Katoliška cerkev za veljavnost predpisuje kanonično obliko poroke in uči, da je zakonska zveza pogodba in hkrati zakrament. Kadar zakon ob odsotnosti hibe v privolitvi veljavno skleneta krščena zaročenca in ga s spolnim dejanjem izvršita, postane njuna zveza trdna in nerazvezna. (Slatinek 2015, 119) V skladu z učenjem Katoliške cerkve ta razlaga ne velja samo za katoličane, temveč tudi za kristjane drugih krščanskih skupnosti, ki imajo veljaven krst. Po nauku Katoliške cerkve skleneta veljaven in nerazvezen zakon tudi dve nekrščeni osebi, kadar to storita v skladu z zanju veljavnimi zakoni. Protestanti tega ne priznavajo, nimajo enotne oblike poroke, zakonska zveza pa tudi nima značaja zakramentalnosti in nerazveznosti. Običajno je v njihovih skupnostih za veljavnost dovolj zgolj civilna poroka. V praksi lahko pride do zapletov še zlasti takrat, ko se krščeni ločeni protestantski zaročenec obrne na cerkveno sodišče Katoliške cerkve in prosi za ugotovitev ničnosti zakona, ki ga je sklenil v svoji skupnosti z drugo krščeno osebo iste veroizpovedi. V razpravi se bomo na podlagi kratkega zgodovinskega pregleda najprej osredotočili na protestantski nauk o zakonu in njihovo prakso poročanja, nato pa se bomo ustavili ob veljavni zakonodaji Katoliške cerkve glede presojanja veljavnosti zakonov nekatoliških kristjanov oz. protestantov. Osredotočili se bomo tudi na občutljivo področje izvajanja jurisdikcije nad nekatoliškimi kristjani in pogledali, ali ima Katoliška cerkev pravico izvajati svoje zakone nad tistimi, ki niso njeni člani, in na podlagi katerih zakonov lahko presoja ničnost zakonov nekatoliških kristjanov. Pri tem se zavedamo, da je medsebojne razlike in različno razumevanje zakonske zveze mogoče prerasti in se zblížati samo z iskrenim dialogom in prizadevanjem za spoštovanje drug drugega. (Matjaž 2016, 9)

1. Zgodovinski pregled

Pravica do poroke je ena izmed osnovnih človekovih pravic. Različna ljudstva so poroki že od pradavnine dajala značaj svetega in presežnega. (Prader 1992, 193) Sklenitev zakonske zveze presega zgolj zasebni interes zaročencev in ima velik pomen za širšo skupnost, zato so civilna skupnost in različne religije poroki že pred rojstvom Cerkve dajale ve-

lik pomen, jo posledično regulirale in s tem institut zakona tudi ščitile (Gaudement 1989, 26–37). Življenje Cerkve in njeno obredje so od začetkov dalje zaznamovale različne kulture, predvsem judovska (Tosato 1982, 95–99), grška (Ritzer 1962, 15) in rimska (Robleda 1979, 54–76). To velja tudi za način sklepanja poroke, kjer je vsako od okolij imelo svoja pravila in običaje. Cerkev je kot veljavne dolgo časa sprejemala vse tiste zakone, kjer je bila privolitev izrečena v skladu z uveljavljenimi poročnimi praksami v določenem kulturnem prostoru. Obenem je že od prvih stoletij dalje poudarjala zakramentalni značaj zakona in priporočala, naj si zaročenci izmenjajo privolitev z vednostjo škofa ali duhovnika, ki je novoporočenca blagoslovil, vendar pa cerkveni obred za veljavnost privolitve dolgo časa ni bil obvezen. (Schillebeeckx 1963, 513–514)

Zaradi pomanjkanja poročnih evidenc so se glede poroke in zakonske zveze sčasoma začele pojavljati zlorabe, tj. ponovne poroke ob veljavni zakonski vezi. Pri tem so trpele predvsem žene in otroci, ki so ostali brez osnovnih pravic in zaščite. Vzhodna Cerkev, ki je bila ves čas tesno povezana s politično oblastjo, je zaradi teh težav že leta 895 preko cesarske zakonodaje dosegla enotno cerkveno obliko poroke, ki je imela veljavnost tudi za civilno področje. Zahodna, latinska Cerkev je t. i. tajne zakone prepovedala šele v drugi polovici šestnajstega stoletja (Tridentinski koncil /1545–1563/, 755–759), ko je bila hkrati za veljavnost določena enotna kanonična cerkvena oblika poroke. Zaročenca se morata odtlej poročiti pred pričama in domačim župnikom, ki pred privolitvijo v zakon preveri, ali sta zaročenca samska oz. ali poroki kar koli nasprotuje. Cerkev je v 13. stoletju na podlagi teoloških razprav sveti zakon prištela med sedem zakramentov (IV. lyonski koncil 1274, 860), v naslednjih stoletjih pa je prišla do spoznanja in enotnega prevladujočega učenja, da sta zakramentalni in pogodbeni vidik zakona za krščena zaročenca nerazdružljiva (Sánchez 1562, libr. 2, disp. 10, nr. 6). Odtlej Katoliška cerkev uči, da ne more biti veljavne pogodbe, ki ne bi bila hkrati tudi zakrament, kar je še posebej kamen spotike prav v odnosu do protestantskih Cerkev oz. njihovega razumevanja zakona.

2. Poročne formalnosti v času začetkov protestantizma

Za boljše razumevanje protestantizma in njihovega učenja glede zakona in načina poroke se najprej osredotočimo na njihov izvor, to je na

učenje njihovega začetnika Lutra. Ta se je po eni strani skušal upreti katoliškemu učenju glede zakonske zveze in predvsem nadzoru, ki ga je po njegovem Cerkev izvajala pri samem postopku priprave na zakon (Girauda 2010, 275), po drugi strani pa je glede poročanja zaznal pomanjkanje navodil in predpisov. Posledično je Luter za duhovnike in vernike izdal katekizem (*Kleiner Katechismus* 1529) in navodila za poroko (*Ein Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn*), kjer bolj kot obliki poroke pozornost posveča krščanskemu nauku o zakonu in poročnemu obredu v širšem pomenu besede (Cavallotto 1987, 152–154). Luter glede poroke razlikuje tri stopnje. Nekaj tednov pred poroko župnik s prižnice oznani poroko, pri čemer najdemo povezavo z navodili IV. lateranskega cerkvenega zbora (1215) glede oklicev, čeprav v tem primeru naznanilo poroke nima pravnega značaja v smislu omenjenih koncilskih navodil. Pozornost tega oznanila je namenjena predvsem obveščanju občestva z namenom, da verniki za zaročence molijo in jih pri njihovi odločitvi podprejo. Naslednji korak je sprejem privolitve zaročencev pred Cerkvijo. Gre za obred, ki nima sakralnega značaja, ker ne vsebuje blagoslova prstanov. (Cavallotto 1987, 154) Tretji del obreda poteka pred oltarjem, kjer zaročenca in navzoči poslušajo Božjo besedo. Sledi homilija, kjer župnik izpostavi zakonske obveze v skladu s svetopisemskima odlomkoma Ef 5,22-29 in 1 Mz 3,16-19 ter zakonce spodbudi k zavedanju pomena zakonske zveze pred Božjimi očmi. Na koncu sledi blagoslov novoporočencev (Lutero 1987, 169).

Luter v omenjenem delu izpostavi, da je zakonska zveza zamišljena v Božjem načrtu, posledično se obred poroke obhaja na slovesen način in se novoporočencema podeli blagoslov, pri čemer se za veljavnost dane privolitve v smislu določene oblike poroke, ki bi se zahtevala za veljavnost, ne postavljajo posebne normativne zahteve. Ta obred se podeli samo zaročencem, ki se na podlagi vere zanj odločijo prostovoljno. Navodila Jeana Calvina, ki nadaljuje svojo vejo protestantizma, so v zvezi s tem manj natančna in se bolj kot poročnemu obredu posvečajo kritiki Katoliške cerkve, ki po njegovem napačno uči, da je zakonska zveza zakrament in da je ta institut podvržen njeni zakonodaji. Kanonsko pravo je po njegovem po nepotrebnem namnožilo prepovedi in zapovedi, nekatere med njimi pa so v nasprotju z Božjo voljo in v škodo ljudi. (Calvino 1971, 1710) Podobno kot Luter ohranja obveznost naznanila poroke, ki se lahko obhaja vse dni v letu razen v času obhajanja svete

večerje. Zaročenci vstopijo v cerkev, potem ko zazvonijo zvonovi, in stopijo pred oltar, kjer po branju še pred pastorjevim govorom prejmejo blagoslov. (Calvino 1562, 34–35)

3. Primeri poročnih praks in skupne točke

Protestantske cerkvene skupnosti, ki se navdihujejo pri Lutru, Calvinu in Zwingliju in so v Evropi večinoma povezane v Konferenco evropskih Cerkev (KEK),¹ se glede poročnih formalnosti opirajo na omejnjeni Lutrov nauk in se posledično po zakonodaji, če ta sploh obstaja, med seboj bistveno ne razlikujejo. Kot vzorčen primer bomo vzeli v obravnavo eno največjih protestantskih skupnosti v Evropi, tj. Evangeličansko cerkev v Nemčiji, za primerjavo pa še reformirano francosko Cerkev ter Valižansko cerkveno skupnost.

Iz dostopnega gradiva (Leitlinien 2003, 66–67.77–81) razberemo, da so evangeličansko-luteranske Cerkve enotne v tem, da je zakon Božja ustanova, njegov bistveni element pa je javno izražena privolitev zaročencev pred civilno oblastjo oz. v skladu z njenimi zakoni.² Prav tako so si enotne v dejstvu, da nimajo pristojnosti glede zakonov za sklepanje zakona in posledično glede ločitve zakoncev. Za to področje skrbi država. V Nemčiji te cerkvene skupnosti priznajo kot veljavno privolitev v zakon pred civilnim oz. državnim uradnikom. Sledi verski obred v cerkvi, ki se obhaja po predhodnem pogovoru in pripravi na poroko. Med obredom zaročenca bereta Sveto pismo, pastor pa nato spregovori o življenju v zakonu. Pastor zaročenca vpraša, ali sta pripravljena sprejeti Božjo voljo in jo v zakonu živeti, onadva pritrdita. Sledi blagoslov novoporočencev. V primeru mešane poroke s katoličanom pravila dajejo možnost poroke v eni ali drugi Cerkvi. Dokument glede ločitve zakoncev določa,

¹ Konferenco evropskih Cerkev sestavlja več kot 120 pravoslavnih, protestantskih, anglikanskih in starokatoliških krščanskih Cerkev in skupnosti. Za podrobnejše podatke gl.: <http://www.ekir.de/www/ueber-uns/kek-587.php> (pridobljeno 19. 10. 2017).

² »Nach evangelischem Verständnis gehört zur Eheschließung die kirchliche Trauung, bei der Gottes Wort über die Lebensgemeinschaft von Frau und Mann verkündigt wird. Das Brautpaar verspricht sich vor Gott und der Gemeinde lebenslange gegenseitige Liebe, Achtung, Fürsorge und Treue. Die Gemeinde erbittet für die Eheleute Gottes Beistand und Segen [...] Die standesamtliche Eheschließung des Paares nach staatlichem Recht ist nachweislich rechtsgültig vollzogen«. (Leitlinien 2003, 77)

da se ločeni načeloma lahko ponovno poročijo, potem ko se preverijo njihova morebitna krivda in obveznosti, ki izhajajo do otrok in zakonca iz prvega zakona.

Francoska reformirana Cerkev (*Eglise reformee de France*) v pravilih iz leta 2003 določa, da je za cerkveni poročni obred potrebno potrdilo o civilni poroki, pri čemer civilno pravo cerkvene poroke ne priznava. Iz omenjenega dokumenta je tudi razvidno, da je za veljavnost poroke bistven civilni obred, in ne blagoslov v cerkvi oz. izmenjava privolitve pred služabnikom cerkvene skupnosti. Eventualni blagoslov nad zaročenci je zgolj izraz njihove vere in pričevanja, ponovna izmenjava privolitve pa le potrditev že dane obljube in izraz medsebojne zaveze zvestobe. (Giraud 2010, 279) Podobno uči Valdenska cerkvena skupnost (*Sinodo Valdese*, 5), ki v pravilih poroke iz leta 2015 izpostavlja, da mora biti privolitev zaročencev dana v skladu s civilno zakonodajo. Pri tem se morajo verniki v veri zavedati, da je njihov zakon pogodba pred Bogom, ne glede na to, katero obliko izmenjave privolitve v zakon zaročenci izberejo. Cerkev v skladu s tem dokumentom ne more pogojevati obvezne oblike poroke, ki bi imela prednost pred drugimi oblikami izmenjave privolitve, saj bi bilo to v nasprotju z evangelijem in zakonom samim. Valdenci zakramentalnost zakona zanikajo.³ Dopuščajo ločitev zakoncev in ponovno poroko, v zadnjem času, po letu 2010, pa ta skupnost dopušča tudi cerkveno poroko med istospolnimi osebami, ki pa sicer v Italiji v skladu s civilno zakonodajo ni dovoljena. Dopuščajo tudi možnost samo cerkvenega obreda oz. blagoslova zaročencev brez civilnih učinkov.

Iz omenjene primerjave poročnih praks lahko sklenemo, da protestantske Cerkve in cerkvene skupnosti praviloma nimajo predpisane oblike poroke, ki bi bila obvezna za veljavnost. Poroka je veljavna, če je sklenjena javno in v skladu s civilno zakonodajo. Eventualni verski poročni obred se izvrši na prošnjo zaročencev, kjer v znamenje vere prosijo za Božji blagoslov, ponovna privolitev v zakon pa samo potrdi že veljavno poročno obljubo, dano pred civilnim uradnikom. Prav tako ne poznajo

³ »Il matrimonio e la famiglia sono soggetti a norme dettate dalla società civile che ne indica i caratteri giuridici [...]. Coerentemente con la non sacramentalità del matrimonio, per la Chiesa evangelica valdese non vi è un'unica forma celebrativa costitutiva dell'unione tra due persone. (Sinodo Valdese 2015, 5–6)

postopka ugotavljanja ničnosti zakona pred sodiščem lastne cerkvene skupnosti, priznavajo pa civilno ločitev.

4. Pristojnost Katoliške cerkve

Cerkveni sodnik, ki je naprošen za presojo veljavnosti zakona protestantov oz. nekatoliških kristjanov, se mora najprej osredotočiti na vprašanje, ali je za obravnavo takih primerov sploh pristojen. Po ugotovitvi pristojnosti, o kateri bomo spregovorili v nadaljevanju, mora preveriti, ali je protestantski oz. nekatoliški vernik poroko sklenil v skladu z lastnimi zakoni za to področje oz. sta zaročenca pri poroki sledila civilni zakonodaji in sklenila zakon v odsotnosti vseh civilno opredeljenih zakonskih zadržkov. Cerkveni poročni obred v teh skupnostih praviloma ne zagotavlja veljavnosti zakonske privolitve, še posebej ne, če zaročenca glede poroke nista sledila vsem pravilom lastne skupnosti. (Bianchi 2010, 267)

Kar zadeva pristojnosti Cerkev za presojanje zakonske zveze krščenih, veljavni predpisi določajo naslednje: pravica Cerkev presoјati veljavnost zakonske zveze svojih vernikov izhaja iz določbe kan. 1401, 1° ZCP, ki pravi, da ima slednja v skladu z lastnim pravom pravico presoјati pravde, ki se tičejo duhovnih dobrin in z njimi povezanih stvari. Zakrament svetega zakona je sad temeljne življenjske odločitve s posledicami za vse življenje (Globokar 2015, 450) in hkrati ena najvišjih duhovnih dobrin Cerkev, zato zakonske pravde krščenih po lastnem pravu spadajo pred cerkvenega sodnika (kan. 1671 ZCP).

Predpis v kan. 1671 ZCP izpostavi temeljno načelo cerkvenega prava, po katerem si Cerkev pridržuje soditi glede veljavnosti zakona, če je vsaj eden od zakoncev krščen. Predpis ne precizira, ali so mišljeni samo krščeni v Katoliški cerkvi, prav tako ne vključuje niti izrecno ne izključuje krščenih v drugih nekatoliških Cerkvah. Iz besedila kot takega izhaja, da gre za pristojnost Cerkev nad vsemi krščenimi, kar bi lahko pomenilo, da tudi nad krščenimi nekatoličani. Taki razlagi nasprotujejo prvi kanoni v *Zakoniku*, ki poudarjajo, da zakoni veljajo le za Cerkev latinskega obreda (kan. 1 ZCP) in da čisto cerkveni zakoni vežejo krščene v Katoliški cerkvi in tiste, ki so bili vanjo veljavno sprejeti. Iz tega sklepamo, da Cerkev nad nekatoličani svojih zakonov praviloma nima pravice izvajati. (Codice 2017, 1312) Če se vrnemo k presojanju veljav-

nosti zakona protestantov, to pomeni, da Cerkev ne presoja veljavnosti njihovega zakona, razen če ti sami izkažejo interes in se želijo poročiti s katoličanom. Zakonodajalec v tem smislu določa, da zakon katoličanov, četudi je samo ena stran katoliška, ureja ne samo Božje, temveč tudi cerkveno pravo ob upoštevanju pristojnosti civilne oblasti glede čisto civilnih učinkov zakona (kan. 1059 ZCP), pri čemer pa ne pojasni (*lacuna iuris*), po katerem pravu je treba presojati primere, ko je eden od zaročencev pripadnik nekatoliške Cerkve ali skupnosti. (Montini 2010, 288)

5. Kateri zakoni vežejo nekatoliške kristjane?

Določba, da cerkveni zakoni vežejo samo krščene v Katoliški cerkvi ali vanjo sprejete (kan. 11 ZCP), pušča odprto vprašanje, katero pravo velja za nekatoliške kristjane (Navarette 1978, 95–98). Medtem ko so koncilski očetje na II. vatikanskem cerkvenem zboru (1962–1965) vzhodnim Cerkvam priznali avtonomijo in pravico, da urejajo življenje Cerkve z lastnim pravnim sistemom (E 16), je za zahodne nekatoliške kristjane vprašanje ostalo odprto. V času priprave zakonika in aktualnega kan. 1059 ZCP je prevladalo stališče, da čisto cerkveni zakoni vežejo le katoličane. Z objavo *Zakonika kanonov vzhodnih katoliških Cerkva* (kan. 780–781 CCEO)⁴ je bila ta dilema delno razrešena, vendar le za nekatoliške kristjane na vzhodu, tj. Pravoslavne cerkve. (Kowal 2005, 491) Glede presojanja veljavnosti njihovega zakona predpis določa, da mora sodnik upoštevati pravo, ki je veljalo za stranko v času poroke (kan. 780, § 2 CCEO). S tem vrhovni zakonodajalec vzhodnim nekatoliškim Cerkvam, za razliko od zahodnih protestantskih cerkvenih skupnosti, priznava pravico do lastne zakonodaje (Kisić 2015, 47–48) oziroma zakonskega prava, ki se ob morebitnem ugotavljanju veljavnosti zakona vernikov pravoslavne Cerkve upošteva tudi na sodiščih Katoliške cerkve. Po objavi CCEO so bili nekateri avtorji mnenja, da se lahko omenjeno pravilo pri ugotavljanju ničnosti zakona po analogiji upošteva

⁴ Can. 780: »§ 1. Matrimonium catholicorum, etsi una tantum pars est catholica, regitur iure non solum divino, sed etiam canonico salva competentia auctoritatis civilis circa effectus mere civiles matrimonii. § 2. Matrimonium inter partem catholicam et partem baptizatam acatholicam salvo iure divino regitur etiam: 1° iure proprio Ecclesiae vel Communitatis ecclesialis, ad quam pars acatholica pertinet, si haec Communitas ius matrimoniale proprium habet; 2° iure, quo pars acatholica tenetur, si Communitas ecclesialis, ad quam pertinet, iure matrimoniali proprio caret.«

tudi v primerih nekatoliških cerkvenih skupnosti na zahodu, ki nimajo lastnega prava (Aznar Gil 2001, 137–138), drugi pa so izpostavili potrebo, da pristojna cerkvena oblast to čim prej na neki način tudi uzakoni (Navarette 1992, 568–569, Hendriks 1998, 106–107). Zakonodajalec je pomanjkanje ustrezne zakonodaje rešil z objavo navodila *Dostojanstvo zakona* (DC) v letu 2005.

6. Navodilo *Dostojanstvo zakona* zapolnjuje manjkajočo zakonsko vrzel

Glede vprašanja, kdaj lahko Katoliška cerkev obravnava veljavnost zakona, sklenjenega v Protestantski cerkvi, navodilo DC določa: »Cerkveni sodnik rešuje samo tiste ničnostne zakonske pravde nekatoličanov, bodisi krščenih bodisi nekrščenih, v katerih se mora pred Katoliško cerkvijo dokazati svobodni stan vsaj ene od strank, upoštevajoč čl. 114.« (DC, čl. 3, § 2) Iz besedila razberemo, da uredba ne velja samo za protestante, temveč za vse nekatoliške kristjane; za nekatoličane vzhodnih Cerkev, kristjane drugih cerkvenih skupnosti na zahodu in za nekrščene. Ko govorimo o presojanju veljavnosti zakona nekatoličanov, imamo v mislih primer poroke, kjer oba zakonca pripadata nekatoliški Cerkvi ali cerkveni skupnosti.

Kadar protestant, ki je bil poročen v svoji cerkveni skupnosti in se je kasneje ločil ter se želi ponovno poročiti s katoličanom, prosi za ugotovitev veljavnosti svojega zakona pred Katoliško cerkvijo, je treba ugotoviti njegov pravni status oz. ali je bil njegov zakon veljavno sklenjen. Sodnik katoliškega cerkvenega sodišča je dolžan soditi veljavnost protestantskega zakona, če je v načrtu poroka s katoličanom. Poudarek omenjenega predpisa je na dejstvu, da sodnik rešuje samo tiste (lat. *tantum*) pravde, za katere prosi eden od zakoncev protestantov, kar pomeni, da cerkveno sodišče Katoliške cerkve ob taki prošnji ne sme zapreti vrat, češ da ni pristojno.

Predpis na koncu naroča, da je ob upoštevanju tega navodila treba spoštovati tudi čl. 114 DC, ki poudari, da sodnik ne more soditi nobene zadeve, razen če zahtevo predloži tisti, ki ima po odredbi čl. 92–93 DC pravico izpodbijati zakon (gl. kan. 1501 ZCP). Pravico izpodbijati veljavnost zakona v skladu z omenjeno uredbo imajo tako katoličani kakor tudi drugi kristjani in nekrščeni (DC, čl. 92, 1°). Čl. 114 DC je v tem

oziru zelo pomemben. Izpostavi, da je preverjanje veljavnosti omenjenega zakona oz. svobodnega stanu pravno varovano, s čimer se institut zakonske zveze zaščiti (Montini 2010, 293).

V Protestantski cerkvi in cerkvenih skupnostih nimajo enotnega (cerkvenega) prava, zato se postavlja vprašanje, katero pravo naj se v ničnostnih pravnih upoštevanjih na katoliških cerkvenih sodiščih. Omenjeno navodilo DC v zvezi s tem določa, da more cerkveni sodnik soditi glede veljavnosti zakona krščenih nekatoličanov z ozirom na pravo, ki je stranko obvezovalo v času sklepanja zakona (DC, čl. 4, § 1, 1°). Glede upoštevanja načina sklenitve zakona Katoliška cerkev priznava vsako obliko, ki je predpisana s pravom ali je sprejeta v Cerkvi ali cerkveni skupnosti in so ji stranke pripadale v času sklenitve zakona. Kadar je vsaj ena stranka pripadnica neke vzhodne nekatoliške Cerkve, mora biti zakon sklenjen s svetim obredom. Cerkev lahko na prošnjo zainteresirane osebe presoja tudi veljavnost naravnega zakona dveh nekrščenih, ki sta ga sklenila v skladu z zanj veljavno civilno zakonodajo, če ima eden od njiju namen skleniti nov zakon s katoličanom.

7. Dodatna pojasnila

Nekatera sodišča Katoliške cerkve so zaradi dvomov glede pristojnosti presojanja veljavnosti zakonov nekatoličanov zavračala prošnje za uvedbo ničnostnih postopkov. Na podlagi konkretnih prošenj posameznih škofov je Apostolska signatura v zvezi s pristojnostjo Katoliške cerkve in njeno pravico in dolžnostjo presojati veljavnost zakonskih zvez nekrščenih kristjanov dala več avtentičnih razlag in pojasnil. V enem izmed odgovorov iz leta 1993 omenjeno sodišče izjavlja, da ima Katoliška cerkev jurisdikcijo za presojanje ničnosti zakonov, sklenjenih med nekatoličani, če eden od teh zakoncev namerava skleniti nov zakon s katoličanom. V tem primeru se uporabi sodni postopek, kakor je predviden v kan. 1671–1691 ZCP. Signatura v istem dokumentu poudari, da ima Cerkev pred sklenitvijo zakona pravico in dolžnost preveriti svobodni stan zaročencev v skladu z normami v kan. 1066, 1085, § 2; 1113–1114. Cerkev, upoštevajoč procesno pravo, tudi nekatoličanom priznava sposobnost izpodbijati veljavnost svojega zakona pred cerkvenim sodnikom (kan. 1674, št. 1, v povezavi s kan. 1467). Nekatoliški zaročenec ima z omenjeno prošnjo nedvomno pravni interes, o katerem govori kan. 1501, če ima namen skleniti zakon s katoliškim zaročencem

v Katoliški cerkvi. V tem smislu mora cerkveni sodnik postopati v skladu s kanonskim pravom za to področje. Omenjeno sodišče glede tega opozarja, da v tem primeru ne gre za običajno preverjanje svobodnega stanu, kakor je to v navadi pred sklenitvijo zakonske zveze tistih, ki so vezani na kanonično obliko poroke, pa so poizkušali skleniti zakon pred civilnim uradnikom ali pred nekatoliškim služabnikom. (Montini 2010, 297–298)

Sklep

Cerkev ima pravico in pristojnost presojati veljavnost zakonske zveze vseh krščenih (kan. 1671 ZCP), vendar je sprejela razumno odločitev, da svojo pristojnost izvršuje samo nad zakonsko zvezo katoličanov, nad nekatoliškimi kristjani pa samo v izjemnih primerih, kadar z njihove strani obstaja pravni interes, to je poroka s članom Katoliške cerkve. Razlog, zakaj Katoliška cerkev vzhodnim nekatoliškim Cerkvam priznava pravico do lastne zakonodaje in jo spoštuje, je v dejstvu, da imajo pravoslavne Cerkve v moči apostolskega nasledstva in škofovske službe lastno pristojnost in oblast sprejemati cerkvene zakone. Nekatoliške Cerkve in cerkvene skupnosti na zahodu nimajo priznane škofovske službe v smislu apostolskega nasledstva, zato posledično tudi nimajo lastne jurisdikcije oz. pristojnosti sprejemanja lastnih zakonov. Zakone, ki jih imajo te skupnosti, so postavili verniki sami ali pa, kakor je to v primeru sklepanja zakonske zveze, uporabljajo civilne zakone posameznih držav, kjer te skupnosti živijo.

Kratice in okrajšave

CCEO Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium/Zakonik kanonov vzhodnih Cerkva

COD Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Bologna 1991

DC Dignitas Connubii/Dostojanstvo zakona

E Odlok o ekumenizmu II. vatikanskega cerkvenega zbora z dne 21. novembra 1964

DS Peter, Hünermann, ur. 1995. *Heinrich Denzinger, Adolf Schönmetzer, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna: Edizione Dehoniane.

ZCP Zakonik cerkvenega prava. 1983. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.

ZCP/17 Zakonik cerkvenega prava, 1944 [1917].

Viri

Codice di Diritto canonico commentato. 2017. Milano: Ancora.

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. 1995. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana.

Koncilski odloki. 1980. Konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965). Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.

IV. lyonski koncil. 1274. Michaëlis imp. Epistola ad Gregorium papam, sess. IV. V: DS 851–861.

Leitlinien kirchlichen Lebens der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD). 2003. Handreichung für eine kirchliche Lebensordnung Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. [Http://www.ekir.de/www/ueber-uns/kek-587.php](http://www.ekir.de/www/ueber-uns/kek-587.php) (pridobljeno 22. oktobra 2017).

Reference

Aznar Gil, Fedederico R. 2001. *Derecho matrimonial canónico*. Vol. I: Cánones 1055–1094. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

Bianchi, Paolo. 2010. Il giudice ecclesiastico e il matrimonio dei protestanti. *Quaderni di diritto ecclesiale* 23: 259–274.

Calvino, Giovanni. 1971. *Istituzioni della religione cristiana*, vol. I–II. Torino: Unione Tipografica Editrice Torinese.

Cavallotto, Stefano. 1987. Nota storica introduttiva all'Opuscolo per gli sponsali ad uso di parroci indotti. V: Stefano Cavallotto, ur. *Martin Lutero, Scritti pastorali minori*, 152–154. Napoli: Edizioni Dehoniane.

Gaudement, Jean. 1989. *Il matrimonio in Occidente*. Torino: Società editrice internazionale.

Giraud, Alessandro. 2010. La forma del matrimonio dei protestanti. *Quaderni di diritto ecclesiale* 23: 275–284.

Papeški svet za zakonska besedila. 2014. Dostojanstvo zakona. Navodilo, ki ga je treba upoštevati v sodnih postopkih za ugotavljanje ničnosti zakonske zveze na škofjskih in medškofjskih sodiščih. CD 141. Ljubljana: Družina.

Sinodo Valdese. 2015. Documento sulle famiglie: https://www.chiesavaldese.org/documents/doc_famiglie2015.pdf (pridobljeno 20. septembra 2017).

Tridentinski koncil. 1545–1563. Odlok *Tametsi*. V: COD 755–759.

Zakonik cerkvenega prava. 1917. Sestavljen po ukazu papeža Pija X. in razglašen z oblastjo papeža Benedikta XV. Prevod in priredba Alojzij Odar. Ljubljana: Ljudska knjigarna v Ljubljani.

Zakonik cerkvenega prava. 1983. Razglašen z oblastjo papeža Janeza Pavla II. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat v Ljubljani.

Globokar, Roman. 2015. Lebensentscheidung als endgültige Bestimmung der eigenen Zukunft: zur Stellung der Lebensentscheidung in der Moraltheologie Klaus Demmers. *Bogoslovni vestnik* 75: 447–460.

Kowal, Janusz. 2005. L'Istruzione Dignitas Connubii e la competenza della Chiesa circa il matrimonio dei battezzati. *Periodica* 94: 477–507.

Kisić, Rade. 2015. Perspektive pravoslavno-rimokatoličkog dijaloga. *Edinost in dialog* 70: 39–50.

Lutero, Martin. 1987. *Scritti pastorali minori*. Napoli: Edizioni Dehoniane.

Matjaž, Maksimilijan. 2016. Priložnosti in izzivi teološkega dialoga. *Edinost in dialog* 71: 9–12.

Montini, Gian Paolo. 2010. Un protestante può chiedere la nullità del suo matrimonio ad un tribunale ecclesiastico? *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 23: 285–298.

- Navarrete, Urbano.** 1992. Josef Prader, Il matrimonio in Oriente e in Occidente. Presentazione. *Orientalia Christiana Periodica* 58: 568–569.
- Prader, Josef.** 1992. *Il matrimonio in Oriente e Occidente*. Roma: Pontificium Institutum Orientalium.
- Ritzer, Korbinian.** 1962. *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*. Münster: Aschendorff.
- Robleda, Olís.** 1979. *Introduzione allo studio del diritto privato romano*. Roma: Università Gregoriana Editrice.
- Sánchez, Tomás.** 1754. *De sancto matrimonii sacramento*, tom. I. Viterbi: Apud Nicolaum Pezzana.
- Schillebeeckx, Edward.** 1963. *Il matrimonio è un sacramento*. Milano: Ancora.
- Slatinek, Stanislav.** 2015. Education for Interreligious Dialogue in the Family. *Bogoslovni vestnik* 75: 117–127.
- Tosato, Angelo.** 1982. *Il matrimonio israelitico: una teoria generale*. Roma: Pontificio Istituto Biblico.

TA CELI NOVI TESTAMENT NASHI-

GA GOSPVDI INV ISVELI-
zharie Iesusa Cristusa, na dva maibina deilla
vesdalen, veim ie tiga stariga Testamenta do-
polnene, Suma inu prava Islaga, druguzh
pregledan inu vkupe drukan, skusa

Primosa Truberia Crain-
za Rastvixhe-
ria.



MATTH. XXIII.

Et predicabitur (dicit Christus) hoc Euange-
lium regni in vniuerso orbe, in testimonium om-
nibus gentibus, & tunc veniet finis.

Das new Testamēt vnser's Hero-
ren vnd Seligmachers Jesu Christi/ in
wocn Klein theil abgetheilt/ in welchem des alten Te-
staments Erfüllung/ Summa vnd rechte
Auslegung begriffen/ zum andern
mal vbersehen vnd zusa-
men getruckt.

VTIBINGI,

M. D. LXXXII.



Sebastijan Valentan

Katoliška cerkev in dialog z luterani – na poti k edinosti

Catholic Church and Dialogue with Lutherans – On the Path to Unity

Povzetek: Ko se spominjamo 500. obletnice reformacije, želimo vedeti, kakšen vpliv je imela na Katoliško cerkev. Ugotavljamo, da se je ta resno lotila procesa zблиževanja med katoliško in luteransko stranjo. Pomembno so na ta proces vplivali Drugi vatikanski koncil in vsa kasnejša prizadevanja Svetega sedeža. Ustanovitev mešane luteransko-katoliške komisije je privedla do več skupnih dokumentov, ki osvetljujejo različna zgodovinska dejstva in teološke poglede na določena vprašanja. V tem času se je spremenil tudi odnos do Lutra, ki je dolgo veljal za zelo negativno osebnost. Danes ni več tako. Predvsem zadnji papeži so pomembno vplivali na pozitiven ekumenski dialog, ki pušča upanje, da bo nekoč v prihodnje dosežena vidna edinost.

Ključne besede: ekumenski dialog, katoličani, luterani, Cerkev, edinost, Luter, reformacija

Summary: *Commemorating the 500th anniversary of the Reformation, we would like to know what influence it had upon the Catholic Church. We found that the Church has been working on developing a closer relationship between the Catholic and the Lutheran side. The Second Vatican Council and all the following efforts of the Holy See have affected the process significantly. The establishment of a mixed Lutheran-Catholic committee led to several joint documents highlighting various historical facts and theological aspects of certain questions. In the meantime, the attitude toward Martin Luther has changed as well. Luther was long considered an infamous person. Nowadays the situation has changed. The most recent Popes had significant influence on a positive ecumenical dialogue which represents a symbol of hope for visible unity in the future.*

Key words: *ecumenical dialogue, Catholics, Lutherans, Church, unity, Luther, Reformation*

Uvod

Mineva petsto let, odkar je Cerkev s pojavom reformacije začela pisati novo poglavje v zgodovini. Ta visoka obletnica bi v nekaterih drugih

okoliščinah lahko bila častitljiva, vendar je tako za katoliško kot za luteransko skupnost bolj spominska in izpraševalna. Vsekakor moramo v luči tega pol tisočletja trajajočega obdobja razumeti, da je bil za zблиževanje potreben določen čas, ki ga lahko imenujemo tudi zdravilen. Rane ločitve med dvema skupnostma niso bile majhne, zato je pregovorno čas tisti, ki jih celi. Dejanje Martina Lutra v želji po reformi oz. prenovi Cerkve je bilo pogumno in, lahko rečemo, tudi potrebno, le način bi morda lahko bil drugačen. Za presojanje takratnih dogodkov moramo imeti pred očmi tisti čas, Lutrovo osebnost in delovanje Cerkve in papeža. Brez vseh teh okoliščin ostajamo na ravni splošnega (popačenega) razumevanja, v naši zavesti vidimo le podobo pribijanja Lutrovih tez na vrata cerkve v nemškem Wittenbergu, odpustki, katerih pravi pomen je tudi danes slabo razširjen (za nekatere celo nepotreben), pa zaokrožujejo vedenje o času izpred petih stoletij. Pot dialoga, na katero so skupaj pred pol stoletja stopili katoličani in luterani, je izredno dobrodošla in potrebna. Seveda je zaradi doktrinalnih vprašanj vse prej kot lahka, a vendar je to edini in pravi način za doseganje edinosti in iskanje skupnih rešitev. V spoštljivem dialogu je mogoče presegati zgodovinske zamere tako z ene kot druge strani in kritično presojati ter se opredeljevati do posameznih stališč in razumevanj. 500-letnica reformacije je priložnost za ovrednotenje prehojene skupne poti, prav tako pa tudi izziv za čas, ki je pred nami. Katoliška cerkev se zaveda svojega poslanstva v procesu dialoga, zato so njene iniciative in odgovori na pobude luteranske strani znamenja iskrene želje po zблиževanju, »da bi bili eno« (Jn 17,22). Svet in kristjani si ne želijo razdvojenosti in poglobljanja razkola, ampak edinosti in sloge. Posvetili se bomo doslej prehojeni poti in preko nje skušali zaznati smer za v prihodnje.

1. Formalni začetki dialoga

Določiti natančen datum začetka ekumenskih pogovorov med katoličani in luterani ni tako enostavno, vprašaje pa je tudi, ali je to sploh mogoče. Vsakdanje življenje krščanskih skupnosti je bilo tisto, ki je vernike različnih veroizpovedi vodilo k praktičnemu dialogu in sprožilo začetek formalnega ekumenskega dialoga v skladu s pravili in običaji med verniki in voditelji različnih veroizpovedi.

Potreba po formalnem dialogu med katoličani in luterani je rastla, vsekakor pa se je tudi Katoliška cerkev zavedala njenega pomena. Verjetno

je prve začetke formalnega dialoga sprožil papež Janez XXIII., ki je še v času pred koncilom leta 1960 izdal motu proprio *Superno Dei nutu* in z njim ustanovil Tajništvo za edinost kristjanov, katerega delo je nadaljeval današnji Papeški svet za edinost kristjanov (od leta 1988 dalje). Prav to tajništvo je pripravljalo Drugi vatikanski cerkveni zbor. 14. januarja 1963 je bilo tajništvo razdeljeno na oddelek za vzhodno in oddelek za zahodno Cerkev, z apostolsko konstitucijo *Regimini Ecclesiae Universae* pa so bile potrjene strukture in naloge tajništva, med drugim spodbujanje edinosti kristjanov. Papeški svet za edinost kristjanov (PSEK) spodbuja ekumenskega duha v Katoliški cerkvi in sledi koncilskemu odloku o ekumenizmu (dekret *Unitatis redintegratio*, 21. november 1964). Naloga tega sveta pa ni omejena le na ekumensko razeščnost znotraj Katoliške cerkve, ampak skrbi tudi za dialog z drugimi Cerkvami in cerkvenimi skupnostmi. Že od začetka sodeluje s Svetovnim (oz. ekumenskim) svetom Cerkev (World Council of Churches – WCC), ki ima sedež v Ženevi. Katoliški teologi so člani teološkega oddelka WCC. Za ekumenska srečanja imenuje PSEK katoliške opazovalce, na pomembne dogodke Katoliške cerkve pa vabi delegate drugih krščanskih Cerkev in skupnosti. Mednarodni teološki dialog goji z desetimi takimi skupnostmi, na področju prevajanja in širjenja Svetega pisma pa spodbuja ekumensko sodelovanje (*Letopis Katoliške cerkve v Sloveniji* 2017, 45).

Eden glavnih ciljev Drugega vatikanskega koncila je bil obnovitev edinosti med vsemi kristjani. Pomemben prispevek je pri formalnih začetkih ekumenskega dialoga dal *Odlok o ekumenizmu* (E). Opozoril je, da več krščanskih občestev hodi po različnih poteh, »kakor da bi bil Kristus sam razdeljen«. Koncil je prepoznal hrepenenje po edinosti in omenil ekumensko gibanje, s predlogi in načini za razumevanje ekumenizma pa je prišel naproti katoličanom (E 1). Seveda se je Katoliška cerkev zavedala ekumenskega dialoga, pomembno pa je, da je tudi v sebi prepoznala željo in potrebo po njem.

Čeravno je v šestdesetih letih prejšnjega stoletja Sveti sedež ustanovil Tajništvo za edinost kristjanov, pa moremo o mednarodnem dialogu med katoličani in luterani govoriti v štirih fazah v času po koncilu. Prvo obdobje sega v leta med 1967 in 1971, njegovi poudarki pa so predvsem v pogovorih, ki so bili temelj za neke vrste doktrinalno zблиževanje. Izpostavljena je bila pomembnost evangelija kot primarni kriterij edinosti in povezanosti med obema skupnostma ter razumevanje Cerkev in nje-

nih struktur. Ti prvi pogovori so tekli tudi v smeri skupnega obhajanja evharistije ob posebnih priložnostih in vzajemnega priznanja posvečenih služabnikov. Drugo obdobje se umešča v čas od leta 1973 do 1984, torej tudi že v obdobje papeževanja Janeza Pavla II. V tem času je bilo izdanih šest uradnih besedil. Izjava iz leta 1980 posveča središčno pozornost pomenu edinosti na podlagi pnevmatologije, to pa se uresničuje v občestvu ali skupnosti, kar je izpostavil kasnejši dokument *Di fronte all'unita*. Omeniti velja tudi dokument skupne luteransko-katoliške komisije o evharistiji (1978) in o Gospodovi večerji dve leti kasneje. V obeh dokumentih je izpostavljeno stališče, da razhajanja med obema skupnostma glede evharistije niso izključujoča, da pa kljub vsemu še ni soglasja o skupnem obhajanju evharistije. Leta 1981 pride do izjave o službah v Cerkvi, pomembna pa je tudi izjava iz leta poprej glede nauka o opravičenju, vendar je ne smemo zamenjevati z besedilom skupne izjave glede nauka o opravičenju iz leta 1997 (podpisana leta 1999). Tretje obdobje skupnih pogovorov je bilo v letih od 1986 do 1993. Leta 1994 je nastal pomemben skupen dokument *Cerkev in opravičenje* (*Kirche und Rechtfertigung*). Zapisano je bilo skupno stališče obeh strani, da je namreč eden in edini temelj Cerkve odrešitveno dejanje Boga v Kristusu, ki se je zgodilo enkrat za vselej (Tjorhom 1997, 26–29). Od leta 1995 do 2006 je trajalo četrto obdobje, ki je prineslo pomemben skupni dokument o opravičenju.

Kljub vsem tem letom pogovorov, ki so izrednega pomena za dialog med obema skupnostma, pa so dokumenti, ki so nastali med njima, zgolj dokumenti teologov, ki niso bili uradno sprejeti s strani cerkvenih oblasti. Dosežena soglasja sta želeli Svetovna luteranska zveza in Katoliška cerkev tudi formalno obeležiti. Leta 1999, v času t. i. četrtega obdobja (1995 do 2006), je končno prišlo do podpisa dokumenta *Skupna izjava glede nauka o opravičenju* s strani katoličanov in luteranov. Z izjavo se je potrdilo izkustvo, da je njen namen »predvsem prikaz izkustva, da lahko Rimskokatoliška cerkev in luteranske Cerkve izrazijo na temelju pogovorov skupne poglede na naše opravičenje z Božjo milostjo po veri v Kristusa. Izjava sicer ne vsebuje vsega, kar o opravičenju uči vsaka od Cerkva, toda v njej se razločno vidi soglasje o temeljnih resnicah nauka o opravičenju in obenem možnost različnih smeri razvoja brez doktrinalnih obsodb.« (SI, 72–73) Tako katoliška kot luteranska skupnost sta na izjavo podali odgovor, v katerem je izražena želja po nadaljnjem

dialogu (Janežič 1999, 89). V tridesetih letih je bil glede ekumenskega dialoga napravljen velik napredek, ki je okrepil prizadevanja obeh strani po nadaljnjem teološkem razpravljanju in kritičnem presojanju stališč. Presežene so bile zamere in obsodbe, pokazala pa se je smer, ki more roditi sadove za edinost.

2. Nove perspektive ekumenskih dialogov

Kljub doseženi *Skupni izjavi glede nauka o opravičenju* obstaja seveda še mnogo nerešenih vprašanj. Izkušnja preteklosti uči, da je treba veliko potrpežljivosti in zaupanja v moč Svetega Duha. V tej luči je treba gledati na trenutek, ko bo mogoče doseči polno edinost in skupno obhajanje evharistije. Kar je bilo v preteklosti doseženo, ne more biti zadostno, ampak je treba dialog nadaljevati. Med krščanskimi skupnostmi mora biti navzoča pomoč, da bi tudi v prihodnje iskali poti za sprejetje in ureničevanje apostolske dediščine (Janez Pavel II. 1996, § 78).

Za doseganje ciljev ekumenizma sta potrebni iskrenost in zavzetost Svetovne luteranske zveze ter Katoliške cerkve, da bi mogli doseči nekoč polno in vidno edinost (Cassidy 1997, 123). Zagon in nadaljnjo željo po intenzivnem ekumenskem dialogu je predstavljala približujoča se 500-letnica reformacije. V pripravi nanjo je luteransko-rimskokatoliška komisija za edinost leta 2013 izdala poročilo *Od konflikta do skupnosti* (OKS 2017). Šlo je za skupno luteransko-katoliško obeleževanje reformacije leta 2017. Dokument je tako z zgodovinskega kot s teološkega vidika predstavil skupne poglede glede opravičenja, evharistije, cerkvenih služb in Svetega pisma ter izročila. Vsebuje tudi pet ekumenskih imperativov, ki kažejo nadaljnjo smer. V tem dokumentu je dragocena misel, da luterani in katoličani v vzajemnem dialogu ne smejo izhajati iz ločitvene perspektive, ampak iz perspektive edinosti (§ 239). Pravi skupni kritičen pogled glede določenih vsebin še vedno ni mogoč ravno zaradi enostranosti, ki ne dopušča kritike drugega. Iz zakoreninjene samozadostnosti je treba preiti k odprtosti do drugega. Vzajemen dialog je že prinesel številna spoznanja glede različnih oblik občestva in tudi realno spoznanje o tem, »da utegne biti pot (do vidne edinosti) daljša«, kot se je pričakovalo (§ 241). Omenjeno poročilo je tudi neke vrste zaveza, da bi katoličani in luterani iskali vidno edinost s skupnimi koraki. Treba se je ukvarjati z izročilom, pri tem pa paziti, da ne bi padli v stara konfesionalna nasprotja. Ponovno je treba odkriti moči evangelija za

naš čas (§ 242). To prizadevanje je izrednega pomena, saj se različne družbene strukture vedno bolj zavedajo vrednosti religij za človeško življenje. Zato bo velikega pomena, če bodo katoličani in luterani v oznanjevanju in služenju svetu še naprej skupaj pričevali za Božjo milost (§ 243).

Vrniti se k začetkom reformacije je bila srž proučevanja mnogih teologov v zadnjih letih. Skupna pot katoličanov in luteranov v dialogu ni prinesla le zблиžanja stališč o Lutru, ampak tudi skupne poglede glede njegove teologije. Nekatera skupna stališča sicer še ne pomenijo, da se katoličani strinjajo z vsemi Lutrovimi stališči, ampak jih sprejemajo na način, kot to predvidevajo skupni dokumenti med obema stranema. Lutrova teologija je danes sestavni del ekumenskega dialoga, vendar jo je treba razlagati v povezavi z zgodovinskim kontekstom njegovega časa. Doseženi sadovi ekumenizma torej omogočajo odprto soočenje z Lutrovo teologijo (Türk 2014).

Težko bi rekli, da je bil Luter človek ekumenizma v današnjem pomenu te besede. Prav tako ne njegovi nasprotniki. Oboji so bili nagnjeni k polemiki, kar je privedlo do zaostitve razmer. Kot je znano, so bila v zraku vprašanja glede pravičnosti in usmiljenja, vprašanja glede Cerkve, prav posebej še glede vloge papeža, kar še danes ostaja predmet pogovorov. Ker papež in škofje niso bili pripravljeni na reformo, je Luter šel svojo pot, ob čemer pa je vrata v bistvu pustil odprta za kasnejše razprave. Dogodki so se zapletali, vsaka stran je trdno stala za svojimi stališči. Šele ekumenizem v zadnjem času je vrata znova nekoliko odprl. Dialog je predvsem v poslušanju in v tem, da se drug od drugega kaj nauči. Na ta način si je mogoče izmenjati darove, prepoznati resnico in tudi slabosti drugega. Razlike postanejo dar v tem smislu, da obe strani rasteta v katolištvu v prvotnem pomenu in sprejemata usmiljenje Boga v Jezusu Kristusu. Poti, ki jo je začel koncil, ni več mogoče ustaviti. Pred prenašanjem pričakovanj glede polne edinosti je treba imeti v zavesti, da koncil ni imel pripravljene rešitve, ampak se je z njim začela pot. S papežem Frančiškom zaznavamo novo obdobje tega procesa, ko poudarja ekzeziologijo Božjega ljudstva, ki je v smislu vere na poti. Doseganje edinosti ni toliko osredotočeno na Rim, ampak je pristop mnogostranski, tak, ki ima več obrazov. Že v svoji apostolski spodbudi *Veselje evangelija* (VE) papež izhaja prav iz evangelija in vabi k spreobrnjenju ne le posameznega kristjana, ampak ves zbor škofov. V središču je torej na

neki način tudi bistveno prizadevanje Lutra oz. evangelij milosti in usmiljenja. Ne koncil in ne Luter še nista bila povsem sprejeta, niti s strani luteranov ne, posebej če pomislimo na nauk glede evharistije. Luter je ostal zvest resničnemu razumevanju evharistije, odprto pa je tudi njegovo razumevanje apostolskega nasledstva. Ne moremo se ustavljati zgolj ob polemičnih Lutrovih trditvah, ampak je treba na novo premisliti tiste tematike, ki so bistvene za ekumenski napredek (Kasper 2016, 63–67).

Cerkev se danes nahaja v množtvu kultur in v različnih krščanskih občestvih. Navzočnost ekumenizma je več kot očitna, nekje bolj, drugje manj, kolikor pač posamezniki in skupine prepoznavajo vrednost njegovega pomena. Gre za iskanje novih poti k vidni edinosti med kristjani, ki še vedno niso združeni v eno Cerkev. Ekumenizem, kot ga imamo pred očmi ob obhajanju 500-letnice reformacije, je ekumenizem med krščeni in ni tak, kot ga poznamo iz dialoga z drugimi religijami. V ekumenskem delu mora biti prisotno pričevanje vere hkrati z ljubeznijo do resnice. Zgodovino je treba proučevati skupaj, in ne kot nekoč, ko smo jo proučevali vsak zase in je tako prihajalo do nepotrebnih obsojanj in zamer. Skupen pogled nazaj omogoča tudi večjo objektivnost in ovrednotenje zgodovinskih dejstev. Do mnogih danes žal še ni prišlo pravo spoznanje, kaj ekumenizem sploh je in da v bistvu pomeni spreobrnjenje srca in mišljenja ter vrnitev k skupnemu viru, Svetemu pismu. Smisel ekumenizma ni toliko ponovno poenotenje cerkvenih struktur, temveč bolj prenova krščanskega življenja in milost poslušanja drug drugega, ponovno odkritje Besede, torej tega, kar Duh govori Cerkvi. V tem duhu je papež Janez Pavel II. obiskal Finsko, deželo z manjšinsko Katoliško cerkvijo in večinsko Protestantsko. S tem je želel pokazati, da njegovo poslanstvo ni zmagovalna moč Katoliške cerkve. To je bilo novo poglavje v papeštvu, s konkretnimi dejanji, onkraj rimskega obzidja (Thurian 1997, 82–85). Ekumensko delo Janeza Pavla II. je nadaljeval Benedikt XVI. in ga zelo vidno uresničuje tudi papež Frančišek.

3. Prednostne naloge za prihodnost ekumenske zavesti

Ob zavedanju bližajoče se petstote obletnice ekumenska prizadevanja intenzivno nadaljujejo svojo pot, ki je precej drugačna kot pred tridesetimi ali petdesetimi leti. Obhajanje 500-letnice reformacije je na ekumenskem področju prineslo veliko sprememb. Ekumenski dialog v potrpežljivosti in ponižnosti teče naprej. Ničesar ni mogoče izsiliti.

Veselim se lahko nekaterih prednostnih nalog, ki so nenehen izziv za katoličane in luterane.

a) Moč molitve

Ko je papež Benedikt XVI. januarja 2011, ob koncu tedna molitve za edinost kristjanov, v Vatikanu sprejel predstavnike voditeljev Združene evangeličansko-luteranske Cerkve iz Nemčije, je izpostavil molitev. Globoko hrepenenje po edinosti lahko prinese sadove, le če je ukoreninjeno v skupni molitvi. Dejal je:

»Kljub teološkim razlikam, navzočim v vprašanjih, ki so v nekem smislu bistvena, se je med nami razvila skupnost, ki vedno bolj postaja osnova za občestvo, živeto v veri in duhovnosti med luterani in katoličani. Kar je doslej že bilo doseženo, poživlja naše zaupanje v nadaljevanje dialoga, saj lahko samo tako ostanemo skupaj na tej poti, ki je končno Jezus Kristus sam. [...] Nekaterim našim sodobnikom se danes zdi, da je skupen cilj polne in vidne edinosti med kristjani znova oddaljen. Sogovorniki pri ekumenskem dialogu izražajo ideje o edinosti Cerkve, ki so povsem drugačne. Pridružujem se skrbi mnogih kristjanov, da sadovi ekumenskega prizadevanja še zmeraj niso dovolj prepoznani s strani ekumenskih predstavnikov. Kljub temu da se nove težave vedno znova pojavljajo, z zaupanjem glejmo v prihodnost.« (2011)

Treba je nadaljevati teološki dialog in v njem razumeti odprta vprašanja, ki zavirajo pot k vidni edinosti in skupnemu obhajanju evharistije. V molitvi je mogoče dosegati odpuščanje za obojestranske napake in obsodbe, ki so privedle do delitev. Zavedati se je treba, da so pred petsto leti, ko je nastopil razdor, luterani in katoličani imeli za seboj že tisoč petsto let edinosti, kar je skupna dediščina. S pomočjo Boga in Svetega Duha bo to edinost nekoč znova mogoče vzpostaviti, saj se s trenutno doseženimi sadovi ekumenizma ni mogoče zadovoljiti (Benedikt XVI. 2011).

b) Delo Svetega Duha

Ob tem zavedanju so bili narejeni nadaljnji koraki. Papež Francišek je prinesel drugačen pristop do ekumenizma, ki je lasten njegovemu pontifikatu. Ob zavzemanju za najbolj uboge tega sveta je izredno občutljiv na družbene razlike in neomajen v zagovarjanju človekovega dostoj-

janstva. Tudi za ekumenski dialog se mu zdi izredno pomembno razpravljati ne le o teoloških problemih, ampak o razlikah na področju antropologije in etike. Ta vprašanja prav tako zahtevajo potrpežljivo držo in zavedanje, da edinost prvenstveno ni sad človekovega prizadevanja, ampak delo Svetega Duha (Frančišek 2013, 970–971).

c) Ekumenska srečanja

V tem jubilejnem letu se je v Wittenbergu, v kraju, kjer se je začela reformacija, že doseženemu soglasju med katoličani, luterani in metodisti glede nauka o opravičenju uradno pridružilo tudi Svetovno združenje reformatorskih, tj. kalvinskih cerkva (Comunione mondiale di Chiese riformate). Slovesnost podpisa je bila v cerkvi pred znamenito oltarno podobo zadnje večerje nemškega renesančnega umetnika Lucasa Cranacha starejšega, ki simbolizira edinost med kristjani. Tako so zdaj štiri svetovne krščanske skupnosti uradno pristopile k izjavi o opravičenju (Gonzalez-Ferrer 2017, 6). Reformatorske cerkve priznavajo, da je soglasje glede temeljnih resnic nauka o opravičenju v skladu z reformatorskim naukom. To dejanje je nov kamen v mozaiku na poti k polni edinosti. Sicer še ni cilj, je pa pomembno znamenje (*Insieme al servizio dell'uomo* 2017, 6). V Lutrovem letu, kot leto 2017 tudi imenujejo nekateri avtorji ekumenskih prispevkov, je doslej bilo že veliko ekumenskih srečanj. Tako je bil na Salamanki npr. mednarodni teološko-ekumenski kongres, ki se ga je udeležil tudi tajnik Papeškega sveta za edinost med kristjani Brian Farrell. Spomnil je, da je med luterani in katoličani veliko skupnih stališč, ki se sicer na videz zdijo nasprotna. Predvsem tega bi se bilo treba zavedati v ekumenskem dialogu. Problem, ki ga je zaznati danes, je pomanjkanje zanimanja za teologijo v mlajših generacijah, posledično pa tudi rezultati dialoga niso tako vidni. Ekumenizem je odvisen od prenove kristjanov samih in tudi od njihovega življenjskega okolja, v katerem so odraščali. Katoličanu, ki Lutra pozna zgolj iz filma, ki ga je prikazal v slabi luči, danes ni enostavno sprejeti, da gre za ekumenskega reformatorja. Zato je treba delati skupaj, slediti resnici, zgodovinskim virom, proučevati različne vidike in zaupati v moč Svetega Duha (Contessa 2017, 6).

č) Skupno delo za edinost

Ko je papež Frančišek lani odpotoval na Švedsko, je potovanje označil za pomembno v smislu ekumenizma (Frančišek 2016). V katedrali

v Lundu je bila tako s strani papeža Frančiška in luteranskega škofa Yunana podpisana skupna izjava katoličanov in luteranov, ki govori o tem, da sta si obe strani v dialogu pomagali preseči številne razlike in da sta poglobili zaupanje. Pomembno za nadaljevanje dialoga je tudi priznanje, da sta tako ena kot druga stran ranili vidno edinost Cerkve, ko je bila vera uporabljena tudi v politične namene. Izjava kategorično zavrača vsakršni sovraštvo in nasilje, bodisi iz preteklosti bodisi sedanj, do katerih prihaja v imenu vere. Obe stani priznavata, da sta po milosti osvobojeni, da moreta skupaj hoditi proti skupnosti, v katero ju kliče Gospod. Ker si mnogi želijo prejeti evharistijo za isto mizo, bodo šla ekumenska prizadevanja še bolj v to smer. Iz izjave je mogoče razbrati papeževo skrb za begunce, saj je v njej izraženo skupno zavzemanje zanje. Konkretna posledica tega je bil tudi dosežen sporazum med luteransko in katoliško Karitas o skupnem sodelovanju. Ob koncu je poziv vsem župnijam in skupnostim katoličanov in luteranov po svetu k skupnemu delu za doseganje še večje edinosti (Frančišek-Yunan 2016). Papeževo potovanje na Švedsko je imelo velik mednarodni odmev tako v cerkvenih kot v civilnih krogih. Tudi nedavno imenovanje stockholmskega škofa Andersa Arboreliusja za prvega švedskega kardinala ima v luči ekumenskih prizadevanj posebno mesto.

d) Ekumenski prispevki Svetega sedeža

Tudi Sveti sedež nadaljuje ekumenske pobude. Marca letos je Papeški odbor za zgodovinske študije pripravil zasedanje na temo »Luter 500 let kasneje. Pregled luteranske reformacije v njenem zgodovinskem in cerkvenem kontekstu«. Še ne tako daleč nazaj bi bilo srečanje na takšno temo povsem nemogoče, tako pa so luterani in katoličani skupaj govorili o Lutru. Resna razmišljanja in proučevanje njegove osebnosti ter kritike Cerkve omogočajo preseganje zamer na obeh straneh. Ta so v zgodovini žal prevečkrat označevala odnose med katoličani in protestanti. Proučevanje brez predsodkov, kot je bilo poudarjeno na zasedanju Papeškega sveta, omogoča videti, koliko pozitivnega je bilo v reformaciji. Čeprav zgodovine ni mogoče spremeniti, pa je možno očiščenje spomina (Frančišek 2017).

Omenimo še junijsko ekumensko molitveno bdenje v Circo Massimu v Rimu, na katerem so bili zbrani udeleženci različnih krščanskih skupnosti. Papež Frančišek je na srečanju spregovoril o preganjanih kristjanih:

»Danes je več mučencev kot nekoč. Danes je več mučencev kristjanov. Ti, ki ubijajo kristjane, jih prej ne vprašajo: 'Si ti pravoslaven? Si katoličan? Si evangeličan? Si luteran? Si kalvinist?' Ne. 'Si ti kristjan?' – 'Da.' Ubit, takoj. Danes je več mučencev kot v prvih časih. In to je ekumenizem krvi: združuje nas pričevanje naših današnjih mučencev. Na raznih koncih sveta se razliva kri kristjanov! Danes je bolj kot kadar koli prej potrebna edinost kristjanov, ki so edini v delovanju Svetega Duha, v molitvi in v delu za najbolj uboge. Hoditi skupaj, delati skupaj. Ljubiti se. Ljubiti. In skupaj iskati rešitve za razlike, strinjati se, vendar na poti! Če se ustavimo in ne hodimo več, se nikdar, nikdar ne bomo strinjali. Tako je, kajti Duh želi, da smo na poti.« (2017a, 7)

Papeževo sporočilo o ekumenizmu krvi je močno in zgovorno znamenje, da so razdori nesmiselni in da je potrebna pot sodelovanja in življenja v edinosti. V edinosti vere in duha. Teološke debate in zgodovinsko proučevanje so potrebni za razvoj nauka, konkretna dejanja pa so potrebna za življenje edinosti že zdaj.

Sklep

Prehojena pot ekumenskih dialogov med katoličani in luterani vsekar kaže številne pozitivne premike. Izrednega pomena je dejstvo, da se je po 500 letih reformacije pot dialoga sploh začela. V tem času so bili izpostavljeni različni vidiki, ekumenska prizadevanja so v slogi in potrpežljivosti ter v iskreni želji po dialogu in edinosti začrtala pot, na kateri je prišlo do spoznanj o skupni vrednosti vere v Jezusa Kristusa in o številnih skupnih pogledih, ki jih je čas reformacije sicer začrtal po svoje. Temeljno sporočilo ekumenizma je dialoška naravnost. To ne pomeni, da bi se morali zaradi različnosti odpovedati individualnosti. Lastno identiteto je mogoče razvijati ravno v dialoški odprtosti z drugimi (Matjaž 2013, 20). Papež Frančišek, s katerim je ekumenska razsežnost dobila nova obzorja, svetu sporoča, da je krščanstvo eno in da je vidna edinost potrebna bolj kot kadar koli prej. Seveda se ne dosega za vsako ceno, ampak iz želje po resnici. Vključevanje, in ne izključevanje je vodilo njegovega pontifikata, s katerim spreminja stil papeževanja (Slatinek 2017, 132). Njegovi poudarki so že vključeni v skupna ekumenska stališča, saj se dotikajo temeljnih resnic in želje, da bi bili vsi eno.

Kratice in okrajšave

AAS Acta Apostolicae Sedis

E Koncilski odloki 1980 (Odlok o ekumenizmu)

OKS Od konflikta k skupnosti

PSEK Papeški svet za edinost kristjanov

SI Skupna izjava glede nauka o opravičenju

VE Veselje evangelija (*Evangelii gaudium*)

WCC World Council of Churches

Reference

- Benedikt XVI.** 2011. *Address of His Holiness Benedict XVI to a Delegation of the United Evangelical Lutheran Church of Germany*. [Http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20110124_chiesa-evang-luter.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20110124_chiesa-evang-luter.html) (pridobljeno 10. julija 2017).
- Cassidy, Edward Idris.** 1997. Prospettive future nelle relazioni luterano-cattoliche. V: Mario Russotto, ur. *Le relazioni cattolico-luterane a tre decenni dal Vaticano II*, 121–125. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Contessa, Fabrizio.** 2017. Tutto quello che abbiamo in comune. *L'Osservatore Romano*, 25. junij.
- Ferrer-Gonzales, Avelino.** 2017. Frutto della grazia. *L'Osservatore Romano*, 14. julij.
- Frančiček.** 2013. Ad Delegationem Foederationis Lutheranae Mundialis et Sodales Consilii pro Unitate Lutherano-Catholica promovenda. *AAS* 105: 970–971.
- — —. 2014. Veselje evangelija (*Evangelii gaudium*), Cerkevni dokumenti 140. Ljubljana: Družina.
- — —. 2016. *Saluto del Santo Padre ai giornalisti durante il volo Roma-Malmö*. [Http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161031_svezia-volo-andata.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161031_svezia-volo-andata.html) (pridobljeno 4. julija 2017).
- — —. 2017. *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al convegno promosso dal Pontificio Comitato di Scienze Storiche su »Lutero 500 anni dopo. Una rilettura della riforma luterana nel suo contesto storico ed ecclesiale«*. [Http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/march/documents/papa-francesco_20170331_comitato-scienze-lutero.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/march/documents/papa-francesco_20170331_comitato-scienze-lutero.html) (pridobljeno 4. julija 2017).
- — —. 2017a. Diversità riconciliata. *L'Osservatore Romano*, 5.-6. junij.
- Frančiček in Monib Yunan.** 2016. *Dichiarazione congiunta in occasione della Commemorazione Congiunta cattolico-luterana della Riforma*. [Http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/10/31/0783/01757.html#ita](http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/10/31/0783/01757.html#ita) (pridobljeno 6. julija 2017).
- Insieme al servizio dell'uomo.** 2017. *L'Osservatore Romano*, 5. julij.
- Janez Pavel II.** 1996. *Da bi bili eno*. Ljubljana: Družina.
- Janežič, Stanko.** 1999. Pomembno teološko soglasje. V *Edinosti: Ekumenski zbornik* 1999: 89–93.
- Kasper, Walter.** 2016. *Martin Lutero. Una prospettiva ecumenica*. Brescia: Queriniana.
- Koncilski odloki.** 2004. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Letopis Katoliške cerkve v Sloveniji 2017.** Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Luteransko-rimskokatoliška komisija za edinost.** 2017. *Od konflikta do skupnosti*. Ljubljana: Družina.

- Matjaž, Maksimilijan.** 2013. Dialog kot primarno poslanstvo teologije. *Edinost in dialog* 1(68): 19–22.
- Slatinek, Stanislav.** 2017. Pastoralni izzivi za uspešen pogovor z duhovnikom in foro interno v luči posinodalne apostolske spodbude Radost ljubezni – Amoris laetitia. *Bogoslovni vestnik* 77: 131–144.
- Svetovna luteranska zveza – Papeški svet za pospeševanje edinosti kristjanov.** 1999. Skupna izjava glede nauka o opravičenju. V *edinosti: Ekumenski zbornik* 1999: 71–88.
- – –. 2016. *Od konflikta do skupnosti. Poročilo luteransko – rimskokatoliške komisije za edinost.* Cerkevni dokumenti 150. Ljubljana: Družina.
- Thurian, Max.** 1997. *Passione per l'unità e contemplazione del mistero.* Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Tjorhom, Ola.** 1997. Il dialogo luterano-cattolico: situazione presente e sfide. V: Mario Russotto, ur. *Le relazioni cattolico-luterane a tre decenni dal Vaticano II*, 21–37. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Türk, Matthias.** 2014. *Per l'unità tra cattolici e riformati. Le relazioni con la Federazione luterana mondiale e la Conferenza dell'Unione di Utrecht.* [Http://www.osservatoreromano.va/it/news/cinque-imperativi-lunita-tra-cattolici-e-riformati](http://www.osservatoreromano.va/it/news/cinque-imperativi-lunita-tra-cattolici-e-riformati) (pridobljeno 17. julija 2017).

T A S V E T I E V A N G E L I O D I E S V S A C R I S T V S A

Gospudi inu Boga nashiga, od S. Duha
skufi S. Matheushafas
piffan.

T A I. C A P.

A. Iefuseu porod od Ozhakou. B. Iefuseui
Stryci od kraleu. C Iefuseuashlahta od Vyu-
dou. D. Od 2. zhlinkou oli shlaht. E. Cri-
stuseuu pozhetic. F. Prerokouanc, lmc, Roi-
stuu Iefuseuu.

D E T V S O T E B V Q V I A.
od tiga Roistua Iesusu Cristu-
sa, kir ie en Syn Davidou tiga Luc. 3.
Synu Abraama. Abraam ie Gen 21 25.
rodil Isaaca. Isaac ie rodil Iacoba. Iacob ie 29 38.46.
rodil Iuda inu nega Brate. Iudas ie rodil
Faresa inu Zarama is te Tamare. Fares
ie rodil Esroma. Esrom ie rodil Arama. 1. Paral. 2.
Aram ie rodil Aminadaba. Aminadab ie
rodil Naafona. Naufon ie rodil Salmona.
Salmon ie rodil Boozu od te Rahabe. Booz Ruth. 4.
ie rodil Obeda od te Rute. Obed ie rodil
A Iesse.

TA CELI NOVI TESTAMENT

(Tübingen, 1581–82) – Začetek prvega poglavja (BS 2006, 317).



Matjaž Črnivec

Novozavezni kanon kot temelj krščanske edinosti

The New Testament Canon as the Foundation of Christian Unity

Povzetek: Članek se ukvarja z vprašanjem novozaveznega kanona v povezavi z njegovim teološkim in ožje eklesiološkim pomenom; posebej obravnava možnost kanona, da služi za temelj edinosti kristjanov v sodobnem času. Glede na posebne okoliščine nastanka se novozavezni kanon kaže kot prvi in najpomembnejši »ekumenski« sklep vesoljne Cerkve in ima zaradi tega poseben pomen in veljavo. V odnosu do cerkvenega izročila se kanon kaže kot njegov utemeljitveni, avtoritativni in normativni del, ki druga izročila po eni strani omogoča, po drugi pa tudi zamejuje. Pestrost novozaveznih besedil pa narekuje, da naj bi si ekumenski dialog prizadeval za edinost v različnosti.

Ključne besede: kanon, Nova zaveza, Cerkev, eklesiologija, cerkveno izročilo, ekumenski dialog, Sveto pismo

Summary: *The article addresses the question of New Testament Canon in relation to its theological, and more specifically, ecclesiological relevance; it especially explores the potential of the Canon to serve as the foundation for unity among Christians nowadays. Given the special circumstances of its emergence, the New Testament Canon appears as the first and most important »ecumenical« decree of the universal Church, and for this reason it has a special relevance and validity. In relation to the Church Tradition the Canon appears as its founding, authoritative and normative part, which on the one hand makes other traditions possible, and on the other also sets their limits. The variety of the New Testament texts further demands that the ecumenical dialogue should strive for unity in diversity.*

Key words: *Canon, New Testament, Church, ecclesiology, Church Tradition, ecumenical dialogue, Bible*

Uvod

»V vsej zgodovini Cerkve ne moremo najti večjega ustvarjalnega dejanja, kot je oblikovanje zbirke apostolskih spisov, ki ji je bil dodeljen enak položaj kakor Stari zavezi.« Ta večplastno pomenljiva izjava velikega – in

kontroverznega – nemškega raziskovalca zgodnjega krščanstva Adolfa von Harnacka (1961, 62) je primeren uvod v vsako sodobno razmišljanje o kanonu Nove zaveze. Opozarja nas, da pristopamo k vprašanju, ki je temeljno za cerkveno zgodovino. Čeprav načelno velja, da je bil kanon zaključen približno ob koncu 4. stoletja, je vprašanje vsekakor nadvse živo in aktualno tudi danes. O tem priča prava množica strokovnih razprav, člankov in monografij, ki so izšli v zadnjih desetletjih. To področje je tako obširno, da bi samo površen pregled zahteval posebno obravnavo, ki presega meje tega prispevka.¹ Naj zadostuje, da se uvodoma strinjamo s trditvijo Kurta Alanda iz njegovega zdaj že slavnega (ali pa razvpitega) članka *Problem novozaveznega kanona*, v katerem ugotavlja, da pereča vprašanja novozaveznega kanona zadevajo »vso teologijo vseh Cerkev« (1970, 135). Živost in ostrina razprave v nadaljnjih desetletjih to nedvomno potrjujeta, s tem pa tudi uvid, da gre pri vprašanju kanona najprej in predvsem za vprašanje krščanske teologije.

To nas pravzaprav ne bi smelo presenetiti, saj je razmislek o kanonu neke vrste utemeljujoči govor o Svetem pismu, je metapripoved, ki nam omogoča pravilno vrednotiti, sprejemati in tudi poslušati biblično sporočilo ter se ustrezno odzivati nanj. Ta izhodiščna percepcija ali natančneje določeni modus percepcije, ki izhaja iz različnih pojmovanj kanona, je temeljnega pomena za vse krščansko mišljenje in delovanje. Razmislek o kanonu so torej nekakšna prolegomena v vso teologijo, ker vzpostavljajo metodološki in hermenevtični okvir za pristopanje k temeljnemu viru razodetja. Od modusa tega pristopanja so odvisni vsi nadaljnji koraki v teologiji.

Vsak sodobni razmislek o kanonu Nove zaveze mora torej že v izhodišču privzeti, da vstopa na področje, ki ni spoznavno nevtralno, ampak je nabito, če smemo reči, z »navzkrižnimi interesi« različnih teoloških pozicij oziroma ideologij, ki želijo te pozicije kritizirati. Namen tega članka je opazovati teološki pomen novozaveznega kanona, še posebej glede na njegov povezovalni potencial, se pravi glede na njegovo zmožnost ali nezmožnost, da tvori osnovno vezivno in povezovalno tkivo vesoljne Cerkve v vsej njeni notranji raznolikosti in sedanji institucionalni razdeljenosti.

¹ Primer takega kratkega pregleda je članek *Medkulturalna konstrukcija novozaveznih kanonov* (Loba Mkole 2016).

Pričujoči razmislek se je v veliki meri oblikoval ob soočenju – včasih dialoškem, drugič polemичnem – s stališči nekaterih sodobnih protestantskih teologov. Razprava o tem, kateri pristop k vprašanju kanona je metodološko najprimernejši, zaradi svoje kompleksnosti presega okvir tega prispevka. Pristop, ki sem ga izbral, v grobem ustreza »inherentnemu« oziroma »intrinzičnemu« modelu kanona, ki ga je v svojih knjigah razvil raziskovalec Michael J. Kruger (2012 in 2013), z nekaterimi omejitvami in modifikacijami.² Glede osnovnih zgodovinskih podatkov in pregleda nastajanja novozaveznega kanona pa bi bralce napotil na še vedno standardno delo Brucea M. Metzgerja *Kanon Nove zaveze* (1987). Kot njegov povzetek lahko navedemo sklep: »Kar je res upoštevanja vredno [...] je naslednje: čeprav so robovi novozaveznega kanona ostali nedoločeni še stoletja, je bila v prvih dveh stoletjih dosežena visoka stopnja soglasja glede večjega dela Nove zaveze med zelo raznolikimi in razkropljenimi skupnostmi ne samo v Sredozemlju, ampak na področju, ki sega od Britanije do Mezopotamije.« (1987, 254)

Na tej podlagi torej želim opazovati teološki ali ožje ekleziološki pomen novozaveznega kanona, in sicer v treh korakih. V prvem je predstavljeno pojmovanje novozaveznega kanona kot posebnega avtoritativnega

² Povzamemo ga lahko takole: kanon je nujni atribut oziroma »produkt« samega novozaveznega razodetja. Ker so bili Jezus in apostoli del kulture, ki je priznavala in uporabljala svete spise (Staro zavezo), in ker te kulture nikakor niso izpodbijali (Mt 5,18; Rim 3,2), temveč so jo sprejemali in nadaljevali, je epohalna novost Božjega razodetja, ki ga je prinesel Jezus, sama po sebi klicala po tem, da se izrazi v novih »Pismih« – še posebej zato, ker se je predstavljala ravno kot izpolnitev in avtoritativno nadaljevanje zgodovine odrešenja, o kateri pričuje Stara zaveza. K temu sta prispevala tudi izjemna in neponovljiva avtoriteta apostolov ter dejstvo, da so sami ali prek sodelavcev za sabo pustili določene pisne dokumente. Ti spisi preprosto niso mogli ne imeti posebne, naravnost izjemne avtoritete, ki jih je že takoj ob nastanku ločila od drugih. S stališča vere se kanon kaže tudi kot Božje delo oziroma dar Božje milosti tako po naravi (gre za »naravni« del oziroma sestavni spremljevalni pojav novozaveznega razodetja) kot po nastanku (sam proces kanonizacije se v tej perspektivi kaže kot delo Božje previdnosti, pri katerem je aktivno sodelovala Cerkev kot poslušalka, skrbnica in posredovalka Božje besede). Taka koncepcija kanona je značilna za zgodnje protestantske pisce, srečamo jo že pri Lutru. V rimskokatoliški teologiji vsaj pogojno v smer tega modela razumevanja kanona kaže stališče Drugega vatikanskega cerkvenega zbora, da »cerkveno učiteljstvo ni nad Božjo besedo, ampak ji služi« (BR 10), ki se posredno dotika tudi vprašanja cerkvene avtoritete pri oblikovanju svetopisemskega kanona (*Luteransko-rimskokatoliška komisija za edinost* 2016, 80).

sklepa, ki je zavezujoč za vso vesoljno Cerkev; v drugem obravnavam razmerje med Svetim pismom in cerkvenim izročilom, tretji korak pa prinaša razmislek o pestrosti novozaveznih besedil in o pomenu le-te za sodobna ekumenska prizadevanja.

1. Sprejetje kanona kot prvi »ekumenski« sklep vesoljne Cerkve

Nastanek svetopisemskega kanona in način njegovega usidranja oziroma splošnega sprejetja je edinstven pojav v cerkveni zgodovini. Ta sklep se je nekako sklenil sam od sebe, brez zunanjega, dokončnega formalnega sklepa ekumenskih cerkvenih zborov. Gre za splošno sprejeto stališče, ki se je izoblikovalo in izplavalo na površje kot nasledek procesa, ki je potekal spontano, a je vendar zanj značilna presenetljivo široka konsenzualnost, ki ni bila (ker v prvih stoletjih niti ni mogla biti) rezultat zunanjih dejavnikov: institucionalne agende, politične prisile ipd. Reči smemo, da gre za sklep, do katerega je prišlo zaradi notranje nujnosti, ki je lastna samim besedilom, ki jih zdaj prištevamo v Novo zavezo, potem lastna okoliščinam njihovega nastanka, okoliščinam njihovega zbiranja in posredovanja ter njihovi liturgični in misijonski rabi ter nenazadnje tudi »eksistencialni izkušnji«,³ kakršno so ta besedila porajala (in jo še porajajo) med svojimi poslušalci in bralci. »Biblija se sama konstituira kot kanon. Ona je kanon, ker se je Cerkvi vsilila kot taka in se ji stalno vsiljuje.« (Barth 1975, 107)

Lahko bi rekli, da je sprejetje oziroma prepoznanje svetopisemskega kanona pravzaprav prvi in primarni sklep celotne, nerazdeljene vesoljne Cerkve, tako časovno (večina kanona je bila oblikovana že v 2. stoletju) kakor teološko, saj gre za odločitev, ki je predpogoj vsem drugim odločitvam in ki resno teologijo vsaj v določenem smislu šele omogoča.

³ Mnogi sodobni eksegeti, med njimi npr. N. T. Wright (2006, 181–182), opozarjajo, da izraz, ki je v 2 Tim 3,16 ponavadi preveden kot »navdihnjeno od Boga« (gr. *theópneustos*), pomeni tudi »navdihujoč z Božjim Duhom«. (Tako novejši prevod *English Standard Version* to mesto prevaja z »All Scripture is breathed out by God«.) Po tej razlagi vrstica ne govori toliko o izvoru Svetega pisma kot o njegovi funkciji oziroma učinku. Sveto pismo torej bralcem ali poslušalcem posreduje izkušnjo Božjega Duha, in primarno okolje, kjer se je ta izkušnja v prvih stoletjih dogajala, je bilo bogoslužje. V zvezi s tem bi lahko rekli, da je bilo dejanje kanonizacije neka posebna vrsta »cerkvene introspekcije«, se pravi tehtnega pregleda lastne duhovne izkušnje in liturgične prakse. Eden od kriterijev pri razpoznavanju novozaveznega kanona je bila namreč prav vsesplošna liturgična raba (in uporabnost) besedil.

Zelo pomenljivo je dejstvo, da o kanonu Svetega pisma ni razpravljali nobeden od vesoljnih cerkvenih zborov. O tem, zakaj je tako, sicer nimamo zgodovinskih pričevanj, tako da je kakršen koli govor o razlogih za to lahko le ugibanje. Vseeno lahko v zvezi s tem tvegamo dve domnevi, ki se povezujeta. Prva je ta, da so lahko zbori sploh razpravljali o čemer koli prav zato, ker je bil sklep kanona storjen že prej z zadostno stopnjo ujemanja in konsenza. To je osnova, ki je omogočila njihovo delo, sploh če pomislimo na kompleksnost teoloških formulacij, ki so bile predmet koncilskih razprav. Brez vsaj približno jasne predstave, katere knjige sestavljajo Sveto pismo, taka »visoka« teologija ne bi bila mogoča. Dalje lahko domnevamo, da zbori pred kanonom molčijo tudi iz spoštljivosti – iz zavedanja, da gre tu za mejo, ki jo v resnici lahko postavi samo Bog in ki je tudi že vzpostavljena, v glavnini že stoletja. To nenazadnje izhaja že iz dejstva, kakšen odnos do novozaveznih spisov kažejo koncilski dokumenti tistega časa. V vseh brez razlike novozavezni spisi veljajo za nesporno avtoriteto, ki je ontološko na drugačni ravni od avtoritete sklepov, ki so nastajali na cerkvenih zborih. Svobodno, suvereno in avtonomno razpravljati o kanonu bi pomenilo razpravljati o svoji lastni predpostavki, kar je vsaj v določenem smislu nemogoče: izvor je vedno nekaj danega, predhajajočega, ne nekaj, kar ustvarim, saj ne more biti stvar moje postavitve, ker ravno izvor vzpostavlja mene. Pomenljivo je, da tudi številni dekreti pokrajinskih sinod, ki v 4. in 5. stoletju prinašajo sezname kanoničnih knjig, v zvezi s tem ne omenjajo nikakršne razprave ali celo suverene cerkvene »kreativnosti«, ampak jih predstavljajo kot podajanje stanja, gotovega dejstva. Novozavezni kanon je zanje avtoritativen, ker so ga kot takega prejeli od prejšnjih krščanskih generacij.

Obenem pa lahko domnevamo, da manjših razlik, ki so še vedno obstajale med sezname lokalnih sinod, vesoljni cerkveni zbori niso hoteli preseči z enoumno opredelitvijo, ki bi bila zavezujoča za vse, ker bi ta posledično lahko sprožila spore glede nekaterih knjig »na robu« kano-⁴na. Tudi tukaj so se morda ustavili iz strahospoštovanja pred dejstvom,

⁴ V 4. stoletju je bilo nekaj negotovosti zgolj še glede Pisma Hebrejcem (na zahodu) in Razodetja (na vzhodu). Prej, v 3. stoletju, so v nekaterih skupnostih obstajali določeni zadržki glede Jakobovega pisma, Drugega Petrovega pisma, Drugega in Tretjega Janezovega pisma ter Judovega pisma, delno tudi zaradi premajhne razširjenosti teh spisov. Po drugi strani so ponekod uživali kanonični ugled posamezni spisi apostolskih očetov: Hermov pastir, Barnabovo pismo, Prvo Klementovo

da je dokončna določitev kanona za celotno Cerkev Božje delo, ki ga je treba prepustiti Njemu, četudi to pomeni, da Cerkev v določenem času glede tega ne more doseči popolne uniformnosti.

Med cerkvenimi očeti 4. stoletja resda še naletimo na razprave o tem, katere knjige spadajo v novozavezni kanon, in znotraj njih na različna stališča glede nekaterih knjig na robu kanona. Toda modus njihove razprave kaže, da se s tem nikakor ne postavljajo nad sveta besedila ali na isto raven z njimi; prav tako se ne postavljajo nad sklepanje o točnih mejah kanona, ampak predvsem poročajo o širini konsenza glede teh ali onih knjig, kar pomeni, da predvsem opravljajo ugotavljanje stanja in razlikovanje med različnimi že obstoječimi tradicijami znotraj Cerkve. Njihovo delo torej ni bilo »kreativno«, kakor da bi s svojo razpravo ustvarili kaj novega, ampak je šlo za delo vrednotenja, tehtanja, prepoznavanja in afirmacije konsenza, ki je obstajal že pred njimi in neodvisno od njih.

Izoblikovanje novozaveznega kanona (tudi ko nekateri njegovi robovi še niso bili povsem jasno določeni) lahko torej razumemo kot svojvrsten avtoritativni sklep, ki je v vsej cerkveni zgodovini brez primere. Gre za sklep, ki je hkrati nad Cerkvijo in v Cerkvi, ker ji je bil po pričevanju Duha in glede na okoliščine nastanka »vsiljen« od zgoraj. V načinu izoblikovanja novozaveznega kanona bi z očmi vere lahko prepoznali prav tisto sinergijo med božanskim in človeškim, ki je tako značilna za novozavezno razodetje. Kakor je Kristus hkrati pravi Bog in pravi človek, tako ima tudi zapisana Božja beseda dve naravi, božansko in človeško. To ne velja samo za nastanek novozaveznih besedil, kjer se je Božji navdih združil s kontingencami, kot so osebnost pisca, njegove okoliščine, potrebe njegovih naslovnikov ipd., ampak tudi za pot, kako

pismo ali Nauk dvanajsterih apostolov, vendar v zvezi z njimi že od začetka naletimo tudi na stališča, ki jih jasno razločujejo od spisov apostolske dobe. Načelno odprtost glede robov kanona lahko še danes zasledimo v pravoslavni Cerkvah: čeprav v praksi sprejemajo seznam sedemindvajsetih knjig, ki je v rabi na zahodu, te Cerkve glede novozaveznega kanona nikoli niso dosegle sklepa, ki bi izrecno natančno določil njegove meje. Sklepi sinode v Trulu (691–92), ki naj bi bili zanje zavezujoči, potrjujejo več starejših sinodalnih sklepov in patrističnih spisov, ki si v določenih podrobnostih nasprotujejo (Metzger 1987, 216–217). Na zahodu je Cerkev sklep o točnih mejah kanona sprejela presenetljivo pozno: rimski sedež ga je določil na cerkvenem zboru v Firencah (1439–43). Glede Nove zaveze so ta seznam sprejeli tudi protestanti, čeprav je imel Luter v zvezi z njim nekatere osebne pomisleke.

so se ta besedila združevala v zbirko, kot jo poznamo danes. V tem procesu lahko jasno prepoznamo Božje previdnostno vodstvo (sploh glede »visoke stopnje soglasja«, ki jo omenja Metzger) in sodelovanje celotne Cerkve, skupaj z vsemi kontingencami, ki so ta proces spremljale in nanj vplivale: Markionovo krivoverstvo, gnostična literarna dejavnost, preganjanje, v sklepni fazi pa tudi razmere 4. in 5. stoletja. To edinstveno teološko ujemanje nas napeljuje k prepričanju, da je treba v novozaveznem kanonu videti sklep, ki tako po avtoritativnosti kot po daljnosežnosti svojih posledic presega vse druge sklepe, ki jih je Cerkev kdaj sprejela. Je torej pred vsemi koncilskimi sklepi in nad njimi – kot njihova utemeljitvena predpostavka in kot vir, predpogoj delovanja ekumenskih cerkvenih zborov. Zato ima večjo veljavo oziroma prioriteto pred vsemi drugimi, poznejšimi sklepi.

Poleg tega nas prepoznanje kanona v njegovi jedrni obliki, ki ga lahko zanesljivo datiramo konec 2. stoletja, pelje v čas pred velikimi cerkvenimi razkoli, ki so spremljali vesoljne cerkvene zборе.⁵ Zato je ta prvotni sklep (tudi če njegovi zunanji robovi še niso bili ostro zarisani) še toliko bolj primerna teološka oziroma »tradicionalna« podlaga za edinost vesoljne Cerkve.

2. Sveto pismo in tradicija: sprejetje kanona kot dejanje samo-omejitve

Vprašanje svetopisemskega kanona se je v zgodovini pogosto pojavljalo skupaj z vprašanjem, kakšno je razmerje med Svetim pismom in cerkvenim izročilom. Ob tem sta se seveda izoblikovali tipično rimskokatoliško in tipično protestantsko stališče, ki sta si v sporih 16. stoletja stali v bojevitim nasprotju. Toda v novejšem času naletimo na stališča, ki to dihotomijo presegajo. V zvezi s tem se za posebno koristnega izkaže uvid Oskarja Cullmana v njegovem članku *Tradicija in določitev kanona v Cerkvi 2. stoletja* (1970). Cullman ugotavlja, da novozavezna besedila pravzaprav predstavljajo tisto prvo, najzgodnejše in najpomembnejše

⁵ Zbor v Efezu leta 431 je iz »cesarske« Cerkve izključil nestorijance, zbor v Kalcedonu leta 451 pa monofizite. Obe veji krščanstva se danes ekumensko povezujeta z drugimi kristjani, kar kaže, da sta njuni obsodbi v 5. stoletju z današnje perspektive nekaj obžalovanja vrednega. Pomenljivo je tudi, da so v sodobnem času monofiziti v dialogu s pravoslavni kristjani dosegli strinjanje, da so teološke formulacije obojih pravilne, če jih pravilno razumemo.

izročilo, ki ga je Cerkev zaradi zunanjih pritiskov 2. stoletja začela ločevati od drugih cerkvenih izročil. Izločila ga je kot apostolsko normo, kot utemeljitveno in normativno tradicijo, ki je morala biti pisna, saj bi se sicer izgubila. Razlog za to je bila v 2. stoletju predvsem časovna oddaljenost od apostolske dobe, zaradi katere so mnogotera ustna izročila o Jezusu in apostolih postajala vse bolj negotova – še posebej, ker so se na takšna izročila sklicevali tudi gnostiki. Prav zaradi zvestega izvrševanja svoje učiteljske službe naj bi Cerkev v tem času potrebovala naslonitev na pisne vire, kar je sprožilo proces nastanka novozaveznega kanona. Z vzpostavljanjem kanona je Cerkev »pokazala, da svoje učiteljske službe ne more ohraniti čiste brez zapisane norme apostolske tradicije, ki je nad njo« (1970, 103). Cullman pri tem pripominja, da cerkveno učiteljstvo tega sklepa gotovo ni potrebovalo zaradi utrjevanja svoje lastne avtoritete; prav nasprotno, v priznavanju kanona kot normativnega dela apostolske tradicije je cerkveno učiteljstvo vzpostavilo normo, ki ji bo odslej podrejeno tudi *sámo*. S tem je cerkveno učiteljstvo sebe omejilo, ne pa povzdignilo! Z vpeljavo kanoničnega načela Cerkev »gotovo ni hotela napraviti konec nadaljnjemu razvoju tradicije. [...] Vzpostavitev kanona je bila enaka priznanju: od zdaj naprej mora biti naša cerkvena tradicija nadzorovana; to se bo dogajalo – s pomočjo Svetega Duha – samo prek pisno določene apostolske tradicije.« (1970, 102) Po Cullmanu je kanon torej prva, primordialna apostolska tradicija, od katere so ontološko odvisne vse nadaljnje krščanske tradicije – ta osnova jih po eni strani omogoča, po drugi pa jim tudi postavlja mejo in mero.

S takim opisom vloge svetopisemskih besedil smo pravzaprav prišli do osnovnega pomena besede »kanon«, ki izvorno pomeni palico, nato pa merilno palico oziroma merilo nasploh.⁶ Po mnenju Karla Bartha je Cerkev z vzpostavitvijo svetopisemskega kanona potrdila in uveljavila nič manj kot merilo lastne cerkvenosti. Sprejetje svetopisemskega kanona moramo razumeti kot dejanje samoomejitve, dejanje, ki pripozna

⁶ Besedo kot tako srečamo že v novozaveznih spisih; pogosto jo uporabljajo pisci 2. in 3. stoletja, predvsem v sintagmi »kanon vere« ali »kanon resnice«, s čimer so mišljene temeljne postavke krščanskega verovanja, izražene v trinitarični veroizpovedni obliki, ki v veliki meri ustreza t. i. Apostolski veroizpovedi. Beseda kanon v smislu svetopisemskega kanona se uporablja od 4. stol. naprej, prva znana omemba je v Atanazijevem 39. velikonočnem pismu, ki tudi prvo prinaša seznam vseh sedemindvajsetih knjig, ki danes sestavljajo Novo zavezo.

(ne ustvari!) to, kar definira Cerkev. Je ugotavljanje oziroma potrjevanje zunanjega, objektivnega, neodvisnega merila oziroma kriterija, na podlagi katerega se presoja, kaj je cerkveno in kaj ne. S sprejetjem kanona je Cerkev sprejela nekaj proti sami sebi, nekaj, čemur je sama zavezana in podvržena, nekaj, kar se ontološko razlikuje od drugih cerkvenih besedil, sklepov in izročil, nekaj, kar stoji nasproti vsem cerkvenim dejanjem kot Božji razsodnik. (Barth 1975, 99–111)

Taka odločilna, utemeljitvena in »kritična« vloga kanona je mogoča samo zaradi tega, kar smo povedali prej v zvezi s tem, kako je do kanona prišlo: ker se je kanon razvil kot preprosto prepoznanje Božje danosti, kot konsenzualni, intuitivni, teološki in aksiološki uvid v naravo besedil, ki sama zase zahtevajo avtoriteto utemeljitvenih pričevanskih dokumentov, ima kanon lahko vlogo merila, ki presoja vse, kar je cerkvenega.

»Če torej poleg vitalnosti Cerkve same, ki je ne moremo zanikati, obstaja določena konkretna avtoriteta s svojo lastno vitalnostjo, avtoriteta, ki konfrontira Cerkev, avtoriteta, katere oznanilo ni dialog Cerkve same s seboj, ampak je sama nagovor Cerkvi in ima lahko *vis-à-vis* Cerkvi položaj svobodne moči in s tem kriterija, potem mora biti 'Biblija' v svoji zapisanosti očitno razločena in priznana kot nadrejena zgolj čisto duhovnemu in ustnemu življenju cerkvene tradicije.« (Barth 1975, 106)

Tukaj lahko zgolj še pritrdimo omenjeni Cullmanovi izjavi, da to nikakor ne ukinja cerkvenega izročila, temveč da Sveto pismo cerkveno tradicijo v nekem smislu ravno omogoča, ker ji postavlja podlago in parametre njenega razvoja ter ji s tem daje pravo mesto in vlogo v poslanstvu Cerkve v svetu.

3. Pestrost novozaveznih besedil: edinost v različnosti

S sprejetjem kanona kot meje cerkvenosti je hkrati podan prostor, znotraj katerega je mogoča edinost Cerkve in ki to edinost pravzaprav vzpostavlja. Če je kanon tisto temeljno apostolsko pričevanje, okrog katerega se Cerkev zbira in v moči katerega opravlja svoje poslanstvo v svetu, če je to tisti prvi, primordialni sklep, ki stoji na začetku cerkvene zgodovine v času po apostolih, potem ne more biti drugače, kot da učinkuje zbiralno, združevalno. Kot avtoritativno pričevanje o Kristusu kanon seveda ne kliče ljudi k sebi in jih ne združuje okrog sebe, temveč

jih kliče h Kristusu in jih zbira k njemu. To pričevanje o Kristusu je temeljna teološka oziroma kar soteriološka funkcija kanona (Jn 20,30-31): dejstvo, da so se nekatera besedila izkazala kot taka, ki »posredujejo Kristusa«, jih je ob široki izkušnji celotne Cerkve ravno napravilo za kanon. Ta udeležnost v Kristusu pa ne more biti drugačna kot združevalna, saj je to zbiranje eden pomembnih vidikov njegovega razodetja (Mt 12,30; Ef 1,10).⁷

Priznavanje in izpovedovanje novozaveznega kanona nas najprej povezuje vertikalno, zgodovinsko, saj se z njim navezujemo na jedrno apostolsko tradicijo, na katero se je Cerkev vedno navezovala in s katero se je istovetila kot s svojim izvirom. Nato pa nas povezuje horizontalno, geografsko, ker smo z navezavo na kanon povezani z glavno žilo, ki daje življenje in vitalnost vsemu telesu Cerkve v sedanjem svetu. Kanon nas povezuje s kristjani prejšnjih generacij, ki so ga izpovedovale ter živele v njegovi moči in pod njegovo merodajno kritiko. Obenem nas ontološko povezuje z vsemi sedanjimi kristjani, ki se prostovoljno podrejujejo tej moči in temu merilu.

Različne krščanske skupnosti, denominacije, skupine in gibanja, ki jih druži samo priznavanje novozaveznega kanona, imajo skupno tisto bistveno, vitalno silo, ki utemeljuje Cerkev, zato smejo in morajo reči, da so v moči tega priznavanja že eno pred Bogom kljub vsem razlikam ali celo nasprotjem, ki v njih obstajajo. Poleg tega pa iskreno in zavzeto poglobljanje te navezanosti povzroča, da se te razlike in nasprotja preobrazajo iz nečesa izključevalnega, bolečega in smrtonosnega v zaklad pestrosti in v pričevanje vitalne moči evangelija, ki se svobodno izraža v različnih oblikah cerkvenosti. Vse te različne oblike lahko razumemo kot različne sadove oziroma darove in službe, ki rastejo na drevesu evangelija – seveda kolikor se držijo debla, se pravi žile, po kateri priteka njihova življenjska sila. Z besedami apostola Pavla: držati se morajo glave, Kristusa (Kol 2,19; Ef 4,15), to držanje pa poteka predvsem s poslušno zavezanostjo apostolski tradiciji, ki je utelešena v Novi zavezi.

⁷ Lahko bi rekli takole: edinost med Bogom in človeštvom, ki jo je Jezus spočel v svoji osebi, čudež sprave med Bogom in človekom, je počelo edinosti in sprave med ljudmi. Prvi, večji čudež je počelo drugega, manjšega. In ker je večji čudež nepreklicno dovršen v Jezusu, lahko tudi na edinost Cerkve gledamo z zaupnim optimizmom, ki izhaja iz vere, tudi če je še ne vidimo v zunanem svetu.

Če torej pomislimo na utemeljevalno in presojevalno moč kanona, bi moralo biti priznanje njegove združevalne moči pravzaprav samoumevno. Zdi se, da je v večjem delu cerkvene zgodovine tako tudi bilo, toda v novejšem času smo priča resnim dvomom o tem.

Primer take skepse je že omenjeni Alandov članek *Problem novozaveznega kanona* (1970), še bolj neposredno pa svojo kritiko izrazi Ernst Käsemann. V svojem znanem predavanju *Ali je novozavezni kanon podlaga edinstva Cerkev?* (1970), ki ga je imel v okviru niza ekumenskih predavanj na teološki fakulteti v Göttingenu, Käsemann odgovori z odločnim »Ne!«. Po njegovem mnenju je kanon ravno vzrok za razdeljenost Cerkev, ker vsebuje raznorodna besedila in izročila prve Cerkev, ki jih nikakor ni mogoče uskladiti. Seveda omeni že Lutrovo kritiko Jakobovega pisma: »Zdi se mi, da je Luter pravilno presodil nezdržljivost pavlinskega nauka o opravičenju in tistega v Jakobovem pismu.« (Käsemann 1970, 130) Na podlagi moderne zgodovinske kritike Käsemann naniza še druga po svojem prepričanju nepremostljiva nasprotja.⁸ Rešitev vidi v vrnitvi k Svetemu Duhu, ki je v nasprotju s črko kanona (tudi novozaveznega!). Ker že v sami Novi zavezi razpozna določena mesta, kot je 2 Pt 1,12, ki naj bi izenačila cerkveno tradicijo s samo resnico in jo s tem oddelila od Duha (133), Käsemannovo stališče v praksi pomeni oblikovanje »kanona znotraj kanona«, se pravi uvajanje razlike med nekaterimi novozaveznimi besedili, ki so primarna ali sploh vredna upoštevanja, in drugimi, ki so tem podrejena ali pa bi jih morali preprosto prezreti.

Käsemannovo predavanje je svojevrstna priča o aporijah sodobne liberalno protestantske, postbultmannovske eksegeze, ki skuša v imenu zgodovinske objektivnosti antičnim svetopisemskim besedilom natakiniti prisilni jopič razsvetljsko pojmovane »zgodovinskosti« in tako zgreši svoj temeljni cilj: namesto zgodovinsko verodostojnega posredovanja novozaveznega sporočila postavi spomenik novoveškemu razsvetljskemu racionalizmu oziroma njegovemu otroku eksistencializmu. Ta sodobni horizont preprosto požre novozavezno kerigmo, jo razcefra na kosce in s tem izmaliči do neprepoznavnosti. Prav ta prisilni jopič namreč med drugim tudi onemogoča, da bi videli paradoksnost edinost

⁸ Npr. med teološkimi agendami štirih evangelijev, med zgodovinskim Jezusom (ki naj bi nam ga posredovala sodobna kritična historiografija) in Jezusom, kakor ga slikajo novozavezna besedila, med različnimi oblikami novozavezne kerigme itn.

v raznolikosti zgodnje Cerkve, ki se je pozneje manifestirala tudi v oblikovanju kanona, kakor ga poznamo, njene pojmovne oziroma teološke nastavke pa najdemo že v nekaterih novozaveznih besedilih samih (Rim 14; 1 Kor 7,18).

To, kar je skupno tako Alandovi kakor Käsemannovi kritiki, je nerazumevanje temeljne razsežnosti novozaveznega kanona. Kot smo zapisali, je kanon »prostor«, in ta beseda je ključna. V svoji širini in s svojimi notranjimi napetostmi je kanon področje, širok potencial, iz katerega jemlje cerkveno učiteljstvo. To v katerem koli zgodovinskem trenutku verjetno resda tematizira in favorizira zgolj določene segmente in vidike kanona v skladu s potrebami časa in okoliščin, v katerih se Cerkev nahaja. Toda to še ne pomeni, da bi morali kanon preprosto zožiti na besedila, ki jih cerkveno učiteljstvo trenutno uporablja, kakor predlaga Aland (1970, 156–158). S tem bi okrnili in osiromašili delo Cerkve v prihodnosti, ker bi zmanjšali prostor, iz katerega zajema. Poleg tega bi, še bolj usodno, s tem ukinili funkcijo kanona kot avtoritete, ki stoji nasproti Cerkvi kot njeno merilo, saj bi ga ukrojili po lastni podobi in potrebi. Cerkev bi govorila sami sebi, ne bi ji več govoril Bog. Tovrstna kritika kanona se torej izkaže za nekaj kontradiktornega in v krščanski perspektivi povsem nemogočega, saj je prav kanon, kot smo videli pri Barthu, tisto zunanje, objektivno sredstvo, s pomočjo katerega Bog podvrže kritiki nas same.

Taka kritika prav tako ne razume (ali noče ali ne zmore razumeti) naslednjega: kanon ne posreduje enovite dogmatične ali formalno logične podobe, idealne in abstrahirane, ampak je prostor pričevanja o Kristusu. Ker je prostor pričevanja in kerigme, je to povsem lahko (ali celo mora biti) prostor, v katerem govorijo različni glasovi, v različnih okoliščinah in različnim publikam. Ta prostor ni preprosto enoznačen, ampak v sebi vsebuje veliko »bivališč«, različnih pogledov, izročil, eksegez in inkulturacij evangelija. In tudi kjer med temi gradniki Nove zaveze lahko zaznamo razlike in napetosti, so te v optiki razodevanja Kristusa, ki smo jo omenili prej, ravno izraz njegove presežnosti in hkrati konfrontacije, ki Cerkve ne pušča v samozadostnem lagodju, ampak jo – včasih tudi paradokсно – sili in kliče naprej na poti hoje za Jezusom. Nasprotja

ravno ne smejo biti razvezana, da bi lahko ostala to, kar so: kreativne napetosti, ki skozi paradoks vodijo celotno Cerkev naprej na poti vere.⁹

Zaključimo lahko s preprostim spoznanjem: pestrost kanona narekuje modus edinosti Cerkve – ta je lahko zgolj edinstvo v različnosti. Načelno uniformiranje je kanonu tuje tako formalno kakor vsebinsko. Poskus idealističnega uniformiranja Cerkve bi nujno povzročil (oziroma potreboval za svojo predpostavko) kanon znotraj kanona, njegovo zoženje in pravzaprav ukinitvev njegove vloge.¹⁰ Sama vsebina kanona pa tudi nenavadna zgodovina njegovega oblikovanja, ki se izkazuje za prvotni, vrhovni sklep vesoljne Cerkve, kaže v nasprotno smer, v smer široko razumljenega krščanstva, znotraj katerega mirno in spoštljivo soobstajajo različne oblike cerkvenosti, ki se medsebojno priznavajo v luči višjega merila; tega si ne prilaščajo, ampak se mu s preprostim zaupanjem podrejujejo. Takšno vizijo edinosti novozaveznega Božjega ljudstva najdemo že pri apostolu Pavlu: kristjani iz judovstva, ki spoštujejo judovske predpise o hrani in praznikih, ki obrezujejo svoje otroke, ki večinoma molijo po judovskih obrazcih, ki ob sobotah sodelujejo v bogoslužju v sinagogah in ki v templju žrtvujejo živali v skladu s Postavo, naj mirno in spoštljivo sobivajo s kristjani iz poganstva, ki vsega tega ne prakticirajo. In pri tem naj se ne skuša doseči uniformiranost: »Vero, ki jo imaš [glede različnih stališč], ohrani zase pred Bogom.« (Rim 14,22, avtorjev dodatek)

Pestrost novozaveznega kanona, ki ga imamo danes pred sabo, to vizijo potrjuje in s tem kaže tudi pot sodobnim prizadevanjem za krščansko edinstvo.

⁹ Tukaj postane jasno, kje je vir nerazumevanja, na katero naletimo pri sodobnih kritikih, kot sta Aland in Käsemann – razsvetljska historičnokritična metoda svetovnonazorsko vnaprej izključuje hermenevitične modele, ki bi dopuščali, da ima verujoča percepcija kakršno koli resnično spoznavno funkcijo. Celotna razsvetljska paradigma pravzaprav izhaja iz temeljne negacije take možnosti. To, da je ne potrjujejo izsledki raziskav, ki uporabljajo takšno metodo, ne pričuje o objektivnosti njihovih ugotovitev, temveč zgolj o predpostavkah, ki so rezultate v tem pogledu že naprej omejili. Za obravnavo kerigmatičnih besedil, ki izhajajo iz vere in jo evocirajo (ki torej izhajajo iz temeljno drugačnega svetovnega nazora), taka metoda preprosto ni ustrezna, ker mora nujno obiti in prezreti njihovo bistvo.

¹⁰ Tukaj smo pravzaprav prišli do podobnega sklepa kot Vladimir Solovjov, ki v svoji *Kratki pripovedi o Antikristu* (2000, 4) ugotavlja, da bi bil človek, ki bi hotel na silo združiti Cerkev, lahko kvečjemu Antikrist.

Reference

- Aland, Kurt.** 1970.¹¹ Das Problem des neutestamentlichen Kanons [Problem novo-zaveznega kanona]. V: Ernst Käsemann, ur. *Das Neue Testament als Kanon*, 134–158. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Barth, Karl.** 1975. *Church Dogmatics*. Zv. 1, *The Doctrine of the Word of God*, del 1. Prev. G. W. Bromiley.¹² Edinburgh: T. & T. Clark.
- Cullman, Oskar.** 1970.¹³ Die Tradition und die Festlegung des Kanons durch die Kirche des 2. Jahrhunderts [Tradicija in določitev kanona v Cerkvi 2. stoletja]. V: Ernst Käsemann, ur. *Das Neue Testament als Kanon*, 98–108. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Harnack, Adolf von.** 1961. *History of Dogma*, zv. 2. New York: Dover.
- Käsemann, Ernst.** 1970.¹⁴ Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? [Ali je novozavezni kanon podlaga edinosti Cerkve?]. V: *Das Neue Testament als Kanon*, 124–133. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kruger, Michael J.** 2012. *Canon Revisited: Establishing the Origins and Authority of the New Testament Books*. Wheaton: Crossway.
- — —. 2013. *The Question of Canon: Challenging the Status Quo in the New Testament Debate*. Downers Grove: IVP Academic.
- Loba Mkole, Jean-Claude.** 2016. Intercultural Construction of the New Testament Canons [Medkulturna konstrukcija novo-zaveznih kanonov]. *The Bible Translator* 67: 240–261.
- Luteransko-rimskokatoliška komisija za edinost.** 2016. *Od konflikta do skupnosti*. Cerkovni dokumenti 150. Ljubljana: Družina.
- Metzger, Bruce M.** 1987. *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development and Significance* [Kanon Nove zaveze – Njegov izvor, razvoj in pomen]. Oxford: Clarendon press.
- Solovjov, Vladimir S.** 2000. Kratka pripoved o Antikristu. Prev. Marjan Turnšek. *Tretji dan* 29 (januar): 2–9.
- Wright, N. T.** 2006. *Simply Christian: Why Christianity Makes Sense*. London: Harper-Collins.

¹¹ Prvič objavljeno leta 1962 v: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 4: 220–242.

¹² Avtorizirani prevod.

¹³ Prvič objavljeno leta 1954 v: Oscar Cullmann. *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*. Zürich: Zwingli-Verlag, 42–54.

¹⁴ Prvič objavljeno leta 1952 v: *EvTheol* 11: 13–21.



Jan Dominik Bogataj

M. Luter in J. Krizostom v paradigmi *paleoortodoksije*: pistologija Pisma Hebrejcem

M. Luther and J. Chrysostom in the Paradigm of Paleo-orthodoxy: Pistology in the Epistle to the Hebrews

Povzetek: Članek analizira vlogo patrističnih avtorjev pri oblikovanju misli Martina Lutra (1483–1546). Prikaže očrt večplastnega in ambivalentnega Lutrovega odnosa do patristike, kar se pokaže tudi s konkretnim primerom analize Lutrove recepcije Krizostomovih (ok. 349–407) 34 homilij *In Epistolam ad Hebraeos*. Lutrova interpretacija problema odnosa med vero in deli se preko raziskave recepcije Krizostoma pokaže kot nezadostna in omejena. Krizostomova pistologija Pisma Hebrejcem je celostna in uravnotežena, Luter pa jo subjektivno podredi svojemu miselnemu kontekstu. Rešitev problema predlagamo v konceptu t. i. *paleoortodoksije* metodističnega teologa Thomasa C. Odena (1931–2016), saj je v okviru reformiranih teologov vodilni mislec, ki poudarja pomembnost patristično-ekumenskega konsenzualnega teološkega mišljenja. Odnos med vero in deli lahko šele ob iskrenem soočenju s patrističnimi poudarki spet zasije v organski povezanosti in postane možnost iskanja ekumenskega soglasja danes.

Ključne besede: vera, dela, patristika, ekumenizem, dialog

Summary: *Article analyses the role of patristic authors in the shaping of Luther's thought (1483–1546). It reveals his multifaced and ambivalent attitude toward patristics, which is seen on the case of Luther's reception of Chrysostom's (c. 349–407) 34 homilies In Epistolam ad Hebraeos. Luther's interpretation of the problem between the works and faith is considered inadequate and unsatisfactory. Chrysostom's pistology of the Epistle to the Hebrews is holistic and balanced, which Luther subdues for the purpose of his own theological concepts. We propose the solution for this problem in the concept of paleo-orthodoxy that was built by Methodist theologian Thomas C. Oden (1931–2016) in which he emphasizes the importance of patristic-ecumenical consensual theological thinking. The relation between faith and works can shine in the organic coherence, through the sincere consideration of patristic sources, and becomes the possibility of seeking the ecumenical consensus even today.*

Key words: *faith, works, patristics, ecumenism, dialogue*

Uvod

Tematika Lutrovega odnosa do patristike je obširna in kompleksna, zahteva jasnost, doslednost in miselno iskrenost. Prispevek želi na nov, izviren način združiti dva pristopa, ki se dotikata dveh različnih nivojev teološkega oz. ekumenskega raziskovanja. Na eni strani je za ekumenski dialog s protestantizmom ena izmed ključnih tem problematika odnosa med deli in vero (*vsebinski nivo*); na drugi strani pa velja, da je v tem istem dialogu bilo premalo posvečanja iskanju skupnih (patrističnih) temeljev (*metateološki nivo*). S tem prispevkom na konkretnem primeru odkrivamo, kako je za plodovit ekumenski dialog potrebno temeljito poznavanje teološke problematike, ki skozi večstoletni razvoj dobiva nove odtenke, da lahko sodoben dialog postaja vse plodovitejši.

Kot konkreten *case study* bo služila primerjava Lutrovega in Krizostomovega komentarja Pisma Hebrejcem, njen namen pa je z obravnavo odnosa med vero in deli ob pomoči sodobnih teoloških smernic znotraj protestantske teologije, t. i. *paleoortodoksije*, nakazati možnosti dialoga in iskanja skupnih virov za globlje razumevanje v prihodnje.

1. Lutrova recepcija patristične eksegeze

Vlogo cerkvenih očetov v Lutrovih¹ (1483–1546) teoloških delih je mogoče razumeti le znotraj zgodovine biblične interpretacije, saj je bil njegov osnovni namen – kot *doctor in biblia* na wittenberški univerzi – dati veljavo Svetemu pismu. Poleg patrističnih del je za Lutrovo eksegezo – ki je sicer večkrat pogojena z njegovimi teološkimi interesi – izjemnega pomena tudi vpliv tradicionalnih zahodnih, srednjeveških eksegetskih virov, kot so spisi Bernarda iz Claivauxa, *Sentence* Petra Lombardskega, *Glossa Ordinaria*, *Postilla* Nikolaja iz Lire, *Postilla* Huga iz Saint-Chera, Faber Stapulensis, Janez iz Turrecremate ... Poznal in uporabljal je širok nabor najbolj sodobne eksegetske literature, kar tudi sam večkrat omenja, ko navaja različne razlagalce. (Herrmann 2014, 71–90)

Vsekakor pa je tudi srednjeveška eksegeza temeljila na patristični interpretaciji, zato je ta odnos patristične recepcije pri Lutru še posebej

¹ O samemu odnosu med patristiko in Lutrovo teologijo je bilo opravljenih že nekaj študij, a to ni bila glavna tema proučevanja Lutrove teologije; gl. Keen 1997; Radcliff 2013; Schulze 1997 idr.

zanimiv. Tisk je v njegovem času prinesel večje možnosti poznavanja izvirnih del, kar mu je omogočilo direkten dostop do prvih bibličnih interpretov. Posebej so ga zaznamovali Hieronim, Avguštin, Ambroziaster in Janez Krizostom. Luter pa jih ni enoumno in nekritično povelečeval, marveč je njegova recepcija patristične misli kompleksna in večznačna.

1.1 Avguštin in Hieronim

Morda največji konflikt vidi Luter med Avguštinom, ki ga je imenoval *interpres fidelissimus* (WA 1.353,12–14), in Hieronimom, ki ga je sicer pogosto navajal in cenil (WA 57,2.2,15; 2.26,20–24), vendar je o njem mdr. izjavil: »Vsekakor je več koristi od Ezopa, kakor od Hieronima.« (WATR 1.194, § 445); »Hieronim nima za povedati niti besede o veri in nauku prave religije.« (WATR 1.106, § 253); »Heretik. Čudno, da v tolikih njegovih knjigah ni niti besede o Kristusu.« (WATR 1.194, § 455); »Bog, odpusti mu za vso škodo, ki jo je povzročil s svojim naukom.« (WATR 1.194, § 455) Zameril mu je predvsem njegovo ozko interpretacijo Pavlovega nauka o postavi, kar je kasneje dobilo odmev v sholastičnem »modernem pelagianizmu« (WA 2.489,17–18; 492,10–11; 515,25–26; 495,31). Morda izjava, ki jo Luter nameni Hieronimu, lepo povzema tudi splošno percepcijo patristike: »Ne morem se spomniti učitelja, ki ga tako sovražim, pa vendar sem ga ljubil in bral s kar največjo strastjo.« (WATR 1.194, § 445) Na drugi strani pa je tudi Lutrova recepcija Avguština,² ki mu je bil sicer bolj blizu, kompleksna in večplastna. Predvsem konvergenca Pavlovega nauka in antipelagijanskega Avguština je za Lutra pomenila največji obrat v njegovi teologiji. Luter se zave nasprotja med Svetim pismom in sholastiko, med Avguštinom in Aristotelom, med teološko argumentacijo oz. *modus loquendi Apostoli* (Pavel) / *theologicus* in sholastično filozofsko argumentacijo oz. *modus Aristotelis/metaphysicus* (WA 56.172,5–11; 273,6–9; 334–335; 350,23–24; 354,14–15). Prav to nasprotje na polju teološke in eksegetske argumentacije ga je spodbudilo h globljemu premišljevanju o potrebnosti reforme. (Hermann 2014, 71–90; Schulze 1997, 573–625)

1.2 Ambivalentost Lutra

A tudi cerkveni očetje vključno z Avguštinom zanj niso pomenili absolutne avtoritete, na kar je verjetno vplivalo fragmentarno poznavanje

² Temu problemu je posvečenih veliko študij, npr. Bienert 1989; Schulze 1997.

in navajanje njihovih misli v zahodnih zbirkah in komentarjih. Morda je ravno ta iztrganost iz konteksta in nedostopnost celotnih izvirnih patrističnih del – ki so v najširšem obsegu dostopna šele v zadnjem stoletju z razvojem patrologije – Lutru povzročila tisto izvirno pozitivno težnjo *ad fontes*, predvsem k Svetemu pismu. Lutrova ambivalentna recepcija patristike sloni na primarni želji po direktnem stiku z Božjo besedo, zato na več mestih svari glede nevarnosti postavljanja pregrad Božjemu razodetju: »Nočem omalovaževati znamenitih cerkvenih očetov [...] vendar bi morali biti previdni in spise očetov brati z izjemno pazljivostjo in natančnim razločevanjem.« (WA 30 II. 651,1-4) Pri tej težnji je večkrat radikalen:

»Kadar očetje razlagajo, razumevajo in komentirajo Božjo besedo, je po mojem prepričanju, kot če kdo mleko preceja skozi oglje, kar mleko nujno očrni. Božja beseda je sama po sebi čista, jasna in svetla, preko nauk, knjig in spisov očetov pa postane temna, potvorjena in pokvarjena.« (WATR § 523)

»Bolj ko berem dela očetov, bolj se čutim prizadetega. Saj so bili možje, in da povem po resnici: z vsem svojim ugledom in avtoriteto so podcenjevali knjige in spise svetih Kristusovih apostolov. Papistov ni bilo sram reči: 'Da bi vedeli, kaj je Sveto pismo, moramo brati svete očete in učitelje, saj so oni pili in srkali med iz Svetega pisma.' Kakor da Božje besede kdo drug ne bi mogel razumeti, saj pravi nebeški Oče: 'Poslušajte njega, ki je v evangeliju učil jasno v prilikah in podobah.'« (WATR § 530)

Ambivalenca patristične recepcije pri Lutru je torej sad želje po osebnem, neposrednem stiku s Svetim pismom, tedanje fragmentarne in izolirane rabe patrističnih besedil znotraj sholastičnega argumentiranja pa tudi posledično naraščajočega spora s cerkvenimi oblastmi. Ravno te osebne okoliščine so verjetno njegovim sicer izvirno plemenitim namenom dodale tudi pridih sovražnosti, odklanjanja in nedoslednosti: »Očete moramo brati pazljivo in jih postaviti v pravo ravnovesje, saj so se pogosto spotaknili in zašli na kriva pota ter v svoje knjige primešali veliko meniških stvari.« (WATR § 529)

2. Martin Luter, Janez Krizostom in Pismo Hebrejcem

V očrtan kontekst lahko postavimo tudi Lutrov komentar Pisma Hebrejcem (Hebräervorlesung),³ ki ga je pripravil v obliki predavanj v letih 1517/1518 in na katerega je v veliki meri vplivalo 34 homilij Janeza Krizostoma (ok. 349–407) *In Epistolam ad Hebraeos* (PG 63,9-236). Njegov komentar je doživel že številne študije in interpretacije, vendar je vidik recepcije Krizostoma ostal spregledan⁴ (Brandenburg 1962, 401–404; Hagen 1974, 8; Hagen 1974, 1–14; Atkinson 2006, 19–27; McKim 2003, 48; Mattox 2003, 127). Luter se spet pokaže kot dvoumen, saj Krizostoma velikokrat navaja oz. povzema – »Prav je imeti zaupanje v tako izvrstnega grškega učitelja« (Heb 3,15; 86) – a obenem na drugem mestu najdemo tudi naslednjo njegovo izjavo:

»Ne bom si dovolil preveč podrobno kritizirati spisov očetov, saj so v Cerkvi sprejeti in imajo velik ugled in bi me tako imeli za apostata; toda kdor bere Krizostoma, bo videl, da skrene od glavnih tem k manj pomembnim, ne pove nič oz. zelo malo o tem, kar se nanaša na tematiko. Ko sem pisal razlago Pisma Hebrejcem in se obrnil na Krizostomovo razlago, nisem našel nič uporabnega: kot glavni govornik je imel mnogo poslušalcev, a je učil brez učinka.« (WATR § 529)

K sreči se tega ni prav v celoti držal in je od Krizostoma povzel kar nekaj bistroumnih razlag. Lutrov komentar se formalno deli na dva različna dela: besedilu Vulgate je dodal razlage (*Glossa*), nato pa vsebino še biblično-eksegetsko interpretiral (*Scholia*). Vsebinsko komentar zaznamujeta dve glavni temi: kristologija (Betz 2010) in pistolologija. Luter vero pojmuje eksistencialno, osebno; v tem besedilu jo prvič teološko dodela kot koncept odnosa človeka do Boga, ki pa je tesno povezan s teologijo besede. Vera kot *adhaesio verbi Dei* (Ps 73,28) poveže Lutra z Avguštinom (Heb 11,1; 203–204), čeprav se v nadaljnji interpretaciji razlikujeta. Avguštin poudarja, da se preko poslušanja Besede vzpostavi vez vere, ki

³ Lutrov komentar pisma navajamo po Atkinsonovi izdaji, ki je prenovljena izšla leta 2006. Reference Lutrovih navedkov so zapisane v oklepajih najprej z biblično referenco, na katero se komentar nanaša, nato pa še s številko strani v omenjeni izdaji.

⁴ Edina pomembnejša študija: Boendermaker, Johannes Pieter. 1965. *Luthers commentaar op de Brief aan de Hebreëen 1517–1518*. Assen: Van Gorcum.

zbliža človeka in Boga v intimno povezanost, ko človek preko Duha in ljubezni pride do *summum bonum*, medtem ko Luter ohranja radikalno oddaljenost in prepreko med človekom in Bogom, ki človeku omogoča pasivno poslušanje Besede ter vero, ki se iz njega rodi in zagotavlja odrešenje (Hagen 1974, 9–14).

Luter močno izpostavi odnos med vero in nevero; vera zahteva čistost duha in srca, ki pa je v polnem smislu človek ni sposoben doseči sam (Heb 3,12; 81). Le vera v Besedo/Kristusa očiščuje srce, ker je Beseda sama čista in dobra; nasprotno pa odpad od Boga pomeni padec v nevero (Heb 3,12; 82). Preko vere, ki je kot lepilo oz. povezava, pride do poenotenja Besede in srca. Omenjeni trije pojmi (vera, Beseda, srce) postanejo eno, saj srce po veri postane eno z Besedo, prav tako pa Beseda po veri postane eno s srcem (Heb 4,2; 89). »Po veri so Izraelci prešli Rdeče morje in ne po svojem trudu; vsa dela vere so nemogoča naravnemu človeku, a popolnoma enostavna za človeka vere. Ko opravljamo dela vere, izkušamo, da so narejena preko nas, saj je Bog edini, ki jih opravlja.« (Heb 11,29; 222) Vsa dela, opisana v Svetem pismu, so dela vere, ki se zoperstavljajo stiski (Heb 11,32; 223). Luter torej poudari temeljno distinkcijo med vero, ki je dar in delo Boga, ter nevero, ki je lastna človeku.

Zanimiva je tudi njegova razlaga Kristusa kot vélikega duhovnika, ki je podoba vsakega kristjana. Luter pravi, da tudi demoni in neverni vedo, da je Kristus véliki duhovnik za ljudi, vendar ne verjamejo, da to velja tudi v odnosu do njih. Tako nihče ne prejme milosti zaradi odveze, krsta, obhajila oz. maziljenja, temveč prejme milost, ker verjame v ta dejanja, kar spominja na Avguština: »Non quia dicitur, sed quia creditur.« (*In Joannem* 80,3; PL 35,1840)

2.1 Odnos med vero in deli

Posebej zanimiva je tematika odnosa med vero in deli, ki se povezuje s prejšnjo. »Vera, s čimer mislim na življenje kristjana, je bolj delo Boga kot nas, je pa to najgloblje trpljenje. [...] Celotno življenje kristjana obstoji v veri, to je v križu in trpljenju.« (Heb 10,38; 200) Glosa k pojmu 'po veri' se glasi: »[Pravični] ne izpolni Božje volje zaradi del, temveč zaradi vere.« (Heb 10,38; 200) Podobno Luter poudari vlogo vere, ko je govor o zgodbi Kajna in Abela, kjer je predstavljena kot simbol za

religijo vere in religijo del. Bog se je ozrl na Abela zaradi njegove vere, kar je pravičnost, ne zaradi njegovih del, kar bi bilo hipokrizija. Pridobiti si milost na podlagi lastnega truda, kakor Luter označi neštete »dekrete, dekretale in statute« svojega časa, je nemogoče, saj trud za pravičnost iz lastnih moči zakriva sončni žarek vere (Heb 11,4; 206). Luter pravi, da Abel, ker je bil pravičen in je živel po veri, ni mogel učiti, ko je bil še živ, vendar pa kot mrtev uči še veliko intenzivneje. »Tako velika stvar je vera! Je življenje v Bogu.« (Heb 11,4; 207)

Lutrova pistoligija v komentarju Pisma Hebrejcem sodi v njegovo zgodnje obdobje, ko še ni nastopal tako polemično. Vidimo, da sicer že razvija osrednji poudarek na veri, ki vodi k *sola fide*, a vendar vero tesno pojmuje v odnosu do Božjega usmiljenja in milosti. Za razlago vrstice Heb 2,16 navaja besedilo Krizostoma (PG 63,271), kjer z izbiro besede *apprehendere* namesto *suscipere* poudari, da je bila »moč, ki je delovala, le njegova milost in ljubezen, ki jo ima do nas« (Heb 2,16; 65). Posebej je to vidno v 11. poglavju, ki je povsem zaznamovano z vero (Heb 11,1; 202) in katerega že prva vrstica – »Je pa vera obstoj resničnosti, v katere upamo, zagotovilo stvari, ki jih ne vidimo« (Heb 11,1) – služi za izjemno bogato razlago, vključujoč Krizostomovo interpretacijo. Luter v frazi »*substantia rerum argumentum non parentum*« besede *substantia* (Heb 3,16; 84) ne vidi zgolj kot *causa* oz. *fundamentum* in besede *argumentum* ne le v smislu dokaza ali prepričanja. S tem bi vera, po Lutrovo, postala nekaj povsem očitnega in trdnega, nič drugega kot objekt nekega prepričanja. »Vere ne smemo dojemati z aktivnimi pojmi, v smislu dokazovanja ali dokaza, temveč v pasivnih pojmi, v smislu nečesa, kar je dokazano oz. sprejeto.« (Heb 11,1; 203) Nato Luter navede Krizostomovo razlago besede *substantia* v smislu resničnosti, obstoja (*subsistentia*, *hypostasis*, celo *essentia*) ter iz tega izpelje svojo razlago (Heb 3,14; 84–85):

»Vera tako stvarem, na katere upa, doda obstoj. Še bolje, ne doda jim obstoja, temveč je vera njihovo bistvo. Kot npr. naše vstajenje, ki se še ni zgodilo v realnosti niti ne obstaja *in substantia*, pa ga upanje ohranja živega v naših dušah. Dokaz je veljaven le za vidne faktične stvari. Vera pa je videnje (*visio*) nevidnega.«

Luter tukaj (še) ne govori o opravičenju po veri kot stvari vere oz. radikalnem poudarku svoje teologije. Je pa vera za Lutra edini in polni temelj za človeško odrešenje v Kristusu. Njegov trud je šel predvsem v

smer razlage nezmožnosti človeških dejanj, da bi preko njih dosegli bogoljubnost, in nepopolnosti moralnega življenja za odrešenje. Kot pravi J. Atkinson, želi Luter tukaj za temelj postaviti vrednost opravičenja po veri v odnos do Božjega usmiljenja in milosti ter ohraniti središče Kristusovega odrešenja in vseh dejanj v Bogu in v človeku, nič več in nič manj (2006, 25). Podobno tudi K. Hagen (1974, 71–90) pot vere v komentarju k Pismu Hebrejcem sintetizira v štiri stopnje, ki so vidne iz posameznih razlag. Najprej se Lutrovo razumevanje vere rojeva iz poslušanja Besede vere (Heb 3,5.7), nato vera očisti srce (Heb 3,12-13; 9,14), vera poseduje dobrine, na katere upamo (Heb 3,14; 11,1), in vera kot osebno zagotovilo odrešenja (Heb 5,1; 9,24). Lutrova pistologija je torej v tej začetni fazi daleč od kasnejšega absolutiziranja, a začne dobivati osrednje mesto.

2.2 Krizostom: »ὁ πῖστις μόνον«

Kot smo že omenili, se je Luter s tem svojim delom začel nagibati k nauku, ki absolutizira vlogo vere in ki je dal kasnejšim razlagalcem materijo, da so trdno stali na okopih *sola fide*. Ena izmed razlag, ki jo predlagamo s tem prispevkom, je, da je to storil zaradi nekonsistentne uporabe patrističnih besedil, posebno Janeza Krizostoma. Luter je v skladu s svojo nedoslednostjo v odnosu do patristične eksegeze tudi Krizostomovo delo *In Epistolam ad Hebraeos* uporabil le kot potrditev lastnih teoloških premis. Do neke mere je bilo to znotraj njegovega zgodovinskega konteksta razumljivo, danes pa imamo možnost boljšega poznavanja izvirnih patrističnih besedil in predvsem zavedanje, da je treba do njih pristopati holistično, organsko in neprejudicirano.

Krizostom namreč na več mestih uravnoteženo predstavi razmerje med vero in deli. Njegova pistologija v komentarju Pisma Hebrejcem ni ekskluzivna in absolutna, temveč se kaže kot umerjena ter stvarna.

»Vera je gotovo velika in odrešujoča, saj brez nje ni mogoče biti rešen (Μέγα μὲν ἡ πίστις καὶ σωτήριον, καὶ ταύτης ἄνευ οὐκ ἔνι σωθῆναι ποτε). Ne zadošča pa sama po sebi za odrešenje, saj je potrebno tudi pravo ravnanje. K temu Pavel spodbuja tiste, ki so že bili vredni skrivnosti, ko pravi: 'Potrudimo se torej vstopiti v ta počitek.' 'Potrudimo se (Σπουδάσωμεν)' pravi, ker vera ne zadostuje (οὐκ ἀρκούσης τῆς πίστεως), življenje je treba tudi zaslužiti

(ὀφειλόντος) z mnogo truda (σπουδῆν). Treba je namreč mnogo truda, da se pride v nebesa. [...] Kako naj bi bili vredni nebes, če živimo ravnodušno in brezбриžno? Treba nam je mnogo truda.« (In *Ep. ad Heb.* 7,1; PG 63,59–60)

»Prihajajmo z iskrenim srcem in v polni gotovosti vere, saj smo v srcih očiščeni slabe vesti. Pokaže, da ni potrebna samo vera (ὁπίστις μόνον), temveč tudi krepostno življenje in biti brez zla na vesti. ... Oni so bili poškopljani po telesu, mi pa po vesti, da bi bili lahko poškopljani s samo krepostjo.« (In *Ep. ad Heb.* 19,2; PG 63,140)

Obenem Krizostom zapiše večkrat tudi trditve v prid prvenstvu vere (*Hom. in Ep. ad Ephesios* 4, 2.9; *Hom. in Ep. ad Romanos* 11; *Hom. in Ep. primam ad Corinthios* 8 ...), a smo z nekaj navedki želeli Lutrovi recepciji Krizostomovega komentarja pridati bolj celosten vidik. Zanimivo – tudi B. R. Cochran podaja podoben zaključek, da Krizostomova pistologija v odnosu do opravičenja po veri ni ne protestantska ne rimskokatoliška, temveč svojevrstna in značilno »vzhodna«. Po njegovem vera napravi človeka vrednega opravičenja, za kar pa je potreben svoboden pristanek človekove volje – sinergija. (2013) Superiornost vere nad deli se, posebej v njegovem komentarju Pisma Rimljanom (*Hom. in Ep. ad Romanos* 8.4.20-21), kaže v tem, da vera omogoča človeku, da stori oz. naredi še več. Dela v tem kontekstu predstavljajo človekov avtonomni trud, ločen od milosti in vere, ki pa sam, podobno kot razum, nikoli ne bo prinesel opravičenja oz. odrešenja.

3. Paradigma *paleoortodoksije* Thomasa C. Odena

Za motrenje očitnega problema tako z vsebinske kot z metodološke perspektive predlagamo zorni kot t. i. *paleoortodoksije*,⁵ koncept sodobnega metodističnega teologa Thomasa C. Odena⁶ (1931–2016), ki pa s

⁵ Izvirno je pojem nastal v angleščini (*paleo-orthodoxy*), a ga zaradi nujnosti semantičnega razumevanja le slovenimo. Razlikuje se od *neoortodoksije* Karla Bartha, Rudolfa Bultmanna idr. ter od podobnega koncepta Christosa Yannarasa.

⁶ Bil je tudi urednik obsežne zbirke *Ancient Christian Commentary on Scripture* (ACCS) ter avtor številnih del: 2003. *The Rebirth of Orthodoxy: Signs of New Life in Christianity*. New York: HarperCollins; 2002. *The Justification Reader*. Grand Rapids: Eerdmans; 1990. *After Modernity ... What?: Agenda for Theology*. Grand Rapids: Zondervan; 2004. *One Faith: The Evangelical Consensus*. Downers Grove: InterVarsity Press.

katoliške strani še ni doživel večje recepcije.⁷ To protestantsko teološko gibanje, ki sicer tudi v svojem okolju ni med najbolj prepoznavnimi,⁸ se posveča konsenzualnemu razumevanju vere, kot so jo izrazili ekumenski koncili in cerkveni očetje. Svojo teologijo Oden gradi na *consensus Patrum*, kot je definiran z Vincencijanskim kanonom⁹ (*Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). (Oden 2009, xvi–xxvi; Stewart 2015, 3; Tanner in Hall 2002, 7–22)

V svoji monumentalni knjigi *Classic Christianity*, ki je – po njegovo – prvi kompendij tovrstne sistematične teologije, ki gradi na najširšem klasičnem patrističnem konsenzu in prinaša več kot 15.000 navedkov primarnih virov, želi »prikazati urejen pogled na vero krščanske skupnosti, ki jo sestavlja bistvena skladnost med tradicijami zahoda in vzhoda; katoličanov, protestantov in pravoslavnikov« (Oden 2009, xiii). Ker pri grajenju teološke misli sledi metodi piramide virov (predvsem Svetega pisma, sledijo patristika, srednjeveški pisci, reformacijski teologi, sodobni interpreti), je relevanten tudi za ekumensko irenično teologijo dialoga s protestantizmom, saj dobro pozna tudi protestantske avtorje vseh stoletij in jih skuša vključiti v konsenzualni kontekst nauka.

⁷ Oden se je tudi osebno dobro poznal z mnogimi teologi, kot so Richard Niebuhr, Hans Gadamer, Karl Barth, Wolfhart Pannenberg, Mark Sheridan, tudi s katoliškimi, kot sta Janez Pavel II., Joseph Ratzinger.

⁸ Vseeno obstaja kar širok nabor protestantskih teologov, ki vsaj deloma sledijo podobni metodi: Webber, Robert E. 1999. *Ancient-Future Faith: Rethinking Evangelicalism for a Postmodern World*. Grand Rapids: Baker Academic; Holmes, Stephen R. 2002. *Listening to the Past: The Place of Tradition in Theology*. Carlisle: Paternoster Press; ---. 2012. *The Holy Trinity: Understanding God's Life*. Milton Keynes: Paternoster; Cut-singer, James S. 1997. *Reclaiming the Great Tradition: Evangelicals, Catholics & Orthodox in Dialogue*. Downer's Grove: InterVarsity Press; Clapp, Rodney. 2000. *Border Crossings: Christian Trespasses on Popular Culture and Public Affairs*. Grand Rapids: Brazos Press; Abraham, William J. 2003. *The Logic of Renewal*. Grand Rapids: Eerdmans; Williams, D. H. 2005. *Evangelicals and Tradition*. Grand Rapids: Baker Academic; Hall, Christopher. 1988. *Reading Scripture with the Church Fathers*. Downer's Grove: InterVarsity Press. Zanimiva je tudi obravnava problema patrističnega konsenza znotraj kasnejše luteranske tradicije, ko se dejansko pokaže več odprtosti za tovrstno metodologijo, gl. izvrstno delo Stewart, 2015. *Lutheran Patristic Catholicity*, tudi Backus 1997.

⁹ Vincencij iz Lérinsa, *Commonitorium*, 2.6. PL 50.640

4. »Sola fides justificat, sed fides non est sola«

Oden uspe v enem odstavku združiti nauk apostola Jakoba (Jak 2,14-26), Ignacija Antiohijskega, Janeza Krizostoma, Avgušтина, Leona Velikega, Tomaža Akvinskega, Martina Lutra in Filipa Melanktona (2009, 607–608). V njegovi formulaciji je preseženo pojmovanje *sola fide* v absolutnem smislu, ko na podlagi klasične krščanske tradicije skuša graditi enoten nauk o skladnosti vere in del/ljubezni. Ta formulacija ima vrednost samo v širšem kontekstu, ko opozarja na to, da človek s svojimi deli sebi ne more prislužiti opravičenja oz. odrešenja. A Oden to pojmovanje bistroumno uravnoteži z Melanktonovim citatom: »Sola fides justificat, sed fides non est sola.« Vera nikoli ni sama, brez milosti oz. brez del. Dalje lucidno zavrne površno tezo, da smo kristjani opravičeni po zaslugi naše vere. Nihče ni odrešen zaradi vere (*propter fidem*), temveč po veri (*per fide*). Ne odrešuje vera sama po sebi, temveč Kristus po veri. Melankton tudi pravi, da so verni opravičeni po milosti, ne pa po svoji veri, s čimer opozarja, da fraza »opravičenje po veri« lahko vodi v enako zmoto avtoreferencialnosti in samozadostnosti.

Vera, ki ima sicer prednost pred deli, nujno vodi k samim dobrim delom (Jn 6,44; Apd 18,27; Rim 12,3). Vera izzove dobra dela in je v osnovi sprejem milosti. V enem stavku Oden navaja tako Lutra kot Krizostoma, ki se skladata v prepričanju, da je vera primarno stanje za sprejem vsakega Božjega odrešilnega delovanja.

Oden tudi poudari, da življenju povsem brez dobrih del težko rečemo opravičeno oz. sveto. Že blagri obljublajo neke vrsto povračilo, kot tudi Pavel, ko pravi: »Vsak bo prejel svoje plačilo po svojem naporu.« (1 Kor 3,8) Navede tudi Krizostoma, ko komentira Heb 6,10: »Bog ni krivičen, ne bo pozabil tvojega truda (οὐ γὰρ ἄδικος ὁ Θεὸς, ἐπιλαθέσθαι τοῦ ἔργου ὑμῶν καὶ τῆς ἀγάπης).« (In *Ep. ad Heb.* 10,5; PG 63,140) Gotovo ostaja temeljni razkorak med našimi časnimi deli in Božjo večno obljubljeno nagrado. A nagrada ni plačilo, temveč nas naša dela naredijo pripravljene za sprejem Božjega daru.

Sklep

Lok, ki se pne od apostola Pavla preko Krizostoma in Lutra do Thomasa Odena, nam tako odkrije dva odgovora na izhodiščno problematiko. Analiza Lutrovega odnosa do patristike na konkretnem primeru

komentarja Pisma Hebrejcem in tematiziranja odnosa med vero in deli izoblikuje tezo, da je Luter zaradi ambivalentnega in eklektičnega povzemanja patristične misli odprl pot do kasnejše reformne absolutizirajoče pistologije. Pismo Hebrejcem sámo dokazuje organsko povezanost vere in del, kar je med drugimi pronicljivo dojel Janez Krizostom.

Luter je s svojim zgodnjim komentarjem delno odprl pot kasnejšim bolj ostrim interpretacijam in reformacijski teologiji *sola fide*. Ireničen in holističen pristop Thomasa Odena (2009, 583–623) na podlagi konsenza klasičnih patrističnih virov – t. i. *paleoortodoksija* – pa želi odkrivati temeljno soglasje glede nauka ter s tem odpira pot dialoga za sodobnost. Poda tudi izvirno formulacijo, ki želi izraziti ravno ta konsenzualni presek med opravičenjem po veri in odrešenjem po milosti. Ta konsenz izrazi z istimi besedami, kot ga je izrazila to tudi *Skupna izjava glede nauka o opravičenju*: »justifying grace« (2009, 611; 1999, čl. 27). Brez vere, v kateri prejemamo odpuščanje in ki v nas budi novo življenje, ni mogoče opravičenje, ki pa je vedno delo Boga.

Oden je pokazal, da je koncept prvenstva vere navzoč že v patristični dobi, po drugi strani pa moramo priznati tudi določeno Lutrovo odprtost do tega organskega prepleta vere in del. Sam Luter namreč pravi: »Vera sprejme, ljubezen daje. (Der Glaub empfeket, die Liebe gibt.) Vera ponese človeka k Bogu, ljubezen pa ga ponese k ljudem.« (WA 8.355) Zatrjuje, da se vera spozna po delih, kakor se drevo spozna po sadovih. Krizostomov poglobitni doprinos pa je, v skladu z njegovo vzhodno tradicijo, v poudarjanju bogočloveškega, t. j. sinergije med Bogom in človekom: »Z milostjo ste namreč odrešeni po veri.« (Ef 2,8) Vera je simultano dar Boga in svoboden človekov pristanek: »Vera, ki deluje po ljubezni.« (Gal 5,6)

Pot, po kateri se *hiper*modernost presega s tradicijo, razdor z iskanjem konsenza, površnost s temeljitim poznavanjem in absolutiziranje z organskim holističnim pristopom, je pot, ki jo je poznala patristična doba in na katero nas koncept *paleoortodoksije* opozarja tudi danes. Ekumenska vrednost očrtanega pristopa je v tem, da odkrivamo skupno povezanost, kar pa zahteva čas, in kot bi rekel Krizostom, tudi vero:

»Če je torej vera zagotovilo nevidnih stvari, zakaj si jih torej želite videti in s tem odpasti od vere in pravičnosti? Ker bo pravični živel po veri, niste več verni, če želite videti te stvari. Trudili ste se, pravijo, naprezali,

kar vsekakor velim, a vztrajajte/čakajte. To je vera. Ne iščite vsega tukaj.« (*In Ep. ad Heb.* 21,4; PG 63,151)

Kratice in okrajšave

WA D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe).

WATR Weimarer Ausgabe: Tischrede.

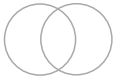
PL J. P. Migne, ur. 1844–1864. Patrologia Cursus Completus, Series Latina.

PG J. P. Migne, ur. 1857–1886. Patrologia Cursus Completus, Series Graeca.

Reference

- Atkinson, James.** 2006. Lectures on the Epistle to the Hebrews (1517–1518) – Introduction. V: *Luther. Early Theological Works*, 19–27. Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Backus, Irena.** 1997. The Fathers and Calvinist Orthodoxy: Patristic Scholarship. V: *The Reception of the Church Fathers in the West: From Carolingians to the Maurists*. Leiden; New York; Köln: Brill.
- Betz, Erin L.** 2010. *Christology in the Epistle to the Hebrews: Martin Luther's Reception of John Chrysostom*. Boston: University.
- Bienert, Wolfgang.** 1989. Im Zweifel näher bei Augustin? – Zum patristischen Hintergrund der Theologie Luthers. V: Damaskinos Papandreou, Wolfgang A. Bienert in Kurt Schafterdie, ur. *Oecumenica et Patristica: Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag*, 281–294. Stuttgart: Kohlhammer.
- Brandenburg, Albert.** 1962. Solae aures sunt organa Christiani hominis. Zu Luthers Exegese von Hebr. 10,5. V: Heinrich Fries in Joseph Ratzinger, ur. *Einsicht und Glaube, Gottlieb Söhngen zum 70. Geburtstag*, 401–404. Freiburg; Basel; Wien: Herder.
- Cochran, Bradley R.** 2013. The Superiority of Faith: John Chrysostom's Eastern Theology of Justification. *Theophilogue*, Catalogue: PDF 25. https://theophilogue.files.wordpress.com/2014/06/chrysostoms-eastern-theology-of-justification__0031.pdf (pridobljeno 14. junija 2017)
- Hagen, Kenneth.** 1974. *A Theology of Testament in Young Luther. The Lecture on Hebrews*. Leiden: Brill.
- Herrmann, Erik.** 2014. Luther's Absorption of Medieval Biblical Interpretation and his use of the Church Fathers. V: Robert Kolb in Irene Dingel, ur. *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, 71–90. Oxford: University Press.
- Keen, Ralph.** 1997. The Fathers in the Counter-Reformation Theology in the Pre-Tridentine Period. V: *The Reception of the Church Fathers in the West: From Carolingians to the Maurists*. Leiden; New York; Köln: Brill.
- Luther, Martin.** 1989. *Martin Luther's Basic Theological Writings*. Minneapolis: Fortress Press.
- – –. 2006. *Luther. Early Theological Works*. Prev. in ur. James Atkinson. Kentucky: Westminster John Knox Press.
- – –. 2004. *Table Talk*. Prev. William Hazlitt. Grand Rapids: Christian Classics Erhereal Library.
- Mattox, Mickey Leland.** 2003. *»Defender of most holy patriarchs«: Martin Luther's interpretation of the women of Genesis in the Ennarationes in Genesis, 1535–45*. Leiden; Boston: Brill.
- McKim, Donald K., ur.** 2003. *The Cambridge Companion to Martin Luther*. Cambridge: University Press.
- Oden, Thomas C.** 2009. *Classic Christianity: A Systematic Theology*. New York: HarperOne.
- Papeški svet za edinost kristjanov.** 1999. Skupna izjava glede nauka o opravičenju. *V edinosti: ekumenski zbornik* 54: 71–88.

- Radcliff, Jason Robert.** 2013. *T. F. Torrance and the Consensus Patrum: A Reformed, Evangelical, and Ecumenical Reconstruction of the Church Fathers*. Edinburgh: Edinburgh University.
- Schulze, Manfred.** 1997. *Martin Luther and the Church Fathers. V: The Reception of the Church Fathers in the West: From Carolingians to the Maurists*. Leiden; New York; Köln: Brill.
- Stewart, Quentin D.** 2015. *Lutheran Patristic Catholicity: The Vincentian Can and the Consensus Patrum in Lutheran Orthodoxy*. Wien: LIT.
- Tanner, Kenneth, in Christopher A. Hall.** 2002. *Ancient and postmodern Christianity: paleo-orthodoxy in the 21st century. Essays in honor of Thomas C. Oden*. Illinois: InterVarsity Press.



Maria Carmela Palmisano

Il discorso della Sapienza in Pr 8 secondo la traduzione di Martin Lutero

Govor modrosti v Prg 8 v prevodu Martina Lutera

Riassunto: *L'articolo è costituito da due parti. Nella prima parte l'autrice presenta le caratteristiche fondamentali della traduzione della Bibbia di Lutero, facendo particolare riferimento alla traduzione dell'AT. Nella seconda parte analizza e commenta la traduzione di Lutero di Pr 8. L'articolo colloca l'opera di Lutero nel contesto europeo dell'epoca, caratterizzato dal forte influsso della Bibbia sulla cultura, e legge la traduzione del riformatore nell'orizzonte più ampio delle traduzioni della Bibbia già esistenti in alcune lingue moderne. In seguito il contributo presenta i principi della traduzione della Bibbia enunciati dallo stesso Lutero e le caratteristiche della traduzione dell'AT. L'analisi di Pr 8 è un esempio di come Lutero interpreta i testi veterotestamentari privilegiando la traduzione letterale, ma mostrando anche particolare attenzione al discorso della sapienza personificata. In alcuni punti la traduzione si allontana dalla fonte ebraica sottostante e segue la traduzione greca e latina.*

Parole chiave: *Lutero, riforma, traduzione, ermeneutica, Proverbi, discorso della sapienza personificata*

Povzetek: Članek je sestavljen iz dveh delov. V prvem delu predstavlja osnovne značilnosti Lutrovega prevoda Svetega pisma s posebno pozornostjo do prevoda Stare zaveze. V drugem delu analizira in komentira Lutrov prevod Prg 8. Članek postavlja Lutrovo delo v evropski kontekst, zaznamovan z močnim vplivom Svetega pisma na literaturo in kulturo ter v razmerju do drugih tedanjih obstoječih prevodov Svetega pisma v moderne jezike. Nato posreduje temeljna načela Lutrovega prevoda Svetega pisma, kakor jih predstavlja sam Luter, in značilnosti prevoda Stare zaveze. Analiza Prg 8 je primer Lutrovega razumevanja starozaveznih besedil, kjer pretežno privilegira dobesedni prevod, hkrati pa kaže posebno pozornost do govora poosebljene modrosti in se pri prevodu mestoma oddalji od hebrejskega izvirnega besedila in sledi grški in latinski prevod.

Ključne besede: Luter, reforma, prevod, hermenevtika, Knjiga pregovorov, govor poosebljene modrosti

1. La traduzione della Bibbia di Martin Lutero

La relazione con la Sacra Scrittura ha svolto un ruolo peculiare nell'attività del riformatore tedesco Martin Lutero tanto che tutta la sua opera potrebbe essere definita una interpretazione globale e sfaccettata della Bibbia (Raeder 2008, 363–406). Alcuni studiosi individuano il centro della sua teologia non tanto nella teologia della giustificazione o nella teologia della croce, quanto piuttosto in una teologia della Parola (*theologia verbi*).¹ Senza voler entrare nel merito della teologia di Lutero e trascurando il contesto polemico che emerge dai suoi scritti, vogliamo considerare alcune caratteristiche della sua attività di traduttore della Bibbia, alla quale dedicò gran parte della sua vita, per poi soffermarci a considerare, la traduzione del passo sapienziale di Pr 8 dove leggiamo uno dei discorsi più significativi della sapienza personificata.

1.1 La traduzione della Bibbia in tedesco di Lutero nel contesto europeo del XVI sec.

La traduzione della Bibbia compiuta da Martin Lutero in lingua tedesca dai testi originali, e non dalla Vulgata come avveniva solitamente nel XVI sec., gli ha meritato diversi riconoscimenti in ambito religioso, linguistico e letterario, pur non essendo egli *in primis* filologo.² Tutta la sua attività fu impegnata dallo studio e dall'interpretazione della Sacra Scrittura, non solo i suoi corsi, le traduzioni, le introduzioni ai singoli libri, ma anche i sermoni, le cosiddette postille (postilla di Natale, postille del tempo di Avvento, postilla di Quaresima, postilla sulla Chiesa ecc.), le dispute, gli scritti, le lettere, le opere liturgiche per cui la traduzione della Bibbia può ben essere considerata il concentrato di tutta la sua attività esegetico-teologica.

¹ Così nell'introduzione di Vinay, Valdo. 1967. *Scritti religiosi di Martin Lutero*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 17; cfr. anche Bizer, Ernst. 1966. *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*. Neukirchen-Vluyn: Neuchirchener, 149.

² Erasmus Alberus afferma di lui: »Lutherus linguae Germanicae parens, sicut Cicero Latinae«; cfr. Pérez Varas, Feliciano. 1984. La obra poético-religiosa di Lutero. In: *Martin Lutero (1483–1983). Jornadas Hispano-Alemanas sobre la personalidad y la obra de Martín Lutero en el V Centenario de su nacimiento. Salamanca, 9-12 de noviembre 1983*. Dieter Koniecki e Juan Manuel Almarza-Meñica, ed. *Documentos y Estudios* 38. Madrid: fundacion Friedrich Ebert, 42; cfr. anche Corsani, Bruno. 2001. *Lutero e la Bibbia*. Interpretare la Bibbia oggi 3.10. Brescia: Queriniana Edizioni, 35.

Non bisogna tuttavia trascurare l'influenza esercitata dalla Bibbia nel XVI sec. e nei secoli precedenti, come veicolo principale di cultura. Afferma Luis Alonso Schöckel a proposito dell'epoca medievale: »La Edad Media es una era enormemente bibliificada.«³

D'altro canto, numerose erano le traduzioni parziali o complete della Scrittura (in maggioranza dalla Vulgata ma anche dai testi originali) nelle lingue che circolavano nei vari paesi, si pensi ad es. alle numerose traduzioni spagnole realizzate tra il XIV ed il XV sec. (Alonso Schöckel 1984, 56) o anche alle traduzioni tedesche (ad es. l'antica traduzione di autore anonimo pubblicata da Johannes Mentelin nel 1466 a Strasburgo)⁴ e italiane (ad es. la traduzione del monaco camaldolese Niccolò Malermi del 1471). In questo quadro complesso e diversificato dell'Europa del XVI secolo è da situare l'opera di traduzione della Bibbia di Lutero che appare una sintesi di quanto si poteva ravvisare in modo »diffuso« nell'opera di diversi traduttori europei.⁵

Dal 1° ottobre 1512, quando gli fu conferita la laurea di docente in Sacra Scrittura, Lutero si dedicò all'insegnamento e al commento dei testi biblici (tenendo corsi sul libro della Genesi, dei Salmi, sulla Lettera ai Romani, ai Galati e agli Ebrei). Egli subentrava a Giovanni Staupitz, priore del convento agostiniano di Erfurt e titolare della cattedra di esegesi biblica all'università di Wittenberg. Il 21 settembre del 1522 pubblicò sempre a Wittenberg la prima edizione del Nuovo Testamento e nel 1534 la prima edizione della traduzione completa della Bibbia (*Biblia, das ist: die gantze Heilige Schrift deutsch*). Un dato interessante, indicatore della sua ricerca continua di soluzioni linguistiche sempre più adeguate sono le numerose revisioni condotte sulla traduzione. Tra il 1522 e l'anno

³ »Il Medioevo è un'era enormemente influenzata dalla Bibbia«; cfr. Alonso Schöckel, Luis. 1984. La traducción de la Biblia de Lutero y las traducciones españolas. In: *Martin Lutero (1483 - 1983). Jornadas Hispano-Alemanas sobre la personalidad y la obra de Martín Lutero en el V Centenario de su nacimiento. Salamanca, 9-12 de noviembre 1983*. Dieter Koniecki e Juan Manuel Almarza-Meñica, ed. *Documentos y Estudios* 38. Madrid: Fundacion Friedrich Ebert, 53-54, fonda la sua osservazione su una serie di esempi di predicatori, autori di opere spirituali e poeti religiosi spagnoli che facevano ampio uso del testo biblico.

⁴ Si consideri ad es. l'antica traduzione di autore anonimo pubblicata da Johannes Mentelin nel 1466 a Strasburgo, cfr. Raeder 2008, 395-396.

⁵ In questo modo applichiamo al più ampio contesto europeo quanto osservato nel contesto spagnolo; cfr. L. Alonso Schöckel 1984, 56.

della morte, il 1546, si contano ben 253 edizioni totali o parziali della Bibbia di Lutero in tedesco (Corsani 2001, 35–36).

Abbiamo già osservato che biblisti e linguisti lodano Lutero per la sua sensibilità nell'uso della lingua tedesca, per il «senso della lingua» da lui mostrato. Egli stesso nella sua *Sondbrief von Dolmetschen* (*Lettera del tradurre*) del 1530 descrive con alcuni esempi le caratteristiche che dovrebbe avere un buon traduttore della Bibbia (Corsani 2001, 35–36):⁶

Rendere il testo originale nel miglior tedesco possibile, dando preferenza alla lingua parlata piuttosto che alla lingua scritta.⁷

Il paziente cercare termini esatti ed espressivi, corrispondenti al significato del testo originale.⁸

La necessità di scegliere buoni collaboratori.⁹

La necessità di qualità soggettive del traduttore.¹⁰

⁶ Al momento della composizione della lettera, Lutero aveva già tradotto il Nuovo Testamento e con l'aiuto dei suoi collaboratori (Melantone, Aurogallo e Cruciger, più esperti di lui nella lingua ebraica), anche buona parte del Primo o Antico Testamento (nel 1523 il Pentateuco, nel 1526 i Libri Storici e nello stesso anno anche i libri sapienziali). Nel 1532 sarebbe ancora uscita la traduzione dei libri profetici e, infine, nel 1534 l'edizione completa della Bibbia comprendente anche i libri deuterocanonici.

⁷ Spesso nella Lettera sull'arte del tradurre Lutero accosta due verbi: tradurre e parlare oppure parlare e scrivere; altrove egli mostra la differenza tra l'uso di un determinato termine in greco o in latino o in tedesco per giustificare le proprie scelte di traduzione; cfr. Vinay 1967, 702.708. Lutero al tempo stesso ribadisce: «Tuttavia nella mia traduzione non mi sono allontanato troppo liberamente dalla lettera, anzi nell'esame di ogni passo mi sono molto preoccupato, insieme ai miei collaboratori di rimanere il più possibile aderente al testo, senza discostarmene con eccessiva libertà [...] ho preferito scostarmi dall'uso corrente della lingua tedesca piuttosto che allontanarmi dal testo.»; cfr. Vinay 1967, 712.

⁸ Lutero afferma: «Mi sono applicato a tradurre in tedesco puro e chiaro. Mi è capitato ben spesso di cercare e chiedere durante quindici giorni, tre o quattro settimane, una sola parola, senza per il momento poterla trovare.»; cfr. Vinay 1967, 707.

⁹ Ad es. parlando della traduzione del libro di Giobbe, Lutero menziona la ricerca comune e prolungata con Melantone e Aurogallo per tradurre brevi passi del testo; Vinay 1967, 707.

¹⁰ Cfr. Vinay 1967, 712–713: «Ah, tradurre non è un'arte fatta per tutti, come pensano i santi insensati! Bisogna avere un cuore veramente pio, fedele, zelante, timoroso, cristiano, dotto, sperimentato, esercitato. Perciò ritengo che né un cattivo cristiano né uno spirito settario sia in grado di tradurre fedelmente.»

L'insistenza sul principio di rendere più precisamente possibile il «senso» più che la lettera, qualifica la Bibbia di Lutero al tempo stesso come opera di interpretazione.

1.2 La traduzione dell'Antico Testamento

Lutero dedicò gran parte della sua attività di traduttore all'Antico Testamento, ispirato anzitutto dai principi del movimento umanistico.¹¹ Solo tra il 1515 ed il 1518 diede precedenza al Nuovo Testamento. Per la traduzione dal greco fece riferimento all'edizione del Nuovo Testamento di Erasmo da Rotterdam (Basel 1516). Il riformatore si distingue tuttavia dalle posizioni del «principe degli umanisti». Quest'ultimo preferiva infatti il Nuovo Testamento all'Antico sostenendo di avervi scoperto «la filosofia di Cristo», considerato come colui che rinnova la natura umana creata (Raeder 2008, 370). Pur non negando l'utilità dell'AT in relazione a Cristo e al suo insegnamento, Erasmo privilegia un'interpretazione allegorica dell'AT, che invece Lutero rifiuta. Per Lutero, come egli stesso afferma (Miegge 1946, 129–131), nella comprensione del NT ha un ruolo chiave l'espressione Paolina secondo la quale la giustizia di Dio si rivela nel vangelo (Rm 1,17). Negli anni di più intenso impegno alla traduzione del NT egli si fermò a considerare la relazione dialettica esistente tra la Legge ed il Vangelo considerandolo il problema principale della Bibbia.

L'importante lavoro di Heinrich Bornkamm consente di fare luce sul modo con cui Lutero considerava l'AT e la relazione tra i due Testamenti (Bornkamm 1948). Per Lutero l'AT e il NT costituiscono le due parti di un tutto. Dio agisce in entrambi attraverso diverse categorie, quella della Legge, del vangelo, della giustizia, della grazia. Quando Dio nell'AT agisce secondo la categoria della grazia, agisce per mezzo di Cristo. In questo modo Lutero può leggere l'AT scoprendovi Cristo. Nel compiere questa particolare operazione esegetica, secondo il parere di Bornkamm, egli non utilizza né l'allegoria né la tipologia ma piuttosto

¹¹ Il ritorno alle fonti e ai Padri della Chiesa furono i motivi ispiratori degli appartenenti a questo movimento culturale. In particolare Johannes Reuchlin, Jacques Lefèvre d'Étaples e Erasmo da Rotterdam esercitarono un certo influsso sull'opera esegetica di Lutero, rispetto ai quali nel corso della sua attività elaborò le proprie posizioni; cfr. Raeder 2008, 368–370.

una categoria ermeneutica che l'autore definisce: *Christuszeugnis* (la testimonianza di Cristo).¹²

Per quanto concerne i principi esegetico-ermeneutici d'interpretazione dell'AT, Lutero ci ha lasciato un lavoro articolato, introduttivo all'AT come totalità e ai singoli libri. Attribuisce un ruolo particolare al Pentateuco, cioè ai libri della Legge, considerando tutti gli altri come un commento e un'illustrazione dei primi cinque.¹³

1.2.1 La traduzione dei libri poetici

Nelle Prefazioni alla Bibbia, Lutero mostra particolare interesse per i libri sapienziali; la sua traduzione è comprensiva del Siracide e della Sapienza, detti anche deuterocanonici.

Il primo a essere presentato è il libro di Giobbe (nel 1524) considerato da Lutero il più difficile a causa del linguaggio e dello stile, più che per il contenuto. L'autore del libro, e poeta, giunge alla conclusione che solo Dio è giusto. Tuttavia Giobbe è presentato come colui che al momento della prova pensa che Dio non sia Dio ma un tiranno adirato che agisce con forza e non si cura della vita onesta di nessuno. Questo è per Lutero il contenuto centrale del libro nel quale la grazia di Dio rimane come nascosta. A suo parere, è stato scritto per consolarci e per mostrare come Dio lasci incespicare anche i suoi fedeli e quali siano i pensieri

¹² Cfr. il passo di Gv 5,39 al quale Lutero fa riferimento all'inizio della prefazione all'AT; cfr. Lutero, Martin. 1987. *Prefazioni alla Bibbia*. Marco Vannini, ed. e traduttore. Genova: Edizioni Marietti, 3. Si veda anche Bornkamm 1948, 213.

¹³ Lutero afferma: «Sappi ordunque che questo libro è un libro della legge, che insegna cosa l'uomo deve fare e non fare, ed offre esempi e storie di come tali leggi sono osservate o trasgredite. Così come il Nuovo Testamento è un Vangelo, ovvero un libro della grazia, che insegna dove si deve attingere perché la legge venga adempiuta. Ma, come nel Nuovo Testamento accanto alla dottrina della grazia, vengono dati molti altri insegnamenti, che sono leggi e comandamenti per dominare la carne, giacché in questa vita lo spirito non diviene perfetto, né può governare la sola grazia, così anche nell'Antico Testamento, accanto alle leggi, ci sono alcune promesse e affermazioni di grazia, con cui i santi padri e i profeti, sotto la legge, si sono mantenuti nella fede di Cristo, come noi. Tuttavia come la dottrina propria del Nuovo Testamento è quella di annunciare la grazia e la pace tramite il perdono dei peccati in Cristo, così la dottrina propria dell'Antico Testamento è quella di indicare le leggi e i peccati e di esigere il bene. Sappi di attenderti questo nell'Antico Testamento.» cfr. Lutero 1987, 4.

dell'uomo nella paura della morte. Lutero tocca nella prefazione anche il problema testuale di rendere comprensibile il linguaggio poetico del libro. Alcuni passaggi (Gb 5,5; 28,8), se fossero tradotti letteralmente, avrebbero davvero poco senso.

Lutero accorda particolare attenzione allo studio e alla traduzione dei Salmi sottolineando come spesso appaia in questi testi l'espressione »misericordia e verità«, da lui resa con »bontà e fedeltà«. Egli scrisse tre prefazioni al libro dei Salmi (nel 1524, 1528, 1545) e due postille (nel 1525 e nel 1531). Il motivo di questo suo particolare interesse è legato al fatto che i salmi trasmettono più che le azioni, le parole e le preghiere degli oranti con Dio. Ci permettono di cogliere quanto avveniva nel loro cuore. I temi trattati ci consentono di vedere come in una luce riflessa la Chiesa, noi stessi, il nostro rapporto con Dio e le creature.

La prefazione ai Libri di Salomone (Proverbi, Qohelet e Sapienza) del 1534 di lì a poco fu sostituita dalle singole prefazioni al libro dei Proverbi e al Qohelet. Lutero sottolinea l'intento educativo del libro dei Proverbi, attribuito a Salomone, che consiste nel mostrare ai giovani, attraverso l'uso dei proverbi, la virtù e il valore dell'ubbidienza, intesa come attendere a quanto Dio ha stabilito.¹⁴ Nella singola prefazione al libro dei Proverbi egli tocca in modo più specifico il tema della sapienza, definita come sapienza di Dio che possiamo imparare dalla parola e dall'opera di Dio. Stoltezza invece è, per contrasto, la mancanza della parola di Dio. Saggio è dunque colui che dirige la sua vita secondo la parola e l'opera di Dio mentre folle è colui che crede di orientarsi secondo il proprio senso e parere. Lutero sostiene che sia stato scritto da Salomone come esempio per sovrani e governanti perchè, pur tra gli impegni del governare, si prendano particolare cura dell'educazione dei giovani.

Per quanto riguarda il libro del Qohelet, Lutero lo denomina »Predicatore«¹⁵ e non lo attribuisce a Salomone¹⁶ ma ai maestri della comunità.

¹⁴ »Non c'è virtù maggiore dell'ubbidienza, e dell'attendere a quel che è comandato. Questi si chiamano saggi; i disubbidienti si chiamano folli, anche se non vogliono essere né essere chiamati disubbidienti e folli.«; cfr. Lutero 1987, 29.

¹⁵ Da cui deriva, in alcune lingue moderne, un titolo simile, quale »Pridigar« (traduzione letterale in lingua slovena del titolo ebraico: Qohelet).

¹⁶ Come egli stesso afferma: »Il libro non è certamente scritto o composto dal re Salomone stesso di propria mano, ma udito dalla sua bocca da altri.«; cfr. Lutero 1987, 33.

L'opera a suo parere dovrebbe avere come titolo: »Contro il libero arbitrio« in quanto insegna ad essere distaccati da quanto noi pensiamo e vogliamo, per lasciar operare Dio in tutte le cose anche contro e senza il nostro sapere e consiglio. Come leggiamo nella prefazione generale ai libri di Salomone, la finalità del Qohelet è di insegnare ad essere pazienti e costanti nell'obbedienza, contro ogni tristezza, attendendo nella gioia l'ultima ora. Al termine della presentazione cita il passo di Mt 6,34: »Non vi preoccupate per il domani, perchè il domani avrà le sue preoccupazioni«, e indica come l'insegnamento di Gesù possa costituire la sintesi del libro.

Infine, parlando del terzo libro di Salomone, il Cantico dei Cantici, Lutero afferma che questo è un canto di lode che può essere compreso solo laddove regnano l'obbedienza e l'ordine divino, ai quali introducono i due libri sapienziali precedenti.¹⁷

Nell'introduzione al libro della Sapienza (per Lutero libro apocrifo) egli esprime grande interesse per quest'opera, l'autore della quale (a suo avviso non può essere Salomone ed accetta l'ipotesi che sia piuttosto Filone) attribuisce alla Sapienza di Dio tutto quello che egli ha compiuto di meraviglioso sia tra i suoi nemici sia tra i suoi fedeli. Citando Sap 16,7, Lutero identifica la Sapienza con la Parola di Dio (cfr. anche Mt 4,4).¹⁸ Inoltre, identifica lo spirito della sapienza con la fede o intelligenza della parola di Dio, »che è data dallo Spirito Santo«. Infine, considera il libro come un esempio di insegnamento del primo comandamento, ovvero dell'amore per Dio, dal quale la sapienza scaturisce. L'amore per Dio »è il vero sole, alla cui luce tutti i sapienti vedono quello che vedono« (Lutero 1987, 125–126).

Anche al libro del Siracide Lutero dedica una breve prefazione. L'opera vuole rendere timorato di Dio il cittadino o il padre di famiglia, insegnando come vivere dinanzi a Dio, alla sua parola ma anche in tutta la varietà delle relazioni familiari e sociali, per cui l'opera si potreb-

¹⁷ »Dove c'è l'obbedienza e il buon ordinamento, lì Dio abita, e bacia e accarezza la sua cara sposa con la sua parola, che è bacio della sua bocca.«; cfr. Lutero 1987, 30.

¹⁸ »Quel che odi qui di lode e celebrazione della Sapienza, sappi che non è detto altro che della Parola di Dio ... Perciò egli [l'autore] insegna che la Sapienza non viene da altri che da Dio, esponendo anche molti esempi dalla Scrittura, ed applica alla Sapienza quello che la Scrittura applica alla parola di Dio.«; cfr. Lutero 1987, 125.

be chiamare »disciplina spirituale«, come del resto era intitolata nelle traduzioni tedesche precedenti a quella luterana. Degna di interesse è l'osservazione finale di Lutero sul libro del Siracide, sulla traduzione condotta nel rispetto delle numerose tradizioni testuali antiche e a lui contemporanee.¹⁹

2. La traduzione di Pr 8

Il capitolo di Pr 8 è uno dei passi più profondi, complessi ed anche tardivi dei testi sapienziali dove la Sapienza per la prima volta nei testi biblici appare personificata. Il suo discorso è articolato in due sezioni: vv. 1-21 e 22-36. La prima sezione presenta la sapienza nella vita personale (vv. 4-10.11) e in quella sociale (vv. 11-21). La seconda parte, più conosciuta (vv. 22-36), ritrae le caratteristiche della Sapienza descrivendo la sua relazione con Dio dall'eternità (vv. 22-23), il suo essere stata generata da lui (vv. 24-26), il suo essere stata presente e molto vicina a Dio al momento della creazione e quindi il suo aver assistito all'attività creatrice e ordinatrice di Dio mediante la sua ispirazione (vv. 27-30a). I vv. 30b-31, dopo aver descritto la vicinanza della Sapienza a Dio, descrivono la sua vicinanza agli uomini, presso i quali ella trova il suo diletto. Al discorso fa seguito l'invito caloroso all'ascolto da parte della Sapienza (vv. 32-36) rivolto ai suoi figli e fondato sugli argomenti presentati nelle parti precedenti. Essa infine non solo invita all'ascolto, ma promette beatitudine e vita (Gilbert 2003, 50).

Passando ora ad analizzare la traduzione di Pr 8 da parte di Lutero, iniziamo col presentare sinotticamente il testo secondo l'ebraico, le versioni antiche greca e latina e quindi secondo la traduzione di Lutero.²⁰ In nota riportiamo la traduzione del passo secondo la traduzione italiana della Bibbia di Gerusalemme (2008):²¹

¹⁹ »Chi volesse sapere quanto lavoro c'è costato rendere in tedesco questo libro può confrontare la nostra versione con le altre, greche, latine e tedesche, vecchie e nuove, in modo che l'opera renda testimonianza all'autore«; cfr. Lutero 1987, 130.

²⁰ Per la traduzione di Lutero, facciamo riferimento al testo contenuto nell'edizione della Bibbia pubblicata a Francoforte nel 1561 (sulla base della traduzione pubblicata a Wittenberg nel 1545, anno prima della sua morte): *Biblia. Das ist die ganze Heilige Schrift Deutsch*, 335 verso–336 recto.

²¹ ¹La sapienza forse non chiama e l'intelligenza non fa udire la sua voce? ²In cima alle alture, lungo la via, nei crocicchi delle strade si apposta, ³presso le porte, all'ingresso della città, sulle soglie degli usci essa grida: »⁴A voi, uomini, io mi rivolgo, ai

Pr 8,1-36	Testo masoretico	Septuaginta	Vulgata	Traduzione di Martin Lutero
v. 1	וְלֹא-חִבְּקָהּ חָכְמָא	Ὥμὴ τῆς σοφίας κηρύττει	Numquid non sapientia clamitat	Ruft nicht die Weisheit,
	וְחִבְּנָהּ הָיָה חָכְמָה	Ἦνα φρόνησίς σοι ἑτακοίση	et prudentia dat vocem suam	und die Klugheit läßt sich hören?
v. 2	בְּרֹאשׁוֹת-קְדָוִיִּם עַל-דַּרְכָּהּ	ἐπι γὰρ τῶν ὑψηλῶν ἄκρων ἔστι	in summis excelsisque verticibus super viam	Öffentlich am Wege und an der Straße
	בֵּית-נְחִיבוֹת נֶחֱבָה	ἐν μέσσοις δὲ τῶν τρήβων ἕστηκε	in mediis semitis stans	steht sie.
v. 3	לְיָדֵי-שַׁעֲרֹת לְיַרְמֹקִים לְפִי-שַׁעֲרֹת	παρὰ γὰρ πύλας διαυστῶν παρεδρεύει	iuxta portas civitatis in ipsis	An den Toren bei der Stadt,
	קְבוֹא עַתְדֵימָהּ הָיָה	ἐν δὲ εἰσοδοῖς ἰμνῶται	foribus loquitur dicens	da man zur Tür eingeht, schreit sie:
v. 4	אֲלֵיכֶם אֲנִי אֲנָרָא	ἡμεῖς ὡ ἄνθρωποι παρεκαλῶ	o viri ad vos clamito	O ihr Männer, ich schreie zu euch
	וְקוֹלִי אֲלֵיכֶם אֲדָם	καὶ προέματι ἑμῆν φωνῆν υἱοῖς ἀνθρώπων	et vox mea ad filios hominum	und rufe den Leuten.

figli dell'uomo è diretta la mia voce. ⁵Imparate, inesperti, la prudenza e voi, stolti, fatevi assennati. ⁶Ascoltate, perché dirò cose rilevanti, dalle mie labbra usciranno sentenze giuste, ⁷perché la mia bocca proclama la verità e l'empietà è orrore per le mie labbra. ⁸Tutte le parole della mia bocca sono giuste, niente in esse è tortuoso o perverso; ⁹sono tutte chiare per chi le comprende e rette per chi possiede la scienza. ¹⁰Accettate la mia istruzione e non l'argento, la scienza anziché l'oro fino, ¹¹perché la sapienza vale più delle perle e quanto si può desiderare non l'eguaglia. ¹²Io, la sapienza, abito con la prudenza e possiedo scienza e riflessione. ¹³Temere il Signore è odiare il male: io detesto la superbia e l'arroganza, la cattiva condotta e la bocca perversa. ¹⁴A me appartengono consiglio e successo, mia è l'intelligenza, mia è la potenza. ¹⁵Per mezzo mio regnano i re e i principi promulgano giusti decreti; ¹⁶per mezzo mio i capi comandano e i grandi governano con giustizia. ¹⁷Io amo coloro che mi amano, e quelli che mi cercano mi trovano. ¹⁸Ricchezza e onore sono con me, sicuro benessere e giustizia. ¹⁹Il mio frutto è migliore dell'oro più fino, il mio prodotto è migliore dell'argento pregiato. ²⁰Sulla via della giustizia io cammino e per i sentieri dell'equità, ²¹per dotare di beni quanti mi amano e riempire i loro tesori. ²²Il Signore mi ha creato come inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, all'origine. ²³Dall'eternità sono stata formata, fin dal principio, dagli inizi della terra. ²⁴Quando non esistevano gli abissi, io fui generata, quando ancora non vi erano le sorgenti cariche d'acqua; ²⁵prima che fossero fissate le basi dei monti, prima delle colline, io fui generata, ²⁶quando ancora non aveva fatto la terra e i campi né le prime zolle del mondo. ²⁷Quando egli fissava i cieli, io ero là; quando tracciava un cerchio sull'abisso, ²⁸quando condensava le nubi in alto, quando fissava le sorgenti dell'abisso, ²⁹quando stabiliva al mare i suoi limiti, così che le acque non ne oltrepassassero i confini, quando disponeva le fondamenta della terra, ³⁰io ero con lui come artefice ed ero la sua delizia ogni giorno: giocavo davanti a lui in ogni istante, ³¹giocavo sul globo terrestre, ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo. ³²Ora, figli, ascoltatemi: beati quelli che seguono le mie vie! ³³Ascoltate l'esortazione e siate saggi, non trascuratela! ³⁴Beato l'uomo che mi ascolta, vegliando ogni giorno alle mie porte, per custodire gli stipti della mia soglia. ³⁵Infatti, chi trova me trova la vita e ottiene il favore del Signore; ³⁶ma chi pecca contro di me fa male a se stesso; quanti mi odiano amano la morte.»

v. 5	הבנו קטאים קדמה ובסילים הבנו לב	νοήσατε ἄσχοι παυνουργίαν οἱ δὲ ἀπειθεῖσιν ἔνθεσθε καρδίαν	intellegite parvuli astutiam et insipientes animadvertite	Merkt, ihr Unverständigen, auf Klugheit und, ihr Toren, nehmt es zu Herzen!
v. 6	שקטו כבודיכם אדבר ובפפתו פיהם ונפתו	εἰσακούστέ μου σιωπῶν γὰρ ἔρω καὶ ἀνοίσω ἀπὸ χειλέω ὀρθά	audite quoniam de rebus magnis locutura sum et aperientur labia mea ut recta praedicent	Höret, denn ich will reden, was fürstlich ist, und lehren, was recht ist.
v. 7	כיאמא יהנה חבי ותינבת טסה רשע	ὅτι ἀλλήθειαν μελετήσῃ ὁ φάρυγξ μου ἐβδελυγμένοι δὲ ἔσονται ἔμοσ χειλήη φησὶ	veritatem meditabitur guttur meum et labia mea detestabuntur impium	Denn mein Mund soll die Wahrheit reden, und meine Lippen sollen hassen, was gottlos ist.
v. 8	בצדק כל־אמרי	μετὰ δικαιοσύνης πάντη τὰ ῥήματα τοῦ στόματός μου	iusti sunt omnes sermones mei	Alle Reden meines Mundes sind gerecht;
v. 9	אין קהם ונתל ונתק כלם נכוחים למבין	οὐδὲν ἐν αὐτοῖς σκολίων οὐδὲ σπαργηλοῦδες πάντα ἐνώτια τοῖς σιωποῦσιν	non est in eis pravam quid neque perversam recti sunt intelligentibus	es ist nichts Verkehrtes noch falsches darin. Sie sind alle gerade denen, die sie verstehen, und richtig denen, die es annehmen wollen.
v. 10	ותירם למצא רע קדמינו קרי ואליבם ונשמ תורתו נבחר	καὶ ὀρθά τοῖς εἰρησκότοι γνώσιν λάβετε παιδείαν καὶ μὴ ἀργύριον καὶ γνώσιν ὑπερ χρυσοῦ δοξασμασμένοι	et aequi invenientibus scientiam accipite disciplinam meam et non pecuniam doctrinam magis quam aurum eligit	Nehmet an meine Zucht lieber denn Silber, und die Lehre achtet höher denn köstliches Gold.
v. 11	כישוקה הקמה מסנינם וקבלתשעים לא ישוקה	ἀσθαιρεῖσθε δὲ ἀσθεῖν χρυσοῦ καθαροῦ κρείσσον γὰρ σοφία λίθων πολυτέλων πάν θε τίμιον οὐκ ἄξιον αὐτῆς ἔστιν	melior est enim sapientia cunctis pretiosissimis et omne desiderabile ei non potest comparari	Denn Weisheit ist besser als Perlen; und alles, was man wünschen mag, kann ihr nicht gleichen.
v. 12	אנירקהם שקנתי עקמה ודעת נוסחה אמצא	ἐγὼ ἡ σοφία κατοικήσωσ βουλήν καὶ γνώσιν καὶ θινουαν ἐγὼ ἐπακλουσμη	ego sapientia habito in consilio et eruditus intersum cogitationibus	Ich, Weisheit, wohne bei der Klagheit und weiß, guten Rat zu geben.
v. 13	יראת יהנה נחמה רע נאה ונאין ונדד רע	φόβος κυρίου μισεί ἀδικίαν ἔβριον τε καὶ ὑπερηφανίαν καὶ ὀδοῖς πονηρῶν	timor Domini odit malum arrogantiam et superbiam et viam pravam	Die Furcht des HERRN haßt das Arge, die Hoffart, den Hochmut und bösen Weg;
v. 14	ושי נחאחי תהפכות ליעצה ותשינה	μισήσωκα δὲ ἐγὼ διεστραμμένους ὀδοῖς κακῶν ἐμὴ βουλή καὶ ἀσφάλεια	et os bilingue detestor meum est consilium et aequitas	und ich bin feind dem verkehrten Mund. Mein ist beides, Rat und Tat;
v. 15	אני בקה לי נבונה בי קלבים ימלכו	ἐμὴ φρόνησις ἐμὴ δὲ ἰσχύς ὅς' ἔμοσ βασιλεῖς βασιλεύουσιν	mea prudentia mea est fortitudo per me reges regnant et	ich habe Verstand und Macht. Durch mich regieren die Könige
v. 16	ורגומים וחקקי עקם בי קרים ישרו	καὶ οἱ δυνάσται γράφοισιν δικαιοσύνην ὅς' ἔμοσ μεγιστάνες μεγαλεύουσιν	legum conditores iusta decernunt per me principes imperant	und setzen die Ratsherren das Recht. Durch mich herrschen die Fürsten
v. 17	ונדיבים כל־שפטי עקם אני אהבתי אהבתי אהבתי	καὶ τείρανται δὲ' ἔμοσ κρατοῦσι γῆς ἐγὼ τοὺς ἐμὲ φιλοῦντας ἀγαπῶ	et potentes decernunt iustitiam ego diligentes me diligo	und alle Regenten auf Erden. Ich liebe, die mich lieben;
v. 18	ונשחברי ימצאני משך־קבוד אמי	οἱ δὲ ἐμὲ ζητοῦντες ἐρήσουσιν εὐδοτίας καὶ δόξαν ἔμοσ ὑπάρχει	et qui mane vigilant ad me invenient me mecum sunt divitiae et gloria	und die mich frühe suchen, finden mich. Reichtum und Ehre ist bei mir,
v. 19	הון עקם וצדקה טוב פרי תורתו וטוב ותבואתי מכסף נבחר	καὶ κτήσις πολλῶν καὶ δικαιοσύνη βέλτιον ἐμὲ καρτίζεσθαι ὑπερ χρυσοῦ καὶ λίθων τίμιων τὰ δὲ ἐμὲ γινώσματα κρείσσω ἀργυρίου ἐκλεκτοῦ	opes superbae et iustitia melior est fructus meus auro et pretioso lapide et gemina mea argento electo	währendes Gut und Gerechtigkeit. Meine Frucht ist besser denn Gold und feines Gold und mein Ertrag besser denn auserlesenes Silber.

v. 20	בְּאֶרְצֵי צְדָקָה אֲהַלֵךְ בְּהוֹרֵי נִתְּבוֹת דִּימִי בְּהוֹרֵי נִתְּבוֹת דִּימִי	ἐν ὁδοῖς δικαιοσύνης περιπατῶ καὶ ἐνὰ μέσον τριβῶν δικαιοσύματος ἀνοστρέφωμαι	in viis iustitiae ambulo in medio semitarum iudicii	Ich wandle auf dem rechten Wege, auf der Straße des Rechts,
v. 21	וְהִתְחַלֵּתִי אֶהְבֵּי יְיָ וְאֶתְּשֹׂא אֶתְּשֹׂא אֶתְּשֹׂא	ἵνα μερίσω τοὺς ἡμέτερον ἀγαπῶσιν καὶ τοὺς ἐθνηταροὺς ἀγαπῶσιν [1] ἵνα ἀνοστήσω ἡμῖν τὰ καθ' ἡμέρας γινόμενα μηνημοσύνα τὰ ἐξ αἰῶνος ἀριθμηθεῖται κίριος ἐκτίσεν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ	ut ditem diligentes me et thesauros eorum repleam	daß ich wohl versorge, die mich lieben, und ihre Schätze vollmache.
v. 22	וְהָיָה כְּגַם רִאשִׁית דְּרַבּוֹ וְהָיָה כְּגַם רִאשִׁית דְּרַבּוֹ	καὶ ὡς ἀρχὴν κίριος ἐποίησεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ποιῆσαι καὶ ἐγὼ ἵνα ἀνοστήσω ἡμῖν τὰ καθ' ἡμέρας γινόμενα	Dominus possedit me initium viarum suarum	Der HERR hat mich gehabt im Anfang seiner Wege;
v. 23	קָדַם שֶׁשָּׂעָלִי מֵאֵין מֵעוֹלָם נִבְחַתִּי מֵרֵאשִׁית	πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ	antequam quicquam faceret ab aeterno orbita sum et ex antiquis	ehe er etwas schuf, war ich da. Ich bin eingesetzt von Ewigkeit, von Anfang, vor der Erde.
v. 24	מִפְּנֵי אֲרָץ בְּאֶרְצֵי תְּהוֹמוֹת וְחִלְתִּי	πρὸ τοῦ τῆν γῆν ποιῆσαι καὶ πρὸ τοῦ τὰς ἄβυσσους ποιῆσαι	antequam terra fieret necdum erant abyssi et ego iam concepta eram	Da die Tiefen noch nicht waren, da war ich schon geboren, da die Brunnen noch nicht mit Wasser quollen,
v. 25	בְּאֶרְצֵי מַקְוֵי מַיִם בְּמִנְתֵּי הַרְיָם הַקְּבָעִים לִבְנֵי נְבוֹטָה וְחִלְתִּי	πρὸ τοῦ προελθεῖν τὰς πηγὰς τῶν ὕδατων πρὸ τοῦ ὄρη ἐρησθῆναι πρὸ δὲ πάντων βουνοῦ γεννηθῆναι	necdum fontes aquarum eruperant necdum montes gravi mole constiterant ante colles ego parturiebar	Ehe denn die Berge eingesenkt waren, vor den Hügeln war ich geboren, da er die Erde noch nicht gemacht hatte und was darauf ist, noch die Berge des Erdbodens
v. 26	וְעַד שֶׁעָשָׂה אֶרֶץ וְחַוְצוֹת וְרִאשִׁית עֲפָרֹת תְּהוֹמֹת בְּהִכְנִיט עֲפָרִים שֶׁמֶן אֵין	καὶ ἔσρα οἰκομένη τῆς ἐπ' οὐρανῶν ἤρκα ἐποίησεν τὸν οὐρανὸν συνταρῆσθαι αὐτῶν καὶ ὡς ἀφ' ὄψεως τὸν αὐτοῦ ἄβυσσους ἐπ' ἀνύμων	adhuc terram non fecerat et flumina et cardines orbis terrae quando praeparabat caelos aderam quando certa lege	noch die Erde noch nicht gemacht hatte und was darauf ist, noch die Berge des Erdbodens bereitete, war ich daselbst, da er die Tiefe mit seinem Ziel faßte.
v. 28	בְּמַצְבֵּי שָׁמַיִם מְסֻבֵּל בְּעוֹז מִיַּת תְּהוֹם	ἤρκα ἰσχυρὰ ἐποίησεν τὰ ἕνω νίφη	quando aethera firmabat sursum	Da er die Wolken droben festete, da er festigte die Brunnen der Tiefe,
v. 29	וְעַד שֶׁעָשָׂה אֶרֶץ וְחַוְצוֹת וְעַד שֶׁעָשָׂה אֶרֶץ וְחַוְצוֹת	καὶ ἰσχυρὰ ἐποίησεν τὰ θεμέλια τῆς γῆς	quando circumdabat mari terminum suum	da er dem Meer das Ziel setzte und den Wassern, daß sie nicht überschreiten seinen Befehl,
v. 30	וְעַד שֶׁעָשָׂה אֶרֶץ וְחַוְצוֹת וְעַד שֶׁעָשָׂה אֶרֶץ וְחַוְצוֹת	ἤμην παρ' αὐτῶ ἀρμόζουσα	quando adpendebat fundamenta terrae cum eo eram cuncta componens	da er den Grund der Erde legte: da war ich der Werkmeister bei ihm
v. 31	וְעַד שֶׁעָשָׂה אֶרֶץ וְחַוְצוֹת וְעַד שֶׁעָשָׂה אֶרֶץ וְחַוְצוֹת	ἐγὼ ἤμην ἢ προσήλαμαι	et delectabar per singulos dies	und hatte meine Lust tätlich
v. 32	וְעַד שֶׁעָשָׂה אֶרֶץ וְחַוְצוֹת וְעַד שֶׁעָשָׂה אֶרֶץ וְחַוְצוֹת	καθ' ἡμέραν δὲ ἐβόρηναιμα ἐν προσώπῳ αὐτοῦ ἐν παντὶ καιρῷ ὅτε ἐβόρηναιμα τῆν οἰκομένην οὐρανόσους	ludens coram eo omni tempore ludens in orbe terrarum	und spielte vor ihm allezeit und spielte auf seinem Erdboden,
v. 33	וְעַד שֶׁעָשָׂה אֶרֶץ וְחַוְצוֹת וְעַד שֶׁעָשָׂה אֶרֶץ וְחַוְצוֹת	καὶ ἐνεφραίνετο ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων	et deliciae meae esse cum filiis hominum	und meine Lust ist bei den Menschenkindern.
v. 34	וְעַד שֶׁעָשָׂה אֶרֶץ וְחַוְצוֹת וְעַד שֶׁעָשָׂה אֶרֶץ וְחַוְצוֹת	νῦν οὖν υἱὸς ἔκαστος μου	nunc ergo filii audite me	So gehorchet mir nun, meine Kinder.
v. 35	וְעַד שֶׁעָשָׂה אֶרֶץ וְחַוְצוֹת וְעַד שֶׁעָשָׂה אֶרֶץ וְחַוְצוֹת		beati qui custodiunt vias meas	Wohl denen, die meine Wege halten!

v. 33	שמעו מוסר נחמנו ואל תפגעו	μακάριος ἄνθρωπος ὃς εἰσακούσεται μου καὶ ἐπιφύλακτος ὢς τὰς θύρας ὄδοῦς φιλιάζει.	audite disciplinam et estote sapientes et nolite abicere eam	Höret die Zucht und werdet weise und lasset sie nicht fahren.
v. 34	אשרי אדם שמע לי לשקר על דלתתי יום יום לשמר קויות פתחי	μακάριος ἄνθρωπος ὃς εἰσακούσεται μου καὶ ἐπιφύλακτος ὢς τὰς θύρας ὄδοῦς φιλιάζει. ἀγρυπνοῦν ἐπὶ θύραις ὄδοῦς κατὰ ἡμέρας τηροῦν σταθμούς ἐμῶν εἰσοδῶν	beatus homo qui audit me qui vigilat ad fores meas cotidie et observat ad postes ostii mei	Wohl dem Menschen, der mir gehorcht, daß er wache an meiner Tür täglich, daß er warte an den Posten meiner Tür.
v. 35	כי מצאני (מצאני) (מצאני) חיים ונשמ רצוני ביהודה	αἱ γὰρ ἔξοδοί μου ἔξοδοι ζωῆς καὶ ἐτοιμάζεται θέλημα παρὰ κυρίου	qui me invenerit inveniet vitam et hauriet salutem a Domino	Wer mich findet, der findet das Leben und wird Wohlgefallen vom HERRN erlangen.
v. 36	וחבאי חסם נפשו כלי משנאי אהבו מות	οἱ δὲ εἰς ἐμὴ ἀμαρτανίασιν ἀσβεστοῦν τὰς ψυχὰς αὐτῶν φηγάς καὶ οἱ μισοῦστές με ἀγαπῶσιν θάνατον	qui autem in me peccaverit laedet animam suam omnes qui me oderunt diligunt mortem	Wer aber an mir sündigt, der verletzt seine Seele. Alle, die mich hassen, lieben den Tod.

Al v. 1b, la traduzione di Lutero presenta la forma riflessiva del verbo »farsi sentire«, mentre le revisioni successive²² insieme a numerose traduzioni contemporanee mantengono la forma verbale attiva corrispondente al testo ebraico: »far sentire la voce, dare voce«.

Al v. 2a si può osservare come la traduzione di Lutero contenga una interpretazione che va al di là dell'indicazione spaziale («luogo alto, sommità») per connotare le strade in cui si trova la Sapienza come un luogo »pubblico«. Nella traduzione del versetto viene conservata la struttura della frase ebraica con il verbo in posizione finale, il secondo stico appare tuttavia più breve dell'originale ebraico.

Al v. 4b si può notare, come già in 1b, il traduttore abbia preferito l'uso del verbo: »rufen« (chiamare) al posto dell'espressione »Stimme ergehen« (dare voce, dirigere la voce).

Al v. 5 la traduzione di Lutero segue letteralmente il testo ebraico e, mediante il pronome personale di seconda persona plurale ripetuto in ambedue gli stichi »ihr«, enfatizza l'invito della Sapienza rivolto ai semplici e agli ingenui. Al v. 5b il traduttore ha mantenuto la fraseologia ebraica »nehmen zu Herzen« (prendere a cuore), mentre le revisioni successive

²² Nel presente articolo prenderemo come punto di riferimento, per il confronto con le traduzioni successive in lingua tedesca, la revisione della traduzione di Lutero pubblicata nel 1990: *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers mit Apokryphen und Wortkonkordanz*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft e la traduzione adottata da Erich Zenger nel commentario dell'AT del 2005: *Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.

hanno esplicitato la frase »Nehmet Verstand an! Nehmt Vernunft an!« (acquisire intelligenza, ragione).

Il v. 6a mostra nuovamente una traduzione letterale »was fürstlich ist« che nelle revisioni successive è stata modificata »edel (nobile, importante)«

Lo stico 6b, invece, può essere un chiaro esempio della scelta di Lutero di rendere l'espressione in un buon tedesco piuttosto che letteralmente, anche se le traduzioni contemporanee sono andate in una linea opposta preferendo una traduzione che conserva l'espressione ebraica »le mie labbra« (»Meinen Lippen reden, sprechen«).

Al v. 7, che contiene un parallelismo antitetico, Lutero conserva la traduzione letterale ed il contrasto tra verità (7a) e empietà (7b) poste in relazione rispettivamente con bocca e labbra, mentre la versione dei LXX presenta al v. 7a un verbo differente »praticare, mettere in pratica« al posto di »parlare, pronunciare«. Nel secondo stico, 7b, invece Lutero si distanzia sensibilmente dal testo ebraico, la cui traduzione letterale sarebbe: »Abominio delle mie labbra la malvagità« e segue la traduzione latina che esplicita il testo ebraico.

Al v. 8a la traduzione è più espressiva ma meno letterale rispetto ad es. alla traduzione greca (»con giustizia [sono] tutte le parole della mia bocca«) e sembra seguire la traduzione della vulgata.

Al v. 9b si può osservare il prevalere dell'interpretazione dello stico (»Die es annehmen wollen, chi desidera accoglierla«), mentre le revisioni successive e le traduzioni contemporanee tendono a proporre una traduzione più vicina al testo ebraico: »Die Erkenntnis gefunden aben (1990), der Erkenntnis fand (2005)«.

Al v. 10a abbiamo un nuovo esempio della preferenza da parte del traduttore di un'espressione efficace ad una letterale »piuttosto dell'argento«, non seguendo letteralmente l'ebraico »e non l'argento« come invece viene reso lo stico in alcune traduzioni moderne.

La traduzione del v. 11 appare aderente al testo ebraico ed è stata conservata nelle revisioni successive dell'opera di Lutero.

Al v. 12 inizia il grande discorso della Sapienza nella forma di un autoelogio. Nello stico 12b il traduttore opera una certa trasformazione e

interpretazione del testo ebraico, la sua traduzione non è sempre seguita nelle revisioni successive. Le traduzioni contemporanee applicano più di frequente il verbo »trovare, possedere« ad entrambi i sostantivi »conoscenza e consiglio«. ²³

La traduzione dei vv. 13-14 appare nuovamente abbastanza letterale; in alcuni punti si osserva la trasformazione della tipica fraseologia ebraica »A me il consiglio« (14a), »A me la potenza« (14b) nella forma aggettivale o del verbo in forma attiva in lingua tedesca »Mein ist ... Rat« o »Ich habe ... Macht«

Al v. 15b il traduttore rende l'espressione »I capi promulgano giusti decreti« utilizzando il verbo »sedere« che non è presente nel testo ebraico ma esprime con un linguaggio metaforico l'attività di chi governa legiferando.

Al v. 16a la traduzione luterana conserva il senso del testo ebraico ma non presenta più il gioco di parole dello stico, conservato invece nella traduzione greca.

Al v. 16b si può notare come Lutero abbia preferito nella parte finale dello stico la traduzione greca menzionando il governo dei reggenti della »terra«, dove il testo ebraico faceva riferimento al regnare (lett.: »coloro che giudicano«) con giustizia; lo stico ebraico appare in questo punto simile al v. 15b.

Nella traduzione del v. 17 possiamo osservare in ambedue gli stichi come essa sia al tempo stesso assai aderente al testo originale ebraico ed efficace in tedesco.

Ai vv. 18-19 osserviamo una resa molto efficace e al tempo stesso letterale dell'originale ebraico in tedesco.

Al v. 20a è possibile notare l'uso del plurale al posto del singolare ebraico »La via della giustizia« (come avviene anche nelle traduzioni antiche greca e latina) e la trasformazione del sostantivo »giustizia« in aggettivo »rette (vie)«.

Il v. 21 viene tradotto da Lutero letteralmente, se si confronta con le recenti revisioni della sua traduzione dove il riempire »tesori«, secondo

²³ Cfr. la traduzione cattolica della Bibbia curata dalla Conferenza Episcopale Tedesca, del 1980: »Ich entdeckte Erkenntnis und guten Rat.«

il testo ebraico appare completato con l'espressione »Schatzkammern (le camere dei tesori)«.

Al v. 22 inizia la parte del discorso della sapienza personificata riferita alla sua presenza e attività al momento della creazione. Al v. 22a la traduzione di Lutero è abbastanza letterale, diversamente dalla traduzione dei Settanta e da alcune traduzioni moderne che rendono il perfetto ebraico

קָנַנִּי »mi ha avuta, acquistata« con »mi ha creata«. Il secondo stico, v. 22b mostra invece più vicinanza alla traduzione latina che trasforma il sostantivo »le sue opere« nel verbo »faceret«.

Ai vv. 23-24 la traduzione tedesca appare aderente alla fonte ebraica conservando la forma passiva dei verbi.

Il v. 25b come 24a riafferma il motivo della Sapienza generata da Dio prima degli altri elementi della creazione (monti e colline). La traduzione appare abbastanza letterale »ich geboren«.

Al v. 26b manca la traduzione del lemma ebraico נִרְאֵשׁ, lo stico in tedesco non contiene l'idea di »inizio, cima« e ripete »noch«.

Al v. 27a Lutero sembra dare più enfasi rispetto all'originale ebraico al pronome personale di prima persona utilizzando il rafforzativo »daselbst«. L'unità dei vv. 27-30 presenta il ruolo della Sapienza, la parte attiva da essa svolta nel progetto salvifico di Dio e la traduzione di Lutero sembra sottolineare maggiormente tale ruolo mediante l'uso di più pronomi e aggettivi personali di prima persona.

Al v. 30 si può osservare come Lutero abbia fatto riferimento alla traduzione greca: »Io ero presso di lui come un architetto (lett.: guida dei lavori)«, liddove il termine ebraico אֲמִוּן rimane tutt'oggi oggetto di discussione, potendo essere interpretato come »artigiano« oppure con una diversa vocalizzazione come »bambino«, elemento ispiratore dell'attività divina.²⁴

Anche tra i vv. 30-31 si può osservare con quanta attenzione la traduzione tedesca rispetti la costruzione della frase presente in ebraico, ad es. conservando il sostantivo »Lust (delizia, diletto, piacere)« in 30b e 31b,

²⁴ Per una discussione più ampia sulle possibili interpretazioni del termine ebraico, cfr. Gilbert 2003, 47.

ove la traduzione greca usa nei due stichi la forma verbale (προσέχαίρειν, ἐνευφραίνεται) al posto del sostantivo plurale ebraico (שְׂשׁוּעִים).

Al v. 32 possiamo osservare come la traduzione luterana contenga l'aggettivo di prima persona singolare («meine Kinder») assente in ebraico, probabilmente per rendere più efficace l'intenso invito della Sapienza rivolto ai figli/ascoltatori.

Al v. 36a la traduzione luterana è fedele al testo ebraico, mentre la traduzione greca presenta l'uso del participio nella forma plurale: «Coloro che peccano contro di me».

Conclusioni

La lettura sinottica di Pr 8 ha consentito di verificare come Lutero nella traduzione di questo testo sapienziale sia fedele ai principi elencati nel suo lavoro *Lettera sul tradurre* e nelle *Prefazioni alla Bibbia*. Abbiamo infatti potuto verificare la sua scelta preferenziale per una traduzione letterale del testo. In alcuni passaggi si è potuto notare come il traduttore abbia conservato il gioco di parole presente in ebraico rendendolo altresì efficace in tedesco (vv. 17.36b). Dall'analisi emerge inoltre la sensibilità del traduttore anche nei passi meno chiari, quando fa ricorso alle traduzioni antiche, sia greca che latina (v. 30a). Di particolare rilievo sono alcuni versetti che descrivono la relazione della Sapienza con Dio e sono stati tradotti con particolare attenzione da Lutero, conservando ad es. il senso del testo ebraico «generare» al posto di «creare» come avviene ad es. in greco (v. 22) e in alcune traduzioni moderne. Tale traduzione conserva particolare valore nella lettura teologica cristiana del passo rendendo bene la priorità assoluta della Sapienza su tutte le altre realtà «create» da Dio (Gilbert 2003, 45). La lettura consente probabilmente di ipotizzare sullo sfondo della traduzione di Lutero la possibile lettura cristologica del passo, secondo la quale tutta rivelazione confluisce verso Gesù Cristo, principio di interpretazione dell'AT molto importante anche nella teologia di Lutero.

In alcuni versetti inoltre si è notato come con piccoli accorgimenti Lutero enfatizzi gli inviti della Sapienza e l'intensità della sua relazione con gli ascoltatori / lettori.

Lutero legge la figura della sapienza personificata, particolarmente nel libro della Sapienza, identificandola con la Parola di Dio. Nell'introduzione al libro dei Proverbi afferma che Salomone, da lui ritenuto l'autore del libro, definisce saggio colui che procede nella vita secondo la parola e l'opera di Dio, perché chi non ha la parola di Dio non ha la sapienza.²⁵ Si potrebbe quindi ipotizzare che anche nel libro dei Proverbi, seppure in forma più velata sia possibile accostare la sapienza personificata alla Parola di Dio. Una lettura puntuale di altri testi sapienziali chiave, quali gli altri discorsi della Sapienza, potrebbe consentire di verificare questa ipotesi e di mostrare come le dimensioni letterale e metaforica siano intrinseche ad alcuni testi biblici e vadano riconosciute e rispettate nelle traduzioni, nelle possibili operazioni ermeneutiche e nelle letture teologiche dei passi considerati.

Fonti

De Waard, Jan, ed. 2008. *Proverbs*. Biblia Hebraica 17. 5^o ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Biblia. Das ist die ganze Heilige Schrift Deutsch. Martin Luther. 1561. Frankfurt am Main.

Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers mit Apokryphen und Wortkonkordanz. 1990. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Polyglotten Bibel zum praktischen handgebrauch. *Die ganze Heilige Schrift Alten*

und Neuen Testaments in übersichtlicher Nebeneinanderstellung des Urtextes, der Septuaginta, Vulgata und Luther-Übersetzung, so wie der wichtigsten Varianten der vornehmsten deutschen Übersetzungen. Dritten Bandes erste Abtheilung: Die Poetischen Bücher des Alten Testaments. 1875. Von Ewald Rudolf Stier e Karl Gottfried Wilhelm Theile, ed. Bielefeld und Leipzig: Velhagen & Klasing.

Riferimenti bibliografici

Alonso Schöckel, Luis. 1984. La traducción de la Biblia de Lutero y las traducciones españolas. In: Dieter Koniecki e Juan Manuel Almarza-Meñica, ed. *Martin Lutero (1483–1983). Jornadas Hispano-Alemanas sobre la personalidad y la obra de Martín Lutero en el V Centenario de su nacimiento*. Salamanca, 9–12 de noviembre 1983, 53–67. Documentos y Estudios 38. Madrid: Fundación Friedrich Ebert.

Bornkamm, Heinrich. 1948. *Luther und das Alte Testament*. Tübingen: Mohr.

— — —. 1967. *Luthers Vorreden zur Bibel*. Hamburg: Furcht-Verlag Rennebach.

Bizer, Ernst. 1966. *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

²⁵ Cfr. Lutero 1987, 31–32; sull'identificazione tra sapienza personificata e Parola di Dio, cfr. la nota 22.

- Corsani, Bruno.** 2001. *Lutero e la Bibbia*. Interpretare la Bibbia oggi 3.10. Brescia: Queriniana Edizioni.
- Giggeo, Antonio.** 1620. In *Proverbia Salomonis commentarij trium rabbinorum, Salomonis Isacidis, Abraham Aben Ezrae, Levi ben Gherison: quos Antonius Giggens ... interpretatus est, castigavit, illustravit*. Mediolani: Ex Collegij Ambrosiani Typographia.
- Gilbert, Maurice.** 2003. *Les cinq livres des sages*. Lire la Bible 129. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Ginsburg, Eliezer, ed.** 1998. *Mishlei / Proverbs. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic, and Rabbinic Sources*. The Artscroll Tanach Series. Brooklyn NY: Mesorah Publications.
- Lutero, Martin.** 1998. *Lettera del tradurre*. Emilio Bonfatti, ed. e traduttore. Venezia: Marsilio Editore.
- — —. 1987. *Prefazioni alla Bibbia*. Marco Vannini, ed. e traduttore. Genova: Edizioni Marietti.
- Miegge, Giovanni.** 1946. *Lutero, l'uomo e il pensiero fino alla Dieta di Worms (1483–1521)*. Torino: Edizioni Claudiana.
- Pérez Varas, Feliciano.** 1984. La obra poético-religiosa de Lutero. In: Dieter Koniecki e Juan Manuel Almarza-Meñica, ed. *Martin Lutero (1483–1983). Jornadas Hispano-Alemanas sobre la personalidad y la obra de Martín Lutero en el V Centenario de su nacimiento. Salamanca, 9-12 de noviembre 1983*, 37–52. Documentos y Estudios 38. Madrid: Fundacion Friedrich Ebert.
- Raeder, Siegfried.** 2008. The Exegetical and Hermeneutical Work of Martin Luther. In: Magne Sæbø, ed. *Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation. Volumi 5*, 363–406. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co.
- Vinay, Valdo.** 1967. *Scritti religiosi di Martin Lutero*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- Zenger, Erich, ed.** 2005. *Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.

TA SLOVENS.
KI KOLENDAR KIR
VSELEI TERPI, INV ENA TABLA
 per nim, Ta kalshe inu pravi stu inu dualleti
 Leit naprei, Kakou Nedelski Pushtab bode vsaku
 Leitu, Kuliku Nedel inu Dni od Bosshyza do Pusta.
 Eni Raimi, ty prauio, kadai bode dobru Vreme. Vsa
 ke Quatri, Ta dalshi dan, Ta kratshi Nuzh, Kadai se
 Leitu, Syma, Spomlat inu lessen sezheno, Kuliku ie
 Dni venim Leitu, Kuliku ie Leit kar ta Sueit stoy. En
 Regishter, ta pravi, Kuliku ie Bucqui inu Capitolou
 vliga S. Pisma, koku se vsake Bucque Bu
 kouski inu Slouenski imenuio,
 kratku inu dolgu.
 Pifsheio.

Windischer Kalender /vnd
 andere sachen darbey.



V T I B I N G I,

Vim Leitu po Iesusouim Cristusouim Roystua,
M. D. LXXXII.



Marija Stanonik

Primož Trubar (1555–1582) kot posvečevalec slovenske besede

Primož Trubar (1555–1582): The Consecrator of the Slovene Language

Povzetek: Članek skuša ozavestiti in klasificirati karakteristične slovenske besede, ki jih je Primož Trubar kot pripadnik Lutrovega nauka rabil v predgovorih k lastnim prevodom novozaveznih besedil in s tem v smislu njihove terminologizacije utemeljeval bogoslužni jezik kot posebno zvrst slovenskega knjižnega jezika.

Ključne besede: Božja beseda, evangelij, sv. Pavel, pridiga, protestantizem, Primož Trubar, slovenski jezik

Summary: *The article seeks to raise awareness and classify the characteristic Slovene words that Primož Trubar, an adherent of Luther's teachings, used in the prefaces to his own translations of the New Testament texts. In doing so, he established, with regard to terminologization, the liturgical language as a special genre of the standard Slovene language.*

Key words: *God's word, gospel, St. Paul, sermon, Protestantism, Primož Trubar, Slovene language*

Uvod

Primož Trubar se je iz lastne izkušnje zelo dobro zavedal pomena govorjene besede, ki pa je hitro minljiva in tudi popačiti jo je mogoče. Še kot kanonik je bil med najvidnejšimi delavci za evangeljsko vero in se v ta namen vse bolj izpostavljal in že tisti čas je resno načrtoval, da bi govorjeni besedi dodal trajnejšo, pisno podobo v domačem jeziku. Iz ljubezni do trpečega ljudstva in z gorečnostjo, da mu posreduje pravo evangeljsko besedo, se je prvi odločil pisati in tiskati slovenske knjige (Glavan 2008, 63, 79). K odločitvi za prevajanje in tiskanje knjig ga je

utegnil spodbuditi apostol Pavel: »Kakor živim, pravi Gospod, se bo pred mano upognilo vsako koleno in **vsak jezik bo slavil Boga.**«¹ (Rim 14,11)

Na tej podlagi so se nemški teologi otresali latinščine in gradili novo Cerkev v svojem jeziku. Trubar se je najbrž zavedal, da svojega jezika skoraj brez pisne in tiskane tradicije ne more primerjati z nemščino, vendar je veljalo poskusiti. Da bi bila stavba trdna, je začel pri temelju: z abecednikom in katekizmom. Svojo odločitev je utemeljeval s pridobljenimi izkušnjami, lastno vestjo in odgovornostjo do dobrotnika Petra Pavla Vergerija.

Med šolanjem na Reki se je Trubar prvič seznanil s kakim pisnim slovanskim jezikom, vzpostavljal je prva znanstva, ki so mu pozneje omogočila sodelovanje s Štefanom Konzulom in Antunom Dalmato, ki sta prav tako prebivala v Nemčiji kot izganca iz domovine. Kako malo je bila hrvaška recenzija starocerkvenoslovanskega jezika uporabna za oblikovanje knjižne slovenščine, se vidi iz tega, da sta ona sama pri oblikovanju hrvaškega knjižnega jezika izhajala iz Trubarjevega slovenskega izvirnika, in ne obratno. (Makarovič 1996, 350)

Poleg Hrvatov so bili Čehi drugi Slovincem najbližji slovanski narod, in to s pomembno literarno tradicijo, in Primož Trubar bi se lahko oprl na češčino tudi v črkopisu. Toda interesi in družabni stiki so ga usmerjali v Nemčijo. Latinična pisava je bila velika novost vseh štirih novih knjig: *Katekizem* 1550, *Abecednik* 1550, *Evangelij sv. Matevža* 1555, *Ena molitev* (prevod Vergerijeve italijanske molitve za pregnane protestante) 1555. Trubarju se je za slovenščino pokazala primernejša od gotice. Morda je pri tem nanj vplival Vergerij. Vendar je prav spomniti, da je bil Trubar latinice vajen še iz študijskih časov, zlasti tržaških, morda si je že v mladih letih, ko je služboval na Slovenskem, v njej kaj domačega tudi zapisal, saj je sam tudi pisno omenjal, da je že v tistem času mislil na pisanje v maternem jeziku. Težko je verjeti, da bi mu bila latinica vsiljena, saj je pri njej vztrajal pri vseh naslednjih knjigah. (Glavan 2008, 90)

Trubar se je moral tudi sam odločiti, katero narečje naj vzame za osnovo knjižnega jezika. V razgibanem življenju se je imel priložnost srečati z različnimi narečji (Reka, Trst, Ljubljana, Laško, Šentjernej, Gorica), nje-

¹ S krepkim tiskom je avtorica označila Trubarjeve značilne besedne zveze.

gova prva žena Barbara Sitar je bila Gorenjka. Zato mu je moralo biti jasno, da nobeden od posameznih slovenskih govorov ne more kar tako prevzeti funkcije vseslovenskega jezika. (Makarovič 1996, 350–351)

1. Božja beseda

Božja beseda je po Trubarju vsekakor zapisana že v Svetem pismu Stare zaveze, tudi v besedah apostola Pavla. Ta zagotavlja, da je še tako iskreno in pobožno izražanje vere mimo Svetega pisma škodljivo. Zato vernikom naroča, naj živijo po Božji besedi in se je držijo tudi za ceno preganjanja. Njeni pripadniki sestavljajo Cerkev: »[T]a Cerkou, tu ie, ta praua Gmaina Boshya, drugdi nekar, famuzh gdi se ta Boshye riffniza, tu ie, ta S. Euangeli zhihtu pridiguie, inu se **po Boshy beffedi** slushi Bogu.« (PREDGVVOR ZHES TA LYSTV SVETIGA Paula Htimoteu III 1567, 282)² Vsak naj ostane v stanu in poklicu, kakor je bil, preden se je seznanil z njo, in pokorščina njej zahteva, da ni raz-uzda-n, torej da drži na uzdi svoje telo. Trubar v Pavlovem imenu večkrat zagotavlja, da je njegov nauk zanesljiv in resničen:

a) »Vely, uuzhi inu mozhnu opomina ufe kerszhenike, de oni to nih Frayngo inu ueliko Gnado Boshyo, kir fo od ufeh Grehou, od te Prekletue te Poftaue od uezhniga Boshyga ferda, od uezhne smerti, Hudizha inu Pekla resheni, Inu Prauizhni, Bogu lubi, Otroci inu Erbizhi tiga uezhniga lebna fturieni, naprei prou **po Boshy uoli nega beffedi**, nuzαιο dershe inu ohrane.« (SVETIGA PAVLA LYST HTIM GALATARIEM, PREDGVVOR V 1561, 212)

b) »Sakai fam Bug, ty Preroki inu Iogry, ufe te Boshye slushbe, kir se **pres Boshye beffede** inu nega ukafane fture, (nai fi te ifte ty preprofti andohtliui Ludi fdobrim fercem inu Sdobro maningo, Bogu oli diuici Marij oli tim Suetnikom iskashuio.) imenuio Malykkouane.« (PREDGVVOR ZHES TA PERVI LYST Suetiga Paula htim Corintariem X 1561, 167)

² Vir vseh Trubarjevih besedil je *Biblia Slavica* (2006). V sprotnih referancah so navedeni izvirni naslovi in letnice del, številke označujejo stran(i), kjer je dostopen faksimile v *Biblia Slavica*.

c) »De oben zhlouik kir Malikuie,³ tu ie, kir **Bogu ponega beffedi** ne slushi, inu te garde smertne grehe dopernasha, unebeffa ne pride.« (PREDGVVOR ZHES TA PERVI LYST Suetiga Paula htim Corintariem V 1561, 160)

č) »Opomina de Spametio inu smodruftio, ty verni, **po beffedi Boshy** nih rizhy, pelaio inu dershe, inu de ta zhasnih lebna dobru naloshe.« (SVETIGA PAVLA EPISTOLA, TV IE, EN LYST, piffan htim Efeferiem V, 1567; v: Biblia Slavica 2006, 238)

d) »Vely, de nemaio liny ne shiher biti, de fe fto Vero terdnu dershe **Boshye beffede**, de fe tiga Crysha, ne preganene, ne smerti, fa uolo tiga Euangelia, nemaio ftrashiti.« (PREDGVVOR ZHES TA PERVI LYST Suetiga Paula htim Corintariem XVI 1561, 178)

e) »Praui, De ty kir od fuie Modrufti ueliku dershe, fo ueliki norci pred Bugom. Ty so pag prou Modri, kir nih fastopnoft **tei Boshy beffedi** poduersho, Inu de Veruio nekar tu, kar nih lastna pamet, temuzh kar ta Euangeli nee uuzhi. Mi nemamo obeniga zhloueka, koker kuli vuzheniga oli Modriga, beffedo oli nauuka, zhes Boshy Vuk, ftauiti.« (PREDGVVOR ZHES TA PERVI LYST Suetiga Paula htim Corintariem III 1561, 156)

f) »On bi tudi bil umil te Corintarie uiffoke kunstne rizhi uuzhiti, oli fa uolo kir fo Meffeni, tu ie, kir fo uezh zhloueskimu fastopnimu Vuku, koker **tei Boshy beffedi** Verouali, Obtu nei nee glo-

³ Trubar v nekaj potezah slikovito opiše zgodovinsko usodo mest Filipe in Makedonije in na njenem primeru aktualizira politični položaj svojega časa, kar interpretira tudi teološko: »TV Meiftu Philippos, leshi vti Gerski Desheli, na krayu te Macedonie inu Tracie [...] En Rimski Capitan, Emilius Paulus, ie 25. taushent Macedonierieu na en dan pobil, inu nih Kralla Persea vluuil, inu ie to celo Macedonio pod Rimsko Oblaft perprauil, tu fe ie godilu 164. leit pred Criftufeum royftuum. [...] Koku fe pag fdai tu Meiftu Filippos imenuie, fe ne fna, Turki fo to Deshelo Macedonio, katera fe fdai Albania imenuie, pred 126. leit noter vveli. [...] Sdai fa volo velikikh Grehou, Preshushtua, Shushtua, Golufana, fatrena bofih ludy, **Malykouana inu fashpotouana Boshye Beffede**, fo timu Neuerniku inu Tyrannu Turku pouershena. Na letu imamo smisliti, fe plakati inu prauo Pokuro diati, na Buga vedan klyzati, de fe fnami tudi taku nepergodi, inu Bug fuiga ferda fa volo nashe nepokure zhes nas ne islye.« (PREDGVVOR ZHES TA LYST S. PAVLA htim Filipperiem 1567, 242)

boke rizhi uuzhil.« (PREDGVVOR ZHES TA PERVI LYST Suetiga Paula htim Corintariem XVI 1561, 156)

g) »Per tem tudi prau, De en ufaki utim nega Stanu, Poklyzaneinu inu Deltu, ukaterim ie on hti Veri kerfzhanski prishal (**aku nei Boshy beffedi fuper**) ima oftati, Sakai ta Euangeli, tih dobrih, poshtenih inu nuznih Deshelskih praud, nauad, poftau, slushbi inu oblafiti, ne premenuie inu ne preftaule, temuzh le ta ferza.« (PREDGVVOR ZHES TA PERVI LYST Suetiga Paula htim Corintariem VII 1561, 162)

h) »Vely inu opomina fto Pergliho kir Vshtrizh fa Vadlo teko, De ufi Verni nih greshnu tellu, kir ie le htim hudim lushtom pernagnenu, dershe na uufdi, de bo **Boshy beffedi** inu S. Duhu do inu uti fmerti pokornu.« (PREDGVVOR ZHES TA PERVI LYST Suetiga Paula htim Corintariem IX 1561, 165)

i) »[N]ega Vuk nei neguishen oli leshnou, Sakai kar ie utim Imeni Iefufovim pridigal, tuie rifniza. **Boshye beffede** Ia, tuie, rifnizhne inu ftonouite, fe ne premakno, negredo nafai.« (SVETIGA PAVLA TA DRVGI LYST HTIM CORINTARIEM I 1561, 181)

j) »Se huali, fubper te falsh uuzhenike, de ie fdobro uiftio, preproftu, faftopnu uuzhil **to Boshyo rifnizho beffedo**, inu nishter is fue glaue oli pameti. Taku ima sledni Pridigar diati.« (SVETIGA PAVLA TA DRVGI LYST HTIM CORINTARIEM I, 1561; v: Biblia Slavica 2006, 181)

Da je Primož Trubar že zaznaval stilistično vrednost jezikovnih sredstev, dokazuje metafora »duhovski meč«⁴ za Božjo besedo ter menjava levega in desnega prilastka v naslednjih dveh primerih:

a) »K sheftimu de imamo ta Duhouski Mezh, tu ie, **to Beffedo inu Oblubo Boshyo**, na katero fe imamo fanefsti, inu vfimu, kar nom ta Hudyzh, ta Sueit, nasha pamet, **tei Boshy Beffedi fubper** dershi, fubperftati inu odegnati.« (SVETIGA PAVLA EPISTOLA, TV IE, EN LYST, piffan htim Efeferiem VI 1567, 240)

⁴ »V izdaji 1582 piše v Ef 6,17 *Mezh tiga Duha* (Luter: *Schwert des Geistes*, meč Duha, kar je ostalo vse do danes). Po njem bi bilo treba pogledati še obe izdaji za vse podobne primere, saj da je v drugi marsikaj popravljaj.

b) »Ludy temuzh iz velikih Greshnikou, kir **Boga** ne fnaio, po nim, inu po **nega Beffedi** oli voli, neuprashaio. [...] inu od tih velikih Peen inu shtraifing, katere fo zhes te Deshele inu Meifta prishle, fa volo kir fo **to beffedo Boshyo**, fa shpot imeili, famezhouali inu ny nepokorni bili.« (PREDGVVOR ZHES TA LYST S. PAVLA htim Filipperiem 1567, 243)

V prvem primeru gre za kontrastno stavčno zgradbo v eni in isti povedi, kar jo dela melodično živahno. To ni nič nenavadnega, če upoštevamo, da je bil Trubar tudi pevec (kantor), ustvarjalec in skladatelj umetnih protestantskih pesmi. V drugem primeru si različici nista tako blizu; pa vendar njuna antonimnost ni brezpredmetna, saj se obakrat govori o zasmehovanju presežnosti.

Razen stilističnega učinka, da je *beseda Božja* melodično slovesnejša, drugega učinka omenjene besedne zveze ni opaziti. Retorična moč je še večja, kadar je v skladu s členitvijo po aktualnosti na sintaktično poudarjenem mestu, na koncu:

a) »Per timu uely ufem Vuzhenikom, de oni na tak nega Grunt, tu ie, na ta rifnizhni Boshy Vuk, Slatu, Srebru inu Shlahtnu kamine kladeio, tu ie, de prou po uoli inu **beffedi Boshy** od Cristufa uuzhe.« (PREDGVVOR ZHES TA PERVI LYST Suetiga Paula htim Corintariem III 1561, 156)

b) »Opomina de fspametio inu fmodruftio, ty verni, **po beffedi Boshy** nih rizhy, pelaio inu dershe, inu de ta zhasnih lebna dobru naloshe.« (SVETIGA PAVLA EPISTOLA, TV IE, EN LYST, piffan htim Efeferiem V 1567, 238)

c) »[D]e nishter ne fazhnemo, ne deimo, famuzh tu, kar ta Euangeli kashe inu vely, inu de fe tiga Euangelia ne framuiemo, temuzh od nega vfem Ludem prauimo, inu ga poufod resteguiemo.« (SVETIGA PAVLA EPISTOLA, TV IE, EN LYST, piffan htim Efeferiem VI 1567, 240)

č) »[I]nu ftonouito Vero, inu **Beffedo Boshyo**, premogo tiga Hudizha, te Gofpudi tiga fuita, inu te Regente, te Temnice, inu de nee fto Molytuood febe odpode &c.« (Argumentum, tu ie, SVMMA, KRATIK SAPOPADIK, KAI INV KAKOVE RIZHY S. PAVL

VLETIH LYstei htim Eferiem po redu vuzhi, 1567; v: Biblia Slavica 2006, 229)

d) »Vcriftufu Iefufu, htim dobrim dellom, hkaterim nas ie Bug poprei perprauil, de imamo vnih hodyti. Skaterimi beffedami on pryzhuie, de ty ludy vtim Sazhetku fo bili ftuareni, de bi imeli Boga zheftyti, hualyti, brumni biti, inu de bi bili en Tempel, Cerkou inu Shotor Boshy, Oli leta Tempel oli Shotor, ie skuŕi tiga Hudyzha inu ta Greh tak urefualen inu iŕpazhen, de ie potreba bilu, ta iŕti ŕpet druguzh ftuartyti inu fturiti, inu ta ie fturienu skuŕi Criftufa, **to Beffedo Boshyo.**« (Argumentum, tu ie, SVMMA, KRATIK SAPOPADIK, KAI INV KAKOVE RIZHY S. PAVL VLETIH LYstei htim Eferiem po redu vuzhi 1567, 226)

e) »Sa teim vely, de Myr pruti Bogu inu dobro veift ohranio, Boga ŕahualio, **to beffedo Boshyo** bero, pridiguio, poŕlushaio, eden drugiga vuzhe, opominaio.« (SVETIGA PAVLA LYSPISSAN HTIM Colofferiem III, 260)

f) »Vely, de on inu vŕi Pridigary taku vuzhe, de ie Criftus ŕa volo nashih Grehou vmerl, inu de mi imamo tudi shnim vmreti, fatu bomo tudi shnim shiueli. De vredne Pridigarie ŕlauio, de ŕe pred nepridnim vprashanem inu dishputiranem varuio, de **to beffedo Boshyo** prou narafen dile inu ŕecaio, shno te nepokurne shtraifaio, te ŕhaloŕtne bogaboiezhe troŕhtaio.« (ARGUMENT, SVMMA, KRATIG SAPOPADIG tiga drugiga lyftu Suetiga Paula Htimoteu II 1567, 291)

g) »Ie veffel inu huali Boga, de ŕo ty Teffalonihery tih Iogrou Pridigo prou ŕpoŕnali, inu ŕa **to prauo Beffedo Boshyo** gori vŕeli, Inu per ni tudi vnadlugah inu vpreganenu terdnu obŕtali.« (SVETIGA PAVLA PERVI LYST PISŕan htim Teffalonihieriem II 1567, 265)

V uvodu k Pavlovim pismom Efežanom, Filipljanom, Kološanom, Teŕsaloničanom, Timoteju, Titu in Filemonu se Primož Trubar obrne k »VSEM CRAINZOM INV SLOVENOM«, naj sami presodijo, kdo, »mi Luterski oli ty Papeshniki«, je kriv za to, »de so ŕadashni Ludie tako hudi, nefueifti, de ie pouŕod tulikain reu inu nadlug, inu de Turk taku premaga«, in katera vera je prava: »Inu aku hozhte veiditi po riŕnici inu po **Boshy Beffedi** fodyti, katera ie ta praua ŕtara, inu katera ie ta noua,

falsh, Anticristoua Vera.« (VSEM CRAINZOM INV SLOVENOM myloft, prauo Vero, inu volnu terplene, od Buga Ozheta, skuŕi Jefufa Cristufa, proŕim 1567, 220) Pomenljivo je, da tudi tu Trubar uporabi veliko začetnico, kar se gotovo nanaša na osebo Jezusa Kristusa. Tako se zgodi tudi v drugem primeru, le da je razmerje med prvo in drugo Boŕjo osebo stavčno razvezano. S tem se ta razdelek vrača na izhodiŕe: »[P]obulshai Bug to nasho Vero, inu fe na vŕim popraulauio, inu gredo naprei po Reguli, tu ie, po prauim Vuku tiga Euangelia, inu kadar tu deimo, taku od dan do dne, nom **Bug shnega volo skuŕi to fuio Beffedo** fe bo refodeual inu daial nafnane.« (PREDGVVOR ZHES TA LYST S. PAVLA htim Filipperiem 1567, 251) Za Trubarja kot protestanta je presenetljivo, da, čeprav po Pavlu, govori o svetnikih, ki jih sicer njegova veroizpoved ne priznava.

Ta proces ubesedovanja doseŕe vrh, ko beseda/Beseda pridobi slovnico obrazilo za moŕki spol in se njena enkratnost oz. edinstvenost poosebi v lastnem imenu Jezusa Kristusa: »Vi ŕte lubi inu perietni Bogu, ŕabŕton, ŕa volo Iefufa nashiga Odreshenika, Oduetnika inu **Beffednika**.«⁵ (KOKV SE TA BESEDA GNADA per S. Paulu inu vtim S. Piŕmu ima prou Saftopiti 1560, 115) Čez ŕest let se razlaga ponovi z uporabo istih besed, le z nekoliko drugačno stavčno strukturo: »S Paula inu S. Iansha 1. Joh. 2 beffede, fe ima to dobru ŕamerkati, kir obba prauita, de le eniga ŕamiga Srednika, ŕpraulauza, Oudetnika inu **Beffednika** per Bugi Vnebeŕih imamo, kateri ie Cristul Iefus.« (PREDGVVOR ZHES TA LYSTV SVETIGA Paula Htimoteu II 1567, 280) Ko Primoŕ Trubar ŕeli posebej podčrtati Pavlovo teologijo, pokliče na pomoč evangelista Janeza, kot je razvidno v tem primeru.

2. Evangelij

V novi krŕčanski veroizpovedi, ki je nastala v 16. stoletju in katere nosilci se imenujejo tudi evangeličani, je evangelij ključna beseda. Ob njej se Trubar skoraj popolnoma giblje v območju teologije in pastorage. Le izjemoma ga zanese v zgodovino:

⁵ Trubar uporabi to besedo ŕe v *Katekizmu* 1550, pozneje jo najdemo ŕe pri drugih protestantih. Dobro bi bilo pogledati pomen te besede – ali je pomen povsod enak? – v drugih enajŕtih Trubarjevih knjigah.

»[V]ta Rym, prauio eni, fo pernesli ta **Euangelium**, Narciscus, Andronicus, Iunias, Rom. 16. Eni prauio, de ty Iudi, kir fo na Vinkushtni dan per perui S. Petra pridigi bili, fo nerpoprei ta **Euangeli** Vrym pernesli. Ty eni pag prauio S. Peter ie nerpoprei Vrymita **Euangeli** pridigal. Timu **Euangeliu** fo ty eni Rymski ludi inu Aydi prou inu terdnu Verouali, Katerih Vero S. Paul fam vletim lyfti, vtim fazhetku inu na konzuz, sylnu huali.« (PREDGVVOR ZHES VSE LYSTVVE S. Paula 1560, 109)

Na drugi strani trezno razmejuje družbeno in osebno vlogo evangelija: »Sakai ta **Euangeli**, tih dobrih, poshtenih inu nuznih Deshelskih praud, nauad, poftau, slushbi inu oblafci, ne premenuie inu ne preftaule, temuzh le ta ferza.« (PREDGVVOR ZHES TA PERVI LYST Suetiga Paula htim Corintariem VII 1561, 162)

Kakor da je slovenski Pavel, Trubar navdušeno osvetljuje evangelij s številnih vidikov. Po Pavlovi zaslugi ali sam od sebe v »**timu Euangeliu, Iogerskiemu Vuku**« (SVETIGA PAVLA TA DRVGI LYST HTIM CORINTARIEM VIII 1561, v: Biblia Slavica 2006, 190) razločuje »**sh-tima inu nauuk**« (Argumentum, tu ie, SVMMA, KRATIK SAPOPA-DIK, KAI INV KAKOVE RIZHY S. PAVL VLETIH LYstei htim Efeferiem po redu vuzhi 1567, 224), to je zvočno in sporočilno plast, vendar se popolnoma posveti drugi: ne izpolnjevanje starozavezne Mojzesove postave, temveč vera v Jezusa Kristusa in njegov evangelij naredi vernike za »Božje dediče«. Pavel je dobil to poslanstvo od samega Jezusa; zato je v svojem delovanju tako neustrašen. »Praui, koku ie is farifeiske Iudouske Vere na kerszhansko preobernen, Inu fakai fe ima nega Euangeliu Verouati, Satu kir ga ie od famiga Iefufa, nekar od ludi pryel, Obtuz ta **nega Euangeli ie ta prau, risnizhni inu Boshy Vuk**« (SVETIGA PAVLA LYST HTIM GALATARIEM. PREDGVVOR II 1561, 204).

Trubar v skladu s Pavlovim naukom⁶ in hkrati s težnjami novonastajajoče veroizpovedi na več mestih razmejuje starozavezno postavo od

⁶ »Ta nega Pifma inu Nauuki, ty ftari inu fadashni Vuzheniki inu vfi fastopni kerszheniki, fa en velik nebeski Shaz imao lubio, od nih veliku dershe, prauio in upifheio, de potrebnishiga, bulshiga inu modreshiga Pifma inu Nauuka nei vtim Nouim Testamentu, koker fo S. Iansha Euangeli inu S. Paula Lyftuui. On nerbule inu fastopnishe ta Pifma Moifefousa, Daidoua, vfeh Prerokou inu te Boshye vunane slushbe tiga ftariga Testamenta Islaga, On prou inu fastopnu poufod vnega lyfteh prau inu vuzhi, fakai ie Iefus Criftus fyn Boshy knom na ta fueit prishal,

novozaveznega evangelija. Imena kot Mojzes, Ezav, David zagotavljajo, da Stara zaveza ni popolnoma izločena iz Trubarjevega obzorja, nasprotno pa njihov rod kljub pretnji, da to zanje ni dobro, večinoma odklanja nauk Jezusa Kristusa. Toda ne le Judje, enako zgrešeno ravnajo vsi, ki so zoper evangelij. Njegovo razodetje in zasluženje sta za človeka največji blagoslov in dar (milost). Resnično modri se oprimejo njegovega nauka: »Sakai Sapuudi freda inu konez ie ta lubefan.« Trubar s Pavlovim posredovanjem »[o]pomina, de terdnu ueruiemo timu Euangeliju.« (PREDGVVOR ZHES TA LYST Htim Rymlanom XIII 1560, 139)

V razlagi, zakaj se ljudje odvrčajo od evangelija, Trubar seveda ostaja na svetopisemskih tleh, vendar Pavlu (2 Kor 4) ne sledi tako strogo kakor ponavadi, temveč so njegove izjave bolj splošne:

»Kadar **ta Euangeli**, ie ena taka fylna Boshya rezh, Sakai tedai nemu ufi ludie ne Veruio? Sai ga ta uegshi deil fouurashi. Natu knim prau, Bug, ne **Euangeli** ne fo na tim dolshni, fakai Bug ie rekal tei Luzhi is te temme fuetititi, tu ie, **ta Euangeli** ozhitu, glöfnu, poufod, ufem ludem, faltopnu pridigati, kir nemu pag ufi ne Veruio? Vtim ie ta Sludi kriju ta te ludi **od tiga Euangelia**, od prauve Vere Viefufa, na druge rizhi, na Malikouane, na blagu inu lushte tiga fuita uabi inu odpelaua.« (SVETIGA PAVLA TA DRVGI LYST HTIM CORINTARIEM IIII 1561, 185)

Za razloček od prvega, po izražanju suhoparnega dela se še na isti strani pisanje pesniško razmahne, vendar ne mimo Pavla:

»Perglihue te Pridigarie inu ufe Verne hti Perfity oli htimu Illu. Sakai oni fo na tim fueitu eni bofi shibki fauersheni Ludi. Oli oni fo pag is notraunih ferzu bogati, Sakai oni imaio ufebi ta prau nebeski Shazh, tu ie, **ta Euāgeli** inu to prauo Vero, vtim imaio ufe tu kar potrubuio htimu uezhnimu lebnu. Inu naifi fo na tim fueitu vfem shlaht reuom inu nefrezhom ueden inu poufod do smerti poduersheni, Taku ufai is tih iftih Bug, koker fuinu fynuui Iefufu pomaga, Inu tu nih kratku terplene tiga fuita, fteim nebeskim neifrezhenim ueznim ueffelim obilnu Lona.« (SVETIGA PAVLA TA DRVGI LYST HTIM CORINTARIEM IIII 1561, 185)

kai ie nom shnega Martro dobriga fturil inu dobil.« (PREDGVVOR ZHES VSE LYSTVVE S. Paula 1560, 108)

Trubar kot misijonar s Pavlovimi zgledi nagovarja bralce, naj ravnajo v skladu z evangelijem in ga širijo okrog sebe. Prva oseba množine mu omogoča do njih večjo toplino.

a) »[L]Je skufi to Vero Viefufa nekar skufi to Poftauo bomo brumni pred Bugom inu ifuelizhani. [...] **Te Poftau** Srednik, tu ie, ta kir ie no od Angelou pryel, inu tim ludem dal, prauil inu islagal, ie bil Moifes, **Tiga Euangelia** Srednik ie Criftus Syn Boshy. Obtu **ta Euangeli** ie bulshi uegshi inu pridnishi, Sakai **ta Euangeli** nas fturi de fmo Otroci inu Erbizhi Boshy.« (SVETIGA PAVLA LYST HTIM GALATARIEM s kratkimi faptopnimi Islagami III 1561, 208)

b) »Paulus uletim Capituli inu drugdi zheftu, **to Moifefeuo Poftauo, te X. fapuudi, delezh narafen lozhi od tige Euangelia.** [...] **Skufi letako Euangelisko ueffelo Pridigo,** Sledni zhlouik, kir ni Veruie, dobi fdaici. S. Duha, enu ueffelu serce, dobro ueift, enu terdnu feupane pruti Bogu, de ga ne fapufti uobeni nadluggi, na smerti tudi nekar.« (SVETIGA PAVLA TA DRVGI LYST HTIM CORINTARIEM III 1561, 183)

c) »Sice kateri na Criftufa ne Veruie, ta ifti nigdar ne moli prou, ne fmei shnega Molytuo ftopiti pred to Boshyo Maiefteto, ne fmei iz ferza inu fprauo Vero pruti Bogu rezhi, Ti fi mui lubi Ozha, Se ga boy inu beshi pred nim [...] Hzhetertimu, **De skufi leta Nauuk to Poftauo od Euangelia lozhimo.**« (SVETIGA PAVLA LYST HTIM GALATARIEM. PREDGVVOR 1561, 203)

č) »Odgouiri tim Neuiernikom inu nefaptopnim, kir subper ta Euâgeliski Vuk taku gouore.« (PREDGVVOR ZHES TA LYST Htim Rymlanom VI 1560, 127)

d) »Potle pryzhuie fteim Daidom, Moifefom inu Efayom, de **ta Euangeli** bo po ufim fueitu pridigan, Ampag malu Iudou bode ueroualu, bodo **timu Euangeliju subper gourili,** Inu de ty Aydi bodo ta Cerkou inu ty Boshy isuoleni Ludie.« (PREDGVVOR ZHES TA LYST Htim Rymlanom X 1560, 135)

e) »[D]e ta uegshi deil Iudou inu drugih ludi bodo sgubleni, Drugi nekar, famuzh kir **ne hote timu Euangeliju Verovati.**«

(PREDGVVOR ZHES TA LYST Htim Rymlanom XI 1560, 136)

f) »Sice aku Sozhie, ftelo oli slamo bodo polagali na ta Grunt, tu ie, kriuu, po nih laftni faftopnofti, od Cristufeuga Stanu inu oprauila, **timu Euangeliju** subper uuzhili, Taku nih Vuk, na ta Dan, tuie, Po zhafu inu na fodni dan, Inu utim ognu, tu ie, ute-shkih Iskushnauah inu Nadlugah, ne bo obftal, pogine inu konez ufame.« (PREDGVVOR ZHES TA PERVI LYST Suetiga Paula htim Corintariem III 1561, 156)

g) »Shefta Dobruta ie **tu refodiue ne tiga Euangelia**, te skriu-ne, zhudne, inu modre volo Boshye, de Bug fabfton is Gnade, le fa volo tiga faslushena Cristufeiga, nõ vernim viesufa hozhe biti miloftiu, nas vto fuito Gnado vfeti inu ifuielyzhati. Leta skriuna vola fe **vtim Euægeliu vfem ludě daie nafnane inu fe ofnanu-ie**.« (Argumentum, tu ie, SVMMA, KRATIK SAPOPADIK, KAI INV KAKOVE RIZHY S. PAVL VLETIH LYstei htim Efeferiem po redu vuzhi 1567, 224)

h) »Prau, De ty kir od fuie Modrufti ueliku dershe, fo ueliki norci pred Buhom, Ty so pag prou Modri, kir nih faftopnofti tei Boshy beffedi poduersho, Inu de Veruio nekar tu, kar nih laftne pamet, temuzh kar **ta Euangeli** nee uuzhi.« (PREDGVVOR ZHES TA PERVI LYST Suetiga Paula htim Corintariem III, 1561; v: Biblia Slavica 2006, 156)

i) »De ty, kir fo od Buga uti uezhnufti **skufi ta Euangeli pok-lizani**, inu prauizhni, tar zhifti fturieni skufi to Vero, Ty ifti mo-raio tudi Scriftufom red terpeti na tim Sueitu.« (PREDGVVOR ZHES TA LYST Htim Rymlanom VIII 1560, 131)

j) »Htretim de bomo ubuueni fteim Euangeliom, tu ie, de ni-shter ne fazhnemo, ne deimo, famuzh tu, kar ta Euangeli kashe inu vely, **inu de fe tiga Euangelia ne framuiemo, temuzh od nega vfem Ludem prauimo, inu ga poufod resteguiemo**.« (SVETIGA PAVLA EPISTOLA, TV IE, EN LYST, piffan htim Efeferiem VI 1567, 240)

Trubar se ne boji zoperstaviti se svetnim veljakom različnih vrst. Še manj je obziren do odkritih nasprotnikov njegovega nauka, posebno

»do bosih coklastih obrutih golih butic«. Zato ga še toliko bolj veseli, da se čisti »sveti evangelij« širi predvsem s pridigo, to je z naravnim tipom komunikacije. Šele čez šest let ji doda tudi tehnični tip komunikacije (Stanonik 2001, 141–143), torej v knjižni obliki.

a) »Per tim prauī, De ta ner uegshi bulshi Modroft, kir zhloueka isuelizha, fe nauuzhi **is tiga Euangelia**, od katere modrufti, ty Viudi, Velaki, Doctary, Modri tiga fuita, od fami febe, **pres pridige tiga Euangelia, nishter ne ueido inu ne fastopio**.« (PREDGVVOR ZHES TA PERVI LYST Suetiga Paula htim Corintariem II 1561, 155)

b) »Obtu tak uelik shaz Boshy, **to Pridigo tiga Euangelia**, skatero nas Bug k febi uta nebeffa uabi, imamo fufeliem inu hualeshnu gori ufeti po ni to nasho Vero inu ftan pelati, Amen.« (SVETIGA PAVLA TA DRVGI LYST HTIM CORINTARIEM V 1561, 187)

c) »Sice en zhlouk, koker kuli brumen oli veliku slushi Bogu, pres te Vere Viefufa, nei nigdar vfui vyfti cilu faguishan, ima li rifnizhnu odpufzhane vfeh grehou. Mi vidimo inu slishimo koku grofouitu ty Hynauci, ty eni Menihi inu Nune, taku dobru koker ty Neuerni inu Nepokurni, fe te Smerti boye, inu neradi inu teshku vmerio. Ampag kadar en zhlouik **is tiga Euangelia** slishi inu Veruie, De Bug nemu vse Grehe is Gnade fa volo Suiga Synu, hozhe od pufiti, fa Synu gori vfeti, Ta ifti ima pokoi vfui vyfti, fe troshta od Buga guishne pomozhi, Inu ima is notra vfuum fercei Myr Sbugom, Ro.4.5.8.« (SVETIGA PAVLA LYST HTIM GALATARIEM. PREDGVVOR 1561, 203)

č) »Saftopnu od fadashnih ludi, Shcoffou, Farieu, Menihou, fufeb od tih boših zoklastih obriuenih golih Batyz, kir fo polni hynaufzhine inu vse lotrye, prerokuie, inu nih hynaufzhina, lotrya, golu-fia, fe fdai tudi, huala Bogu, **skufi to zhyfto pridigo inu pismu S. Euangelia**, koker tukai S. Paul prauī, poufod daie nafnane in urefodiuenta.« (ARGVMENT, SVMMA, KRATIG SAPOPADIG tiga drugiga Lyftu Suetiga Paula Htimoteu III 1567, 292)

Resnici na ljubo ne smemo prezreti nevarnosti za »En drugi Euangeli«, kar je seveda le metafora v pomenu zavajanja: »Ta ifti Bogu subper,

kriuu inu Malikousku, veruie inu slushi Bogu, Obtu S. Paul pishe, Aku en Angel is nebes bo en drugi Euangeli **pridigal**, Taku imamo knemu rezhi, bodi preklet stuem vukum, stuoio vero inu lboshymi slushbami, Sakai Criftus bo vfe ludi po nega Euangeliu, inu nekar koker vřaki veruie, fodil.« (Opominane hbranu tu S. Pifmu 1582, 316)

3. Pridiga

Pridiga je govorno podajanje vsebinsko zaokroženega verskega odlomka (SSKJ IV 1985, 117) in se »uvršča med argumentativna besedila«, na katera vpliva »družbenokulturni kontekst« (Bizjak 2005, 141). Kakor že prej in hkrati katolikom je bila protestantom prvo pastoralno in didaktično sredstvo za posredovanje verskega nauka. Najprej je treba *pridigati*, da nastane *pridiga*, in nosilec tega početja je *pridigar*. Po tej logiki si pri predstavitvi besedne družine tu sledijo glagol in oba samostalnika. Pridiga je pogosto omenjena že v dosedanjih razdelkih. Tu le poseben premislek o njej.⁷

Trubarju ni bilo toliko do pisanja, saj je leta 1557 zapisal, da je pridiganje njegova prva dolžnost. Je najprej oznanjevalec Božje besede, s tem pa je utemeljil slovensko besedo v knjigi, knjižno besedo, knjižni jezik, pridiganje. Trubar imenuje Kristusa spravljavec (sprava; tisti, ki spravlja). V objavi iz leta 1557 navaja: Pridiguje Adam, pridiguje Mojzes, pridiguje Abraham, v novi zavezi pa *jogri* (apostoli).

V začetku pojasnjevanja Pavlovega pisma krščanskih skupnosti v Rimu Trubar pravzaprav že navaja prevod apostolovih besed v Rim 1,1-5:

»S. Paul uletim peruim Capituli prau, Nerpoprei, od fuiga Poklizierte htimu Pridigarftuu, de se teim bule inu fihershe Veruie nega Vuku. Per tim tudi prau, de **ta Euangelium, kir on pridigue** nei nou, temuzh poprei, dauna skuři te Preroke utu S. Pifmi pořtaulen. Potle prau, od CriStufeugia ftanu in od nega obeyu Natur, De ie ta praui naturski uezh-

⁷ »V uvodu v 14. poglavje prvega lista Korinčanom je posebej nazorno poudaril moč materine besede: 'Ampak kedar se v ti cerkvi s tejm zastopnim gmajn deřelskim jezikom bere, poje inu pridiguje, taku od tiga ta cerkov, tu je ta gmajna vseh vernih, bo v ti veri potrjena, pobulřana inu potrořtana inu ti neverniki inu veliki greřniki bodo svarjeni inu čežpriřani, de krivu super Boga dejo, de se pokore inu h ti pravi veri stopijo. Za tiga voljo je veliku nucniře ena kratka, zastopna pridiga koker deset tavřent nezastopnih mař.« (Glavan 2008, 98)

ni Syn Boshy, Tu prayzhuie, kir ie is Suie laftne mozhi uftal od fmerti. Inu kir te Verne S. Duhum obdili inu Pofuezhuiue, inu de ie tudi prauí zhlouk, Sakai on ie royen od Daudoue Shlahte, Od leti ga Boshyga Synue Paulus bpridiganu poklizan.« (PREDGVVOR ZHES TA LYST Htim Rymlanom I 1560, 119)

Kot že v prejšnjih razdelkih se tudi tu opazi Trubarjev načelni, konfesionalni odpor do Stare zaveze, ki sicer sloni na Pavlovi kritičnosti do judovske veroizpovedi, ko svojim rojakom želi dopovedati, v čem je nasproti Mojzesovi postavi prednost in odličnost Kristusovega nauka. Za slovenske razmere njegovega časa je Trubar tisti Pavel, ki je ne le odklanjal Mojzesa in deset Božjih zapovedi, ker da oboji, tisti, ki pridigajo, in tisti, ki poslušajo, ničesar ne razumejo, če ne vedo za Kristusa, temveč je dodal še eno kategorijo, ki pri Pavlu ni artikulirana – človeške zapovedi. Pri tem je seveda meril na nasprotnike njegovega prepričanja:

a) »Vfí ty, kir lete Poftaune Moifefue Pridige, Inu te Deffet inu zhloueske Sapuudi inu Poftaue, **Pridiguio** inu Poslushaio, cilu nishter ne faftopio, ne fnaio Criftufa, ne ueido fakai ie od Buga poslan na ta Sueit, Martran &c.« (SVETIGA PAVLA TA DRVGI LYST HTIM CORINTARIEM III 1561, 184)

b) »Natu knim prauí, Bug, ne Euangeli ne fo na tim dolshni, fakai Bug ie rekal tei Luzhi is te temme fuetititi, tu ie, ta Euangeli ozhitu, glofnu, poufod, ufem ludem, faftopnu pridigati, kir nemu pag ufí ne Veruio?« (SVETIGA PAVLA TA DRVGI LYST HTIM CORINTARIEM III 1561, 185)

Zapovedi in pridige malo zaležejo, če ni v njih ovrednoteno Kristusovo poslanstvo: »**Pridiguie** kai dobriga, kakou nuz oli prid mi od te Vere Viefufa imamo inu prymemo.« (PREDGVVOR ZHES TA LYST Htim Rymlanom V 1560, 126) Zato je posredovanje evangelijskega nauka tako velik Božji dar, ki učinkuje toliko, kolikor se pridigarji podredijo Svetemu Duhu. Da v svojih razlagah Pavlovih pisem Trubar marsikdaj seže čez meje posameznega poglavja, dokazuje omemba Nikodema in Pavla v naslednjem odlomku, s katerim želi slovenski oznanjevalec sprejemalcem razložiti, v čem je navzočnost Svetega Duha.

Nevarnost, ki preti zaradi napačnega sporočila, ni glagolsko izražena s pogojnikom, temveč s pogojnim odvisnikom: »Ta ifti Bogu subper,

kriuu inu Malikousku, veruie inu slushi Bogu, Obtu S. Paul pishe, Aku en Angel is nebes bo en drugi Euangeli **pridigal**, Taku imamo knemu rezhi, bodi preklet stuem vukum, stuoio vero inu lboshymi slushbami, Sakai Criftus bo vfe ludi po nega Euangeliu, inu nekar koker vfaki veruie, fodil.« (Opominane hbranu tu S. Pifmu 1582, 316)

a) »[P]raui, De to skriuno Modroft Boshyo inu Nauuk, de Bug le te kir Vcriftufa Veruio, usuelizha, ty Pridigary nemaio od fami febe, is fuie fastopnosti, **temuzh od. S. Duha skufi to pridigo**, koker Criftus tudi prauil Hpetru. [...] Nicodemus inu Paulus fta oba natureska modra inu uuzhena bila, Oli dotle ne fta S. Duha ne Vere ViefuSa imeila, ne fta Porodniga Greha prou fnala, ne od Criftufa, fakai ie zhluik ratal inu umerl nishter ueidela.« (PREDEGVVOR ZHES TA PERVI LYST Suetiga Paula htim Corintariem II 1561, 155)

b) »Inu prauil, De ty Pridigary od fami febe te Ludi Vuzhene inu Verne ne ftore, **Temuzh Bug shnega S. Duhum skufi nih Pridigo**. Steim bi rad te Corintare per prauim nega Vukum tiga Euangelia, inu ukupe per Myru obdershal.« (PREDEGVVOR ZHES TA PERVI LYST Suetiga Paula htim Corintariem III 1561, v: Biblia Slavica 2006, 156)

c) »Obtu tak uelik shaz Boshy, **to Pridigo tiga Euangelia**, skatero nas Bug k febi uta nebeffa uabi, imamo fueseliem inu hualeshnu gori ufeti po ni to nasho Vere inu ftan pelati, Amen.« (SVETIGA PAVLA TA DRVGI LYST HTIM CORINTARIEM V 1561, 187)

č) »Satu on tukai prauil, Ia iest fem nifig inu preproft uiditi, oli uini fem redle inu uuzhen fto Pridigo, fe nikogar ne boym. **Nashe Pridige** fe enim fde shleht inu shibke, oli mi shnimi uelike terdne Graduue refualuiemo, Tu ie, Mi fteim Euangeliom modre, kunshtne, uuzhene inu oblastne ludi, od nih ftare kriue Vere, na to kerszhansko preobrazhamo.« (SVETIGA PAVLA TA DRVGI LYST HTIM CORINTARIEM X 1561, 193)

Kako se Trubar poistoveti s Pavlom, se dá lepo razbrati iz zadnjega navedenega odlomka. Kakor se Pavel brani pred Korinčani, se Trubar pred svojimi sodobniki in ostaja znotraj ustreznega Pavlovega poglavja

še komaj dobesedno. Pavel (2 Kor 10) nikjer dobesedno ne govori o modrih, pametnih, učenih in oblastnih ljudeh ter krivi veri, kar ima Trubar pred očmi iz svojega konkretnega položaja.

Trubar jemlje pridigarja kot preroka, ki mora ugajati Bogu, ne pa iskati koristi pri ljudeh: »**en Pridigar shnega Pridigo**, Bogu nekar ufem ludem ima dopafti, shno Boshyo zhajt, nekar fui nuz terditi« (SVETIGA PAVLA LYST HTIM GALATARIEM. PREDGVVOR II 1561, 204). Glede na pastoralno gorečnost, podobno Pavlovi, ni naključje, da se Trubar ustavlja predvsem pri pridigarjih. Toda ko Pavel govori o njihovi šibkosti, misli na človeško naravo in družbeni položaj. Trubar pa ostane samo pri drugem pomenu, morda tudi zaradi svojih osebnih izkušenj preganjanega. Toda navzočnost Svetega Duha jih bogati; če imajo evangeliij in pravo vero, imajo vse, kar potrebujejo za večno življenje, na tem svetu pa so prav tako deležni Božje pomoči. Toda tudi od ljudi so upravičeni pričakovati zasluženno plačilo, kajti vsak naj se preživlja s svojim delom:

a) »Inu praui, De **ty Pridigary** od fami febe te Ludi Vuzhene inu Verne nefture, Temuzh Bug shnega S. Duhum skufi nih Pridigo.« (PREDGVVOR ZHES TA PERVI LYST Suetiga Paula htim Corintariem III 1561, 156)

b) »Perglihue **te Pridigarie** inu ufe Verne hti Perfity oli htimu Illu. Sakai oni fo na tim fueitu eni bofi shibki fauersheni Ludi. Oli oni fo pag is notra unih ferzu bogati, Sakai oni imaio ufebi ta praui nebeski Shazh, tu ie, ta Euãgeli inu to prauo Vero, vtim imaio ufe tu kar potrubio htimu uezhnimu lebnu. Inu naifi fo na tim fueitu vfem shlaht reuom inu nefrezhom ueden inu poufod do smerti poduersheni, Taku ufai is tihiftih Bug, koker fuinu fynuui Iefufu pomaga, Inu tu nih kratku terplene tiga fuita, fteim nebeskim nefrezhenim ueznim ueffelim obilnu Lona.« (SVETIGA PAVLA TA DRVGI LYST HTIM CORINTARIEM IIII 1561, 185)

c) »Boha Ozheta uffoku fahualuie, kir te fuie Verne fufeb **te Pridigarie** uteshkih nadlugah pres Troshta inu pomuzhi ne fapufti.« (SVETIGA PAVLA TA DRVGI LYST HTIM CORINTARIEM I 1561, 181)

č) »De fe ima **tim Pridigariem** dati nih shold inu potreba. Inu de shledni Pridigar ima rad, uolnu sFliffom ta Euangeli pridigati, Inu pruti tim preproftim, shibkim dobriga ferza ludem, fo ufem fe taku dershati, de nee hti prau Veri perprau, inu uti ifti do konca obdershi, Kir tiga ne dei, ta ifti bo koker ta nefuesti hlapez, kateri ie bil fui Centner inu fuio Lybro skril, Math. 25. Luc. 19 od Buga oftru Shtraifan.« (PREDGVVOR ZHES TA PERVI LYST Sue-tiga Paula htim Corintariem IX 1561, 165)

Toda na drugi strani pridigarje podučuje, naj se v poslanstvu, ki ga opravljajo, ne prevzamejo, kljub preganjanju pa naj ostanejo stanovitni in se evangelija ne sramujejo, saj je njegov temelj Jezus Kristus. Če je prej bilo rečeno, da je zaledje pridigarjev Sveti Duh, se Trubar po Pavlovem zgledu zdaj zateče k metafori kamna/skale, ki lahko najbolj otipljivo ponazori, kaj to pomeni. Toda po drugi strani sta do svojih naslovnikov – Pavel do Timoteja in Trubar do kdove koga!⁸ – tako zelo človeško očetovska, da jim naročata, kako naj skrbijo tudi za telesno zdravje. Pavel je pri tem konkretnješi, saj tistega, ki mu piše, osebno pozna, Trubar pa je bolj splošen, saj ne ve, kdo ga bo bral:

a) »**Pridigary** nemaio Gospodouati zhes Cerkou, temuzh ni slushiti.« (SVETIGA PAVLA TA DRVGI LYST HTIM CORINTARIEM II 1561, 182)

b) »She pag **te Pridigarie** viffoku opomina, de vnih slushbi, nai fi per tih hudih malu oprauio, imaiio veden fueifti biti inu terpeti.« (PREDGVVOR ZHES TA LYSTV SVETIGA Paula Htimoteu III 1567, 294)

c) »**Od Pridigaryeu fe radu lashe inu lizhkai gouori**. Obtui oni imaiio nih Ouzhizom, katerim fo oni poprei pridigali, zhestu flushbo spouedati inu puftyti veiditi, koku nim gre, de fo tudi Viezhi ftonouiti vti Veri.« (SVETIGA PAVLA EPISTOLA, TV IE, EN LYT, piffan htim Eferiem VI 1567, 240)

č) »V Letim Lyftei S. Paul slouu iemle pred nega Martro inu Smer-tio, kadar ie Vrymi vyezhi fidil, inu druguzh pred Ceffaria Nerona

⁸ Kdo so bili naslovniki Trubarjevih del? Slovensko je govorilo 90 odstotkov prebivalstva, to pa so bili nepismeni kmetje. Zato so pridigarji verjetno sami brali ljudem.

bil pelan.⁹ Inu on tukai Timotea inu shnim red **vse Pridigarie viffoku opomina**, de se tiga Euangelia ne framuo inu ne ftrashio ozhytu pridigati, fakai nih dofti tudi tedai ne fo prou pridigali, inu ty eni fo fpet od te prau Vere, kir fo se tiga Crysha bali inu framouali, odftopouali.« (PREDGVVOR ZHES TA LYSTV SVETIGA Paula Htimoteu V 1567, 288)

d) »Na konzlu lipu to Cerkou definira inu iflaga, kai inu kei ie ta prau stara kerfzhanska Cerkou inu Gmaina, kir prau letaku, ta Cerkou ie enu meiftu oli Hysha Boshya, faldana na ta grunt tih Iogrou inu Prerokou, vkaterim grunti, ie nash Gofpud Iesus Cristus ner ta vihshi vogelski Kamen. Inu na leta dragi, shlahnti, ifuolen Kamen, bodo potle ty drugi shiui Kamini skufi to beffedo **tih Prydigarieu** fasydani, de taku koker ty refani inu vglaieni Kameni.« (SVETIGA PAVLA EPISTOLA, TV IE, EN LYT, piffan htim Efeferiem II 1567, 232)

e) »**Sueifti Pridigary** fo radi goftu bolni, ty mogo sdrauo ieit iefti, vinu pyti pres Greha. Gouori od **tih nouih Pridigarieu**, kir fo eni hudi eni brumni is notra, ty eni se fnaio hyniti, dobri, fueifti, delati, ty eni dobri pag, od doftih morao hudu fslishati, oli eniga vfkiga ferce inu diane se po zhafu fposna, inu na Sodni dan bodo vfeh ferza refodiuen.« (PREDGVVOR ZHES TA LYSTV SVETIGA Paula Htimoteu V 1567, 285)¹⁰

Na koncu je prav opozoriti še na samostalnik pridigarstvo: »**Pridigarftui**« (SVETIGA PAVLA TA DRVGI LYST HTIM CORINTARIEM XI 1561, 194), »**htimu Pridigarftuu**« (PREDGVVOR ZHES TA LYSTV SVETIGA Paula Htimoteu V 1567, 285), »od fuiga Poklizane **htimu Pridigarftuu**« (PREDGVVOR ZHES TA LYST Htim Rymlanom I 1560, 119), ki je abstrakten, saj se ne nanaša na konkretni pred-

⁹ Tokrat Trubar ne ostaja zgolj pri obnovi vsebine Pavlovega pisma, temveč ga umesti v čas in prostor.

¹⁰ Na drugi strani so tudi »**ty falsh Pridigary**« (SVETIGA PAVLA TA DRVGI LYST HTIM CORINTARIEM X 1561, 193); »Steim on is **tih falsh Pridigaricu** shpot della« (SVETIGA PAVLA TA DRVGI LYST HTIM CORINTARIEM XI 1561, 194); »**Ty falsh Samohualeshni Pridigary**« (SVETIGA PAVLA TA DRVGI LYST HTIM CORINTARIEM XI 1561, 194); »**Inu taki Falsh neframni Prydigary**« (SVETIGA PAVLA LYST HTIM GALATARIEM. PREDGVVOR VI 1561, 214).

met ali dejavnost, ampak govori o njem na splošno.¹¹ Kot izpeljanka iz samostalnika pridiga se v prvotnem pomenu¹² do danes ni ohranil, oblikoval pa se je sintetični leksem: pridiganje. Pozornosti vredno je, da se samostalnik pojavlja raztreseno v prevodih različnih Pavlovih pisem, ne pa v enem samem ali na enem mestu blizu skupaj. Vsekakor o tem še ni rečena zadnja beseda.

Sklep

Primož Trubar se je iz lastne izkušnje zelo dobro zavedal pomena govorjene besede, ki pa je hitro minljiva in tudi popačiti jo je mogoče. K odločitvi za prevajanje in tiskanje knjig ga je utegnil spodbuditi apostol Pavel (gl. Rim 14, 11). V razgibanem življenju se je imel priložnost srečati z različnimi slovenskimi narečji in mu je moralo biti jasno, da nobeno od njih ne more v celoti prevzeti vloge vseslovenskega knjižnega jezika.

Članek skuša ozavestiti in klasificirati karakteristične slovenske besede, ki jih je Primož Trubar kot pripadnik Lutrovega nauka rabil v predgovorih k lastnim prevodom novozaveznih besedil in s tem v smislu njihove terminologizacije utemeljeval bogoslužni jezik kot posebno zvrst slovenskega knjižnega jezika.

a) *Božja beseda* je po Trubarju zapisana v Svetem pismu. Primož Trubar je že dobro zaznaval stilistično vrednost jezikovnih sredstev, kar dokazuje metafora »duhovski meč« za Božjo besedo in menjava levega in desnega prilastka. Retorična moč je še večja, kadar je v skladu s členitvijo po aktualnosti na sintaktično poudarjenem mestu, na koncu. Ta proces ubesedovanja doseže vrh, ko beseda/Beseda pridobi slovnično obrazilo za moški spol in se njena enkratnost oz. edinstvenost poosebi v lastnem imenu Jezusa Kristusa, ki s tem postane »Besednik« v pomenu zagovornik, odvetnik.

b) *Evangelij* je ključna beseda v novi krščanski veroizpovedi, katere nosilci se imenujejo tudi evangeličani. Z njo se Trubar skoraj popolnoma giblje v območju teologije in pastorage in ga le izjemoma zanese v zgodovino. Trezno razmejuje družbeno in osebno vlogo evangelija, in kakor da je slovenski Pavel, navdušeno osvetljuje evangelij s številnih

¹¹ To lepo dokazuje še danes živo obrazilo –stvo, npr. šol-stvo.

¹² V SSKJ in Slovenskem pravopisu navedena raba v slabšalnem tonu meri na laično, in ne konfesionalno rabo glagola.

vidikov. V skladu s Pavlovim naukom in hkrati s težnjami novonastajajoče veroizpovedi na več mestih razmejuje starozavezno postavo od novozaveznega evangelija: ne izpolnjevanje starozavezne Mojzesove postave, temveč vera v Jezusa Kristusa in njegov evangelij naredi vernike za »Božje dediče«. Trubar se ne boji zoperstaviti se svetnim veljakom različnih vrst. Še manj je obziren do odkritih nasprotnikov njegovega nauka.

c) *Pridiga* je bila protestantom prvo pastoralno in didaktično sredstvo za posredovanje verskega nauka in Trubar je leta 1557 zapisal, da je pridiganje njegova prva dolžnost. Kot že v prejšnjih razdelkih se tudi tu opazi Trubarjev načelni, konfesionalni odpor do Stare zaveze, ki sicer sloni na Pavlovi kritičnosti do judovske veroizpovedi. Za slovenske razmere tistega časa je Trubar tisti Pavel, ki je ne le odklanjal Mojzesa in deset Božjih zapovedi, ker da oboji, tisti, ki pridigajo, in tisti, ki poslušajo, ničesar ne razumejo, če ne vedo za Kristusa, temveč je dodal še kategorijo človeških zapovedi. Zapovedi in pridige malo zaležejo, če v njih ni ovrednoteno Kristusovo poslanstvo. Zato je posredovanje evangelijskega nauka tako velik Božji dar, ki učinkuje toliko, kolikor se pridigarji podredijo Svetemu Duhu.

Glede na pastoralno gorečnost ni naključje, da se Trubar toliko ustavlja pri pridigarjih. Pavel ob njihovi šibkosti misli na človeško naravo in družbeni položaj, Trubar pa ostaja samo pri drugem, morda zaradi svojih osebnih izkušenj preganjanega. Toda navzočnost Svetega Duha jih bogati; če imajo evangelij in pravo vero, imajo vse, kar potrebujejo za večno življenje, na tem svetu pa so prav tako deležni Božje pomoči. Toda tudi od ljudi so upravičeni pričakovati zasluženno plačilo, kajti vsak naj se preživlja z lastnim delom.

Reference

- Bizjak, Aleksandra.** 2005. *Pridiga kot žanr*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Glavan, Miha.** 2008. *Trubarjev album – romanje s Trubarjem*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Krašovec, Jože; Merše, Majda; Rothe, Hans, ur.** 2006. *Biblia Slavica*. Serija IV: Südslavische Bibeln, zvezek 3: Matthäus-Evangelium (1555); Paulus, Römerbrief (1560); Paulus-Briefe (1561, 1567), Psalter (1566); Neues Testament (1581–1582) prev. Primož Trubar; Jesus Sirach (1576); Pentateuch (1578); Proverbia (1580) prev. Jurij Dalmatin. Ferdinand Schöningh: Paderborn-München-Wien-Zürich.
- Makarovič, Jan.** 1996. *Evropske korenine slovenske ustvarjalnosti*. Maribor: Obzorja.
- Slovar slovenskega knjižnega jezika IV.** 1985. Ljubljana: SAZU.
- Stanonik, Marija.** 2001. *Teoretični oris slovenske folklore*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Sveto pismo Nove zaveze.** 1984. Jubilejni prevod ob štiristoletnici Dalmatinove Biblije. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani v sodelovanju z Britansko in inozemsko biblično družbo.



Paul Scarlat

Deacon Coresi. Personality at the Confluence of Cultures and Christian Confessions

Diakon Coresi. Osebnost ob sotočju kultur in krščanskih veroizpovedi

Summary: *The life and activity of Deacon Coresi generates a distinct phenomenon in the history of Romanian culture and literature, the subject that has been analysed by several categories of researchers from different research areas. The emergence of numerous studies of this character that comes from the church clergy has shown its importance for Romanian culture, which in turn is an integral part of a European culture. One of the aspects that can be distinguished from these studies is its exemplary ability to adapt to the socio-cultural context of the time and to achieve a close connection between cultures, languages and religions of its time, from the three Romanian Lands – Wallachia, Moldova and Transylvania. Deacon Coresi is known as the one who paved the way for introducing the Romanian language into liturgical worship through the books he penned. It is noteworthy that he published the first books in Romanian under the influence of the Reformation.*

Key words: *Coresi, Romanian, Orthodox, Lutheranism, typographer, literary language*

Povzetek: Življenje in delo diakona Coresija predstavljata poseben pojav v zgodovini romunske kulture in literature, ki so ga raziskovali strokovnjaki iz različnih raziskovalnih področij. Številnost študij, tudi teh, ki jih je napisala duhovščina, kaže na pomembnost tega pojava za romunsko kulturo, ki je tudi sestavni del evropske kulture. Eden skupnih vidikov teh študij, ki ga je mogoče izpostaviti, je sposobnost, da se ta pojav prilagodi družbenokulturnemu kontekstu časa in ustvari tesno povezavo med kulturami, jeziki in verami svojega časa iz treh romunskih dežel – Vlaške, Moldavije in Transilvanije. Diakon Coresi je znan kot tisti, ki je tlakoval pot uvedbi romunskega jezika v liturgično bogoslužje skozi knjige, ki jih je napisal. Pri tej dejavnosti je treba opozoriti, da je objavil prve knjige v romunščini pod vplivom reformacije.

Ključne besede: Coresi, romunščina, pravoslavni, luteranizem, tipograf, literarni jezik

Introduction: Political-confessional landmarks of the 16th century in the Romanian Lands

The sixteenth century, the one in which we find Deacon Coresi, is a particularly dynamic one in the Romanian Lands as well as in all of Eastern Europe. On the one hand, we can see the growth of Ottoman power which has had negative consequences on relations with the Romanian Lands. Until the middle of the sixteenth century, they enjoyed full autonomy in return for paying tribute, from this moment decay begins, amid the fall of Hungary and the expansion to the peak of the Ottoman Empire. Prior to this turn to the great powers of that time, the rulers of Wallachia were elected by the great landowners of the country, and afterwards they were appointed to Constantinople and considered simple Ottoman officials, not rulers of autonomous states. Moldova also becomes a tributary state of the Ottoman Empire in the 16th century. In Transylvania, the situation is no different, because the prince was chosen based on the diet and then confirmed by the sultan, as Hungary was under Ottoman rule as early as 1526.

The confessional situation remains in the shadow of political uncertainties and oppressions. In particular, the Orthodox Metropolitan Church of Transylvania, established in the second half of the 14th century, continues to exist with new challenges. The Reformation movement initiated by Martin Luther (1483–1546) reaches these territories and in 1543 the Diet of Cluj proclaims the principle of religious freedom in Transylvania. Thus, at the Turda meeting in 1550, Lutheranism was recognized as a *religio recepta*, and in 1568 it was given the same status as Unity. Also during this period we discover an intensive proselytism among Orthodox Romanians under the direct involvement of the loan prince Sigismund Zapoya (Păcurariu 1992, 504–505) by: the appointment of Romanian Calvinists, the printing of Calvin books, various measures to limit the authority of the Orthodox Metropolitan and his priests.

Lutheranism is spreading rapidly between Transylvanian Saxons due to commercial links and the travelling merchants or the young people returning from German Universities. However, the circulation of Lutheran ideas, especially in the cities of Sibiu and Brasov, does not receive profound attention. Among those groups it is of remark that Johannes

Honterus of Braşov (1498–1549) is the one who establishes a printing house and edits Luther's works.

Socio-political dynamics are reflected in the religious movements of the time. The three new Protestant denominations influence the course of traditional Christian Churches – Catholic and Orthodox. In 1556 the Catholic diocese of Alba-Iulia was abolished and a few years later its assets were secularized. Subsequently, the other Catholic bishops (in Oradea and Cenad) and all the monasteries are abolished. The political instability that is transmitted in the change of the princes' residence also impresses upon the rulers of the Orthodox Church (Feleac Monastery – Cluj, Prislop Monastery – Hunedoara, Geoagiu and Lancram – Alba Iulia).

I made this brief introduction to the Romanian space to see the difficult context in which a personality aims at achieving uniformity and unity of the Romanian people. It was rightly said that Deacon Coresi had direct and controversial interaction with the Reformation, but it is difficult to answer to what point this confession was in front of the Orthodox ancient faith:

»He was, [...] the witness of the religious unrest which meddled in the lives of all Transylvanian nationalities leaving them shattered. He had to know the Protestant proselytism and those who opposed them; he was in touch with the Saxon officials of Braşov and the Romanians from Şchei, seated outside the fortress. Yet he was the partisan of ideas of Reform or their enemy, he was a fighter for 'keeping the people's rights to remain in his beliefs' or kept away from those who were fighting such a fight – here are questions that cannot be given, at this time, precise answers.«
(Gheţie 1967, 232)

Developing printing establishments and releasing books into the national language is a complex phenomenon that far exceeds linguistic utility. Political and nationalist rationales are associated with literary and typographical activity to try to delimit the identity of a nation.

1. Biographical Elements

There are very few things known about the origins and the beginnings of Deacon Coresi. Opinions about his origins differ, being considered

Greek (Iorga 1902, 20) or Romanian (Nicolaescu 1909). Historian Ovid Densușianu stated at the end of the 19th century that Coresi came from a Greek family based in Wallachia. His arguments were mainly based on the fact that the printer signed his books *Coresie*, the last phoneme being specific to all Greek nouns (such as Athanasios; Atanasie, Dionysos; Dionisie) and the existence of a famed family on the island of Chios from Greece. However, there are historical sources that mention the existence of families with this name in Wallachia. Ion Gheție considers him authentically Romanian because »this name derives from the Latin names Nicolas (Nicholas), Necora, Nicor, Nicoară, Nicoreș, Nicoresi, Nicoreasă, Coresi, Coresie, Coreasă etc., some of the names that have been found today as toponyms« (Gheție and Mareș 1994, 18).

Coresi, originally from the village of Cucuteni, Dâmbovița county, marries Diica Jeleza and has three sons (Nicolaescu 1909, 266). He started typographical activity in Târgoviște (Vedinaș 1985, 12) as an apprentice of the printing house Dimitrie Liubavici, who had come to Wallachia in 1544 and had set up a private printing house specifically in the Slavic language, not of his ruler or of the Church (Păcurariu 1992, 540–541). The deacon's title comes from the fact that he was also a minister of the church, as well as close to the Bishop, which was indirectly recorded in Brasov documents of December 12, 1573: »the deacon of the Bishop, the typographer (hence Coresi), together with 4 people« arrived in Brasov »[a]nd there remain 5 days for negotiations« (Nicolaescu 1909, 266). This is Coresi's first confluence with the Slavic and Orthodox world.

A second confluence for the printer is with the spirit of the west, which was then in Transylvania. His arrival in Brasov, has been extensively discussed in specialized literature. Until recently, it was believed that it had arrived in 1559, before June 12, when publication of the *Romanian Catechism* began, while now opinions have changed with the discovery of the Little Octoechos of Brașov, the work attributed to printer Coresi (Huttmann and Binder 1969). However, he returned to Târgoviște on June 14, 1557 to print in Slavonic the *Pentecostal Triode*, which he concluded on June 30, 1558. Vasile Olteanu puts forward the idea that it would have been difficult to move the typography between Brașov and Târgoviște within such a short period of time, Coresi would have remained in Brasov and would have printed this book for Wallachian ruler Nicolae Pătrașcu (Oltean 2003, 64).

It is certain that between 1559 and 1560 he was definitively established in Braşov, where he was given the opportunity to print not only in the Slavonic language, but also in Romanian, which was impossible at the time in Wallachia because of the opposition by the Orthodox Metropolitan Church. It is not well known whether the choice of Braşov is by choice or necessity. It was said that his arrival was caused by an alleged persecution by the Wallachian ruler Mircea Ciobanul, but the claim is not supported. At the same time, his arrival was not sustained by the desire to make himself available to the Lutherans to assist in persuading Romanians to change their confession, as long as he printed the same content in the language of Orthodoxy until then, that is, in Slavonic, but also in the Romanian language. He arrived in Braşov, city of the lead preacher of the Reformation, Johannes Honterus, who himself had a printing house, with the consent of Pătraşcu the Good (1554–1557) (Niculescu 2004–2005, 46), and here he also met Hans Benkner, Lutheran Mayor of the city, who owned a paper mill. It seems that it is time for both sides to find a useful collaboration: Coresi, the Orthodox cleric, was important to the Lutherans because of his typographical abilities, the proximity to the metropolitan of the capital city, but also his *extra-muros* ties to the Orthodox Romanian community Schei. All these elements are considered useful for the propaganda of Lutheranism. On the other hand, Coresi finds in Braşov extremely favourable working conditions and benefits from the economic protectorate of the leaders. Braşov was the best place for printing: there was a high technical base here, there was a mill that produced quality paper and, last but not least, Coresi received financial support from the Saxon rulers.

Another reason for moving to Braşov is that he wanted to publish in Romanian, and this city offered these conditions. Transylvania already had several Romanian translations of the Bible, and the Slavic language was not so present in the Church as it was in Moldavia or Wallachia (Păcurariu, 550). Therefore, it is difficult to conceive and understand the work of the Deacon Coresi, if we do not know that Braşov through its geographical position on the border between the three Romanian lands was “the most important centre for the exchange of ideas, exchanges of spiritual products, exchanges of all kinds Commodities and the crossing of creative currents of the century between the three provinces inhabited by Romanians“ (Cândea 1962a, 116).

In this context, of maximum cultural freedom in the Romanian lands and under the influence of western cultural avant-garde (Rosetti 1961), deacon Coresi can manifest his liberal spirit with which he was endowed. In descriptions by some researchers who have dealt with the biography of this subject, he appears to be a radical, even progressive spirit for the times in which he lived (Cândea 1962b, 328). The opening towards the Romanian language offered by Braşov was totally opposed to the conservative spirit of the Church, which rigorously maintained the Slavonic language in worship and did not allow the translation of books into other languages.

Virgil Molin deconstructs the idea that, being paid by the leaders of the Lutheran movement, he would have received assistance from disciples with Lutheran vision, in the sense of censorship, charged with translation and typography (Molin 1959b, 637). Moreover, one thing to keep in mind is that he will have his own printing house in Brasov. He is not simply an employee of Johannes Honterus and then Valentin Wagner, but he is supposed to have had a workshop somewhere outside the city of Braşov in the Romanian district of Schei. For this purpose, he seems to be in touch with Laurentiu Fronius, who was part of a large family of merchants from Braşov, from whom he borrows a large sum of money and which will see him judged for his inability to return the amount due (Molin 1959a, 319). In this workshop he does not bring Cyrillic words from the typography in Târgovişte, instead he makes new ones.

By the year 1564 the Lutheran Saxons split from the Calvinists of Hungary, and with this began the decline of the Saxon Lutheran proselytism, largely due to economic difficulties. It is the moment when Coresi begins a collaboration with the Calvinists of Hungary, namely the noble Hungarian Forró Miklos de Haporton (Foro Miclaus as named by Coresi), who ordered the printing of the *Commentary on the Gospels* (*Evangheliu cu tâlc*) in 1564, named by the philologists *Sermons I* (*Caşania I*) or *The meaning of the Gospels* and the so-called *Book of Prayers* (*Molitvenic*) appear with it. There is the assumption that these books would have been published in Cluj or Aiud, the main Calvinist centres.

After printing these books with Calvinist influences, Coresi opens a new chapter in his life and work, as he becomes an editor in his own right. From this moment, he focuses on the printing of books in Slavonic,

according to Wallachian requirements; the maintenance of this language in the Orthodox faith was seen as a form of defence of Orthodoxy in the face of Protestantism that demanded the introduction of the national language into worship. However, remarkably, he also produces three Orthodox books in Romanian: *Psalter (Psaltire)* and the *Missal (Liturghier)* in 1570 and the *Commentary on the Gospels (Evanghelia cu învățătură)* in 1580–1581.

The *Book of Gospel (Evangheliarul)* of 1583 records the last testimony of the presence of Deacon Coresi in Brasov. It is the year when it is supposed that he retires to Târgoviște and dies (Câdea 1962b, 329). His typographical activity was continued by many descendants, among them: Deacon Călin, who prints a *Book of Gospels* in Slavonic in 1565, Deacon Lorinț, who prints an *Octoechos (Octoih)* between 1577–1578, a *Psalter* in 1578, and a *small Octoechos* in 1578, all in Slavonic, his son, Șerban Coresi, who prints *The Old Testament (Palia de la Orăștie)* between 1581–1582 and the Slavic *Missal (Liturghier)* in Brașov in 1587, Deacons Tudor, Mănăilă, Marian and others.

2. Typographical activity

The first book printed in Brasov in 1556–1557 was a Slavonic Octoechos. During his work, he printed approximately 35 book titles, printed in hundreds of copies and spread across all the Romanian lands. Coresi's prints spread over a very large geographical area to Romanians and others besides. For example, the book *The Christian Inquiry (Întrebare creștinească)* and the *Holy Father's Rule (Pravila Sfinților Părinți)* were found in Ieud – Maramureș, the *Gospel* from 1560–1561 at the Ciolanu Monastery – Buzau, the *Psalter* of 1570 in Bistrița Olteană, another in Lazuri – Bihor. On the other hand, the Slavonic prints were used not only in the churches of the three Romanian countries, but also in neighbouring Slavic language Orthodox churches, as evidenced by some copies found in various libraries and monasteries abroad. In other words, Coresi performed a Romanian and Slavic Orthodox service everywhere.

We do not propose here an analysis of them, but we find it useful to arrange them in order to see the way multi-confessionalism works: after the small *Octoechos* in Slavonic (1556–1557) printed in Brașov, follows *Triodion – Pentecostarion* in Slavonic (1557–1558) in Târgoviște and the

following titles in Brasov: *Catechism* in Romanian (1559) (1561), *Old Testament* in Romanian (1561) (1570), *Gospel* in Romanian (1561–1562), *Gospel* in Slavonic (1562), *Epistle Book (Apostol)* in Romanian (1563) (1566), *Book of Prayers (Molitfelnic)* in Romanian (1564) (1567), *Semons* in Romanian (1568), *Gospel* in Slavonic (1564–1566), *Octoechos* in Slavonic (1567), *Liturgy* in Slavonic (1567–1568), *Psalter* in Slavonic (1568), *Psalter* in Romance (1568), *Missal* in Slavonic (1568–1570) (1588), *Sbornik I* in Slavonic (1569), *Sbornik II* in Slavonic (1569), *Missal* in Romanian (1570), *Psalter* in Romanian (1570), *Psalter* in Slavonic (1574), *Psalter* in Slavonic (1574) (1576), *Octoechos I* in Slavonic (1574) (1577), *Psalter* in Romanian and Slavonic (1577), *Psalter* in Slavonic (1577), *Triodion* in Slavonic (1578–1579), *Octoechos* in Slavonic (1578), *Gospel* in Slavonic (1579). He then prints a *Sbornik* in Slavonic (1580) in Sas-Sebeş and the last books will also be published in Braşov: *Semons II* in Romanian (1580–1581), *Gospel* in Slavonic (1583), *Missal* in Slavonic (1588), *Psalter* in Romanian and Slavonic (1588), and *Psalter* in Slavonic (1588).

There are some observations in regards to these prints. First of all, their number is not fixed, as the history of Coresian printing shows. The beginning of this, on which there is information recorded in David Corbea's book, *Izvodul pentru cărțile ce se află în zvănta bisericii la Șcheii Braşovului* (Corbea 1980), is not definitive, just as the last pieces discovered at the end of the nineteenth century, do not represent the end. As Otilia Rus stated, »the identification of new Coresian publication is a permanent activity, researchers of this period showing a special interest in each new copy discovered« (Urs 2012, 58).

It is noted that Deacon Coresi published in Slavic and Romanian. However, he also published bilingually, such as the Slavonic-Romanian *Psalter* of 1577. The attempt to translate and print such a book constitutes in the fact that Romanians were sceptical of cult books translated into their native language and printed in predominantly Protestant cities. It should be recalled that at that time, the Orthodox Church services were performed in the Slavonic language, and therefore Coresi, in order to remove any fear that foreign teachings would have slipped into their pages, knowing that the Lutheran and Calvinist reformers in Transylvania were trying to attract Romanians to their faith, leaves both variants, in parallel. However, the continuation of publishing in the Slavonic langu-

age can also hide the »thought of moving towards an undoing in young Southern Slavs« (Molin 1959a, 311).

Besides attention to the language, the books printed by him also place an emphasis on aesthetics (Erich 2006). For example, the *Sermons* of 1581, the last book printed by Coresi, a purely Orthodox book translated from a Slavonic text of the Greek Homilies written by the Ecumenical Patriarch Ioan Calecas (1334–1347), yet made at the expense of the mayor of Braşov, Lucas Hirscher, is one of the most beautiful copies made by Coresi: *in folio* format, with mirrored pages of 225/195 mm, titles built following wood carved clichés and bearing the engraving of Lukas Mirscher's coat of arms.

Coresi's prints, which appeared predominantly in Brasov between 1556 and 1583 under the influential waves of Lutheran and Calvinistic religious reform spreading in Transylvania, are true »monuments« of ancient Romanian language, important also for the introductions written by him, in which he raises for the first time, with determination and clarity, the problem of introducing the Romanian language into the religious cult. Coresi's prints used the language of Wallachia and South Eastern Transylvania, and were of great importance for the evolution and unification of the Romanian language, underlying the formation of the Romanian literary language, because the *Octoechos*, the *Gospels*, and the *Epistle Book*, reached all corners of Wallachia, despite the fact that some were Protestant, unorthodox.

3. Confessional Influences

As for the relationship he had with the Lutheran Church in Romania, researchers have issued various theories, which are often contradictory. One extreme presents Coresi as a great defender of the Romanian historical belief in the dangers of the new Protestant confessions. Under these conditions, he becomes a skilled fighter, as researcher P. P. Panaitescu says:

»Coresi was not a man lacking conviction; on the contrary, he fought to preserve the people's rights to maintain their beliefs, to read in his language, but against the propaganda imposed by foreigners. When asked to publish the books of this propaganda, he resisted, modified the proposed texts, as he and his people thought best. Then opponents tried

to obey him, setting up rival companies, competition, but they did not succeed. The printing deacon also made sacrifices for his Romanian book spread; he remained indebted but did not give up and went on to promote the Romanian movement of writing in Romanian.« (1965, 163)

Therefore, the immediate questions that arise are whether »Coresi worked or not for the Lutherans Saxons in Braşov and later for the Calvinists led by Gh. de Sângeordz and P. Tordaşi« (Gheţie 1967, 232), starting from the idea that he owned his typographical press, documented in a deacon's minutes from June 19, 1570, and in what form does this collaboration work if it exists: does he claim proselytism, or is it just an economic interest?

On the other hand, many researchers are inclined to see a close connection between Coresi's work and the Lutheran influences found in his works. For example, Romanian philologist Ion Gheţie states that the emergence of cult books in the 16th century, under the domination of Transylvanian Protestant confessions, is impossible without changes in content. Thus, the print work »can not be separated, at least in a certain period, from the Protestant proselytism by the Saxon officials of the city, headed by Mayor Lukas Hirscher [...]. We only want to show that the translation of books of worship such as the *Octoechos* or the *Book of Prayers* can not be conceived in the sixteenth century, apart from patronized movements or at least influenced by the Reform.« (Gheţie 1975, 614) The same author moves forward and maintains that the *Catechism* sustains the Protestant Reform in Transylvania:

»This Catechism, with an indisputable Protestant orientation, is printed by Coresi in the same year or the beginning of the next. The connection between the Reform movement and this catechism is obvious. It can not be dissociated from the Protestant propaganda or the printing of the Gospel of 1561, which contemporary Saxon information tells us was translated by Coresi and Deacon Tudor at the initiative of J. Benkner.« (Gheţie 1967, 232)

There is also a moderate opinion that links between Coresi and the Lutheran Church were exclusively commercial, without theological influences:

»Conclusive proof in this sense is the 1588 *Gospel* sponsored by the Lutheran Lucas Hirscher: in the introduction his own confession is attacked, and in 1582 he also wrote that 'it sells very well' in Moldova and Wallachia. Unlike the Hungarian Calvinists, the Lutheran Saxons never pursued the conversion of the Romanians to Lutheranism.« (Păcurariu 1992, 551)

Yet as early as 1558, when Deacon Coresi and his apprentice Oprea settled in Brasov, they entered the payroll of the Protestant Saxons and in 1559 they printed their first work »commissioned« by the Lutheran ecclesiastical authorities, titled *The Christian Inquiry*. They are paid by the Senate and the mayor of the city. It was said that »the print was, in fact, a Lutheran catechism, intended to be read in Wallachian churches and schools. For those adhering to Luther's Reformation, a well-trained Orthodox was a virtual Protestant« (Niculescu 2004–2005, 46). An interesting detail Alexandru Niculescu emphasizes is that Coresi's precision in the introduction of the text (Some good Christians counted and produced a book from Serbian into Romanian) reveals a hidden strategy of Lutheran proselytism (Niculescu 2004–2005, 47). More specifically, the Catechism was not a translation of a Hungarian or German original, as was normal (Câdea 1962b, 331), but a translation from »Serbian language« – that is Slavonic. This is only possible in the northern part of Moldova, from the Slavonic manuscripts, influenced by refugees from Hussites in Moldova, in the Trotuş Valley, in the 15th century.

The Calvinist influence in the two books commissioned by the noble Hungarian Forró Miklos – the *Gospel* and *Book of Prayers (Molitfelnic)*, is even greater. In fact, the texts are a mixture of Protestant and Orthodox teachings. On the one hand, we find here attacks against Orthodoxy, such as banning the cult of saints, honouring icons, church hierarchy, cult of the dead; but at the same time the Calvinist doctrine and the Lutheran doctrine contradict it with quotations from the writings of the Eastern Fathers being introduced. The books include typical Calvinistic teachings (predestination, *sola fide*, etc.), to which a violent critique of the clergy adds (Păcurariu 1992, 553). The book added at the end, often called *Molitfelnic*, is only a book of songs and Calvinist sermons, which, according to the tradition of this confession, was reduced from seven to three (Baptism, Wedding and Communion).

4. Development of Romanian culture – linguistic unity

In the difficult context generated by the Slavisation of European East and the chaos caused by migrants who have gradually spread across the entire Balkan region, Coresi's contribution to Romanian culture is invaluable. In the face of the danger of the disappearance of popular language, Coresi offers a reference in the formation of the Romanian language by establishing the literary language of his translations. Coresi is the pioneer of a tradition of translation of religious texts, which later became a literary chronicle for Grigore Ureche, Miron Costin, Ion Neculce. Thus, his publications are considered a fundamental reference in the history of the Romanian language:

»His work had very important consequences, because it gave a strong impetus to the nationalization of our culture. From the mighty struggle with the ruling streams coming from the Orient, the two western streams, represented by the Hussite movement and the Transylvanian prints, made the Romanian language winner victorious. The source from which literature continues to be consumed remains the same in the courtyard of the church, but its water flows clear and refreshing, making the plains through which it flows fertile inclusively for other literary genres.« (Pușcariu 1921, 74)

The work that Coresi submits is complex and profound. Romanian philologists have discovered in his works the existence of linguistic elements that are not exclusively monastic, that is to say the grain in the words of the printer. For example, the *Sermons II* contains elements from Banat and Hunedoara, specific to the areas of Transylvania, Banat and Bucovina. Even though Coresi is not the exclusive translator of the work, being assisted by non-Wallachian translators, such as priests Iane and Mihai from Scheii of Brașov (Panaitescu 1965, 145–146), Coresi still plays a great role in correction, change, adaptation, modernization of the language and to standardize it for the spoken word of the times. For this reason, Coresi's personality is distinguished by this linguistic synthesis of the various verbal forms in the Romanian Lands, which leads to the uniformity of the Romanian literary language:

»His foremost merit is to be mixed with the attempts of his predecessors and contemporary contemporaries of literature in the national language. He thus fulfils the role of the sum of his efforts and aspirations,

and his work on the synthesis of initiatives started from various regions of the Romanian territory. Procopovici was right when he claimed that the deacon Coresi is a collective name, which, we add, covers the most important of the early epochs of Romanian writing.« (Gheţie and Mareş 1994, 380)

For printing books in Romanian, Coresi used text preserved in the manuscript. It is appreciated that he has put into circulation Romanian texts, which he corrected, modified, replacing archaisms and regionalisms with expressions and words from Wallachia and South-Eastern Transylvania. The merit is to have contributed to the unification of the Romanian literary language everywhere.

Another interesting and perhaps courageous thesis claims that Coresi's works support Lutheran proselytism and direct changes to the texts. Thus, the frequent use of Christian terms, through partial substitutions of Israel's name with the Christian form, is observed in the plural. Alexandru Niculescu argues that there are two hypotheses, both reserved, about these changes: either they were elaborated by the Moldovan translators of the Hussite texts, or they were even made in Braşov by the Lutherans and given to Coresi for publication (Niculescu 2004–2005, 49–51). This change seems to be in line with the vision of Lutheranism, because it also uses these words predominantly. The reason for using the Christian word would be precisely to avoid accusations of non-Christian heresy.

Based on what has been written so far, there is a close collaboration between Deacon Coresi and the two new Protestant denominations in Transylvania – Lutheranism and Calvinism. Yet, beyond the financial and professional benefits, is there a motivation that leads an Orthodox cleric to the proselytism of the Reform? My opinion is that Deacon Coresi was a visionary and, beyond printing books, he sought a greater purpose that of unifying the Romanian people through language. Coresi's work was in the service of his Orthodox people through the Church because »the conscience of the national unity was strengthened, especially by the translation and printing of the Romanian books in the Romanian language for the 'entire Romanian family', thus laying the foundations of the Romanian literary language, which further strengthened the collective conscience of unity in all Romanians. The Church

has given books of service and teaching in the language of the people.« (Daniel 2016, 10) And we must not forget that the first manuscripts and prints in Romanian are used in the Church. Coresi intuited the wishes of Protestantism to propagate in Romanian and built on these resources a plan of national linguistic unity. Coresi goes to Brasov to take advantage of the political power in the hands of the Lutherans and then of the Calvinists, and from here he will print with the support and blessing of all three Romanian Lands. The purpose of printing books in Romanian to be read by all Romanians is clearly underlined by the Romanian church historian, Păcurariu:

»In the epistle of the Slavonic Octoechos, printed in Braşov between June 12, 1556 and January 14, 1557 'by the command of Hanis Begner, Braşov Mayor'. In the same epilogue, the Rulers of the three Romanian countries were mentioned: Ioan Sigismund and Isabella Zapolya in Transylvania, Pătraşcu the Good of Wallachia and Alexandru Lăpuşneanu of Moldova, and on the cover, the book had the coat of arms of Wallachia. From this epilogue, it is clear that the aim pursued by the two printers, but especially by the editor Hans Benkner, the judges or the mayor of Brasov, was that the work was received by Romanians everywhere.« (Păcurariu 1992, 549)

Having the advantage of using coercive measures, Calvinists impose a cultural reform in Transylvania with remarkable results (e.g. writing in Latin letters, Romanian language in Romanian schools). Coresi seems to make this »compromise« for a noble purpose, to introduce Romanian into institutions so that all the people can unite by the use of one language. Calvinism »it must be recognized, contributed, to a great extent, to the introduction of the Romanian language into the church and school« (Niculescu 2003, 225) with the help of Coresi.

Conclusion

The close link between the Protestant reform and the discovery of this typography is reflected in the Romanian space as well. Shortly after Johannes Gensfleisch-Gutenberg (died in 1468) and the printing of the Bible in 1455, the monk Macarie, in 1508, published in Târgovişte the first Liturgy in the Orthodox Churches in Slavonic, the *official* language used in the Church, then the Octoechos in 1510, and the Gospels in

1512. It is followed by printers Dimitrie Liubavici who is printing in Târgoviște in Slavonic and Filip Moldoveanul who publishes in Romanian in Sibiu. Tradition is continued by a character who will formulate and spread literary language in Romanian territories and beyond. Coresi, as he is at the centre of discussion here, prints in Brasov the oldest and most extensive writings in Romanian.

German reformers, especially Luther, were preoccupied with translation of the Latin and Hebrew religious texts into national languages. Moreover, the Protestant denominations were the obligated to spread Christian teachings in the national language. The interest and the priority to transform the books into instruments for every believer, to be read, but especially understood, are missions that Romanian printers have undertaken. Deacon Coresi says in the preface of the *Gospels* of 1561 that he translates this book »to understand the Romanian priests and to teach Romanians what Christians are« and in the pages of introduction in the *Missal* and *Psalter* of 1570, says: »Most languages have the word of God in their language ... «, and since Romanians do not have this, it is desirable that »in the church, five words with meanings of mine to be spoken ... than the darkness of words misunderstood in other languages«.

A comparison opens between Martin Luther and Deacon Coresi, maintaining the proportions of the two. In 1534, Luther finalized the translation of the Hebrew Bible, and this helped establish the standard form of the German written language. The text is remarkable in style, musicality and a balanced vocabulary, intended for reading by ordinary people. This version of the Bible was accepted very soon throughout Germany. The printer Coresi seems to have the same goals. Although he is not the translator of the texts he publishes, his concern for the language is seen in the work to correct, change, adapt or modernize the language and to make it uniform, to become comprehensible and useful to those who spoke the language of those times. He uses older texts, preserved in the manuscript that he directed, corrected, changed, by replacing numerous archaisms and regionalisms with expressions and words from Wallachia and Transylvania. This fact leads to the unification and uniformity of the Romanian literary language and its work becomes normative for the history of the Romanian language that will follow. To all of this it can be added that, as the Luther Bible had widespread reach due to transla-

tion, linguistic quality and printing, and Coresi's books, following these more coordinated three, enjoyed great success, being received in all The Romanian Lands.

Thus, it is clear from the above that history records an interesting and unexpected episode: in the 16th century Transylvanian and Lutheran propaganda, we find an Orthodox cleric, close to the hierarchs, who benefits from close, special ties with the Protestant side as well as the Orthodox one. This leads me to call him a multi-confessional subject. Deacon Coresi is an example of ecumenical dialogue and service.

References

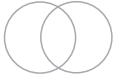
- Cândea, Sorin.** 1962a. Braşovul, cea mai »minunată cetate« pentru activitatea diaconului Coresi. *Mitropolia Ardealului* 6 (1–2): 116–132.
- – –. 1962b. Diaconul Coresi. Simplu tipograf sau şi traducător al cărţilor tipărite de el?. *Mitropolia Ardealului* 7 (3–6): 325–344.
- Corbea, David.** 1980. Izvodul pentru cărţile ce se află în zvănta bisericii la Şcheii Braşovului. In: Vasile Olteanu, ed.. *Acte, documente şi scrisori din Şcheii Braşovului*, 4–5. Bucureşti: Minerva.
- Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.** 2016. Biserica ortodoxă română şi conştiinţa naţională a poporului român. *Academica. Revistă editată de Academia Română* 26 (1): 10–12.
- Erich, Agnes.** 2006. Arta ornamentală a tipăriturilor din secolul al XVI-lea: influenţe şi modele. In: Dorin Teodorescu, ed. *Valori bibliofile din patrimoniul cultural naţional. Cercetarea valorificare*, 12–20. Slatina.
- Gheţie, Ion and Alexandru Mareş.** 1994. *Diaconul Coresi şi izbânda scrisului în limba română*. Bucureşti: Minerva.
- Gheţie, Ion.** 1967. Coresi şi reforma în lumina unor interpretări noi. *Studii şi cercetări lingvistice* 18 (2): 231–238.
- – –. 1975. Activitatea de traducere şi tipărire a cărţii româneşti la Braşov la sfârşitul secolului al XVI-lea. *Limba română* 24 (5): 609–615.
- Huttmann, Arnold and Pavel Binder.** 1969. Geneza cazaniei a 11-a (1581) şi legăturile diaconului Coresi cu tipografia latină din Braşov. *Studii de limbă literară şi filologie* 1: 243–258.
- Iorga, Nicolae.** 1902. *Sate şi preoţi din Ardeal*. Bucureşti: Inst. de Arte Grafice Carol Gobl.
- Molin, Virgil.** 1959a. Coresi. Editor şi tipograf. *Biserica Ortodoxă Română* 78 (3–4): 307–321.
- – –. 1959b. Despre diaconul Coresi. La 400 de ani de la începutul activităţii sale de la Braşov şi de il tipărirea primei cărţi româneşti. *Glasul Bisericii* 18 (7–12): 633–656.
- Nicolaescu, Stoica.** 1909. Diaconul Coresi şi familia sa. *Revista pentru istorie, arheologie şi filologie* 10: 265–291.
- Niculescu, Alexandru.** 2003. *Individualitatea limbii române între limbile romanice*. Vol. IV. Cluj-Napoca: Clusium.
- – –. 2004–2005. Avatarurile protestantismului românesc. Reforma, reformele. *Dacoromania, Serie nouă* 9–10: 45–59.
- Oltean, Vasile.** 2003. Activitatea diaconului Coresi. *Cumidava. Revista Muzeului de Istorie din Braşov* 26: 63–68.
- Panaiteescu, P. Petre.** 1965. *Începuturile şi biruinţa scrisului în limba română*. Bucureşti: Editura Academiei.
- Păcurariu, Mircea.** 1992. *Istoria Bisericii Române. Vol. I*. Bucureşti: EIBMBOR.

- Pușcariu, Sextil.** 1921. *Istoria literaturii române*. Vol. I. Epoca veche, Sibiu: Editura »Asociațiune«.
- Rosetti, Alexandru.** 1961. Despre data primelor traduceri românești de cărți religioase și despre curente literare din secolul al XVI-lea. *Limba Română* 10 (3): 241–245.
- Urs, Otilia.** 2012. Istoriografia coresiană. Partea I. Bibliografia tipăriturilor coresiene. *Transilvania* 4: 57–61.
- Vedinaș, Traian.** 1985. *Coresi*. București: Albatros.

Truber od Slonenom slouu iemle.

Lete buque slero Predguorio, vom muim
lubim Slouenom, iest kir sem 74. leit star 52.
Pr: Digar, hri mui Oduhni is riga sira, falsebo
pustim, inu sbugom inu suami tepryzham, de
sleteimi inu drugimi buquoni, fiseb sto pera
uo dolgo predguorio zhes Noui Testament,
steimi Islagami zhes vse logerske listy, zhes
Catehisme, Vauspurgi Veri, Vcerkouni Ord-
ningi, Vpsalterij inu Vpesnah, sem vom vus
skriuni zhudni suit Boshy, reidil inu dal nas
nane, skusi kai sa zhes volo, nas hozhe vsuo
milost vseri inu isuelizhati. Inu fzhim, koku
imamo prou slushiti Bogu, vsag su leben,
stan, poklizhane, slushbo dershatipelati inu
rounati, de Bogu dopade, de bo dobru, sre,
zho imel na tim sueitu, inu porle tudi vnebes-
sih. Obru vas sueistu prosim inu opominam
na Boshym meistti, koker S. Paul 2, Cor. 5.
Pr: auite se Spokuro inu suero Sbugom. Od ti-
ga berite lete inu te druge buque, Poslshajte
inu slushajte te vashe sueiste Pridigarie, imeite
nec sa lubu, koker Boshye she: Aku nekar, ta-
ku vi sami na vashim pogublenu bote dol-
shni, nekar mi pred teim nas Cristus Iesus
obori, Amen.

Vash Truber.



Majda Merše

Trubarjevi svetopisemski prevodi v slovenskem zvezku *Biblie Slavice*

Trubar's Translations of the Bible in the Slovenian Biblia Slavica

0 V okviru monumentalne mednarodne zbirke *Biblia Slavica*, namenjene izdaji faksimilov najstarejših slovanskih in baltskih biblijskih prevodov, je leta 2006 izšel tudi slovenski zvezek z najstarejšimi slovenskimi biblijskimi prevodi. Pred njim je v zbirki, ki so jo kmalu po drugi svetovni vojni zasnovali nekateri ugledni nemški slavisti (npr. Reinhold Olesch, Hans Rothe, Friedrich Scholz), izšlo več kot trideset zvezkov. Faksimilom, med katerimi je bilo tudi nekaj prvih natisov, so bili v posebnih zvezkih dodani tudi t. i. komentarji, ki so jih pisali različni strokovnjaki. Tudi slovenski zvezek faksimilov je s spremnimi komentarji izšel pri založbi Ferdinand Schöningh (Paderborn, München, Wien, Zürich).

0.1 Slovenski zvezek *Biblie Slavice* so uredili Jože Krašovec, ki je bil pobudnik in organizator izdaje, Hans Rothe, ki je hkrati nastopal tudi v vlogi urednika mednarodne zbirke, in Majda Merše, ki je ob pomoči Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani skrbela za zbiranje ohranjenih izvodov Trubarjevih in Dalmatinovih biblijskih prevodov in za pripravo celovitih, neokrnjenih besedil, kolikor mogoče tudi očiščenih motečih sledov minulih stoletij.

0.2 V slovenski zvezek je vključenih devet najstarejših slovenskih biblijskih prevodov od skupaj enajstih, ki so izšli v letih 1555 do 1582 oz. do mejnika, ki ga predstavlja izid Dalmatinove *Biblije* (1584). Pri končnem izboru, ki je dozoreval ob večstranskem strokovnem premisleku, pri katerem so sodelovali teologi in jezikoslovci, so bila upoštevana različna

merila, med njimi npr. nujnost vključitve prvega biblijskega prevoda, najcelovitejše izdaje ter težko dostopnih del, ki še niso doživela faksimilirane izdaje.

0.3 Šest najzgodnejših biblijskih prevodov, vključenih v slovenski zvezek *Biblie Slavice*, je Trubarjevih, od teh pet novozaveznih ter prevod Davidovega *Psaltra* kot edinega starozaveznega. Sledijo jim tri Dalmatinova dela: *JESVS SIRAH* (1575), *BIBLIE, TV IE, VSIGA SVETIGA PISMA PERVI DEIL* (1578) in *SALOMONOVE PRIPVVISTI* (1580).

1 Trubar se je takoj za prvima slovenskima knjigama (*Catechismus In der Windischbenn Sprach* in *Abecevarium vnd der klein Catechismus In der Windischen Sprach*, obe leta 1550) lotil zapovrstnega prevajanja novozaveznih knjig. Že leta 1555 je kot prvi slovenski svetopisemski prevod izšel *TA EVANGELI SVETIGA MATEVSHA*.

1.1 Z izbranimi odlomki iz Trubarjevih svetopisemskih prevodov, vključenih v slovenski zvezek *Biblie Slavice*, so okvirno predstavljene posamezne knjige, opozorjeno je na njihove tipične sestavine in zgradbo, neposredno ali posredno pa tudi na njihovo vsebinsko bogastvo in raznolikost.

– Z odlomkom iz Trubarjevega prevoda Matevževega evangelija, ki prikazuje začetek predgovora (BS 2006, 6), je z naslovnim zapisom opozorjeno na dejstvo, da je prevod namenjen »CERQVI Boshy tiga Slouenskiga Iefika«. Trubar na isti strani poudarja, da je prevod v slovenščino potreben, saj večina njegovih rojakov drugega jezika ne zna, v nadaljevanju pa, da je evangelij prevedel v jezik, ki ga uporabljajo Kranjci, hkrati pa ga lahko razumejo tudi prebivalci drugih pokrajin, in da se je pri izbiri besed trudil predvsem za razumljivost. Z jezikovno problematiko, zlasti z zapisovanjem glasov z latinskimi črkami, se ukvarja tudi v posebnem sporočilu (drugi odlomek), namenjenem rojakom. Nanje se obrača s kasneje večkrat ponovljenim nagovorom »Lubi Slouenci«. V besedilu, s katerim se zaključuje uvodni del knjige, Trubar znova spominja rojake, da se je z odločitvijo za prevajanje v slovenski jezik, za kar ni imel nobenega zgleда, lotil zares težke naloge.

– Tretji odlomek predstavlja naslovnico drugega Trubarjevega novozaveznega prevoda, ponatisnjena v *Biblii Slavici*. To je *TA DRVGI DEIL*

TIGA NOVIGA TESTAMENTA iz leta 1560.¹ Sestavni del naslova je tudi podatek o avtorju oz. prevajalcu – »Primožu Truberju, Krajncu« –, ki ga v prvih dveh knjigah iz leta 1550 in v izdaji Matevževega evangelija še ni, z navedbo v naslovu *Novega testamenta* (1557) pa se je že uvrstil med podatkovne stalnice.

– Četrti odlomek, prav tako iz dela *TA DRVGI DEIL TIGA NOVIGA TESTAMENTA* (1560), predstavlja Trubarjev način razlage ene izmed ključnih besed (beseda *postava*), uporabljenih v Pavlovem listu, namenjenem Rimljanom, in drugje. Podobne razlage je z namenom, da bi bilo Pavlovo besedilo pravilno razumljeno, dodal še besedam *greb*, *gnada*, *vera*, *pravica* (ob njej tudi pridevniku *pravičen* in zvezi *pravično storjenje*), *dub* in *meso*.

– S petim odlomkom je predstavljen začetek slovenskega predgovora,² ki uvaja Trubarjevo delo *SVETIGA PAVLA LYSTVVI, HTIM EFE-SERIEM, FILIPERIEM, COLOSSERIEM, TESSALONIHIERIEM, Timoteu, Titu inu Filemonu* iz leta 1567. V naslovu so posebej nagovorjeni *Krajnci* in *Sloveni*, za katere Trubar pri Bogu Očetu prosi milost, pravo vero in voljno trpljenje. Podobni nagovori se pojavljajo tudi na začetku slovenskih predgovorov oz. krajših sporočil v vlogi predgovorov, dodanih drugim Trubarjevim delom (npr. v *Ta Celi Pfallter Davidon* iz leta 1566, pa tudi posameznim knjigam *TIGA CELIGA NOVIGA TESTAMENTA* (1581–82)).

– Šesti odlomek predstavlja naslovnica celotnega Novega testamenta, ki je v dveh delih izšel v letih 1581–82 in je rezultat skoraj treh desetletij

¹ Prevod obsežnejšega *TIGA PERVIGA DEILA TIGA NOVIGA TESTAMENTA*, ki je izšel leta 1557, v slovenski zvezek *Biblie Slavice* ni bil vključen. Izpuščen je bil tudi *NOVIGA TESTAMENTA PVSLEDNI DEIL* iz leta 1577. Oba izpusta novozavezne vsebinske celovitosti nista okrnila, saj so vsa svetopisemska besedila sestavni del faksimila *TIGA CELIGA NOVIGA TESTAMENTA* (1581–82), vključenega v slovenski zvezek.

² Ta v večini Trubarjevih novozaveznih prevodov sledi nemškemu, ki ga uvaja standardno posvetilo. Nemški predgovor *TIGA DRVGIGA DEILA TIGA NOVIGA TESTAMENTA* (1560) se npr. začinja takole: *Gnädigster Herr König [...]* (BS 2006, 102). (A s preglasom je zapisan posodobljeno.)

Trubarjevih prevajalskih naporov. V naslovni zavis so vključeni podatki o zgradbi, vsebinskih enotah in o ponovni pregledanosti dela.³

– S sedmim odlomkom je predstavljena značilna zgradba posameznih poglavij: številki poglavja sledi kratka predstavitev vsebinskih enot poglavja, tej pa svetopisemsko besedilo.

– Z osmim in devetim odlomkom je posredno opozorjeno na zvrstno raznolikost besedil, zajetih v *TA CELI NOVI TESTAMENT*. Trubar je na začetek drugega dela Nove zaveze umestil tudi *TA SLOVENSKI KOLENDAR*,⁴ ki naj bi bil v pomoč pridigarjem. Naslovnica prinaša podrobne podatke o vsebini dela, ki sledi. Omenjeni so tudi verzi, ki svojsko bogatijo besedilno zvrstnost.⁵ Nanašajo se na napoved lepega vremena, na pojavljanje letnih časov v povezavi z godovi svetnikov in na nastop kvatrov.

– Z devetim odlomkom je predstavljeno Trubarjevo nekoliko bolj čustveno sporočilo, namenjeno rojakom. V njem se v starosti štiriinšedemdeset let od njih poslavlja. Naševa svoja dotlej natisnjena dela, s katerimi je želel ljudi spodbuditi k Bogu všečnemu življenju, ki je edina pot k zveličanju. Na srečo njegovo slovo ni bilo dokončno, saj se je po zaključku prevajanja novozaveznih knjig znova lotil že v petdesetih letih začetege prevoda obsežne Lutrove *Hišne postile* (Rajhman 1982). Dela mu ni uspelo povsem dokončati. Umril je 28. junija 1586. leta. Tridelna *Hišna postila* je po zaslugi Andreja Savinca in sina Felicijana, ki sta besedilo pregledala (Rajhman 1982), izšla leta 1595.

– Predzadnja odlomka (deseti in enajsti) predstavljata naslovnico in značilno ureditev poglavij Trubarjevega prevoda dela *Ta Celi Pfalter Davidou*

³ Medsebojna primerjava Trubarjevih novozaveznih prevodov (npr. trikrat natisnjene Matevževega evangelija) je pokazala tudi na (razvojno) jezikovno spreminjanje. Med ustaljene tipe zamenjav se npr. uvršča nadomeščanje besed tujega izvora z domačimi sopomenkami, manj znanih poimenovanj z bolj uveljavljenimi itd. (Merše 1990) Rezultate večvrstnih primerjav izdaj Matevževega evangelija iz let 1555 in 1582 (npr. glede rabe velikih in malih črk, napak, glasoslovnih korektur in leksikalnih razlik) je objavil tudi Rothe (2006, 67–96).

⁴ Prvič je bil natisnjen že leta 1557.

⁵ Gre za verze (ločeni so s pokončno črto): *Na Vezher erdezhe Nebu | Pomeni Vreme bo lipu | Sueti Clemen Symo daie | Petrou stol spomlat ifgane | Sueti Vrban ta Leitnye | Sueti Iernei Ieffenye | Po Lucij, po Vinkushtih | Po Vpelnici, Malih Cryshib | Vfelei na to peruo Sredo. | Vjake Quatre femkai gredo* (BS 2006, 485).

(1566) kot edinega njegovega starozaveznega prevoda. Značilne sestavine posameznih poglavij so: naslovna oštevilčenost, ležeče tiskani vsebinski povzetek, krajša opredelitev psalma glede na vsebino oz. način izvedbe, latinski podnaslov, besedilo psalma.

– Zadnji, dvanajsti odlomek predstavlja lesorezni portret Trubarja. Umeščen je na konec prvega dela *TIGA CELIGA NOVIGA TESTAMENTA*.

Okrajšava

BS 2006 *Biblia Slavica*. Serie IV: Südslavische Bibeln, Band 3. Ferdinand Schöningh: Paderborn-München-Wien-Zürich, 2006.

Reference

- Krašovec, Jože; Merše, Majda; Rothe, Hans, ur.** 2006. *Biblia Slavica*. Serie IV: Südslavische Bibeln, Band 3: Matthäus-Evangelium (1555); Paulus, Römerbrief (1560); Paulus-Briefe (1561, 1567); Psalter (1566); Neues Testament (1581–1582) übersetzt von Primož Trubar; Jesus Sirach (1575); Pentateuch (1578); Proverbia (1580) übersetzt von Jurij Dalmatin. Ferdinand Schöningh: Paderborn-München-Wien-Zürich.
- Krašovec, Jože; Merše, Majda; Rothe, Hans, ur.** 2006. *Biblia Slavica*. Serie IV: Südslavische Bibeln, Band 3,2: Kommentare. Matthäus-Evangelium (1555); Paulus, Römerbrief (1560); Paulus-Briefe (1561, 1567); Psalter (1566); Neues Testament (1581–1582) übersetzt von Primož Trubar; Jesus Sirach (1575); Pentateuch (1578); Proverbia (1580) übersetzt von Jurij Dalmatin. Ferdinand Schöningh: Paderborn-München-Wien-Zürich.
- Merše, Majda.** 1990. Jezikovne spremembe v Trubarjevih prevodih Nove zaveze. V: *Razprave II. razreda – Dissertationes classis II* (XIII), 163–179. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti. Razred za filološke in literarne vede.
- Rajhman, Jože.** 1982. Trubar, Primož (1508–1586). *Slovenski biografski leksikon: 13. zv. Trubar – Vodaine*, 206–225. Alfonz Gspan, Jože Munda in Fran Petreč, ur. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Rothe, Hans.** 2006. Das Matthäus-Evangelium. Materialien zu den Redaktionen von 1555 und 1582 sowie zu den Quellen. V: *Biblia Slavica. Slovenische Übersetzungen 1555–1582. Kommentare*, 67–96. Jože Krašovec, Majda Merše, Hans Rothe, ur. Ferdinand Schöningh: Paderborn-München-Wien-Zürich.

Ta Celi Pfalter Daidou,

V T I M S O

VSI SHLAHT VISSOKI BOSHT

*Nauuki, Troshii, Prytshi, Prerokouane, Te
Iesuseue inu nega Suete Cerque, Molyrue, Pro-
shne, Huale inu Sabuale, etc. Sdai peruixh vea*

*Slouenski Iesik Istolmazhen, inu kratku sa-
stopnu Isloshen, skusi* **PRIM**

SHA PRVERIA

Cainza.

**Der ganz Psalter /in die Windische
Sprach zum ersten mal verdolmetschet / vnd
mit kurzen verstendigen Argumenten
vnd Scholien erkläret.**

PSAL. 68.

**Increpa feram arundinis, congregationem Fau-
rorum inter vitulos, peccatores concuscantes pro-
pter Argentum, Dissipantes quae bella volunt.**

TIPIN S. I.

M. D. LXVI.



Nekdo je rekel: bodi reformacija!

Pogovor z binškoštnim pastorjem Izetom Veladžićem

Izet Veladžić je binškoštni pastor, spreobrnjenec iz islama. Ker ni rojen niti v Katoliški cerkvi niti v protestantski tradiciji, zase pravi, da je v rahli prednosti pred drugimi opazovalci, ki presojuje reformacijo bodisi samo s katoliške ali samo s protestantske perspektive. V Cerkev je prišel, ker je sledil Jezusu, ki ga je spoznal v evangeliju po Janezu. »Nekaj časa je trajalo, preden sem razumel, da moji binškoštniki niso edini bratje, ki mi jih je Gospod podaril. In minilo je še nekaj časa, preden sem si upal stopiti k drugim bratom. S privzgojenim odporom do podob je bilo sprva težko biti z drugimi brati, med njihovimi podobami. A potem sem začel brati njihove knjige. Vstopal sem v njihovo izročilo – vse do Očetov. Tam sem tudi našel odgovore na svoja lastna vprašanja. Stojim med brati kot priča, da smo vsi tako grešni kot sveti. Vsem enako podarjam svoje srce in spoznanje: bratje smo.« Pastor pogumno poudarja, da se tudi protestanti lahko veliko naučijo od katolikov in pravoslavnih bratov.

Kako se danes soočiti z izzivi reformacije?

Petstota obletnica nemške reformacije je ena najpomembnejših obletnic svetovne zgodovine. Po reformaciji ni več nobeden od velikih dogodkov tako odmeval po vsem svetu. Tisti, ki zmorejo živeti razpeti med »naše« in »vaše«, seveda stopajo na stran »svojih«. Tako katoliška kot protestantska stran imata »svoje« in »njihove«. Prizorišče spominja na

dneve pred bitko med Filistejci in Izraelci. Sicer ne gre za vprašanje ozemlja, kajti »mi« in »oni« civilizirano živimo skupaj na istih ozemljih, v istih mestih in v istih hišah. Med »njimi« imamo prijatelje. Med »njihovimi« si iščemo ženine in neveste, z njimi smo včasih v sorodu. Vendar se naše in njihovo razumevanje reformacije razlikujeta. Na obeh straneh imamo ljudi, ki so se pripravljene spraviti. Imamo pa tudi nespravljive posameznike, ki *urbi et orbi* sporočajo: »Nikdar več za skupno mizo!« Najbolj zagreti drugi strani odrekajo celo možnost odrešenja, saj sami »posedujejo Resnico«, zato z »drugo stranjo« ne bodo sklepali kompromisov.

Učeni Kristusovi učenci, med katerimi se najde tudi kakšen *modrec*, so tisti *močni*, ki so dolžni voditi in nositi slabotnejše Gospodove učence. V službah, ki jih Sveti Duh daje Cerkvi in jih apostol Pavel našteje v Pismu Efežanom (4,11 sl.), je tudi služba *učitelja*. Vzhodno in Zahodno cerkveno učiteljstvo (in tudi tisto s protestantskega brega) je dolžno bratom in sestram – božjim otrokom – predati izročilo Kristusovih apostolov, kakor so ga prejeli od učiteljev prejšnjih časov. Modrih mož in žena Cerkvi ne primanjkuje. Vse, kar potrebujemo, je odprtost srca za govorico Duha, to je za ljubezen. Trezni možje in žene se zavedajo, da se sprava mora zgoditi. Nekako se bomo dogovorili, kako, v kakšnem času in s kakšno prtljago bomo potovali naprej. Reformacija, ki je v mnogih primerih končala kot neznosna fragmentacija Božje Cerkve, ne more biti odgovor, ki bi si ga Oče želel na Jezusovo molitev v Jn 17.

»Zaviralcem«, tem, ki zavirajo proces zbliževanja in edinosti, privoščim grenkobo poraza. Zaviralci so imeli petsto let časa, da se izkričijo. Mnogi se še danes želijo izpostaviti kot »bojevniki za resnico«. Ta gospoda ne potrebuje niti reformacije niti protireformacije, temveč korenito spreobrnjenje. Boga prosim, da bi se končno izpostavili preroshi možje in žene vesoljne Cerkve in začeli brate, ki so *kristjani na drugačen način*, priznavati za brate. Gotovo jih Bog že pripravlja na ta podvig. A pri tem nimajo na razpolago naslednjih petsto let, da predstavijo svoje argumente. Sile temè namreč že dokaj uspešno uničujejo vrednote, ki so ohranjale svet od Abrahama do naših dni. Iztekajo se zadnje minute, ko smo še lahko drug drugemu obešali na vrat krivdo za razkol. Ni več časa, da bi še naprej govorili »Pridite nazaj« in »Pridite vi k nam«, ni več časa čakati na to, kdo bo komu prvi padel v objem. Krivda je sad duha tistega davnega preteklega časa. Mi ne pripadamo več tistemu času. Da-

nes je svet ena sama vas in vsi smo iskalci enega Boga, zato moramo vsi skupaj stopiti na prag »hiše Gospodove« in s sklonjeno glavo skesano moliti: »Jezus Kristus, sin živega Boga, usmili se mene, grešnika. Pomagaj nam obnoviti tisto, kar so naši očetje razdrli.« »Sive eminence« bodo sicer ob tem popadale s konjev (prestolov, foteljev, pomembnih sedežev v prvih vrstah), a nič za to. Tako se je nekoč že zgodilo tudi nekomu na poti v Damask. Kasneje je ta postal velikan vere in prvi misijonar Kristusovega evangelija. »Njegovi« so ga takrat poslali preganjat »naše«, a srečanje s Kristusom ga je tako pretreslo, da je ostal med »našimi« in počasi obojim odpiral oči za Kristusovo skrivnost. Tako smo tudi mi, pogani, dobili svojega čisto pravega apostola. Jezus bi rekel: »Kdor ima ušesa za poslušanje, naj sliši!«

Kaj je po vašem mnenju povzročilo reformacijo?

Bog je samo eden, zato tudi samo ena in edina Cerkev. Vse težnje, tako konstruktivne kot destruktivne, morejo nastati samo znotraj te ene in edine Cerkve ter v kulturi, ki se je razvila okoli te ene in edine Cerkve. Zavedanje o potrebi po spremembah mišljenja in delovanja, to je zavedanje o potrebnosti spreobrnitve, more prebuditi samo Sveti Duh. Sveti Duh deluje v vseh udih Cerkve (v vseh vernikih) in vodi Cerkev. Zato smo dolžni prisluhniti drug drugemu in razločevati, kaj Duh govori Cerkvi po Cerkvi. Cerkev je rasla tako v številu kot po spoznanju in se je obdržala dve tisočletji prav zato, ker so njeni udje (vsi kristjani) zaznavali, v katero smer jih je vabil Duh in v katero jih je silil nasprotnik. Zmeraj so bili v Cerkvi možje in žene, ki so imeli karizmo razločevanja in bratskega opominjanja. Če jih okolica in odgovorni možje v Cerkvi utišajo, nujno pride do motenj v delovanju Cerkve. Boljše od utišanja drugače mislečih je *razločevanje*. Zdi se, da odgovorni možje šestnajstega stoletja niso imeli posluha za gibanje Duha med ljudstvom. Cerkveni vrh je očitno dosegel dno, kar je vodilo v nesrečo razkola. V protestantizmu se delimo in drobimo že petsto let, zato vem, kako je to boleče. Takrat so bili kmečki punci in pojavi raznih alternativnih verskih praks (taufferji, flagelanti, štiftarji ter druga praznoverja) izrazi iskanja neke večje gotovosti odrešenja, kot jo je takrat oznanjala Cerkev. Praznoverja in odkloni so znamenja splošne bolehnosti družbe, predvsem pomanjkanja pravičnosti, tudi v Cerkvi. Martin Luter je bil samo eden v množici tistih, ki jih je nekaj vznemirjalo in dušilo. Med njimi so se obliko-

vala hotenja, ki jih je Luter ubesedil v 95 tezah. Te so bile namenjene predvsem nadaljnji razpravi za zaprtimi vrati, a je dokument po spletu okoliščin, žal prehitro, prišel v javnost. Mita o pribijanju tez na vrata stolnice študije niso potrdile.

Cerkev je občestvo vseh verujočih in je sestavljena po vzoru Svete Trojice. Eden in edini Bog obstaja v občestvu treh Oseb: Oče in Sin in Sveti Duh. Vsaka Oseba Sv. Trojice je v popolni harmoniji z drugima dvema Osebamama. V Bogu ni samovoljnih odločitev in dejanj. Tudi v Cerkvi ne bi smelo prihajati do samovoljnih odločitev in dejanj. Vsi smo Cerkev in vsi smo grešniki ter potrebni odrešenja. Odločilni sunek, ki je takrat zamajal edinost Cerkve, je vsekakor prišel od znotraj. Greh, duhovna naglušnost, domišljavost, pohlep, podrejanje Cerkve osebnim interesom, posvetna oblast, politika ... Vse to in še kaj drugega je takrat podrlo ravnovesje v družbi in v Cerkvi. Martin Luter je bil takrat morda povsem naključno v središču teh dogajanj. En sam človek gotovo ne more nositi krivde za tragedijo razkola, ki se ga nekateri veselijo, drugi pa se ob njem žalostijo.

V nevarnih časih za Cerkev smemo pričakovati, da voditelji prisluhnejo in pridejo pred ljudstvo s tehtnimi rešitvami zapletov. Ko se je Luter pojavil pred katoliškimi avtoritetami, so te zahtevale, naj svoje teze prekliče. Samo to. Luter sam takrat očitno ni mogel vsega ubesediti na način, da bi mu prisluhnili, in tako so ga v nekaj letih po objavi 95 tez ekskomunicirali. Sprožil pa se je plaz ločitev in proces drobljenja Cerkve, ki se še dandanes dogaja, in to še bolj pospešeno kot takrat. Po mnenju Petra Leitharta, predsednika *Theopolis Institute*, more Bog sicer iz vsakega slabega izvleči nekaj dobrega, saj »ustvarja in prenavlja svet z delitvijo in ponovnim združevanjem. Ustvarjal je z ločitvijo svetlobe in teme, zgornjih in spodnjih vodá, kopnega in morja. Ustvaril je Evo, tako da je 'prelomil' Adama. Vsak prerok, poslan Izraelu, je prišel z mečem. Tako Mojzes, Samuel, Elija in Elizej, Izaija, Jeremija kot Jezus so pozivali božje ljudstvo in ga dramili za Gospodovo besedo. Hkrati pa so vzbudili tudi nasprotovanja in sovraštvo tistih, ki so si zatiskali ušesa. Ločitve so se in se še bodo dogajale. Kadar začne Bog obnavljati svojo Cerkev, smemo pričakovati tudi ločitve.«¹ Avtorju teh misli težko

¹ Leithart, Peter. 2017. How the Reformation Failed. <https://theopolisinstitute.com/how-the-reformation-failed/> (pridobljeno 25. julija 2017).

pritrdim. Prepričan sem, da je boljša od delitve pot bratskega dialoga, ponižnosti in poslušnosti. Brez nepotrebne napuha bi lahko vsi prišli veliko dlje. Brez ponižnega pristopa pa je obnova edinosti neizvedljiva. Previdnost in celo strah pred tem, da bi zapadli napuhu, je bolj nujen kot pretirana čuječnost pred drobnimi zablodami.

Kateri so dobri in kateri slabi učinki reformacije za Cerkev in edinost kristjanov?

Neverujoči podporniki reformacije danes kot njen glavni pozitivni učinek izpostavljajo izum tiska, ki je omogočil, da je vernik prejel v roke svoje lastno Sveto pismo, da ga je smel sam brati in si ga sam razlagati. Vendar bi Gutenberg svoje bukve tiskal tudi brez Lutra. Tisk bi se prej ali slej pocenil in ljudje bi z malo zamude vseeno brali svoje lastne izvo-de Biblije. Poudarja se tudi pridobljena svoboda govora in mišljenja. To je res pomembno, a le tako dolgo, dokler ljudje govorimo in premišlju-jemo, »kar je resnično, kar je vzvišeno, kar je pravično, kar je čisto, kar je ljubeznivo, kar je častno, kar je količkaj krepostno in hvalevredno« (Flp 4,8).

Slaba stran posledic reformacije pa je nedvomno razkol, ki je zarezal globoko v edinost kristjanov. Peter Leithart tako trdi, da reformacija v resnici ni uspela. Reformatorji niso načrtovali ustanovitve ločenih Cerkev. Njihov cilj je bil reformirati celotno (latinsko) Cerkev. V tem jim je spodletelo. Cerkev 16. stoletja je bila sicer zelo vidna, predvsem njena moč in bogastvo ter družbeni položaj, bistvo Cerkve, to je občestvo svetih, pa je bilo zakrito. Če bi vstopili v neko cerkev v šestnajstem stoletju, bi videli duhovnika, ki opravlja bogoslužje, ne bi pa videli laikov, udeleženi v evharističnem obedu; če bi po drugi strani vstopili v neko reformirano cerkev, bi videli vernike uživati kruh in piti vino – svete, ki prejemajo svete reči. Občestvo svetih pri liturgičnem obedu je postalo vidno. A to še zastruje paradoks reformacije. Reformatorji so obudili evangelij ter poudarili edinost in katoliškost Cerkve kot implikacijo evangelija, kljub temu pa so za seboj pustili razdeljeno Cerkev. Zato reformacija *ni* uspela. Glavni vzrok za uničenje eklezialne edinosti tudi med protestantskimi cerkvami je v opustitvi tradicije. Ta problem se je pokazal že dvanajst let po Lutrovih 95 tezah ob pogovoru reformnih teologov v Marburgu. Po mnenju Josiaha Trenhama se je največji nespo-

razum zgodil prav na pogovoru v Marburgu leta 1529.² To srečanje je bilo načrtovano z namenom, da bi se protestantski teologi poenotili. Namesto tega se je zgodil najgloblji nesporazum med Lutrom in švicarskim reformatorjem Ulrichom Zwinglijem, in sicer zaradi razhajanja glede razumevanja evharistije. Luter je mislil, da je njegovo učenje o »konsubstanciaciji«³ pravi nauk, ki izhaja iz Svetega pisma. Ni mogel razumeti, zakaj je bil Zwingli tako trmast in neposlušen »jasnemu nauku Pisma«. Marburški pogovori in protestantski nesporazum glede evharistije so razkrili največjo slabost protestantske doktrine *sola scriptura*. Pokazala se je namreč absurdnost zmote, da je Sveto pismo samo po sebi, brez tradicije, dovolj jasno v izjavah doktrine. Luter je to tudi sam začutil, ko je izjavil, da bi prej zaužil pravo kri skupaj s papežem kot pa zgolj vino s fanatiki. Izkušeni protestantski voditelji, kot so Carlstadt, Zwingli, Oecolampadius v Baslu in Bucer v Strasbourgu, so se odpovedali Lutrovemu nauku o zakramentih in cerkveni politiki. Neuspeh v Marburgu, ko se samo na podlagi Pisma niso mogli zediniti glede razumevanje evharistije in Pisma samega, se je v zgodovini protestantizma vedno znova ponavljal in povzročal ne samo razbijanje edinosti Cerkve, temveč tudi nadaljnjo drobitev protestantizma na tisoče denominacij.

Žal je edinost v protestantizmu marsikje zgolj v tem, da se v ničemer ne strinjamo. Kraljestvo, ki je tako sprto v sebi, ne more obstati, pravi že Jezus. Množica nasprotujočih si mnenj ustvarja zmedo. Sprevrženo tolmačenje načela *sola scriptura* se že dolgo kaže v tem, da si mora posamezen vernik sam – to naj bi bilo pod vodstvom Duha – izbrskati iz svoje Biblije vse skrivnosti krščanske vere.⁴ Ni vprašanja, na katero taki samouki in *zeloti* »z Biblijo v roki« ne bi mogli odgovoriti. Vendar so ti pridigarji velikokrat tudi nedosledni. Čeprav s prižnic prepričujejo vernike, da se Biblija sama razlaga, hkrati tiskajo milijonske naklade svojih zasebnih razlag. Kako uničujoče je to, najbolje povedo možje in žene,

² Citiral: Arakaki, Robert. 2017. How The Reformation Continue To Fail. <https://blogs.ancientfaith.com/orthodoxbridge/reformation-continues-fail/> (pridobljeno 24. oktobra 2017).

³ Nauk o nespremenljivosti snovi (kruha, vina) pri obhajilu.

⁴ Vodstvo Duha pri branju Svetega pisma je pogosto zgolj pobožna želja. Preprost človek si vodstvo Duha predstavlja kot lutkarjevo vodenje lutke na vrvici. V nekaterih primerih pride do izgube čuta osebne odgovornosti. Človek je lahko sam hitro prepričan, da je vse, kar počne, vodeno od Duha. Če z besedami ali dejanji drugim povzroči škodo, se ne obremenjuje, saj misli, da je orodje v božjih rokah.

ki so zaradi takega pristopa zapadli v antropomorfno verovanje in t. i. biblijski literalizem.⁵ To dvojje odpira vrata protestantskemu fundamentalizmu⁶ in številnim herezijam, ki jih je Cerkev na concilijih že davno zavrgla. Preprost in teološko nepoučen vernik nima druge možnosti, kot da se ravna po črki. Rezultat je porazen, posebno v ZDA, kjer je pravo zbirališče raznih verstev in herezij. Stanje ameriškega krščanstva je nekdo posrečeno opisal takole: »Toliko je sekt in verovanj, kolikor je glav; eden ne prizna krsta, drugi zavrača zakramente oltarja; spet tretji postavlja še neki drug svet med sedanjega in tistega ob sodnem dnevu; nekateri učijo, da Jezus Kristus ni Bog. Ni posameznika, pa naj je še tak klovn, ki ne bi trdil, da je navdihnjen od Duha in ki ne bi vsiljeval svojih blodenj in sanj kot preroštva.«⁷

David B. Barrett (Gordon-Conwell Theological Seminary) je kot anglikanski misijonar v Afriki štirideset let zbiral informacije o svetovnih verstvih. Osebnostno je obiskal večino izmed 238 ljudstev in teritorijev in je svoje ugotovitve objavil v 1699-stranski *World Christian Encyclopedia*. Samo v krščanstvu je naštel več kot 33.000 Cerkev, denominacij in ločin. To so podatki za leto 2000. V nekaterih dokumentih novejšega datuma sem zasledil številko 44.000 denominacij in ločin. V bistvu je zelo težko ugotoviti najbolj verjetno število denominacij, ker nimamo poenotene definicije pojmov *Cerkev*, *denominacija*, *ločina*. Večinoma se tolažimo, da smo vsi kristjani udje *ene Kristusove nevidne Cerkve*. Najnovejši podatki iz leta 2017 kažejo, da je danes že okoli 45.000 krščanskih denominacij.⁸ Skratka, praznik reformacije upravičeno praznuje le Evangeličanska (luteranska) cerkev. Vse druge skupnosti so nove zaplate na stari obleki.

Problematičnost nauka *sola scriptura* ali *samo Sveto pismo* je dobro razčlenil nekdanji nazaren⁹ John Whiteford, ki je takoj po študiju (Southern

⁵ Biblijski literalizem je dobesedna razlaga Svetega pisma.

⁶ Protestantski fundamentalizem je zajel veliko denominacij. Kadar slišimo, da je nekdo »bible christian« (biblijski kristjan) ali »evangelical« (evangelikalec, kar ni isto kot evangeličan) ali »born again« (znova rojen), imamo opravka s protestantskim fundamentalizmom.

⁷ Izrek je Lutrov, naveden v: Rumble, Leslie. 1976. *Bible Quizzes to A Street Preacher*. Rockford, Ill.: Tan Books, 22.

⁸ Movement, Lusanne. 2017. <https://www.lausanne.org/networks/issues/study-of-global-christianity#E1> (pridobljeno 28. oktobra 2017).

⁹ Nazareni so puritanska ločina, znana po tem, da zavrača služenje vojaščine, tudi za ceno dolgotrajnih zapornih kazni.

Nazarene Univesity, Bethany) prestopil v Pravoslavno cerkev.¹⁰ Po enoletnem raziskovanju Svetega pisma in zgodnjekršćanskih spisov je bil posvećen za pravoslavnega duhovnika. Edini koristen učinek reformacije je Tridentinski koncil, ki ga je reformacija nekako izsilila. Takrat je bil definitivno doloćen kanon Svetega pisma. Številne zamere do Cerkve so bile upoštevane in zgodile so se številne koristne preureditve. Začel se je proces *trajne reforme* in dandanes je zgodovinska Cerkev bolj reformirana od številnih protestantskih denominacij.

Ali je bila reformacija potrebna?

Robert Arakaki, nekdanji kalvinist in zdaj pravoslavni kristjan, je na spletni strani Orthodox-Reformed Bridge objavil: »Ker se približujemo petstoti obletnici protestantizma, bi se bilo dobro vprašati naslednje: Ali je bila reformacija potrebna? Da bi odgovorili na to vprašanje, moramo najprej razumeti, kaj je sprožilo reformacijo.

Reforma kot naravna rast Cerkve je pričakovana in dobrodošla. Reformacija kot razkol ne more biti uspeh, razen za tiste, ki jim je Cerkev kot moralna avtoriteta ovira za njihovo brezbožnost (gl. Ps 73) in jo zato želijo onesposobiti. Treba se je otresti okostenelosti, a se pri tem izogniti razdejanju. Kristjani se moramo naučiti ravnati s Cerkvijo kakor z golobćkom: previdno, da je ne zadušimo, in dovolj trdno, da ne uide izpod nadzora.

Reformacijo je v bistvu sprožil spor okoli odpustkov in razumevanja Pavlovega nauka opravićenja po veri. Prodaja odpustkov je temeljila na zahodni srednjeveški teoriji o Cerkvi kot zakladnici zaslug in moći ključev. S 95 tezami je Luter postavil pod vprašaj prakso prodaje odpustkov. Papež Franćisek je ob obisku Švedske 30. oktobra 2016 dejal, da je bil Luter »inteligenten človek, ki je bil upravićeno razburjen zaradi korupcije, posvetnosti, pohlepa in želje po oblasti, ki je obstajala v takratni

¹⁰ Whiteford, John. 2010. In the Vanity of Their Minds. http://orthodoxinfo.com/inquirers/tca_solascriptura.aspx (pridobljeno 18. oktobra 2010). Za nadaljnje raziskovanje problematike *sola scriptura* priporočam članek, ki ga je objavil James Akin, konvertit iz Prezbitertijanske v Katoliško cerkev. V svojem članku »The Practical Problems of Sola Scriptura« zelo dobro utemelji, zakaj *sola scriptura* ni bila v Božjem načrtu: <http://www.cin.org/users/james/files/practicl.htm> (pridobljeno 28. oktobra 2017).

Katoliški cerkvi.«¹¹ Luter se je spopadel z odpustki in s takratnim razumevanjem soteriologije, Kalvin pa z odnosom do podob (ikon), ki naj bi ovirale »duhovno čaščenje«. Njegovi argumenti niso imeli prave teološke teže, saj je Janez Damaščan klasično obrambo ikon utemeljil na Kristusovem utelešenju in na biblijski osnovi uporabe podob v Stari zavezi.¹² Njegova naslednja tarča je bilo liturgično bogočastje. Po Kalvinu pravo bogočastje ni liturgično, pač pa zadostuje zgolj branje Svetega pisma in njegova pravilna razlaga. Iz te dihotomije izhaja protestantski poudarek na pridigi ter omalovaževanje telesnih vidikov čaščenja, kot so priklon, prostracija, procesija, sveče, kadilo. Nimamo dokaza, da je bilo zgodnje krščansko bogoslužje zajeto zgolj v dihotomiji razum/telo. Namesto tega zgodovinska Cerkev ohranja oba pristopa. Zaveda se namreč, da simbolna in obredna dejanja v liturgiji pomagajo bolje razumeti Sveto pismo.

V nadaljnjih razpravah se je pozornost usmerila na področje soteriologije ali nauka o odrešenju kot enega ključnih teoloških področij za začetek reformacije. Z zahtevo po vrnitvi k evangeliju so protestantski reformatorji vpeljali veliko bolj ozko razumevanje evangelija. Sprožili so debato o opravičenju po veri in to povzdignili v neke vrste dogmo. Zgodnja Cerkev je sicer »dogmatizirala« kristologijo, hkrati pa je ostala fleksibilna glede načina, kako nas Kristus odrešuje.¹³ Preko lastnih izkušenj sem prišel do spoznanja, da se protestantje pretirano ukvarjamo s podrobnostmi. Primer: grešnik se lahko reši samo po božji milosti (*sola gratia*). To lahko izrazimo s preprosto formulo: odrešenje = milost plus nič. Učitelji različnih denominacij pa odrešenje pogojujejo z nešteto podrobnostmi. Pot odrešenja je najbolj podobna prehodu skozi labirint, ki ima sicer en vhod – to je Kristus – a tisoče izhodov. Kakor če bi se Bog z grešnikom igral skrivalnice. Milosti odrešenja si namreč deležen, le če ugameš, pri katerem izmed mnogih izhodov te čaka tvoj dar. Tako se *sola gratia* prelevi v *sola gratia + pravi biblijski nauk*. Na izbiro je

¹¹ Püllella, Philip in Annabella Pultz Nielsen. 2016. [Http://www.reuters.com/article/us-pope-sweden/pope-in-sweden-says-reformation-had-positive-aspects-idUSKBN12V005](http://www.reuters.com/article/us-pope-sweden/pope-in-sweden-says-reformation-had-positive-aspects-idUSKBN12V005) (pridobljeno 20. oktobra 2017).

¹² Glej Arakakijevo kritiko Kalvinovega pogleda na ikone. 2011. Calvin Versus the Icon. [Https://blogs.ancientfaith.com/orthodoxbridge/calvin-versus-the-icon/](https://blogs.ancientfaith.com/orthodoxbridge/calvin-versus-the-icon/) (pridobljeno 20. oktobra 2017).

¹³ Več: Reid, J. K. S., ed. 1954. *Calvin: Theological Treatises*. The Library of Christian Classics. Ichthus Edition. Philadelphia: The Westminster Press.

toliko naukov, kolikor je bralcev *scripture*. Vsaka inačica reformacije ima svoj edinozveličavni nauk. Kalvinizem ima enostavnejšo rešitev. Bog naj bi že pred stvarjenjem sveta določil (predestiniral), kdo bo odrešen in kdo pogubljen. Spet drugi odrešenje pogojujejo z dodatnimi zapovedmi in prepovedmi glede prehranjevanja, oblačenja ter spolnosti med možem in ženo. Teh nesmislov je preveč, da bi jih mogli tu naštevati. Zato mora vernik celo življenje zbirati indice in preverjati, ali je na pravi poti. Preverjati mora vsak korak, vsako dejanje, vsako odločitev – ali je vse tako, kot Bog želi od mene? Prostora za veselje do življenja v takem stanju ni. Sta samo stiska in skrb, da bi nekako uganil, kam in kako, da bi se nekako rešil.

Velik problem je od nekdaj tudi izobrazba pridigarjev. Čeprav se marsikateri pridigar pohvali z akademskim nazivom, je resnično teološko izobraženih veliko manj. Kolikor manjša je denominacija, v kateri pridigar služi, toliko slabša je njegova teološka izobrazba. Zelo veliko skupin izobrazbo zavrača, ker naj bi uničevala vero in vodila v napuh. Menim, da ozka izobrazba, ki jo voditelj pridobi zgolj v krogu lastne denominacije, ni zadostna in enakovredna klasični teološki izobrazbi. V tem primeru skoraj ne moremo govoriti o teologiji, kvečjemu o ideologiji. *Sola scriptura* se je med takimi »teologij« razvila v *bibliolatrijo* in *litalizem*. V tem kontekstu je nastal spekter protestantskih gibanj in ločin, znanih kot *neoreformacija*. O uničujočih posledicah litalizma, biblizma in bibliolatrije najbolj suvereno govorijo nekdanji pripadniki neoreformacije. Dejstvo je, da so neuki predikanti sebe in svoje poslušalce zavedli v hude zmote in strahove ter povsem izkrivljene podobe Boga.¹⁴ Rezultat je veliko število duševnih motenj. Svetovna agencija WHO naj bi na seznam bolezni vključila t. i. sindrom religijske travme (*religious trauma syndrome*).¹⁵ Gre za izredno mučno čustveno ranjenost, ki je zgolj čas ne

¹⁴ Kolikor je različnih naukov, toliko je tudi subjektivnih predstav o Bogu. Dva primera takih pridig: pridiga In the hands of angry God Johnatana Edwardsa (https://en.wikipedia.org/wiki/Sinners_in_the_Hands_of_an_Angry_God) in Turn or burn slavnega baptističnega pridigarja Spurgeona (<http://www.chapellibrary.org/book/tobu/turn-or-burn>; pridobljeno 20. oktobra 2017).

¹⁵ Gl. Winell, Marlene (avtorica knjige *Trusting Doubt*). 2013. <https://valerietarico.com/2013/03/26/religious-trauma-syndrome-is-it-real/> (pridobljeno 20. oktobra 2017).

pozdravi.¹⁶ Vernik neoreformacije – zasebne dobesedne razlage Pisma = krščanskega fundamentalizma – je konstantno izpostavljen najbolj črnim scenarijem. Najbolj priljubljene teme so drugi Kristusov prihod, ar-magedonska bitka, vnebovzetje zveličanih, antikrist, predestinacija ipd. Na ta način naredijo taki pridigarji »ozko pot, ki vodi v večno življenje«, še bolj ozko. To je bil od nekdanj skoraj nezmotljiv pokazatelj, da gre za krivoverca in krivoverje. Svetovni splet je poln pričevanj obupanih vernikov, ki so ali so bili v brezizhodni situaciji. Svoje vere ne morejo uskladiti z realnostjo, a bojijo se izstopiti. Zato je toliko *prestopov* vernikov iz ene denominacije v drugo. Kdor pa *izstopi*, se znajde na »nikogaršnji zemlji«. Skupnost se jih odpove in jih ignorira, kar povzroči dodatno trpljenje. To kaže, da je taka skupnost sekta v najslabšem pomenu besede. Vernik trpi še večji strah, ker misli, da ga je Bog zapustil. Tudi če se veri odpove, se ne more znebiti fundamentalistične miselnosti. Ker je naščuvan proti Katoliški cerkvi, ki jo imajo pristranski pridigarji in teologi ameriških protestantskih ločin kar za »hotnico babilonsko«, si odpadnik ne upa vrniti se ali prestopiti v Katoliško cerkev.¹⁷ Tako sta se tudi *sola gratia* in *sola fide* prelevila v nočno moro. S prižnic in v literaturi je *gratia* namreč zelo pogojena; prav tako je hudo zamegljen pojem vere. Le kdor ima srečo, da pri študiju teologije naleti na cerkvene Očete, lahko začne spoznavati lepoto evangelija. Navadno konča v Katoliški ali Pravoslavni cerkvi. Iz izkušenj vem in pred Kristusom pričujem, da lahko takim ranjencem k ozdravitvi pripomore samo vera Očetov. Z njihovimi razlagami Pisma je mogoče pregnati strahove in se vrniti v občestvo verujočih. Kogar rani zmota, tega more ozdraviti samo resnica.

Kaj lahko storimo, da bi končali zahodni cerkveni razkol?

Zdi se, da je papež Frančišek kljub splošni razpetosti med »naše in vaše« edini zmožen in upravičen storiti korak k dialogu in spravi. Marsikoga je

¹⁶ Priporočam branje doktorske teze Karen Heather Ross z naslovom *Losing Faith in Fundamentalist Christianity: An Interpretative Phenomenological Analysis* na spletnem naslovu <https://scholar.google.si/> (pridobljeno 3. februarja 2017).

¹⁷ Za prvega med antikataliki štejejo Davida Hunta. Hunt je napisal vrsto knjig z antikatališko vsebino. Najbolj odmevna je *A Woman Rides the Beast*. Sicer pa ima vsaka denominacija »apologetsko službo«, ki svoje pripadnike svari pred Katoliško cerkvijo, z enako ihto pa tudi pred vsemi drugimi protestantskimi denominacijami. Prav taki nespravljivost in neednost najbolj glasno govorita, da reformacija ni dokončna pot Cerkve.

presenetil z odločitvijo, da se udeleži ekumenskega bogoslužja v Lundu na Švedskem. Bogoslužje je potekalo v katedrali, ki so jo evangeličani zaplenili katoličanom, ko je v 16. stoletju luteranstvo postalo državna vera. S papežem sta vodila bogoslužje predsednik Svetovne luteranske zveze škof Munib Younan in generalni sekretar Zveze Martin Junge.¹⁸

Papeževa izjava je bila vseč marsikomu: »Tudi mi moramo z ljubeznijo in iskrenostjo gledati v svojo preteklost, prepoznati napako in iskati odpuščanje, kajti samo Bog je naš sodnik.« Druga dobro sprejeta izjava je bila: »S spoštovanjem priznavamo, da je reformacija pripomogla v Katoliški cerkvi k večji osredotočenosti cerkvenega življenja na Sveto pismo.«

Papeževo potovanje na Švedsko je bilo zelo smiselno dejanje. Z vseh strani se namreč slišijo zahteve, naj se razkol konča. Teolog Hans Küng je temu prizadevanju posvetil vse svoje življenje. Najmočnejša spodbuda prihaja prav iz Nemčije. Bilo je zelo razveseljivo, da sta predsednik protestantskih cerkva v Nemčiji škof Heinrich Bedford-Strohm in predsednik nemške katoliške škofovske konference kardinal Reinhard Marx ob jubileju reformacije skupaj uradno obiskala papeža Frančiška. Papež je govoril o »že usklajeni raznolikosti«. Rekel je, da zelo ceni duhovne in teološke darove, ki nam jih je dala reformacija, in da bi storil vse, kar je mogoče, da se premagajo ovire, ki še obstajajo.¹⁹ Že v septembru 2016 sta škof Bedford-Strohm in kardinal Marx predstavila svojo skupno izjavo pod naslovom *Healing Memories – Bearing Witness to Christ*.²⁰ Po petih stoletjih obsojanja in medsebojnega zadajanja ran sta obe vodilni Cerkvi v Nemčiji izjavili, da nameravata praznovati obletnico reformacije skupaj kot »praznik Jezusa Kristusa«. Nadaljnja ključna točka v spominskem procesu je bila osrednja služba kesanja in sprave, ki

¹⁸ Scrutton, Alistair. 2016. Into the heart of godlessness, Pope Francis heads for Sweden. <https://www.reuters.com/article/us-pope-sweden/into-the-heart-of-godlessness-pope-francis-heads-for-sweden-idUSKCN12R1TG> (pridobljeno 25. julija 2017).

¹⁹ Küng, Hans. 2017. 500 years after the Reformation: End the schism! <https://www.ncronline.org/news/500-years-after-reformation-end-schism> (pridobljeno 2. avgusta 2017).

²⁰ Küng, Hans. 2017. 500 years after the Reformation: End the schism! <https://www.ncronline.org/news/500-years-after-reformation-end-schism> (pridobljeno 2. avgusta 2017).

sta jo Svet protestantskih Cerkva in konferenca katoliških škofov skupaj obhajala 11. marca 2017 v Hildesheimu.

Že velikokrat smo slišali izjave uradnega Vatikana o nameri in predlogih za obžalovanje in spravo. Ekumensko prizadevni kristjani želijo nazadnje videti dejanja. Na žalost skupna izjava ne omenja mrtve točke, ki obstaja v obeh cerkvenih hierarhijah glede odločilnih vprašanj, ter ne upošteva dejstva, da se v mnogih protestantskih in katoliških skupnostih ekumenizem odvija že predolgo. Za te skupnosti vzajemno priznavanje duhovništva in evharistična gostoljubnost nista več problem. Cerkveni voditelji pogosto zaostajajo daleč za njimi. Če voditelji ne bodo premagali še preostalih ovir, bodo morali sami nositi odgovornost pred Bogom in verujočimi. Na svetovnem spletu najdemo vedno več člankov, ki pozivajo k odpravi razkola.²¹

Pridigar v meni poziva brate: Duh časa, v katerem živimo, je Cerkvi neprijazen. Možje in gospodje, ne hranimo ga z našo vzvišenostjo, kajti ni vzvišenosti, ki ji ne bo treba končno upogniti kolen pred Jezusom Kristusom. Vsi smo grešni in potrebni usmiljenja, vsi smo ljubljene in vsi odrešeni. Božje poti so prevzvišene, da bi lahko drug drugemu sodili zaradi lastnih strahov in nezaupanja. Zapijmo Visoko pesem, pesem o ljubezni. Kdor ne more ljubiti, je še v skrajni temi.

Pastor Izet Veladžić, Koper

²¹ Sherwood, Harriet. 2016. After 500 years of schism, will the rift of the Reformation finally be healed? Pope Francis is beginning a year of events to herald growing cooperation between Protestants and Catholics. <https://www.theguardian.com/world/2016/oct/29/reformation-luther-pope-francis-catholics> (pridobljeno 2. avgusta 2017).

TA LVIII. PSALM.

Pouishai se Bug zhes Nebessa,
Inu tuio zhaft zhest vfo Semlo.

TA LVIII. PSALM.

*Christus inu vsi Verni suare Caifashe
inu Pilatushe, tu ie, kriuo Gosposz hino, kir
kriuu sodio inu te brumne hote satreti. Inu
nim nih hudobo naprei shteyo. Per tim
prerokuio Spetemi perglibami, de taki kri-
ui Rihtary skorai poginno, de tige kar
mistio ne dopernesso. Na konzu prauio, de
kadar Bug take Tyranne shraifsa, taku
Bug bo zhestzhen inu hualen, Inu ty Verni
bpokoyu prido.*

En Slat klainot Daidou knaprei
petyu, de bi ne poginel.

Si uere utique, &c.

Regente o-
bru suary-

A Ku vi Sbrani Suit, risnizhe
nu gouorite to Prauizo, A
ku prou sodite, vi Adamoui Otros
ci? VI



Vinko Avguštin Škafar

Lutrov prevod in razlaga Magnifikata

Luther's Translation and Interpretation of the Magnificat

Prav je, da v Lutrovem letu v reviji *Edinost in dialog* objavimo del slovenskega prevoda²² Lutrovega prevoda in razlage Magnifikata. Tako bodo bralci vsaj malce neposredno zaslutili stil in naravnost Martina Lutra do Boga in Marije. V slovenščini so dostopni še naslednji prevodi: Luter, Martin. 1978. O svobodi krščanskega človeka. Prevedel Valentin Kalan. *Časopis za kritiko znanosti*, let. 6, št. 29/30: 245–269; 2002. *Tukaj stojim: teološko politični spisi*. Izbral, prevedel in uredil Božidar Debenjak. Ljubljana: Krtina; 2001. *O svobodi kristjana*. Prevedel Feri Kuzmič. Koper: Vostri; Koch, Kurt, ur. 2017. *Luther za katoličane*. Ljubljana: Novi svet.

Prevod in razlaga Magnifikata: predgovor in uvod

Če bočemo to hvalnico (Magnifikat) prav razumeti, se moramo zavedati, da hvalivka devica Marija govori iz svoje lastne izkušnje, v kateri jo je Sveti Duh razsvetlil in poučil. Kajti ne Boga ne Božje besede ne more nihče prav razumeti, če mu ni dano neposredno od Svetega Duha. Nikomur pa ni dano od Svetega Duha, ne da bi izkusil, poskusil in občutil. V tej izkušnji Sveti Duh poučuje kot v svoji lastni šoli, zunaj katere se ne moremo naučiti ničesar razen praznih besed in blebetanja. Tako je Sveti Duh učil tudi sveto devico, ko je sama na sebi izkusila, da kljub njeni nizkosti, neuglednosti, uboštvu in sramoti Bog v njej dela velike reči. Učil jo je te bogate umetnosti in modrosti, namreč da je Bog takšen Gospod, ki vselej povišuje tisto, kar je nizko, in ponižuje tisto, kar je visoko, skratka: lomi tisto, kar je celo, in celi tisto, kar je zlomljeno.

²² Ta prevod je izšel v knjigi: Luter, Martin. 2001. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Nova revija.

Kot je namreč v začetku Bog vsa bitja sveta ustvaril iz nič – in se zato tudi imenuje »Stvarnik« in »vsemogočni« – se tudi nič ne spreminja glede načina njegovega delovanja, tako da bodo do konca časov njegova dela takšna, in bo iz tistega, kar je nič, kar je nizko, prezirano, bedno in mrtvo, delal nekaj dragocenega, častnega, veselega (selig) in živega. In narobe: vse, kar je nekaj, kar je dragoceno, častno, veselo in živo, Bog uničuje, ponižuje, izpostavlja preziru ter vrže v bedo in smrt. Na tak način ne more ravnati nobeno ustvarjeno bitje, nihče drug ne more delati nekaj iz nič. Njegove oči pač gledajo samo v globino, nikoli v višino, kot lahko beremo pri Danielu v hvalnici treh mladeničev v ognjeni peči (DanD 2,54): »Prestoluješ nad kerubi in motriš brezna,« ter v Psalmu 138,6: »Gospod je vzhvišen in vidi nizkega, ošabnega pa spozna od daleč.« In prav tako tudi v Psalmu 113,5: »Kdo je kakor Gospod, naš Bog, ki ima prestol na višavi; kakor tisti, ki gleda v nižave, v nebesih in na zemlji?« Ker je namreč najvišji in ni ničesar nad njim, ne more gledati čezse, ampak zre nujno le vase in podse, in globlje ko je kdo pod njim, bolje ga vidi.

Narobe pa svet in človeške oči vselej gledajo čezse in se hočejo na vsak način povzpeti navzgor, kot piše v Pregovorih 30,13: »To je rod, čigar pogled je uprt v višine in čigar trepalnice so privzdignjene v višave.« Naša vsakdanja izkušnja potrjuje, da se vsi ženejo zgolj čezse in iščejo čast, moč, bogastvo, učenost, dobro življenje in vse drugo, kar je veliko in vzhvišeno. Na takšne ljudi se tudi vsi obežajo, radi jim služijo, biti hočejo z njimi na višini in postati deležni njihove visokosti, tako da ni čudno, da je malo kraljev in veljakov, ki bi jih Pismo označevalo za pobožne. Nihče pa noče gledati proti dnu (tieffe), kjer so uboštvo, sramota, stiska, beda in tesnoba. Vsi obračajo glave stran, vsi se odvrčajo od takšnih ljudi: vsi bežijo, vsi se jih bojijo, zapuščajajo jih in nihče niti ne pomisli, da bi jim pomagal, jim stal ob strani in dovolil, da bi bili tudi oni nekaj. Tako morajo ostati na dnu: množica nižjih, preziranih. Med ljudmi ni nikogar, ki bi bil stvarnik in bi znal iz nič narediti nekaj, čeprav nas Pavel v Pismu Rimljanom 12,16 uči in pravi: »Ljubi bratje, ne prizadevajte si za visoke reči, marveč se prilagajajte nižkim.«

Zato edino Bogu ostane pogled (ansehen), ki motri brezna, stisko in bedo in je blizu vsem, ki so na dnu, kot pravi Prvo Petrovo pismo 5,5: »Bog se visokim (prevzetnim) upira, nižkim pa daje milost.« In zato se zdaj izlivata Božja ljubezen in njegova hvala. Nihče namreč ne more hvaliti Boga, če ga prej ne ljubi. Prav tako ga nihče ne more ljubiti, če ga ni kar najbolj milo in kar se da dobro spoznal. Tako ga pa lahko spoznamo samo prek del, ki nam jih izkazuje in ki smo jih občutili in izkusili. In ko izkusimo, da je on Bog, ki svoj pogled upira k dnu in pomaga le ubogim, preziranim, bednim, klavrnim in zapuščenim ter tistim, ki so nič, postane človeku tako srčno ljub, da srce prekipeva od veselja, poskakuje in se odpira zaradi veselja,

saj se zdaj veseli Boga. In tu je potem Sveti Dub, ki nam takšno čezmerno vednost (kunst) in veselje da prek izkustva, v enem samem trenutku.

Zato je Bog tudi položil smrt na vse nas in je svojim najljubšim otrokom in kristjanom namenil Kristusov križ ter z njim veliko trpljenja in mnogo stisk. Da, tudi če od časa do časa pusti, da padejo v greh, stori to zato, da bi jih čim več videl na dnu in bi jim veliko pomagal, zanje veliko naredil, se izkazal kot pravi Stvarnik in se jim tako dal spoznati, ljubiti in hvaliti. Pri tem mu svet s svojim daljnovidnim očesom žal nenehno nasprotuje in ovira njegov pogled, delo, pomoč, spoznanje, ljubezen in hvalo, ga ropa vse tovrstne časti, sebe pa prikrajšuje za srečo, veselje in radost odrešenja (selickeit). Tako je celo svojega edinega ljubljenega Sina Kristusa vrgel v brezno vsega obupa in na njem odlično izkazal svoj pogled, svoje delo, svojo pomoč, naravo, voljo in rešitev. Zato tudi Kristus, ki ga v tem odlično izkušamo, na veke ostaja poln pričevanja, poln Božje ljubezni in hvale, kot pravi Psalm 21,7: »Osrečil si ga z veseljem svojega obličja.« To pomeni, da te je videl in spoznal. O tem tudi Psalm 45,18 pravi, da v nebesih sveti ne bodo počeli nič drugega kot to, da bodo hvalili Boga, ki se je ozrl na njih, ko so bili na dnu, in se jim je dal spoznati, ljubiti in hvaliti.

To počne tudi mila Kristusova mati. S svojim zgledom, izkušnjo in besedami nas uči, kako naj Boga spoznavamo, ljubimo in hvalimo. Ker se namreč hvali z veseljem, živahnim duhom in ker hvali Boga, da se je ozrl nanjo kljub njeni nizkosti in kljub temu, da je bila nič, moramo domnevati, da so bili njeni starši revni, prezirani in nepomembni. Če naj to zaradi neukih različno ponazorimo: ni dvoma, da so bile hčere velikih duhovnikov in članov velikega zbora v Jeruzalemu, pa tudi v mnogih drugih mestih, bogate, lepe, mlade, učene in deležne največjih časti, ugledne v vsej deželi, kakor dandanes hčere kraljev, vladarjev in bogatih. In tudi v Nazaretu, v svojem mestu, Marija ni bila hči višjega oblastnika, marveč navadnega, revnega moža. Tako med ljudmi ni imela ugleda in nihče je ni spoštoval. Pri sosedih in njihovih hčerah je veljala za preprosto dekle, ki vzdržuje hišo in oskerbuje živino. Vsekakor ni bila nič več, kot bi bila danes kakšna revna dekla, ki v hiši dela tisto, kar od nje pričakujejo.

Tako je namreč prerokoval Izajija (Iz 11,1): »Mladika požene iz Jesejeve korenike, poganjek obrodi iz njegove korenine. Na njem bo počival Gospodov Dub.« Korenika in korenina je Jesejev oziroma Davidov rod in prav posebej devica Marija, mladika in poganjek pa Kristus. No, kakor ni predvidljivo, ampak celo zelo neverjetno, da bi iz sube korenike in trble korenine zrasel lep poganjek oziroma mladika, tako ni bilo predvidljivo niti to, da bi Marija lahko postala mati takšnega otroka. Mislim namreč, da se ne imenuje korenika in korenina zgolj zato, ker je postala mati po

nadnaravni poti, v nedotaknjeni deviškosti, kot bi bilo nadnaravno, če bi mladika pognala iz mrtvega štor, temveč tudi zato, ker je Davidov rod, ki je v Davidovih in Salamonovih časih zelenel in brstel v veliki časti, moči, bogastvu in sreči, tudi v očeh sveta bil nekaj vzvišenega. Na koncu pa, ko bi moral priti Kristus, so si to čast prilastili duhovniki. Sami so vladali, Davidov kraljevski rod pa je, ubog in prezrt, postal kakor mrtev štor, tako da ni bilo več videti in upati, da bo iz njega spet kdaj prišel kak kralj v vsej časti. In ravno ko je bila njegova podoba najbolj neugledna, je Kristus prišel. Rodila ga je nepomembna, revna dekla, prezrt štor. In tako ta mladika, ta roža, raste iz osebe, ki je Hanove in Kajfove hčerke ne bi imele za vredno, da bi bila njihova najnižja dekla. Tako se Božja dela in njegove oči spuščajo proti dnu, človekov obraz in dela pa se vselej dvigujejo navzgor. To je bil torej povod za njeno hvalnico, ki jo hočemo slišati od besede do besede. (Luter 2001, 285–289)

Lutrova razlaga zadnje vrstice Magnifikata

»[...] kakor je govoril našim očetom: Abrahamu in njegovim potomcem na veke.« (Lk 1,55)

S tem padejo vse zasluge in predrznost in se povelicata čista milost in usmiljenost Boga. Bog namreč ni sprejel Izraela zaradi njegovih zaslug, ampak zavaljo svoje obljube. Obljubo je dal iz čiste milosti in iz čiste milosti jo je tudi izpolnil. Zato Pavel v Pismu Galačanom 3,17 sl. pravi, da se je Bog štiristo let prej, preden je po Mojzesu dal postavo, zaobljubil Abrahamu, da se nihče ne bi hvalil, češ da si je takšno milost in obljubo zaslužil in pridobil s postavo ali deli postave. To obljubo slavi in čez vse poveljuje tudi Božja mati in to delo, da je Bog postal človek, v celoti pripisuje milostnim, nezaslužnim obljubam, ki jih je Bog dal Abrahamu.

Božjo obljubo Abrahamu najdemo v Prvi Mojzesovi knjigi 12,3 in 22,18 in tudi sicer na mnogih mestih; glasi pa se: »Prisegel sem pri sebi: v tvojem semenu bodo blagoslovljeni vsi rodovi oziroma narodi na zemlji.« Te Božje besede upravičeno povzdigujejo Pavel in vsi preroki. Z njimi je namreč ohranjen in odrešen (selig worden) tako Abraham kot njegovi potomci, in tudi mi bomo v njih odrešeni, saj vsebujejo in obljublajo Kristusa, Odrešenika vsega sveta. In to je Abrahamovo naročje, v katerem so vsi, ki so bili rešeni pred Kristusovim rojstvom. Mimo teh besed ni bil nihče odrešen, najsij je opravljal vsa dobra dela. To si bočemo ogledati.

Prvič, iz teh Božjih besed izhaja, da je ves svet, ki je zunaj Kristusa, v grehu, pogubljenju in prekletstvu, in to z vsem svojim početjem in vednostjo vred. Kajti če ne pravi »mnogi«, temveč »vsi« rodovi bodo blagoslovljeni v Abrahamovem semenu, to pomeni, da noben rod ne bo blagoslovljen brez Abrahamovega semena. Kako bi

mogel Bog obljubiti blagoslov s tolikšno resnostjo in dragoceno prisego, če bi bili vsi že vsi blagoslovljeni, ne pa prekleti? Iz tega izreka so preroki izpeljevali in sklepali, da so vsi ljudje budobni, navadni lažnivci, neiskreni, slepi, skratka, da so brez Boga, tako pa v Pismu ni ravno velika čast imenovati se človek. Pred Bogom namreč to ime ni večje, kot če se pred svetom kdo imenuje lažnivec in nezvest; tako zelo ga je Adamov padec pokvaril, da mu je pogubljenje prirojeno, postalo je hkrati njegova narava in bitnost.

In drugič, to Abrahamovo seme ni smelo biti rojeno po naravni poti od moškega in ženske. Taisto rojstvo je namreč prekleto in njegov sad je tudi povsem preklet. Če naj bi bil ves svet odrešen v Abrahamovem semenu in z njim blagoslovljen, kot pravijo besede Božje prisege, je moralo to seme že prej biti blagoslovljeno in nedotaknjeno ter neomadeževano s tem prekletstvom. Biti je moralo pravi blagoslov, poln milosti in resnice. In narobe: če torej Bog, ki se ne more lagati, obljubi in priseže, da bo to Abrahamovo naravno seme, to je naravni, resnični otrok, njegovo meso in kri, mora to seme biti resnični, naravni človek, Abrahamovo meso in kri. Tu si torej nasproti stoji: biti Abrahamov potomec po naravni poti, njegovo meso in kri, in vendar ne biti rojen po naravni poti od moškega in ženske. Kajti ravno zato rabi besedo »tvoje seme«, ne pa besede »tvoj otrok«, da bi bilo kar se da jasno in nedvoumno, da gre za naravno potomstvo po krvi in mesu, kakršno je pač seme. Za otroka namreč, kot vemo, ni nujno, da je po naravni poti. Kdo bi tu znal najti srednjo pot, da bosta Božja beseda in prisega resnični, čeprav se v njiju tepejo tako nasprotujoče se reči? To je storil Bog sam. On lahko izpolni, kar obljubi, tudi če tega nihče ne more razumeti, preden se zgodi. Zato njegove besede in dela ne zahtevajo umskega utemeljevanja, temveč terjajo svobodno, čisto vero.

Vidiš, to je blagoslovljeno Abrahamovo seme, v katerem je ves svet osvobojen prekletstva. Kdor namreč v to seme veruje, ga kliče in izpoveduje, kdor se ga oklepa, temu je vse prekletstvo odpuščeno in dan ves blagoslov, kakor se glasita Božja beseda in prisega: »V tvojem semenu bodo blagoslovljeni vsi narodi na zemlji,« to je: vse, kar bo blagoslovljeno, mora biti in bo blagoslovljeno s tem semenom in po nobeni drugi poti. Vidiš, to je Abrahamovo seme, ki se ni rodilo nobenemu njegovih sinov, kar so vselej pričakovali Judje, temveč le njegovi edini hčeri Mariji.

In to je tisto, kar misli mila mati tega semena, ko pravi, da se je Gospod zavzel za Izraela, kakor je obljubil Abrahamu in vsemu njegovemu semenu: jasno je videla, da je ta obljuba izpolnjena v njej. Zato tudi pravi, da je zdaj izpolnjena, da se je zavzel, da je zadostil svoji besedi, samo zato, ker se je spomnil svojega usmiljenja. Tu vidimo temelj evangelija, vidimo, zakaj vsi nauki in vse oznanjenje težijo k veri

v Kristusa in v Abrahamovo naročje. Kjer te vere ni, ni ničesar več, v čemer bi lahko bilo sprejeto (ergriffen) to blagoslovljeno seme. In resnično, celo Sveto pismo sloni na tej Božji prisegi, saj vse govori o Kristusu. Nadalje vidimo, da so vsi očaki v Stari zavezi skupaj z vsemi svetimi preroki imeli prav to vero in ta evangelij, ki ju imamo mi, kot pravi Pavel v Prvem pismu Korinčanom 10,1 sl. Vsi so namreč s trdno vero ostali v tej Božji prisegi in Abrahamovem naročju in tako bili obranjeni, le da so oni verjeli v obljubljeni in pričakovano seme, mi pa v to, ki se je pojavilo in nam je bilo dano. Vse pa je ena resnica obljube, tudi ena vera, en Kristus, en Gospod, danes, v tistih časih in na veke, kot pravi Pavel v Pismu Hebrejcem 13,8.

Da je bila pozneje Judom dana postava, se s to obljubo ne da primerjati, zgodilo pa se je zato, da bi v luči zakona bolje spoznali svojo pogubno naravo in toliko bolj goreče brepeneli po obljubljenem blagoslovljenem semenu. To je bila njihova prednost v primerjavi s pogani vsega sveta. Vendar so to prednost postavili na glavo, sebe pa na slabše: namenili so se, da bodo sami izpolnjevali zakon, namesto da bi po njem spoznavali svoje prekletstvo, potrebno blagoslova. S tem so si sami zaprli vrata in seme jih je moralo zaobiti. Še danes so takšni, daj Bog, da ne več dolgo! Amen. To je bil tudi boj vseh prerokov z njimi. Preroki so namreč dobro razumeli, čemu postava – namreč da je tu zato, da bi v njej spoznali svojo prekleto naravo in se naučili klicati Kristusa. Zato so zavračali vsa dobra dela in življenje Judov, ki ni sledilo tej poti. Zato so postali jezni nanje in jih pobijali kot tiste, ki zavračajo bogoslužje, dobra dela in dobro življenje. Isto ves čas počnejo hinavci in neusmiljeni svetniki. O tem bi lahko veliko govorili.

To pa, da Marija pravi »Abrahamu in njegovemu potomstvu na veke«: »na veke« (in ewickit) je treba razumeti tako, da milost traja ves čas – od Abrahamovih časov do sodnega dne. Čeprav se je namreč velika množica zakrknila, vselej obstajajo tudi takšni – naj so še tako maloštevilni – ki se spreobračajo h Kristusu in verujejo vanj. Ta Božja obljuba namreč ni zlagana: Abrahamu in njegovemu potomstvu se ni zgodila za eno leto niti za tisoč let, marveč na veke, to je iz enega človeškega veka v druge veke, nepretrgoma. Zato z Judi ne bi smeli tako grdo ravnati, saj so med njimi tudi taki, ki še postanejo kristjani, in teh je vsak dan več. Poleg tega obljuba, da bodo med Abrahamovim semenom vselej tudi kristjani, ki bodo spoznavali (erkennen) blagoslovljeno seme, velja samo za Jude, ne pa tudi za pogane. Mi stojimo zgolj na milosti, brez Božje obljube. Kdo bi vedel, kako in kdaj: najbrž bi bila prava mera to, da bi krščansko živeli in jih z dobroto pritegnili h Kristusu. Toda kdo bi hotel postati kristjan, potem ko je videl, kako zelo nekrščansko kristjani ravnajo z ljudmi? Ne tako, ljubi kristjani: v miru jim povejmo resnico, če pa je nočejo slišati, jih pustimo, naj gredo v miru. Koliko je kristjanov, ki Kristusa ne spoštujejo in se ne

menijo za njegove besede, da, še manj kakor pogani in Judje, in vendar jih puščamo, da v miru gredo, kamor hočejo, celo padamo pred njimi na kolena in jih molimo, skoraj kot kakšne bogove. Tu se bomo tokrat ustavili in prosili Boga za pravilno razumevanje Magnifikata, da ne bi le svetil v nas in nam govoril, temveč bi gorel in živel v naših telesih in dušah. To nam daj, Kristus, po priprošnji in po volji svoje ljube matere Marije! Amen. (Luter 2011, 344–348)



PSALMVS LXXI.

O Domine, Spes mea à iuuentute mea, ne proijcias me in tempore senectutis, cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me, Anno ætatis suæ 73. scripsit manu sua,

TA CELI NOVI TESTAMENT

(Tübingen, 1581–82) – Trubarjev lesorezni portret, dodan na koncu prvega dela Novega testamta (BS 2006, 470).



Vinko Avguštin Škafar

Papež Frančišek in Lutrovo leto

Pope Francis and Luther's Year

Zaradi Lutrovega leta bomo tokrat predstavili dejavnost rimskega škofa, papeža Frančiška, v odnosu do bratov luteranov (evangeličanov augsburške veroizpovedi), saj se letos tudi mi z njimi spominjamo petstoletnice reformacije. Že na začetku omenimo Poročilo luteransko-rimskokatoliške komisije za edinost *Od konflikta do skupnosti*, ki pomeni skupno luteransko-katoliško obeleževanje in spominjanje reformacije leta 2017 (1517 – 31. oktober – 2017) in je obenem izraz prehojene ekumenske poti in ekumenskih odnosov med Luteransko in Katoliško cerkvijo. Omejili se bomo zgolj na prispevek papeža Frančiška k poglobljanju ekumenskih odnosov med Katoliško in Luteransko cerkvijo ob petstoletnici reformacije oz. v Lutrovem letu in navedli bistvene papeževe dogodke in poudarke o spominjanju reformacije, predvsem njegov zgodovinski obisk Švedske.

Že pred papeževim obiskom Švedske, ki je bil 31. oktobra in 1. novembra 2016, so katoliški in luteranski škofje na Švedskem skupaj napisali posebno izjavo in v njej omenili, da so na poti ekumenizma tudi ovire, da pa želijo in pričakujejo, da bi skorajšnji obisk papeža Frančiška dal moč ekumenskemu prizadevanju v državi in podaril znamenja ohrabritve ter upanja celemu svetu. Dogodek bi lahko opredelili kot zgodovinskega, je poudarjeno v članku, ki je izšel v švedskem dnevniku *Dagen* in sta ga podpisala Anders Arborelius, katoliški škof Stockholma, in Antje Jackelen, ki je na čelu švedske Luteranske cerkve. Omenili so, da se bo tokrat

prvič zgodilo, da bodo vodilni predstavniki Katoliške cerkve in Svetovne luteranske zveze (LWF) skupaj pogledali na reformacijo. Dogodek bo obenem tudi eden vidnih sadov petdesetih let dialoga med katoličani in luterani. Predvsem ekumensko srečanje v športni dvorani v Malmöju, katerega naslov bo *Skupaj v upanju*, želi biti pričevanje o Božjem usmiljenju za ves svet. Povabilo se torej glasi, da bi izkoristili to priložnost skupnega pričevanja za Jezusa Kristusa, da bi svet veroval in da bi molili in delali za dobro evangelija.

1. Papež Frančišek je v Vatikanu sprejel luteranske romarje iz Nemčije¹

Papež Frančišek se je 13. oktobra 2016 v dvorani Pavla VI. srečal z luteranskimi romarji iz nemške dežele Anhalt. Izpostavil je, da luterani in katoličani hodijo po poti, ki vodi od konflikta do skupnosti. »Skupaj smo že prehodili pomemben del poti. Na tej poti doživljamo nasprotno občutke: bolečino ob ločitvi, ki med nami še vedno obstaja, a tudi veselje ob ponovno najdenem bratstvu.« Tudi prihod luteranskih romarjev je po papeževih besedah očitno znamenje tega bratstva, kar vzbuja upanje, da lahko medsebojno razumevanje še naprej raste.

Več je tistega, kar nas združuje, kot pa tistega, kar nas ločuje

Apostol Pavel nam pravi, da v moči našega krsta vsi oblikujemo eno Kristusovo telo. Različni udje namreč sestavljajo eno samo telo. Zato pripadamo drug drugemu. Kadar eden trpi, vsi trpijo, ko se eden veseli, se vsi veselijo. »Z zaupanjem lahko nadaljujemo našo ekumensko pot, saj vemo, da smo onkraj mnogih odprtih vprašanj, ki nas še ločujejo, danes združeni. Tistega, kar nas združuje, je mnogo več kot pa tistega, kar nas ločuje,« je izpostavil Frančišek.

Skupaj pričevati o Božjem usmiljenju

Spomnil je, da se bo konec oktobra podal v Lund na Švedskem, kjer bo skupaj s Svetovno luteransko zvezo po petih stoletjih obhajal spomin začetka Lutrove reformacije; prav tako se bodo zahvalili Gospodu za petdeset let uradnega dialoga med luterani in katoličani. Bistveni del

¹ Prevod papeževih nagovorov in priredba besedil sta vzeta s slovenske spletne strani Radia Vatikan.

tega spominskega slavlja pa bo »usmeriti naše poglede proti prihodnosti« v luči »skupnega krščanskega pričevanja v današnjem svetu, ki ga zelo žejja po Bogu in njegovem usmiljenju«. »Pričevanje, ki ga svet pričakuje od nas, pomeni predvsem narediti vidno Božje usmiljenje do nas preko služenja najrevnejšim, bolnim in tistemu, ki je zapustil svojo domovino, da bi poiskal boljšo prihodnost zase in za svoje bližnje,« je zatrdil papež in dodal, da ko služimo ljudem v stiski, doživljamo, kako smo že združeni: »Božje usmiljenje nas združuje.«

Mladi – pomembni protagonisti na poti v polno občestvo

Ob koncu je besedo namenil še mladim romarjem. Spodbudil jih je, naj so priče usmiljenja. »Medtem ko teologi nadaljujejo z dialogom na doktrinalni ravni, vi nadaljujte z vztrajnim iskanjem priložnosti za srečanja, boljše medsebojno poznavanje, skupno molitev in nudenje pomoči drug drugemu in vsem, ki jo potrebujejo.« Osvobojeni vsakega predsodka in zanašajoč se samo na evangelij Jezusa Kristusa, ki oznanja mir in spravo, bodo mladi resnični protagonisti novega obdobja na tej poti, ki bo z Božjo pomočjo vodila v polno občestvo. Papež Frančišek jim je zagotovil svojo molitev in – kot ob vsakem srečanju – prosil, naj tudi oni molijo zanj, saj molitev zelo potrebuje.²

2. Papeževa homilija med ekumensko molitvijo v Lundu

Možnost imamo popraviti ključni trenutek naše zgodovine

Izhodišče papeževe homilije med ekumensko molitvijo v Lundu 31. oktobra, ki je potekala ob 500. obletnici reformacije v tamkajšnji luteranski katedrali, je bil stavek iz Janezovega evangelija: »Ostanite v meni in jaz v vas.« (Jn 15,4) Te besede, ki jih je Jezus izgovoril med zadnjo večerjo, nam dopuščajo, da se približamo Kristusovemu srcu tik pred njegovim dokončnim darovanjem na križu, je dejal papež Frančišek. »Začutimo lahko njegove utripe ljubezni do nas in njegovo željo po edinosti vseh, ki verujejo vanj. Pravi nam, da je on trta, mi pa smo mladike; kakor je on združen z Očetom, tako moramo mi ostati združeni z njim, če želimo obroditi sad.«

² Prevod je vzet iz Slovenskega programa Radia Vatikan, ki prevaja lat. »unitas« v enost, kar je tu spremenjeno v »edinost«, kot nosi tudi revija naslov *Edinost in dialog*.

Skupna želja, da bi ostali združeni z Jezusom

Papež je zatrdil, da želijo med molitvenim srečanjem v Lundu katoličani in luterani izraziti skupno željo »ostati združeni z njim, da bi imeli življenje«. Prosimo ga: »Gospod, pomagaj nam s svojo milostjo biti bolj združeni s tabo, da bi skupaj učinkoviteje pričevali o veri, upanju in ljubezni.« To je tudi trenutek, da se zahvalimo Bogu za prizadevanje mnogih naših bratov različnih cerkvenih skupnosti, ki se niso vdali v ločitev, ampak so ohranjali živo upanje po spravi med vsemi tistimi, ki verujejo v enega Gospoda.

Zdaj, v okviru skupnega spominjanja (komemoracije) reformacije leta 1517, imamo katoličani in luterani novo priložnost, da sprejmemo skupno pot k spravi, ki se je izoblikovala v zadnjih petdesetih letih ekumenskega dialoga med Svetovno luteransko zvezo in Katoliško cerkvijo. Po papeževih besedah ne smemo kloniti pred ločitvijo in razdaljo, ki ju je med nami povzročil razkol. »Imamo možnost, da popravimo ključni trenutek naše zgodovine in presežemo spore in nesporazume, ki so nam pogosto preprečevali medsebojno razumevanje.«

Priznati napake, prositi odpuščanja

Jezus nam pravi, da je Oče vinogradnik, ki skrbi za vinsko trto in jo obrezuje, da bi obrodila še več sadu. »Oče stalno skrbi za naš odnos z Jezusom, da bi videl, ali smo zares združeni z njim. Gleda nas in njegov pogled ljubezni nas opogumlja, da očistimo svojo preteklost in delamo v sedanjosti za uresničitev tistega sadu edinosti, po katerem hrepeni.«

Tudi mi moramo gledati z ljubeznijo in poštenostjo na našo preteklost, priznati napake in prositi odpuščanja: Bog je edini sodnik. »Z isto poštenostjo in ljubeznijo je treba priznati, da se je naša ločitev oddaljevala od izvirne intuicije Božjega ljudstva, ki po naravi hrepeni po združitvi, in je bila zgodovinsko ovekovečena bolj s strani ljudi na oblasti kot pa zaradi volje zvestega ljudstva, ki vedno in vsepovsod potrebuje varno in nežno vodenje Dobrega pastirja.« Pa vendar je na obeh straneh obstajala iskrena volja, da bi se izpovedovala in branila prava vera. Prav tako pa se zavedamo, da smo zaprti sami vase zaradi strahu ali predsodkov do vere, ki jo drugi izpovedujejo z drugačnimi poudarki in jeziki. Papež Janez Pavel II. je v sporočilu kardinalu Johannesu Willenbrandsu, predsedniku tajništva za edinost kristjanov, leta 1983 zapisal: »Ne smemo dopustiti,

da bi nas vodil namen po postavljanju pred sodnike zgodovine, ampak samo to, da bi bolje razumeli dogodke in postali prinašalci resnice.« Bog je gospodar vinograda, goji in brani ga z neizmerno ljubeznijo, je pripomnil Frančišek in pozval: »Pustimo, da nas gane Božji pogled. Edina stvar, ki jo želi, je, da ostanemo združeni z njegovim Sinom Jezusom kakor žive mladike. Ne domišljamo si, da bi s tem novim pogledom na preteklost naredili neki neuresničljiv popravek tistega, kar se je zgodilo, ampak to zgodovino pripovedujemo na drugačen način.«

Reformacija dala pomembnejše mesto Božji besedi

Jezus nas spominja: »Brez mene ne morete ničesar storiti.« (Jn 15,5) On je tisti, ki nas podpira in opogumlja, naj iščemo načine, da bo ta edinost postajala vedno očitnejša realnost. Nedvomno je bila ločitev »neizmeren vir trpljenja in nerazumevanj«, a istočasno nas je privedla do iskrenega zavedanja, da brez Jezusa ne moremo storiti ničesar; dala nam je priložnost, da bolje razumemo nekatere vidike naše vere. »S hvaležnostjo priznavamo, da je reformacija dala večje središčno mesto svetim spisom v življenju Cerkve.« S pomočjo skupnega poslušanja Božje besede v pismih so bili storjeni pomembni koraki na področju dialoga med Katoliško cerkvijo in Svetovno luteransko zvezo, katerega 50. obletnico praznujemo letos. »Prosimo Gospoda, naj nas njegova Beseda ohranja združene, saj je vir hrane in življenja, brez njenega navdiha ne moremo storiti ničesar.«

Brez Boga ne moremo storiti ničesar

Duhovna izkušnja Martina Lutra nas spominja, da ne moremo storiti ničesar brez Boga. »Kako lahko imam usmiljenega Boga?« To je vprašanje, ki je Lutra stalno vznemirjalo. Vprašanje o pravem odnosu z Bogom je odločilno življenjsko vprašanje. Kot je znano, je Luter odkril tega usmiljenega Boga v veseli novici učlovečenega, umrlega in vstalega Jezusa Kristusa. Pojem »samo po Božji milosti« nas spominja, da Bog vedno daje pobudo in omogoča vsak človeški odgovor, obenem pa ta odgovor spodbuja. Nauk o opravičenju torej izraža bistvo človeškega življenja pred Bogom, je poudaril papež Frančišek.

Jezus posreduje za nas pri Očetu in ga prosi za edinost svojih učencev, da bi svet veroval. To je tisto, kar nas tolaži in spodbuja, da se združimo z Jezusom. »To je moč pričevanja, ki ga svet pričakuje od nas,« je iz-

postavil papež. »Kot kristjani bomo verodostojno pričevali o usmiljenju v tolikšni meri, v kolikšni bodo odpuščanje, prenova in sprava postali vsakodnevna izkušnja med nami. Skupaj lahko oznanjamo, konkretno in z veseljem izražamo Božje usmiljenje, branimo dostojanstvo vsake osebe in mu služimo. Brez tega služenja svetu in v svetu je krščanska vera nepopolna. [...] Luterani in katoličani skupaj molimo v tej katedrali in se zavedamo, da brez Boga ne moremo storiti ničesar; prosimo njegovo pomoč, da bi bili živi udje, združeni z njim, vedno potrebni njegove milosti, da bi tako lahko skupaj ponesli njegovo besedo v svet, ki potrebuje njegovo nežnost in njegovo usmiljenje,« je papež sklenil homilijo.

3. Papež v športni dvorani v Malmöju

Po ekumenski molitvi v luteranski katedrali je papež Frančišek odšel v športno dvorano v Malmöju, kjer je potekalo ekumensko srečanje. Po uvodnih pesmih, pričevanjih luteranov in katoličanov in govoru predsednika Svetovne luteranske zveze je zbrane predstavnike in delegate krščanskih veroizpovedi nagovoril tudi sveti oče.

Da bi bili pogumni in zvesti pričevalci krščanskega upanja

»Dragi bratje in sestre, zahvaljujem se Bogu za to skupno komemoracijo ob petstoletnici reformacije, ki jo živimo s prenovljenim duhom ter v zavedanju, da je edinost med kristjani prednostna naloga, saj prepoznavamo, da je med nami mnogo več tistega, kar nas združuje, kot tistega, kar nas ločuje. Pot, ki smo jo začeli zato, da bi jo dosegli, je že velik dar, ki nam ga Bog podarja. Zahvaljujoč njegovi pomoči, smo danes zbrani tukaj, luterani in katoličani, v duhu občestvenosti, da bi svoj pogled usmerili k edinemu Gospodu, Jezusu Kristusu.«

Skupna izjava Caritas Internationalis in Svetovne luteranske zveze

»Zaradi dialoga med nami smo mogli poglobiti vzajemno razumevanje, vzbuditi medsebojno zaupanje ter potrditi željo, da bi hodili proti polnemu občestvu. Eden od sadov tega dialoga je sodelovanje med različnimi organizacijami Svetovne luteranske zveze in Katoliško cerkvijo. Tako bosta danes Caritas Internationalis in World Service Svetovne luteranske zveze podpisali skupno izjavo o dogovorih. Namen te je razviti in utrditi kulturo sodelovanja za pospeševanje človeškega dostojanstva in

družbene pravičnosti. Pristrčno pozdravljam člane obeh organizacij, ki sta bili in sta v svetu, razdrobljenem zaradi vojn, svetel zgled predanosti in služenja bližnjemu. Spodbujam jih, naj gredo naprej po poti sodelovanja.«

Vsi smo odgovorni za varovanje stvarstva

»Pozorno sem poslušal pričevanja: kako sredi mnogih izzivov dan za dnem dajejo na razpolago življenje za izgradnjo sveta, ki bi bil vedno bolj v skladu z Božjimi načrti. Pričevalka Pranita je omenila stvarstvo. Zagotovo je vse stvarstvo izraz neizmerne Božje ljubezni do nas; zato moremo tudi preko darov narave zreti Boga. Tako kot ti sem tudi sam osupel zaradi izkoriščanj, ki škodujejo planetu, našemu skupnemu domu, in ki imajo hude posledice tudi za podnebje. Kakor si prav spomnila, so zaradi tega pogosto najbolj prizadete osebe, ki so najbolj ranljive in imajo manj sredstev ter so se primorane preseliti, da bi se obvarovale pred učinki podnebnih sprememb. Vsi smo odgovorni za varovanje stvarstva, še posebej mi kristjani. Naš način življenja, naše vedenje morata biti v skladu z našo vero. Poklicani smo gojiti harmonijo s samimi seboj in z drugimi pa tudi z Bogom in z delom njegovih rok. Pranita, spodbujam te, da bi si še naprej prizadevala delovati v prid našemu skupnemu domu.«

Povezovanje kristjanov v Kolumbiji

»Msgr. Hector Fabio nas je seznanil o skupnem delu, ki ga katoličani in luterani opravljajo v Kolumbiji. Dobra novica je, da se kristjani povezujejo, da bi začeli s skupnostnimi in družbenimi procesi, ki so v interesu vseh. Prosim vas za posebno molitev za tisto čudovito deželo, da bi mogli s sodelovanjem vseh končno doseči mir, tako zelen in potreben za vredno človeško sobivanje. Naj molitev objame tudi vse države, v katerih se podaljšujejo težke konfliktne situacije.«

Norost ljubezni do Boga in do bližnjega

»Pričevalka Marguerite je našo pozornost usmerila k delu za pomoč otrokom, ki so žrtve mnogih grozot, ter k prizadevanju za mir. To je občudovanja vredno in je obenem poziv, da bi resno vzeli ranljivost, zaradi katere trpijo mnoge osebe, ki niso zaščitene, ki nimajo glasu. To, kar je zate poslanstvo, je bilo seme, ki je obrodilo bogate sadove. Danes

se zato na tisoče otrok lahko uči, raste in zdravi. Zahvaljujem se ti za to, da zdaj, tudi v izgnanstvu, še naprej posreduješ sporočilo miru.« Marguerite, ki je sicer iz Burundija, je zaradi težke situacije v državi skupaj z organizacijo Hiša miru namreč našla zatočišče v Ruandi, kjer s sodelavci spremlja begunce. Sveti oče je nadaljeval z naslednjimi besedami: »Rekla si, da vsi, ki te poznajo, mislijo, da je to, kar delaš, norost. Seveda, je norost ljubezni do Boga in do bližnjega. Ko bi se le ta norost mogla širiti, osvetljena z vero in zaupanjem v Previdnost! Pojdi naprej in naj glas upanja, ki si mu prisluhnila na začetku svoje 'avanture', še naprej spodbuja tvoje srce in srca mnogih mladih.«

Ganljivo pričevanje Rose, članice olimpijske begunske ekipe

Kot zadnja je svojo življenjsko zgodbo predstavila 23-letna Rose iz Južnega Sudana, članica olimpijske begunske ekipe, ki je letos poleti nastopila v Riu de Janeiru. Papež Frančišek je svoj nagovor nadaljeval z besedami, da je bilo njeno pričevanje resnično ganljivo: »Talent, ki ga je prejela od Boga, je znala izkoristiti v športu. Namesto da bi svoje moči zapravljala v sovražnih situacijah, jih je vložila v rodovitno življenje. Medtem ko sem poslušal tvoje pričevanje, so mi na misel prihajali mnogi mladi, ki potrebujejo pričevanja, kakršno je tvoje. Rad bi spomnil, da vsak lahko odkrije, kako čudovito je biti Božji otrok, in da je privilegij, da prejemamo Njegovo naklonjenost in ljubezen. Rose, iz srca se ti zahvaljujem za tvoj trud in požrtvovalnost za to, da bi druga dekleta spodbudila, naj se vrnejo v šolo, pa tudi za tvojo vsakodnevno molitev za mir v mladi državi Južni Sudan, ki ga tako potrebuje.«

Napraviti otipljivo nežnost in usmiljeno ljubezen Boga, ki ne izločuje nikogar

»Potem ko smo prisluhnili tem močnim pričevanjem, ki nas vabijo k razmisleku o našem življenju in načinu, na katerega odgovarjamo na potrebe, ki jih srečujemo, se želim zahvaliti vsem vladam, ki pomagajo pribežnikom, beguncem in prosilcem za azil. Vsaka pomoč tem osebam predstavlja veliko gesto solidarnosti in priznavanja njihovega dostojanstva. Za nas, kristjane, je prednostna naloga iti naproti izločenim in odrinjenim na rob v našem svetu; napraviti otipljivo nežnost in usmiljeno ljubezen Boga, ki ne izloča nikogar, ampak sprejema vse.«

Spomin na Sirijo in molitev zanj

»Kmalu bomo prisluhnili pričevanju škofa Antoina, ki živi v Alepu, mestu, ki je izčrpano zaradi vojne, kjer so prezirane in poteptane celo najbolj temeljne pravice. Novice nam vsak dan poročajo o neizrekljivem trpljenju zaradi sirskega konflikta, ki traja zdaj že več kot pet let. Sredi tolikšnega opustošenja je resnično herojsko, da tam ostajajo moški in ženske, ki nudijo materialno in duhovno pomoč tistim, ki jo potrebujejo. Prav tako občudovanja vredno je, da ti, dragi brat, še naprej deluješ sredi vseh teh nevarnosti in nam poročáš o tragični usodi Sircev. Vsakega izmed njih nosimo v srcu in molimo zanj. Prosimo za milost spreobrnjenja src tistih, ki so odgovorni za usodo tistega področja.«

Da bi bili pogumni in zvesti pričevalci krščanskega upanja

»Dragi bratje in sestre, ne dovolimo, da bi zaradi nasprotovanj postali malodušni. Te zgodbe nas spodbujajo in nam dajejo nov zagon, da bi delali vedno bolj združeni. Ko se bomo vrnili domov, ponesimo s seboj prizadevanje za to, da bi vsak dan naredili gesto miru in sprave, da bi bili pogumni in zvesti pričevalci krščanskega upanja.«

Ekumenskemu dogodku v športni dvorani je sledilo srečanje s 30 voditelji krščanskih delegacij. Svetega očeta so spremljali kardinal Kurt Koch ter predsednik in podpredsednik Svetovne luteranske zveze.

4. Skupna izjava papeža Frančiška in Muniba Younana, predsednika Svetovne luteranske zveze

Papež Frančišek in Munib Younan, predsednik Svetovne luteranske zveze, sta 31. oktobra v Lundu ob spominu na petstoletnico reformacije podpisala skupno katoliško-luteransko izjavo. »Ostanite v meni in jaz v vas. Kakor mladika ne more sama roditi sadu, če ne ostane na trti, tako tudi vi ne, če ne ostanete v meni.« (Jn 15,4)

S hvaležnim srcem

»S to skupno izjavo izražava veselo hvaležnost Bogu za ta dogodek skupne molitve v katedrali v Lundu, s katero začenjamo komemorativno leto petstote obletnice reformacije. Petdeset let stalnega in plodnega ekumenskega dialoga med katoličani in luterani nam je pomagalo pre-rasti številne razlike ter poglobilo razumevanje in zaupanje med nami.

Istočasno pa smo se približali drug drugemu s skupnim služenjem bližnjemu, pogosto v razmerah trpljenja in preganjanja.«

Od spora do občestva

»Iz srca sva hvaležna za duhovne in teološke darove, ki smo jih prejeli od reformacije, obenem pa pred Kristusom izpovedujeva in obžalujeva dejstvo, da so katoličani in luterani ranili vidno edinost Cerkve. Teološke razlike so spremljali predsodki in spori, in vera je postala orodje za politične cilje. Naša skupna vera v Jezusa Kristusa in naš krst od nas zahtevata vsakodnevno spreobrnjenje, s pomočjo katerega bomo lahko zavrnilo zgodovinska nesoglasja in spore, ki ovirajo spravo. Preteklosti ne moremo več spremeniti, lahko pa spremenimo spomin in način spominjanja. Molimo za ozdravitev naših ran in pogledov, ki ovirajo naš pogled drug na drugega. Odločno zavračava vsakršno sovraštvo in nasilje, tako preteklo kot sedanje, še posebej tisto, povzročeno v imenu verstva. Prisluhnimo danes Božji zapovedi, da zavržemo vsak spor. Priznavava, da smo bili osvobojeni po milosti, da bi hodili proti občestvu, h kateremu nas Bog nenehno kliče.«

Naše prizadevanje za skupno pričevanje

»Medtem ko gremo preko tistih dogodkov zgodovine, ki nas težijo, si prizadevamo skupaj pričevati za usmiljeno Božjo milost, razodeto v križanem in vstalem Kristusu. Zavedava se, da način naših odnosov vpliva na naše pričevanje za evangelij, in si bova še naprej prizadevala za nadaljnjo rast v občestvu, zakoreninjenem v krstu, ter skušala odstraniti ovire, ki so še ostale in ki preprečujejo, da bi dosegli polno edinost. Kristus želi, da smo eno, da bo svet tako lahko veroval (Jn 17,21).«

»Mnogi člani naših skupnosti hrepenijo po tem, da bi prejeli evharistijo pri isti mizi, kar bi bil konkreten izraz polne edinosti. Poskusimo izkusiti bolečino tistih, ki si delijo življenje, ne morejo pa biti skupaj deležni odrešenjske Božje navzočnosti pri evharistični mizi. Sprejemava najino skupno pastoralno odgovornost, da odgovorimo na duhovno žejo in lakoto našega ljudstva, da bi bili eno v Kristusu. Goreče si želiva, da bi bila ta rana na Kristusovem telesu ozdravljena. To je cilj naših ekumenskih prizadevanj, za katera želiva, da se nadaljujejo, zato obnavljava najino prizadevanje za teološki dialog.«

»Boga prosiva, da bi katoličani in luterani znali skupaj pričevati za evangelij Jezusa Kristusa in bi tako povabili človeštvo, da prisluhne ter sprejme blagovest Božjega odrešenjskega delovanja. Boga prosiva za navdih, pogum in moč, da bi lahko šli skupaj naprej v služenju, v obrambi dostojanstva in človekovih pravic, posebej revnih, v delu za pravičnost in zavračanje vsakršne oblike nasilja. Bog nas kliče, naj bomo blizu tistim, ki hrepenijo po dostojanstvu, pravičnosti, miru in spravi. Danes še posebej povzdigujeva svoj glas za končanje nasilja in ekstremizma, ki sta prizadela mnoge države in skupnosti ter neštete brate in sestre v Kristusu. Spodbujava luterane in katoličane, naj delajo skupaj za sprejem tistega, ki je tujec, in tako pomagajo vsem, ki so prisiljeni bežati zaradi vojne in preganjanja, in da naj branijo pravice beguncev in tistih, ki iščejo azil.«

»Danes se bolj kot kadar koli zavedamo, da se mora naše skupno služenje v svetu razširiti na vse stvarstvo, ki trpi zaradi izkoriščanja in posledic nenasitne pohlepnosti. Priznavava pravico prihodnjih generacij, da užijejo svet, ki je Božje delo, v vsej njegovi možnosti in lepoti. Prosiva za spremembo src in razuma, ki bo vodila v ljubečo in odgovorno skrb za stvarstvo.«

Eno v Kristusu

»Ob tej ugodni priložnosti izražava svojo hvaležnost bratom in sestram različnih skupnosti in svetovnih krščanskih združenj, ki so tu navzoči in so se nama pridružili v molitvi. Ko obnavlja naše skupno prizadevanje, da bi napredovali od konflikta do skupnosti, to počneva kot uda enega Kristusovega telesa, v katero smo vključeni po krstu. Vabiva najine sopotnike na ekumenski poti, naj naju spomnijo na najine naloge ter naju opogumijo. Prosiva jih, naj nadaljujejo molitev za naju, naj hodijo z nama in naju podpirajo, da bova izpolnjevala verske obveznosti, ki sva jih danes izrazila.«

Poziv katoličanom in luteranom vsega sveta

»Pozivava vse župnije in luteranske ter katoliške skupnosti, naj bodo pogumne in ustvarjalne, vesele in polne upanja pri svojem prizadevanju, da bi nadaljevale to veliko pustolovščino, ki nas čaka. Naj namesto sporov iz preteklosti Božji dar edinosti med nami vodi naše sodelovanje in poglobi našo solidarnost. Če se zbiramo skupaj v veri v Kristusa, molimo skupaj, si medsebojno prisluhnemo, živimo Kristusovo ljubezen v naših

odnosih, se bomo mi, katoličani in luterani, odprli za moč Troedinega Boga. Zakoreninjeni v Kristusu in v pričevanju Zanj obnovimo svojo trdno odločenost, da bomo zvesti glasniki neskončne ljubezni Boga do vsega človeštva.«

5. Frančišek članom Papeškega sveta za pospeševanje edinosti kristjanov o tem, kaj edinost ni

Člani Papeškega sveta za pospeševanje edinosti kristjanov, ki so se v Vatikanu udeleževali plenarnega zasedanja, so se 10. novembra 2016 sestali s papežem Frančiškom. V središču njegovega govora je bil pojem *edinosti*, ki ga – kot je poudaril – »zahteva naša vera«. Opozoril je na nekatere »napačne modele občestva« in izpostavil, da edinost »ni sad naših človeških naporov«, prav tako »ne pomeni uniformnosti« niti ni »absorbiranje«.

Edinost kristjanov – ključna zahteva naše vere

»Edinost kristjanov je ključna zahteva naše vere,« je zatrdil papež Frančišek in pojasnil, da izvira iz globine naše vere v Jezusa Kristusa. Edinost želimo živeti, ker želimo slediti Kristusu, živeti njegovo ljubezen, uživati skrivnost njegove edinosti z Očetom, kar je bistvo Božje ljubezni. Jezus sam nas po Svetem Duhu vključuje v svojo molitev: »Kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bi bili tudi oni v naju [...] Jaz v njih in ti v meni, da bi bili popolnoma eno. Naj svet spozna, da si me ti poslal in da si jih ljubil, kakor si ljubil mene [...] Da bo ljubezen, s katero si me ljubil, v njih in bom jaz v njih.« (Jn 17,21.23.26) To, po čemer hrepenimo, je edinost v Očetovi ljubezni, ki nam je podarjena v Jezusu Kristusu; to je ljubezen, ki uravnava tudi mišljenje in doktrino. »Ni dovolj strinjati se v razumevanju evangelija, ampak moramo biti vsi mi, verniki, združeni s Kristusom in v Kristusu,« je poudaril Frančišek. To je naše osebno in skupnostno spreobrnjenje, naše postopno oblikovanje po Njem, naše življenje v Njem – vse to nam omogoča, da rastemo tudi v občestvu med nami. »To je duša, ki podpira tudi študijska zasedanja in vsako drugo vrsto napora za dosego pogledov, ki nas vedno bolj zbližujejo.«

Edinost ni sad človeškega dela, je dar od zgoraj

Izhajajoč iz povedanega, je papež opozoril na »nekatere napačne modele občestva«, ki jih je treba razkrinkati, saj v resnici ne vodijo k edinosti,

ampak ji nasprotujejo v njenem bistvu. Najprej je poudaril, da »edinost ni sad naših človeških naporov« ali proizvod cerkvene diplomacije, ampak je »dar, ki prihaja od zgoraj«. Mi ljudje nismo zmožni sami narediti edinosti, ne moremo določiti ne oblike ne časa. Naša naloga je, da sprejmemo ta dar in ga naredimo vidnega za vse. Iz tega zornega kota je edinost prej »pot« kot pa cilj; ima svoj razpored hoje in svoj ritem, svoje upočasnitve in svoje pospešitve, prav tako ima svoje postanke. »Edinost kot pot zahteva potrpežljivo čakanje, vztrajnost, napor in delo. Ne zanika konfliktov in ne izbriše nasprotij, nasprotno, včasih lahko tvega nova nerazumevanja. Edinost je lahko sprejeta samo s strani tistega, ki se odloči, da se bo podal na pot proti cilju, ki se danes lahko zdi precej oddaljen.« Pa vendar, kdor hodi po tej poti, je stalno spodbujen z izkušnjo občestva, ki jo zasluži vsakokrat, ko se postavi na stran domneve in si prizna, da vsi potrebujemo Božjo ljubezen. Po papeževih besedah nas, kristjane, bolj kot kar koli drugega povezuje ravno izkušnja, da smo grešniki, istočasno pa tudi deležni neskončnega Božjega usmiljenja.

Edinost ljubezni je že realnost, kadar tisti, ki jih je Bog izbral in poklical, da oblikujejo njegovo ljudstvo, »skupaj oznanjajo čudovita dela, ki jih je storil zanje, predvsem pa pričujejo o življenju, ki je polno ljubezni do vseh«. Papež Frančišek zato – kot je dejal – rad ponavlja, da »se edinost oblikuje med hojo,« s čimer želi spomniti, da kadar hodimo skupaj pri oznanjevanju evangelija in služenju zadnjim, smo že združeni. »Vsa teološka in ekleziološka razhajanja, ki še vedno ločujejo kristjane, bodo presežena samo po tej poti; ne da bi mi danes vedeli, kako in kdaj; to se bo zgodilo takrat, ko bo hotel Sveti Duh za dobro Cerkve.«

Edinost ni uniformnost

Drugi napačni model občestva je predstava, da je edinost uniformnost. »Edinost ni uniformnost,« je poudaril. »Različne teološke, liturgične, duhovne in kanonične tradicije, ki so se razvile v krščanskem svetu, so – kadar so pristno ukoreninjene v apostolskem izročilu – bogastvo, in ne grožnja edinosti Cerkve.« Poskušati odpraviti to raznolikost je po Frančiškovem prepričanju nasprotovanje Svetemu Duhu. V zgodovini je prihajalo do poskusov te vrste, kar pa je povzročilo posledice, za katerimi se včasih trpi še danes. Če se pustimo voditi Svetemu Duhu, bogastvo, raznolikost, raznovrstnost ne postanejo nikoli konfliktni, saj nas Sveti Duh spodbuja, da živimo raznolikost v občestvu Cerkve. »Ekumenska

naloga je spoštovati legitimno raznovrstnost in presegati nezdružljiva razhajanja z edinostjo, ki jo zahteva Bog. Dopuščanje teh razhajanj nas ne sme paralizirati, ampak nas mora spodbuditi k skupnemu iskanju načina, kako uspešno pristopiti k tem oviram.«

Edinost ni absorbiranje

»Edinost ni absorbiranje,« je papež Frančišek izpostavil ob koncu govora. Edinost kristjanov ne dopušča »ekumenizma vzratne vožnje«, po katerem bi kdo lahko zanikal svojo zgodovino vere. Prav tako »ne tolerira prozelitizma«, ki je strup za ekumensko pot. Preden pogledamo to, kar nas ločuje, je treba videti bogastvo tistega, kar nas povezuje, kot so sveti spisi in pomembne izpovedi vere prvih ekumenskih koncilov. Tako se lahko mi, kristjani, prepoznamo kot »bratje in sestre, ki verujejo v enega Gospoda in Odrešenika Jezusa Kristusa« in skupaj iščejo način, kako biti poslušni Božji besedi, ki nas hoče združene. Ekumenizem je resničen takrat, kadar je zmožen prestaviti pozornost s sebe, z lastnih argumentov in formulacij, na Božjo besedo, ki jo je treba poslušati, sprejeti in v svetu o njej pričevati. »In zato so različne krščanske skupnosti poklicane sodelovati, ne pa tekmovati,« je dejal papež Frančišek.

6. Papež Frančišek: Pojdimo naprej po naši poti sprave in dialoga

Ob sklepu molitvene osmine za edinost med kristjani, 25. januarja 2017, je papež Frančišek popoldne vodil večernice v rimski baziliki sv. Pavla zunaj obzidja, med katerimi je takole začel homilijo: »Srečanje s Kristusom na poti v Damask radikalno spremeni življenje sv. Pavla. Od tistega trenutka dalje smisel bivanja zanj ni več v zanašanju na lastne moči, da bi se skrupulozno držal postave, temveč v tem, da se z vso svojo osebo oprime zastonjske in nezaslužene Božje ljubezni, križanega in vstalega Jezusa Kristusa. Tako spozna vdor novega življenja, življenja v skladu z Duhom, v katerem, po moči vstalega Gospoda, izkusi odpuščanje, zaupanje ter tolažbo. In Pavel te novosti ne more zadržati zase: milost ga priganja, da oznanja veselo novico o ljubezni in spravi, ki ju Bog v Kristusu v polnosti podari človeštvu.«

Sprava človeka z Bogom – dar, ki prihaja od Kristusa

Za apostola narodov je sprava človeka z Bogom, katerega ambasador je postal (2 Kor 5,20), »dar, ki prihaja od Kristusa«. To je jasno razvidno v

besedilu iz Drugega pisma Korinčanom, iz katerega izhaja letošnja tema molitvene osmine za edinost med kristjani: Kristusova ljubezen nas priganja k spravi (2 Kor 5,14-20). »Kristusova ljubezen«: ne gre za našo ljubezen do Kristusa, temveč za Kristusovo ljubezen do nas. Na isti način sprava, h kateri smo spodbujeni, ni le naša iniciativa: je predvsem sprava, ki jo Bog ponudi nam v Kristusu. Prej kot človeško naprezanje vernikov, ki si prizadevajo preseči svoje razdeljenosti, je zastojnski Božji dar. Ta pa na osebo, ki ji je odpuščeno in je ljubljena, učinkuje tako, da oseba začuti poklicanost k oznanjevanju evangelija sprave v besedah in dejanjih, k življenju in pričevanju o spravljenem bivanju.

Kako oznanjati evangelij sprave po stoletjih razdeljenosti

S tega vidika se danes lahko vprašamo: Kako oznanjati evangelij sprave po stoletjih razdeljenosti? Pavel sam nam pomaga najti pot. Poudari, da se sprava v Kristusu »ne more zgoditi brez daritve«. Jezus je dal svoje življenje, ko je umrl za vse. Podobno so oznanjevalci (ambasadorji) sprave poklicani dati življenje v njegovem imenu, ne živeti več sami zase, ampak Zanj, ki je umrl in vstal zanje (2 Kor 5,14-15). Kakor uči Jezus, življenje resnično pridobimo, le kadar ga izgubimo zaradi njegove ljubezni (Lk 9,24). To je revolucija, ki jo je živel Pavel, pa tudi večna krščanska revolucija: ne živeti več sami zase, za lastne koristi in lastno podobo, temveč po Kristusovi podobi, Zanj in v skladu z Njim, z njegovo ljubeznijo in v njegovi ljubezni.

Naš program življenja je v Gospodovem križu

Za Cerkev in vsako krščansko veroizpoved je to povabilo, da se ne bi opirali na programe, preračunavanje in prednosti, da se ne bi zanašali na trenutne priliko in modo, ampak da bi pot vedno iskali, gledajoč Gospodov križ: »Naš program življenja je tam.« Obenem pa je tudi povabilo, da bi šli ven iz vsake osame, da bi preseglj skušnjavo avtoreferenčnosti, ki nam onemogoča doumeti tisto, kar Sveti Duh izvršuje onstran lastnega prostora. Pristna sprava med kristjani se bo lahko uresničila, ko bomo znali prepoznati darove drugi drugih in se bomo zmožni s ponižnostjo in krotkostjo učiti drugi od drugih, ne da bi pričakovali, da se bodo drugi najprej učili od nas.

»Staro je minilo«

Če živimo ta »umreti sami sebi« za Jezusa, je naš stari način življenja odrinjen v preteklost. In kakor se je zgodilo sv. Pavlu, vstopimo v novo obliko bivanja in občestva. Z njim lahko rečemo: »Staro je minilo.« (2 Kor 5,17) Pogled nazaj pomaga in je nujen za očiščevanje spomina. Toda »fiksiranje« na preteklost, zadrževanje ob spominjanju doživetih in storjenih krivic ter sodba z zgolj človeškimi merili lahko ohromijo in preprečijo, da bi živeli sedanjost. Božja Beseda nas opogumlja, da bi iz spomina jemali moč, da bi se spominjali dobrega, prejetega od Gospoda; toda od nas zahteva tudi, da preteklost pustimo za seboj in v sedanjosti hodimo za Jezusom ter živimo novo življenje v Njem. Dopustimo Njemu, ki vse dela novo (Raz 21,5), da nas usmeri k novi prihodnosti, odprti za upanje, ki ne razočara, prihodnosti, v kateri bo mogoče preseči razdeljenosti in bodo verniki, prenovljeni v ljubezni, v polnosti in vidno složni.

Prisrčni in bratski pozdravi

Potem ko je Boga prosil za dar sprave z Njim in med nami, je papež Frančišek namenil prisrčne in bratske pozdrave njegovi eminenti metropolitu Genadiju, predstavniku ekumenskega patriarhata, njegovi milosti Davidu Moxonu, osebnemu predstavniku canterburyjskega nadškofa v Rimu, in vsem drugim zbranim predstavnikom različnih Cerkva in cerkvenih skupnosti. Poseben pozdrav je sveti oče namenil članom Mešane komisije za teološki dialog med Katoliško cerkvijo in vzhodnimi pravoslavnimi Cerkvami. Zaželel jim je, da bi njihovo delo v teh dneh, med plenarnim zasedanjem, obrodilo sad. Na koncu pa je papež pozdravil še študente ekumenskega inštituta Bossey, ki so na obisku v Rimu, da bi poglobili svoje poznavanje Katoliške cerkve: mlade pravoslavce in vzhodne pravoslavce, ki študirajo v Rimu po zaslugi štipendij Odbora za kulturno sodelovanje z vzhodnimi Cerkvami, ki deluje v okviru Papeškega sveta za pospeševanje edinosti med kristjani. Predstojnikom in sodelavcem tega urada (dikasterija) je papež izrazil spoštovanje in hvaležnost.

7. Pri papežu ekumenska delegacija Evangeličanske cerkve v Nemčiji

S papežem Frančiškom se je 6. februarja 2017 sestala triindvajsetčlanska ekumenska delegacija Evangeličanske cerkve v Nemčiji, spremljal pa jo

je kardinal Marx, predsednik Nemške škofovske konference. »Imamo isti krst: neutrudno moramo hoditi skupaj!« so se glasile papeževe besede takoj na začetku govora, ko je spodbudil k nadaljevanju hoje po »blagoslovljeni poti bratskega občestva« ter k pogumnemu in odločnemu približevanju polni edinosti.

V središče ponovno postaviti Kristusa

Pomembno je, da kristjani evangeličani in katoličani ob petstoletnici reformacije sprejemajo priložnost za skupno obhajanje zgodovinskih dogodkov, da bi »v središče svojih odnosov ponovno postavili Kristusa«, je dejal papež. Ravno »vprašanje o Bogu« in »o tem, kako imeti usmiljenega Boga«, je bilo »vzmet življenja in celotne Lutrove poti«. Reformatorje je v resnici spodbujalo in vznemirjalo to, kako »pokazati pot proti Kristusu«. In ravno to nam mora danes biti pomembno, potem ko smo ponovno stopili na skupno pot. »Letošnja obletnica nam ponuja priložnost, da naredimo nov korak naprej in na preteklost ne gledamo z zamero, temveč v skladu s Kristusom in v občestvu z Njim, da bi moškim in ženskam našega časa lahko ponudili radikalno novost Jezusa, brezmejno Božje usmiljenje – ravno to, kar je reformacija hotela spodbuditi.« Da je potek njihovega klica k prenovi privedel do ločitve med kristjani, je bilo po papeževih besedah zares tragično. »Verniki se niso več čutili bratje in sestre v veri, temveč nasprotniki in tekmovalci. Predolgo časa so gojili sovraštvo in se spuščali v boje, ki so jih hujskali politični interesi in interesi moči, včasih celo brez pomisleka o uporabi nasilja teh proti onim.« Danes pa se zahvaljujemo Bogu, da smo »odstranili vsakršno breme« ter bratsko in vztrajno »tečemo v tekmi, ki nas čaka, s pogledom, uprtim v Jezusa« (Heb 12,1-2).

Ozdraviti spomin, da bi lahko skupaj pričevali

Papež je s hvaležnostjo sprejel pobudo za pripravo skupnega ekumenskega obreda z naslovom *Ozdraviti spomin – pričevati za Jezusa Kristusa*. »Katoličani in evangeličani v Nemčiji boste tako lahko v molitvi odgovorili na močan klic, ki ga skupaj čutite v izvorni državi reformacije: v Bogu očistiti spomin, da bi bili notranje prenovljeni in poslani od Svetega Duha, da prinesete Jezusa današnjemu človeku.« Omenil je mnoge ekumenske pobude, ki so načrtovane v tem letu, med drugim t. i. Kristusov praznik: »Ponovno odkritje skupnih izvirov vere, ozdravi-

tev spomina v molitvi in ljubezni ter konkretno sodelovanje pri širjenju evangelija in pri služenju bratom naj bodo spodbude za še hitrejšo napredovanje na poti.«

Naša skupna odgovornost je zelo velika

»Razlike v zvezi z vprašanji vere in morale, ki še vedno vztrajajo, ostajajo izziv na poti proti vidni edinosti, po kateri hrepenijo naši verniki,« je ob koncu dejal papež. Bolečino lahko opazimo predvsem pri zakoncih, ki pripadajo različnim veroizpovedim. Izpostavil je, da si je treba preudarno prizadevati za preseganje še vedno obstoječih ovir, povečati teološki dialog in krepiti sodelovanje med nami, in sicer predvsem pri služenju najbolj trpečim in pri varovanju ogroženega stvarstva. Jezusov klic k edinosti namreč spodbuja nas in tudi vso človeško družino v tem času, ko doživljamo težke razkole in nove oblike izključevanja in odrivanja na družbena obrobja. In tudi zato je po papeževih besedah naša odgovornost zelo velika.

8. Kristjani poklicani osvoboditi se predsodkov do vere drugega

Papež Frančišek je 31. marca 2017 sprejel v avdienco udeležence simpozija o Lutru in njegovi reformi, ki ga je organiziral Papeški odbor za zgodovinske znanosti pod naslovom *Luter 500 let pozneje*. Dogodek je opredelil kot »hvalevredno iniciativo«, ob kateri čuti »hvaležnost Bogu«, obenem pa prav tako »določeno čudenje«, saj si še pred časom simpozija te vrste ne bi bilo mogoče predstavljati. »Govoriti o Lutru, katoličani in protestanti skupaj, na pobudo nekega organizma Svetega sedeža: zares se z rokami dotikamo sadov delovanja Svetega Duha, ki presega vsako pregrado in konflikte spreminja v priložnosti za rast v skupnosti,« je zatrdil papež. Spomnil je na dokument luteransko-rimskokatoliške komisije, ki je ravno pod naslovom *Od konflikta do skupnosti* nastal v okviru skupnega spominskega slavlja petstote obletnice začetka Lutrove reforme.

Sprejeti pozitivno, oddaljiti se od napak

Sveti oče je izrazil veselje, da je to spominsko slavlje strokovnjakom različnih institucij ponudilo priložnost, da »skupaj pogledajo na tiste dogodke«. Resne poglobitve Lutrovega lika in njegove kritike Cerkve tistega časa ter papeštva po Frančiškovem prepričanju zagotovo prispevajo

k preseganju medsebojnega nezaupanja in rivalstva, ki sta v preteklosti predolgo časa zaznamovala odnose med katoličani in protestanti. »Pozoren in dosleden študij, prost predsodkov in ideoloških polemik, danes omogoča Cerkvam, ki so v dialogu, da razločujejo in sprejemajo, kar je bilo v reformi pozitivnega in upravičenega, ter se oddaljijo od napak, pretiravanj in neuspehov, pri tem pa priznajo grehe, ki so privedli do ločitve.«

Osvobodimo se predsodkov do vere drugega

Kot je nadaljeval, se vsi dobro zavedamo, da preteklosti ni mogoče spremeniti. Pa vendar je danes, po petdesetih letih ekumenskega dialoga med katoličani in protestanti, »mogoče opraviti očiščenje spomina«, kar pa ne pomeni realizacije neizvedljivega popravka tistega, kar se je zgodilo pred petsto leti, marveč »povedati to zgodovino na drugačen način, brez sledi tihega sovraštva zaradi doživetih ran, ki pačijo naš pogled drug na drugega«. »Kot kristjani smo danes vsi poklicani, da se osvobodimo predsodkov do vere, ki jo drugi izpovedujejo z drugačnim naglasom in jezikom, si medsebojno izmenjamo odpuščanje za krivice, ki so jih storili naši očetje, in skupaj prosimo Boga za dar sprave in edinosti,« je še dejal papež Frančišek.

9. Papež Frančišek sprejel v avdienco predsedstvo Svetovne luteranske zveze

Papež Frančišek je na sprejemu predsedstva Svetovne luteranske zveze 7. decembra 2017 dejal, da danes z očiščenim spominom zaupno gledamo v prihodnost, ki ni obremenjena z nasprotji in predsodki iz preteklosti. Izpostavil je, da si zdaj ne moremo več dovoliti, da bi bili nasprotniki ali tekmeci. Zdaj se ne moremo umakniti iz prizadevanja za večje občestvo v ljubezni in veri.

Sveti oče je spomnil na dogodke, ki so ekumensko zaznamovali obhajanje obletnice reformacije. Izpostavil je predvsem 31. oktober 2016, ko je potekala skupna molitev v Lundu, kjer je bila Svetovna luteranska zveza tudi ustanovljena. »Pomembno je bilo, da smo se srečali v molitvi, kajti ne iz človeških načrtov, ampak iz Božje milosti poganja in cveti dar edinosti med verniki. Samo z molitvijo lahko varujemo drugi druge. Molitev očiščuje, krepi, osvetljuje pot, pomaga hoditi dalje. Molitev je

kakor gorivo za naše potovanje proti polni edinosti.« Gospodova ljubezen, iz katere zajemamo med molitvijo, namreč poganja ljubezen, ki nas zblizuje. Od tod izvirajo tudi naša potrpežljivost pri čakanju, naš razlog za spravo, moč za skupno hojo naprej. Izhodišče je molitev, ki je duša ekumenske preнове in hrepenenja po edinosti; dialog pa temelji na molitvi in se nanjo opira.

Ko molimo, lahko vsakokrat vidimo drug drugega s pravilne perspektive, torej z Očetove. Njegov pogled se ljubeče ozira na nas, brez dajanja prednosti ali delanja razlik. V Jezusovem duhu, v katerem molimo, se prepoznavamo kot bratje. Po papeževih besedah je to točka, iz katere je treba izhajati in izhajati vedno znova. Od tod tudi gledamo na preteklo zgodovino in se Bogu zahvaljujemo, da so se ločitve, tudi zelo boleče, zaradi katerih smo bili več stoletij oddaljeni in nasprotni, v zadnjih desetletjih združile v eno skupno pot, ekumensko pot, ki jo je spodbudil Sveti Duh. Vodil nas je, da smo zapustili stare predsodke, na primer o Martinu Lutru in o situaciji Katoliške cerkve v tistem obdobju. K temu je prispeval tudi dialog med Svetovno luteransko zvezo in Papeškim svetom za pospeševanje edinosti med kristjani, ki se je začel leta 1967. Tega dialoga se danes, po petdesetih letih, s hvaležnostjo spominjamo, pri čemer je papež spomnil na dokumente, kot sta *Skupna izjava glede nauka o opravičenju* in zadnji dokument z naslovom *Od konflikta do skupnosti*.

Z očiščenim spominom lahko danes zaupno gledamo v prihodnost, ki ni obremenjena z nasprotji in predsodki iz preteklosti; v prihodnost, ki je odvisna samo od naše vzajemne ljubezni; prihodnost, v kateri smo poklicani razločevati darove, ki prihajajo iz različnih veroizpovednih izročil, in jih sprejeti kot skupno dediščino. Pred nasprotji, razlikami in ranami preteklosti imamo namreč sedanjo stvarnost, ki je po krstu skupna, utemeljena in trajna. Po krstu smo postali Božji otroci in bratje med seboj. »Zato si ne bomo mogli nikoli več dovoliti, da bi bili nasprotniki ali tekmeči. Če se preteklost ne da spremeniti, prihodnost od nas to zahteva. Zdaj se ne moremo umakniti iz iskanja in pospeševanja večjega občestva v ljubezni in veri.«

Prav tako smo poklicani k čuječnosti pred skušnjavo, da bi se na poti ustavili. »Ko smo tako v duhovnem kot cerkvenem življenju pri miru, se vračamo nazaj. Biti zadovoljni, ustaviti se zaradi strahu, lenobe, utrujenosti ali prepričanja, medtem ko z brati hodimo proti Gospodu, je,

kakor da bi zavrnilo njegovo povabilo. Da bi skupaj napredovali proti njemu, niso dovolj lepe ideje, ampak je treba narediti konkretne korake in iztegniti roko.« To predvsem pomeni delati v ljubezni, gledati uboge, najmanjše brate v Gospodu, ki so na poti naši najdragocenejši smerokazi. Papež je izpostavil, da se je pomembno dotakniti njihovih ran z ozdravljajočo močjo Jezusove navzočnosti in balzomom našega služenja.

»S tem preprostim, vzornim in radikalnim stilom smo še posebej danes poklicani oznanjati evangelij, ki je prioriteta našega krščanskega obstoja v svetu. Spravljena edinost med kristjani je nepogrešljiv del tega označila.« Kako naj se namreč oznanja evangelij sprave, ne da bi si obenem prizadevali delati za spravo med kristjani? Na poti nas bodrijo zgledi tistih, ki so odšli v Jezusovem imenu in so že v polnosti spravljene v velikonočni zmagi. V naših dneh jih je še veliko, ki trpijo zaradi pričevanja o Jezusu. »Njihovo krotko in mirno junaštvo je za nas neodložljiv klic k vedno bolj resničnemu bratstvu,« je še dejal papež.

10. Kardinal Koch o skupnem obhajanju petstoletnice reformacije

Papež Frančišek je 31. oktobra 2017 v luteranski katedrali v Lundu skupaj s škofom Younanom in pastirjem Jungejem, predsednikom in generalnim tajnikom Svetovne luteranske zveze, v okviru skupnega katoliško-luteranskega obhajanja vodil ekumensko molitev. Ta dogodek je bil razumljen kot obetajoče ekumensko znamenje. Vendar pa je naletel tudi na kritike in nasprotovanja. Katoliška stran se je bala morebitnega protestantskega odklona katolištva, protestantska pa izdaje reformacije. To je povod, kot zapiše kardinal Koch, zakaj se je dobro ustaviti ob vzrokih, ki so v temelju skupnega obhajanja.

Letošnja obletnica začetka reformacije je prva v dobi ekumenizma

Prvi vzrok je dejstvo, da je letošnja obletnica začetka reformacije prva v dobi ekumenizma. Zato ne more biti obhajana na isti način kot v preteklih stoletjih, ko so prevladali sektaški in polemični toni. Na katoliški strani so ti zaostriili zavračanje Lutra. Med ekumenskim gibanjem pa je dozorelo spoznanje, da reformacija ne zadeva le protestantov, ampak tudi katoličane. Obletnica za obe strani tako predstavlja povabilo k di-

alogu o tem, kaj se lahko katoličani naučijo iz reformacije in kaj lahko protestanti vzamejo iz Katoliške cerkve kot obogatitev za lastno vero.

Martin Luter si je želel prenove celotnega krščanstva v duhu evangelija

Namen Lutrovih tez o odpustkih ni bil ločitev Cerkev, ampak predvsem spodbuda učene razprave. Prav tako se teze ne smejo razumeti kot revolucionarni dokument. Odsevale so zaskrbljenost katoličanov in napisane so bile v skladu s trditvami katoliške teologije tistega časa. Obhajanje reformacije leta 2017 se zatorej spominja časa, ko še ni bilo razkola med Martinom Lutrom in Katoliško cerkvijo. Luter ni hotel ustanoviti nove Cerkev, želel si je prenove celotnega krščanstva v duhu evangelija. Šlo je za gibanje prenove znotraj Cerkev, in poznejše rojstvo Protestantske cerkve je bilo predvsem rezultat političnih odločitev. Resničen uspeh reformacije, poudarja kardinal Koch, se bo uresničil, šele ko bodo preseženi razkoli med kristjani, podedovani iz preteklosti, in ko bo v duhu evangelija obnovljena ena in edina Cerkev. S tega vidika je bistven prispevek II. vatikanskega koncila, ki je neločljivo povezal ekumensko prizadevanje in prenovo Katoliške cerkve.

Hvaležnost, priznanje lastnih krivd in kesanje ter upanje

Obhajanje petstoletnice reformacije leta 2017 je treba razumeti kot povabilo k vrnitvi k izvirni zaskrbljenosti Martina Lutra. Vprašati se je treba, kaj ta danes pomeni za katoličane in protestante ter za ekumenizem na splošno. Samo če se bo obhajanje odvijalo v tem duhu in skupaj, se lahko od njega pričakujejo nove in pogumne spodbude za ekumensko zблиževanje. Obetaven ekumenski preobrat lahko omogoči le obhajanje, zaznamovano s tremi ključnimi elementi. To so hvaležnost, priznanje lastnih krivd in kesanje ter upanje. O teh govori tudi dokument o dialogu z naslovom *Od konflikta do skupnosti*, ki je rezultat dela luteransko-katoliške komisije za edinost.

Hvaležnost za dialog

Prvi ključni element je hvaležnost. Leta 2017 se ne spominjamo zgolj petstoletnice reformacije, ampak tudi petdesetletnice intenzivnega dialoga med katoličani in luterani. S pomočjo slednjega je bilo mogoče odkriti stvari, ki so nam skupne. Kardinal Koch posebej izpostavlja

Skupno izjavo glede nauka o opravičenju, ki je bila podpisana 31. oktobra 1999. Ta namreč predstavlja zavest, da razkol v zahodnem krščanstvu, ki je sledil reformaciji, ni mogel razkrojiti skupnih korenin krščanske vere.

Priznanje lastnih krivd in kesanje

Drugi ključni element je priznanje lastnih krivd in kesanje. Reformacija mora biti razumljena kot prenovitveni proces znotraj Cerkve, ki bi v središče postavil Božjo Besedo in se osredotočil na Jezusa Kristusa kot živo Besedo. A v času svojega začetka reformacija ni pripeljala do preнове, temveč do razkola Cerkve. Sledile so celo verske vojne. Glede na to tragično zgodovino imajo katoličani in protestanti tehtne razloge, da objokujejo in se kesajo zaradi nesporazumov, zanemarjanja svojih dolžnosti ter povzročenih ran. Javno dejanje kesanja mora zato biti sestavni del pristnega obhajanja obletnice. Pospremljeno pa mora biti še s tistim očiščenjem zgodovinskega spomina, h kateremu je pozval papež Frančišek: »Ne moremo izbrisati, kar je bilo, a ne želimo dovoliti, da bi breme preteklih krivd še naprej omadeževalo naše odnose. Božje usmiljenje bo prenovilo naše odnose.« Smernici ekumenske poti v prihodnosti sta usmiljenje in sprava.

Upanje – nov začetek na poti ekumenskega prizadevanja

Tretji ključni element pa je upanje. Seveda ni realno pričakovati, da bi skupno obhajanje petstoletnice reformacije pripeljalo do zaželenene edinstnosti. Vseeno pa bo pomenljiv rezultat, že če bo omogočilo nadaljnje korake. Leto 2017 ne sme zaznamovati konca, temveč nov začetek na poti ekumenskega prizadevanja, ki teži k polnemu cerkvenemu občestvu.

Sklep

Besede papeža Frančiška nam sporočajo, da se je vrh Katoliške cerkve ob petstoletnici reformacije odzval na številne načine in obhajal spomin na ta cerkveni dogodek. Storjeni so bili tudi številni koraki k medsebojnemu boljšemu spoznavanju in s tem tudi k medsebojnemu spoštovanju. Obe cerkvi, Katoliška in Evangeličanko-luteranska, hodita pot z vstalim in poveličanim Kristusom. Samo želeti je, da bili čim bolj zvesti

svojemu učitelju Jezusu Kristusu – vsaka pač na sebi lasten način – kajti kolikor bližji bosta Kristusu, toliko bližji bosta tudi druga drugi.

Zbral Vinko Avguštin Škafar

Navodila sodelavcem

Besedilo, ki ga avtor¹ pošlje na elektronski naslov revije *Edinost in dialog*, je besedilo, ki še **ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku**. Besedilo je treba poslati v elektronski obliki na naslov glavnega in odgovornega urednika (maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si) oz. na naslov revije (edinost-dialog@teof.uni-lj.si). Objave v reviji se ne honorirajo.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora biti prispevek anonimen (tj. brez navedbe avtorja). Avtor poleg anonimnega prispevka pošlje prijavo oziroma spremni list, na katerem navede ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije.

1. Vrsta in velikost pisave

Besedilo naj bo urejeno z urejevalnikom besedila Microsoft Word (za okolje Windows) v pisavi Times New Roman brez dodatnih slogovnih določil. Velikost pisave naj bo 12 pt, razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Za besede, zapisane v grščini ali hebrejščini, je treba uporabiti pisavo *SBL Greek/SBL Hebrew* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Society of Biblical Literature) ali *Bwtransb* (dostopna s podrobnejšimi navodili na spletni strani Bible Works). Črke hebrejske abecede se v transkripciji zapišejo, kot sledi: ׀, **b**, **g**, **d**, **h**, **w**, **z**, **h**, **t**, **y**, **k**, **l**, **m**, **n**, **s**, **c**, **p**, **s**, **q**, **r**, **ś**, **š**, **t**. Črke *Begadkephat* se pišejo: b, g, d, k, p, t.

2. Povzetek, ključne besede, obseg

Besedilo znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**. Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke. Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Obseg izvirnega in preglednega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine 20.000 znakov (vključno s presledki); poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Slikovni material (in/ali tabele) mora biti poslan ločeno (v formatih JPG ali TIF), v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodi.

Slog besedila mora ustrezati znanstvenemu nivoju, besedilo mora biti pred oddajo **jezikovno pregledano (lektorirano)**. **Opombe** morajo biti pisane enotno kot **sprotne opombe pod črto**.

3. Navajanje

Način navajanja mora biti v skladu z metodologijo znanstvenega dela na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Priimek avtorja, leto izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek leto, stran), npr. (Žust 2007, 109). Na isti način navajamo citate iz periodičnih publikacij. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (priimek in priimek leto, stran), npr. (Škafar in Nežič 1998, 33). Pri več kot treh

¹ Izraz avtor je napisan v moški slovnični obliki in je uporabljen kot nevtralen za ženske in moške.

avtorjih uporabimo obliko (priimek idr. leto, stran) ali (priimek et al. leto, stran), npr. (Sorč et al. 2003, 21). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko po potrebi tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje* 1916, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo leto in stran. Npr.: »Kakor je zapisal Avguštin Lah (2000, 57) [...]«. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji, npr. (Škafar 1998, 16; Lah 2003, 73). Če v istem odstavku ali poglavju neprekinjeno navajamo isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju pa v oklepajih navajamo le še številko strani. Izpuščene dele znotraj navedka označujemo z [...]. Okrajšave »prim.« ne uporabljamo.

3.1 Postavljanje referenc/sklicev

Pri **citatih** stoji ločilo

- **za referenco**, če referenca označuje del povedi:

Nastopi brez vsake utemeljitve, nenadoma in brez obrazložitve, ko Ezra izve, da se »izraelsko ljudstvo še ni ločilo od ljudstev dežel, kajti izmed njihovih hčerá so jemali žene zase in za svoje sinove ter oskrnili sveti zarod z ljudstvi dežel« (Ezr 9,1-2).

- **pred referenco** (referenca sama je brez ločila), če referenca označuje eno poved ali več povedi:

Tobit začne moliti z besedami: »Pravičen si (*δικαιος*), Gospod, in pravična so vsa tvoja dela in vse tvoje poti so usmiljenje (*ἐλεημοσύναι*) in resnica (*ἀλήθεια*).« (Tob 3,2)

... R. A. Werline zapiše:

»While Deuteronomy explicitly states that the people must repent, it containt no penintential prayer, nor does it direct the people to offer a penintential prayer in order to enact repentance.« (1998, 11–12)

Pri **parafrazah** stoji ločilo

- **pred referenco**, če referenca označuje celoten odstavek oz. več povedi:

Z razmahom ideje individualnih človekovih pravic in temeljnih svoboščin, izrazito v času po drugi svetovni vojni, avtonomija verskih organizacij ponovno pridobiva pomen v političnem, ekonomskem in pravnem ustroju družbe. Izključne pristojnosti na področju članstva, upravljanja premoženja in vodenja organizacije, izvzem od splošno veljavnih predpisov države in možnost uporabe religiozno zaznamovanih norm vedenja in ravnanja so v današnjem času univerzalno priznani elementi kolektivnega vidika individualno zagotovljene pravice do svobode vesti oziroma veroizpovedi. (Šturm 2010, 444–457; 122–139)

- **za referenco**, če referenca označuje eno samo poved:

V večini so razlike, drugačnosti predvsem med Pravoslavno in Katoliško cerkvijo v manjšini in v temelju premagljivega (Janežič 2006, 94).

Marija, Jezusova mati, in Elizabeta, mati Janeza Krstnika, sta se, denimo, povezali v nosečnosti in v medsebojni pomoči v zanju novem, veselem in presenetljivem ter zato ranljivem položaju (Lk 1,31-56).

Za citiranje cerkvenih dokumentov, *Zakonika cerkvenega prava (ZCP)*, *Katekizma Katoliške cerkve (KKC)* in drugih standardnih besedil, ki jih obravnavamo kot vire, uporabljamo ustaljene okrajšave (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* 1992). Kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi.

3.2 Citiranje Svetega pisma

Za navajanje Svetega pisma se uporabljajo standardne krajšave svetopisemskih knjig (glej: *Sveto pismo Nova zaveza in Psalmi: jeruzalemska izdaja*. 2010. Ljubljana: Družina, Teološka fakulteta).² Za okrajšave (in druge kratice) v tujem jeziku se avtor ravna po priročniku *The SBL Handbook of Style*.

Pri navajanju svetopisemskih besedil se med vrsticami uporablja vezaj (-), med poglavji pa pomišljaj (-):

2 Mz 20,17 Mr 4,35	ena vrstica
Ezk 11,22-25 Jn 1,2-3	več neprekinjenih vrstic v istem poglavju
2 Mz 24,3.7 Mt 5,1.5.7	več prekinjenih vrstic v istem poglavju
Jer 7,1-5; 12,5-6 Jn 1,2-3; 4,2-6	več neprekinjenih vrstic v različnih poglavjih
Mih 2 Apd 12	eno poglavje
5 Mz 32-34 Mr 3-6	več neprekinjenih poglavij
5 Mz 4,44-28,68 Mr 3,1-4,45	več neprekinjenih poglavij z vrsticami

² Okrajšave (nekaterih) svetopisemskih izdaj; SSP = Slovenski standardni prevod; SPJ = Jeruzalemska izdaja; EKU = Ekumenski prevod (iz leta 1974); CHR = Chraskov prevod (iz leta 1914); MAR = Mariborska izdaja (1959-1961); DAL = Dalmatinov prevod (1584).

4. Seznam referenc oz. literature

Prispevek ima **na koncu seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela se navajajo v obliki: Priimek, ime. Leto. *Naslov*. Kraj: založba.

En avtor:

Lah, Avguštin. 2001. *Skrivnost troedinega Boga*. Maribor: Teološka fakulteta.

— — —. 2008. *V znamenju osebe: poskus trinitarične antropologije*. Ljubljana: Družina.

Dva avtorja:

Rode, Franc, in Anton Stres. 1977. *Kriterij krščanstva v pluralistični družbi*. Tinje: Dom prosvete.

Trije avtorji:

Sajama, Seppo, Matti Kamppinen in Simo Vihjanen. 1994. *Misel in smisel: uvod v fenomenologijo*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Članke iz revij se navaja v obliki: Priimek, ime. Leto. Naslov članka. *Ime publikacije* letnik: prva—zadnja stran.

Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpustanje. *Bogoslovni vestnik* 51: 270–285.

Sorč, Ciril. 2004. Trinitarično pojmovanje osebe. *Tretji dan* 33 (julij–september): 25–33.

Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu Teološke fakultete.

Oblikovanje naslovnice

Krog je od nekdaj pomemben del simbolne govornice verstev in modroslovja od babilonskih, keltskih, orientalskih tja do židovskih in krščanskih izročil. Pomemben je tudi v islamu. Simbol kroga je mnogoplasten – od popolnosti, večnosti do edinosti kozmičnih razsežnosti.

Prekrivanje dveh krogov so v filozofiji poimenovali diada – simbolizira princip dvojnosti oziroma drugačnosti, ločitev od prvobitne celosti in hrepenenje po ponovni stopitvi v celost. Na ta paradoks so opozorili že Grki. Medtem ko se diada ločuje od enosti, njeni nasprotni poli spominjajo na svoj izvor ter se medsebojno privlačijo, tako se ponovno stopijo in dosežejo enost. Diada ločuje in združuje, odbija in privlači, razdružuje ter se ponovno približuje. Hkrati ponazarja dinamiko biblično-krščanskih kreativnih odnosov z dimenzijo trojnosti. Zato se zdi primeren simbol za revijo z dialoško problematiko.

Peter Požauko, oblikovalec

Instructions for contributors

The text submitted by the author¹ to the e-mail address of the journal *Unity and Dialogue* has **not yet been published or submitted for review elsewhere**. The text must be sent in electronic form to the address of the Editor in Chief (maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si) or the address of the journal (edinstost-dialog@teof.uni-lj.si). No fees shall be paid for the articles published in the journal.

Since **the peer review is anonymous**, the article must be sent anonymously (i.e. without indicating the author). In addition to the anonymous article, the author shall also send the application or the cover sheet with their name and surname, title of the article, key biographic data, and the statement that the text has not yet been published or submitted for review elsewhere. The application form is available on the website of the journal.

1. Font type and size

The text should be edited in Microsoft Word (for Windows), using the font Times New Roman without any styles. The font size should be 12 pt., line spacing 1.5, and footnotes 10 pt.

For words written in Greek or Hebrew, the font *SBL Greek/SBL Hebrews* should be used (available, with detailed instructions, on the website of the Society of Biblical Literature) or *Bwtransb* (available, with detailed instructions, on the website Bible Works). In transcription, the letters of the Hebrew alphabet are written as follows: ׀, b, g, d, h, w, z, h, t, y, k, l, m, n, s, c, p, s, q, r, s, s, t. The letters *Begadkephat* are written as follows: b, g, d, k, p, t.

2. Abstract, keywords, scope

The text of the scientific article must comprise the **abstract** and the **keywords**. The maximum length of the abstract should be 160 words or 800 characters. The abstract should present the exact definition of the topic of the article, methodology, and conclusions. The title of the article must be concise and unambiguous, and not longer than 100 characters.

As a rule, the length of the article should not exceed 20,000 characters (including spaces); reports should not be longer than 10,000 characters, and the length of book reviews should not exceed 8,000 characters. Any graphic material (and/or tables) must be sent separately (in JPG or TIF formats) with an indication of its position in the text. The style of the text must correspond to the scientific level, and prior to submission the text must be **language-edited (proofread)**. **Notes** must always be included as **footnotes**.

3. References

References must be provided in accordance with the methodology of scientific work at the Faculty of Theology, University of Ljubljana. The surname of the author, the

¹ The term 'author' used in the masculine grammatical form shall refer neutrally to both men and women.

year of the publication, and page(s) are inserted after the quote in the form (surname, year, page(s)), e.g. (Žust 2007, 109). The citations from periodic publications are written in the same manner. If there are two authors, the citation is written in the form (surname and surname year, page), e.g. (Škafar and Nežič 1998, 33). If there are more than three authors, we use the form (surname et al. year, page), e.g. (Sorč et al. 2003, 21). If no author is indicated, we use the title instead of the surname and abbreviate it, if necessary. If the last name is already mentioned in the quotation, it shall be omitted in the quote and we only indicate the year and page(s). If there are several works cited in the same brackets, these shall be separated by semicolons. If the same work is being cited throughout the same paragraph or chapter, we indicate the reference in its entirety only once, and thereafter only the page number is indicated in brackets. We do not use abbreviation cf.

3.1 Form of references

In **citations**, the punctuation is placed

- **after the reference**, if it refers to part of the sentence;
- **in front of the reference** (the reference itself has no punctuation), if it refers to an entire sentence or several sentences;

In **paraphrases**, the punctuation is placed

- **after the reference**, if it refers to a single sentence;
- **in front of the reference**, if it refers to several sentences.

When citing church documents, *Code of Canon Law* (CCL), *Catechism of the Catholic Church* (CCC) and other standard texts used as sources, we use standard abbreviations (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* 1992). Abbreviations of domestic texts, collections, and lexicons are used, if they are generally known and recognized. Abbreviations of journals are in italics, while abbreviations of lexicons or monographs are indicated in an upright font.

3.2. Citing the Holy Bible

For the abbreviations (and other acronyms) in a foreign language, the author uses *The SBL Handbook of Style*.

When quoting biblical texts, a hyphen (-) is used between the lines and a dash (–) between the chapters.

4. List of references/literature

At the end of the article a list of references or literature is included. Literary works are listed in the following form: Surname, Name. Year. *Title*. Location: Publisher.

Journals articles are listed in the following form: Surname, Name. Year. Title of the article. *Name of publication* year: first-last page.



Fanika Krajnc-Vrečko
Človek v Božjem okolju:
teološka misel Jožeta Rajhmana v luči teološke antropologije

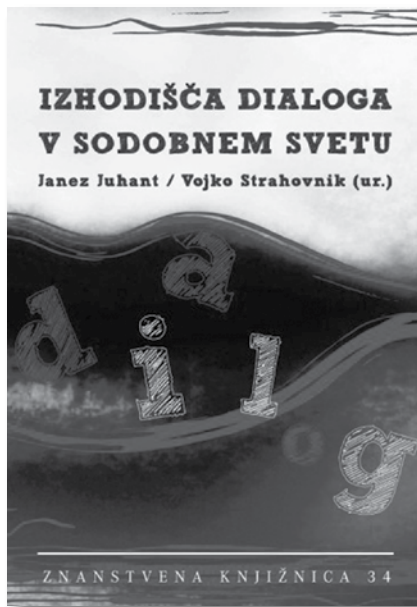
Delo prinaša širok spekter antropoloških vsebin in z njimi povezanih razmišljanj o bivanjskih vprašanjih. Temelji na analizi Rajhmanove misli, ki človeka vidi kot vrh in središče božjega stvarstva, kot telesno in duhovno bitje, kot simbolno bitje, pogojeno z govorico, ki se zaveda svoje grešnosti, a kljub temu živi v prijateljstvu z Bogom. Knjiga je bralcu spodbuda za lastno vrednotenje in navdih pri odgovornem oblikovanju dialoške in neideološke osebne, verske, družbene in ekološke stvarnosti.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2010. 239 str.

ISBN 978-961-6844-00-0. 15 EUR

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si



Janez Juhant in Vojko Strahovnik, ur.
Izhodišča dialoga v sodobnem svetu

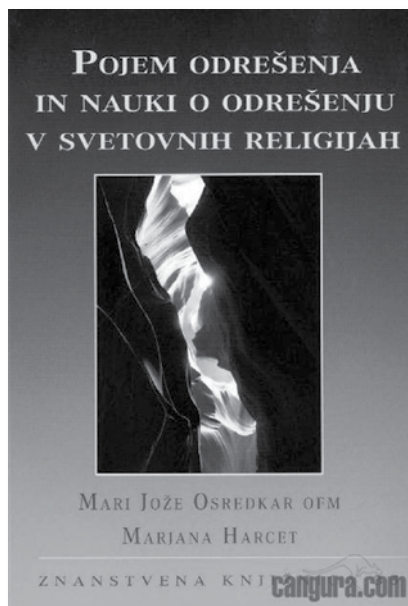
Sodobno družbo zaznamujejo vedno globlji konflikti, izguba zaupanja, globalna odvisnost, umanjkanje sočutja, instrumentalizem, krhkost nekaterih individualnih identitet in prevlada izbranih kolektivnih identitet ter odsotnost dialošкости in pristnega odnosa. Če je pristen dialog (pristna bližina) nujna podlaga za solidarno in sočutno družbo, ki naj bo hkrati usmerjena v prihodnost, potem je potrebno priznanje naše odvisnosti od drugega ter naše odprtosti za drugega. Avtorji si v pričujoči knjigi zastavljajo s tem povezana vprašanja o izhodiščih, značilnostih in pogojih pristnega in odprtega dialoga v multikulturni družbi, kjer se ni mogoče sklicevati zgolj na okvire lastne tradicije, in o tem, kje so nosilci dialoga ter medkulturnosti. Tema dialoga je obravnavana s filozofskega, antropološkega, teološkega, pedagoškega in sociološkega vidika. Knjiga prinaša nove poglede na teme dialošкости, filozofije intersubjektivnosti, enotnosti in razlike, strpnosti, svetovnega etosa, komunitarizma, preseganja moralnega nestrinjanja med kulturami, medverskega ter medreligijskega dialoga idr.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 144 str.

ISBN 978-961-6844-19-2. 12 EUR

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si



Mari Jože Osredkar in Marjana Harcet
Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah

Monografija obravnava religiološki pojem odrešenja in predstavlja nauk o odrešenju v najpomembnejših verstvih: v judovstvu, krščanstvu, islamu, hinduizmu in budizmu. Delo najprej predstavlja koncept odrešenja, nato je obdelan nauk o odrešenju v judovsko krščanski tradiciji, v tretjem poglavju spoznamo nauk o odrešenju v islamu in v zadnjem poglavju knjiga primerja pojmovanje odrešenja v religijah indijske podceline. Delo predstavlja prvo tovrstno predstavitev v slovenskem jeziku. Posebna pomembnost za slovenski prostor je v tem, da predstavi odrešenje kot eno najpomembnejših poglavij pri obravnavi sleherne religije. Avtorja v monografiji obravnavata uporabnost religije v tuzemskem življenju in eshatologijo omenjenih verstev.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2012. 96 str.

ISBN 978-961-6873-14-7. 9 EUR

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si



Birger Gerhardsson
Z vsem svojim srcem.
O svetopisemskem etosu

Naslov knjige se navezuje na temeljno zapoved Svetega pisma: »Ljubi Gospoda svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in z vso močjo« (5 Mz 6,5), ki ima osrednje mesto tudi v Jezusovem evangelijskem oznanilu (Mt 22,37 vzp.). Gerhardsson opozori na osrednji pomen te zapovedi v biblični tradiciji in na njen vpliv na oblikovanje svetopisemskega etosa. Gre za osnovno sporočilo »zlatega pravila« (Mt 7,12), iz katerega izhajajo vsi preroki in postava (Mt 22,37-40). Posebno pozornost posveti trem velikim avtorjem in oznanjevalcem krščanskega etosa – Mateju, Pavlu in Janezu – ki jih prestavi v perspektivi judovskega okolja in novosti evangelijskega življenja po Duhu. Gerhardsson pokaže na rdečo nit biblične etične tradicije, ki se je izgrajevala od Mojzesa in prerokov, po Jezusu in njegovih učencih do apostola Pavla in Janezove šole. Poudarjeno so obdelana priporočila o odgovornosti človeka do zemeljske stvarnosti – tako do žive kot nežive: »Človekove etične obveznosti ne zadevajo samo Boga in soljudi. So širše. Bog Svetega pisma je v odnosu z vsem stvarstvom.«

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2014. 152 str.

ISBN 978-961-6844-34-5. 8 EUR

Knjigo lahko naročite na naslovu:

TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Edinost in dialog

je znanstvena revija *Inštituta Stanka Janežiča za ekumensko teologijo in medreligijski dialog* Teološke fakultete Univerze v Ljubljani z recenzijō.

Revija je nova serija revij *Kraljestvo božje*, letnik 1 (1924)–15 (1941) in 16 (1957)–24 (1968), ter *V edinosti*, letnik 25 (1970)–67 (2012). Revija *Edinost in dialog*, letnik 68, je izšla leta 2013.

V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 1818. Izhaja enkrat letno v dvojni številki. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja ekumenizma in medverskega dialoga, vezane na svetovne religije, s poudarkom na krščanskih verstvih, judovstvu in islamu. Izjemoma objavlja prevode iz drugih revij. Objavlja v slovenskem, srbskem, hrvaškem, italijanskem, angleškem in nemškem jeziku. Povzetki so vedno v slovenskem in angleškem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov revije *Edinost in dialog*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano v objavo na noben drug naslov in bo v tej reviji objavljeno prvič. Podrobnejša navodila avtorjem so objavljena v vsaki številki. Objave v reviji *Edinost in dialog* se ne honorirajo. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom enega leta. Rokopis in obrazec za prijavo prispevka, objavljen na spletni strani, je treba poslati v elektronski obliki na naslov edinost-dialog@teof.uni-lj.si.

Unity and Dialogue

is a scientific journal of the Institute for Ecumenical and Interreligious Dialogue at the Faculty of Theology of University of Ljubljana with recension.

The journal is a new series of journals: Kraljestvo božje, volume 1 (1924)–15 (1941) and 16 (1957)–24 (1968), and V edinosti, volume 25 (1970)–67 (2012). Unity and Dialogue, volume 68, was issued in 2013.

*In the media registry records kept by the Ministry of Culture, it is entered under sequence number 1818. It is published once a year as a double issue. It publishes original and reviewed scientific articles and contributions in the field of ecumenism and interreligious dialogue related to world religions, with an emphasis on Christian religions, Judaism, and Islam. It exceptionally publishes translations from other journals. It publishes in Slovenian, Serbian, Croatian, Italian, English, and German. Abstracts are always provided in Slovenian and English. A manuscript sent by a co-worker to the address of the journal *Edinost in dialog* is a text which has not been sent at the same time or earlier to any other address and is to be published in the journal for the first time. Detailed instructions to authors are provided in each issue. Published works in the *Edinost in dialog* are not paid for with a fee. Full journal content is available online with a time lag of one year. Manuscripts and contribution applications should be sent in electronic form to the following address: edinost-dialog@teof.uni-lj.si.*



Univerza v Ljubljani
Teološka fakulteta, Enota v Mariboru

Inštitut Stanka Janežiča
za ekumensko teologijo in medreligijski dialog