

# STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



ISSN 1408-8363  
OKTOBER 2009

9-10/09

## IZ VSEBINE

**Cvetka Hedžet Tóth**

Pol stoletja *Principa upanja*

**Nenad H. Vitorović**

Ali bi se krščanstvo moralo otresti  
Evrope?

**Ulrich Köpf**

Primož Trubar kot teolog

**Vincenc Rajšp**

Kralj Maksimilijan II. in Primož  
Trubar

**Jonatan Vinkler**

»Criste, zateri Turke inu papežnike!«

**Franjo Bučar**

O povezavah protestantov  
na Hrvaškem in Slovenskem

**V. Vladimira Mesarič Jazbinšek**

Pogled na žensko

**Prevod**

Institutio Religionis christianae

# STATI INU OBSTATI

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTĪZMA

# STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



**Izdaja Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar**

Tivolska 50/10, 1000 Ljubljana

Predstavnik:

mag. Viktor Žakelj, predsednik

**Glavni urednik**

dr. Marko Kerševan

**Uredniški odbor**

dr. Mihael Glavan, ddr. Igor

Črdina, dr. Matjaž Kmecl,

mag. Violeta Vladimira Mesarič

Jazbinšek, dr. Vincenc Rajšp,

dr. Ciril Sorč, dr. Cvetka Hedžet

Tóth, Nenad Hardi Vitorovič

**Odgovorni urednik**

Dušan Voglar

**Oblikovalec in tehnični urednik**

Kazimir Rapoša

[info@drustvo-primoztrubar.si](mailto:info@drustvo-primoztrubar.si)

[marko.kersevan1@guest.arnes.si](mailto:marko.kersevan1@guest.arnes.si)

**9-10/2009**

Tisk Cicero Begunje d. o. o. 2009

# VSEBINA

	4	Beseda urednika
RAZPRAVE, ŠTUDIJE	11	<i>Marko Kerševan</i> , Reformacija, protestantsko krščanstvo in značilnosti moderne družbe
	26	<i>Cvetka Hedžet Tóth</i> , Pol stoletja <i>Principa upanja</i>
	50	<i>Andrej Leskovic</i> , Blochova filozofija utopično odprtega sveta
	66	<i>Nenad H. Vitorović</i> , Ali bi se krščanstvo moralo otresti »Evrope«?
	79	<i>Fanika Krajnc-Vrečko</i> , Rajhmanova socialno zavzeta teologija
	95	<i>Tomaž Jurca</i> , Calvin in Luther o posvetni oblasti
	108	<i>Ulrich Köpf</i> , Primož Trubar kot teolog
	124	<i>Vincenc Rajšp</i> , Kralj Maksimilijan II. in Primož Trubar
	136	<i>Jonatan Vinkler</i> , »Criste, zateri Turke inu papežnike!«
	167	<i>Anna-Maria Lesigang-Bruckmüller</i> , Latinsko pismo Primoža Trubarja Adamu Bohoriču
	181	<i>Zvonimir Štrubelj</i> , O Primožu Trubarju kot izraziti in močni osebnosti
	190	<i>Edo Škulj</i> , Škocjan pri Turjaku – Trubarjeva rojstna župnija
	204	<i>Kozma Ahačič</i> , Prva slovenska knjiga prvič v sodobnem slovenskem jeziku
	215	<i>Milena Mileva Blažič</i> , Podoba družine v Trubarjevih besedilih
	227	<i>Marko Mugerli</i> , Slovenska in švicarska reformacija: univerza v Baslu
	238	<i>Tone Ravnikar</i> , Reformacija in Šaleška dolina
	250	<i>Stanislav Južnič</i> , Ljubljanski rektor, astronom in pesnik Frischlin
BILO JE POVEDANO	279	<i>Franjo Bučar</i> , O povezavah protestantov na Hrvaškem in Slovenskem
RAZGLEDI, VPOGLEDI	288	<i>Ana Pance</i> , Reformatorska krščanska cerkev v Sloveniji
	307	<i>Violeta Vladimira Mesarič Jazbinšek</i> , Pogled na žensko

## VSEBINA

	<b>317</b>	<i>Vincenc Rajšp</i> , Simpozij na Dunaju
	<b>319</b>	<i>Aleš Iglič</i> , Koga je mislil Trubar z besedama »lubi Slovenci«?
	<b>328</b>	<i>Dušan Voglar</i> , Trubar – podjetnik?
PORTRETI	<b>338</b>	Franc Šebjanič ( <i>Franc Kuzmič</i> )
PREVODI	<b>341</b>	Pojasnilo o prevodih ( <i>Marko Kerševan</i> )
	<b>353</b>	<i>Jean Calvin</i> , Institutio Religionis christianae – Temelji krščanske vere
	<b>376</b>	<i>Ernst Saxer</i> , Bullinger, Calvin in <i>Consensus Tigurinus</i>
NOVE KNJIGE	<b>382</b>	Trubarjeva teologija ( <i>Franc Kuzmič</i> )
	<b>384</b>	Protestantska pesmarica ( <i>Primož Kuret</i> )
	<b>386</b>	Metafizika, materializem, etika, utopija ( <i>Andrej Leskovic</i> )
KRONIKA	<b>392</b>	Govor predsednika republike Danila Türka ob dnevu reformacije 2008
	<b>397</b>	Znanstveni simpoziji 2008
POVZETKI	<b>408</b>	Synopses, Zusammenfassungen
SODELAVCI	<b>420</b>	Sodelavci te številke

## BESEDA UREDNIKA

Trije razlogi so botrovali obsežnosti letošnje dvojne številke. Najprej *Trubarjeva dediščina*, v ožjem smislu dediščina raziskovanja in razpravljanja, ki ga je spodbudila lanska Trubarjeva obletnica in ki je zdaj še klicala k objavi; potem letošnji jubilej, *500. obletnica rojstva Jeana Calvina*, mimo katere ne more nobena »revija za vprašanja protestantizma«; slednjič hotenje, da po besedilih, ki so bila že zaradi Trubarjevega jubileja obrnjena v preteklost 16. stoletja, tokrat spet z večjim poudarkom in obsegom obravnavamo *sodobne vidike in širše učinke protestantizma*.

S slednjim sklopom zato tudi začnemo **Razprave, študije**. Prvi tekst je že ob zadnjem lanskem Trubarjevem simpoziju poizkušal prikazati most od časov protestantske reformacije do značilnosti modernih družb, kot ga vidi klasična in sodobna sociologija in posebej sociologija religije. Članka Cvetke Hedžet Tóth in Andreja Leskovića ob poglobljenem prikazu misli (letos mineva pol stoletja od *Principa upanja* in hkrati 90 let od njegovega *Duha utopije*) enega največjih filozofov 20. stoletja, Ernsta Blocha, avtorja najsubtilnejših marksističnih analiz »duha« krščanstva, hkrati nakažeta pomen Blochovega protestantskega družinskega, življenjskega in duhovnega okolja, Leipziga in Tübingena, za njegovo »filozofijo upanja« in odnos do krščanstva. Samo v takem okolju je marksistični mislec judovske provenience lahko izrekel znani aforizem: »Le ateist je lahko dober kristjan, le kristjan je lahko dober ateist.« Nenad H. Vitorović pokaže, kako sodobne (stran)poti iskanja evropske identitete in korenin v krščanstvu izzivajo ponovno vpraševanje o tem, kaj je »krščanska identiteta«. Jože Rajhman v članku Fanike Krajnc-Vrečko

ni prikazan kot raziskovalec Trubarjevega življenja in dela, prikazan pa je eden od temeljev njegovega raziskovanja: njegova (katoliška) »socialno zavzeta teologija«. Zato članek izziva k razmisleku: ali je naključje, da je življenje in delo Jožeta Rajhmana, katoliškega duhovnika in teologa, sopotnika in somišljenika škofa Vekoslava Grmiča, hkrati izžarevalo zavzetost za protestantsko krščanstvo Primoža Trubarja in za socialno, družbeno kritično sodobno katoliško teologijo tiste usmeritve, ki je kulminirala v »teologiji osvoboditve«?

Z vprašanjem Luthrovega in Calvinovega pojmovanja posvetne oblasti se ukvarja članek Tomaža Jurce. Ob vedno znova aktualni problematiki odnosa med krščanstvom in oblastjo nas sicer vrne v čas 16. stoletja in s tem uvede v naslednji, največji blok razprav, ki je namenjen *Trubarju in njegovemu času*, hkrati pa s prikazom Calvinovih misli že opozarja na enega od glavnih poudarkov te številke.

Ta del Razprav, študij začčenja referat Ulricha Köpfa, uglednega protestantskega teologa, profesorja na Evangeličanski teološki fakulteti univerze v Tübingenu, na lanskoletnem simpoziju v tem mestu, ki kompetentno analizira Trubarja kot teologa. Zaradi jezikovne pregrade se omejuje na Trubarjeva nemška besedila, ali tista, ki so v nemščini dostopna. Seveda pa Trubarjeve samopredstavitve namenov in dosežkov v nemških predgovorih in pismih niso in ne morejo biti docela identične s »Trubarjem v praksi« (njegovih slovensko pisanih del in njihovih teoloških, političnih in jezikovnih vidikov in učinkov). Zvone Štrubelj se tokrat posveča Trubarjevemu psihološkemu portretu. Kot izvrsten poznavalec Trubarjevega življenja in dela je z uporabo izbranih sodobnih psiholoških spoznanj izrisal zanimiv in tudi prepričljiv Trubarjev psihološki portret. Jonatan Vinkler in Anna-Maria Lesigang - Bruckmüller analizirata in prikažeta posamezne, še danes ne dovolj (s)poznane sestavine in vidike Trubarjevega dela; pri tem pokažeta povezanost Trubarjevega dela s širšo evropsko problematiko in evropskimi misleci tistega časa, zlasti Erazma Rotterdamskega, pri odnosu do Turkov, nasprotovanju papežu ne le v cerkvenih spopadih, ampak tudi v širšem družbenem prostoru, zapleteno razmerje med humanizmom in reformacijo itn. Milena Mileva Blažić je prispevala del raziskave, kako v Trubarjevih delih odsevata takratna družina in njegov novoveški, humanistični odnos

do družine, zlasti do žensk in otrok. Na širši evropski kontekst Trubarjevega delovanja pokaže tudi analiza Vincenca Rajšpa (kralj Maksimilijan II. in Primož Trubar). Hkrati pa Trubarjevo »mikro okolje« – rojstno župnijo Škocjan pri Turjaku – skrbno osvetli Edo Škulj. Pri tem nas spomni, da je protestantski župnik Škocjana bil tudi Jurij Dalmatin.

Širši kontekst slovenske reformacije oziroma reformacije na Slovenskem onkraj neposrednih zvez s Primožem Trubarjem prikaže prispevek Toneta Ravnikarja, ki predstavi kompleksno sliko reformacijskega dogajanja v Šaleški dolini; ta je bila ena od pomembnih žarišč reformacije (in zato izzivala posebno angažiranje škofa Hrena, podobno kot Idrija). Zgodovinar Marko Mugerli razkriva pomen Basla in njegove univerze za reformacijo na Slovenskem. Zanimivo, kako je Basel iz svoje oddaljenosti v zadnjih desetletjih tako rekoč vstopil v slovensko kulturno zgodovino in zavest: najprej in najbolj odmevno z Lojzeto Kovačičem in njegovimi Prišleki (iz Basla), nato pa ob Trubarjevi obletnici. Baselska knjižnica je v lanskem letu v Ljubljani predstavila najlepšo zbirko Trubarjevih in drugih protestantskih tiskov iz Uracha. Tokrat srečamo to univerzitetno mesto ponovno in ga bomo v tej številki še enkrat ... Razprave sklepa izčrpen in celovit prikaz izjemne osebnosti in dela Nikodema Frischlina, ki ga je pripravil in dokumentiral raziskovalec zgodovine znanosti na Slovenskem Stanislav Južnič. Frischlinovo bivanje in delovanje v Ljubljani je izjemno pričevanje o takratni vključenosti Ljubljane in Kranjske v glavne tokove verskega in kulturnega dogajanja v srednji Evropi. Posebno mesto in pozornost zasluži prispevek Kozme Ahačiča, saj govori o novem knjižnem prvencu, Trubarjevi prvi slovenski knjigi v sodobnem slovenskem jeziku, za katero je poskrbel *Trubarjev forum* s sodelovanjem slovenskih protestantskih teologov, slovenistov in jezikoslovcev. Z jezikovnim »podanašnjem« *Katekizma* postaja razvidno, kako je to Trubarjevo delo kompozicijsko in vsebinsko samostojno in izvirno, kako sodi v vrh takratnega evropskega oblikovanja katekizmov in kako je hkrati vsebinsko prav toliko sodobno, nič manj in nič bolj, kot je sodobno temeljno krščansko oznanilo. Trubarjev katekizem je prinesel in prinaša v naš prostor prav to in ne v prvi vrsti neke protestantske posebnosti – razen kolikor je bila in je



temeljna posebnost protestantskega evangeljskega krščanstva, da se osredinja in omejuje na temeljno krščansko evangeljsko sporočilo in nasprotuje (kot zavajajočim) kasnejšim cerkvenim in ljudskoreligioznim navlakam, pa naj bodo nekatere ljudem še tako blizu, domače, tolažilne, druge pa še tako visoko kulturne, v skladu z »večno« ali vsakokratno filozofijo in prefinjenim duhom časa.

Že zaradi poudarjanja take Trubarjeve sodobnosti je prav, da na tem mestu opozorim na prispevke, s katerimi revija obeleži in počasti *Calvinovo 500. obletnico*. Calvinovo temeljno delo *Institutio Religionis christianae* in njegovo siceršnje reformatorsko prizadevanje je bilo prizadevanje za tako krščanstvo. Že nekateri od prej omenjeni člankov niso mogli mimo Calvina in so tako ali drugače spomnili nanj, od prvega, ki/ko govori o nastajanju značilnosti moderne družbe, do članka, ki govori o Baslu 16. stoletja: Basel je bil tudi Calvinovo mesto (in mesto Karla Bartha, ki ga v zvezi s Calvinom tudi neizogibno srečamo).

Calvin, za generacijo mlajši od Luthra in Zwinglija, se je podobno kot Zwingli in kasneje Melanchthon – a drugače kot Luther – duhovno oblikoval v akademskem okolju takratnih humanistov, socialno pa v mestnem okolju; on sam in kasnejši francoski kalvinci/hugenoti so zgodaj skusili usodo manjšin, pregnancev, beguncev. Vse to je pomembno vplivalo na kalvinsko artikulacijo evangeljskega krščanstva, cerkveno organiziranost in pojmovanje krščanskega življenja. Znani holandski zgodovinar Oberman v svojem delu *Dve reformaciji* poudarja samostansko okolje, v katerem in proti kateremu je Luther s svojim novim doživetjem in osmislitvijo evangelija hkrati poglobil in presegel poznosrednjeveško misel in izkustvo. Brez tega Luthrovega novega doživetja evangelija (»vrnitev k evangeliju«), njegove globine in moči ne bi bilo spodbude, ki je pritegnila in »prerodila« poznejše reformatorje, kot je bil Calvin (in pri nas Trubar); nered in zlorabe v takratni rimski Cerкви nikakor niso glavni razlog za to; toda najbolj dinamična in odločna (pre)usmeritev protestantskega, evangeljskega krščanstva je zrasla šele iz njihovih spoznanj in izkušenj.

Počastitvi Calvinovega jubileja je v reviji namenjena celotna rubrika **Prevodi**, s prevodom obsežnejših besedil o nauku o *predestinaciji* iz njegovega temeljnega dela, s spremno besedo o njegovem življenju

in delu, o knjigi, iz katere je prevod, in sodobni (Barthovi) interpretaciji nauka o predestinaciji. Prevodu je dodano besedilo o nam manj poznanem Calvinu ob razpravi o zakramentu obhajila oz. Gospodove večerje, ki je zadevala tudi slovenski/Trubarjev protestantizem 16. stoletja.

Počastitvi Calvinove obletnice in pozornosti do kalvinske reformirane usmeritve v protestantskem krščanstvu je namenjena tudi krajša predstavitev edine *kalvinske verske skupnosti na Slovenskem*, Reformatorske krščanske cerkve s sedežem v Motvarjevcih v Prekmurju ter intervju s predsednikom skupnosti Gezo Puhanom in članom njenega prezbiterija Gezo Doro. Oboje smo prevzeli iz diplomske naloge Ane Pance na Fakulteti za družbene vede. S tem prispevkom tokrat začnemo rubriko **Razgledi, vpogledi**. Poleg prikaza simpozija o reformaciji v Srednji Evropi, povezanega s Trubarjevo obletnico, ki ga je oktobra 2008 organiziral Slovenski znanstveni inštitut na Dunaju skupaj z drugimi soorganizatorji, objavljamo, tako rekoč za izziv, še tri besedila, ki so sicer povezana z različnimi danes pogosto diskutiranimi temami. O pogledih na žensko v protestantizmu govori Violeta Vladimira Mesarič Jazbinšek, o Trubarjevih »lubih Slovincih« z ozirom na razprave o začetkih in dometih slovenske etnične identitete Aleš Iglič, Dušan Voglar pa si ob današnji krizi podjetništva in »menedžmenta« – oziroma krizi, do katere je privedlo sodobno podjetništvo – zastavi vprašanje: kaj bi videli, če bi pogledali na Trubarja kot na podjetnika?

Rubrika **Bilo je povedano** posega tokrat v nam (danes in v Trubarjevih časih) bližnji hrvaški protestantizem: kaj je o protestantizmu pri Hrvatih, posebej o protestantskih zvezah med (današnjim) hrvaškim in slovenskim prostorom povedal v začetku 20. stoletja Franjo Bučar, klasik proučevanja reformacije na Hrvaškem (v izboru in prevodu Dušana Voglarja).

V **Portretih** je redni sodelavec naše revije in sam raziskovalec prekmurskega protestantizma Franc Kuzmič osvetlil podobo enega od posebej zaslužnih raziskovalcev tega segmenta slovenske zgodovine, *Franca Šebjaniča*. Naj povem, da smo nameravali ob tej priložnosti predstaviti tudi neposrednega sodobnega slovenskega predstavnika Calvinove dediščine, ameriškega rojaka, rojenega v Ribnici,

Jožeta L. Miheliča (1902–1989): kalvinskega teologa, profesorja za biblijsko teologijo na Teološki fakulteti univerze v Dubuque v Iowi v ZDA in pastora prezbiterjanske cerkve. Načrta nismo uresničili, a ga je lepo in izčrpno pred nekaj leti naš pred kratkim umrli član uredništva in raziskovalec slovenskega izseljenstva v ZDA Mihael Kuzmič v svoji knjigi o Jožetu Miheliču. Naj tokrat zadošča, da se ob tej priložnosti hvaležno spomnimo na oba in spodbudimo k branju te knjige (Jože L. Mihelič, *Preroki in njihov čas*, izdala Svetopisemska družba Slovenije, Študijska zbirka 4, Ljubljana 2002, uredil Mihael Kuzmič).

V tej številki revije začenjamo z napovedovano rubriko **Med knjigami**. Izbor knjig pokaže, da so in bodo tudi v prihodnje pozornosti uredništva revije deležne tako knjige, ki govore o zgodovini slovenskega protestantizma (Rajhman, *Teologija Primoža Trubarja*, Florijanc in Škulj, *Slovenski protestantski napevi*), kot dela, ki kažejo na vpetost protestantizma v različne sodobne problematike (Tóth, *Hermenevtika metafizike*). Rubrika bo seveda živela od takih del in za to, da bi jih bilo čim več.

V **Kroniki** smo shranili za pisno zgodovino (in za spodbudo ponovnemu branju) govor predsednika republike Danila Türka na državni proslavi Dneva reformacije v Trubarjevem letu 2008 in podroben pregled tem na simpozijih v letu 2008, s katerih smo nekaj razprav objavili v prejšnji dvojni številki.

Nazadnje, a ne nazadnje, spet zahvala sponzorjem, donatorjem, naročnikom, ki so omogočili izid tokratne obsežne številke. Tudi zdaj je izšla brez avtorskih in uredniških honorarjev. V imenu izdajatelja se glavni in odgovorni urednik avtorjem prispevkov in sodelavcem posebej zahvaljujema – in tudi opravičujema. Izdajatelj revije in uredništvo smo si prizadevali, da bi revija prvič postala deležna javnih sredstev, ki so redno in stalno namenjena za knjižno in revijalno kulturno ustvarjanje in prizadevanje. Prijavili smo se na razpis Javne agencije za knjigo. Žal se je obravnavanje naše vloge zaradi formalnih razlogov zavleklo in do dokončanja te spremne besede še nismo izvedeli, kakšna bo odločitev. Tako pri predlaganih honorarjih kot pri izbiri tiskarne smo poskrbeli za kar največjo skromnost. Upam, da bodo začetniške težave in nejasnosti v sodelovanju z novo-

## BESEDA UREDNIKA

ustanovljeno Javno agencijo za knjigo vendarle premagane in da bo navzočnost novega dejavnika v razvijanju protestantike v slovenskem kulturnem prostoru nazadnje podprta tudi z denarno podporo.

*Marko Kerševan*

Marko Kerševan

## REFORMACIJA, PROTESTANTSKO KRŠČANSTVO IN ZNAČILNOSTI MODERNE DRUŽBE

Tema o odnosu med reformacijo, protestantizmom in moderno družbo\* je že dolgo znana in dolgo obravnavana tema, prav tako temeljna teza o njihovi medsebojni povezanosti. Ni treba in nismo kompetentni, da bi posegali za razlago in utemeljitev k Heglu, ki v svoji *Filozofiji zgodovine* oziroma v njenem sklepnem delu, ko govori o novem veku, primerja reformacijo s »soncem, ki vse preobrazi« s svojo temeljno vsebino/sporočilom: »človek je sam po sebi določen, da bo svoboden« (Hegel, 1966: 427, 432.). Prav sociologija sama – kot znanost, ki je zrasla z moderno družbo, kot njena refleksija – jo je zaznala in obravnavala tako rekoč od svojih začetkov. Naj spomnim samo na Marxa in njegovo oznako v *Kapitalu*, da je »krščanstvo, namreč v meščanskem obdobju svojega razvoja, v protestantizmu, deizmu itd., s svojim kultom abstraktnega človeka najustreznejša oblika religije za družbo blagovnih proizvajalcev« (Marx 1961: 92), pa seveda na Maxa Webera z njegovo temo in tezo v *Protestantski etiki in duhu kapitalizma*, Durkheima in njegovo prepoznanje »religioznega statusa človeške osebe«, »kulta človeka« kot posameznika v sodobni družbi ter vloge krščanskega pojmovanja osebe pri tem, o kateri piše njegov učenc in naslednik Mauss (Durkheim, 1992: 46–49; Mauss, 1975: 247, 250).<sup>1</sup>

\* Obravnava je bila predstavljena leta 2008 na simpoziju Obdobja 27.

1 V razpravi iz leta 1938 *Kategorija človeškega duha: pojem osebe in Jaza Mauss* zapiše, da »je naš pojem osebe še vedno v osnovi krščanski pojem«. Posebej poudrta: »Ni mogoče dovolj poudariti pomena (protestantskih – op. M.K.) sekt in gibanj v vsem 17. in 18. stoletju za oblikovanje političnega in filozofskega mišljenja. Tu

Ob »sveti trojici« klasikov sociologije je tu še Troeltsch s klasičnim naslovom svojega dela iz 1911 *Pomen protestantizma za nastanek moderne sveta* (Troeltsch 1997; Kerševan, 2001: 9–17); tu so seveda razprave o pojmovanju in doživljanju posameznika in/kot subjekta v moderni zahodni družbi (npr. Soeffner, 1995: 20–76), pa vse razprave, ki so se začele in se nadaljujejo ob vprašanju modernosti glede na družbe in kulture zunaj kroga »zahodnih družb« oziroma »zahodne civilizacije« (Schluchter, 1998; Eisenstadt, 2004: 161–185; Seubert, 2006). »Zahodna civilizacija« se, kot vemo, pogosto povezuje s krščanstvom – govori se o njenih krščanskih temeljih ali kar naravnost o »krščanski zahodni civilizaciji« – toda pri tem, da/ko se je iz družb zahodne civilizacije iznedrila moderna družba, naj bi bilo na delu prav protestantsko krščanstvo. In ne pozabimo: šele kot moderne družbe so družbe »krščanskega Zahoda« dosegle tisto različnost in (pre)moč nasproti drugim družbam in državam v svetu, zaradi katere se govori o (vsiljeni) sodobni premoči zahodne civilizacije. (Joas in Wiegandt, 2007.) Na tem mestu pa ne bi omenjal vseh razprav, povezanih s pomenom reformacije za uveljavljanje ljudskih jezikov, pismenosti, moderne narodne zavesti in identitete. O tem sem govoril na obeh simpozijih na SAZU 2008 in skupaj s sodelavci pisal v knjigi *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa* (Kerševan, 2006).

Moderno družbo in njene značilnosti so seveda od začetkov do današnjih časov – ki jih nekateri že označujejo kot čase njenega zatona oziroma začetka postmodernosti – spremljala tudi nasprotovanja, kritike, spopadi, razočaranja. Protestantizmu zato ne pripisujejo le zaslug, ampak tudi krivdo ... (Medtem ko ima katoliško krščanstvo s svojim vsaj ambivalentnim odnosom do modernosti več maneverskega prostora.)

Kakorkoli: ob tako dolgo obravnavani temi tako rekoč ni mogoče reči kaj utemeljeno novega; zdi pa se, da ni odveč ponoviti in podčrtati neka že dosežena spoznanja ter opozoriti na pogoste nehotene ali

so bila postavljena vprašanja individualne svobode, posameznikove vesti, pravice biti v neposredni skupnosti z Bogom, biti svoj lastni duhovnik in imeti notranjega boga. Nazori Moravskih bratov, puritancev, pristašev Wesleya in pietistov so bili podlaga, na kateri se je oblikoval pojem oseba = jaz = zavest in postal temeljna kategorija.«.

hotene nesporazume ob njih (in morda ob tem vendarle tudi kaj novega dodati).

»Moderna družba« je analitičen, pa tudi normativen (če hočemo: ideološki) pojem. Tako ali drugače srečamo pri njenem opisovanju/opredeljevanju navajane kot njene značilnosti: razvito tržno/kapitalistično gospodarstvo (z naraščajočo delitvijo dela, urbanizacijo in vsestranskim razvojem tehnologije); vsaj po idealu demokratično in hkrati birokratsko organizacijo sekularizirane državne oblasti; nacionalno državo, pravno državo, temeljno enakopravnost državljanov (take) države in njihovo individualno svobodo, zagotovljeno s »praviciami človeka in državljana« (svoboda vesti, govora in združevanja, ne nazadnje verska svoboda, svoboda znanstvenega raziskovanja in umetnosti). Ob teh bolj »strukturnih« značilnostih naj bi bile tu še kulturne/vrednotne: moderni individualizem, delovna/podjetniška usmerjenost, racionalizem s spremljajočo desakralizacijo sveta (»odčarani svet«) in razvojem znanosti, verska strpnost in pluralizem. (Parsons, 1972; Turner, 1990; Eisenstadt, 2006)

V reformaciji in protestantizmu seveda ne gre iskati niti *izvora* niti *vzroka* moderne družbe ali kapitalizma. Take poenostavitve in redukcije je (vnaprej) izrecno zavrnil v svoji *Protestantski etiki in duhu kapitalizma* že Max Weber, pa čeprav se mu še vedno pripisujejo (Weber, 1988: 85–86, Weber, 1972: 83). Še manj je smiselno iskati kakšne neposredne prispevke protestantizma k razvoju kapitalističnega gospodarstva v smislu kakšnih posebnih ekonomskih nauk in praktik pri Luthru ali Calvinu (npr. v njunih pogledih na obresti; Weber, 1988: 84; Eisenstadt, 1996: 298 ff). Prav tako v reformaciji ne gre videti enostavnega odseva/odraza take družbe. Že omenjena Marxova oznaka »najustreznejše oblike religije« dovolj jasno pove, da jo tako ne vidi niti Marx, ki mu tezo o religiji kot odrazu družbe sicer površno pripisujejo. Gre pa za doseženo spoznanje, da moderna družba in njene značilnosti v svojem zahodnem razvoju niso nastale brez krščansko religioznih spodbud in opor, kakršne je dajalo še najbolj protestantsko krščanstvo (Küenzlen, 1980; Kerševan, 1990; Peukert, 1989; Bruce, 1996: 22–23).

Drugo vprašanje je, na kaj se je moderni razvoj (pozneje) oprl v nezahodnih deželah z drugačnimi religijami in kulturnimi tradiciji-

jami in/ali kako so te uspele recipirati tuje, zahodne dosežke in izhodišča modernosti. Kako to spreminja udomačeni zahodni pojem modernosti same in ali lahko govorimo o modernostih v pluralu? (Eisenstadt 1997.) Analogno in še prej se postavlja vprašanje, na kaj se je moderni kapitalistični razvoj opiral v zahodnih družbah z neprotestantskim krščanstvom; da je v teh družbah ta razvoj stekel počasneje in z zaostanki, je gotovo; po drugi strani pa primeri nekaterih okolij kažejo, da samo obstoj protestantskega krščanstva brez drugih ustreznih dejavnikov tudi ni imel takšnih učinkov.

Uporabljamo izraz *protestantsko krščanstvo* in ne enostavno *protestantizem*, to pa zato, da usmerimo pozornost prav na versko-krščansko jedro protestantizma in njegov pomen in ne na njegove druge, zunanje ali obrobne značilnosti, pa čeprav so bile tudi vplivne in pomembne. Protestantizem je v svojem jedru seveda »krščanstvo na protestantski način«: po prepričanju protestantov je ta način prav v osredinjenju/samoomejitvi na jedro krščanskega verovanja, izraženega kasneje v znanih štirih samoomejitvah in hkrati poudarkih: samo po milosti, samo po Kristusu, samo po veri, samo po *Pismu*. Vse te omejitve se stekajo v eno samo (in izhajajo iz nje): samo Bog, *solus Deus, soli Deo gloria* (Jüngel, 1999: 127).

Protestantsko načelo je, da v človeškem odnosu do Boga deluje samo Bog in da nas nobeno človeško prizadevanje, nobena aspiracija, še posebej ne religiozna, pa tudi noben intelektualni, moralni ali religiozni »dosežek« ne more spet združiti z njim. V tem smislu je (reformatorski) nauk o opravičenju izraz protestantskega načela (Tillich, po Graff, 2007: 89).

Odvč je poudarjati, da sta reformacija in protestantizem že zaradi svojih načel od začetka do danes nekaj pluralnega – tudi ne glede na današnjo modno nagnjenje k pluralizmu na vseh področjih. Sodobni evangeličanski teolog ob tem pod naslovom *Libertas christiana: temeljna religiozna ideja* upravičeno spomni:

»Pri opredeljevanju protestantskega je treba upoštevati kritično relativiranje cerkvene institucije in pravice, ki gredo verovanju posameznikov. 'Protestantizem' (in tudi protestantsko krščanstvo – op. M. K.) je vedno mnogo več kot 'evangeličanska Cerkev'. Pojem zajema tudi z reformatorsko tradicijo prežeto 'krščanstvo zunaj Cerkev',



mnoge oblike 'privatnega krščanstva' in 'distanciranega krščanstva' na neostrih robovih cerkvene institucije.« (Graff, 2007: 87–88.)

V tem smislu velja spomniti na nekatere klasične analize in dosežena spoznanja in nespoprave ob njih.

## SOCIOLOGIJA O PROTESTANTSKEM PRISPEVKU K MODERNEMU RAZVOJU

Najodmevnejši klasični sociološki prispevek k našemu vprašanju je znamenita raziskava Maxa Webra o *protestantski etiki in duhu kapitalizma* (leta 2005 je minilo 100 let od njene objave). Ne glede na vse poznejše razprave in kritike (npr. pregled v: Weiß, 1989; Kippenberg in Riesenbrodt, 2001; Robertson, 1978) je Weber nesporno pokazal in dokazal (vsaj to), da imata zavzeto posvetno delo in racionalna/racionalizatorska pridobitniška usmerjenost pri tem lahko versko motivacijo. Tako motivacijo naj bi v obravnavanem času 17. in 18. stoletja nudilo kalvinistično krščansko verovanje v *predestinacijo*, v vnaprejšnjo Božjo izvolitev poklicanih – in samo poklicanih – v odrešenje in večno življenje. Pokazal je, kako je lahko prav določen način krščanskega verovanja in usmerjenosti v onstranstvo bil temelj, ali vsaj dodatna vzpodbuda za zavzeto in racionalno delo v tostranstvu.

Med Webrovimi razlagami te povezave je (žal) postala najbolj znana tista, po kateri naj bi negotovost takega vernika, ali je med vnaprej izvoljenimi ali ne, silila k stalnemu iskanju znamenj, preveritve in potrditve Božje naklonjenosti v uspešnosti svojega dela, izražene ne naključno v najbolj objektivnem in primerljivem merilu uspešnosti vsakega dela: v denarju in dobičku. Toda tako so razmišljali in ravnali le negotovi verniki; teh je bilo seveda mnogo, verjetno celo večina, in Weber se je kot sociolog še posebej zanimal za njihovo religioznost, pa čeprav gre za sestavino, ki je, kot sam pravi, »religiozni zavesti (reformacije) gotovo videti obrobna in skoraj površinska« (Weber, 1988: 85). Trdno verujoči za svojo vero/zaupanje v Božjo milost niso iskali zunanjih znamenj in preverjanja: notranja gotovost izbranosti jih je navdajala s hvaležnostjo za nezasluženo izvoljenost, za nezaslužen dar; hvaležnost pa ne bi bila zaresna, če se ne bi izražala v tistem, kar je človek najboljšega zmoغل – v neutrudnem delu v

Božjo (za)hvalo in slavo. Prav zmožnost take življenjske drže, takega »življenjskega sloga«, je pričala o zaresni hvaležnosti, ta pa o zaresni gotovosti vere. »Delajte tako, kot delajo tisti, ki trdno verujejo (v svojo izbranost)«, so svetovali pridigarji negotovim vernikom, ugotavlja Weber: uspešnost pri delu je bila le dodatna, zunanja opora in spodbuda.

Zanimivo, kako je v katoliških okoljih kalvinistično verovanje v predestinacijo doživljano izključno kot kruto, celo mazohistično verovanje, ki potiska človeka v najglobljo negotovost in strah (Pregljevi protestanti, denimo, brezupno iščejo znamenja svoje izvolitve).<sup>2</sup> Nepredstavljivo jim je, da je verovanje v predestinacijo lahko – in da je tudi bilo – temelj notranje trdnosti in zaupanja prav v negotovih in sovražnih okoliščinah stiske in poraza. Oberman posebej opozarja, kako je vera v predestinacijo v 16. stoletju zaživela v tem smislu prav med najbolj ogroženimi begunci in pregnanjanci zaradi vere (Oberman, 2003: 206 ff, 226–229). Karikatura kalvinističnega verovanja – in *vsak* način verovanja ima svoje karikature – je elitizem, elitistično prepričanje, da verovanje v Božjo izbranost daje tako verujočim posebne pravice in dolžnosti pri vodenju neodrešene množice. Sekularizirana verzija take elitistične drže naj bi po Parsonsu bila navzoča pri kasnejših jakobinskih in boljševiskih/komunističnih revolucionarjih (npr. Parsons, 1978: 200–207).

Drugi veliki prispevek reformacije in protestantskega krščanstva k značilnostim moderne družbe naj bi bil prispevek k »institucionaliziranemu *individualizmu*«, k uveljavljanju in spoštovanju *individualnih človekovih pravic*, nenazadnje seveda verske svobode: to je, kot je znano, predmet raziskovanja Ernsta Troeltscha in njegovega sodobnika Georga Jellineka:

»Ločitev cerkve in države, toleriranje različnih verskih skupnosti, njihovo svobodno formiranje, svoboda izražanja prepričanja in mnenj

2 O Pregljevem videnju in upodobitvi protestantizma v delih *Bogovec Jernej, Magister Anton in Sin pogubljenja* sem pisal v referatu, ki je bil predstavljen na simpoziju ob 400. obletnici Trubarjeve smrti v Tübingenu leta 1986 in je objavljen v zborniku s tega simpozija (Kluge, 1995: 539–548) V slovenščini je pod naslovom *Protestantski »tuji duh« in »katoliška slovenska duša«* objavljen v: *Sodobnost* 35, 1987, 1, 63–69.

o svetovno nazorskih in religioznih zadevah« – v nasprotju z državno-cerkveno prisilo – vse to je bila »v začetku religiozna ideja, ki se je sčasoma sekularizirala [...] in zunaj anglo-ameriškega sveta dobila čisto racionalistično in prosvetljsko utemeljitev« (Troeltsch, 1997: 96).

Ta ugotovitve, za katero poleg ZDA in njene ustave govorijo zgledi Nizozemske in Švice kot prvih zahodnih držav demokracije in verske svobode, je seveda v nasprotju s sliko Calvinove Ženeve 16. stoletja in njene teokratske netolerantnosti, pa tudi s položajem luteranskih državnih Cerkva ali politiko Henrika VIII., ki so ravno tako s prisilo reformirali Cerkve, kot so jih s prisilo rekatolizirali katoliški vladarji v svojih deželah. Toda Troeltsch (in za njim Oberman) opozarja in precizira: protestantske, kalvinistične in druge Cerkve (in sekte – te najprej in predvsem) so dale bistven prispevek k uveljavitvi načel verske svobode in človekovih pravic, ko/ker so preživele boleče izkušnje preganjane manjšine; šele takrat se protestantizem začne uveljavljati kot »religija vesti in prepričanja brez dogmatske prisile, s svobodno, od države neodvisno cerkveno organiziranostjo in z notranjo občuteno gotovostjo, ki je neodvisna tudi od vsakršnih racionalnih dokazov« (Troeltsch, 1997: 142; prim. Kerševan, 2001: 14). Protestantstvo izhodišče o veri in opravičenju po veri kot odnosom med vsakim človekom in Bogom brez cerkvenega posredovanja – ki bi bilo kaj drugega kot posredovanje Božje besede evangelija – pa je seveda dalo trdno osnovo uveljavitvi take usmeritve. Drugačen status (vsakega) človeka pred Bogom in (zato) v Cerkvi, »svoboda krščanskega človeka« (Luther), pa je slej ali prej odmevala tudi v družbenih odnosih in državnih ureditvah. Citirajmo za spremembo v tej zvezi Engelsa: »Calvinova cerkvena ustava je bila vseskozi demokratična in republikanska; če pa je republikanizirano celo Božje kraljestvo, ali so države tega sveta še mogle ostati podložne kraljem, škofom in fevdalni gospodi?« (Marx, Engels, Lenin, 1980: 260, 204.)

Katoliška Cerkev je iz svojih izhodišč, nasprotno, še v 19. stoletju, npr. v znanem *Syllabusu* papeža Pija IX., *zavračala* in *obsojala* stališče, »da je prosto vsakemu človeku sprejeti in spoznavati ono vero, do katere ga je navedla luč njegovega razuma kot do prave«, da »naj se Cerkev loči od države in država od Cerkve«, »da v današnjem času ni

več koristno, da velja katoliška vera kot edina državna vera, izključujoč vse druge veroizpovedi«, da je »pohvalno, da je v nekaterih katoliških deželah z zakonom dovoljeno priseljencem javno opravljati njihovo bogoslužje«, in sploh izrecno zavračala, da se »rimski papež more in mora sprijazniti in spraviti z napredkom, liberalizmom in moderno civilizacijo« (Denzinger, 1991: 798–809).

Še tretje področje: *moderne znanosti*.

Katoliška Cerkev je pred reformacijo in po njej imela v svojih vrstah številne znanstvenike v najboljšem pomenu besede; znanstvenike ki so v svojem raziskovanju in rezultatih iskali in videli večanje Božje slave. Ne slučajno so bili med njimi številni iz vrst redovnikov in duhovnikov, ki so svoje življenje posvetili Bogu (spominimo se na Kopernika in jezuite astronome, kot je bil naš Hallerstein). Toda razvojni prispevek protestantizma je bil, da je to življenjsko držo – držo življenja in dela v Božjo zahvalo in slavo – ki je bila prej rezervirana za redovniško življenje »zunaj sveta«, uveljavil v svetu, v posvetnem življenju ljudi zunaj (odpravljenih) samostanov in cerkvenih rezervatov (»Luther je odpravil duhovniški stan, da bi vsi ljudje postali duhovniki«). Robert Merton, klasik sociologije znanosti, je že leta 1938 v razpravi *Puritanska smer k znanosti* (Merton, 1973: 228–253) pokazal, kako so bile v znanstvenem raziskovanju – kot ga je reprezentirala znamenita angleška *Royal Society* 17. stoletja (njen član je bil tudi Valvasor) – prepletene tipične kalvinistične protestantske usmeritve in spodbude: znanstveno delo v slavo Božjo in »dobrobit« človeštva, ki je zahtevalo uporabo razuma in eksperimenta; pojmovanje znanstvenega dela kot *poklica*, ki uresničuje religiozno etiko in se zato ne ustavlja pred nasprotji med dotedanjimi dogmatskimi resnicami in rezultati raziskovanja, še posebej eksperimentalnega. Nova eksperimentalna znanost je bila tako »nasprotna aristotelizmu, povezanem tradicionalno s katolištvom, nadomeščala je pasivno kontemplacijo z aktivno manipulacijo/delovanjem, obljubljala je praktično uporabo namesto sterilnih razglabljanj – in hkrati z vsem tem pela slavo Stvarniku« (Merton, 1973: 240). Iracionalni temelj (vera v nespremenljivi Božji zakon/red narave) in racionalno ravnanje/raziskovanje na tej osnovi sta skupni protestantizmu in novi, moderni znanosti. Seveda tudi za Mertona puritanizem ni »izvor«

moderne znanosti, je pa spodbujal znanstveno mišljenje. »Odčaranje sveta« (Weber), izločitev magije in magične religioznosti, razpoložljivost sveta za racionalno raziskovanje in obvladovanje, je skupno protestantskemu krščanstvu in modernim znanostim; v tej drži se medsebojno podpirata, ne glede na konflikte, ki nastajajo ob različnem pojmovanju Božjih prepovedi (npr.: »Ne ubijaj!«).

### POKLIC IN POKLICANOST V PROTESTANTSKEM KRŠČANSTVU

Zaustavimo se posebej pri izrazu, ki smo ga ravnokar srečali in govori o znanstvenem delu kot POKLICU – pri besedi, ki po Webru izraža enega od temeljnih prispevkov protestantskega krščanstva k nastanku moderne družbe kot družbe modernega delovnega etosa in etike. Gre za uporabo izraza *poklic* za posvetno dejavnost tiste vrste, ki jo Weber opiše kot »trajno dejavnost v procesu delitve dela, ki je običajno vir zaslužka in s tem stalen ekonomski existenčni temelj« ter za katero se običajno tudi ustrezno usposablja. Torej za uporabo istega izraza/besede, ki je v *Svetem pismu*, posebej v Pavlovih pismih Rimljanom in Korinčanom, uporabljana za Božji klic, za Božjo poklicanost človeka v odrešenje. Po Webru imajo besedo *poklic* (*Beruf, calling* ipd.) za označevanje posvetnega dela le protestantski narodi, natančneje, jeziki (germanskih) narodov, na katere so odločilno vplivali Luthrovi in drugi protestantski prevodi *Biblije* (Weber, 1988: 66–70; 1972: 63 ff). V romanskih jezikih se izraz poklic(anost) (*vocatio*) uporablja le za duhovniško in redovniško poklicanost ali kvečjemu še za kakšen posebno vzvišen poklic, npr. za umetnika. Luther in njegovi so dali s tem izrazom religiozni smisel vsakemu človekovemu delu (ki se opravlja v pravem verskem duhu) in odpravili vsak privilegij posebnih duhovniških, meniških, asketskih dejavnosti. (V ozadju sta seveda načeli opravičenosti samo po veri in splošnega duhovništva vseh verujočih...)

Luther naj bi prvič uporabil izraz *poklic* za oznako človekovega delovanja in položaja v prevodu *Jezusa Siraha* (11,20). Uporabil ga je v *današnjem* pomenu, torej brez religioznega naboja. Most med nekdanjo uporabo besede *poklic* izključno za posebno (mesijansko) poklica-

nost v odrešenje in današnjo posvetno uporabo brez verske vsebine ter ključni premik za uveljavitev nove uporabe besede poklic naj bi bilo Luthrovo prevajanje ustreznih mest v pismih apostola Pavla in posebej mesta (1 Kor 7,20, 24): »Vsak naj ostane v tistem poklicu, v katerem je bil poklican (za odrešenje), [...] v čemer je bil kdo poklican, bratje, v tem naj vsak ostane pri Bogu.« (Weber, 1988: 70.) Mimgrede: tudi angleška protestantska *Biblija* (*Authorized King James Version*) prevaja mesto 1 Kor 7,20 podobno: »Let every man abide in the same calling wherein he was called«. Tu je »poklic, v katerem je bil poklican« (v odrešenje), še nevtralen družbeni položaj in delovanje. Poudarjena je le »enakovrednost« položajev, v katerih je nekdo poklican: vsi so namreč relativni/relativizirani z vidika poklicanosti – z vidika poklicanosti v odrešenje nič ne pomenijo (Agamben, 2008: 38). Toda pozneje je prav ta poklicanost začela spreminjati vse položaje in dela, na katerih in v katerih je bil nekdo poklican – v poklic. Začela jih je spreminjati v človekove hvaležne odgovore na Božji poklic (izvolitev), opravljanje posvetnih dolžnosti (na nekem položaju) je postalo »molitev«, hvaležen nagovor in odgovor Bogu (nekdanje benediktinsko geslo »moli *in* delaj« je postajalo »moli z delom«). Izrecneje in izraziteje šele v kasnejšem kalvinizmu in luteranstvu, toda tudi Luthrova *Cerkvena postila* že govori, kako je »vsakdo poklican v neki poklic« (in ne le »poklican v svojem poklicu«). Temu poklicu – na nekem mestu celo »ukazu« – naj človek služi in po njem Bogu. »Bog se ne veseli dosežkov, ki jih prinaša, ampak poslušnosti, ki se po njem uresničuje« (Weber, 1988: 81; 1972: 78). Agamben vidi v uporabi iste besede za (Pavlovo) mesijansko *klesis* [Beruf/poklic] *in* za posvetno delo sekularizacijo pojma, ki je bil novozavežno uporabljan za poklicanost k zveličanju (Agamben, 2008: 35); toda po drugi strani je uporaba iste besede za posvetno delo pomenila posvetitev vsakega (takega) dela.

Pri Luthru naj bi prevladovala še konservativna, statična drža: vsak naj sprejme svoj družbeni položaj, ostane v svojem stanu in opravlja z njim povezane posvetne dolžnosti (tudi) kot službo Bogu in njegovemu redu. Kalvinizem naj bi vnesel poklicno *dinamiko*. Če naj bo delo, ki ga opravljam, delo v Božjo slavo in zahvalo (ki se mu zato ves »posvetim«!) in/ali če z njim še preverjam/potrjujem svojo izvoljenost,

se mi postavi vprašanje, kateremu delu naj se tako posvetim, katero delo naj posvetim Bogu, katero delo lahko najbolj opravljam v Božjo slavo in preverjanje svojega stanja milosti. »Poklicanost v poklic« je postalo vprašanje človekovega iskanja in izbire, versko motiviranega iskanja in izbire: kaj so darovi in možnosti, ki mi jih je Bog dal in ponudil. Za kaj sem (od Boga) notranje na-*dar*-jen (!) in kakšne zunanje pogoje in okoliščine za uspešno delo v njegovo slavo mi Bog ponuja. Jasno, da se taka versko motivirana vprašanja in iskanja niso mogla množičneje dogajati v negibnih, hierarhičnih fevdalno-stanovskih odnosih: (p)odpirala so nastajajoči meščanski svet moderne družbe, svobodnega trga, kapitala in dela ...

V razviti, moderni družbi so, kot ugotavlja že Weber v začetku 20. stoletja, take verske spodbude usahnila in/ali postale nepotrebne. Poklicna in strokovna etika zdaj lahko obstaja brez njih (vključno s »fahidiotizmom«, v katerega se lahko izrodi); podjetnost in/kot samopotrjevanje in samopreverjanje deluje osamosvojeno in brez protestantsko krščanskih spodbud (vključno s hybrisom, ki jo lahko spremlja). Kot je pisal že Marx, ima »kult denarja« zdaj sam »svoj asketizem, svoje odpovedovanje, svoje samožrtvovanje – varčnost in zmernost, zaničevanje posvetnih in minljivih užitkov, svoj gon za *večnim* zakladom«, čeprav je Marx v tem (še) videl »zvezo med angleškim puritanstvom ali tudi holandskim protestantizmom in pridobivanjem denarja« (Marx, Engels, Lenin, 1980: 203). Še več, danes »kult denarja« tudi k asketizmu ni več usmerjen, zdaj kot da raste predvsem iz gona po potrošnji in moči ...

Toda bili bi kratkovidni in domišljavi, če se ob dosežkih in kritikah take modernosti ne bi spraševali po njenih koreninah in dometih. Še posebej zato, ker/če se vsaj zamislimo ob Troeltshevem sto let starem opozorilu/svarilu: »Ohranjajmo to religiozno metafizično načelo svobode, protestantizem, sicer bomo ob svobodo in osebnost v trenutku, ko se bomo z njima in napredkom najbolj ponašali.« (Troeltsch, 1997: 150; Kerševan, 2001: 15.)

*In Trubar oz. slovenski protestantizem v tej zvezi?* Weber o slovanskih jezikih ob besedi *poklic* ni govoril, opažal je le razliko med german-skimi in romanskimi. Slovenščina ima in uporablja besedo *poklic* kot narodi in jeziki, ki jim je dalo (vsaj v tej zvezi) pečat protestantsko

krščanstvo (no, imamo pa tudi še katoliško »nedeljo poklicev«, ko se moli za nove duhovniške poklice). Knjiga *Jezus Sirah* ali *Sirahove bukve*, v kateri je Luther prvič uporabil besedo poklic za posvetno dejavnost v današnjem pomenu, je prva v Ljubljani in sploh na Slovenskem natisnjena slovenska knjiga, in sicer leta 1575 v Mandelčevi tiskarni.

Jurij Dalmatin je obravnavano mesto (Sir 11, 20–21) v tej knjigi (in pozneje v *Bibliji* 1584 z nekaj pravopisnimi izboljšavami) lepo luteransko in protestantsko krščansko prevedel:

»Oftani v Božji beffedi, inu se vadi v njej, inu obftuj v tvoim poklizzanju, inu nepuſti ſe motiti, koku ty neverni po blagu trahtajo. Savupaj ti Bogu, inu oftani v tvoim poklizzanju. Sakaj GOSPV DV je cillu lahku is vbosiga bogatiga ſturiti. Bug brumnim shegna nyh blagu [...].«

Približano v sodobnem zapisu: »Ostani v Božji besedi in se vadi v njej, obstoj v svojem poklicanju in ne pusti se motiti, ko ti neverni strežejo po imetju. Zaupaj Bogu in ostani v svojem poklicanju, zakaj Gospod zlahka naredi reveža bogatega. Bog pobožnim blagoslovi njihovo imetje [...].«

Sedanji *Standardni slovenski prevod Svetega pisma* ne sledi Luthrovemu prevajanju; je sicer zvestejši izvirniku, ne pa Luthrovemu razumevanju duha apostola Pavla:

»Drži se svoje zaveze, posvečaj se ji, postaraj se pri svojem delu, naj te ne presenečajo dela grešnikov. Raje zaupaj v Gospoda in vztrajaj pri svojem naporu, zakaj v Gospodovih očeh je malenkost, da siromak naglo in nenadoma obogati. Gospodov blagoslov je plačilo za pobožnost.«

Verjetno je najustreznejši kompromis med zvestobo izvirniku in Pavlovemu/Luthrovemu duhu starejši slovenski prevod iz ekumenske izdaje *Svetega pisma* 1992:

»Moj sin, ostani zvest svojemu poklicu in ukvarjaj se z njim ter se postaraj pri svojem delu. Ne čudi se delom grešnikov, zaupaj v Gospoda in vztrajaj pri svojem trudu! Gospodov blagoslov je plačilo pravičnega.«

Ključno mesto Pavlovega prvega *Pisma Korinčanom* (1 Kor 7,20, 24) Dalmatin prevaja radikalno lutrovsko:



»Vfakoteri oftani v tém poklizanju, v kateru je poklizan [...] Vfakoteri, lubi Bratje, v zhim je poklizan, v tem on oftani pèr Bugi«.

Besedo in pojem *poklicanje*, *poklic* ohranjata v prevodu 1 Kor 7,20 (»janzenist«) Jurij Japelj (»Vfaki oftani v fvojem poklizanji, v katerim je on poklizan«), ki je leta 1786 prevzel Dalmatinov prevod, in (protestant) Chraska (»Vsak naj ostane v tem poklicu, v katerem je bil poklican«) v svojem prevodu *Svetega pisma* leta 1914, ki je doživel še šest (protestantskih) izdaj. Wolfova katoliška izdaja iz leta 1859 pa namesto »poklica« ali »poklicanja« zapiše »*stan*«.

*Ekumenska izdaja* iz 1992 in *Standardni slovenski prevod Svetega pisma 1997* ostajata pri besedni zvezi »v stanu«:

»Vsak naj ostane v tistem stanu, v katerem je poklican [...] Bratje, vsak naj ostane pred Bogom v tistem stanu, v katerem je bil poklican«.

Morda še luteransko, toda Calvin je še/že daleč ...

## LITERATURA, VIRI

Agamben, Giorgio (2008): Čas, ki ostaja. Komentar k Pismu Rimljanom. Ljubljana: Študentska založba.

Bruce, Steve (1996): Religion in the Modern World. New York: Oxford University Press.

Dalmatin, Jurij (prev.) (1575/1973): Jezus Sirah. Faksimilizirana izdaja. Spremnna beseda Branko Reisp. Ljubljana: ČGP Delo.

Dalmatin, Jurij (prev.) (1584): Biblia. Wittenberg.

Denzinger, Heinrich (1991): Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. 37. naklada. Ur. Peter Hünermann. Freiburg: Herder.

Durkheim, Emil (1992): Samomor. Ljubljana: Studia humanitatis.

Eisenstadt, N. Shmuel (1976): The Protestant ethic thesis.V: Roland Robertson (ur.), Sociology of Religion. New York: Penguin Books.

Eisenstadt, N. Shmuel (2000): Die Vielfalt der Moderne. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Eisenstadt, N. Shmuel (2006): The Protestant Ethic and Modernity. Comparative Analysis with and beyond Weber. V: Soziale Ungleichheit, Kulturelle Unterschiede. 32. Kongress der DGS. Ur. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

- Graff, Friedrich Wilhelm (2007): *Der Protestantismus. V: Joas in Wiegandt, Säkularisierung und die Weltreligionen.* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1966): *Filozofija povijesti.* Zagreb: Naprijed.
- Joas, Hans; Wiegandt, Klaus (ur.) (2007): *Säkularisierung und die Weltreligionen.* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Jüngel, Eberhard (1999): *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens.* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kerševan, Marko (1990): *Max Weber in sociologija religije: temelji moderne duha in vprašanje post-moderne. V: Družboslovne razprave 9.*
- Kerševan, Marko (2001): *Protestantizem in protestantsko načelo. V: Poligrafi 6, št. 21/22, 3–47.*
- Kerševan, Marko (ur.) (2006): *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete.*
- Kippenber, Hans; Riesenbrodt, Martin (ur.) (2001): *Max Webers Religions-systematik.* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Küenzlen, Gottfried (1980): *Die Religionssoziologie Max Webers.* Berlin: Duncker & Humbolt.
- Kluge, Rolf-Dieter (ur.) (1995): *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit.* München: Verlag Otto Sagner.
- Marx, Karl (1961): *Kapital I.* Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Marx, Engels, Lenin (1980): *O religiji in cerkvi. Izbor in ureditev Marko Kerševan.* Ljubljana: Komunist.
- Mauss, Marcel (1975): *Soziologie und Anthropologie. Band 2.* München: Carl Hansen Verlag.
- Merton, Robert (1973): *The Sociology of Science.* Chicago: The University of Chicago Press.
- Oberman, Heiko A. (2003): *Zwei Reformationen.* Berlin: Siedler Verlag.
- Parsons, Talcott (1972): *The System of Modern Societies.* New Jersey: Prentice Hall.
- Parsons Talcott (1978): *Action Theory and the Human Condition.* New York: The Free Press.
- Peukert, Detlev (1989): *Max Webers Diagnose der Moderne.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Robertson, Roland (1978): *Meaning and Change. Explorations in the Cultural Sociology of Modern Societies.* Oxford: Basil Blackwell.

- Schluchter, Wolfgang (1998): Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Seubert, Harald (2006): Max Weber interkulturell gelesen. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Soeffner, Hans-Georg (1992): Die Ordnung der Rituale. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Troeltsch, Ernst (1994): Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen 2. Tübingen: Mohr Siebeck (UTB1812).
- Troeltsch, Ernst (1997): Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. Schutterwald/Baden: Wissenschaftlicher Verlag.
- Turner, Bryan S. (1991): Religion and Social Theory. London: Sage.
- Weber, Max (1964): Soziologie – weltgeschichtliche Analysen – Politik. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Weber, Max (1972): Protestantska etika in duh kapitalizma. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Weber, Max (1994): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weiß, Johannes (ur.) (1989): Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Biblia Slovenica (2004). Svetopisemska družba Slovenije (digitalna oblika).

*Cvetka Hedžet Tóth*

POL STOLETJA PRINCIPA UPANJA.  
HKRATI DEVETDESET LET DUHA UTOPIJE

»Upanje pa ne osramoti« (Rim 5,5)

1. VSEODREŠNO UPANJE

V času naše mladosti smo kot študirajoči spoznavali misel znanega nemškega filozofa Ernsta Blocha (1885–1977), ki je bil zelo privlačen, vendar je zaradi demoniziranja takratnih marksističnih oblastniških struktur, ki so njegovo delo razumele kot »kolosalni splav«, in zaradi tega, ker je »Bloch tragični intelektualec, duhovni kompromisar, iluzionist in sopotnik, ki sodeluje le 'pri revoluciji, ne deluje pa v njej'«,<sup>1</sup> ostajal nekakšna tabu tema in je zato marsikaj zapisanega o njem obležalo v predalih in čakalo na ugodnejše čase.

Takratnemu uradnemu marksizmu, ki je dežural kot oblast, Bloch ni bil pravi in dobrodošel, kajti Blochova misel je dosledno metafizično razvit materializem, vse metafizično pa je bilo sumljive narave, skupaj z utopijo in upanjem. Človek je bil po takratni marksistični ideologiji bitje prakse, vsaka drugačnost je bila nedobrodošla, ker je ogrožala predpisano ideološko pravovernost in z njo napuh teh, ki so imeli zgodovinsko resnico v zakupu. »Kako dolgo še?« smo se spraševali, ko smo ga brali in za začetek upoštevali predvsem to, kar nam je Bloch prepričljivo dokazoval, da je možna tostranska metafizika, ne samo ona iz onstranstva po vzoru sijanja večnih Platonovih idej, ki iz človeka dela prebivalca dveh svetov in z njim prepoveličuje kartezijski dualizem. Da bi se otresli tega onstranstva,<sup>2</sup> je Bloch

1 Gl. Edvard Kocbek: »Problematični« *Ernst Bloch*, Sodobnost, št. 1-2, Ljubljana 1963, str. 184.

2 Gl. Friedrich Nietzsche: *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana 1984, str. 33–36.

bralca svojih besedil napotil k Nietzscheju in z njegovo pomočjo naredil obrat k življenju in k temu, da je resnica nastajajoča konstelacija, ki ne potrebuje nič prvega in tudi nič poslednjega.

Tri leta po izidu *Principa upanja* je pri nas leta 1962 Edvard Kocbek v reviji *Naša sodobnost* tako rekoč inavguriral misleca utopije in upanja, kajti: »Bloch je čudovito pozoren na človeškost, najbrž nihče med sodobnimi misleci tako ne ljubi življenja kakor on. 'Kar biva, je čudno razdraženo, vsaka bit draži samo sebe. Koprnenje po boljšem ne more zaspati. Nihče se ne more osvoboditi svojih želja, reveži še posebej ne mislijo na to. Sanjajo, kako se jim bodo želje izpolnile. Sanjajo dan in noč, ne sanjamo torej samo ponoči ... Naša notranjost je zasanjana in zanesena tudi takrat, ko imamo oči odprte.'«<sup>3</sup> Po Kocbeku usmerja Blocha med drugim »prastaro koprnenje po sreči«, zato upanje zanj »ni samo psihološko stanje, temveč bitna struktura človekovega bitja, ker prerašča stvarnost in teži k nepredmetnemu izvoru predmetnosti, po vsej razložljivi prihodnosti. Človek mu ne biva zaradi sedanjosti in še manj zaradi preteklosti, pač pa zavoljo prihodnosti. Filozofija se je začela Blochu spreminjati v eno samo monomanično razgrinjajanje domotožja v človekovih pojmih, domotožja v njegovi dejavnosti, domotožja v utopijah.«<sup>4</sup> S temi mislimi o Blochu si je Kocbek pri nas spet nakopal težave, bil na udaru in izpostavljen kritiki, vendar nam je nekaterim Blocha trajno približal, saj je Blochova misel o tem, da je v resnico, ne glede na to, od kod prihaja in kako vseмогоčna je, treba prej dvomiti, kakor pa biti njen zaklinjalec. Seveda še skupaj s pripisom, da bodi zaklinjalec svoje lastne pameti in nikogaršnje druge. Ta Kocbekov in Blochov zgled je nedvomno posnemanja vreden.

Nekoč je bil Kocbekov Bloch označen za nemarksista, krščanskega konvertita, ki si je prizadeval v marksizmu najti prostor za idealizem in religijo. Z merili danes skrajno nerazumljive ideološke pravovernosti sta se skupaj znašla dva misleca, ki nista nikdar sklepala miru s svetom; gre za svet, ki bo verjetno še dolgo svoj nekdANJI marksizem

3 Edvard Kocbek: *Obrazi – Ernst Bloch*, *Naša sodobnost*, št. 3, Ljubljana 1962, str. 258.

4 Prav tam, str. 257.

in z njim povezano politično levičarstvo doživljal kot moro preteklosti. Težava pri razumevanju Blochove misli je bila tudi v tem, ker nam jezikovno ni bil dosegljiv, nismo ga prevajali. Brali smo ga v srbohrvaščini, saj so ga naši takratni neposredni sosede na jugu ogromno prevajali in prevode objavljali skupaj z zelo poglobljenimi uvodnimi študijami in spremnimi komentarji. Po tej plati jim gre še danes priznanje – in to ne majhno.

Vsak filozof sanja, da bi za seboj pustil vrsto del, razmišljanj v zapisani besedi. Morda nam Platon še najbolj prepričljivo pojasnjuje, zakaj in od kod želja po pisanju. Meni, da pišejo tisti, ki čutijo in negujejo potrebo po nesmrtnosti. Ernst Bloch je v svojem dolgem in burnem življenju napisal precej knjig.<sup>5</sup> V njih je filozofiral in razmišljal tako, kot da bi filozofije ne bilo, podobno, kot sta filozofirala Aristoteles in Hegel. Vsekakor velja Bloch za filozofa, ki je prepričan, da se samo z nekaterimi velikimi imeni iz zgodovine filozofije ne da filozofirati. Večkrat je poudaril, da je filozof, ki prebiva v svoji lastni filozofski stavbi – in to mu je tudi prepričljivo uspelo. Iz njegovega obširnega opusa še posebej izstopata dve deli, *Duh utopije* in *Princip upanja*. Obe deli sta po objavi učinkovali kot kakšen Nostradamus – v zdajšnjem času, ki je zelo neugoden za ekstenzivno branje Blochovih del, je treba dejati, da ju zgodovina filozofije 20. stoletja nikakor ne more zaobiti, kajti kot vidimo, še vedno učinkujeta.

*Duh utopije* je nastajal v ekspresionističnem razpoloženju časa med prvo svetovno vojno, v letih 1915/1916, in kot je Bloch sam pojasnil leta 1976, je *Duh utopije* »ustvarila senzibilnost ekspresionizma«. <sup>6</sup> Cilj je bil človek sam, zato je ekspresionizem želel nov svet, novega človeka, novo senzibilnost; bil je duh časa na začetku 20. stoletja in Blochovo delo ga je povzelo vase. Omenjeno ekspresionistično razpoloženje časa je Bloch opisal takole: »Ekspresionizem – to je bil revolt moje generacije, naše mladosti, upor, ki je v sebi nosil kali upanja novega sveta, ki ga je bilo treba šele ustvariti. Doba ekspresionizma je zdavnaj

5 Gl. Cvetka Tóth: *Med metafiziko in etiko*, Pomurska založba-ZIFF, Murska Sobota-Ljubljana 2002, str. 153–184.

6 Arno Münster (ur.): *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, str. 108.

za nami, toda bila je izredno pomembna. Vsaka doba mora ustvariti svojo lastno umetnost, svoj lastni upor. Samo to omogoča napredek človeštva in ta napredek bo prišel. Treba je verovati v 'princip upanja'.<sup>7</sup> Tega je filozofija negovala zelo malo ali pa skoraj nič; zagledanost v kult nekakšne zlate dobe, o kateri nimamo niti dokazov, da je kdaj koli sploh bila, ni Blochov teren. Upanje je povezano s klicem naprej, ne nazaj, celo izgon iz raja ponazarja tako prizadevanje.

Delo *Princip upanja* je nastajalo v letih 1938–1947 v ZDA, kamor se je, podobno kot mnogi drugi filozofi, zatekel pred nacizmom. Ponovno ga je postopoma revidiral, ko je bival v Vzhodni Nemčiji, kjer je bil profesor za zgodovino filozofije na univerzi v Leipzigu. *Princip upanja* vsebuje pet delov in je izšel v treh zvezkih. Prvi in drugi sta izšla leta 1953 in 1955. Kmalu zatem je Bloch zaradi stališč, ki jih je izoblikoval v tem delu, doživel ostro kritiko, obtožili so ga revizionizma in odstranili z univerze. Tako je tretji zvezek izšel leta 1959 v Frankfurtu, leta 1961 pa je Bloch emigriral v Zahodno Nemčijo, prejel profesuro na univerzi v Tübingenu in tam predaval do svoje upokojitve. Še posebej se je zanj zavzel filozof Walter Schulz. Blochova popularnost je bila tolikšna, da so študenti pozneje zahtevali, naj se tamkajšnja univerza preimenuje v Univerzo Ernsta Blocha.

Srečanje s Tübingenom je za nas, Slovence, vedno ganljivo, kajti ko greš skozi mesto, precejšen del poti prehodiš po cesti, ki se imenuje Ulica Primoža Trubarja. Morda je tudi v tem razlog, zakaj je doživljanje utopije in upanja tako močno, da ostajaš v bližini Blochove misli, in splet okoliščin je tako Trubarja kot Blocha postavil v okolje, ki ju je sprejelo in jima obema ponudilo možnost za »vekotrajno« ustvarjalnost in predvsem vpliv. Kot da bi preganjanje in celo izgon enega in drugega, iz občutja tega, kar je Trubar imenoval *nikdirdom*, sprožilo idejo o domovanju v svetu, po Blochu potrebo po varnem in toplem bivanju v vsakem kotičku sveta, tak ideal bivanja pa je nedozvzet za nihilizem.

Blochova filozofska misel je hkrati odprta filozofski sistem. Zanj je značilno, da v primerjavi s tradicionalno filozofijo bistveno na novo razmišlja o bivanju. Ne dojema in ne opredeljuje ga samo s pretek-

7 Prav tam, str. 118.

lim, ampak skuša njegovo identiteto izraziti tudi glede možnosti, ki so v njem, a še neuresničene. Ena najpogosteje citiranih Blochovih misli je stavek: »Misliti pomeni presegati« (v izvorniku: »Denken heißt Überschreiten.«)<sup>8</sup> To je suvereno in svareče nekajkrat ponovil na prvih straneh svojega najobsežnejšega življenjskega dela z naslovom *Princip upanja*. Če misel, da »misliti pomeni presegati«, torej misel, iz katere izhaja, primerjamo s tradicionalno ustaljenim stavkom »misliti pomeni identificirati«, potem je razvidno, da tega Bloch ne zavrača, ampak kvečjemu še dopolnjuje s svojo tipično, blochovsko anticipacijo drugega, tega, *česar-še-ni*.

Če pomeni misliti presegati, to preseganje do danes še ni našlo svojega jasnega mišljenja, kritično ugotavlja v *Principu upanja*. To delo, ki ga Kocbek imenuje *Počelo upanja*, »obsega osupljivo bogastvo podatkov, izvornih spoznanj, trajnih antropoloških ugotovitev, vendar je Bloch mogočno snov uredil na petih ravninah, ki se gradijo druga na drugi. To so svet preprostih človekovih sanj, svet človekove zavesti, ki prehitveva razvoj, svet vzornih predstav in želja, osnutki o lepšem svetu in nazadnje svet sreče, ki jo okušamo v izbranih trenutkih. Knjigo prebiramo kot enciklopedijo človekovih želja, kot slikovito panoramo podob o sreči, kot zbirko zarotovalnih obrazcev zoper zlo in bivanjsko grozo, kot antologijo vseodrešnega upanja.<sup>9</sup> Ekstatično delo je resnični integral vsega Blochovega snovanja.«<sup>10</sup> In kako je s tem *vseodrešnim upanjem*, če sledimo Kocbekovemu izrazu?

Kar sili mišljenje k napredovanju, je Bloch v svojem avtobiografskem zapisu, objavljenem v knjigi *Filozofija v samopredstavitvah*, primerjal celo z lakoto, ki se mora nasititi in se lahko nasiti samo tako, da gre naprej od tega, kar je »dano«, že tukaj, skratka, da ne razmišlja

8 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Kapitel 1-32, GA 5, nav. iz Gesamtausgabe (GA) 1-16, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, str. 3.

9 O upanju je naš rojak, koroški Slovenec Karl Matthäus Woschitz (Božič), profesor na univerzi v Gradcu, napisal zelo obsežno delo (773 str.) z naslovom *Upanje*. Gl. Karl Matthäus Woschitz: *Elpis. Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs*, Herder, Wien – Freiburg – Basel 1979.

10 Edvard Kocbek: *Obrazi – Ernst Bloch*, str. 258.

11 Ludwig J. Pongratz (ur.): *Philosophie in Selbstdarstellungen*, zv. I, Meiner Verlag, Hamburg 1975, str. 2.



samo s tem, *da-je*.<sup>11</sup> V tej napetosti in napredovanju od *quodditas* k *quidditas* se oblikuje spoznanje, da svet in človek v njem nista popolna in docela uresničena v tem, *kar-je*. Taka identifikacija v procesu spoznavanja sveta ugotavlja, da je njegovo bistvo nepopolno, in zato razume svet celo kot eksperiment. Svet in odnosi v njem bi lahko bili boljši, bolj humani. Bloch primerja spoznavni proces z dojemanjem tega, kar sta v svetu *tendenca* in *latenca*, in v čemer vidi sovpadanje med logičnimi in realnimi kategorijami v svetu, to pa imenuje »materialni logikon«. Substanca sveta kot samospraševanje sveta po samem sebi je logično izražena s stavkom: S še ni P. S tem je po Blochu povedano samo to, da substancialno bistvo sveta stoji šele v modusu prihodnjega časa in da je hkrati »časovni modus objektivno realne možnosti«.<sup>12</sup>

Z dejavno anticipacijo v subjektu, s spraševanjem, ki se mora za svoj nastanek zahvaliti čudenju, strmenju (*tò thaumázein*), ki ugotavlja, da je nekaj in ne nič, se zgodi preobrat; ta nam pomaga, da pridemo iz teme neposrednega, kar je svetovni proces. Za anticipacijo sreče, družbe na podlagi človeške solidarnosti, svobode in dostojanstva gre po Blochu v njegovi avtobiografski refleksiji leta 1975. Tudi v delu *Tübingenski uvod v filozofijo* iz leta 1963 je poudaril, da je stvari treba dojemati »ne take, kakršne so, ampak kamor gredo ali bi stvarno mogle iti, skratka glede na njihovo tendenco«.<sup>13</sup> In ta *še-ne-biti* je produktiven, peha nas naprej, tudi »humanizem je odrasel v utopiji, in filozofija je upravičeno spekulativna«.<sup>14</sup> Zato je trajni klic Blochove misli: ne se odrekati utopiji in upanju.

Po Blochovem uvidu filozofija še ni našla načina, kako bi spregovorila o tem *še-ne-nastalem*. Zato je treba izdelati tudi novo pojmovno orodje in z njim izreči načelo, ki sveta več ne zapušča. Filozofija je svoj interes praviloma vedno usmerjala v preteklo, tako Platon s svojim pojmovanjem vednosti, ki naj črpa iz spominjanja (*anámnēsis*), iz tega, kar je duša nekoč že gledala. Tudi Hegel s svojim pojmovanjem filozofije kot Minervine sove filozofijo povezuje s preteklim. Še Freudova psihoanaliza, svari Bloch, šari po kleti pretek-

12 Prav tam, str. 7.

13 Ernst Bloch: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, GA 13, str. 91.

14 Prav tam, str. 94.

lega in tam odkriva nezavedno. Videti dlje in zajeti prihodnje, to, *kar-še-ni*, je težnja anticipirajoče zavesti. Za to, da dojamemo najbolj neposredno to, kar je pred nami in kar smo mi sami, tudi temo in nejasnost ravnokar doživetega trenutka, po Blochu potrebujemo utopično zavest, ali kakor jo imenuje ponekod, anticipirajočo zavest: to spremlja hkrati še anticipacija boljšega življenja, bolj humanega in vednost oziroma upanje o tem Bloch izraža kot ontologija *še-ne-bit*i. Razmišljati danes v filozofiji na šolski način, tj. s predpisanim, *a priori* določenim pojmovanjem filozofije, ki zaobide živo, živeto življenje, je po Blochu povsem neproduktivno in nesmiselno. Zato posveča toliko prostora razmišljanjem o konstrukciji, ki ne ostaja samo teoretska želja, abstraktna utopija, temveč se spreminja v *realno utopijo* in upanju pravi *da*.

Patos preteklega obvladuje naš način mišljenja; kljub temu nas sanje – in treba je sanjati, negovati sanjarjenje že v dimenziji vsakdanjosti – o boljšem, lepšem življenju soočajo z utopijo in realnim upanjem. Življenje brez bede, v umetniško izoblikovanem prostoru, kjer umetniško in humano prevladuje nad tehničnim – to so sanje konkretne utopije in upanja v arhitekturi,<sup>15</sup> celo sanje o zemeljskem rajju negujemo kot geografsko utopijo in upanje. Skratka, v Blochovi filozofiji gre za totalno ekspanzijo upanja, tudi proti najmočnejšemu ne-upanju, *ugasli negaciji*, ki sama iz sebe svojega lastnega nasprotja – življenja – ne more več dati, se pravi proti smrti. Ta Blochov motiv je zelo vplival na pometafizično misel, ki jo dobimo danes pri njegovem učencu, nemškem filozofu Petru Sloterdijku (rojen leta 1947). Dekantirana, tj. prečiščena metafizika, o kateri govori Sloterdijk, je tostranska metafizika, nič več zagledana v zasvetovje in onstranstvo, in kot taka ne uteleša nič absolutnega, trdnega in nespremenljivega. S takim razumevanjem metafizike smo pri pojmu pometafizične filozofije, ki kljub vsej kritiki metafizike to ohranja, vendar ni zagledana več v absolutno gotovost smrti in z njo povezano idejo nesmrtnosti, ampak je usmerjena k življenju, njegovemu rojstvu, človekovemu prihajanju na svet.

15 Gl. Cvetka Tóth: *Drevo življenja in kristal – antika je samozadostna*, Poligrafi, št. 38, Ljubljana 2005, str. 121–142.

Skratka, nova pometafizična metafizika ni več obrnjena k smrti, ampak – analitika prihoda na svet – k rojstvu, to pa je motiv, ki ga je Sloterdijk razbral že pri Ernstu Blochu. S svojo filozofijo prepričuje, da »se da enoznačnost smrti prenesti v mnogoznačnost življenja«. <sup>16</sup> Ideja permanentnega rojevanja ima značaj potovanja, vendar postaje tega potovanja in njegovi cilji nastajajo šele spotoma: gre za to, opozarja Sloterdijk, <sup>17</sup> kar je Ernst Bloch imenoval z izrazom *experimentum mundi*, in svet sam je odprt, razpoložen za naše potovanje k svetu, ki ni dovzeten za nihilizem. Svet nas pričakuje in po Blochu *experimentum mundi* ne pomeni samo »eksperiment, ki se dogaja na svetu, temveč je tudi v njem kot *realni eksperiment sveta samega*. Gibanje v celoti transcendirata torej s tem brez transcendence, kar pomeni transcendiranje, toda povsem v imanenco, s prispelim, z identiteto, domovanjem v smislu kot smislu.« <sup>18</sup> In to potovanje prejme v Sloterdijkovem filozofskem opusu sferični pomen, ki razkriva nebo pometafizične drže, ki vsepovsod zahteva predvsem eno, in sicer življenje z njegovo samoobnovitveno močjo. V tem je njegova nesmrtnost, ta pa se začne z rojstvom in tostranskim življenjem, skratka rojstvo je mnogo pomembnejše od smrti.

Filozofijo sólo je Bloch sicer vedno znova razumel kot »proces k sreči« in njegov filozofski prispevek bi lahko imenovali *enciklopedijo upanja v srečo*. Svet je odprt, poln razpoloženja za nekaj, tendence k nečemu boljšemu, tj. za življenje brez bolečin, groze, strahu. Še enkrat: Blochovega razmišljanja ne usmerja nič preteklega, zagledanega v nekakšno prvobitno harmonijo. Čeprav zelo intenzivno diskutira s celotno zgodovino filozofije, jo upošteva in nadgrajuje, nikakor ne podlega temu, kar je v *Ateizmu v krščanstvu* primerjal z metafiziko navzdol, vse tja do tal in krvi. <sup>19</sup> Arhaizme v pomenu nečesa prvega kot povsem izvirnega temelja Bloch odločno odklanja, kajti *arhé* ni

16 Peter Sloterdijk: *Zur Welt kommen - Zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, str. 29.

17 Peter Sloterdijk: *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, Hanser, München 1993, str. 65.

18 Ernst Bloch: *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens*, GA 15, str. 263.

19 Ernst Bloch: *Atheismus im Christentum*, GA 14, str. 96–97.

isto kot arhaizem. Prav tako odklanja tudi pojmovanje metafizike navzgor, z njeno zagledanostjo v onstranskost in odrešenje z one strani zgodovine. S svojo utopično filozofijo Bloch ohranja metafiziko v obdobju brez Boga in po njegovi smrti, saj se njegova filozofija nikakor ne odreka pojmu transcendence, ki jo pojmuje kot samo najbolj pristno človeško, vendar ostaja na ravni *imanence* in ne onkraj zgodovine.

S svojo *materialistično zarezo* skozi svet in *utopično zvezdo v krvi* je Bloch najprej izhajal iz dejstva, da je svet, da je *bit*, in to ni konstrukcija, ampak nekaj nekonstruiranega. Kot tako – nekonstruirano – nenehno sproža strmenje, čudenje, in od tod izhaja spraševanje, kaj je to, kar je. Na to, kot pravi Bloch, *nekonstruirano vprašanje* ni dokončnega odgovora, še najmanj ne enkrat za vselej. Svet, sama struktura sveta in odnosi v njem so trajno odprto vprašanje in moč našega spraševanja izhaja iz prvotnega začudenja (*tò thaumázein*) nad tem, da je nekaj, ne pa da ničesar ni. In ravno dejstvo, da nekaj je, je trajni izvor našega razmišljanja in sploh omogoča zgodovinski nastanek čuta za teorijo, ki je podlaga za nastanek umetnosti, znanosti, filozofije. Že umirajoči Bloch je odločno povedal: »Takšno začudenje, usmerjeno na klico in jedro vsega spraševanja, na nejasno jaz-sem in je-bit, na njegovo neugaslo biti-v-svetu, se oklepa zvestobe tostranskemu misteriju.«<sup>20</sup> Četudi po prvih odgovorih začudenje mnogo prehitro ugasne, Bloch z latinskim rekom zavpije »*sursum corda*« (*kvišku srca*), ko je treba ohranjati zavest o *sprašujočem čudenju*, »toda ne teološko, temveč docela transcendirajoč, v imanenco transcendirajoč, v tisto najbližje, kar nas obdaja, to je polno filozofskih problemov«<sup>21</sup> in – to je povedal v trenutku, ko se njegova življenjska pot že izteka, saj je že na poti v večnost.

V *Predgovoru* dela *Princip upanja* se Ernst Bloch sprašuje: »Kdo smo? Od kod prihajamo? Kam gremo? Kaj pričakujemo? Kaj nas čaka?«<sup>22</sup> Ugotavlja, da je nekoč tisti, ki ga je bilo strah, odšel zelo

20 Ernst Bloch: *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, GA 15, str. 245.

21 Karola Bloch, Adelbert Reif (ur.): »*Denken heißt Überschreiten*«. In *memoriam Ernst Bloch (1885–1977)*, Ullstein, Frankfurt – Berlin – Wien, str. 26.

22 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Kapitel 1-32, GA 5, str. 1.

daleč, toda danes je v nas občutje, ki je mnogo primernejše, tj. upanje. »Gre za to, da se naučimo upati.«<sup>23</sup> Bloch ponovno aktualizira heraklitovsko upanje v filozofiji in ga celo povzdigne v načelo svojega filozofiranja. Heraklit Efeški, kot filozof poznan v 5. stol. pr. n. š. z vzdevkom »Temni« zaradi svojega, takratnim sodobnikom težko razumljivega nauka, je *upanje* izrazil s temi besedami: »Če nekdo ne upa, ne-upanega ni mogoče najti in je nedostopno.«<sup>24</sup> Upanje ne pozna odrekanja, opozarja Bloch, stoji visoko nad strahom. V primerjavi s strahom je upanje nekaj zelo ustvarjalnega, ni zaprto v nekakšen prazen nič. Upanje gre iz sebe navzven, sproža v ljudeh širino in jih ne oži kot doživljanje strahu; svet in možnosti v njem postajajo neskončno velike in odprte. Človek, ki nosi v sebi strah, niti sanjati ne more. Ravno Bloch je v svoji filozofiji lepo pokazal, kako človek lahko svojo intimno potrebo po doživljanju in negovanju transcendence razvija v vsakdanjosti, in to s sanjami.

Vendar je Bloch povsem jasen, ko gre za njegovo pojmovanje transcendence, namreč ne kot dokončen odgovor na teološki ravni. Izrecno opozarja, tudi še v svojem delu *Experimentum Mundi*, da ni ničesar v pomenu onstranskega misterija, njegov način razmišljanja se oklepa »zvestobe tostranskemu misteriju«.<sup>25</sup> Transcendence torej ne dojema teološko, temveč na ravni imanence, ne z onstranskim svetom, temveč s tostranskim, s tistim najbližjim, kar nas obdaja. Ničesar supralunarnega, platonističnega, povsem zunaj in ločeno od sveta ni, kar bi dajalo vsebino upanju, nasprotno, gre za upanje, ki nikdar ne zapušča sveta in je navzoče celo v vseh osvobodilnih gibanjih, saj utopijo razume kot nekaj povsem konkretnega in možnega, predvsem v pomenu *še-ne-biti*. Ker ni vsebina utopije nič utopiističnega (glede na svoje jezikovno poreklo *u-topija* pomeni *kraj, ki ga ni*), govori Bloch o *konkretni utopiji*; ta je v vsem nasprotje temu, kar je Platon imenoval *topos ouranios*. Vsebina utopije je nekaj povsem

23 Prav tam.

24 Hermann Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, zv. 1, Weidmansche Buchhandlung, Berlin 1906, str. 65.

25 Ernst Bloch: *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, GA 15, str. 245.

človeškega, v izrecnem pomenu *prisvajanja samega sebe*, in v tem je njena eshatološka vsebina.

V svojih delih se Bloch pogosto sklicuje na *metodični motiv potovanja*, ki ga sicer povezuje z dialektiko, vendar hkrati opozarja še na *hermenevtiko*, ki izhaja iz najbolj notranje povezanosti med človekom in njegovo transcendo. »Hrepenenje, pričakovanje, upanje torej potrebujejo svojo hermenevtiko, svitanje tega pred-nami zahteva svoj specifičen pojem, novum zahteva svoj pojem fronte.«<sup>26</sup> Ljudje, izpolnjeni z upanjem, skušajo v danih razmerah delovati, postajajo ustvarjalni. V naravi upanja je, da se ne more sprijazniti s pasjim življenjem, ki bedno in nemočno životari v pasji uti. Imperativ upanja je: ne se pomiriti s slabim in kakršnim koli odrekanjem. Tudi sveta ne smemo opazovati zgolj tako, kakor vse je, kajti v svoji surovi danosti ni to gotovo nič kaj prijazen svet. Aristotelovsko načelo razmerja med *dýnamis* (*možnost*) in *enéргеia* (*dejanskost*) po mnogih stoletjih spet doživlja – in to, kot že rečeno, ravno s heraklitovskim upanjem (*elpis*) – svojo izvirno in prepričljivo reaktualizacijo.

## 2. MOČ PROTESTANTSKE MISTIKE

Kot prelomna in izjemno pomembna točka v Blochovem življenju je bila v času njegove mladosti poroka z Else von Stritzky (1883–1921), ki je bila protestantka, a po Blochovem opisu ni bila usmerjena zgolj luthrovsko, ampak še bolj mistično in je kot taka ustrezala temu, kar je po mnenju Kierkegaarda pomenilo biti kristjan. S svojo globoko religioznostjo je odločilno in trajno vplivala na Blochov odnos do *Biblije*, celo tako, da Bloch sam, že mnogo pozneje po njeni tragični smrti, govori o tem daljnosežnem vplivu. Priznava ji, da je trdno in neomajno verjela v »absolutno resnico« njegove filozofije in »obravnavala *Biblijo* skozi mojo filozofijo in mojo filozofijo skozi *Biblijo*«. <sup>27</sup> Na prvem mestu ostaja pri Blochu namreč vprašanje, *kaj je človek* in kako in s čim zares postaja človek. Bloch svari, in to samo nekaj let

26 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Kapitel 1-32, GA 5, str. 5.

27 Ernst Bloch: *Tendenz – Latenz – Utopie. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe* (EBGA), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, nav. iz Gesamtausgabe (GA) 1-16, str. 16.

pred smrtjo, da moramo *Biblijo* vzeti s seboj na pot, »ki je pohod, zelo ogrožen pohod, zaradi česar bi brez subjektivnega faktorja lahko zgrešil svoj cilj. Na tej težavni in zaviti poti se sveti nekaj bibličnega, kar daje luč pod našimi nogami, tako da lahko najbližje vidimo in razumemo bolje kot prej. In najbližje nam je človek.«<sup>28</sup>

V *Principu upanja* Bloch govori še o »novi eshatologiji religije«,<sup>29</sup> ki je po njegovem sicer »konec religije«, vendar kot »pojmljeno upanje v totaliteti«, to pa ne pomeni »nikakršne religije«. <sup>30</sup> Upanje ohranja »meta-religiozno vednost« zavesti o poslednjem *kam, čemu*, o tistem *ens perfectissimum*. Seveda gre s temi stališči za zelo svojevrstno pojmovanje ateizma, ki je dejansko ves prežet z religioznim sporočilom, in čeprav ne prisega več na kakega Boga, hkrati s tem izraža »vero v mesijansko kraljevstvo božje«. <sup>31</sup> Religija je ukinjena samo tako, da je udejanjena njena vsebina in njeno humano sporočilo, in ateizem je smiseln kot božje kraljestvo tu na zemlji, saj nam ravno Bloch daje vedeti, da je smisel tega v molitvi, ki pravi *tako v nebesih kakor na zemlji*. Iz nove eshatologije religije sledi tudi »nova antropologija religije«, <sup>32</sup> ne več teologija religije. Razsežnosti tega so mnogo globlje in širše kot pa samo in izključno etične, kajti gre za celoten smisel življenja, za njegovo popolnost in človečnost. Blochova filozofija je namreč ena sama zaupnica taki človekovi popolnosti in samo z njo se tudi Bog, ta, ki kaj *velja*, skusi kot popoln. Nikakršne popolnosti ni tam nekje čez, onkraj v onstranstvu, Bloch tudi ne priznava nikakršne transcendence na transcendentni ravni, ampak samo na ravni imanence.

S svojo utopično filozofijo je Bloch že v *Duhu utopije*, v prihajajoči vihri ruske revolucije v letih 1915–1917, poudarjal smisel revolucionarne gnoze s tem, da ta Boga povsem ne ukinja. Kajti v »epohi brez neba«<sup>33</sup> po njegovem Bog mora zapustiti dogajanje, ga sicer ni, učin-

28 Ernst Bloch: *Vom Sinn der Bibel. Religion ohne Aberglaube? Ein Gespräch mit Bernd Stappert*, 1974. Nav. iz Rainer Traub und Harald Wieser (ur.): *Gespräche mit Ernst Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt 1975, str. 189-190.

29 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Kapitel 43-55, GA 5, str. 1416.

30 Prav tam, str. 1414.

31 Prav tam, str. 1413.

32 Prav tam, str. 1416.

33 Ernst Bloch: *Geist der Utopie*. Zweite Fassung, GA 3, Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 275.

kuje pa, četudi nič več ni Bog, pa »gledalec on mora ostati«. <sup>34</sup> Potemtakem gre za verovanje v Boga, »ki velja«, in ne v Boga, »ki je«, in temu Bogu, ki *velja*, gremo tudi mi naproti in on prihaja k nam »za nas«. <sup>35</sup> Takó pojmovana »religioznost« zelo mnogo dolguje novokantovstvu in svetu Dostojevskega, saj z njegovo pomočjo, še posebej je tu mišljeno delo *Bratje Karamazovi*, izraža, da se ne da verovati v Boga, ki nad svetom gospoduje in z njim samovoljno upravlja, hkrati pa osvobaja od vsega, kar je s svetom povezanega, od vsega njegovega trpljenja in muk. Zato Ivan Karamazov odločno pove: »Boga se ne branim, umej to, a sveta, ki ga je on ustvaril, sveta božjega ne sprejemam, niti ne morem privoliti v to, da bi ga sprejel.« <sup>36</sup> Zdaj je razumljiva Blochova religioznost, ki je take narave, da stopa v vsebino njegove utopije onkraj teizma in ateizma, v mnogočem meje med njima ukinja.

Bralcu svojih del posredno tudi zelo resno postavlja vprašanje, v čem naj bi bil smisel delitve na teizem in ateizem, če sploh v čem. In koliko gorja, krivic, trpljenja je bilo v imenu te delitve ljudem storjenega. Odgovor, ki ga je Bloch ponujal v času prihajajoče revolucije, ne prisega na revolucijo kot tako, še manj na ateizem, kajti prepričan je, da je odrešitev, ki prihaja, možna in dosegljiva predvsem z »etiko in njeno metafiziko«. <sup>37</sup> Tako so v ozadju Blochovih razmišljanj predvsem etična pričakovanja, tudi takrat, kadar gre za *eksodus* človekove notranjosti oziroma duše, ki se je odpravila na potovanje skozi svet z upanjem, da se v njem najde in da v njem končno pride do pravega samosrečanja. Bloch kot »ateist po volji Boga«, kakor se je sam označil, sporoča s svojim poslednjim stavkom iz *Duha utopije*, da mu gre na začetku 20. stoletja za odrešenjski vidik, ki se mu bo po njegovem posrečilo z »resnico kot molitvijo« <sup>38</sup> priklicati vse zunanje in se mu bo posrečilo zunanji, še tako odtujen in človeku sovražen svet približati notranjemu ter z močjo notranjega sveta zapolniti nepopolnost in odtujenost vsega zunanjega. Od tod njegova ne-

34 Prav tam.

35 Prav tam, isto še str. 341.

36 Fjodor M. Dostojevski: *Bratje Karamazovi* I, DZS, Ljubljana, str. 275.

37 Ernst Bloch: *Geist der Utopie*. Zweite Fassung, GA 3, str. 345.

38 Prav tam, str. 346.



omajna vera, ki jo spremlja tole načelo: »Svet ni resničen, toda resnica in človek ga bosta vrnila v domovanje.«<sup>39</sup>

Kakšno sporočilo glede branja *Biblije*,<sup>40</sup> razumevanja in razlage njenih tekstov prinaša Blochova filozofija utopije in upanja v tem eksodusu duše v svet, v katerem si želi najti in ustvariti svoje pristno domovanje? Najprej to, da *Biblija* nikakor ni tekst, ki bi bil samo privilegij teologije, ampak ji pripada občekulturni pomen. Živimo v svetu, ki nas obkroža z gotskimi katedralami, v njem poslušamo Bachovo in Händlovo glasbo, beremo Danteja in gledamo Rembrandtove upodobitve, ugotavlja v svojih *Leipziških predavanjih*. Samo za naš svet gre, ki ga po Blochu ne moremo razumeti brez temeljitega poznavanja bibličnega izročila. Odtegovati poznavanje tega izročila po njegovem ustvarja »nevzdržno stanje, ki vzgaja barbare«,<sup>41</sup> in zato si upa kot prvi filozof v nekdanji Vzhodni Nemčiji dvigniti svoj glas proti takšnemu barbarstvu. Celó Marxova stališča so mu pri tem v oporo, kajti Marx je izrecno poudarjal, da je grški mit podlaga za nastanek grške umetnosti, za nastanek srednjeveške vse tja do Rembrandta, Bacha in še dlje, pa samorazumljivo *Biblija*, dodaja Bloch. Pri tem apelira, da je treba poznati starogrško mitologijo, poznavanje, ki sploh ne vključuje tega, da bi verjeli v to, kar mit opisuje v zvezi z Afrodito, Arestom, Hefajstom. Isto velja tudi za svet bibličnega, pogosto zelo pretresljivega izročila.

V svojih *Leipziških predavanjih* se Ernst Bloch sprašuje, kako je z judovsko-krščanskim mitom, skratka z *Biblijo*. Svet, ki mu je stoa pripisovala pozitiven in optimističen pomen, se je v mnogočem začel spreminjati v kaj demonskega. Bivanje ni bilo nič več prijazno, človek v svetu, v katerem je živel, ni več domoval. Rešitev kot odgovor na težko situacijo ponuja religija, vsa prežeta s čim človeškim, namreč z *upanjem*. Človek sam je zanj bitje upanja, zato tudi v *Ateizmu v krščanstvu* odločno trdi: »Kjer je upanje, tam je religija.«<sup>42</sup> Isto trdi še

39 Prav tam, str. 347.

40 Gl. Cvetka Tóth: *Hermenevtika utopije in upanja v Bibliji*, Bogoslovni vestnik, št. 1-2, Ljubljana 1997, str. 111-124.

41 Ernst Bloch: *Antike Philosophie. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie 1950-1956*, zv. I, Suhrkamp, Frankfurt 1989, str. 451.

42 Ernst Bloch: *Atheismus im Christentum. Zur Religion de Exodus und des Reiches*, GA 14, str. 23.

pred tem v *Principu upanja*.<sup>43</sup> Toda: kjer je religija, tam ni vedno upanja – ali pa ga sploh ni.

Bloch v tej zvezi povzema, da je treba poznati in predvsem »dojeti simbolno humano vsebino *Biblije*, ki je vendar kaj bolj vzvišenega kot grška mitologija«. <sup>44</sup> Vprašajmo se, v čem je biblično izročilo bolj prepričljivo od sporočila starogrške mitologije. Predvsem v tem, ker gradi na pojmovanju *resnice*, ki ne temelji več na pojmu *anámnesis*, spominjanju tega, kar je bilo, in kot tako vse sedanje opredeljuje samo s preteklimi vzroki, ki človeka kot nemočnega izpostavljajo čemu neobvladljivo fatalnemu. Z judovsko-krščanskim svetom stopamo v svet bistveno drugačnega pojmovanja resnice, v pojmovanje, ki je hkrati opredeljeno še s čim prihodnjim, zato taka resnica deluje osvobajajoče, usmerjena je k temu, kar-še-ni. Smisel simbolne intencije pregona iz raja je dejansko pregon iz preteklosti, prepoved vračanja nazaj, kajti življenje gre naprej; zatorej naprej, naprej, poskus vračanja nazaj je kot greh, ki si ga ne smemo privoščiti.

Zdaj stopa v človekovo zavest *esbatologija resnice*, ki je zakoreninjena v mesijanstvu, To je judovski filozof novokantovske usmeritve Hermann Cohen (1842-1918) opisal z naslednjim: »To je velika kulturno-zgodovinska uganka, ki jo postavlja mesijanstvo. Vsi narodi umeščajo zlato dobo v preteklost, v pradobo; judovsko ljudstvo pa edino upa v razvoj človeštva v prihodnosti. Edino mesijanstvo trdi, da se človeški rod razvija, medtem ko zlata doba predpostavlja razvoj navzdol. Zaradi tega je označevanje mesijanstva kot zlate dobe zelo groba napaka, ki misel dejansko sprevrača. Preteklost in sedanost izginjata v mesijanstvu pred prihodnostjo, ki edina izpolnjuje zavest v času.«<sup>45</sup> Od tod zdaj po Blochu v *Ateizmu v krščanstvu* smisel razlage znane misli 'ehyeh 'ašer 'ehyeh, smisel, ki je izražen s prihodnjim časom kot: *Jaz bom, ki bom*,<sup>46</sup> kajti poudarek je izrazito na prihodnosti, po Blochu

43 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Kapitel 43-55, GA 5, str. 1417.

44 Ernst Bloch: *Antike Philosophie. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie 1950-1956*, zv. I, str. 452.

45 Hermann Cohen: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Fourier, Wiesbaden 1988, str. 337. Gl. še Ernst Bloch: *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, GA 14, str. 85.

46 Ernst Bloch: *Atheismus im Christentum*, GA 14, str. 85.

na tem, *kar-še-ni*, za kar so pa že v sedanjosti vse možnosti, čeprav še neudejanjene. Antični sedanjosti in njenemu mišljenju-bití stoji nasproti »biblična ne-antika, torej ravno biblična eshatologija«,<sup>47</sup> ki bit in njene določbe razpira z zgodovino, predvsem s prihodnostjo, skratka z »mišljenjem-novuma«.<sup>48</sup>

V moči tako pojmovane *eshatologije resnice* je, da osvobaja in odrešuje, toda tudi, da se upira, skratka poraja se uporništvó kot Jobov anti-Jahve, celo do odpadništva prihaja. Človek ni dojet samo s čim preteklim in za vedno izpostavljen fatalizmu krivde, kajti resnica zdaj premore še odpuščanje, spravo, skratka, v človeku mobilizira vse sile, da ponovno regenerira in si opomore, očisti v moralnem smislu, tudi takrat, ko nosi krivdo, toda svojo lastno, ne ono Adamovo.

Upornik v imenu mesijanstva anticipira »kozmični obrat, namreč k novemu nebu in novi zemlji«, in ta obrat pripada umu in ne več »staremu neumnemu Adamu«.<sup>49</sup> Zdaj je bivanje prežeto z upanjem, v naravi upanja je, da naše dojetanje sveta širi in svet sam se nam odpira. Tu ni nikakršne nihilistične sopomenskosti in znanega prisejanja na strah in grozo, kajti življenje s strahom naše dojetanje oži in zoži celo takó, da po Blochu spominja na životarjenje v pasji uti. Morda je ena najlepših ponazoritev bivanja v strahu in bivanju na podlagi upanja ta, ki jo je po ohranjenem izročilu izrazil v srednjem veku Anton Padovanski (1195–1251): »Dve oljki rasteta ob viru življenja, ena na desni, druga na levi ... Prvi se pravi strah, druga se imenuje upanje.«<sup>50</sup> Slovenski filozof Anton Trstenjak v tej zvezi lucidno ugotavlja: »Ironija hoče, da je moral vsebino upanja razložiti šele moderni filozof Ernst Bloch.«<sup>51</sup>

Blochova poznejša, tretja in zadnja žena Karola Bloch (1905–1994) in protestantski teolog Jürgen Moltmann – sodelavec Ernsta Blocha in eden izmed zdajšnjih soizdajateljev mednarodne revije za teologijo *Concilium* – poudarjata predvsem pozitiven odnos prve žene, Else von

47 Prav tam, str. 86.

48 Prav tam, str. 85.

49 Prav tam, str. 86.

50 Anton Trstenjak: *Slovenska poštenost*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1995, str. 189.

51 Prav tam.

Stritzky, do krščanstva protestantskega porekla, tako da je pri Blochu že v *Duhu utopije* očitno močnejši vpliv krščanske misli kot judovske.<sup>52</sup> Kvaliteta življenja, ki ga je z njo živel, mu je razkrila smisel dobrote, moralne čistosti, predvsem ljubezni. Ženino krščansko dojemanje ljubezni ga je prepričalo, da bistvo ljubezni sploh ni kaj organskega, ampak teološkega, kar pooseblja krščanski *eros*, pojmovan kot *caritas*. V *Duhu utopije*, kjer razpravlja o človekovi notranjosti, o tem, kako ta prične učinkovati, je očitni Kierkegaardov vpliv. Utelesenje mistike je ravno človekova notranjost, ki jo je v njenem dejanskem pomenu znova odkril Kierkegaard, njegov vpliv pa Bloch primerja samo še s Humovim vplivom: spet gre za »obuditev iz dogmatskega dremeža«. <sup>53</sup> Nehote nam Bloch predlaga, da ponovno beremo Kierkegaarda, in pri tem v *Principu upanja* opozarja na uporništvo 18. stoletja, ki ga pooseblja »luteranski kristjan«. <sup>54</sup>

V tretjem zvezku *Principa upanja* v petem poglavju (§ 43) z naslovom *Podobe želja izpolnjenega trenutka (moralna, glasba, podoba smrti, religija, Jutrova narava, najvišje dobro)* Bloch opozorja, da je »leta 1755 izšel znameniti spis Johanna Zimmermanna *O osamljenosti (Über die Einsamkeit)*, ki je bil preveden v skoraj toliko evropskih jezikov, kot je bil pozneje *Werther*. [...] Deseto poglavje te hkrati dolgovezne in vznemirljive knjige je posvečeno mladeničem s posebnim žarom, njihovemu odporu do dolgočasnega druženja, potrebi in nagnjenju do dostojanstvene obstranskosti, 'bežanju brez hitenja v uživanje v nedotaknjeni naravi, kjer duša neskončno zadoni'.« <sup>55</sup> In v čem je zdaj pomembnost tega bega in samote, ki začneta učinkovati zgodovinsko? Bloch tukaj ugotavlja tole: »Tak čuteči solipsizem, v katerem se nedejavnost in navdušenje nenavadno prepletata, se je povezal z individualizmom prodirajoče meščanske družbe, s težnjo kapitalističnega gospodarstvenika po svobodi. *Bene qui latuit bene vixit* (Kdor se je

52 Gl. eno najboljših del na temo o Blochovem odnosu do *Biblije* in krščanstva, tj. Elke Kruttschnitt: *Ernst Bloch und das Christentum. Der geschichtliche Prozeß und der philosophische Begriff der »Religion des Exodus und des Reiches«*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1993.

53 Ernst Bloch: *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, GA 3, Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 249.

54 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Kapitel 43-55, GA 5, str. 1128.

55 Prav tam, str. 1127.

*dobro skrival, je dobro živel*) – ta poznorimska modrost spremlja vse družbe v zatonu, v osemnajstem stoletju pa se je izoliranosti pridružil ravno gospodarski jedrni patos, osebni patos, ki je pognal in tudi odpravil stari kolektiv. Seveda je bil vselej starejši, močnejši umik, v tem primeru krščanska dediščina notranjosti, občutje, ki ne rešeta toliko zunanjega sveta, temveč bolj samo sebe. V njem je pred in po uporu osemnajstega stoletja domoval zlasti *luteranski kristjan*.<sup>56</sup>

To, kar je najbolj subjektivno, celo popolno, sovpada s protestantizmom, ki ga razen lutrovstva, sicer mnogo pozneje, neguje ta po tej plati verjetno najbolj protestantski mislec, namreč Kierkegaard. Zato Blochov *Princip upanja* poudarja: »Osamljena duša in njen Bog sta v vsej, zdaj specifično nordijski in zimski osamljenosti oblikovala temeljno prizorišče krščanske avanture in rešitve. V skladu s tem je za eno od osamljenosti subjektivna in tudi predmetna prav volja zadnjega resničnega protestantskega kristjana, Kierkegaardova eksistenca-rekurz, pravzaprav je njena krščanska izčrpanost. Nikdar prej se ni tako obupno hrepenelo po ozkosti te osamljenosti, nikdar prej se v njej ni uživalo s tako ponižno nečimrnostjo, nikdar prej se ni poskušalo s tako velikim ovinkom zaobiti obstoja človeškega. Z vidika osamljenosti so Kierkegaardova moralna vprašanja v celoti monološka; kot nereflektirana podlaga imajo zasebnost malih rentnikov, kot predmet pa silno: kot posameznik – v nujni osamljenosti – biti enak z absolutnim. Razumeti samega sebe v eksistenci; te rešitve, ki poziva k subjektivnemu, ne bi bilo brez protestantske osamljenosti; pri Kierkegaardu pa se razvije v jezik povsem paradoksnega pobega objekta: v najgloblji rudnik najbolj oddaljenih nebes.»<sup>57</sup> Torej ta čudovita protestantska mistika kot moč notranjosti – ta *najgloblji rudnik najbolj oddaljenih nebes*.

Moč protestantizma, ki je utelešena kot moč notranjosti, je Blocha zelo zaznamovala in šele takrat, ko je notranjost dojeta v pomenu *moralno-mistične intencije*, je pripravljen duh eksodusa. Pot napredovanja, tudi pot iz zablod sveta, začne s pomočjo naše notranjosti, nikakor pa ne more biti potokaz kakšna »idejna piramida svetovnega

56 Prav tam, str. 1127–1128.

57 Prav tam, str. 1128.

duha«<sup>58</sup>; samo tako poteka naše samopriskvajanje celo kot svetovni proces, v katerem človek zares postaja človek. To je svet, v katerega stopa človeški sin, gre za Kristusov svet in v tem svetu so »evidentni pojmi moralno-mistične vrste: dobrot, upanje, heliotropija čudežnega«. <sup>59</sup> Brez svoje protestantske žene Else po lastnem priznanju nikdar ne bi bil dojel, kaj je to moč notranjosti. O tej moči notranjosti govorita obe njegovih deli, tako *Duh utopije* kot *Princip upanja*, v katerem je eden najlepših opisov te notranjosti, ki obvladuje vse zunanje Kolumbovo potovanje na zahodno poloblo. To Kolumbovo potovanje na zahod, v novo deželo, je potovanje enega najbolj drznih sanjačev in svetovnih popotnikov, kajti po Blochu ga odlikuje »mistična obsedenost od cilja«, <sup>60</sup> brez katere Kolumb svojega potovanja ne bi nikdar opravil. Po Blochu sta se namreč na enkratni način spojila Eldorado v Ednu in Eden v Eldoradu »tako kot nikdar prej in ne pozneje«. <sup>61</sup>

Z Blochovo pomočjo odkrivamo moč *mistike*, povsem korektno ugotavlja tudi naš Kocbek, saj iz nagnjenja do mistične tradicije izhaja tudi to, da religija ne more biti utemeljena na praznoverju. »V mistični tradiciji velikih svetovnih religij je odkril vrsto nagibov, ki so mu tako dragoceni, da jih velja prenesti v službo nastajajočega sveta. Zgodovina mora delovati na človeka kot profana sakralnost, Münzer mu je odkril bitno verjetnost in zgodovinsko rodovitnost religioznega radikalizma. Deus absconditus je v resnici homo absconditus.« <sup>62</sup> Tudi v času proti koncu prve svetovne vojne in z njo povezane revolucije Blocha zanima eksodus notranjosti.

Delo *Duh utopije* je porajal tudi upor proti vojni, odlikuje ga, kot sam pravi, utopični način filozofiranja. Takratno apokaliptično razpoloženje časa je razumel v svoji »filozofski stavbi« kot potovanje duše - dobesedno eksodus notranjosti - v svet z željo, da bi se duša našla. Tako je temeljni problem tega potovanja duše v svet in s tem namen *Duha utopije* možnost samosrečanja. <sup>63</sup> Postati sam svoj, po-

58 Ernst Bloch: *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, GA 3, str. 259.

59 Prav tam, str. 260.

60 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Kapitel 33-42, GA 5, str. 904.

61 Prav tam, str. 905.

62 Edvard Kocbek: »Problematični« *Ernst Bloch*, str. 188.

63 Gl. še Cvetka Tóth: *Med metafiziko in etiko*, str. 153–184.

iskati se v tem strašnem svetu uspe le tistemu, ki nekaj premore. Kdor je nič, tudi zunaj ne bo ničesar srečal in ne bo nič postal.

### 3. TOPLI TOK BIVANJA – UTOPIJA IN UPANJE

V prvi izdaji *Duha utopije* je zapisal: »In samo to je pomembno: čigar kruh jem, tega pesem pojem. Toda to omaganje pred telečjo kožo je bilo vendarle presenetljivo. To pomeni, da ne premoremo nobene socialistične misli, temveč smo postali revnejši od toplokrvnih živali; komur ni Bog želodec, temu je njegov Bog država, vse drugo je potonilo v šalo in zabavo. Nimamo skupnosti, zavoljo česa naj ta le bo, in zato je ne moremo zgraditi. Premoremo hrepenenje in ozko védenje, toda malo dejanja in – s čimer razložimo to pomanjkanje – nič daljave, nobenega obeta, zaključkov, notranjega praga, sluteč prekoračenega, nobenega utopično načelnega pojma. Najti tega, najti pravico, zavoljo tega se spodobi živeti, biti organiziran, imeti čas, k njemu gremo, uberimo fantastično konstitutivne poti, kličimo, česar ni, gradimo v neznano, zgradimo sebe v neznano in iščimo tam pravo, resnično, kjer izgine gola dejanskost – *incipit vita nova*.«<sup>64</sup> Novo življenje – nov svet torej, ki ga je Bloch razumel, da bi lahko bil kot udejanjeni svet utopije vseh utopij, eksterna kozmična funkcija utopije bi zares oživila in prišlo bi do presežka dobrega kot svetovnega dobrega.

Bloch svari, da se potovanje mora končati, če se pot začne. Potovanje duše se mora nadaljevati s sestopom metafizičnega v družbeno, socialno, zgodovinsko; tako potovanje postaja kozmično metafizično bitje. Gre za eksodus notranjega in nihče ni tako globoko doumel bogastva notranjega, kakor sta ga Kierkegaard in Kant. Svet duše ni ne iz tostranskega in ne iz onstranskega sveta, temveč je za Blocha v *Duhu utopije* kot upanje, ki s svojo utopičnostjo ni akozmično, za kozmos zaprto; naravnano je k novi, vseprežemajoči sili odnosa subjekt-objekt. Svet duše, tj. »eksterna kozmična funkcija utopije«, nastopa proti bedi, celo smrti, je kot gibanje, ki skuša najti to, zaradi

64 Ernst Bloch: *Geist der Utopie*. Erste Fassung, GA 16, str. 9.

česar je smiselno živeti. Ena najzgovornejših misli druge izdaje *Duha utopije* pove: »Tako globoko vodi najprej *interna* pot, imenovana tudi samosrečanje, priprava notranje besede, brez katere ostaja sleherni pogled navzven ničn, brez magneta, moči, da bi notranjo besedo pritegnil tudi ven, da bi pripomogel k njenemu preboju iz zmote sveta. Seveda pa se nazadnje, *po interni* vertikalni, razteza širina, *svet* duše, *eksterna*, *kozmična* funkcija utopije, naravnana proti klavrnosti, smrti in plehkemu kraljestvu fizične narave. V nas samih gori še tale luč, in fantastično potovanje k njej se začena, potovanje k tolmačenju sanjarjenja, k rokovanju z utopično načelnim pojmom. Najti ga, najti pravico, zavoljo tega se spodobi živeti, biti organiziran, imeti čas, k njemu gremo, ubiramo fantastično konstitutivne poti, kličemo, česar ni, gradimo v neznano, vgrajujemo sebe v neznano in iščemo tam resnično, dejansko, kjer izgine gola stvarnost – incipit vita nova.«<sup>65</sup>

To, da ustvarjamo utopije, je samo poskus priti do svojega lastnega jaza, zato uvodni zapis druge izdaje *Duha utopije* opogumlja: »Premoremo hrepenenje in ozko védenje, toda malo dejanja in – s čimer razložimo to pomanjkanje – nič daljave, nobenega obeta, zaključkov, notranjega praga, sluteč prekoračenega, nobenega jedra in zbirne vesti splošnosti. Zdaj pa se tukaj, v tej knjigi, postavlja ravno začetek, na novo se pretresa neizgubljena dediščina; kot tisto najbolj notranje, tisto onstran zdaj ponovno sveti, tako ni več noben ušivi 'kot da', nobena brezbitvena nadgradnja, temveč se dviga nad vsemi maskami in preteklimi kulturami Eno, nenehno iskano, slutnja, vest, odrešenje; izstopa iz naših src, ki jih ni mogoče raztrgati, iz našega najglobljega, najbolj realnega budnega sanjarjenja: kot poslednje, ki nam je preostalo, kot tudi edino, pri čemer je vredno vztrajati. Ta knjiga uvaja v našo podobo in kalečo zbranost; ta izzveneva, bila je nakazana že s samim vřcem, nakazana kot apriorno latentna tema vse 'upodabljalajoče' umetnosti in središčna vsej magiji glasbe, končno nakazana v naposled možnem samosrečanju, v dojeti temi živečega trenutka, kot se pojavi in samega sebe zasliši v nekonstruiranem, absolutnem vprašanju, v mi-problemu samem po sebi.«<sup>66</sup> Skratka za samosrečanje

65 Ernst Bloch: *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, GA 3, str. 13.

66 Prav tam, str. 12–13.



gre in v tem poskusu samosrečanja v *Principu upanja* dobimo podrobne opise kar najširšega področja od človekovih vsakdanjih želja in sanj, želja po potovanju, umetniškem ustvarjanju na vseh področjih, ne uide mu niti svet reklam, množično veselje na sejnih, plesih, cirkusih itd.

Brez protestantizma svoje žene Else – izrazit obrat k notranjosti – tudi ne bi mogel izoblikovati nekaterih najbolj temeljnih pojmov *Duha utopije*, kot so: samosrečanje, podoba nekonstruiranega vprašanja, moč metafizičnega itd. Že po njeni mnogo prezgodnji smrti opisuje čas, ki ga je živel in prebil z njo, z naslednjo triado: *natura – gratia – gloria*. »Tako je tudi Else živela z menoj; trojno življenje, tako rekoč *natura*, ta naravni tok življenja, *gratia*, filozofsko življenje, *gloria*, najgloblje ozaveščeno, povsem drugačno življenje.«<sup>67</sup> Po Elsini smrti je takoj začutil, da ga bo vedno in vsepovsod spremljala, pod njeno sliko je zapisal stavek iz *Biblije* (Iz 35,10): »Večno veselje bo nad njihovo glavo.« Izajev Bog je namreč Bog pravičnosti in samo na tej podlagi je smiselna religija. Kot trajno spoznanje, ki sledi iz soočenja z ženino smrtjo, je, da duša po smrti ne premine in da smrt nikakor ni to poslednje. Poleg čuta za mistiko mu je prva žena posredovala še »organ za smrt, da jo lahko dojemam, da se mi smrt povsem razkriva«.<sup>68</sup> Razkrila mu je dojemanje večnosti in nesmrtnosti in tako je s svojo filozofijo angažiral prav vse iz bogate zakladnice človekovega duha, da bi izdelal najmočnejše sredstvo proti najmočnejši ne-utopiji in ne-upanju, saj je smrt tisto okrutno stanje, ki samo iz sebe svojega lastnega nasprotja, tj. življenja, ne more več dati.

V vsem tem so pomembni razlogi, zakaj je *Duh utopije* pisal kar dvakrat: prvič, ko je še živela, drugo, predelano izdajo pa je pripravil kmalu po njeni smrti, torej v neposrednem soočenju z bolečino ob izgubi ljubljene bitja. Res je, da vsi njegovi biografski podatki kažejo, da se je kmalu po Elsini smrti (2. I. 1921) spet poročil (22. VII. 1922), vendar je sam še veliko pozneje opisoval, kako ga je Else spremljala vedno in vsepovsod. Vsekakor je in ostaja dragocen dokument tega vplivanja med drugim njegov odnos do *Biblije* in z njo

67 Ernst Bloch: *Tendenz – Latenz – Utopie*, EBGA, str. 25.

68 Prav tam, str. 24.

povezanih izročil, toda branje, ki ne dovoljuje nobene zunanje avtoritete, ampak samo notranjo.

Današnji čas, ko živimo v deklarirano postutopični dobi, ki jo je zaznamovalo sesutje socializma boljševiskega izvora, Blochu ni naklonjen. Znana parola o koncu utopije in upanja je odrinila načelo *solidarnosti* v ozadje, v ospredje stopa načelo *tolerance* in v času razmolarizirane kulture razlik ne razmišljamo več o solidarnosti svetovnih razsežnosti, kar je bil Blochov trajni miselni teren. Pa vendar: Le kakšna je tista misel, ki ni zmožna izraziti in videti kaj utopičnega in ki upanju ne more podati nikakršnega izraza več? Tukaj gre navsezadnje samo za to, da rečemo svetu in življenju *da*. Dejstvo, da se ta trenutek – Blocha marksista ne beremo več ekstenzivno – misli z utopično vsebino ne obnavljajo in ne premorejo obnovitvene moči, nikakor ne pomeni izgube spomina o moči utopičnega mišljenja. Vendar naj bo povsem jasno in enoznačno izrečeno: moč utopičnega mišljenja je in ostaja eden od najmočnejših virov za trajno ohranjanje človekovega *poguma za bivanje* – in zato ne bomo nehali brati Blochovih del. Utopija in upanje sta *topli tok bivanja*, strah, tesnoba – ta dva tako zelo čaščena pojma znotraj eksistencializma – hladen in ljudomrzni tok, uperjen proti življenju in v smeri nihilizma, ki praviloma pravi življenju *ne*.

Ob zdajšnji petdesetletnici izdaje *Principa upanja* oziroma po Kocbeku *Počela Upanja* velja poudariti izrazito antropološko naravnost Blochovega dela, njegovo, kot je bilo že večkrat poudarjeno, zavezanost tostranskemu misteriju, ne onstranskemu, kar Kocbek povzema v ugotovitev, »da je gibalna sila snovnega dialektičnega razvoja človekova nezadovoljnost, medtem ko moramo videti cilj razvoja v upanju, to se pravi v totalnosti še nenavzoče prihodnosti, kajti s pomočjo nezadovoljnosti čuti človek totalnost prihajajočega le na negativen način, medtem ko ga s pomočjo upanja spoznava za izrazito pozitiven pojav. Prastaro koprnenje po sreči se mu je razpelo nad snovno dialektiko kot varno odpiranje obzorij.«<sup>69</sup> Moč naše notranjosti je še v tem, da sanjamo, tudi z odprtimi očmi, da doživljamo *vsakdanjo mistiko*, tisto prijetno in skrivnostno hrepenenje, ki ne potrebuje nekaj onstranskega, najvišjega, prvega in poslednjega

69 Edvard Kocbek: *Obrazi – Ernst Bloch*, str. 257.

hkrati. Potreben nam je le predmet, najbližji, recimo stari zaprašeni in okrnjeni vrč v kleti, in sproži se refleksija, povsem nabita s čudežjem, s tem, kar je pripeljalo do razvitega čuta za teorijo, brez katerega ne bi nikdar bilo ne filozofije in ne znanosti. Potrebujemo »šolano upanje« in »stavbeniško umetnost upanja«, ponavlja in poudarja Kocbek za Blochom. Nič v svetu ni dokončano in tudi vsa »velika dela so pomembna zato, ker ostajajo odprta v smeri prihodnosti«. <sup>70</sup> Kocbek tudi opozarja, da se po Blochu pretekle in tudi sedanje in prihodnje kulture osredotočajo v človečnost, ki je morda ta trenutek še ni, a je vendar v vseh nas že dovolj navzoča, vemo zanjo.

Ne odrekamo se upanju po popolnosti, svobodi, enakopravnosti, celo nesmrtnosti, in Bloch nam osupljivo odkriva ogromno zakladnico človeških dokumentov o srečnejšem življenju, »vsi so mu dragi in pretresljivi, kljub domišljiji in samovolji konstrukcije vidi v njih pristno koprnenje človekovega duha po dokončnem učlovečenju in po razodetju stvari. Niso mu važne posamezne formulacije, pač pa skrivnostni vzgon, za katerim teži neizrekljivo človekovo koprnenje, po vserazrešljivi in odrešljivi prihodnosti: po ukinitvi zgodovine in odtujenosti, po polnem učlovečenju in svobodi.« <sup>71</sup>

Upanje se pri Blochu razširja »v fenomenologijo proti prihodnosti odprte človekove zavesti«, opozarja Kocbek in svoja razmišljanja o *Počelu upanja* sklene z mislijo, da »odprtosti človekove zavesti v smeri prihodnosti še noben mislec ni dognal s tako intenzivnostjo, kakor je to storil Ernst Bloch. V utopični funkciji se mu upanje spaja s tistim, kar še ni vzdignjeno v zavest.« <sup>72</sup> Nič ni dokončno zaprto in sklenjeno, nedovzetno za razvoj in napredek, kajti *dejanska geneza ne stoji na začetku, temveč na koncu*, <sup>73</sup> kakor se glasi sklepna misel *Principa upanja*. Bit ni samo *bilost*, in ko gre za preteklo, ki nas nekako noče izpustiti in smo nemočni zaradi njegovega učinkovanja, ki hromi in ne omogoča napredka, nam blochovski imperativ svetuje, da jemljimo preteklo iz prihodnjega in ne obratno. Tak zgled vsekakor velja upoštevati.

70 Prav tam.

71 Prav tam, str. 259.

72 Prav tam.

73 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Kapitel 43-55, GA 5, str. 1628.

*Andrej Leskovic*

## BLOCHOVA FILOZOFIJA UTOPIČNO ODPRTEGA SVETA

Ernst Bloch (1885–1977) v vsem svojem obsežnem filozofskem opusu utemeljuje pomen upanja in utopičnega mišljenja. Prav letos mineva petdeset let od izida zadnje, tretje knjige njegovega temeljnega in najboljšejnega dela z naslovom *Princip upanja* (1954, 1955, 1959), ki je prava enciklopedija upanja in utopij. V njem je Bloch upanje povzdignil v vseobsegajoč princip. Čeprav današnji čas ni naklonjen utopičnim koncepcijam, kakršna je Blochova, po svetu o njegovi filozofiji še vedno poteka živahna razprava. Filozof v bogati kulturni zakladnici odkriva neizpolnjene sanje o boljšem življenju in upanje, da bodo premagani revščina, trpljenje in smrt; utopičnost išče celo v svetu samem, ki ga razume kot živ proces. Njegova filozofija, ki se ji upira vsakršna ideologizacija, zato ne more biti trajno pretekla. Bloch v *Principu upanja* ne predstavlja le socialnih, temveč tudi medicinske, tehnične, arhitekturne, geografske utopije ter utopične perspektive v umetnosti in modrosti, vsem pa je skupno anticipiranje sreče in človekovega dostojanstva. Sanjam o boljšem življenju ustreza svet, ki je odprt in ga Bloch razume kot proces. Odprtost mišljenja in sveta samega utemeljuje v prvi knjigi *Princip upanja*, in sicer v drugem delu z naslovom *Anticipirajoča zavest*, v katerem analizira pojavne oblike utopične zavesti in razlaga kategorije utopično odprtega sveta.

### 1. BLOCHOVA ONTOLOGIJA IN NJEN ODNOS DO FILOZOFSKE TRADICIJE

Filozofija upanja in utopije predpostavlja odprtost sveta, namen Blochove utopične ontologije je zato utemeljiti odprtost biti, ki ni

stvarnost, temveč odprti horizont stvarnosti, še-ne-bit oziroma bit-v-možnosti. Bloch stvarnost razume kot proces, ki poteka med začetnim pomanjkanjem – v vsakem trenutku ponavljajočim se *ne* – in možnim *vsem* ali končno popolno zadovoljitvijo začetnega pomanjkanja. Za tendenco procesa je bistvena »aporija še-ne« v procesualni biti, ki zagotavlja realno možnost utopije in odpira prostor za *novum*, katerega »najbolj potencirana oblika«<sup>1</sup> je *ultimum*, končna identiteta vsega s svojim bistvom, še nepojavljena latenca procesa. *Ultimum* po Blochu stoji na *fronti* svetovnega procesa, katerega cilj, možni končni smisel sveta, je treba šele ustvariti. Bloch filozofski tradiciji zameri, da je »*ultimum* pripenjala na *primum*«,<sup>2</sup> namesto da bi ga povezala z *novumom*, in je izvor, *arché*, iskala na začetku; *arché* po Blochu ni arhaična, izvor in polna bit nista na začetku, marveč na koncu. To je glavna točka Blochove kritike tradicionalne ontologije, ki jo je po Blochovih besedah zaznamoval Platonov princip anamneze oziroma spominjanja duše na tisto, kar je nekoč spoznala v kraljestvu idej, princip, zaradi katerega je ontologija, kot pravi Bloch v svoji monografiji o Heglu *Subjekt – objekt* (1949), »bistvo od Talesa do Hegla pojmovala kot bilost«<sup>3</sup> in zaradi katerega je zanjo ostala zaprta najpomembnejša časovna dimenzija – prihodnost.

Temelj utopije je torej v svetu samem, Bloch »utopijo razširja na kozmologijo«. <sup>4</sup> Odprtost sveta je podlaga za človekovo anticipiranje in delovanje, če svet ne bi bil odprt, anticipirajoče, tj. utopično mišljenje ne bi bilo mogoče; prostora za človeka pravzaprav sploh ne

1 PU, str. 233/232. Blochova dela, na katera se v članku najpogosteje sklicujem, navajam s kraticami; pred poševnico navajam stran v hrvaškem/srbskem prevodu, za njo stran v nemškem izvirniku: PU – *Princip upanja* (*Princip nada* 1–3, Naprijed, Zagreb 1981 / *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1985); TU – *Tübingenski uvod v filozofijo* (*Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1985); EM – *Experimentum mundi* (*Experimentum mundi*, Nolit, Beograd 1980 / *Experimentum Mundi*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1985), TFV – *Temeljna filozofska vprašanja I* (*Temeljna filozofijska pitanja I*, Veselin Masleša, Sarajevo 1978).

2 PU, str. 234/233.

3 Ernst Bloch: *Subjekt-objekt*, Naprijed, Zagreb 1975, str. 463.

4 Hanna Gekle: Pogovor, v: Ernst Bloch: *Oproštaj od utopije?*, Komunist, Beograd 1986, str. 168.

bi bilo, saj »biti človek pomeni: imeti utopijo«. <sup>5</sup> Človek s svojim delovanjem predpostavlja, da ima proces cilj, ki ni »daveča zaprtost« *niča*, temveč odrešujoče *vse*, ki se svetlika v latenci še odprtega procesa in kot telos privlači proces. Pomembna značilnost Blochove filozofije je, da je teleološka, vendar njeno teleološkost bistveno zaznamuje značaj telosa: ta še ni znan, kaj šele realno obstoječ, oziroma, kot specifičnost teleološke zasnove svoje filozofije glede na tradicionalno teleologijo Bloch pojasnjuje v zadnjem poglavju *Principa upanja*, »v dialektični, za *novum* odprti tendenci-latenci materialnega procesa ni *vneprej določenega* smotra, ki bi bil končan, kakor je v stari, še posebej v mitološki, od zgoraj navzdol usmerjeni teleologiji. S staro mitologijo, ki spominja na 'božjo previdnost', pa ni diskreditiran problem prave teleologije sam, prava kategorija cilja, nato smotra, nato smisla s tem ni popolnoma izključena ali dogmatično odstranjena iz sveta«. <sup>6</sup> Teleološkost svetovnega procesa Bloch utemeljuje s trditvijo, da prav »tendenca nenehno implicira odnos do cilja; ker se napredek brez takega odnosa do cilja ne bi mogel meriti niti ne bi mogel objektivno-realno obstajati [...]. Pri tem pa resnica teleologije nikjer ni iz že obstoječih smotrov, temveč, nasprotno, iz smotrov, ki se v aktivnem procesu šele oblikujejo in iz njega vedno znova izvirajo.« <sup>7</sup> Tako kot teleološkost skuša Bloch rehabilitirati tudi pojem metafizike. Nasprotuje Engelsovemu enačenju metafizike s statičnim mišljenjem. Statično mišljenje je po Blochu mišljenje, zaprto za prihodnost in oropano posluha za utrip živega procesa, ne pa metafizika ali filozofija v celoti – v vsej kulturni zgodovini namreč Bloch odkriva neizčrpano utopično vsebino, s katero misel nekega časa presega svoj čas, kar je »realni paradoks prebivanja prihodnosti v preteklosti«. <sup>8</sup> Metafizika zanj ni protipol dialektike, predlaga vrnitev k izvirnemu pomenu tega pojma in hkrati poskuša metafiziko prevrednotiti. <sup>9</sup> Princip v Blochovi novi, imanentni metafiziki kot vedi o

5 TFV, str. 36/TU, str. 239.

6 PU, str. 1634–1635/1626.

7 Prav tam, str. 1635/1626.

8 Ernst Bloch: *Oproštaj od utopije*, str. 74.

9 Razliko med svojo in tradicionalno ontologijo Bloch pojasnjuje tudi v delu *Ateizem v krščanstvu* (1968), kjer piše, da njegova nova ontologija kot metafizika

zvezi tendence in latence procesa netranscendentnega transcendiranja, ki temelji na ontologiji še-ne-bit, je upanje, ki omogoča anticipiranje prihodnosti in je tako kot sam svetovni proces še negotovo in je »temeljno vprašanje«. <sup>10</sup> Mišljenje je preseganje, trdi Bloch v predgovoru k *Principu upanja*, vendar preseganje na imanentni ravni, ki še ni našlo svojega mišljenja. <sup>11</sup> Potrebo po »presežnosti filozofiji«, tj. metafiziki, ki jo Bloch odkriva pri človeku, potrjujeta v človeku zakoreninjena upanje in utopija.

Bloch ontološko problematiko sistematično obravnava v treh delih: v svojem glavnem delu *Princip upanja*, v *Temeljnih filozofskih vprašanjih I* (1961), *Tübingenskem uvodu v filozofijo* (1963, 1964, 1970) in v svoji zadnji knjigi *Experimentum mundi* (1975). V nadaljevanju članka bom, opirajoč se zlasti na *Princip upanja*, predstavil Blochove ontološke kategorije *fronte*, *novuma*, *ultimuma*, možnosti in materije, ki so poleg kategorij *ne*, *še-ne*, *nič* in *vse* temeljne ontološke kategorije.

## 2. BLOCHOVE KATEGORIJE UTOPIČNO ODPRTEGA SVETA: *FRONTA, NOVUM IN ULTIMUM*

Osnovne kategorije sveta kot odprtega procesa so *fronta*, *novum* in *ultimum*. *Fronta* procesa je »vsakokrat najbolj sprednji odsek časa, v katerem živimo in delujemo«, <sup>12</sup> sprednji odsek zgodovine, procesualne stvarnosti, biti utopično odprte materije. Na *fronti* se odloča o

ni več »statična metafizika [...], ni nikakršna stara metafizika več; ni več, ker je njen odnos do še-ne-manifestiranega tak, da niti najmanj ne dopušča kakšnega 'ontos on' in s tem ontologije, ki bi, kot v sebi dovršeno 'zadaj' imela že vse za sabo, [...] je zgolj ontologija tistega, kar je še-ne-bit, kar je bistveno bit«. (Ernst Bloch: *Atheismus im Christentum*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1985, str. 95–96. Navedeno po slovenskem prevodu: Ernst Bloch: *Tudi Prometej je mit*, Apokalipsa, št. 14–15, 1997, str. 66–67.) Očitna je seveda tudi razlika med njegovo ontologijo in sodobnimi ontološkimi koncepcijami, med katerimi izstopajo ontologije Martina Heideggra, Nicolaia Hartmanna in Györgya Lukácsa.

10 Ernst Bloch: *Filozofija traje koliko i njeni problemi*, Marksizam u svetu 4, 1977, št. 6, str. 354.

11 PU, str. 4/3.

12 TFV, str. 24.

prihodnosti, na njej se za boljši svet bojuje »militantni optimizem«, katerega vlogo v svetu utemeljuje Blochova filozofija upanja. S kategorijo *fronte* je povezana kategorija *novuma*. *Novum* temelji na objektivno realni možnosti; je še nerazvita prihodnost v sedanjosti, tj. prava prihodnost, ki je delno pogojena in se nanaša na možno dobro. Novo je tisto, kar se še nikoli nikjer ni zgodilo, kljub temu pa Bloch nenehno poudarja, da novo nikoli ni povsem novo, saj se je pojavilo vsaj kot sanje o svetu, bolj človeškem od dosedanjega; to stališče je podlaga njegovih kulturnozgodovinskih raziskav, v katerih v preteklih stvaritvah odkriva možno novo in neizpolnjeno prihodnost. Novo, piše Bloch v *Principu upanja*, se najprej pojavlja kot občutje, ki kroži v prvi ljubezni, kot občutje poletja, pojavlja se v predrevolucionarnem dogajanju in v religijah, to občutje pa ni v vseh obdobjih enako intenzivno: »Časi, v katerih se nič ne dogaja, so malodane izgubili občutek za *novum* [...] Toda časi [...], v katerih se je zgodovina morda za stoletja znašla na tehtnici, imajo ekstremen občutek za *novum*, z zadržanim dihom slutijo, kaj je prihodnost [...]«<sup>13</sup>

»Najvišji *novum*« je *ultimum*, končna identičnost vsega s svojim bistvom, eksistence z esenco, človeka z naravo. *Ultimum* je še v latenci procesa in predstavlja konec *novuma*. Kategorija *novuma* je bila v zgodovini filozofije, ki jo je po Blochu zaznamoval eleatski nauk o absolutnem mirovanju, zapostavljena, kategorija *ultimuma* je bila v njej dobro premišljena, še zlasti v judovsko-krščanski filozofiji religije, ki je, kot trdi Bloch, od Filona do Avgušтина *ultimum* povezovala s *primumom* in ne z *novumom* ter omego predstavljala v alfo; cilj je zato razumela kot »vrnitev že dovršenega, izgubljenega ali odtujenega prvega. Ta vrnitev prevzame predkrščansko obliko feniksa, ki se sežiga in obnavlja, prevzame Heraklitov in stoični nauk o svetovnem požaru, kjer Zevsov ogenj vzame svet nazaj vase in ga v periodičnem kroženju prav tako ponovno sprošča iz sebe [...] Krogotok je figura, ki *ultimum* pripenja na *primum*, tako da se v njem logično-metafizično zapravi.«<sup>14</sup> Tudi Hegel je omego postavil v alfo, zasebstvo je zanj *ultimum*, v katerem je namesto neposredovane neposrednosti nasebstva dose-

13 PU, str. 337/335–336.

14 Prav tam, str. 233–234/233.



žena posredovana neposrednost in v katerem je izpolnjen *primum* nasebstva – tako je pri Heglu brez *novuma* sklenjen krog svetovnega procesa, ugotavlja Bloch že v delu *Subjekt – objekt*. Bloch ciklizmu odločno nasprotuje in piše, da je »filozofsko umestno samo antispo-minjanje, Antiavguštin, Antihegel, antikrog in zanikanje principa prstana [...]«. <sup>15</sup> Motor dialektike, ki ukinja krog, je nemir, njen cilj pa ni ponovitev, ampak nepojavljeno bistvo, »zasuk *kaj*-bistva v *da*-temelj – vdor *primum agens materiale*«, <sup>16</sup> oziroma, kot pove Bloch z drugimi besedami: »Omega *kam* se ne razjasni z [...] alfo *od kod*, izvorom, ampak naspotro: ta izvor razjasni samega sebe šele v *novumu* konca«. <sup>17</sup> *Ultimum* procesa stoji na *fronti* procesa kot *še-ne* naturalizacije človeka in humanizacije narave oziroma kraljestva svobode, ki ni vrnitev, temveč eksodus iz *še-ne* v deželo, »ki jo svečano obljublja proces«, <sup>18</sup> piše Bloch v *Principu upanja*.

### 3. SVET ODPRTIH MOŽNOSTI

Blochova ontologija temelji na kategoriji *možnosti*, ki je pretežno ontološka kategorija. *Še-ne-bit* je bit v možnosti, je »realno možni *utopikum*«. <sup>19</sup> Možnost je ena izmed temeljnih kategorij utopično odprte stvarnosti.

Bloch razlikuje med objektivno in realno možnim. Objektivno možno je tisto, kar lahko pričakujemo na podlagi parcialnega spoznanja, realno možno pa je tisto, za kar pogoji v objektu še niso izpolnjeni. Človekovim nagonom, željam, sanjam ustreza odprtost sveta – le če je svet odprt, so želje in sanje uresničljive: »Seveda ne bi krožilo niti znotraj, če bi bilo zunanje povsem negibno.« <sup>20</sup> Svet je

15 Prav tam, str. 234/234.

16 Prav tam, str. 235/235.

17 Prav tam.

18 Prav tam, str. 336/335. Veliko avtorjev Blochovo koncepcijo *ultimuma* kritizira, češ da »v ultimumu militantni optimizem zamenja konec dialektike« (Boško Telebaković: *Revolucija i ultimum*, NK, Beograd 1990, str. 132) in bi torej *esbaton* pomenil konec dialektičnega procesa.

19 TFFV, str. 14/TU, str. 217.

20 PU, str. 225/225.

proces in ne skupek postvarelih dejstev: »Dejansko je proces; je široko razvejeno posredovanje med sedanostjo, nedovršeno preteklostjo in predvsem: možno prihodnostjo.«<sup>21</sup> Vse dejansko na *fronti* procesa prehaja v možno, možno pa je po Blochu tisto, kar je parcialno pogojeno oziroma kar ni povsem determinirano. Utopična stvarnost sama je po Blochu konkretni korelat utopične fantazije, ki »vre v samem procesu stvarnosti [...], anticipacijski elementi so sestavni del stvarnosti same«. <sup>22</sup>

Za Blocha je značilno dinamično mišljenje, njegova filozofija statičnemu mišljenju očita, da ne upošteva možnosti. V zgodovini filozofije je namreč, trdi Bloch, anamneza biti premagala filozofski eros in filozofijo odvrčala od najpomembnejše časovne dimenzije – prihodnosti. Po Blochu je zato naloga dinamičnega mišljenja odkrivati neuresničene možnosti v odprtem procesu.<sup>23</sup> Pomembnejše od zgolj kontemplativnega védenja, ki se nanaša na preteklost in nujnost, je po Blochu v prihodnost usmerjeno mišljenje, ki se je podalo v proces, v katerem ima najpomembnejšo vlogo človek, subjektivni dejavnik, dejavnik odločitve in akcije. Statično in anamnetično mišljenje se je, trdi Bloch, zarotilo proti možnemu, filozofija je obstoju možnega nasprotovala od Zenona in Gorgija dalje. Bloch ugotavlja, da je Diodor Kronos, najvplivnejši nasprotnik možnega, prek stoikov in neostoicizma vplival na Spinozo, ki ga Bloch imenuje Diodorja Kronosa velike metafizike. Po Spinozi je »v naravi razuma, da opazuje stvari kot nujne [...], ta nujnost je [...] nujnost večne narave Boga sama [...]«. <sup>24</sup> S stališča večnosti ni parcialno pogojenega, torej ni možnosti, Spinoza zanika celo možnost v bogu: »Bog ni mogel ustvariti stvari

21 Prav tam, str. 226/225.

22 Prav tam, str. 227/227.

23 »Identiteta bivajočega po Blochu nikakor ni dokončno izčrpana samo s tem, kar-že-je, oziroma s kategorijo dejanskosti (enérgeia), temveč s pomočjo spraševanja kot 'vrtajočega čudenja' tudi še s tem, kar-še-ni, namreč s kategorijo možnosti (dýnamis)« (Cvetka Tóth: *Anámnesis resnice in eshatologija resnice*, Živa antika 45, 1995, št. 1–2, str. 399). Na podlagi pogovora med Adornom in Blochom (v: R. Traub, H. Weiser ur.: *Gespräche mit Ernst Bloch*) C. Tóth trdi, da je »utopija odvisna od tega, kako mislimo možnost« (Cvetka Tóth: *Spontanost in avtonomnost mišljenja*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1994, str. 177).

24 Baruch de Spinoza: *Etika*, SM, Ljubljana 1988, str. 176.

na noben drugačen način in v nobenem drugačnem redu, kot jih je.«<sup>25</sup> Celo Leibniz, ki ga Bloch označuje za največjega misleca možnosti po Aristotelu, je možnost postavil samo v stvarnikov um. Po Kantu sodi možnost med čiste forme mišljenja, ki konstituirajo izkustvo, vendar Kant ne pozna objektivno-realno možnega. Na področju praktičnega uma je Kant možno izpeljal iz moralnega ideala (*Ti moreš, kajti moraš*), ki pa se mu je mogoče samo neskončno približevati, torej objektivno-realna možnost ne obstaja, ugotavlja Bloch. Hegel, mislec konkretnega uma, ki je v *Fenomenologiji duha* pisal o postajanju in delu, je že v *Logiki* možnost podredil nujnosti, kot dialektik preteklega pa je v *Enciklopediji filozofskih znanosti* možnost označil za prazno abstrakcijo in jo omejil na subjektivno mišljenje. Prelomnica v pojmovanju možnosti je po Blochu Marxova filozofija spreminjanja sveta, ki ni sklenjen in ki je razumljen kot proces, spreminjanje sveta pa je »teorija-praksa uresničljivega realno možnega na fronti sveta [...]«.<sup>26</sup> Udejanjenje realne možnosti v svetu je povezano s človekovo intervencijo v svetu, s prakso. Bloch mit o anamnezi nadomešča s prometejskim mitom, ki pomeni »potrjevanje človeka z lastnim delom, ki je kot tako proizvajanje sebe, zgodovine in prihodnosti«.<sup>27</sup> Prometejski mit je, trdi Bloch, obudil Marx z materializmom, ki vsebuje pojem dela, ki aktivira materialno bazo – človek je s svojim delom, s katerim oblikuje samega sebe, odprl svetovno zgodovino: »Kakor je čas po Marxu prostor zgodovine, tako je *modus prihodnosti* časa prostor *realne možnosti zgodovine* in vselej leži na horizontu vsakokratne tendence svetovnega dogajanja. To je teoretično-praktično: na fronti svetovnega procesa, kjer se sprejemajo odločitve, se odpirajo novi horizonti. Proces v to prihodnost pa je proces materije, ki se s posredovanjem človeka kot svojega najvišjega cveta združuje in do konca oblikuje.«<sup>28</sup> Končni cilj zgodovine, ki ga Bloch opisuje kot »naturalizacijo človeka in humanizacijo narave«, bo mogoč šele takrat, ko bo človek izstopil iz »inkognita lastne odtujitve«.

25 Prav tam, str. 221.

26 PU, str. 286/284.

27 Milan Kangrga: *Etički problem u djelu Karla Marxa. Kritika moralne svijesti*, Naprijed, Zagreb 1963, str. 233.

28 PU, str. 287/285.

Bloch poudarja, da sta pomembna tako subjektivni kot tudi objektivni dejavnik spremembe, potencia in potencialnost, ki se med seboj dialektično prepletata. Na koncu dela *Experimentum mundi* zapiše, da »samo objektivni dejavniki realne potencialnosti [...] ne zagotavljajo uspeha; usmerjeni so k zmožnosti, potenci subjekta, ki realizira. Realiziranje glede na to pomeni [...] vdiranje subjektivnega dejavnika v še neodločeno negotovo stanje že obstoječih pogojev, da bi ti kot objektivni dejavnik osvobodili svojo potencialnost za aktualnost delovanja.«<sup>29</sup> Subjektivni dejavnik pa je materialna dejavnost. Praksa ima odločilno vlogo v procesu sveta in je ontološka kategorija.<sup>30</sup> Od človekove intervencije v svetu – odločitve in dejavnosti – je odvisna smer procesa in njegov končni rezultat, ki je lahko končno realizirani *totum* ali definitivni *nič* oziroma »večna brezcilnost«. Človek je realna možnost vsega, kar je v zgodovini postal in kar lahko postane, trdi Bloch v *Principu upanja*, »je hkrati možnost, ki ni izčrpana, tako kot je možnost hrasta izčrpana v želodu, temveč je celota notranjih in zunanjih pogojev [...]«,<sup>31</sup> ki še ni dozorela, materijo pa Bloch označuje kot »realno možnost za vse oblike sveta, ki so v njenem krilu latentne in se iz nje rojevajo«. <sup>32</sup> Če realna možnost ne bi obstajala, bi bil svet nespremenljiv in brez prihodnosti, realna možnost »do konca obdaja odprte dialektične tendence-latence«, s katerimi je »arhirealistično« preprejeno neskljenjeno gibanje neskljenjene materije, ki je po Aristotelu, piše Bloch, nedokončana entelehija.<sup>33</sup> Bloch objektivno realno možnost<sup>34</sup> enači z materijo, ki

29 EM, str. 261/255.

30 Kot ugotavlja G. Cunico, zavestna praksa ni dopolnitev, marveč neizbežni sestavni del (subjektivni faktor) ontološke strukture še-ne-biti. Čeprav družbenopolitična ukinitve zatiranja in samoodtujitve ni zadnji utopični cilj [...] je človeška dejavnost, čeprav ne zadostni, pa vendar nujni pogoj za doseg biti s smislom in razlogom – prvi, ki ga vidimo, in edini, ki leži v naših rokah.« (Gerardo Cunico: *Temeljna određenja utopijske ontologije kod E. Blocha*, v: Filozofska istraživanja 5, 1985, št. 14, 3. zv., str. 431). Pojem prakse Bloch obširno obravnava v zelo znani interpretaciji Marxovih tez o Feuerbachu v *Principu upanja*.

31 PU, str. 272/271.

32 Prav tam.

33 Prav tam, str. 259/258.

34 Bloch v *Principu upanja* razlikuje med štirimi sloji možnega; objektivno realno možno je četrti sloj, prvi trije so: formalno možno, ki je zgolj miselno možno,

je ne pojmuje kvantitativno, mehanično: »Realna možnost ni nič drugega kot dialektična materija.«<sup>35</sup> Pri opredelitvi materije kot objektivno realne možnosti se sklicuje na stavek iz sedme knjige Aristotelove *Metafizike*: »Stvari, ki nastajajo, bodisi po naravi ali z umetnostjo, imajo neko snov, saj ima vsaka izmed njih možnost tako biti kakor tudi ne biti, ta možnost pa je snov v vsaki posamezni stvari.«<sup>36</sup> Materija je v Blochovem pojmovanju v procesu in je odprta za prihodnost in anticipacijo. Po Blochu obstaja povezava med materijo in anticipacijo: »Brez materije ni tal za realno anticipacijo, brez (realne) anticipacije ni horizonta materije.«<sup>37</sup> V objektivno realni možnosti sovpadajo »doslej najbolj oddaljeni ekstremi, prihodnost in narava, materija in anticipacija.«<sup>38</sup> Realna možnost zato po Blochu ni predmet ontologije doslej bivajočega, temveč ontologije še-ne-bivajočega. Realno možno izražajo podobe po željah (kot pojmljena možnost boljšega življenja), ideali (kot realizirana možnost popolne človečnosti) in realni simboli (ki napovedujejo možnost realizacije identitete esence in eksistence v naravi).

#### 4. MOŽNOST, MATERIJ A IN ANTICIPACIJA; MATERIJA KOT KORELAT OBJEKTIVNO REALNE MOŽNOSTI

Po Blochu ima (objektivno realno) možno dve strani, ti ustrežata dvema vidikoma materije, ki ju odkriva pri Aristotelu: *katà tò dynatón*, (bivajoče) glede na možnost oziroma tisto, kar je možno v danih pogojih, in *dynámei ón*, bivajoče v možnosti, ki je po Blochu *totum* možnosti oziroma »utopični *totum*«. <sup>39</sup> Glede na ti dve strani možnega Bloch razlikuje med dvema vrstama konkretne anticipacije, ki morata biti med seboj povezani, da pot ne bi bila ločena od cilja; prva je

stvarno objektivno možno, ki je spoznavno možno in se stopnjuje glede na poznavanje stvari, in predmetno strukturalno možno, ki se ne nanaša samo na naše poznavanje stvari, temveč tudi na predmet spoznanja.

35 PU, str. 237/237.

36 Aristoteles: *Metafizika*, prev. V. Kalan, Založba ZRC, Ljubljana 1999, VII, 7, 1032a.

37 PU, str. 275/273–274.

38 Prav tam, str. 275/273.

39 Prav tam, str. 239/238.

značilna za hladni tok v mišljenju (marksizmu) ali »analitično proučevanje pogojev« in se nanaša na *katà tò dynatón* oziroma na tisto, kar je mogoče v danih okoliščinah, druga pa se nanaša na *dynámei ón*, ontološko možno, ki »vzbuja entuziazem«,<sup>40</sup> in je značilna za topli tok v mišljenju (marksizmu), katerega naloga je po Blochu snovati vizijo cilja. Bloch sicer nenehno poudarja, da morata biti topli in hladni tok v mišljenju med seboj povezana, kljub temu pa Blochovo mišljenje v celoti pripada toplemu toku, ki je »premišljanje tistega, kar je človeško.«<sup>41</sup>

Objektivno realna možnost izraža odprtost materije. Aristotel, čigar opredelitev materije je, kot že rečeno, podlaga za Blochovo koncepcijo odprte materije, materije ne omejuje na njeno mehanično stran oziroma na *tò eks anánkes*, ki »predstavlja upor, zaradi katerega se entelehijska oblika tendence ne more izoblikovati čista«,<sup>42</sup> temveč *trí eks anánkes* razširja s *katà tò dynatón*, tj. bivajočim glede na možnost, na materijo kot prostor pogojev oblikovanja entelehij, zato lahko po Aristotelu kipar v ugodnih pogojih oblikuje telesa, ki so lepša od fizičnih, in pesnik oblike premešča iz posamičnega (*kath'hékaston*) v splošno (*kath'hólon*), kar pa je po Blochu mogoče predvsem zato, ker Aristotelova materija ni samo *katà tò dynatón*, marveč tudi *dynámei ón* ali bivajoče-v-možnosti oziroma »krilo plodnosti, iz katerega se *na neizčrpen način* dvigujejo vse oblike sveta«. <sup>43</sup> Aristotelov pojem materije so razvijali panteistični aristoteliki, pri katerih je *dynámei ón* izgubil Aristotelov pomen nedefiniranega voska, potencialnost materije pa je postala prostor upanja; ta razvoj, ki je od Aristotela prek peripatetika Stratona, Aleksandra Afrodizijskega, Avicene, Averoesa, Avicebrona, Amalrika Benskega in Davida Dinantskega ter Giordana Bruna,<sup>44</sup> kot piše v *Principu upanja*, segel celo do Hegla in Marxa,

40 EM, str. 149/141.

41 Anna Czajka-Krzyżanowska: *Rozmowa z Karolą Bloch*, Literatura na świecie, 7 (23), 1981, str. 83.

42 PU, str. 238/237.

43 Prav tam, str. 238/238.

44 Podlaga za razvoj aristotelizma v materialistični smeri je že pri Aristotelu: »Zveza materije, podlage, možnosti, pogoja možnosti na eni strani z udeleževanjem, dovrševanjem, obliko, dejanskostjo na drugi strani je rešena s primatom dejanskosti v smislu udeleževanja. Ker pa je ta primat dialektično vzpostavljen,

opisuje v spisu *Avicena in Aristotelova levica* (1952), vključenem v delo *Problem materializma, njegova zgodovina in substanca* (1972).<sup>45</sup>

V *Principu upanja* Bloch materijo opredeljuje kot »korelat objektivno realne možnosti«, <sup>46</sup> v predavanju *K ontologiji še-ne-bit*i, vključenem v *Temeljna filozofska vprašanja I* (1961) in drugo izdajo *Tübingenskega uvoda v filozofijo* pa k tej opredelitvi dodaja še opredelitev materije kot »substrata možnosti«. <sup>47</sup>

## 5. ODPRTA MATERIJA KOT UTOPIČNI SUBSTRAT

Bloch išče koncepcijo materije, ki bi bila odprta za prihodnost in, kot piše v *Tübingenskem uvodu v filozofijo*, »sposobna za svojo nemehanicistično renesančno dimenzijo«, <sup>48</sup> zato je sestavni del njegove materialistične filozofije kritika statičnega in analitičnega pojma materije v mehaničnem materializmu in fizikalni znanosti. Materija ni mrtva klada, kakor jo je razumel mehanični materializem, Bloch opozarja na etimologijo besede *materia*, katere koren je *mater*, kar je opazil Lukrecij, ki začetek pesnitve *O naravi sveta* naslavlja na Venero in omenja »mater – hranilko vesolja«. <sup>49</sup> Bloch, ki tudi sicer nasprotuje togi delitvi filozofije na materializem in idealizem, večkrat zapiše, da

je bilo možno, da je v zgodovini aristotelizma glede na vprašanje biti, bitnosti nastopil obrat v smeri materializma, kakršnega je izvedla 'aristoteljska levica' (E. Bloch), ki se začneja s Stratonom [...] in vodi k modernemu materializmu.« (Valentin Kalan: *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, MK, Ljubljana 1981, str. 233.)

45 Ernst Bloch: *Das Materialismusproblem*, Werkausgabe, 7. knjiga, Frankfurt na Majni 1985, str. 479–546.

46 PU, str. 237/237.

47 TFV, str. 24/TU, str. 233. O dveh vrstah materije pri Blochu A. Czajka ugotavlja: »Materija kot korelat objektivno-realne možnosti [...] je rezultat dedukcije na ontološki ravni ali ravni iskanja vsega, kar je. Materija kot 'substrat možnosti' je rezultat dedukcije na ontični ravni ali ravni biti kot tega, kar je nastalo ali nastaja.« (Anna Czajka, *Człowiek znaczy nadzieja*, FEA, Varšava 1991, str. 140).

48 TFV, str. 30/TU, str. 233.

49 V slovenskem prevodu: »O Eneadov rodnica, ljudem radóst in bogovom, // Venus hranilka [...]« (Titus Lucretius Carus: *De rerum natura. O naravi sveta*, prev. A. Sovrè, SM, Ljubljana 1959, str. 1).

lahko o duhu marsikaj izvemo od materialistov, za katere je duh problem, o materiji pa od idealistov, kajti materija zanje ni samo-umevna tako kot za materialiste.<sup>50</sup> Materijo (tako kot dialektiko) v *Tübingenskem uvodu* označuje celo za hčer idealistične hiše in s svojimi razmišljanji o duhu in materiji dokazuje, kako plodno je v filozofiji načelo *audiatur et altera pars* ter nas – kot piše Cvetka Tóth – navaja k vprašanju, ali »morda ravno idealizem ne omogoča materializma in seveda obratno«;<sup>51</sup> Bloch je »s svojim življenjskim prispevkom materialistični tradiciji razmišljanja trajno odvzel manjvrednostni kompleks«. <sup>52</sup> Bloch ugotavlja, da večina velikih filozofov ni bila materialistov prav zaradi mehanicizma v materializmu; to tezo dokazuje z delom *Problem materializma, njegova zgodovina in substanca*. Za materializem je značilno, da je učil o sreči na zemlji in osvobajal strahu pred onstranstvom ter poskušal svet razložiti iz njega samega, razsvetljenski mehanični materializem (katerega najvidnejša predstavnika sta La Mettrie in d'Holbach) je imel pomembno vlogo kritika lažne zavesti, naslednik njegovega analitičnega pojma materije pa je bil vulgarni materializem devetnajstega stoletja (Büchner, Moleschotte) in z izgubo kritične vloge se je mehanični materializem izrodil v nihilizem.

O matematični fiziki, katere začetnik je Galilei, Bloch piše, da naravo prikazuje »samo s polovico Pitagore«, <sup>53</sup> torej samo kvantitativno in ne tudi kvalitativno; mehanična kvantifikacija narave se nanaša »samo na en sektor, ne pa na celoten krog barv niti na prihodnostno vsebino narave«<sup>54</sup> in zato spregleda tisti vidik materije, ki ga Bloch na podlagi Aristotela, aristotelovske levice, Bruna, Boehmeja in Goetheja opredeljuje kot substrat objektivno realne možnosti, torej spregleda njeno odprtost za prihodnost in njen horizont. Bloch

50 »Glede materije se je koristno posvetovati z idealisti, saj je materija tisto, zaradi česar so v zadregi in je zato gonilni problem in ni sama po sebi razumljiva kot pri materialistih. (Nasprotno je priporočljivo poiskati napotke o duhu pri materialistih, ker je pri njih duh problem, ne pa rešitev kot pri idealistih.)« (TFV, str. 32/TU, str. 234–235).

51 Cvetka Tóth: *Duh utopije – Blochova filozofija samosrečanja*, Anthropos 27, 1995, št. 1-2, str. 168.

52 Prav tam.

53 PU, str. 204/206.

54 Prav tam, str. 205/207.



nadaljuje tradicijo, katere predstavnika sta Jakob Boehme in Schelling, tradicijo, ki naravo razume kot *natura naturans*. Tako razumevanje narave je »mogoče nad« pozitivističnim naravoslovjem.<sup>55</sup> Bloch kritizira kvantitativno naravoslovje in daje prednost kvalitativnemu pojmovanju narave, ki mu v *Predavanjih o renesančni filozofiji* (1972) pravi kar »Goethe contra Newton«.<sup>56</sup> Narava po Blochu ni sklenjena, tako kot v človeški zgodovini tudi v njej obstaja dialektika. V delu *Subjekt – objekt* kritizira Heglovo pojmovanje narave kot »nedolžnega in nebojevitega izhajanja«<sup>57</sup> in njegovo zanikanje razvoja v naravi ter možnost *novuma* v njej.<sup>58</sup> Piše o »realno-utopičnih šifrah«<sup>59</sup> v naravi, ki niso le šifre za človeka. V predavanju *K ontologiji še-ne-bit* domneva, da ima narava svojo utopijo, govori o naravi kot figuri, katere substanca se šele oblikuje.<sup>60</sup> Fizika, trdi Bloch, materijo razume statično, formalizirano in kvantificirano, vendar omenja tudi energetske pristope k obravnavi materije. Mehaniko je v sodobni fiziki premagala elektromagnetika, ki materije ne pojmuje več statično; nestatična materija je »nabita s silo, stisnjena z energijo [...], atomi niso več trdna opeka, njena struktura ni več v togem evklidskem prostoru.«<sup>61</sup> Na poti h konceptiji nemehanicistične odprte materije sta bila po Blochu pomembna dva koraka. Prvega je naredil Marx, ki je v materializem vključil Heglovo dialektiko, drugi, odločilni korak k taki konceptiji materije je po Blochu vzpostavitev loka med utopijo in materijo oziroma vključitev utopične funkcije v materijo, ki pomeni konec toge delitve na duha in materijo. Blochova materija je utopični substrat, svojo utopičnost pa dolguje možnosti v sebi; je »substrat nikoli omejenih, nikoli izčrpanih možnosti«.<sup>62</sup> Materija sveta po

55 Prim. Iring Fetscher: *Uvjeti preživljanja čovječanstva. Je li još moguće spasiti napredak*, Globus, Zagreb 1989, str. 131.

56 Ernst Bloch: *Jakob Beme*, v: Jakob Beme, *Aurora ili jutranje rumenilo na Istoku*, Arion, Zemun 1988, str. 14.

57 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Filozofija zgodovine*, prev. J. Kastelic, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str. 66.

58 Prim. *Subjekt–objekt*, str. 170 in dalje.

59 EM, str. 224.

60 TFV, str. 34.

61 TFV, str. 30/TU, str. 232.

62 Prav tam.

Blochu ni končana, je v procesu in je »nedovršeni in imanentni substrat, ki se kuha na dialektičnem ognju svojega procesa«,<sup>63</sup> ter je kot taka tudi sama »čista utopija«. <sup>64</sup>

Tako pojmovana materija je neodvisna od čisto človeške zavesti in je »opora fenomenologije in enciklopedije človeških vsebin upanja«. <sup>65</sup> Materija oblikuje samo sebe, je *natura naturans*, duh je njen cvet, *materia ultima* pa je, piše Bloch, »njen realizirani svetovni temelj v latenci«, <sup>66</sup> ki se še ni pojavil, in njena še nepojavljena »realnohipotetična mejna vsebina«. Materija je »povsem neodločena alternativa« med *ničem* in *vsem* in zato »potrebuje svojo najdrznejšo organsko obliko, organizacijsko obliko, človeka Prometeja, da bi srečala prihodnost, da bi aktivno postavila kretnice procesa, ki zdravilno poteka, da bi svet polila z ognjem, ki je za njeno doseženo obstajajočnostjo, z ognjem, ki ga je, nasprotno, treba prižgati«, <sup>67</sup> trdi Bloch.

\*

Čeprav se danes, pol stoletja po izidu zadnjega zvezka *Principa upanja* in dobra tri desetletja po avtorjevi smrti o Blochu piše manj kot pred desetletji, kar je razumljivo, saj je najnovejša doba naravnana antiutopično, to še ni dokaz o neaktualnosti te filozofije. <sup>68</sup> Kako naj

63 PU, str. 207/209.

64 Prav tam. S pojmom odprte materije je Bloch, piše Arno Münster, »poskušal ustvariti materialistični fundament za teorijo 'anticipirajoče zavesti' [...] Blochu ne gre za materijo kot pojem nove 'metafizike materije', temveč za pojem materije, ki bi ustrezala 'ontologiji še-ne-bití', tj. za materialni substrat 'anticipirajoče zavesti'« (Arno Münster: *Blochov spekulativni materializem (ontologija još-ne-bitka) i pojem materije u marksističkoj filozofiji Ernsta Blocha*, Filozofska istraživanja 7, 1987, št. 21, 2. zvezek, str. 436).

65 TFV, str. 30/TU, str. 233.

66 Prav tam, str. 31/234.

67 Prav tam, str. 31/234.

68 V Sloveniji se o Blochu nikoli ni veliko pisalo. Prvi je o njem pisal Edvard Kocbek v eseju z naslovom *Ernst Bloch*, objavljenem v *Naši sodobnosti* 1962 (E. Kocbek: *Ernst Bloch*, Naša sodobnost 1962, št. 2, str. 254–263), v katerem je med drugim zapisal, da »odprtosti človekove zavesti za prihodnost še noben mislec ni dognal s tako intenzivnostjo, kakor je to storil Ernst Bloch« (nav. delo, str. 259). Na esej sta se odzvala F. Zadavec (*Ali marksizem ali idealizem*, Problemi 1962, št. 2, str. 158–161) in B. Debenjak (*Ernst Bloch. Nekaj polemičnih misli*, Problemi 1962,

bo neaktualna filozofija, ki si tako neutrudno in iskreno kot Blochova prizadeva za srečo posameznika, solidarnost v družbi in človekovo dostojanstvo, filozofija, ki utopijo, katere prvi izraz Bloch odkriva že v vsakdanjem sanjarjenju, pojmuje na nov, izviren način, kot *še-ne?* Blochova filozofija ne sme postati trajno pretekla že zato, ker »moč utopičnega mišljenja je in ostaja eden od najmočnejših virov za ohranjanje človekovega *poguma za bivanje* – in zato ne bomo nehali brati Blochovih del. Upanje in utopija sta topli tok bivanja, strah in tesnoba – ta dva tako čaščena pojma znotraj eksistencializma – pa hladni in ljudomrzni tok, uperjen proti življenju in v smeri nihilizma.«<sup>69</sup> Še zlasti upanju se človek, svari Bloch, nikoli ne sme odreči.<sup>70</sup>

št. 2, str. 161–166), njunima člankoma je sledil še Kocbekov odgovor 1963 (*»Problematični« Ernst Bloch*, Naša sodobnost 1963, št. 3, str. 183–189). O Kocbekovem razumevanju Blocha glejte: C. Tóth: *Blochova čudovita pozornost na človeškost. H Kocbekovemu pojmovanju filozofije Ernsta Blocha*, revija 2000, let. 1995, št. 82/83, str. 187–179, in C. Tóth: *Čudovita pozornost na človeškost*, Slavistična revija 45, št. 1-2, 1997, str. 178–189. V 60. letih je izšla recenzija *Tübingenskega uvoda v filozofijo* A. Kirna (Teorija in praksa 4, 1967, št. 11, str. 1656–1660). Naslednji članek o Blochu je izšel 1975 (T. Mastnak: *Kdor je enkrat okušal marksistično kritiko, se mu bodo vedno gnusile vse ideološke brbljarije*, Tribuna 24, 1975, št. 21-25, 5. junij, str. 13–14). Tudi po Blochovi smrti se o njem pri nas ni veliko pisalo, izšlo je nekaj krajših zapisov, njegovi estetiki je posvečen del knjige J. Strehovca (*Oblika kot problem*, CZ, Ljubljana 1985), po 1990 pa je Blocha s številnimi študijami o njegovi filozofiji slovenski javnosti predstavila Cvetka Hedžet Tóth; Blochu je posvečen tudi del knjige C. Tóth *Med metafiziko in etiko*, Pomurska založba, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Murska Sobota 2002.

69 Cvetka Hedžet Tóth: *Drevo življenja in kristal – antika je samozadostna*, v: Poetika in simbolika prostora, Poligrafi 10, 2005, št. 38, str. 123.

70 Podobno kot z raziskovanjem Blochove misli je bilo z njenim prevajanjem: prvi slovenski prevod je izšel 1962 (Iz II. dela *Principa upanje: Kolumbus pri delti Orinoka; »zemeljska kupola«*, prev. D. Kosec, Problemi, 1962, št. 2, str. 166–169; Iz III. dela *Principa upanje: Le kdor sam hrepeni: Mignon*, prev. D. Kosec, prav tam, str. 169–171). Nekaj odlomkov iz Blochovih del je bilo prevedenih 1975 (*Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 1975, št. 7-8, str. 2–9; *Tribuna* 24, 1975, št. 21-25, 5. junij, str. 14). Pozneje je izšlo še nekaj krajših revialnih prevodov in dva nekoliko daljša prevoda, poglavje iz *Ateizma v krščanstvu (Tudi Prometej je mit*, prev. N. Vitorović, *Apokalipsa* 1997, št. 14-15, str. 22–69) in poglavje *Principa upanja (Sprememba sveta ali enajst Marxovih tez*, prev. B. Debenjak, v: Karl Marx et al.: *O spremembi sveta*, Založba Sophia, Ljubljana 2008, str. 39–90).

*Nenad Hardi Vitorović*

## ALI BI SE KRŠČANSTVO MORALO OTRESTI »EVROPE«?

Na kaj meri naš naslov? Ali morda na to, da bi Evropska unija utegnila biti apokaliptična zver iz Janezovega *Razodetja*, kot lahko slišimo od nekaterih »televizijskih prerokov« ali beremo na njihovih in podobnih spletnih straneh? Ne. Evropa iz našega naslova ni Evropska unija. Seveda lahko rečemo: če se bo Evropska unija razvijala v smeri imperialne velesile in si na globalni ravni poskušala izboriti dominantni položaj v svetu za uveljavitev lastnih interesov, namesto da bi se zavzemala za uveljavitev pravičnosti v svetu, potem bo z bibličnega stališča res postala ena takšnih zveri, kakršne so opisane že v starozavezni Danielovi knjigi. Ta je napovedovala, da bo Bog nekoč zlomil moč slehernega imperija – in sicer ne s človeško roko, torej ne po nekem drugem imperiju (Dan 2,34, 8,25) – in da bo v istem hipu začel bistveno drugače graditi svoje kraljestvo (Dan 2,31–45, 7,1–18, 8,23–25). »Zveri« se bodo pojavljale tudi poslej, a le kot vnaprej obsojene na propad (Dan 7,12). Ne glede na to, kako močni so videti še danes obstoječi imperiji, iz svetopisemskih tekstov sledi, da so – vsaj kar zadeva njihovo dejansko, tj. duhovno oblast – poraženi okoli leta 30, ko je utemeljeno Božje kraljestvo (Kol 2,15). Toda Evropska unija tako ali tako vsaj za zdaj ni imperij. V katero smer se bo razvijala, je odvisno od mnogih dejavnikov, navsezadnje tudi od nas samih: odklonilen ali ravnodušen odnos krepí tendence, zaradi katerih bi se v prihodnosti lahko razvila tudi v imperialno silo.<sup>1</sup>

1 Kakor vsaka demokratična država, je tudi Unija kot naddržavna skupnost demokratičnih držav močno odvisna od »kritične simpatije« (Jünger) državljanov. Navsezadnje pa lahko vsaka človeška oblast, torej tudi država Slovenija, postane vsaj nekakšna »zverinica«, če že ne zver.

V kontekstu formiranja Evrope kot politične skupnosti je že lep čas slišati klice, da se mora Evropa vrniti k svojim krščanskim koreninam. Klici prihajajo tako iz Rimskokatoliške cerkve in v manjši meri iz vrst protestantskih Cerkva kot tudi iz dela strokovne in širše javnosti. Ko je Jaques Delors v času svojega predsedovanja Evropski komisiji kristjane pozval, naj pomagajo Evropi dati »srce in dušo«, so to mnogi pograbili tako, da so njegovim besedam spremenili smisel. »Srce in duša« Evrope naj bi po njihovem bodisi spet postala krščanska ali preprosto spet prišla do izraza kot krščanska. Pri tem predpostavljajo, da je Evropa *bila* krščanska in da bi Evropa in krščanstvo tudi v prihodnje morala soditi skupaj, in sicer tako, da bi krščanstvo bilo »srce in duša«, ki naj politični skupnosti Evropejcev zagotovi identiteto. Tako preoblikovan apel pa predpostavlja Evropo, ki ni Unija, ampak nekaj, kar naj bi obstajalo že dolgo pred začetkom evropskega združevanja v 50. letih prejšnjega stoletja. Jasno je tudi, da to ne more biti Evropa v geografskem smislu, temveč gre za določeno politično idejo Evrope, namreč idejo »krščanske Evrope«. In prav o njej se sprašujemo, ali bi se je krščanstvo moralo otresti. Najprej si bomo ogledali to, čemur bi lahko rekli »klasična« oblika te ideje, nato njeno zgodovino, zaključili pa bomo s primerom sodobne različice.

## I. KRISTJANSTVO OZIROMA EVROPA: »KLASIČNA« OBLIKA

Za Evropo iz manifesta zgodnjega nemškega romantika Novalisa lahko rečemo, da predstavlja »klasično«, četudi izrazito romantično obliko te ideje. Vsekakor je reprezentativna, saj še danes navdihuje mnoge njene zagovornike. Novalis jo je razvil v času po pustošenjih tridesetletne vojne, ko se je v Evropi že uveljavilo razsvetljenstvo in tudi francoska revolucija je prešla že skoraj poln krog, saj je istega leta oblast prevzel Napoleon.

Na začetku spisa *Kristjanstvo oziroma Evropa*<sup>2</sup> (1799) Novalis zapiše:

- 2 V objavljenem slovenskem prevodu *Krščanski svet ali Evropa*. V pričujočih citatih sem na mestih, kjer je prevajalec nemško besedo *Christenheit* slovenil bodisi s krščanstvo bodisi s krščanski svet (kakor je pač kontekst dopuščal), izraza poenotil na *kristjanstvo* v smislu »univerzalne krščanske družbe« (Mastnak). Za nas je namreč pomembno, da to razlikovanje ohranjamo.

Lepi, blesteči časi so bili, ko je bila Evropa ena sama krščanska dežela, ko je ta človeško oblikovani del sveta naseljevalo še *eno* kristjanstvo; velik in skupen interes je povezoval najbolj oddaljene pokrajine širnega duhovnega cesarstva. – Brez velikih svetnih imetnikov je *en* poglavar obvladoval velike politične moči. – Velik ceh, h kateremu je lahko pristopil vsakdo, je bil neposredno podvržen istemu ter si marljivo prizadeval, da bi utrdil njegovo polno oblast. Vsak član te družbe je bil vsepovsod deležen časti [...]. (Novalis, 1799/1989a: 54.)

Gre torej za opis časa, ko naj bi Evropa bila še enotna krščanska dežela. Opisana enotnost naj bi po eni strani temeljila na enotnosti vseh kristjanov, po drugi strani pa na enem poglavarju, ki naj bi obvladoval politične moči, kar pomeni, da je moral imeti najvišjo svetno oblast, čeprav jo Novalis imenuje »duhovno cesarstvo« in trdi, da je poglavar vladal brez prisile. Eden izmed stanov takratne družbe mu je bil tudi neposredno podvržen, bil pa je dostopen vsakomur, kar je zagotavljalo načelno *enakost* vseh »Evropejcev«.

Tak uvod nas lahko šokira. Če smo mislili, da kaj vemo o zgodovini naše celine, skušamo zbegano ugotoviti, o katerem času je pravzaprav govora. Najsi tudi vse te trditve niso čisto iz trte izvite, Novalis o »Evropi« vendarle govori kot o »deveti deželi«. In kot je običajno v pravljičah, imamo tudi tu neko preizkušnjo. Tako o članih tega »ceha« v nadaljevanju beremo:

[V]si so ravnali s temi izbranimi, s čudovitimi močmi obdaranimi možmi kakor z otroki neba, katerih prisotnost in naklonjenost je bila v vsakršen blagoslov. Otroška zaupljivost je priklepala ljudi na njihove proglase [...]; po njih je bila odstranjena in iz življenja pojasnjena vsaka življenjska zmeta. (Novalis, 1799/1989a: 54.)

In le malo zatem:

Z vso pravico se je poglavar Cerkve zoperstavljal drzni vedoželjnosti v človeških zadevah za ceno čuta svetega in negodnih nevarnih odkritij na področju znanosti. Tako je svaril drzne mislece, da bi javno pripovedovali, kako je zemlja nepomembna premična zvezda, saj je dobro vedel, da bi ljudje preko izgube spoštovanja do svojega bivališča

in svoje zemeljske domovine izgubili tudi spoštovanje pred nebeško domovino in njenimi prebivalci [...]. (Novalis, 1799/1989a: 55.)

Če prej še ni bilo jasno, tukaj vidimo, da je ta poglavar enotne krščanske Evrope hkrati poglavar (edine) Cerkve, jasno pa je tudi, da to ni Kristus Jezus, kot bi morda še lahko sklepali iz prvega odlomka, saj avtor omenja nekaj, kar nam iz zgodovine ni tuje in kar lahko hitro lociramo v 16. in 17. stoletje, v čas Giordana Bruna, Galileja in drugih nepridipravov, ki so rušili uveljavljeni geocentrizem. Očitno je, da je govor o rimskem papežu:

Na njegovem dvoru so se zbirali vsi bistrourni in častivredni ljudje iz vse Evrope. Vsi zakladi so se stekali tja. Porušeni Jeruzalem je bil maščevan tako, da je Rim sam postal Jeruzalem, da je postal rezidenca Božjega vladarstva na zemlji. Knezi so izročali svoje spore v roke očeta kristjanstva, prav tako pa so mu voljno polagali k nogam svoje krone in svojo odličnost [...]. (Novalis, 1799/1989a: 55.)

Iz tega bi lahko sklepali, da po Novalisu moč rimskega imperija ni bila strta okoli leta 30, ko je bil po izjavah svojih prič Mesija Jezus križan, ko je po njihovem pričevanju tudi vstal in šel k Očetu, niti ne konec 5. stoletja, ko je zahodni del Rimskega cesarstva padel pod Germani, temveč v času, ko je v Rimu zavladal papež kot oče kristjanstva, kot Božji namestnik na zemlji. Novalis svoj uvod sklene takole:

To bi bile bistvene poteze zares katoliških oziroma res krščanskih časov. Človeštvo pa za to čudovito kraljestvo še ni bilo zrelo in dovolj pripravljeno. Bila je nekako prva ljubezen, ki jo je zmlel pritisk poslovnega življenja, katere spomin je bil potlačen s skrbmi za lastno korist in katere vez je bila pozneje razglašena za prevaro in blodnjo, in sojena po kasnejših izkušnjah ter za zmeraj iztrgana iz večjega dela Evrope. (Novalis, 1799/1989a: 55.)

Ost je naperjena zoper Novalisove sodobnike razsvetljence, ki naj bi kot dediči protestantske reformacije o teh časih sodili po kasnejših, dekadentnih pojavnih oblikah kristjanstva.

Novalis pričakuje, da bomo njegovo predstavitev zlate dobe Evro-

pe kot »devete dežele« vsaj v bistvenih potezah sprejeli za resnično. Deloma upravičeno: srednjeveški svet je bil v marsičem manj temačen, kot so ga upodabljali razsvetljenci. Toda: ali je bil res krščanski v smislu zvestobe temu, kar je učil Jezus? In ali je bil zares katoliški, tj. vesoljni, če ga sam Novalis enači z (zahodno) Evropo? V zaključnem delu spisa lahko sicer vidimo, da Novalis ni povsem pozabil drugih delov sveta in da tudi ni padel v malodušje, kot bi lahko sklepali, če bi se ustavili pri koncu uvoda.<sup>3</sup>

Kljub temu pa je jasno: Novalisov krščanski svet je svet latinske cerkve. Novalis se pritožuje čez razsvetljence, češ da pačijo zgodovinsko resnico, njegov lastni prikaz pa je pravljichen: vse naj bi bilo čudovito, tako da se človek nehote sprašuje, od kod so se sploh vzeli hudobni reformatorji in razsvetljenci. In če je vednost za Novalisa nevarna, zaradi česar ji zoperstavi zaupanje duhovniškem stanu in papežu, pa je izpraševanje oz. preverjanje tako v starem Izraelu kot v zgodnji Cerkvi bilo nekaj, česar preroki in apostoli niso izključevali, temveč ravno predpostavljali in spodbujali.<sup>4</sup> Jezus sam je spregovoril zoper vsakršno sklicevanje na brezprizivno avtoriteto: »Tudi na zemlji nikomur ne pravite 'oče', kajti eden je vaš Oče, ta, ki je v nebesih.« (Mt 23,9.) Brezprizivna je le Božja avtoriteta. Zaradi vnovič neposredno dojetih nauk Jezusa in njegovih apostolov so reformatorji 16. stoletja temeljitemu izpraševanju podvrgli ne le papeško pretenzijo po časni in duhovni oblasti, temveč celotni cerkveni nauk in s tem odprli vrata za radikalne spremembe s tudi za Evropo daljnosežnimi posledicami.

- 3 V zaključku spisa namreč beremo: »Rim je v drugo postal razvalina. Mar se protestantizem ne bo že končal in naredil prostor novi, trajni Cerkvi? Drugi deli sveta čakajo na evropsko spravo in vstajenje, da bi se ji pridružili in postali sodržavljani nebeškega kraljestva. Mar Evropa ne bo vendarle kmalu rodila veliko število resnično svetih nravi, mar se ne bodo vsi resnično pobrateni v veri napolnili s hrepenenjem, da bi že uzrli nebo na zemlji?« (Novalis, 1799/1989b: 38.)
- 4 Glej npr. Apd 17,11. V 1. poglavju *Pisma Galačanom* pa beremo, da Pavel niti samega sebe niti Petra ni izvzel pred preverjanjem glede na to, kar je oznanil Jezus.



## II. KRISTJANSTVO OZIROMA EVROPA: ZGODOVINA IDEJE

Še nekaj se nam pri Novalisovi ideji Evrope zdi čudno, namreč enačenje Cerkve in Evrope prek pojma kristjanstva. V novozaveznih besedilih nikjer ne beremo, da bi Jezus v času svojega zemeljskega življenja kdaj stopil na tla evropske celine, za čas po vnebohodu pa ne beremo, da bi postal kralj Evrope, marveč vladar vsega stvarstva (Apd 7,55–56; Heb 1,1–3).

Zgodovinski pogoj za enačenje kristjanstva in Evrope je seveda dejstvo, da so v 7. stoletju muslimanski osvajalci zdaj že pokristjanjenemu rimskemu cesarstvu (ohranjenemu na vzhodu in nadomeščenemu z germanskimi kraljestvi na zahodu) iztrgali tako Bližnji vzhod z Jeruzalemom kot tudi severno Afriko. Večina tamkajšnjega prebivalstva je v naslednjih stoletjih tudi prestopila v islam. In tu je neka kleč: najsi se je islam širil z mečem v smislu vojaško-političnega osvajanja in podjarmljanja, pa arabski osvajalci kristjanov in judov praviloma niso z mečem silili, da bi postali muslimani. K temu so jih seveda na različne načine »spodbujali«, toda ti pritiski so bili praviloma manjši v primerjavi s cesarskim pritiskom na pogane. Ob vprašanju, zakaj je pozneje večina preprosto zavoljo raznih ugodnosti prestopila v islam, bi se torej morali zamisliti, zlasti če se spomnimo Petrovega odgovora na Jezusovo vprašanje apostolom, če ga bodo tudi oni zapustili: »Gospod, h komu naj gremo? Ti imaš besede večnega življenja!« (Jn 6,68)

Kakorkoli že, moralo je preteči še nekaj stoletij, preden je Evropa kot politična ideja postala sinonim za kristjanstvo. Pesniki sicer začnejo ime Evropa uporabljati za latinski del nekdanjega rimskega imperija v času zaostritve med Zahodom in Vzhodom, okoli leta 800, ko papež Leon III. okrona Karla Velikega za cesarja, prvega na Zahodu po izteku 5. stoletja. Naslavljajo ga z »oče Evrope«, toda Karl je bil *Augustus Imperator* – cesar obnovljenega zahodnega rimskega cesarstva in ni maral naziva očeta Evrope. A tudi običajni prebivalci zahodnega dela imperija se še niso imeli za Evropejce, ampak kvečjemu za Zahodnjake, Latince, predvsem pa za člane *Christianitas*, torej kristjanstva, medtem ko so se prebivalci vzhodnega dela imeli za *Romanoi*,

Rimljane (in le Zahodnjaki so jih imenovali Grke). Kljub temu pa kristjanstvo kot oznaka kolektivne identitete na Zahodu še ni izključevalo Vzhodnjakov in drugih, z zahodnega stališča celo heretičnih krščanskih družb, zato se pojma kristjanstvo in Evropa še nista mogla pokrivati. Tako imajo bržkone prav tisti (npr. Hay, 1968/1995; Mastnak, 1996, 1998), ki poudarjajo, da je Evropa kot (uspešna) politična ideja poznejšega datuma, pri čemer Mastnak tisto enotnost, po kateri se toži Novalisu, vidi utemeljeno v sfabricirani podobi islama kot Sovražnika.

Z Mastnakovo oceno, da muslimanski osvajalci sploh niso predstavljali nikakršne realne grožnje, se sicer ne moremo strinjati, že zato ne, ker je v primeru oznanjanja evangelija tako krščanskim oznanjevalcem kot morebitnim muslimanskim spreobrnjencem grozila smrt. Vsekakor pa drži, da je križarska retorika imela integracijski učinek: Novalis pravljico (in anahronistično) opisuje čas, ko je papeštvo bilo na vrhuncu moči, do tega položaja pa so mu dokončno pomagale križarske vojne, ki jih je začel in vodil Urban II. konec 11. stoletja. Ker pa je cilj prvih križarskih vojn bil osvoboditi Jeruzalem kot središče sveta in ker so Bizantinci kljub razkolu (1054) bili še zavezniki, je spomin na karolinško Evropo sprva izgubljal na pomenu, ideja kristjanstva kot kolektivne identitete pa se je še dodatno okrepila na račun Zahoda.

Do učinkovitega enačenja Evrope in kristjanstva tako pride šele po dokončnem sporu med Vzhodom in Zahodom in po zatonu moči papeštva na Zahodu – v času, ko je Vzhod padel pod Turke, v Italiji pa je cvetel humanizem. Slednji je izraz kristjanstvo pričel izrivati in namesto njega uveljavljati *res publica Christiana*. Enej Silvij Piccolomini, poznejši papež Pij II. in tudi sam humanist, je svojo gorečnost proti Turkom že leta 1454 formuliral v krilatico, ki jo je poslej velikokrat ponavljal: »Izgnati Turka iz Evrope!«. Pri tem je Evropo razširil nazaj na antični zemljepisni obseg: vključil je balkanski polotok s Carigradom. Dejstvo, da Vzhodnega Rima ni bilo več, mu je namreč omogočilo, da v sicer osvojenih Grkih vidi potomce tistih Grkov, ki so ga kot humanista navdihovali. V turški zmagi nad Grki je videl ponižanje za Latince:

V prejšnjih časih smo bili namreč potolčeni samo v Aziji in Afriki, se pravi na tuji zemlji, zdaj pa nas je najhuje zadelo v Evropi, to je v naši domovini, v lastnem domu, v našem prebivališču. (Piccolomini, v: Mastnak, 1998: 61.)

Piccolomini je torej klical h križarski vojni za izgon Turka iz Evrope kot domovine kristjanstva, Jeruzalem pa mu je postal »tuja zemlja«. In tudi Grčija, ki jo je nameraval osvobajati, je bila zgolj *evropska* Grčija, ne pa njen tedanji vzhodni del, Anatolija. Z izjemo balkanskega polotoka zanj pojma Evrope in kristjanstva (v zoženem pomenu Zahoda) sovpadata. Ko namreč pozneje kot papež Pij II. piše sultanu Mohamedu poziv k sprejetju krščanske vere, ga svari takole:

Ne moremo verjeti, da se ne zavedate zakladov krščanskega ljudstva – kako močna je Španija, kako bojevitna Francija, kako obljudena Nemčija, kako mogočna Britanija, kako drzna Poljska, kako odločna Madžarska, kako bogata, ognjevitna in bojevanja vešča je Italija. (Pij II., v: Hay, 1968/1995: 93.)

Že če površno preletimo imena držav tega »krščanskega ljudstva«, vidimo, da gre za dežele (latinske) Evrope. Drugi kristjanstvu namreč ne pripadajo več v pravem smislu:

Vsi oni so okuženi z zmoto, čeprav častijo Kristusa – armenci, jakobiti, maroniti in nekateri drugi. Grki so odpadli od zveze z rimsko cerkvijo, ko si ti zavzel Konstantinopol. Še do sedaj niso sprejeli florentinskega dekreta, in so ostali v zmoti. (Pij II., v: Hay, 1968/1995: 94.)

Kako bi se odzvali na takšno »oznanjevanje«, če bi bili sami pod turbanom sultana Mohameda? Papežev cilj je jasen: prepričati sultana, da tisti kristjani, ki mu jih je uspelo premagati, pravzaprav sploh niso pravi kristjani (za razliko, denimo, od bogatih, ognjevitih in bojevanja veščih Italijanov).

Piju II. so prizadevanja za mobilizacijo Evropejcev s ciljem izгона Turkov iz Evrope sicer spodletela. Toda to, kar mu ni uspelo po vojaški plati, mu je uspelo pri razvoju politične ideje Evrope. Pri tem

Piccolomini seveda ni bil sam. Čeprav je bil morda prvi, ki je o Evropi govoril kot o svoji in svojih sodobnikov domovini, ni bil edini. To idejo so, bodisi pod njegovim vplivom bodisi neodvisno od njega, zastopali tudi drugi humanisti, in takšen politični pojem Evrope se je dejansko uveljavil. Tako je v zgodnjem 17. stoletju angleški potopisec Samuel Purchas tudi Jezusa razglasil za Evropejca:

Evropi je dana pot, da se povzpne do Nebes, ne po matematičnih načelih, ampak po božanski resnici. Jezus Kristus je njena pot, njena resnica, njeno življenje; tisti, ki je že dolgo tega izročil ločitveno listino nehvaležni Aziji, kjer je bil rojen, in Afriki, deželi njegovega bega in zatočišča, ter postal skorajda v celoti in edinole Evropejec. Kajti le malokdaj izvemo o tem imenu v Aziji, še manj v Afriki in sploh nič v Ameriki [...]. (Purchas, v: Hay, 1968/1995: 118.)

Pri Purchasu so Neevropejci že nedvoumno izključeni iz kristjanstva, hkrati pa so prisiljeni priznati superiornost kristjanov oz. Evropejcev in postati njihovi »podložniki in sluge« – odkar so jih »uzrli in si jih podvrgli Angleži in Holandci«, ki so se »s svojo trikrat zaslužno mornarico tako pogosto polastili manjvrednih predelov zemeljske oble« (Purchas, v: Hay, 1968/1995: 129).

Novalis bi v teh Purchasovih izjavah videl prav tiste pritiske poslovnega življenja in skrbi za lastno korist, ki so razbili njegovo kristjanstvo, toda edino obdobje, ki bi se lahko pokrivalo z zlato dobo kristjanstva, kot jo opisuje, je čas križarskih vojn, zanj pa vemo, da ni bilo niti najmanj podobno deveti deželi. Purchasovi potopisi pa so dokaz več, da če svetopisemskega Jezusa nočemo v resnici poslušati, lahko z njegovimi besedami in besedami apostolov upravičujemo karkoli: tudi kolonialno izkoriščanje in zaslužnjevanje.

### III. IDEJA »KRŠČANSKE EVROPE« DANES

Za konec si oglejmo eno od sodobnih variacij iste politične ideje Evrope, ki prvine Novalisove pravljice, za katere smo dejali, da imajo podlago v dejstvih, prikazuje bolj trezno. Zagovarja jo Larry Siedentop, ki nasproti »unitarni viziji Evrope« po »francoskem modelu«

postavlja svojo vizijo »pluralističnega federalizma«. Toda Siedentopov »pluralizem« se izkaže za precej omejenega, saj po njegovem mnenju »vsaka stabilna družba« vendarle »sloni na skupnem pogledu na svet«, tega pa opredeli kot način »gledanja na stvari, ki nam omogoča, da imamo ustaljena pričakovanja, in ki priskrbi kanale tako za sodelovanje kot za miroljuben konflikt« (Siedentop, 2003: 99). Zato za Evropo predlaga dvoje: po eni strani potrebo po pisani ustavi (s čimer se strinjamo), po drugi strani pa potrebo po skupni »zgodbi«, ki si jo Evropejci »lahko pripovedujemo o izvorih in naravi naših prepričanj« (Siedentop, 2003: 261). In Siedentop meni, da takšno zgodbo že imamo: najde jo v krščanstvu kot civilni religiji. Krščanstvo je po njegovem mnenju imelo odločilno vlogo pri nastanku sodobne družbe in države, njunih demokratičnih ustanov, individualizma, kapitalizma in pluralizma. Siedentop torej mnogo »negodnih reči«, ki so po Novalisu raztrgale krščansko Evropo (individualizem, kapitalizem in pluralizem), šteje ravno za poganjke krščanstva. Avtorja pa sta si podobna v tem, da ne razlikujeta med krščanstvom kot tistim, kar je povezano z osebo Jezusa iz Nazareta, in vsem drugim, kar se je v Jezusovem imenu počelo v kristjanstvu v smislu univerzalne krščanske družbe.

Siedentop sicer – spet skoraj prav tako kot Novalis – prizna, da je (pozneje!) nekaj šlo po zlu. Pravi namreč:

Potem, ko se je stoletja dolgo borila, da bi izoblikovala evropska prepričanja in običaje, se je Cerkev žal navadila na moralno hegemonijo, na svojo privilegirano vlogo v družbi. Čeprav se je sama pazljivo vzdrževala uporabe fizične sile, se je naučila »kooptirati« posvetno oblast in s tem včasih na silo uveljavljati lastne doktrine. [...] Posledica je lahko bila samo ena. Od šestnajstega do 18. stoletja je vse večje število evropskih intelektualcev obračalo moralne intuicije, ki so se rodile iz krščanstva, proti sami Cerkvi. (Siedentop, 2003: 271.)

Pri vsem Siedentopovem prikazu odločilne vloge, ki jo je krščanstvo imelo pri nastanku moderne oz. evropske družbe, pa lahko opazimo, da nekaj manjka, vsaj glede na zastavljeni cilj, da navduši za »pluralistično« Evropo. Tu so individualnost, egalitarnost, demokratičnost, univerzalizem, ni pa pluralnosti, kaj šele pluralizma. Toda

vsaj pluralnost je bila, preden jo je, po besedah Eberharda Jüngela, »odpravila ravno Cerkev, ko je pridobila za to potrebno moč« (Jüngel, 2000: 297). S tem seveda ne bi bilo nič narobe, če bi ta moč bila moč prepričevanja in bi vsi verjeli Kristusovemu evangeliju. Toda niso.

Cerkev se je v prvih tristo letih kljub preganjanju nezadržno širila, in sicer z oznanjanjem, se pravi s prepričevanjem. Toda s cesarjem Konstantinom, najpozneje pa s Teodozijem, se začne obdobje, ko je »krščanski« Rim začel preganjati druge in drugačne: pogane in heretike. In to ni bila toliko krivda cesarjev kot škofov, ki so cesarjem takšno početje dovolili ali jih k temu celo spodbujali. To pa se ni začelo dogajati šele po tem, ko se je Cerkev »stoletja dolgo borila, da bi izoblikovala evropska prepričanja in običaje,« in se »žal navadila na moralno hegemonijo«, kot trdi Siedentop in kot beremo tudi pri Novalisu, ampak kakih tisoč let prej, namreč v 4. in 5. stoletju. Že res, da se je Cerkev »sama pazljivo vzdrževala uporabe fizične sile«, a se je že v 4. stoletju »naučila 'kooptirati' posvetno oblast« in s tem bolj ali manj stalno in dosledno, ne pa le »včasih«, kakor trdi Siedentop, »na silo uveljavljati lastne doktrine«.

Sam Siedentop šteje duhovščino za enega izmed stanov tedanje družbene ureditve. Že iz tega bi moralo biti jasno, da ne moremo govoriti o dejanski ločenosti duhovne in svetne oblasti, saj gre za stanova iste ureditve. Svetna oblast je zato pogosto izvrševala to, kar ji je »duhovna« naročila. Po drugi strani pa se je Cerkev branila pred vtikanjem posvetne oblasti bodisi v zadeve vere bodisi v cerkveno-pravne zadeve ali v cerkveno lastnino. In ta napetost med papeško in cesarsko oblastjo je zgodovinsko gledano gotovo prispevala k temu, da se je na Zahodu utrjevala zavest o tem, da nobena človeška avtoriteta ni absolutna. Zgodovinsko gledano, pravimo: glede na sveto-pisemsko izročilo bi zadoščalo, če bi ljudje verjeli evangeliju. S tem bi namreč verjeli, da je pravi poglavar le Kristus Jezus; da je on tisti, ki naj bi ga poslušali, in da posledično nobene druge človeške oblasti ne kaže jemati za absolutno.

Siedentop pa s svojo »zgodbo« pride v težave ravno zato, ker je papež vsaj za nekaj časa res postal edina in nedvoumna avtoriteta na Zahodu. Sylvester Hoogmoed ga je v intervjuju prav tu stisnil v kot. Potem ko se je Siedentop vprašanju zatiranja v zgodovini krščanstva

nekaj časa izmikal s standardno trditvijo, da je nasilje vselej izvajala posvetna oblast in ne Cerkev, ga je vprašal, če so torej nasilni papeži in škofje bili zgolj izjeme. Siedentopov odgovor je vsekakor pomembnejši:

Razmišljati je treba historično in primerjalno. Zatiranje nima vselej enakega pomena. Zatirati populacijo, ki je 90 % nepismena, ni isto, kot zatirati populacijo, ki je 90 % pismena. S prvimi je treba ravnati povsem drugače kot z drugimi. (Siedentop, v: Hoogmoed, 2001)

Toda ko je Jezus Petra in Janeza izbral za učenca, sta ta bila še bolj ali manj navadna ribiča. Možno je celo, da sta bila še nepismena. Pa vendar ju ni »mobiliziral« s šibo, kaj šele z mečem, ampak ju je poklical, naj hodita za njim. In tudi učenci naj bi druge prepričevali zgolj z besedo. Tako kot se je začelo, naj bi se krščanstvo nadaljevalo. Žal pa so poleg njega rasle tudi drugačne različice.

Če sklenemo: Siedentop ima prav, ko govori o »subverzivnem značaju krščanskih verovanj« (Siedentop, 2003: 269), toda ta niso spodkopavala zgolj »trajnih oblik podrejenosti v družbi« (Siedentop, 2003: 270), ampak tudi imperialno Cerkev in so med drugim privedla do reformacije. Reformacija pa je z uničenjem religiozno-svetovno-nazorskega monopola nad resnico, ki ga je v zahodni Evropi imela latinska Cerkev, sprožila sekularizacijo in druge družbene procese, katerih rezultat je sodobni pluralizem. Tega pa za čas od Jezusovega vnebohoda do njegovega ponovnega prihoda »terja« sam evangelij: predpostavlja namreč svobodo preverjanja, ohranjanja ali ravno tudi spreminjanja osebnih prepričanj oziroma verovanj posameznikov in svobodo izražanja svoje vere ali svojega prepričanja, individualno ali kolektivno, javno ali zasebno, s tem pa ravno takšen pluralizem, ki to omogoča in ki ga institucionalizira *Listina Evropske unije o temeljnih pravicah* (člen 10), ne pa Siedentopov »pluralizem« katoliških, protestantskih in pravoslavnih držav znotraj monopola enotne zgodbe o krščanski Evropi ali monopol takšnega sekularističnega prepričanja, ki vsa verska prepričanja izriva iz javne sfere. Jezusovo revolucionarno stališče do svetne oblasti pa je že zdavnaj osvetlilo tako versko hinavščino kot razne svetne pretenzije, npr. v dialogu s Pilatom:

»Moje kraljestvo ni od tega sveta. Ko bi bilo moje kraljestvo od tega sveta, bi se moji služabniki bojevali, da ne bi bil izročen Judom,<sup>5</sup> toda moje kraljestvo ni od tod.« Pilat mu je rekel: »Torej si ti vendarle kralj?« Jezus je odgovoril: »Ti praviš, da sem kralj. Jaz sem zato rojen in sem zato prišel na svet, da pričujem za resnico. Kdor je iz resnice, posluša moj glas.« Pilat mu je rekel: »Kaj je resnica?« (Jn 18, 36–38.)

## VIRI IN LITERATURA

- Hay, Denys (1968/1995): *Evropa: rojstvo ideje*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Hoogmoed, Sylvester (2001): "I am in favour of building Europe slowly." An interview with Larry Siedentop. Dostopno prek: <http://home.tiscali.nl/sylvester/siedentop.html> (05. 11. 2007).
- Jüngel, Eberhard (2000): *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Mastnak, Tomaž (1996): *Kristjanstvo in muslimani*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Mastnak, Tomaž (1998): *Evropa: med evolucijo in evtanazijo*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Novalis (1799/1989a): »Krščanski svet ali Evropa«. V: *Celovski zvon* 7 (22) 51–58.
- Novalis (1799/1989b): »Krščanski svet ali Evropa«. V: *Celovski zvon* 7 (23) 31–38.
- Siedentop, Larry (2000/2003): *Demokracija v Evropi*. [Claritas] Ljubljana: Študentska založba.
- Svetopisemsko besedilo je vzeto iz Slovenskega standardnega prevoda Svetega pisma (SSP). Copyright © 1996, 2002 Društvo Svetopisemska družba Slovenije.

5 Mišljeni so seveda verski voditelji, saj so Jezus in njegovi služabniki tudi sami Judje.



## RAJHMANOVA SOCIALNO ZAVZETA TEOLOGIJA

### **Uvod**

Človek kot oseba in socialno bitje je pogojen z družbenim okoljem, ki je skozi zgodovino bilo uravnvano oziroma vodeno z različnimi družbenimi sistemi in prežeto z miselnimi tokovi, ki so prevevali to družbeno okolje. Druga polovica dvajsetega stoletja je bila zaznamovana s komunističnimi režimi, ki so v glavnem zatirali človeka kot osebo, kot razmišljajoče bitje ter končno človeka kot religiozno bitje in pripadnika določene religije. V razmerah splošnega zatiranja so se v mnogih komunističnih deželah tudi nekateri teologi postavili na stran »izkoriščanih ljudskih množic« in skušali najti teološko opravičilo za revolucije, za osvoboditev izpod kapitalističnega in kasneje izpod komunističnih režimov. Mednje na slovenskem prav gotovo sodi tudi teolog in filolog Jože Rajhman (1924–1998), ki je po 2. vaticanskem koncilu skupaj z Vekoslavom Grmičem in krogom okoli revije *Znamenje* v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja zagovarjal teologijo osvoboditve in politično teologijo kot socialno zavzeto teologijo. V nadaljevanju bomo skušali osvetliti Rajhmanov odnos do aktualnih družbenih vprašanj ter spomniti na razmere v takratni družbi, ki se še danes kažejo zelo aktualne.

### **1.1 Teologija v službi človeka, občutljiva na družbena dogajanja**

Čeprav danes, že daleč od padca berlinskega zidu, redkokdaj slišimo o teologiji osvoboditve, se vendarle vedno znova zdi zelo aktualno vprašanje socialno zavzete teologije, ki ji ni vseeno, v kakšnem položaju se je znašlo človeštvo – na eni strani v preobilju potroš-

niške družbe in na drugi strani v vse globljem prepadu revščine in obupa.<sup>1</sup>

Teolog Jože Rajhman se v številnih razpravah dotika temeljnih vprašanj človeške družbe, ki so tudi katoliško Cerkev usmerjala v reševanje aktualnih problemov sodobnega človeka. Njegova ocena katoliške Cerkve je večkrat kritična, saj predpostavlja predvsem takšno Cerkev, ki bo dajala zavetje in primerno duhovno okolje sodobnemu človeku. Ta Cerkev je zanj živa in vgrajena v konkretno družbeno okolje v času političnega sistema socialističnega samoupravljanja. Hkrati je to pokoncilski Cerkev; ta se je s svojo *Konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu* obrnila k človeku ter k svetu, njena bistvena lastnost pa je njena občestvenost. Kot v svoji oceni slovenske pokoncilski Cerkve poudarja Avguštin Lah, je ta Cerkev kot Božje ljudstvo »konkretno občestvo, communio, zbrano ob evharistiji. Je torej 'bogoslužno občestvo Božjih otrok', ki imajo vsi enako dostojanstvo. V tem se izraža krščansko bratstvo in sestrinstvo, saj je struktura bratstva najosnovnejša struktura. Kot bratska skupnost je Cerkev, ki ima prihodnost.« (Lah, 1999: 173.) Poleg bratstva in sestrinstva sta bili v pokoncilski Cerkvi močno izraženi svoboda in enakost, kar je posledica odločitve papeža Janeza Pavla II., ki je v ospredje začel postavljati vprašanje človekovih pravic. Hkrati so tudi slovenski teologi z navdušenjem sprejeli koncilске odloke in se na svoj način aktivno vključili v tokove sodobnih teoloških smeri. Ob zahtevi po človekovih pravicah postavljajo zahtevo po svobodi, ki vključuje pravico do lastnega mišljenja in izražanja svojih misli, teološkega raziskovanja ter ravnanja po svoji vesti (Lah, 1999: 179). Priložnost za človeka vidi Rajhman v pokoncilski Cerkvi, ki izpolnjuje Kristusovo odrešitjsko poslanstvo in oznanja Božje kraljestvo svetu, ki pa si mora tudi sama prizadevati, da čim popolneje uresniči ljubezen, tako

- 1 Prim. novo socialno okrožnico papeža Benedikta XVI. *Caritas in veritate – ljubezen v resnici*, ki povzema prejšnji dve okrožnici (*Bog je ljubezen* in *Odrešeni v upanju*) ter prinaša sedanja papeževa razmišljanja o sodobnem svetu, v katerem je človek kot oseba izpostavljen globalizaciji, vplivom okolja, dotikajo se ga vprašanja bioetike in bistvena socialna vprašanja; v prihodnost zre z odločnostjo, pogumom, temelječim na realizmu krščanske modrosti. Okrožnica opozarja na odgovornost za nerazvitost, ki jo nosijo številne uveljavljene dežele in elite, včasih tudi človekoljubne in druge mednarodne organizacije (Potrpin, 2009: 2).

da bo lahko vsak njen član v njej našel sebe in zaživel v njej kot oseba, kot tisti, ki ga Bog »kliče po imenu« (Grmič, 1983: 116). V tem duhu tudi Rajhman kaže svoje »navdušenje nad koncilom«, hkrati pa se loteva kritičnih vprašanj o življenju sodobne krajevne Cerkve ter vsaj do nekega obdobja (do srede osemdesetih let) kaže naklonjenost idejam socialno politične teologije.

## 1.2 Izvor teologije osvoboditve

Z izrazom politična teologija je poimenovano pokoncilsko gibanje v okviru evropske katoliške in hkrati protestantske teologije v letih 1965–1968, ko se je v katoliški teologiji pokoncilna Cerkev obrnila k svetu, na področju protestantske teologije pa sta nanjo vplivali historična usmeritev W. Pannenberg (1961) in teologija upanja J. Moltmanna (1964). V Latinski Ameriki se je vzporedno razvijala teologija osvoboditve (1968–1972), ki ima sicer korenine že v 16. stoletju, ko so se misijonarji zavzeli za pravice Indijancev. Bartolomeo de las Casas je v Latinski Ameriki dvesto let pred Rousseaujem in tristo let pred Marxom ugotovil dialektično nasprotje med gospodarjem in sužnjem, pri čemer je v svojih spisih obsodil sistem, pod katerim je moralo umreti več kot sto tisoč Indijancev zaradi pohlepa belcev in zavojevalcev po zlatu in bogastvu (Rajhman 1980, 164).

Za najpomembnejši tekst politične teologije 20. stoletja šteje predavanje Rahnerjevega učenca Baptista Metzja, ki ga je imel na mednarodnem teološkem kongresu v kanadskem Torontu leta 1967 z naslovom *O teologiji sveta*. Najpomembnejše delo teologije osvoboditve pa je predavanje *Hacia una teologia de la liberacion*, ki ga je imel Gustavo Gutiérrez v perujskem Chimboteu leta 1968 in je leta 1971 izšlo v Limi pod naslovom *Teologija osvoboditve*. Leta 1972 je Leonardo Boff objavil delo *Jesus Cristo Libertador*; obe deli predstavljata temeljni deli nove teološke smeri (Gibellini, 1996: 301–382). Leonardo Boff je leta 1984 izdal knjigo *Cerkev – karizma in moč* in zaradi nekaterih trditev v njej se je zagovarjal pred kardinalom Ratzingerjem, takratnim prefektom Kongregacije za verski nauk.<sup>2</sup>

2 Revija *Znamenje* je v svoji peti številki leta 1985 (str. 450-3) objavila poročilo o 'primeru Boff' in s tem nakazala svoje kritično stališče do uradne Cerkve. Prevod članka, objavljenega v nemški reviji *Orientierung*, ne izbira besed v svoji kritiki

Kongregacija za verski nauk je 6. avgusta 1984 izdala *Navodilo o teologiji osvoboditve* (CD 24), leta 1986 pa še *Navodilo o verski svobodi in osvoboditvi* (CD 31). Oba dokumenta podajata stališče uradne katoliške Cerkve do nove teološke smeri in poudarjata, »da Cerkev hoče in mora biti na strani revnih. Obvezuje jo zvestoba evangeliju. Evangelij je pravzaprav postal izhodišče za popolno, tudi socialno osvoboditev človeka: za bogatina in oblastnika, ki se mora odreči svojim 'pravicom' v prid pravic revnih, za revnega, ki v evangeliju najde zase in za sebi enake pobude za osvoboditveno delovanje, ki temelji na dostojanstvu človeške osebe in njene poklicanosti.« (CD 24, Uvod 1.) In še: »Evangelij Jezusa Kristusa je razodel človeku, da je svobodna oseba, poklicana stopiti v občestvo z Bogom; s tem je v človeku zbudil zavest do tedaj neslutnih globin človeške družbe.« (CD 31 1,5.)

Oba dokumenta opozarjata na sporne vidike teologije osvoboditve, ki jih nove teološke smeri pozabljajo ali izključujejo, in sicer: »presežnost (transcendenca) in zastojnost osvoboditve v Jezusu Kristusu, pravem Bogu in pravem človeku, vzvišenost njegove milosti, pravo naravo zveličavnih sredstev in zlasti Cerkve ter zakramentov« (CD 24,

Vatikana. Iz objavljenega prispevka je mogoče razbrati kritično stališče revije *Znamenje* do dogodkov v sodobni Cerkvi. Kongregacija za nauk vere je namreč Boffovo knjigo *Cerkev – karizma in moč* razglasila za takšno, da 'ogroža zdrav verski nauk'. Od Boffa ni zahtevala preklica nekaterih njegovih trditvev v knjigi, ampak se je zadovoljila z objavo svoje kritike. Tudi Boff je objavil sojo izjavo, v kateri je poudaril, da kongregacija njegovih izjav ni označila za 'heretične, shizmatične ali ireligiozne' ter da ne kritizira teologije osvoboditve. Z izrečenim priznavanjem najvišje učiteljske avtoritete Cerkve je Boff sklenil: »Prednost dajem temu, da grem svojo pot skupaj s Cerkvijo, ne pa, da bi s svojo teologijo šel naprej.« Vzdržal se je vsake kritike Kongregacije za verski nauk, ko je zapisal: »Priznavam, da lahko cerkvena avtoriteta sprejme ali pa zavrne poskuse reševanja realnih problemov Cerkve, ki jih v svojih razpravah podajajo teologi. Vsekakor naj bi veljalo, da takšne teme potrebujejo vedno novo razmišljanje teologov, tesno povezanih z vero cerkvenega občestva in njegovih pastirjev. Iskanje resnice pa je vsekakor neodtujljiva zahteva človeškega duha in še bolj teološke misli.« Zaplet med kongregacijo in Boffom se s tem ni končal, ampak je kongregacija Boffu prepovedala oziroma odvzela pravico urednikovanja, predavanja in publicistike, tudi intervjujev ni smel dati. Objava v *Znamenju* sklene kritiko kongregacije in Vatikana z besedami: »V širokih krogih primerjajo 'nagobčnik' za Leonarda Boffa z ukrepi totalitarnih režimov /.../ miselnost inkvizicije še vedno živi in deluje. Novo ob tem pa je dejstvo, da je bil z Boffom zatrt 'glas tistih, ki nimajo glasu'« (Kaufmann 1985, 453).

17). Zaradi tega Cerkev daje smernice, po katerih naj se ravnajo t. i. osvobodilna gibanja: »Sistematično uporabo nasilja kot domnevno nujne poti do osvoboditve je treba zavreči kot razdiralno slepilo, ki odpira pot k novemu zaslužnjevanju« (CD 31, 76), zato je »prvenstvena, prioriteta naloga, ki je pogoj za uspeh vseh drugih, [...] vzgojne narave. Ljubezna kot vodilo zavzetega delovanja mora že sedaj voditi k nastajanju novih oblik solidarnosti. K tem nalogam, ki jih kot zlasti pereče zahteva krščanska vest, so pozvani vsi ljudje dobre volje.« (CD 31, 99.)

Teologija osvoboditve se je razvila v močno svetovno teološko in pastoralno gibanje. Po letu 1986 so latinskoameriški teologi začeli izdajati obsežno delo *Teologija in osvoboditev*, ki je izšlo v vseh glavnih svetovnih jezikih. Zbirka prikazuje razsežnosti gibanja teologije osvoboditve, širino teoretičnih in praktičnih zornih kotov tovrstne teološke obravnave, njeno ukoreninjenost v latinskoameriško Cerkev, zahtevo po poglobljanju in večji strogosti teološke govorice, ki se kaže kot posebna dimenzija »teologije Tretjega sveta« ter je izziv zahodni katoliški in ekumenski teologiji (Gibellini, 1996: 382). Teologija osvoboditve pa ni ostala omejena na dežele Latinske Amerike, temveč se je v različnih oblikah razširila po vsem svetu. Zatorej njene ideje najdemo tudi pri nas.

### 1.3 Ideje teologije osvoboditve na Slovenskem

Ideje teologije osvoboditve na Slovenskem izhajajo že iz katoliškega socialnega gibanja konec 19. stoletja z njegovo »opcijo za uboge« in odločilno vlogo Cerkev pri prizadevanju za socialno pravičnost. Med najpomembnejše avtorje sodi »Mahničev krog« s krščanskimi socialisti, ki so pod vplivom močnega katoliškega socialnega gibanja »držali korak z dogajanjem v Evropi ob koncu 19. stoletja«. Med teologe, ki so si prizadevali za socialno pravičnost in kasneje za ideje osvoboditve, moremo uvrstiti A. Ušeničnika, J. E. Kreka in A. Gosarja, po drugi svetovni vojni pa E. Kocbeka in V. Truhlarja ter V. Grmiča v pokoncilskem času.

A. Kralj, ki je v svoji disertaciji leta 2001 predstavil ideje teologije osvoboditve na Slovenskem, ugotavlja, »da so v slovenskem prostoru v obdobju pred in med drugo svetovno vojno navzoči fenomeni, v katerih vidimo anticipacijo idejnih poudarkov in praktičnih posku-

sov, na katere naletimo nekaj desetletij pozneje, in ki so bolj teološko izdelani ter utemeljeni pri teologiji osvoboditve in na 2. vatikanskem koncilu. V času po koncilu, ko se je teologija osvoboditve dejansko uveljavila v deželah Tretjega sveta in izzvala celotno krščansko javnost, srečamo tudi pri nas nekaj možnih vzporednic v smeri njenih poudarkov. Pri večini (npr. pri Truhlarju) gre pri tem bolj za uveljavljanje idejno sorodnih temeljnih smernic koncila, s tem pa za bolj implicitno kot eksplicitno sklicevanje na teologijo osvoboditve. Na teologijo osvoboditve se neposredno sklicuje zlasti Grmič, in sicer pri utemeljevanju svoje socialistične teologije.« (Kralj, 2001: 273.) Kralj v svoji oceni katoliškega socialnega gibanja na Slovenskem Rajhmana ne uvršča med teologe, povezane s teologijo osvoboditve, vendar je v številnih Rajhmanovih razpravah mogoče zaslediti trditve, ki kažejo na socialno zavzeto teologijo.

Tudi sicer so Rajhmana sodobniki uvrščali v »Grmičev krog«, ki je bil naklonjen tako imenovani socialistični teologiji. Med njegovimi razpravami ni veliko takih, ki bi se v celoti dotikale te teme, vendar vedno znova omenja položaj Cerkve, ki da se v praksi premalo zaveda svoje vloge v odnosu do ubogih. Ne moremo ga šteti med tipične predstavnike teologije osvoboditve, lahko pa nakažemo, da je s svojo kritiko Cerkve kazal na občutljivost teme, ki zahteva, da se Cerkev vedno obnavlja in spreobrača, da bi bila v službi človeku. S tem pa potrjujemo Rajhmanovo antropološko usmerjenost, ki ga gotovo uvršča med vidnejše slovenske pokoncilске teologe.

#### **1.4 Družbeno kritična teologija kot nova hermenevtika**

Rajhman (posebej) ne loči politične teologije in teologije osvoboditve, kakor ju, na primer, loči Gibellini (Gibellini, 1996: 301–408), ampak pod imenom politična teologija govori o teologiji osvoboditve. V svoji definiciji politične teologije izhaja iz misli perujskega indijanskega duhovnika Gustava Gutiérreza, in sicer poudarja, da je politična teologija po koncilu v spremenjeni miselnosti Cerkve igrala vlogo korektiva teologije in prakse Cerkve. »Politična teologija ni posebna veda niti pomožna veda teologije, temveč je hermenevtika, brez katere danes ne more biti nobena znanost. Zato pa more biti politična teologija družbenokritična, ko pomaga teologiji in Cerkvi najti njun

prostor v svetu. Cerkev ima svoj prostor v svetu, le da ni vedno bila o tem prepričana. Prav tu pa je naloga politične teologije, da pokaže na njeno bistvo. Cerkev je poslana v svet, da bi svetu oznanila Kristusovo odrešenje.« (Rajhman, 1975: 406.). Rajhman poudarja novo hermenevtiko, ki jo je kasneje kritično ovrednotila Kongregacija za verski nauk v *Navodilu o teologiji osvoboditve* leta 1984: »Nova hermenevtika, ki je obsežna v 'teologiji osvoboditve', vodi v novo branje svetega pisma, ki je v bistvu politično. Tako se posebno velik pomen pripisuje dogodku izhoda iz Egipta, kolikor je osvoboditev izpod politične sužnosti. Predlagajo tudi politično branje Magnifikata. Napaka tu ni v tem, da so pozorni na politično razsežnost svetopisemskih pripovedi, marveč v tem, da spreminjajo to razsežnost v glavno in izključno razsežnost; to pa vodi v zoženo branje svetega pisma.« (CD 24, X,5.)

Rajhman se ne opira izključno na hermenevtiko, temveč poudarja predvsem vlogo pokoncilске Cerkve v delu za uboge in opozarja na njeno mesto oziroma vlogo v svetu. Najpomembnejšo odločitev Cerkve 19. in 20. stoletja vidi v tem, da je v svojih socialnih enciklikah potrdila, da hoče hoditi za Kristusom tudi v praksi, ne samo v teoriji. Vendar je tudi v teoriji storila odločilen korak, predvsem ko je zaničala marksistično krilatico, da bi bila vera »opij za ljudstvo«, saj je po 2. vatikanskem koncilu v koncilskih odlokih izpostavila konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu.

## 2.1 Kritika Cerkve in poskus socialno zavzete smeri teologije

Kot smo že omenili, Rajhmana ne moremo šteti med tipične predstavnike teologije osvoboditve, je pa blizu »Grmičevi socialistični teologiji«, s katero na Slovenskem poimenujemo krog okoli revije *Znamenje*. Za ta krog je bila na eni strani značilna stroga in kritična drža do vesoljne katoliške in še posebej do krajevne Cerkve ter na drugi strani spravljivo stališče do takratne družbe. Hkrati je bila očitna prizanesljiva naklonjenost do oblasti in socialistične družbene ureditve (Lah, 1999: 177), zato pa moremo toliko bolj govoriti o Rajhmanovi »socialno zavzeti teologiji«. Rajhmanove socialne ideje so najmočnejše izražene v razpravi *Nova pota slovenske evangelizacije*, ki je izšla v knjižici *Vprašanja našega časa v luči teologije*. Izdala sta jo skupaj

z V. Grmičem v Tinjah 1978; Rajhman kot pastoralni teolog v njej presoja položaj slovenskega vernika v pokoncilski Cerkvi.

Skoraj petnajst let po koncilu, ko naj bi slovenski teologi še z optimizmom sprejemali koncilске spremembe (Lah, 1999: 185–186), Rajhman ugotavlja ravno nasprotno, in sicer, da slovenski duhovnik, pa tudi vernik, z negotovostjo sprejema nova spoznanja: »Če jih mora sprejeti zaradi 'poslušnosti Duhu', ki se zanj izraža še vedno po cerkveni avtoriteti, jih sprejema, ne da bi jih tudi s srcem razumel. Zato je marsikaj, kar se je rodilo po koncilu, ostalo nedorečeno, neizdelano, prevzeto po že danih vzorcih [...] Ob zanimanju vseh za koncilске novosti 2. vat. koncila, ob sproščenosti, ki jo je začutil vsak vernik, ob množici informativnih pripomočkov, ki koncilске ideje širijo, ob demokratičnem ozračju, ki vlada v družbi, pa tudi vernik ni več ravnodušen, da ne bi kritično presojal in šele nato sprejemal ali odklanjal. Če govorimo o pluralizmu, je to posledica prav takšnega ozračja v družbi. Če govorimo o dialogu, je to posledica tudi ideje konciliarnosti, ki jo je sprejel koncil za Cerkev v njenem notranjem območju in od tod v njenem zunanjem stiku s svetom.« (Rajhman in Grmič, 1978: 58.) Človek se je v pokoncilski Cerkvi znašel v novem položaju, ko se mora tudi sam zavzeto vključiti in na nov način zaživeti v cerkvenem občestvu. Zaradi teh novih okoliščin, v katerih je slovenski vernik, se Rajhman sooča s problemom uveljavljanja novega pogleda na Cerkev in njeno bivanjsko resničnost ter upravičenost, ki na Slovenskem izhaja iz njenega zgodovinskega položaja. Hkrati izpostavlja pluralnost v Cerkvi, ki nujno upošteva nove okoliščine svetovne ureditve: »Človek se ni spremenil, le spoznal je, da je ob njem še kdo drug, ki je tudi človek, čeprav drugače gleda na svet. Tako je stopilo človeštvo s tem spoznanjem v novo dobo pluralistične enotnosti. Pluralizem je miselnost, ki vidi v razlikah del resnice, ki manjka resnici do njene polnosti,« (Rajhman 1969, 433.) Polnost resnice je po Rajhmanu mogoča torej le v spoštovanju drugega, sočloveka.

## **2.2. Specifičen položaj Cerkve na Slovenskem**

Za življenje krajevne Cerkve in slovenskega verujočega človeka je pomembno poznavanje preteklosti, ko se je Cerkev uveljavila kot



ustanova in do 2. vatikanskega koncila živela nekako odmaknjena od človeka. Ta pojav Rajhman postavlja v sredo 19. stoletja, ko se na Slovenskem začne porajati klerikalizem na eni strani in politične stranke, predvsem liberalna, na drugi strani, hkrati pa z razgibanim družbenim življenjem Cerkev stopa v obdobje utrjevanja katolicizma.<sup>3</sup> Rajhman ocenjuje, da je bila slovenska Cerkev povsem nepripravljena na dogodke, ki so zamajali Evropo in Slovenijo posebno v temeljih socialne in svetovnonazorske ureditve. Cerkev se tudi zato po drugi svetovni vojni naj ne bi mogla vključiti v zanjo nov proces ločitve Cerkve od države, ki je na Slovenskem vtisnil neizbrisen pečat družbenemu in cerkvenemu življenju.

Rajhman se sprašuje, ali je Cerkev pripravila svojega vernika na nove družbene razmere, oziroma že kar pritrjuje, da je bila njena dolžnost, da to napravi. V odgovor temu zapiše: »Vkljenjena v struk-

- 3 Slovensko politično življenje v prvi polovici 20. stoletja je zaznamovalo strankarsko gibanje z očitnimi nasprotji med levico in desnico, znotraj desnice pa se je močno utrdilo katoliško socialno gibanje. Najpomembnejši predstavnik socialnega gibanja Janez Evangelist Krek je bil direktni nasprotnik političnega liberalizma, kot zaveden Slovenec se je v vlogi državnega in deželnega poslanca zavzemal za splošno volilno pravico in ob porajajočem nemškem nacionalizmu za uporabo slovenščine v kranjskem deželnem zboru ter za druge politične, kulturne in gospodarske reforme. Slovenska katoliška levica se je angažirala z Mahničevimi duhovnimi in idejnimi nasledniki, ki so v njegovi 'ločitvi duhov' našli odgovor na vedno bolj očitne in ostrejšje konfrontacije s teoretičnim in praktičnim komunizmom, v katerem so videli naslednike liberalizma in s tem prežečo brezbožnost kot najvišjo nevarnost za slovenski narod. Med katoličani so se družbeno in strankarsko najbolj angažirali Ernest Tomc s svojimi 'mladci', Lambret Erlich s 'stražarji', Janez Evangelist Krek in Aleš Ušeničnik s 'katoliško družbeno prenovo', Andrej Gosar s 'krščanskim socialnim aktivizmom', Angelik Tominec s 'krščanskim socializmom' in Edvard Kocbek s 'socialističnimi kristjani'. Podrobneje o predvojnem krščanskem političnem delovanju piše Srečo Dragoš v svojem delu *Katolicizem na Slovenskem. Socialni koncepti do druge svetovne vojne*; navajam pa še nekaj pomembnejših del s področja obravnave te teme: Cerkev, kultura in politika 1890–1941. Ljubljana 1993; Gestrin-Melik, *Slovenska zgodovina 1792–1918*. Ljubljana 1966; Josip Mal, *Zgodovina slovenskega naroda*. Celje 1929; S. Kremenšek, *Slovensko študentovsko gibanje 1919–1941*. Ljubljana 1972; Lambert Erlich, *Stražarji naših svetinj Gradivo za življenjepis*. Nova Scotia 1992; A. Kralj, *Ideje teologije osvoboditve na Slovenskem*. Ljubljana 2001; J. Pirc, *Aleš Ušeničnik in znamenja časov*; J. Juhant, *Sto let katoliškega družbenega nauka*. V: Družbeni nauk Cerkve. Ljubljana 1994.

turo avtoritete, ki jo je malikovala, je slovenska Cerkev odklanjala vsako misel na sodelovanje s socialističnimi idejami [...] Počasi se je socialistična družbena stvarnost v svojih razsežnostih pokazala kot stvarnost, ki ima svojo lastno prihodnost, ne oziraje se na Cerkev in njen vzorec. Sicer pa tudi Cerkev ne more ponuditi svojega vzorca iz preprostega razloga: dejansko namreč tega vzorca nima. Zgolj kritika nekih napak, posebej glede verskih svoboščin, je destruktivna tudi za njene člane, saj jih utrjuje še bolj v prepričanju, da Cerkev ne more ponuditi lastnega družbenega vzorca, ki bi ustrezal sodobnemu človeku in evangeliju, vsaj kar se tiče slovenske Cerkve.« (Rajhman, 1978a: 62.) Odkrit nastop zoper slovensko cerkveno avtoriteto utemeljuje v zgodovinskih dogodkih prve polovice 20. stoletja, ki da so pripomogli k nemoči Cerkve, da bi mogla iz lastnih pobud ovrednotiti resničnost, v kateri živi. V tej Rajhmanovi trditvi moremo iskati vzporednice z Grmičevim razumevanjem pokoncilске Cerkve, ki se kaže v njeni desakralizaciji. Cerkev mora postati dialoška in evangeljska. Njena dialoškost se nanaša na razmerje med laiki in hierarhijo znotraj Cerkve ter na dialog s svetom, ki je svet (desakraliziran) in samostojen (Lah, 1999: 177). Pri uresničitvi odprtega dialoga je po Rajhmanu cerkvena struktura glavna ovira za prilagodljivost Cerkve posvetni družbi, v kateri bi se mogel posameznik kot vernik in kot državlján čutiti varnega in poklicanega v uresničevanje svojih človeških danosti. Sprememba struktur je po Rajhmanu mogoča le, če se bodo spremenili tudi ljudje, ki živijo v teh strukturah.

Njegovo kritično stališče do cerkvene hierarhije bi mogli utemeljiti z razmerami v slovenski pokoncilski Cerkvi, ki je le po stopoma sprejemala usmeritve 2. vaticanskega koncila v zahtevi po odprtosti svetu. Kot duhovnik, ki je poznal razmere v Cerkvi pred koncilom in se očitno navdušil nad novimi možnostmi občestvene Cerkve, je bil nad počasnimi spremembami gotovo razočaran. V tem ni bil sam, pač pa je poznal težave laikov, ki so delali v katehezi in so le stežka uveljavljali svojo vlogo kot del Božjega ljudstva. Zato je bila njegova kritika »okostenelih struktur« v Cerkvi toliko bolj glasna in odkrita.

### 2.3 Cerkev naj bi se odrekla avtoriteti in materialnim dobrinam

Rajhman izpostavlja spremembe na neformalni ravni, ki bi v cerkveni praksi privedle do sprememb na formalni ravni. Poudarja vlogo Cerkve »služabnice«: »Če bi slovenska Cerkev brezpogojno upoštevala evangelij in 'božjo besedo', ki jo je mogoče najti tudi zunaj njega, če bi resno prisluhnila božjemu Duhu, ki deluje na raznovrstne načine v Cerkvi sami in zunaj nje, [...] potem bi bila sposobna, da človeku našega časa v polnem pomenu služi in pomaga, kakor Bog hoče – bila bi resnično preroška.« (Rajhman, 1978a: 64.) Cerkev bi z zavestnim vključevanjem v družbeno stvarnost dosegla, »da bi življenjska moč evangelija preplavila slovenski prostor in ga v novih razmerah znala tudi popeljati v pristnejšo, bolj človeško in s tem tudi bolj božjo prihodnost« (Rajhman, 1978a: 65). Pristnejše oznanjevanje evangelija bi Cerkev pokazala z odrekanjem svoji avtoriteti in materialnim dobrinam, svoje strukture pa bi morala približati posvetnim strukturam. Rajhman očitno trdi to, kar nakazuje Lah v oceni slovenske pokoncilске teologije: »Zdi se, da ta smer avtorjev namiguje na to, da naj Cerkev prevzame oblike oziroma strukture sodobne demokratične družbe.« (Lah, 1999: 176.) Sicer pa tudi Grmič preroško vlogo slovenske Cerkve gleda v njeni radikalni odločitvi: »Tudi strukture bi morala slovenska Cerkev, kolikor je le mogoče, prilagoditi strukturam svetne družbe, če že ne po obliki, pa vsaj po duhu, po vsebini. V nasprotnem primeru bo nujno delala vtis tujka v našem času in prostoru.« (Grmič, 1978: 294.) Grmič nadaljuje: »Morala bi celo marksistično izrazoslovje, kolikor je le mogoče, uporabiti v oznanjevalni in teološki govorici nasploh.« Z današnjega vidika je ta zahteva vsekakor nesprejemljiva, vendar mu ne moremo pripisovati direktnega »odpadništva«, saj trdi: »Smerokaz za življenje in delo bi moral biti slovenski Cerkvi predvsem evangelij, vanj bi se morala kritično poglobljati in se zavzemati za njegovo uresničitev. [...] Slovenska Cerkev bi si morala skupno s socializmom povsod prizadevati za osvoboditev človeka od vseh odtujitev. Nastopati bi morala vedno kot borca za svobodo. Pri tem pa bi jo morala voditi njena transcendentna, v absolutno prihodnost naravnana usmeritev in skrivnost križa.« (Prav tam.)

Rajhman v duhu koncilskih dokumentov, podobno kot Truhlar, Strle in nekateri drugi teologi na Slovenskem, soglaša s potrebo po

»decentralizaciji« Cerkev in se zavzema za njeno »desakralizacijo«, zlasti pa izpostavlja stalni boj proti kakršni koli obliki klerikalizma v Cerkvah oziroma »deklerikalizacijo« (Lah, 1999: 177–178). Grmič je v Cerkvah »klerikalno« vse, kar namesto služenja (diakonije) »spodbuja gospodovanje, željo po oblasti, zapovedovanje in avtoritativno zahteva pokorščino; vse, kar s strani nosilcev hierarhičnih služb zapostavlja ali ovira vlogo laikov in soodgovornost celotnega cerkvenega občestva oziroma kjer se povečuje duhovniška služba« (Grmič, 1979: 90). Nasprotno tej podobi Cerkev je pokoncilski vizija Cerkev Božjega ljudstva, ki jo opredeljuje koncilski *Odlok o službi in življenju duhovnikov*, v kateri je vse Božje ljudstvo, so vsi verniki sveto in kraljevo duhovništvo: »Nobenega uda torej ni, ki ne bi imel deleža pri poslanstvu celotnega telesa, ampak vsak mora slaviti Jezusa v svojem srcu in v preroškem duhu pričevati za Jezusa.« (D 2.) V okrilju take Cerkev je mogoče govoriti o prerojenju Duha in o »personalizaciji vernega človeka«, ki bo mogel tudi sam, brez cerkvene avtoritete funkcionirati v določeni situaciji, seveda z etično odgovornostjo.

V poskusu tako imenovane socialno zavzete teologije bi pri Rajhmanu mogli izluščiti misel, da se mora posameznik ne glede na katekizemsko znanje v kritičnih situacijah odločati sam po svoji vesti; da je občestveno življenje v Cerkvah mogoče tudi brez struktur in da se pokoncilski Cerkev mora prilagoditi družbenim spremembam, saj bo le na ta način lahko opravila svoje evangelizacijsko poslanstvo. Vendar se sprašuje, ali se Cerkev res mora odpovedati nekim strukturam, nekemu sistemu, če to od nje zahteva njeno poslanstvo. Odgovor najde v človeku: »Svet se je spremenil, v njem se spreminja po starem latinskem pregovoru tudi človek. Že samo opazovanje nam pričara povsem novo podobo o človeku v modernem svetu. Moderni svet je nujno sekulariziran svet. V tem sekulariziranem svetu nastaja tako rekoč nov tip človeka.« To velja tudi za slovenskega človeka: »Slovenski človek se v sedanji družbi razmeroma dobro počuti [...] slovenski vernik, ki je količkaj razgledan, ve, da ima zunaj Cerkev, prav zaradi nje, dovolj možnosti, da se sreča s svojo najbolj notranjo eksistenco in sebe transcendirata. Zato zapušča cerkev in Cerkev, ne da bi jo končno in za vselej zapustil [...] To je paradoks Cerkev in tudi seveda časa, v katerem živimo.« (Rajhman, 1985a: 410–411.)

Sekulariziran pa za Rajhmana ni samo svet, temveč se vse bolj kaže tudi sekularizacija krščanstva. S tem, ko »sveto« ni več izključna domena religije, ampak se vse bolj seli na področje profanega in v svet, je človek tudi z ljudsko vernostjo začel iskati nov tip človeka, ki postaja vedno bolj človek domišljije, ustvarjalnosti, simbolike in svetega (Rajhman, 1978b: 304). Na eni strani se torej pojavlja paradoks v tem, da človek svojo vernost išče mimo Cerkev, vendar se ji dokončno ne odpove; na drugi strani pa se kaže paradoks krščanstva, ki samo išče »sveto« v svetu in se vrača k »teologiji prazničnega razpoloženja«.

### 3 Zagovor socialno zavzete smeri teologije

Paradoks slovenske Cerkev vidi Rajhman v njenem specifičnem položaju v osemdesetih letih, ko je po njegovem, tudi zaradi notranjih nasprotij, vse bolj postajala manjšina v družbi. Govori celo o razpotjih slovenske Cerkev in v eseju o pastoralni podobi vernika v letu 1985 se zadnjič postavi na stran Grmičeve usmeritve v slovenski Cerkev. Za današnjo Cerkev neprepričljivo zveni Rajhmanova trditev, kako je vedno bolj očitno, da je v Sloveniji mogoča le ta (Grmičeva) usmeritev in da si le po tej poti more Cerkev zagotoviti svoj prostor pod soncem, saj naj bi »njen duhovni vpliv prav zaradi škofa Grmiča in njegovega osebnega duhovnega vpliva na situacijo Cerkev dokaj porasel in povzročil, da se za Cerkev in njen nauk zanima neprimerno večje število ljudi, kot bi se sicer« (Rajhman, 1985: 202). Ljudje ostajajo zunaj Cerkev, vendar se zanimajo za njene aktivnosti na področju duhovnosti. Socialno zavzeta usmeritev je pravilna zato, ker »se Cerkev ne more izogniti zakonu inercije. Zanj je nedopustno, da bi brez njene uradne navzočnosti reševali njene probleme, pa četudi le na ravni 'posvetovalnega organa'. V sodelovanju Cerkev in države namreč gre za temeljno sodelovanje, pač na nekoliko drugačni ravni, a vendar še vedno v skladu s cerkvenimi predpisi.« (Rajhman, 1985: 203.) Rajhman vidi možnost sodelovanja Cerkev in države v koordinacijskih odborih, ki jih je ustanovila Socialistična zveza delovnega ljudstva, saj po njegovem njenega članstva ne sestavljajo le neverujoči, temveč je pretežna večina članov vernih. Sodobni pokoncilski vernik živi v družbi, njegovo družbeno in versko življenje sta usodno pove-

zana, moti pa »neskladje med cerkvenim in evangeljskim«. Socialno zavzeta smer teologije v Cerкви na Slovenskem ni bila deležna podpore in njeni privrženci, med njimi tudi Rajhman, so kljub veri v svoje dobre namene, bili zaznamovani kot sodelavci oblasti (prim. Juhant, 1991).

### **Sklep ali aktualnost Rajhmanove misli danes**

Rajhman je videl možnost za sodelovanje Cerkve in oblasti v dobro človeka, zato je opozarjal na pereče probleme sodobne družbe, ki pričajo o razhajanju med »evangeljskim in cerkvenim«. Ko je sodobni človek v vse večji eksistencialni stiski in se sooča s problemi, povezanimi z demografsko rastjo in tehniškim razvojem, brezposelnostjo, draginjo, danes bi še dodali »z informaciskim razosebljanjem in svetovnim terorizmom«, se mu zdijo problemi krajevne Cerkve drugotnega pomena. Cerkev pa se po njegovem večkrat ukvarja s svojimi problemi, čuti se ogrožena in ne zanima se dovolj za človeško stisko, za skupni materialni napredek in napore družbe, da bi zmanjšala ekonomsko krizo, skratka, njena odsotnost s prizorišča vsakdanjega življenja je vse bolj očitna. Podoba te Cerkve ja za Rajhmana neevangeljska in v nasprotju z njo vidi rešitev v Grmičevi viziji Cerkve: »Mladi se zanimajo [...] za delež Cerkve pri uresničevanju prizadevanj za mir. Zavzemajo se za odkritost in poštenost tistih, ki jim govorijo. Če jih navdušuje liturgija, jih navdušuje predvsem v svojem pravilu: bližina Boga in njegovo izkustvo. Hočejo doživeti enakost in bratstvo, ne marajo avtoritete, ki je zgolj avtoriteta, hočejo se pogovarjati, začutiti, da so partnerji v dialogu. Odbijajo jih nestrpnost, fanatizem, prepričevanje, da smo kristjani 'več'. Hočejo dejanj, ne besed: ne gre jim toliko za zunanje manifestacije kot za resnično krščansko življenje, gre jim naposled za akcijo v kontemplaciji.« (Rajhman, 1985: 207.)

Rajhman izpostavlja »zlatο evangeljsko pravilo o enakosti in bratstvu« vseh ljudi, ki ga Cerkev lahko uresniči le, če bo v svoj »delovni program sprejela uresničevanje dialoga v družbi«, ko v drugače mislečih ne bo več čutila nasprotnikov, temveč prijatelje v skupnem prizadevanju za dobro človeka. Cerkev se uresničuje kot dialoško občestvo, saj je vsebina Cerkve same dialog Boga s človeštvom in svetom. »Ko bo iskala skupaj z drugimi človeka v stiski, bo

odgovorila na zahtevo evangelija: Cerkev ne bo več sebi cilj, temveč njen cilj bo vedno človek.« (Rajhman, 1985: 207.) Podoba Cerkve, kakršno razume Rajhman, je podoba neprestano prenavljajočega se občestva, ki sledi delovanju Svetega Duha in živi iz Kristusove vsestranske navzočnosti. Čeprav je Cerkev drugačna, se mora prilagajati sodobni družbi in postajati čedalje bolj dialoško in demokratično občestvo.

## LITERATURA

- Gibellini, Rosino (1996): *La teologia del XX secolo*. Brescia: Editrice Queriniana.
- Grmič, Vekoslav (1976): Teološke osnove ekumenskega dialoga danes. *Bogoslovni vestnik* 36, št. 3:301–313.
- Grmič, Vekoslav (1978): Preroštvo v slovenski Cerkvi danes. *Znamenje* 8, št. 4: 289–296.
- Grmič, Vekoslav (1979): *Resnica iz ljubezni: kritična razmišljanja*. Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov.
- Grmič, Vekoslav (1983): *Humanizem problem našega časa*. Trst: Založništvo tržaškega tiska.
- Juhant, Janez (1989): Versko in cerkveno življenje v dobi dozorevanja slovenskega naroda. V: *Metod Benedik, ur., Zgodovina Cerkve na Slovenskem*. Str. 195–234. Ljubljana: Družina.
- Kaufmann (1985): *Primer Boff*. *Znamenje* 15, št. 5:450–453.
- Lah, Avguštin (1999): Vrednotenje in sprejem II. vatikanskega koncila v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 59:161–186.
- Potrpin, Jože (2009): O razvoju narodov v sedanjem času. *Družina* 58, št. 29 (19.07.2009), 2.
- Rajhman, Jože (1969): Luis Sintas S.J., *Pluralisme dans l'Église*. Ocena knjige. *Bogoslovni vestnik* 29:432–434.
- Rajhman, Jože (1975): *Politična teologija*. *Znamenje* 5, št. 5:405–412.
- Rajhman, Jože in Vekoslav Grmič (1978): *Vprašanja našega časa v luči teologije: sodobna evangelizacija*. Tinje: Katoliški dom prosvete.
- Rajhman, Jože (1978a): *Teološka govorica in sodobni človek*. V: Rajhman, Jože in Vekoslav Grmič, *Vprašanja našega časa v luči teologije: sodobna evangelizacija*. 35–55. Tinje: Katoliški dom prosvete.

## RAZPRAVE, ŠTUDIJE

- Rajhman, Jože (1978b): Sekularizirano krščanstvo. Znamenje 8, št. 4:297–305.
- Rajhman, Jože (1980): O dostojanstvu človeka in kristjana. Znamenje 10, št. 2:163–165.
- Rajhman, Jože (1985): Na razpotjih slovenske Cerkve : esej o pastoralni podobi vernika v letu 1985. Znamenje 15, št. 3:201–208.
- Rajhman, Jože (1985a): Učinkovitost sodobne pastore. Znamenje 15, št. 5: 406–412.
- Kongregacija za verski nauk (1984): Navodilo o teologiji osvoboditve (CD 24). Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Kongregacija za verski nauk (1986): Navodilo o verski svobodi in osvoboditvi (CD 31). Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Krajnc-Vrečko, Fanika (2008): Bog in človek v teološki misli Jožeta Rajhmana. Dokt. dis. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Kralj, Albin (2001): Ideje teologije osvoboditve in slovenski katoličani. Dokt. dis. Ljubljana: Teološka fakulteta.



Tomaz Jurca

## CALVIN IN LUTHER O POSVETNI OBLASTI

### UVOD

Pričujoča razprava se dotika treh protestantskih besedil o posvetni oblasti ter njeni vlogi v družbi, ki so jo v šestnajstem stoletju pretresali hudi verski nemiri. Gre za obdobje zatona univerzalnih monarhij in papeške politične moči, v katerem se pojavi potreba po novih socialno političnih teorijah, ki bi bile skladne z novimi verskimi tokovi in v luči razvoja nacionalnih držav ne bi ogrožale njihovega obstoja in širjenja. V teh besedilih Jean Calvin (Cauvin, Calvinus, Kalvin) in Martin Luther ne razpravljata zgolj o neupravičenosti papeških zahtev po popolnosti oblasti (*plenitudo potestatis*), o čemer je prepričljivo spregovoril že Marsilij Padovanski, ampak razmišljata predvsem o posvetni oblasti ter njenih pristojnostih in nalogah tako v zvezi z duhovnimi kot posvetnimi zadevami. Protestantaska cerkev je namreč pri svojem delovanju potrebovala zaščito lokalnih oblastnikov, zato je v zvezi s tem razvila svoje zamisli, ki so kljub temu, da so večinoma temeljile na *Svetem pismu* in Pavlovih naukih, v nekaterih pogledih že presegle togost srednjeveškega družbenega reda.

Luthrov traktat *An den christlichen Adel deutscher Nation (Krščanskemu plemstvu nemškega rodu)* je prvi od treh spisov iz leta 1520, ki jih je nemški reformator zasnoval kot odgovor na papeževo bulo *Exsurge Domine* in njegovo grožnjo z izobčenjem, če ne bi preklical svojih tez. Tri leta pozneje je zaradi spora s saškim vojvodo delo dopolnil s spisom *Von weltlicher Obrigkeit (O posvetni oblasti)*, v katerem je spričo omenjenih težav svoje zamisli o posvetni oblasti zastavil nekoliko previdneje. Calvin se je s problematiko spoprijel v dvajsetem poglavju IV. knjige svojega znamenitega dela *Institutio Religionis christianae (Temelji krščanske vere)*, ki so ga v latinščini prvič natisnili leta 1536, v francoščini pa

pet let pozneje. Francoski reformator je delo večkrat popravil in dopolnil, končno različico pa so v latinščini izdali leta 1559.

## KRATKA PRIMERJAVA LUTHROVIH IN CALVINOVIH SPISOV

Primerjava zajema besedili *An den christlichen Adel deutscher Nation in Von weltlicher Obrigkeit* Martina Luthra ter 20. poglavje v IV. knjigi dela *Institutio Religionis christianae* Jeana Calvina.

Težavno razmerje med sveto in posvetno oblastjo je burilo duhove političnih filozofov zahodne Evrope predvsem v srednjem veku. Že od časov antičnega Rima so bili posvetni vladarji tako ali drugače vključeni v administracijo in organizacijo Cerkve, kar se je kazalo predvsem pri nadzoru nad prvimi koncili, na drugi strani pa so kleriki tudi sami posegali po posvetni oblasti, o čemer najbolj očitno priča obdobje t. i. hildebrandskega papeštva. Lahko bi torej rekli, da sta bili Cerkev in država v srednjem veku eno telo. Tako so Dante, Marsilij Padovanski<sup>1</sup> in William Ockham v začetku 14. stoletja s svojimi spisi jasno opozorili na zapleteno problematiko boja med papežem in cesarjem za vrhovno oblast, s prihodom humanizma, vzponom nacionalnih držav in posledičnim zatonom srednjeveškega papeštva pa so se v okviru reformacije razvile nove s tem povezane teorije. Protestanti so pri širjenju svojih zamisli potrebovali podporo in zaščito posvetnih vladarjev, zato so morali v skladu s svojimi prepričanji izoblikovati tudi temu primerno politično misel. Ta je predvsem v nemškem primeru neločljivo povezana s t. i. *Landeskirche* ali deželno

1 Marsilij Padovanski (ok. 1285–1342) je eden najzanimivejših mislecev srednjega veka. Čeprav ga ne bi mogli prištevati med reformatorje, saj se v versko dogmatiko ni spuščal, pa je njegova življenjska pot vsaj deloma podobna Luthrovi. S svojimi spisi si je nakopal jezo papeža in prislužil izobčenje, zaščito pa je užival pri vplivnem plemiču Ludviku Bavarskem. V svojem delu *Defensor pacis* predstavi v nekaterih pogledih povsem sodobno državno ureditev, kjer ima osrednjo vlogo ljudski zakonodajalec, v katerega so posredno vključeni vsi družbeni sloji. Ljudski zakonodajalec je za Marsilija vrhovno telo v politični skupnosti, zato mu mora biti podrejena tudi Cerkev. Gre torej za prvo odmevnejšo sistematično razpravo o tem, da mora na zemlji vladati posvetni oblastnik in ne papež, katerega zahteve v zvezi s tem naj bi bile popolnoma neutemeljene.

skupnostjo oziroma deželno Cerkvijo, kjer so reformacijo podprli in uzakonili tamkajšnji knezi.

Po izobčenju, ki je doletelo Martina Luthra leta 1521, sta bila njegovo življenje in delo v veliki meri odvisna od volje deželnih gospodov, med katerimi je treba omeniti predvsem Friderika Saškega. Luther se je tako že v začetku opiral na nemško plemstvo, o čemer priča tudi spis *An den christlichen Adel deutscher Nation* iz leta 1520, naperjen v prvi vrsti proti rimski Cerkvi. Z njim je skušal prepričati cesarja in kneze, da bi uporabili svojo moč ter izkoreninili bolezen, kakor je označil lakomnost klerikov in njihovo željo po posvetni oblasti, poskrbeli za koncil ter za druge institucionalne reforme, ki bi omejile število kardinalov, ukinile cerkvene davke in odloke, kot je interdikt, ter odpravile celibat za duhovščino. To naj bi bilo v njihovi moči zato, ker so, kot vsi kristjani, tudi sami duhovniki. Gre torej za prvi zares revolucionarni spis, s katerim se Luther dokončno, odločno in sistematično oddalji od rimske Cerkve, ki naj bi s tremi uzurpacijami ali obzidji, kot jih imenuje v traktatu, preprečevala kakršno koli reformo. Prvo od obzidij je prepričanje, da je duhovna oblast nad posvetno, kar Luther odločno zavrne in pojasni, kot je to že prej storil Marsilij Padovanski, da je zemeljska oblast dana od Boga in da lahko brez zadržkov kaznuje tudi papeža ali škofa. »Zato naj posvetna krščanska oblast svobodno neovirano vrši svojo službo, ne glede, ali je tisti, katerega zadene, papež, škof ali duhovnik. Kdor je kriv, naj trpi. Kar je proti temu reklo duhovsko pravo, je zgolj izmišljena rimska predrznost (*Vermessenheit*). Zakaj takole pravi Pavel (Rim 13,1) vsem kristjanom: *Vsaka duša* (menim, da tudi papeževa) *naj se podreja gosposki, zakaj ta ne nosi meča kar tako, temveč, da služi Bogu, vtem ko kaznuje zle in hvali poštene*. Tudi Peter (1 Pt 2,13) pravi: *Podredite se vsakemu človeškemu redu zavoljo Boga, ki hoče tako*. Razglasil je tudi (2 Pt 2,10), da bodo prišli takšni ljudje, ki bodo zaničevali posvetno gosposko, tako kot se je potem zgodilo z duhovskim pravom.« (Luther, 2002: 93; Luther, 1967: I, 369.)<sup>2</sup> Rimsko cerkveno pravo naj

2 Pri navajanju in prevajanju odlomkov iz Luthrovih spisov sem uporabil izdajo, ki jo je uredil Otto Clemen in temelji na t. i. Weimarski kritični izdaji: Martin Luther, *Luthers Werke in Auswahl*, ur. Otto Clemen, Walther de Gruyter and.co., Berlin, 1967, in sicer: *An den christlichen Adel deutscher Nation von den christlicher*

bi duhovščina iznašla predvsem zaradi tega, da ji ne bi bilo treba odgovarjati za svoje prestopke pred posvetnimi sodniki, in bi ga bilo prav zato treba ukiniti. Luther je to simbolično storil šest mesecev po izidu traktata, ko je v Wittenbergu skupaj z nekaterimi kanonskimi in sholastičnimi spisi javno sežgal papeževu bulo.

Drugo obzidje se tiče neutemeljene cerkvene monopolizacije razlag *Svetega pisma*, tretje pa pravice sklicevanja koncilov, ki naj bi po Nemčevem mnenju, oprtem na *Biblijo* in prva stoletja krščanstva, pripadala cesarju in občestvu vernikov. Tudi Luther se torej zavzema za demokratizacijo Cerkve, a je treba poudariti, da pri svojem razmišljanju še zdaleč ni tako radikalen kot Padovanski. Podobno kot Ockham, je tudi sam predvsem teolog in se v politiko podrobneje ne spušča, oziroma se opira nanjo le toliko, kolikor mu koristi pri širjenju njegovih zamisli.

To je razvidno tudi iz dela *Von weltlicher Obrigkeit*, v katerem nadaljuje razpravljanje o posvetni oblasti, a je mogoče opaziti, da potem, ko se nekateri plemiči obrnejo proti njemu in prepovedo prodajo njegovega prevoda *Nove zaveze*, svoje pisanje nekoliko priredi.<sup>3</sup> Tako je moral ravnati tudi zaradi nasprotovanja cesarja Karla V., ki je njegove nauke obsodil že v Wormsu leta 1521 in mu je bil vse od znamenitega zbora nenaklonjen. »Pred časom sem napisal spis, namenjen nemškemu plemstvu, v katerem sem pojasnil njegove naloge in dolžnosti. (...) Sedaj pa naj usmerim svoj trud v drugo smer in zapišem, česa ne bi smeli početi, oziroma česa bi se morali vzdržati.« (Luther, 1967: II, 361.)

Traktat *Von weltlicher Obrigkeit* zaznamuje občutnejša razmejitev med versko in posvetno sfero, zasledimo pa tudi nekatere predloge o

*Standes Besserung*, knj. I, str. 362–425; *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit Man ihr Gehorsam schuldig sei*, knj. II, str. 360–395. Pri spisu, namenjenemu nemškemu plemstvu, sem upošteval slovenski prevod Božidarja Debenjaka v izdaji Martin Luther, *Tukaj stojim. Teološko politični spisi*. Krtina, Ljubljana, 2002, str. 88–100, drugih prevodov pa sem se lotil sam. Pri Calvinu sem se oprl na Berlinsko izdajo iz leta 1835, ki je dostopna tudi na spletu: *Ioannis Calvini Institutio christianae religionis*, A. Tholuck, Berlin, 1834–1835, Pars altera IV, 20. str. 475–496.

3. Novembra 1522 je Friderikov sorodnik saški vojvoda Gregor z odlokom prepovedal prodajanje in kupovanje Luthrove *Nove zaveze* in zahteval izročitev vseh izvodov v zasebni lasti, za katere je ponujal tudi denarno nadomestilo.

omejitvi oblasti zemeljskih vladarjev v korist obči krščanski skupnosti. Vladarji naj bi, podobno kot na drugi strani duhovščina, skrbeli zgolj za svoje, torej posvetne zadeve, s čimer se Luther nekoliko oddalji od Marsilija. »Posvetna oblast in moč se navezujeta samo na davke, posvetne dolžnosti, čast, strah in zemeljsko lastnino. *Oblastnikov se namreč ni treba bati, kadar delamo dobro, ampak kadar delamo hudo.* (Rim 13,3.) Pavel je zemeljski oblasti torej postavil meje. Ta nima moči nad vero in Božjo besedo, ampak zgolj nad hudodelci.« (Luther, 1967: II, 380–381.) Na tem mestu bi težko ugotovili, ali so knjige, ki jih je vojvoda Gregor želel zapleniti, duhovna ali zemeljska lastnina, a o tem nekoliko kasneje.

Če je šlo v prvem Nemčevem spisu za prepletanje in integracijo duhovne sfere v posvetno, pa se zdita v drugem svetova ločena. *Weltlich* je za Luthra pridevnik, ki označuje zadeve, povezane s telesom, častjo in oprijemljivo lastnino, katerih nasprotje išče v izrazih »duhovno«, »večno«, in »nebeško«. Začutiti je mogoče tudi nekoliko slabšalno konotacijo, ki se navezuje predvsem na Avguštinovo *civitas diaboli*, v kateri častijo stvari, ne Stvarnika, če povzamemo besede starega in med protestanti nadvse cenjenega teologa. Za Luthra so dolžnosti posvetnih vladarjev zagotavljanje miru, uveljavljanje zakonov in zaščita tistih, ki jih spoštujejo (*Frommen*),<sup>4</sup> na drugi strani pa kaznovanje onih, ki jih kršijo. Kristjani spoštujejo tako moralne kot državne zakone, zato vladarju niso grožnja, temveč zavezniki; »Potemtakem zakoni in posvetni meč nimajo dosti dela med kristjani, saj ti s svojim ravnanjem že sami storijo mnogo več, kot pa bi od njih zahtevali kateri koli zakoni ali nauki. Kot pravi Pavel v *Prvem pismu Timoteju*, postava ni dana za pravičnega, ampak za nepostavne.« (Luther, 1967: II, 365.) Prav zato, ker se Jezusova duhovna oblast ne navezuje na vse ljudi, ampak zgolj na duše vernikov, morajo za ostalo množico poskrbeti posvetni vladarji, ki so po Luthrovem mnenju, če seveda vladajo pravično, v zemeljski skupnosti najpomembnejši. Osrednji termin je torej »pravičnost«, ki se med drugim navezuje tudi na vladarjevo sposobnost prepoznavanja njegovih pristojnosti, kar je za

4 V Luthrovem času je bil nemški izraz *fromm* pomensko zelo blizu latinskim *iustus*, *probus*, *bonus*, pa tudi *pius*. Luther izraz uporablja predvsem, ko govori o poslušnih, poštenih in bogaboječih kristjanih, ki spoštujejo zakone.

Luthra nadvse pomembno. »Če vam knez ali posvetni vladar ukaže, da ubogate papeža, da verjamete v to ali ono, ali pa da izročite knjige, potem mora biti vaš odgovor tak: Ne gre, da bi Lucifer sedel zraven Boga. Gospod, dolžan sem vam pokorščino v zvezi s svojim življenjem in premoženjem. Ukazite mi, kar spada v pristojnost vaših moči, in ubogal vas bom. Če pa mi zapoveste, v kaj moram verovati, in da moram v skladu s tem ukazom izročiti svoje knjige, vas ne bom ubogal.« (Luther, 1967: II, 381.) Če bi kristjan ubogal podobne ukaze, po Luthrovih besedah ne bi bil nič boljši od tistih, ki so izročili Kristusa Pilatu.

Termin *Obrigkeit* Luther pogosto izmenjuje z izrazom *Gewalt*, ki je pomensko nekoliko natančnejši in se nanaša na točno določen element *oblasti*, ki ga lahko enačimo s *prisilo*. Semantično ga na protestantom sovražni strani zajema pojem *plenitudo potestatis*, ki se nanaša na papeževo vrhovno moč, v okvir katere sodi tudi prisila, in pa izrazi iz cerkvenega pravnega slovarja, kot so *imperium*, *auctoritas* ter v izvršnem smislu *executio*. Gre torej za posvetni meč, omenjen v *Pavlovem pismu Rimljanom*, oziroma izvršno oblast, ki je po mnenju Luthra v rokah posvetnega vladarja in mora bolj kot na človeških zakonih, ki so nemalokrat nepopolni in pomanjkljivo zasnovani, temeljiti na pravičnosti (*Recht*, *Gerechtigkeit*) ter modri presoji. Spis *O posvetni oblasti* Luther tako sklene z mislijo: »O Karlu, vojvodi Burkundskem, kroži tale zgodba. Ko je neki plemič ujel svojega sovražnika, je nesrečnikova žena prišla odkupit njegovo življenje, plemič pa ji je odvrnil, da bo možu prizanesel, če bo spala z njim. Ženska je bila krepostna, a ker jo je skrbelo za moža, je le tega vprašala, ali naj v zameno za njegovo svobodo ugodi plemiču. Mož je hotel rešiti svoje življenje in je privolil. Dan potem, ko je plemič spal z žensko, pa je moža obglavil in ji ga izročil mrtvega. Ženska se je pritožila vojvodi Karlu, ki je poslal po plemiča in mu ukazal, da jo vzame za ženo. Dan po poroki ga je dal obglaviti, ženska, katere čast je bila tako oprana, pa je dobila vse njegovo premoženje. Res primerna kazen za hudo delstvo, vredna velikega vladarja. Noben papež, odvetnik ali knjiga ne bi mogli pripraviti vojvode k taki rabsodbi. Tej sta botrovala zgolj njegova modrost in razum, ki sta koristnejša od vseh zakonov in knjig.« (Luther, 1967: II, 393–394.)

Vladar mora torej ravnati modro, saj ga je postavil Bog, njegova odločitev pa je nad zakoni. V tem okviru je treba razumeti tudi Luthrovo ostro obsodbo kmečkih uporov in s tem povezanih vojn, ki so tisti čas pustošile po Nemčiji. Njegova kritika je tu predvsem teološke in ne priložnostne narave, kot mu je očital Thomas Münzer, ki ga je označil za služabnika oblastnikov, saj je povsem očitno, da so uporni kmetje prekršili Pavlove zapovedi o veljavnem sistemu zemeljske oblasti. Luthrovo pojmovanje oblasti je precej blizu Trubarjevim mislim v *Cerkovni ordningi* (Trubar, 1973: 64),<sup>5</sup> kjer je mogoče prebrati, da je državna oblast koristna, saj zagotavlja varnost in urejenost. Če Nемец po eni strani zahteva od gosposke pravičnost, po drugi ne najde biblične legitimacije za radikalizem nemške kmečke vojne. Podobno o legitimnosti oblastnikov razmišljata Melancthon in Anglež Tyndale, ki v svojem delu *The obedience of a christian man* hvali božji red in poudarja, da morajo vsi ljudje spoštovati oblast tako, kot spoštujejo sin očeta, žena moža in hlapec gospodarja.

\*

Sorodne zamisli in primerjave zasledimo tudi v 20. poglavju IV. knjige Calvinove *Institutio Religionis christianae*. Francoski reformator zadevo zastavi z drugega, pretežno teocentričnega zornega kota. Država se tudi po njegovem mnenju ne sme vtikati v vero, ampak je njena naloga predvsem v tem, da jo ščiti. Calvinova Ženeva je tako precej bližje Savonarolovemu Novemu Jeruzalemu kot pa Marsilijevim zamislim, za katere bi lahko trdili, da so popolno nasprotje Francozovemu nauku. »Dokler smo na tem svetu, je namen posvetne oblasti, da skrbi za nemoteno javno čaščenje Boga, da ščiti čisto doktrino in ohranja Cerkev zdravo, da spodbuja ljudi k ravnanju, skladnem z zahtevami človeške družbe in pravičnosti, da jih ob sporih

- 5 Trubar na tem mestu močno povzema Luthrovo misel in Pavlovo pisanje. Naloga oblastnikov (Trubar jih največkrat označi z »deželско gosposčino« ali »deželско oblastjo«) je, da zagotavlja mir in kaznuje tatove, malikovalce ter druge prestopnike. Podobno kot Luther, obsodi puntarje, prav tako pa se z nemškim reformatorjem strinja tudi v tem, da oblast ne sme ravnati v nasprotju z Bogom. »Ali ona pak nima oblasti to malikovanje začenjati, ne trditi, kakor je Nabukadnezar trdil, ali lastni nauk od Boga (...) zmisлити inu gori pripraviti brez besede božje. Zakaj ona s tem predaleč seže čez to zapoved božjo.«

spravi, ter da vzdržuje in brani družbeno dobrobit in njen mir.« (Calvin, 1835: 477.)

Podobno kot Luther tudi Calvin poudarja pomembnost posvetne oblasti, ki je nujna za zagotavljanje družbenega reda in miru, a sta njeni nalogi poleg prisile tudi vzgoja in usmerjanje kristjanov. V nasprotju z Nemcem pa Francoz oblasti tudi ne postavi jasno določenih omejitev. Kot pojasnjuje Skinner (Skinner, 2005: 191),<sup>6</sup> gre v tem primeru za neko vrsto pasivne pokorščine, pri argumentiranju katere pa je Calvin dokaj nedosleden, saj o njej v vsaki izdaji *Institutio* zapiše nekoliko drugače. Načeloma naj posvetne oblasti ne bi bili dolžni ubogati takrat, ko je njeno ravnanje v nasprotju z Bogom, ki jo je postavil. Bog je namreč nad njo in vsemi človeškimi zakoni ter je prva in absolutna oblast. Njegovi uslužbenci so tako duhovniki kot posvetni vladarji, za oboje pa Calvin uporablja izraze *ministerium*, *administratio*, *officium*, *functio* in *munus*, ki so precej blizu Luthrovima *Dienst* in *Amt*. Gre torej za občuten poudarek na zastopništvu oziroma opravljanju službe v imenu drugega, a s tem izrazjem Calvin nikakor ne misli zmanjšati pomena obeh oblasti. Prav nasprotno, ni je mogočnejše vlade od tiste, ki izvira od Boga, seveda če opravlja svojo službo skladno z Njegovimi navodili. Kar se tiče zadnjega pomisleka, pa Calvin zaide v protislovje ob koncu 20. poglavja, ko pravi, da je treba ubogati tudi krivoversko oblast, saj naj bi tako Bog kaznoval grehe ljudi. Naj bi torej preprosti ljudje sami razložili, ali nepravilna oblast sledi navodilom višje instance, ali pa kot grešna ter družbi škodljiva institucija ravna v nasprotju z njeno voljo? Na to vprašanje Calvin v nobeni od izdaj ne ponudi jasnega odgovora.

Francoski reformator je torej zagovornik »krščanske politije«,<sup>7</sup> ki bi jo Luther bržkone označil za protislovno, in ker je za tako ureditev nujna »dvojna« vlada uradnikov in duhovnikov, morajo ti sodelovati

- 6 Skinner trdi, da so bili reformatorji v času, ko so se nekateri oblastniki obrnili proti njim, večinoma povsem nepripravljeni, da s peresom ubranijo svojo Cerkev. Zmoti ga predvsem Calvinova teorija »pasivne pokorščine«, ki ljudstvu dopušča precej manj možnosti upora proti krivični oblasti kot pa Luthrovo pisanje.
- 7 Calvin v zvezi z državno oziroma politično ureditvijo navaja izraze *politia*, *ordinatio*, *gubernatio respublica* in *civitas*, ki so si pomensko dokaj blizu in so v besedilu razvrščeni poljubno. Nekajkrat zasledimo tudi izraz *politia christiana*, ki pa se nanaša predvsem na krščanske zakone in institucije znotraj ureditve.



in spoštovati službo drug drugega. Le tako lahko obe oblasti vodita isto telo vernikov, ki so obenem tudi državljani, in narobe. Obe skupnosti, *universitas civium* in *universitas fidelium*, je enačil že Marsilij Padovanski, a z docela nasprotnim namenom, saj je s tem hotel vključiti vse državljane/kristjane v upravljanje Cerkve in to narediti za državno institucijo. Pri Marsiliju, ki vero strogo loči od politike, je zemeljska oblast nedeljiva in jo pooseblja zakonodajalec, v katerem so posredno združeni vsi državljani oziroma verniki, pri Calvinu pa je oblast, kot rečeno, dvojna. A Marsilij je živel v drugačnem času in je svojega *Zaščitnika miru* napisal predvsem v obrambo pred zahtevami rimske Cerkve, Calvin pa se je od nje že lahko odcepil in je leta 1541 v Ženevi pomagal osnovati skupnost, katere glavni cilj je bila izgradnja (povzel jo je s Pavlovim terminom *aedificatio*) Božjega kraljestva na zemlji. Dvajseto poglavje IV. knjige dela *Institutio Religionis christianae* tako odseva nekatere zamisli, ki so jih uresničili po njegovi vrnitvi v Ženevo in so po Butzerjevem zgledu temeljile predvsem na zapovedih *Svetega pisma*. Calvin zemeljske oblastnike nagovori z besedami Josafata, četrtega kralja Jude: »*Glejte, kaj boste delali, kajti ne smete soditi po človeško, ampak v imenu Gospoda, ki je z vami, ko razsojate. Strah Gospodov naj bo v vas! Pazite, kako boste delali, kajti pri Gospodu, našem Bogu ni krivice, ne pristranskosti, ne sprejemanja podkupnine.* (2 Krn 19,6.) [...] Kajti, če so krivi zanemarjanja svojih dolžnosti, ne storijo krivice le ljudem, ki so jim s tem povzročili škodo, ampak tudi Bogu, čigar sveto sodbo so onečastili.« (Calvin, 1835: 479.) Kar je za Luthra pravičnost in modra presoja, je za Calvina torej strah pred Bogom. Vsak zemeljski oblastnik se mora zavedati, da so njegova usta inštrument Božje resnice, in se mora zato ravnati v skladu z njegovo besedo, zapisano v *Bibliji*. Calvinovo versko-politično razmišljanje bi po tej plati sodilo med renesančne utopije in tudi njegova družbena pravila so precej podobna tistim, ki jih zasledimo v znamenitem delu Thomasa Moora. Za razliko od drugih, predvsem aristotelovsko naravnanih teologov se z različnimi vrstami političnih ureditev in raziskavami o njihovi primernosti, kakršne zasledimo celo pri Savonaroli in njegovem *Traktatu o firenški vladi*, ne ukvarja. Prva instanca je vedno Bog, kako pa si ljudje razdelijo oblast in določijo najboljšo ureditev, je drugotnega pomena. A čeprav bi njegovo državo lahko označili za

dokaj strogo teokracijo, je ta v določenih pogledih kljub vsemu presejala nekatere tovrstne srednjeveške razprave in sčasoma skupaj z drugimi dejavniki pripomogla k osvoboditvi individuuma in zgodovinskemu razvoju Evrope. Tu velja omeniti predvsem njegov sistem vsem dostopnega izobraževanja, o čemer je spregovoril tudi Trubar, ter ekonomije, ki v skladu s protestantsko etiko ni zavračala dobička, kar je postopoma spodbudilo razvoj srednjega razreda.

A vrnimo se k spisom. Eno osrednjih vprašanj protestantske politične misli je bilo gotovo vezano na že omenjeno problematiko spoštovanja krivične oblasti. Leta 1554 je John Knox spraševal Bullingerja, ki je nasledil Zwinglija v Zürichu, kako ravnati v primeru, če oblastnik podleže malikovanju in krivi veri. Bullinger mu je odgovoril, da gre za zamotano vprašanje, o katerem je nadvse težko razpravljati na splošno, brez konkretnega primera, in se iz previdnosti vzdržal natančnejšega odgovora (Skinner, 2005: 189). Luther se zaradi spora s cesarjem in nekaterimi plemiči do problematike jasno opredeli v svojem spisu *Von weltlicher Obrigkeit*, Calvin pa se tudi v poznejših izdajah svoje *Institutio* raje drži Pavlovih naukov o brezpogojni poslušnosti. Prav v tem pa je najobčutnejša razlika med Luthrovo in Calvinovo mislijo o posvetni oblasti, saj prva dopušča in celo spodbuja možnost upora proti nepravičnim in krivoverskim vladarjem, druga pa podobno ravnanje večinoma obsoja. V Calvinovi teokraciji lahko o oblasti sodi le Bog, ki jo je postavil in jo lahko na takšen ali drugačen način tudi odstavi. Proti koncu 20. poglavja je zapisano: »Može in žene vežejo določene medsebojne dolžnosti, prav tako starše in otroke. A kaj, če možje in starši zanemarijo te dolžnosti? Kaj če so starši, ki naj bi lepo ravnali z otroki, strogi in grobi ter hudo nadlegujejo otroke s svojo čemernostjo (*morositas*). Če možje grobo ravnajo z ženami, čeprav so ob poroki obljubili, da jih bodo ljubili in spoštovali. Ali naj bodo zaradi tega otroci in žene manj poslušni? (...) Če nas tako pestijo nerazumni, brezobzirni in kruti vladarji, če nas zanemarjajo ali vznemirjajo s svojo nepobožnostjo in krivo vero, se najprej spomnimo svojih grehov, saj je Bog omenjeno šibo brez dvoma namenil prav tem.« (Calvin, 1835: 494.)

Sklenimo razpravo z Luthrom. Če je vladar krivičen in če ravna v nasprotju s pravo vero, ima kristjan možnost, da se mu upre. Po

mnenju Nemca ima tudi moč zemeljskih oblastnikov torej svoje meje, a so te vendarle manj stroge od omejitvev, ki jih Luther določi za skupnost precej nevarnejši papeški oblasti. Zdi se, kot bi bila ostra obsodba zahtev rimske Cerkve vseskozi v središču Nemčevega pisanja in da vse politične misli izhajajo iz te takrat nadvse aktualne in pereče razprave. A navsezadnje je bil eden od poglavitnih razlogov za tovrstno pisanje tudi ustanovitev lokalne in od Rima neodvisne Cerkve. Luthrov posvetni vladar sicer je neke vrste duhovnik, a se, kot rečeno, njegova moč navezuje predvsem na »zemeljsko« Cerkev, kamor sodi imenovanje cerkvenih uradnikov in upravljanje s cerkvenim premoženjem. V spisu, namenjenemu nemškemu plemstvu, pojasni, da vladar v Božjem imenu ohranja mir in kaznuje prestopnike ter da mora imeti zato oblast nad vsem krščanskim telesom, kamor spadajo tudi papež, škofje in druga duhovščina. Luther tako konča teoretični spopad med *regnum* in *sacerdotium*, ki je zaznamoval večji del srednjega veka in je v tistem času odločilno vplival na razvoj politične misli. Dualizem papeža in cesarja v smislu dveh vzporednih in pogosto protislovnih si moči se tako umakne nekoliko sodobnejšim zamislim, v katerih ima osrednjo vlogo posvetni vladar, ki zastopa Božjo voljo na zemlji. To pa je tudi največji prispevek tovrstnih protestantskih spisov. Seveda pri Luthru še zdaleč ne bi mogli govoriti o sodobni ločitvi Cerkve in države, a bi lahko kljub temu sklenili, da se prav z njim v evropski politični misli zgodi zasuk, ki preseže togo srednjeveško paradigmo cerkvene nadoblasti. Rimska Cerkev in njen poglavar nista več v središču evropske politike, njuni instituciji pa začneta v luči novih zgodovinskih in verskih tokov izgubljati bitko s posvetno oblastjo in njenimi zakoni, nad katere sta se vzdignili v srednjem veku.

## SKLEP

Obravnavana besedila Luthra in Calvina so za razvoj zahodne politične misli pomembna iz dveh razlogov: po zgledu nekaterih srednjeveških piscev so dokončno pokopala papeške zahteve po popolni oblasti ter tako končala več stoletij trajajoči boj med papežem in cesarjem, po drugi strani pa so s svojim zagovarjanjem prvenstva

posvetne oblasti pomagala zastaviti novo poglavje v evropski politični zgodovini. Seveda sta se oba reformatorja zavedala težavnosti razmerja med vladarji in novo Cerkvijo, zato so odgovori, ki jih ponujata, nemalokrat dvoumni in protislovni. Oba sta v svojih razpravah namreč razpeta med nujnostjo pokorščine Božji volji, izpričano v *Svetem pismu*, in potrebo po ohranjanju miru ter reda v družbi. Trije spisi so njun najbolj sistematičen poskus, da bi čim bolj učinkovito ustregla obema zahtevama, a je mogoče najti med mislecema kljub številnim skupnim točkam nekatera razhajanja. Medtem ko so Luthrov spis *Von weltlicher Obrigkeit* kasneje pogosto navajali v zvezi versko strpnostjo, je Calvinova posvetna oblast predvsem institucija, ki ščiti družbo, urejeno po dokaj strogih krščanskih načelih. Luther posvetni oblasti tako postavi nekatere omejitve, Calvinovemu vladarju pa so kot uslužbencu Boga in glasniku njegove volje podložniki tako rekoč vedno dolžni poslušnost. Po drugi strani pa so samostojnejše in »demokratsko« organizirane kalvinistične verske skupnosti kasneje večkrat spodbujale in podpirale kritiko »krivičnih« oblasti, kakor pa so to zmogle posvetni oblasti organizacijsko podrejene luteranske Cerkve. Kljub nekaterim nejasnostim in razlikam je pisanje obravnavanih reformatorjev bilo pomemben korak naprej pri oblikovanju posvetnega družbenega reda na Zahodu in pri razvoju državnosti, kakršno poznamo danes. Toge srednjeveške paradigme, ki jih je ohranjala rimska Cerkev, so z njimi dokončno presežene. S protestanti se začne novo, v nekaterih pogledih povsem sodobno pojmovanje oblasti.

## VIRI, LITERATURA

### Viri:

- Savonarola, Girolamo (1996): *Trattato sul governo della citta' di Firenze*. Casale Monferrato: PIEMME. Str. 165-214.
- Calvin, Jean (1834-1835): *Ioannis Calvini Institutio christianae religionis*. Pars altera, IV, cap. XX. Berlin: A. Tholuck. Str. 475-496.
- Luther, Martin (1970): *Werke*. Izbor Siegfried Streller. Berlin-Weimar: Weltbild GmbH.

- Luther, Martin (1967): *Luthers Werke in Auswahl*. Ur. Otto Clemen. Berlin: de Gruyter and.co. I, str. 362–425; II, str. 360–395.
- Luther, Martin (2001): *Izbrani spisi*. Hieron. Ljubljana: Nova revija.
- Luther, Martin (2002): *Tukaj stojim*. Teološko politični spisi. Ljubljana: Krtina.
- Trubar, Primož (1973): *Cerkovna Ordninga*. München: Dr. Dr. Rudolf Trofenik.
- Marsilio da Padova (2001): *Il difensore della pace*. Milano: BUR.
- William of Ockham (2001): *A short discourse on tyrannical government*. Cambridge: University press.

**Literatura:**

- Davies, Rupert E. (1987): *The problem of authority in the continental reformers. A study in Luther, Zwingli and Calvin*. Westport: Greenwood press.
- Hoelzl, Michael; Ward, Graham (2006): *Religion and political thought*. London: Continuum.
- Höpfl, Harro (2007): *Luther and Calvin on secular authority*. Cambridge: University press.
- Höpfl, Harro (1982): *The christian polity of John Calvin*. Cambridge: University press.
- Kantorowitz, Ernst H. (1997): *Kraljevi dve telesi*. Ljubljana: Krtina.
- Morall, John B. (1997): *Political thought in medieval times*. Toronto: University of Toronto press.
- Oberman, Heiko A (1981): *Masters of the reformation. The emergence of a new intellectual climate in Europe*. Cambridge: University press.
- Skinner, Quentin (2005): *The foundations of modern political thought I, II*. Cambridge: University press.

Ulrich Köpf

## PRIMOŽ TRUBAR KOT TEOLOG

### UVOD

Kdor želi govoriti o Primožu Trubarju kot teologu,<sup>1</sup> se ne bi smel zadovoljiti z analizo strokovne sekundarne literature, temveč bi moral izpeljati misli slovenskega reformatorja kar iz njegovih del. Toda slovenskega jezika, v katerem je Trubar oblikoval večji del svojih spisov in prevodov *Svetega pisma*, žal ne obvladam. Po drugi strani pa so v njegovih knjigah predgovori v nemškem jeziku, v katerih sta predstavljena namen in vsebina posameznega dela. Iz teh predgovorov<sup>2</sup> ter dodatno iz nemških in latinskih pisem in izjav<sup>3</sup> je vendar mogoče razbrati marsikaj o versko-teološki strani njegovih del – o *tisti* strani torej, ki je po mojem mnenju najpomembnejši motiv vsega njegovega delovanja. Seveda obžalujem, da mi ostanejo prikrita dela, kakršno je slovenska *Tiga Noviga testamenta ena dolga predgovor* h knjigi *Ta prvi dejl tiga Noviga testamenta* (1557–58), torej k slovenskemu prevodu evangelijev in apostolskih del. V predgovoru Trubar na

- 1 Predavanje dne 5. junija 2008 na znanstvenem simpoziju »500 let Primoža Trubarja. Reformator med Slovenijo in Württembergom« na gradu Hohentübingen.
- 2 Predgovori so zbrani v zelo koristni izdaji: Oskar Sakrausky, *Primus Truber. Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk*. Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte, 5. serija, 1. knjiga. Dunaj-Ljubljana 1989; v nadaljevanju skrajšano: Sakrausky. Moji citati izvirajo iz te izdaje, vendar so kratice izpisane.
- 3 Theodor Elze, *Primus Trubers Briefe mit den dazu gehörigen Schriftstücken gesammelt und erläutert* (Knjižnica literarnega društva v Stuttgartu 215), Tübingen 1897; v nadaljevanju skrajšano: Elze. – Tudi: Jože Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Korespondence pomembnih Slovencev 7, Ljubljana 1986; v nadaljevanju skrajšano: Rajhman.

skoraj 200 straneh predstavi pregled krščanskega verskega nauka: ne le uvod v evangelije, temveč tudi obširno skico odrešenjske zgodovine od stvaritve prvega človeka do pogube človeške narave in njene obnovitve s pomočjo Sina Božjega. »Skratka, v tem slovenskem predgovoru učim svoje ljube rojake prav skrbno, najpreprosteje, z jasnimi, razumljivimi besedami in izčrpnimi izvajanji, zakaj se je večni Sin Božji, Jezus Kristus, naš gospod in edini odrešenik, učlovečil, zakaj je trpel in umrl, kako postanemo deležni vseh njegovih dobrot in zaslug edino s pravo vero vanj, in druge krščanske nauke[...].«<sup>4</sup> Iz nemškega predgovora vendarle izvemo najpomembnejše Trubarjeve misli, medtem ko se argumentiranje teologa in način dela prevajalca *Svetega pisma* v celoti razodenejo le tistemu, ki razume tudi slovensko besedilo. Menim pa, da lahko v takih okoliščinah kljub temu izpeljem nekatere ugotovitve o Trubarju teologu.

## 1. STALIŠČE PRIMOŽA TRUBARJA DO ZNANSTVENE TEOLOGIJE

Opredelitev Primoža Trubarja začnjam z ugotovitvijo: Trubar ni bil znanstveni teolog.

To je razvidno že iz njegove izobrazbe.<sup>5</sup> Trubar v svoji mladosti ni bil deležen niti takrat običajne sholastične izobrazbe, prav tako ne v predmetih artistične fakultete, niti temeljite humanistične izobrazbe. Po kratkem šolanju na hrvaški Reki je približno dve leti preživel v Salzburgu; najbrž je obiskoval šolo samostana sv. Petra. Nato je v Trstu postal sodelavec humanistično izobraženega škofa Petra Bonoma, ki je tudi skrbel za izobraževanje svojih duhovnikov. Pri njem je Trubar najprej spoznal *Parafraze* Erazma Rotterdamskega k *Novi zavezi*, serijo latinskih, toda preprostih razlag knjig *Nove zaveze*, ki je izhajala med letoma 1510 in 1524, ter pozneje tudi Calvinovo delo o

4 Nemški predgovor k *Ta prvi dejl tiga Noviga testamenta*, Tübingen 1557–58 (Sakrausky, str. 100).

5 O tem Mirko Rupel, *Primus Truber. Leben und Werk des slowenischen Reformators*. Prevod Balduin Saria. Südosteuropaschriften 5, München 1965, str. 14–32.

nauku krščanske vere *Istitutio Religionis christianae*.<sup>6</sup> Bonomo ga je leta 1528 poslal na dunajsko univerzo, ki pa jo je mladenič zaradi nevarnosti turških vpadov že po letu dni zapustil. Vemo samo, da se je 14. aprila 1528 vpisal na dunajsko univerzo.<sup>7</sup> Več o tem, katero fakulteto je izbral in kakšna je bila študijska smer kratkega študija na Dunaju, ni znano. Ko je bil leta 1530 posvečen za duhovnika,<sup>8</sup> ni imel akademske izobrazbe; ta za posvetitev tudi ni bila potrebna. Kot je sam dejal, je obvladal latinski, nemški in italijanski jezik, tekoče je govoril seveda slovenski jezik, ki pa pred njim ni bil knjižni jezik,<sup>9</sup> medtem ko je hrvaški jezik sicer razumel,<sup>10</sup> a hrvaške pisave glagolice ni znal ne brati ne pisati.<sup>11</sup> Ker se je v latinskem jeziku počutil negotovo, se je njegovi uporabi po možnosti izogibal.<sup>12</sup> Neznana sta mu bila tudi oba svetopisemska jezika, hebrejščina in grščina, kot je nenehno poudarjal: »Ne poznam nobene hebrejske črke, grško ne znam prav brati; vsakdo pa, ki bi hotel prevajati biblijo, mora najprej

- 6 Trubar je dve desetletji pozneje v nemškem predgovoru h knjigi *Ta prvi dejl tiga Noviga testamenta* iz leta 1557–58 (glej opombo 4) oba imenoval v isti sapi: »On je na svojem dvoru meni in drugim razlagal poleg Vergilija tudi Erazmove Parafraze in Calvinove Institutiones v laškem, nemškem in slovenskem jeziku.« (Sakrausky, str. 95 sl.)
- 7 Rupel (glej opombo 5), str. 23.
- 8 Dokazi pri Ruplu (glej opombo 5), str. 32, opomba 79.
- 9 Nemški predgovor h knjigi *Ta prvi dejl tiga Noviga testamenta* 1557 (glej opombo 4, Sakrausky, str. 104): »Sv. Pavel prišteva tudi raznovrstne jezike med darove Svetega Duha, a Bog mi je iz posebne milosti zaradi Jezusa Kristusa naklonil znanje slovenskega jezika, kakor ga govoré v deželi Krajnski, pa sem v njem pridigal, kakor veste, sedemnajst let v raznih krajih slovenskih dežel. Tako razumem tudi precej latinsko, nemško in laško.«
- 10 Naslovljeno kralju Maksimilijanu 2. 1. 1860; »[...] hvala Bogu, razumem hrvaški jezik kakor vsi Kranjci in Metličani precej dobro«. (Elze, str. 43; Rajhman, 40, 43.)
- 11 Nemški predgovor h knjigi *Ta prvi dejl tiga Noviga testamenta* 1557–58 (Sakrausky, str. 97): »Poleg tega ne znam hrvaški ne brati ne pisati.«
- 12 Naslovljeno Heinrichu Bullingerju 13. 3. 1557. »Vobis et huiusmodi eruditissimis viris Latine haud libenter scribo, nisi necessitate compulsus [...] nam vereor in scribendo latine ne committam aliquem soloecismum et ne peccem in Priscianum.« (Elze, str. 26.) »Vam in nadvse učenim možem nerad po latinsko pišem, razen če je nujno [...] zakaj bojim se, da ne bi, če latinsko pišem, napravil sintaktične napake in grešil zoper Prisciana.« (Rajhman, 27, 29.) Razumel pa je latinščino »prav dobro« (prav tam).



dobro in temeljito razumeti ta dva jezika.«<sup>13</sup> Trubar je *Sveto pismo* prevajal v slovenščino iz latinskih in nemških prevodov. S tem je v marsičem močno zaostajal za tem, kar je bilo samoumevno pri prevajalcih *Svetega pisma* v Wittenbergu in Zürichu, ki so bili večji hebrejščine in grščine. Dosežek Trubarja kot prevajalca je na drugem področju: v stvaritvi knjižnega jezika, v katerem je Slovincem približal *Sveto pismo*.

Značilnost, da Trubar ni bil znanstveni teolog, vsaj ne v smislu univerzitetne teologije, je opazna tudi v vsem njegovem literarnem delu. Poleg prevoda *Svetega pisma* obsega njegovo delo še katekizme, izpovedi, prikaz »kratkih razumnih nauk« in pridige. Po drugi strani ni ustvaril znanstvenega komentarja h kakšni knjigi *Svetega pisma* ali kakšnemu drugemu tradicionalnemu delu, ni napisal sistematičnega prikaza v smislu poučnega komentarja niti znanstvene obravnave dogme ali etične tematike. Njegova dela delno temeljijo na že obstoječih besedilih ali pa se po njih ravna. Katekizmi iz let 1550, 1567 in 1575 so napisani pod vplivom predvsem Johannesa Brenza. *Edni kratki razumni nauči* v hrvaškem jeziku v glagolici ali cirilici so nastali po vzoru dela Philippa Melanchthona *Loci* iz leta 1535.<sup>14</sup> V delu *Articuli oli dejli te prave, stare vere kersčanske* je Trubar združil augsburško, württemberško in saško veroizpoved.<sup>15</sup>

Pri natančnem pogledu ugotovimo, da je Trubar omenjena dela reformatorjev uporabil z največjo samoumevnostjo. To je mogoče ugotoviti že v nemških predgovorih in tudi po drugih značilnostih. Tudi dolgi predgovor k *Novi zavezi* iz leta 1557 ponuja vsekakor izvirni pregled krščanskega verskega nauka.

13 Nemški predgovor h knjigi *Ta prvi dejl tiga Noviga testamenta* 1557–58 (Sakrausky, str. 97); primerjaj isto delo str. 103: »Ne znam ne hebrejščine ne grščine.«; pismo Bullingerju 13. 9. 1555 (Elze, str. 20; Rajhman, str. 23, 24): »saj ne znam ne grško ne hebrejsko«.

14 *Edni kratki razumni nauči, naipotrebnei i prudnei. Die fürnämptsten Hauptartickel Christlicher Lehre, auß der lateinischen, teütschen vnd Windischen Sprach, in die Crobatische jetzund zum ersten mal verdolmetscht, vnnd mit Crobatischen Buchstaben getruckt.* Tübingen 1562 (Sakrausky, str. 235 sl.).

15 *Articuli oli dejli te prave, stare vere kersčanske. Drey Christliche Confessionen, namlich Augspurgische, Wirtembergische vnd Sächsische, [...] auß Latein vnd Teütsch, in diß Windisch Buch zusammen gezogen,* Tübingen 1562.

Razlog, da Trubar ni pisal prispevkov k takratni teološki diskusiji, ni tičal v tem, da njihovi ravni ne bi bil kos, temveč v specifični ciljni usmerjenosti in naslovniki njegovih del, katerih jezik sodobnikom sploh ni bil dosegljiv. Od teologov, kot so bili Melancthon, Brenz, Calvin in drugi, sploh ni mogel pričakovati, da se bodo odzvali na njegova dela. Toda zdi se tudi, da Trubar ni zastopal kakršne koli izstopajoče teološke teze. Primož Trubar – tako bi lahko rekli za zdaj – ni bil akademski, znanstveni teolog, temveč je bil izredno praktičen. Bil je – omejeno – izobražen duhovnik brez trdnega institucionalnega ozadja, ki je želel rojakom približati svetopisemsko-krščansko vero v reformacijski obliki in je bil osredotočen tudi na reformo njihovega življenja, ki obsega veliko več kot samo vero. Kljub temu lahko v besedilih, ki jih po jezikovni strani tudi razumem, najdemo kar nekaj teološkega razmišljanja. Njegovo prizadevanje za določeno stališče v cerkveno-verskih sporih v takratnem času je bilo mnogim v spotiko.

## 2. CERKVENO-VERSKA USMERITEV PRIMOŽA TRUBARJA

Pri ukvarjanju s teologom reformacije se neizogibno pojavlja vprašanje o njegovem stališču v verskih sporih. Ni dvoma, da se je Trubar pri svojih štiridesetih letih popolnoma odvrnil od rimske katoliške Cerkve. Njegovo preusmerjanje k reformaciji je moralo potekati že več let pred tem. Prvič se je z reformacijsko mislijo najbrž srečal v svojih zgodnjih dvajsetih letih v Salzburgu. Luthrovi reformacijski spisi so bili takrat že razširjeni po vsej Evropi. Nato so bili najbrž za Trubarja odločilni vplivi v okolici škofa Bonoma. Z branjem spisov Erazma Rotterdamskega se je pripravil za reformacijske zamisli stopnjevala, z njimi pa se je Trubar takrat srečeval tudi v Zvinglijevih in pozneje Calvinovih delih. V poznih 20. letih 16. stoletja je reformacija prodrla v Ljubljano; tu je začel Trubar v 1. polovici 30. let začel delovati kot pridigar. Trubar je torej prevzemal pobude iz wittenberške in tudi švicarske reformacije. Kot je leta 1554 poročal Heinrichu Bullingerju, se je pri svojih prevodih psaltrav ravnal po delih Švicarjev Rudolfa Gwaltherja in Wolfganga Muscu-

lusa.<sup>16</sup> V naslednjem letu je v pismu Bullingerju hvaležno poudaril, da že sedemnajst let uporablja njegove komentarje in tudi spise Konrada Pellicana.<sup>17</sup> Ko se je leta 1548 zatekel v Nürnberg k Veitu Dietrichu, se je moral – vsaj navzven – odločiti za wittenberško usmeritev. Večkrat je tudi izrazil pripadnost »luterancem«.<sup>18</sup> Kako neodločno se je s tem postavil na stran strogo luteranske linije, je videti že v njegovih stalnih stikih z Bullingerjem po letu 1548 in v vsebinskih izjavah.

Primož Trubar je skušal spraviti wittenberško in züriško reformacijo. Ta posredovalna težnja se v njegovi teologiji kaže najizraziteje v tem, kako je obravnaval najspornejšo tematiko: razlago Gospodove večerje. Ravno o tem se Luther in Zwingli na Marburškem kolokviju leta 1529 nista sporazumela in ta točka je tudi dolgo ostala jabolko spora med wittenberškimi in švicarskimi reformatorji. Trubar se kljub pripadnosti luteranstvu ni dokončno opredelil za strogo luteransko smer in se je izrecno branil pred očitkom, da je pripadnike zwinglijevske usmeritve obsodil kot krivoverce.<sup>19</sup> Še pogosteje se je moral braniti pred sumničenji iz luteranskih ali staroverskih krogov, da naj bi bil privrženec Švicarjev in spiritualistov oz. zanesenjakov, sanjačev. Tako je leta 1560 potožil kralju Maksimilijanu, da so ga pri württemberskem vojvodi neupravičeno zatožili, »da so baje v mojih tiskanih slovenskih knjigah nepravilni prevodi, velike zmote, krive razlage, krivoverski in zwinglijanski nazori o krstu, Gospodovi večerji, opravičenju itd.«<sup>20</sup> V predgovoru k pregledu svojih do leta 1561 izdanih slovenskih objav je očitek zavrnil, »češ da ni spiritualist in da

16 Rupel, *Primus Truber* (glej opombo 5), str. 227 sl.

17 Elze, str. 19 sl.

18 »Mi Luteranci«: npr. predgovor h knjigi *Ta celi Psalter Davidov*, Tübingen 1566 (Sakrausky, str. 341); h *Katekizmu*, Tübingen 1575 (prav tam, str. 374).

19 Naslovljeno Bullingerju 13. 3. 1557 iz Kemptena (Elze, str. 23 sl.; Rajhman, str. 25–26, 28): »In pri tem vam ne morem prikriti, da se mi je v času, odkar sem tu, zgodilo, da so nekateri v Ravensburgu in Memmingenu o meni govorili, češ da sem tu javno na prižnici vse zwinglijance preklel in jih za krivoverce zmerajl. In kolikor bi bila prišla taka govorica o meni tudi do vas in drugih služabnikov helvetskih cerkva, nikakor tega ne verjemite ter me opravičite, zakaj tega nisem ne v slovenskih deželah ne v Rothenburgu nad Taubero, še manj pa tu na prižnici niti v zasebnih pogovorih nikoli ne misalil ne govoril [...]«

20 Elze, str. 36; Rajhman, str. 38, 41.

v svojih slovenskih knjigah ni zapisal in ne tiskal napačnih stališč, ki nasprotujejo augsburški veroizpovedi.«<sup>21</sup> Trubarjevega pomočnika naj bi v Nürnbergu protestantni pridigarji in meščani spraševali o gospodarjevi pripadnosti, se pravi, »ali njegova vera sodi v Zwinglijevo, Calvinovo ali Schwenkfeldovo ali kako podobno sekto in ali je njim sorodna«.<sup>22</sup> Leta 1563 se je v pismu iz Ljubljane Nikolausu von Gravenecku, višjemu odvetniku v Urachu, potožil o neenotnosti med visoko izobraženimi teologi zaradi Gospodove večerje in zapisal: »Mi učimo in enodušno verujemo Kristusovim besedam pri večerji, da letu prejmemo pravo telo in pravo kri Kristusa Gospoda v duhu in veri ter da postanemo resnično deležni telesa in krvi Kristusa, to je njegove zasluge, po Pavlovi besedi, 1 Kor 10.«<sup>23</sup> Prek nürntinskega župnika in generalnega superintendenta Christopha Binderja je to Trubarjevo priznanje prišlo k tübingenskemu profesorju in kanclerju Jakobu Andreaeju, ki je nemudoma obvestil vojvodo Krištofa. Ker so v Urachu ravno takrat tiskali slovenski cerkveni red (*Cerkovna ordninga*), so se zbal, da bi Trubar želel vanj vključiti formulacije kot v priloženi izpovedi (»confession de coena domini«).<sup>24</sup> Opozorjeni vojvoda, ki je sumničil, da imajo Trubarjeve besede »logiko zwinglijevstva«, je Trubarja pozval, naj opusti nepotrebna stališča Zwinglija in »vztraja pri augsburški veroizpovedi«; zagrozil mu je, da ga bo prijavil pri kralju Maksimilijanu.<sup>25</sup> Šele po dolgotrajnih pogajanjih mu je dovolil tiskanje slovenskega cerkvenega reda (izšel 1564).<sup>26</sup>

Taki dogodki so Trubarja vedno znova pripravili do tega, da je izpovedal pripadnost augsburški veroizpovedi.<sup>27</sup> Po sporočilu Andreaeja iz leta 1564 naj bi razložil, »da sta zanj Kristusovo telo in kri pri

21 *Register und summarischer Inhalt aller der Windischen Bücher, die von Primo Trubero biß auff diß 1561. Jar in Truck geben seind*, Tübingen 1561 (Sakrausky, str. 127).

22 Prav tam, str. 129 sl.

23 Elze, str. 358; Rajhman, str. 166.

24 Prav tam, str. 359.

25 Prav tam, str. 360 sl.

26 Glede dogajanj in posledic primerjaj Rupel, *Primu Truber* (kot v opombi 5), str. 204-209.

27 Na primer prav tam str. 130: »V registru, kot tudi v vseh mojih knjigah, je jasno razvidno, da prevajam in tiskam le knjige, ki jih teologi, ki so blizu augsburške veroizpovedi, [...]zagovarjajo in cenijo kot prave, dobre in krščanske.«

sveti večerji resnično prisotna in da veruje, da niso tega deležni le verniki v duhu za življenje, temveč ga prejmejo tudi neverniki v zakramentu v obsodbo.«<sup>28</sup> Taka izpoved o luteranskem nauku dejanske navzočnosti je seveda nastala v dilemi, v kateri se je Trubar takrat znašel. Izrazil je sicer mnenje o Gospodovi večerji, vendar se je izognil vsakršni diskusiji o spornih točkah in je zahteval čimbolj preprosto razumevanje, ki je temeljilo na sporočilih evangelijev. Marca 1557 je v pismu Bullingerju zavračal obtožbo, da bi preklel zvinglijevece kot krivoverce, in mu poročal, kako je v Kemptenu na začetku svojega opravljanja službe pridigarja moral pojasnjevati Gospodovo večerjo, kajti prejšnji pridigarji so »skoraj vsi kar naprej bili drug proti drugemu zaradi zakramenta«. O svojih pridigah je med drugim zapisal: »[...] in ko sem prišel do tega, da sem moral govoriti o substanci zakramenta ter se izjaviti proti obema strankama, sem vzkliknil zoper hudiča, ki je napravil v krščanski cerkvi tak razdor in needinost zaradi tega nauka v veliko oviro za širjenje evangelija. In med drugim sem dejal: Kaj koristijo pobožnim preprostim kristjanom take visoke disputacije o resnični, telesni, bistveni in duhovni navzočnosti Kristusovega telesa, ko pa oboji, cvinglijski in lutrovski, priznavajo, da niso le znamenja, temveč da se pri večerji kristjanom resnično deli Kristusovo telo in njegova kri. Pri tem naj ostane in tudi mi hočemo to tako pustiti [...]«<sup>29</sup> Torej je harmonično formulacijo splošnega evangeličanskega stališča postavil proti sporu za šolsko dojetje pojma navzočnosti Kristusa pri Gospodovi večerji. Zato pa je pristavil Avguštinove besede, »da za zakramente ne gre uporabljati besednega dokazovanja, marveč vero«. Kajti: »Kristus da je v svoji večerji, kjer jo pravilno obhajajo, posvetil kruh v svoje telo in vino v svojo kri, njegovim besedam hočemo preprosto verjeti in o tem nič več disputirati. Je pač skrivnost.« In je dodal: »[...] noben zvinglijanec ne luteranec z mojimi pridigami o zakramentih niti drugimi nauki, kolikor sem razumel, ni bil nezadovoljen ali se z mano sprl.«<sup>30</sup> Še četrto stoletja pozneje je s sklicevanjem na Avgušтина, Janeza

28 Pismo vladarjevemu namestniku na Kranjskem (Elze, str. 408 sl.); Trubarjevo pismo vojvodi ni ohranjeno.

29 Elze, str. 24; Rajhman, str. 26, 28.

30 Prav tam.

Krizostoma (Zlatousta) in Tomaža Akvinskega jedrnato menil: »O Božjih zakramentih naj se ne bi toliko prepirali, temveč bi vanje preprosto verovali.«<sup>31</sup> Tak odnos je ustrezal vernikom, ki niso bili zmožni razumeti težavne diskusije o zadnji večerji med wittenberškimi, zgornjenemškimi in švicarskimi teologi. S svojim spravljivim odnosom je Trubar zagotovo tudi poskušal, da svojih rojakov ne bi vpletal v cerkvenopolitično usoden spor o Gospodovi večerji med protestanti.

### 3. DUHOVNIŠKA NARAVNANOST TRUBARJEVE TEOLOGIJE

Če iščemo motive za Trubarjevo pisateljsko delo, ki je namenjeno rojakom v daljni domovini, bomo vedno znova odkrili sočutne izjave o »našem ubogem/preprostem dobrosrčnem slovenskem ljudstvu«.<sup>32</sup> K pisanju ga je spodbujalo sočutje in ljubezen do ubogih, zapuščenih in zavedenih rojakov. V tem bi lahko preprosto videli izraz narodne zavesti in rezultat – stvaritev slovenskega knjižnega jezika in književnosti v tem jeziku – bi tako dojemanje na prvi pogled tudi potrdil. Toda stvari bi lahko opisali tudi bolj diferencirano, saj je Primož Trubar to tudi sam nakazal. V njegovem pisanju o »ubogem slovenskem ljudstvu« lahko razlikujemo tri vidike:

#### a) Socialni vidik

Pri Trubarjevih rojakih gre za veliko preprostih ljudi, ki zaradi svojega stanu niso bili pismeni, saj njihov materni jezik ni poznal pisne oblike. Pripadniki vodilne plasti v deželi so znali italijansko, nemško, tudi latinsko, in so bili v teh jezikih deležni kulture knjižnega jezika. Trubar je želel »ubogemu ljudstvu« pomagati tako, da je slovenskemu narodu ustvaril knjižni jezik kot osnovo za narodno kulturo.

#### b) Versko-teološki vidik

Beda »ubovega ljudstva« za Trubarja ni bila od Boga dana, temveč jo je povzročila papeževa rimskokatoliška Cerkev, ali pa jo je vsaj povečala. To je spoznal pri nemških in švicarskih reformatorjih. Trubar

31 Predgovor h knjigi *Ta celi Novi testament*, Tübingen 1581–82 (Sakrausky, str. 428).

32 Nemški predgovor h knjigi *Ta prvi dejl tiga Noviga testamenta* 1557–58 (Sakrausky, str. 90) in še večkrat.

vedno znova opozarja, da predstavniki rimskokatoliške Cerkve zatirajo narod. K temu spada tudi očitek, da ljudstvo puščajo v neznanju, mu onemogočajo izobraževanje, zaradi česar nima dostopa do pravega odrešenja. Zahteval je, da se to stanje odpravi z verskim razsvetljevanjem, za to pa je potrebna izobrazba. Tako kot v šolskih spisih Martina Luthra temelji tudi Trubarjev izobraževalni program na verski osnovi: njegov cilj je približati ljudstvu odrešilni evangelij. Sredstvi za to sta *Sveto pismo* in katekizem, ki lahko – v nasprotju z nerazumljivimi latinskimi mašnimi knjigami – ljudstvu približata evangelij. Predpogoj za to pa so knjige v slovenščini in izobraževanje ljudstva, da jih bo znalo brati.<sup>33</sup> Ugovoru, »da navadni, preprosti človek in laik naj ne pozna in naj ne bere *Sv. Pisma* ipd.«, je odgovarjal z zahtevo Janeza Krizostoma in Erazma, naj vsakdo – ne glede na stan in poklic – »neprenehoma bere *Sv. Pismo* in naj iz njega povsod govori, poje in pripoveduje«.<sup>34</sup>

### c) Vidik ogroženosti

Tretji vidik je morda nekoliko v senci prvih dveh, vendar ga Trubar vedno znova omenja: ogroženost prebivalstva zaradi turških napadov. *Sveto pismo* in katekizem v slovenščini in njuno branje naj bi ljudstvu pomagali, da krepí svojo krščansko predstavo o sebi in svojo samozavest v spopadanju s Turki. Trubar pogosto celo izraža upanje, da bi lahko Turke s takimi knjigami spreobrnili. V obširnem pojasnilu kralju Maksimilijanu je govor tudi o dolgem predgovoru k *Novi zavezi*: [Trubar] »hoče s tem svojim pisanjem (zaradi katerega se je močno potrudil ter vanj vse svoje misli in delo obrnil) pripraviti tudi Turke k spoznanju njih grehov in pokvarjene nature, k pravi pokori in pravi krščanski veri, naj bi iz tega spoznali, da je njih mohamedanska vera kriva, izmišljena, nova in hudičeva [...]«.<sup>35</sup>

Trubar je imel kot pisatelj torej različne, zelo daljnosežne cilje.

33 Primerjaj na primer prav tam (Sakrausky, str. 91, 106); predgovor k delu *Articuli oli dejli te prave, stare vere kersčanske* (kot opomba 15; Sakrausky, str. 160).

34 Nemški predgovor h knjigi *Ta prvi dejl tiga Noviga testamenta* 1557–58 (Sakrausky, str. 106 sl.).

35 *Register und sumarische verzeichnus aller windischer buecher, so biß auf ditz 1560-sten jarr Primo Trubero jn truckh geben werden* (Register in sumarični seznam vseh slovenskih knjig, ki jih je do tega 1560. leta Primož Trubar dal v tisk. Priloga k pismu kralju Maksimilijanu 2. 1. 1560; Elze, str. 47; Rajhman, str. 46, 50).

## 4. OSNOVNE MISLI TRUBARJEVE TEOLOGIJE

Osredotočimo se zdaj na pomembne vsebine njegove teologije, če jih je mogoče razbrati iz nemških virov. Kot smo že videli pri vprašanju Gospodove večerje, Trubar ne mara subtilnih obravnav težjih teoloških tematik. Zanimajo ga osrednje vsebine, ki so pomembne za odrešenje vseh in ki jih lahko tudi vsi razumejo – tudi »ubogo, preprosto ljudstvo«.

a) Vse Trubarjeve besede o pravem krščanskem nauku in pravi krščanski veri temeljijo na splošnem izhodišču: niso nove misli. Tudi Trubar se mora zagovarjati pred očitkom obnove, ki so ga staroverske strani nasploh izrekale proti reformatorjem. V svojih predgovorih neutrudno poudarja, da zastopa *stari* nauk in *staro* vero. To želi dokazati predvsem s tem, da verjame, da so bistvene vsebine *Nove zaveze*, torej evangelija, že oznanjene v *Stari zavezi*, torej že na začetku človeštva. »To vero [...] je Bog Oče s Sinom in Svetim Duhom že od vekomaj predvidel, določil in ustanovil, kot je sveti Pavel jasno izpričal, ko je zapisal: Ef. 1. Bog Oče nas je izbral s pomočjo Jezusa Kristusa, še preden je ustvaril svet [...]. In to našo pravo krščansko vero je pred 5600 leti sam Sin Božji pred njegovim učlovečenjem še v raju kot prvim pridigal in razodel prvima človekoma takoj po izgonu iz raja«. <sup>36</sup> To je zagotovo veliko več kot tradicionalna alegorična interpretacija *Stare zaveze* glede Kristusa in njegovega odrešenja; kajti Trubar je prepričan, da pojasnjuje dobesečni smisel besedila. Sicer pa lahko svojim rojakom priporoča, da sklicevanju katoličanov na »staro vero« odgovarjajo: »Čeprav je naša vera najstarejša, ker jo je Bog ustvaril, še preden je postavil svetu temelje [...] Toda starost, velika sila, dozdevna svetost, človeška modrost, veliko število ljudstva in dolgotrajnost ne storé še vere prave in ne zveličajo ljudi, marveč Božja beseda.« Po različnih ugovorih na argumentacijo o visoki starosti, na katero se lahko sklicuje tudi hudič, je prišel do sklepa: »Zato naj se nihče ne dá odvesti in odvrniti od prave stare vere z besedo: vera je stara, čeprav je treba starost ljubiti in spoštovati.« Bistroumno je spoznal, da sta bila Adam in Eva pred izgonom iz raja in po njem

36 Posvetilo kralju Maksimilijanu Češkemu v delu *Edni kratki razumni nauci, najpotrebnei i prudnei* (cirilica), Tübingen 1562 (Sakrausky, str. 252).



»prava in neprava vernika«, da je bilo sklicevanje na visoko starost potem vedno ambivalentno.<sup>37</sup>

Začudenje vzbuja, da Trubar svojega *Katekizma* iz leta 1550 ni začel z desetimi zapovedmi kot Luther ali s krstom kot Brenz, temveč s stvaritvijo in izvirnim grehom in nato z obljubo. Oskar Sakrausky je to interpretiral tako, da je bil Trubar »bolj svetopisemski, celo bolj osredotočen na pisni vir« kot drugi.<sup>38</sup> Vekoslav Grmič je v tem odkrival celo »antropološko načelo« njegove teologije: za Trubarja je »središče njegovega teološkega razmišljanja v *Katekizmu* človek«. <sup>39</sup> Toda taka razmišljanja niso primerna. Trubar sam nam ponuja ključ do prave rešitve: zasidranje razodetja Jezusa Kristusa že v rajju mu ponuja dokaz o starosti nauka, ki ga zastopa, s tem pa se – kljub načelni relativizaciji argumenta o starosti – brani pred napadi katoliških nasprotnikov. V svojem predgovoru kralju Maksimiljanu izrecno poudarja, »da z našim novim delom ne nameravamo nikjer med krščanstvom napraviti nikakega punta in nikake nove, zapeljive vere«, temveč »hočemo vzpostaviti staro, pravo, zveličavno krščansko vero, ki jo je Bog že od vekomaj predvidel in določil«. <sup>40</sup>

b) Trubar sledi razodetju krščanskega nauka skozi vso *Staro zavezo* od očakov prek Mojzesa in prerokov do *Nove zaveze*, apostolov in do prve Cerkve. Najpomembnejša avtoriteta zanj je – po zgledu reformatorjev – apostol Pavel, ki je vse bistvene izjave Mojzesa in Davida, prerokov iz *Stare zaveze* in evangelistov »v svojih spisih in pridigah, kratko in razumljivo povzel in z malo besedami razložil«. <sup>41</sup> Najpomembnejše apostolovo delo je za Trubarja njegovo pismo Rimljanom, in tako kot Melanchthon v svojem delu *Loci*, vidi tudi Trubar v osrednjih pojmih pisma zajete osnovne misli evangelija: »O avtorju,

37 Predgovor h knjigi *Catechismus z dvejma izlagama. Ena pridiga*. Tübingen 1575 (Sakrausky, str. 373).

38 Sakrausky, str. 74.

39 Vekoslav Grmič, *Načela Trubarjevih teoloških misli*, v: Rolf-Dieter Kluge (ur.), *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit. Intentionen, Verlauf und Folgen der Reformation in Württemberg und Innerösterreich* (Sagnerjeva slovanska zbirka 14), München 1995, str. 251–257, tukaj: str. 253.

40 Predgovor (kot opomba 36; Sakrausky, str. 248).

41 Predgovor h knjigi *Svetiga Pavla listuvi*, Tübingen 1567 (Sakrausky, str. 395).

vsebinski in o neizrekljivi koristi lista do Rimljanov, ki ga vsi pobožni in učeni imajo za pravi in poglobitni del novega testameta in za najčistejši evangelij ter ga silno cenijo«. In nato: »Kako je treba umeti besede postava, greh, milost, vera, pravičnost, meso in duh, sem v sledečem slovenskem dolgem predgovoru k temu listu in že prej v predgovoru k novemu testametu dovolj govoril in razlagal [...].«<sup>42</sup>

c) Omenjeni pojmi iz pisma Rimljanom usmerjajo v jedro reformacijskega nauka, ki jih Primož Trubar glede na svoje bralce povzame zelo strnjeno in tako zelo zgoščeno, da ostanejo v spominu. V glavnem gre za dva sporna člena krščanske vere o tem, »kako pri Bogu dosežemo milost in odpuščanje grehov in kako naj bi pravilno služili Bogu ali kako se zdaj reče o opravičenju in dobrih delih«. Pri tem ne gre za »novo, zapeljivo vero [...], temveč za staro, pravo, osrečujočo krščansko vero in za pravo Bogu všečno služenje Bogu in dobra dela«. <sup>43</sup>

O prvem členu, »kako in kje, s kakšnimi sredstvi in po kateri poti doseže in si pridobi človek milost in Božjo naklonjenost, odpuščanje vseh grehov, Svetega duha in večno življenje«, <sup>44</sup> izpelje v pregledu *Stare in Nove zaveze*, da smo s pomočjo Kristusa – in to *samo* Kristusa, brez drugega posredovanja, brez del ali zaslug – prejeli odpuščanje grehov in odrešenje, in sicer »moramo [...] verjeti, se izpovedati tudi z besedo in javnimi deli«. <sup>45</sup> Omemba »del« na zadnjem mestu se zdi dvoumna, vendar ne misli na dela v smislu dejanj, zaslug, temveč kot priznanje in potrditev predhodne vere v odrešenje po Kristusu. V nadaljevanju potrdi »to vero, da naj bi vsi ljudje samo zaradi Jezusa Kristusa in njegovih zaslug, s pravo vero vanj in s pravo rabo svetih zakramentov bili deležni in blaženi«. <sup>46</sup> Na tem mestu Trubar izraža

42 Predgovor h knjigi *Ta drugi dejl tiga Noviga testameta*, Tübingen 1560 (Sakrausky, str. 118).

43 Predgovor h knjigi *Edni kratki razumni nauci* (kot opomba 14; Sakrausky, str. 260).

44 Prav tam, str. 249.

45 Prav tam, str. 252.

46 Prav tam. Tudi v *Registru in sumaričnem seznamu* je napisal o edini poti k opravičenju, »da ne morejo ljudje z nobenim drugim sredstvom ali po nobeni drugi poti postati deležni Kristusovih zaslug, vseh njegovih dobrot in koristi kot le s pravo vero in pravo rabo sv. zakramentov« (Elze, str. 49; Rajhman, str. 47, 51).

opravičenje tako, »da bomo njegovih dobrih del in zaslug deležni samo, če bomo vanj verovali s pravo živo vero«.47 Izjavi o zagovarjanju *sola fide* postavi v pravem reformacijskem načinu izražanja ob bok izjavo o pravem evangeličanskem spoznanju »po *Pismu*«, se pravi *sola scriptura*. Piše namreč: »Da, vse to morajo vsi ljudje spoznati in dojeti samo iz *Svetega pisma* in iz pridig svetega evangelija.«48

Opazno je, kako zelo Trubar poleg poudarka odrešenja samo s pomočjo Jezusa Kristusa vedno znova poudarja, da zaradi tega ne smemo razvrednotiti pomena drugih dveh oseb Svete Trojice.49 Ta misel v zgodnji fazi reformacije ni imela posebnega pomena, ker so wittenberški teologi, tako kot Zwingli in Calvin, strogo ohranili starocerkveni nauk o Sveti Trojici. Verjetno se je želel Trubar s tem že od vsega začetka braniti pred sumničanjem, da je morda simpatiziral z gibanjem, ki je nasprotovalo Sveti Trojici in se je takrat širilo iz Italije proti vzhodu, predvsem na Sedmograško in Poljsko.

Takšna razmišljanja so bila njegovim bralcem iz »ubogega slovenskega ljudstva« zagotovo tuja. Njim je želel približati razumevanje evangelija o opravičenju grešnika z nazornimi primeri, ki so bili njihovemu načinu življenja še zlasti blizu. Trubar je razložil besedo »evangelij« kot »ena grška beseda. Ta se more v to slovenščino tolmačiti: enu dobru selstvu oli en dober glas oli en dobri, veseli marin, od katerih ti ljudje bodo veseli, od nih z veseljem govore, radi poslušajo inu drugim pravijo, koker de bi zdaj en le-tak dober risničen glas inu marin k nom prišel: Ti Turiki so od našiga gospudi krala inu od nega sinov iz vseh slovenskih, krovaških inu vogrskih dežel, iz Bosne inu Konstantinopola cilu pregnani. Zatu mi inu vsi naši otroci se ne bomo uže več bali Turkov, bomo žiher inu mir imeli pred vsemi našimi sovražniki.«50

47 Predgovor h knjigi *Prvi del Novoga testamenta*, Tübingen, 1562 (Sakrausky, str. 215).

48 Prav tam.

49 Na primer predgovor h knjigi *Edni kratki razumni nauci* (kot opomba 14; Sakrausky, str. 251). »In ta prava vera v Gospoda Jezusa Kristusa, nikakor ne izključuje vere v ostali dve osebi Sv. Trojice, v Boga Očeta in Sv. Duha.«

50 *Tiga Noviga testamenta ena dolga predgovor* h knjigi *Ta prvi dejl tiga Novega testamenta*, Tübingen 1557 (kot opomba 4; prevedeno pri Sakrauskyju, str. 382, opomba 13).

O drugem členu, kako naj bi služili Bogu, je Trubar razvil etiko hvaležnosti za opravičenje, ki se je že zgodilo, in za odpuščanje grehov. Kristjani naj bi živeli novo življenje po Božji želji in besedi, da bi tako dokazali živo vero v prejeto Božjo milost, toda ne z mnenjem, da bi lahko s svojimi dejanji dosegli zasluge in nagrado.<sup>51</sup> Iz tega sledi, da je moral Trubar dosedanje bogoslužje v obliki maše zavreči, prav tako vsa domnevno dobra dela in cerkvene običaje, čeprav stare in častitljive, ker niso temeljili na *Svetem pismu* ali so Božji besedi celo nasprotovali.<sup>52</sup> Prav tako je odklanjal določene oblike načina življenja, ki so do takrat veljale za zaslužne, denimo celibat ali post.<sup>53</sup>

Še marsikaj bi lahko navedli o Trubarjevih razlagah, ki temeljijo na *Svetem pismu*. Rad bi opozoril samo še na eno posledico njegovega intenzivnega opozarjanja na novo ravnanje s *Svetim pismom*. Menil je, »da vidimo in spoznamo v teh naših časih, kakšno moč in učinek imata pisana in govornjena Božja beseda, ki po vsej Evropi čedalje bolj razkrivata prikritega Antikrista in uničujeta njegovo kraljestvo«. Trubar naj bi »sam slišal od nekaterih Turkov, da imajo prerokbo (brez dvoma od kristjanov), da bosta njih vera in država kmalu propadli in izginili, krščanska pa da bo ostala«. <sup>54</sup> Tudi to upanje je pri njegovih bralcih moralo naleteti na odprta ušesa.

## SKLEP

Videli smo, kako je Primož Trubar v uvodnih besedilih k svojim prevodom *Svetega pisma*, h *Katekizmom* in drugim delom razvil preprost, toda – ravno zaradi opustitve akademskih razlag in učenih vsebin – zelo zgoščen in jedrnat reformacijski nauk. Tak nauk je bil tudi razumljiv preprostemu ljudstvu in ga je to moralo dojeti kot osvoboditev od tradicionalnih cerkvenih predstav in zahtev ter kot

51 Predgovor h knjigi *Edni kratki razumni nauci* (kot opomba 14; Sakrausky, str. 256–258).

52 Prav tam, str. 258.

53 Prav tam, str. 259 sl.

54 Predgovor h knjigi *Ta drugi dejl tiga Novega testamta*, Tübingen 1560 kot opomba 42; Sakrausky, str. 119).

pomoč proti ogroženosti zaradi Turkov. Reformacija se v Sloveniji ni mogla trajno zakoreniniti, vendar to zagotovo ni bilo zaradi napake v Trubarjevi teologiji in oznanjanju, temveč zaradi političnih okoliščin, ki so onemogočale dolgotrajno uveljavitev njegovih misli v zgodnjem novem veku.

Vincenc Rajšp

## KRALJ MAKSIMILIJAN II. IN PRIMOŽ TRUBAR

Maksimilijan II. je bil rojen 31. julija 1527 na Dunaju, umrl pa je kot cesar Svetega rimskega cesarstva 12. oktobra 1576 v Regensburgu. Bil je prvorojenec Ferdinanda I., ki je kot notranjeavstrijski nadvojvoda neposredno vladal tudi slovenskim deželam; od leta 1531 je bil kralj in od leta 1546 cesar. Maksimilijan je mladost preživel na Dunaju in v Innsbrucku, pri sedemnajstih letih pa ga je stric cesar Karel V. pripeljal v Španijo. Tu se je poročil s stričevo hčerko, torej svojo sestrično, Marijo. Leta 1548 ga je Karel V. imenoval za namestnika v Španiji, saj je želel, da bi ostal v Španiji, cesarsko krono pa bi naj dobil Karlov sin Filip. Ti načrti Maksimilijanu niso ustrezali in se je leta 1552 vrnil na Dunaj. Odtlej so potekala njegova prizadevanja v smeri osrednje politike habsburške hiše: ohraniti cesarsko krono Svetega rimskega cesarstva.

O Maksimilijanu so veliko pisali konec 19. stoletja, predvsem v zvezi z reformacijo.<sup>1</sup> Obsežna študija in biografija Maksimilijana II. avtorja Viktorja Bibla je izšla leta 1929 pod naslovom *Zagonetni cesar*.<sup>2</sup> Pojem »zagonetni« (»der Rätselhafte«) je pri marsikaterem avtorju prisoten še danes. Maksimilijan II. v zadnjih desetletjih ni bil deležen takšne znanstvene pozornosti kot njegov oče Ferdinand I.<sup>3</sup> ali stric

- 1 Med drugimi: Otto Helmut Hopfen, *Kaiser Maximilian II. und der Kompromiß-katholicismus*, München 1895; Theodor J. Scherg, *Über die religiöse Entwicklung Kaiser Maximilians II. bis zu seiner Wahl zum römischen Könige (1527–1562)*, Würzburg 1903.
- 2 Viktor Bibl, *Der rätselhafte Kaiser. Ein Zeitbild*, Hellerau bei Dresden 1929.
- 3 Alfred Kohler, *Ferdinand I. 1503–1564, Fürst, König und Kaiser*, München 2003; Kaiser Ferdinand I: 1503–1564. *Das Werden der Habsburgermonarchie*. Katalog razstave v Kunsthistorisches Museum 2003, Wilfried Seipel (Hrsg./izd.), Dunaj 2003.

Karel V.<sup>4</sup> Na pomanjkanje sodobne znanstvene analize Maksimilijana II. opozarjata tudi izdajatelj zbornika »Kaiser Maximilian II. Kultur und Politik im 16. Jahrhundert«,<sup>5</sup> ki je želel vzpodbuditi znanstveno raziskovalno delo o pomenu in vlogi Maksimilijana II. Zbornik<sup>6</sup> podrobneje ne obravnava Maksimilijanovega odnosa do vere, ki je bil v središču pozornosti v 19. stoletju. Da bistvenih odgovorov glede Maksimilijanove vere še nimamo, nam kažejo tudi novejši prispevki Grete Mecenseffy,<sup>7</sup> Manfreda Rudersdorfa<sup>8</sup> in Volkerja Pressa.<sup>9</sup>

Čeprav je Maksimilijan želel ostati nad obema taboroma, protestantskim in katoliškim, je do leta 1562 veljal za naklonjenega protestantom, odtelej pa je bil na katoliški strani. Do leta 1560 je imel na dvoru protestantskega pridigarja Johanna Sebastiana Pfauserja, katerega je na zahtevo cesarja Ferdinanda I. odpustil. Maksimilijan je gojil dobre stike s protestantskimi knezi, predvsem Filipom Hensenskim in Krištofom Württemberskim ter z volilnim knezom (Kurfürst) Avgustom Saškim. Stike je imel tudi s Petrom Pavlom Vergrijem ml.<sup>10</sup> V naslednjih letih se je opredelil za katoliško stran, dokončno s svojo prisego v Pragi 10. februarja 1562, »da hoče živeti in umreti kot katoličan«. <sup>11</sup> Nekateri vezi s protestantizmom pa je ohranjal še naprej: leta 1560 mu je Ferdinand izposloval pri papežu Piju IV. dovoljenje za prejetanje obhajila pod obema podobama, še naprej je prebiral Luthrov prevod *Svetega pisma*, na smrtni postelji je odklonil katoliške zakramente za umirajoče.<sup>12</sup>

4 *Karl V. 1500-1558 und seine Zeit*, Hugo Soly, Wim Blockmans (ur.), Köln 2003.

5 Friedrich Edelmayer, Alfred Kohler (ur.), *Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit*, zv. 19/1992. Verlag für Geschichte und Politik Wien, München 1992.

6 Volker Press, *Maximilian II.*, v: Brigitte Haman (ur.), *Die Habsburger. Ein Biographisches Lexicon*, Wien 1988, 361–364; Manfred Rudersdorf, *Maximilian II. 1564–1576*, v: Anton Schindling, Walter Ziegler (ur.), *Die Kaiser der Neuzeit 1519–1918. Heiliges Römisches Reich, Österreich, Deutschland*, München 1990.

7 Grete Mecenseffy, *Maximilian II. in neuer Sicht*, v: *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 92 (1976), 42–54.

8 Manfred Rudersdorf, *Maximilian II.*, 78–97.

9 V: *Neue Deutsche Biographie* 16 (1990), 471–475.

10 Victor Bibl, *Maximilian II.*, 77.

11 Grete Mecenseffy, *Maximilian II.*, 46–48.

12 Manfred Rudersdorf, *Maximilian II.*, 97.

Mecenseffy zavrača misel, da bi bilo Maksimilijanovo versko prepričanje protestantsko, in poudarja, da njegov politični cilj ni bila zmaga protestantizma, temveč »concordia in religione«, sprava med verama.<sup>13</sup> Maksimilijan v svojih deželah, Gornji in Spodnji Avstriji, ni bil pripravljen priznati verske svobode vsem, temveč le plemstvu, ne pa tudi mestom, niti mestu Dunaju ne. Tudi nadvojvodu Karlu, vladarju notranjeavstrijskih dežel, v okviru katerih so bile tudi slovenske dežele, je svetoval, da prizna versko svobodo le plemstvu, ne pa tudi mestom in trgom. Manfred Rudersdorf opozarja predvsem na politično ravnanje Maksimilijana v času konfesionalne diferenciacije 1564–1576 in ugotavlja, da je konfesionalizacija že toliko napredovala in razvila lastno dinamiko, da združitev ni bila več mogoča. Predvsem pa je Maksimilijan priznaval le luteransko in katoliško veroizpoved, ni pa bil pripravljen priznati kalvinizma, ki se je utrdil v volilni kneževini Pfalz z glavnim mestom Heidelberg.<sup>14</sup>

Z vidika slovenske reformacije in Primoža Trubarja lahko ugotovimo, da je cesar Maksimilijan odigral pomembno vlogo prav v času pred svojo javno odločitvijo za katoliško stran leta 1562. Leta 1560 je namreč s poročilom o Trubarjevih tiskih – pripisujemo ga Skaliču – ki na prvi pogled za Trubarja sicer ni zvenelo zelo pozitivno, dosegel, da je württemberški vojvoda Krištof umaknil prepoved tiskanja Trubarjevih knjig zaradi negotovosti glede pravovernosti in jezikovne pravilnosti in mu omogočil nadaljevanje dela.<sup>15</sup>

Nedvomno je bil tudi Primož Trubar, tako kot mnogi drugi v tistem času, prepričan o Maksimilijanovi naklonjenosti protestantizmu. Razlog, da se je nanj neposredno obračal, pa lahko iščemo tudi v njegovi takratni okolici. Z Maksimilijanom je bil v stikih Peter Pavel Vergerij ml., zagovornik slovanskih tiskov, v prijateljskih stikih z njim pa je bil tudi württemberški knez Krištof. Za Krištofa pa obtožbe oziroma dvomi o Trubarjevi pravovernosti niso bile edini problem, pereče je bilo namreč tudi vprašanje Trubarjevega odhoda na Kranjsko, kamor so ga vabili tamkajšnji deželni stanovi. Morebitna Maksimilijanova naklonjenost bi lahko odločitev zelo olajšala. Z

13 Grete Mecenseffy, 49.

14 Manfred Rudersdorf, *Maximilian II*, 91.

15 Theodor Elze, *Primus Trubers Briefe*, Tübingen 1897, 59; v nadaljevanju: PTB.



vključitvijo Maksimilijana pa je nedvomno uspelo Trubarjevo delo prezentirati na samem političnem vrhu države.

Tako se je Trubar obrnil za podporo na Maksimilijana II. leta 1560 tik pred njegovo očitno odločitvijo za katoliško stran (1562). Trubar ga je nagovoril kot »visoko razumnega krščanskega kralja in stanovitnega izpovedovalca Krista«. <sup>16</sup> V letih 1560–1561 mu je pisal štiri pisma: 2. januarja 1560 iz Kemptna o domnevnih verskih in jezikovnih nepravilnostih v svojih spisih in prevodih, <sup>17</sup> 15. julija 1560 iz Stuttgarta v zvezi z vrnitvijo v domovino in tiskanjem knjig, <sup>18</sup> pismo 27. julija 1560 je ponovitev pisma 15. julija 1560, <sup>19</sup> 27. oktobra 1561 pa mu je pisal iz Uracha, mu poročal o svojem delu v Ljubljani in ga prosil za naklonjenost in podporo Cerkvi v Ljubljani in biblijskemu zavodu v Urachu. <sup>20</sup>

Kralju Maksimilijanu je Trubar posvetil tudi nekaj nemških predgovorov: leta 1560 nemški predgovor h knjigi *Ta drugi deil tiga Noviga Testamenta*, <sup>21</sup> 1561 nemški predgovor k hrvaškemu katekizmu v glagolici in cirilici, <sup>22</sup> 1562 nemški predgovor k hrvaškemu *Novemu testamentu* v glagolici <sup>23</sup> ter 1562 nemški predgovor knjigi *Edni kratki razumni nauci*. <sup>24</sup>

16 Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, Ljubljana 1986, 69; v nadaljevanju: PPT.

17 Jože Rajhman, PPT, 38.

18 Jože Rajhman, PPT, 67.

19 Jože Rajhman, PPT, 74.

20 Jože Rajhman, PPT, 92.

21 V Tübingi 1560. *Dem Durchleutigisten Fürsten vnnnd Herren / Herren Maximiliano König zu Böheim / Ertzhertzogen zu Oesterreich / Hertzogen zu Burgundi / in Oberen vnd Nideren Slesien / Marggrauen zu Märhern Grauen zu Thiol / etc. Gnad / frid vnd alles guts / von Gott dem Vatter durch Jesum Christum unseren Herren vnd Heiland. V: Oskar Sakrausky, Primus Truber, Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk, Wien-Ljubljana 1989, 109.*

22 V Tübingi 1561. *Dem Durchleutigisten Fürsten vnd herrn / Herrn Maximiliano König zu Böheim / Ertzhertzog zu Oesterreich / etc. V: Oskar Sakrausky 1989, 188.*

23 *Prvi del Novoga testamenta va tom jesu svi četiri evangelisti i dijane Apostolsko, iz mnozih jezikov v općeni sadašni i razumni brvacki jazik, po Antonu Dalmatinu, i Stipanu Istrianu, s pomoću drugih bratov, sada prvo verno stlmačen. V Tübingi 1562. V: Oskar Sakrausky 1989, 205–220.*

24 V Tübingi 1562. *Dem Durchleutigisten / vnd Großmächtigisten Fürsten vnd Herren / Herrn Maximiliano König zu Böhmen / Ertzhertzogen zu Oesterreich / Hertzogen zu Burgundi / in obern vnnnd nidern Schlesien / Marggrauen zu Merhern / Grauen zu Tyrol / etc. V: Oskar Sakrausky 1989, 244–261.*

Maksimilijan se je izkazal tudi kot finančni podpornik uraških knjig. V pismu kranjskemu deželnemu oskrbniku Joštu Gallenbergu in drugim ga Trubar omenja na prvem mestu: prispeval je 400 goldinarjev, najvišjo vsoto.<sup>25</sup>

Prva zadeva, v kateri se Trubar obrača na kralja Maksimilijana, je bilo vprašanje pravovernosti njegovih spisov. Kot piše v svojem prvem pismu Maksimilijanu, je »v letu 1559 Mojemu milostnemu knezu in gospodu württemberškemu itd. pisno in ustno ne vem od koga prišlo na ušesa in bilo naznanjeno, da so baje v mojih tiskanih slovenskih knjigah nepravilni prevodi, velike zmote, krive razlage, krivoverski in cvinglijanski nazori o krstu, Gospodovi večerji, opravičenju itd. ter da bodo moje knjige pri Slovencih povzročile in napravile več škode in zla kakor koristi«. <sup>26</sup>

Zaradi teh obročb je Württemberški knez prepovedal nadaljnje tiskanje knjig in od Trubarja zahteval, da mu dostavi vse dotedanje slovenske knjige s kratko vsebino, da jih bo poslal v presoju kralju Maksimilijanu. Trubar kralja prosi, da jih prebere skupaj z nemškim predgovorom k pismu Rimljanom, ki mu je bil posvečen, prav tako pa tudi spričevalo Kemptenčanov. Glede jezika je Trubar prosil, da kralj zahteva poročilo od deželnih oblasti Kranjske, Spodnje Štajerske in Koroške, se pravi dežel oz. delov dežel slovenskega jezika, da »s svojimi, v kranjskem jeziku prav izvedenimi« presodijo pravilnost prevoda in morebitna neskladja z augsburško veroizpovedjo.

Trubar je pismo izkoristil tudi za to, da je kralju predstavil svojo dotedanjo življenjsko pot. Poudaril je, da je bil na svojih postojankah dober gospodar, popravljal je župnišča, poplačal vse dolgove in davčne zaostanke »ter sodno spet pridobil odtegnjene desetine in zemljišča«, kar je bil za kraljeva ušesa zelo pomemben podatek, saj je bila zadolženost v tistem času velik problem in včasih komaj rešljivo breme za duhovnike. Trubar je imenoval tudi vse, ki so mu nasprotovali, arhidiakone, bosonoge menihe, deželnega glavarja Nikolaja Jurišiča in ljubljanskega škofa Urbana Tekstorja. Kot razlog nasprotovanja je navedel, da je »začel pridigati evangelij v pravem smislu«

25 Urach, 10. februar 1562, Jože Rajhman, PPT, 103, 106.

26 Jože Rajhman, PPT, 41.

ter tako učiti tudi katekizem. V pismu izraža Trubar do kralja veliko zaupanje. Prosi in pričakuje, da bo uredil, da bo možno tiskati slovenske in hrvaške knjige v Tübingenu (Urachu), obenem pa prosi za finančno pomoč, da bi lahko dobili še kakšnega sodelavca za hrvaški tisk. S slovenskimi in hrvaškimi knjigami je upal, da se bo »Kristusovo kraljestvo proti Turčiji povečalo ter veliko tisoč duš ohranilo«. Pismo je zaključil kot »ubog, preprost, star lutrski in slovenski pregnani duhovnik«. V pismu je Trubar uperil ost tudi proti Vergeriju, da že četrto leto naznanja prevod *Svetega pisma* v hrvaščino, vendar mu ni še nič uspelo.<sup>27</sup> Trubar je Maksimilijanu kot prilogo poslal tudi register in sumarični seznam vseh svojih slovenskih knjig.<sup>28</sup> Kralju Maksimilijanu je o Trubarjevih zadevah pisal tudi vojvoda Krištof in mu poslal Trubarjeve knjige.<sup>29</sup>

Maksimilijan je poslal pisno poročilo 19. februarja v latinskem jeziku, ki ni podpisano. V pismu vojvodi Krištofu Württemberškemu 8. marca 1560 je Trubar poročilo pripisal Pavlu Skaliču, ki je bil rojen v Zagrebu in je nekaj časa živel v Ljubljani ter bil na priporočilo ljubljanskega škofa Urbana Tekstorja kot štipendiat sprejet na dunajsko univerzo, leta 1552 je z dvajsetimi leti doktoriral v Bologni, dobil službo dvornega kaplana na Dunaju in bil 1557 predviden za koadjutorja ljubljanskemu škofu. Vendar se je zameril cesarju Ferdinandu, s čimer je bilo konec predvidene kariere, ostal pa je v tem času še vedno v bližini Maksimilijana II. Študija Radoslava Katičiča dokazuje, da je Skalič kljub nekaterim nejasnostim najverjetnejši avtor ekspertize.<sup>30</sup>

V drugem pismu kralju Maksimilijanu II. 15. julija 1560 Trubar prosi za nasvet glede vabila kranjskih deželnih stanov, naj se vrne kot pridigar na Kranjsko. Iz pisma je razvidno, da je Trubar prepričan o Maksimilijanovi naklonjenosti reformaciji augsburške smeri, saj ga imenuje »visoko razumen krščanski kralj in stanoviten izpovedovalec Krista«, ki bi naj svetoval in pomagal svojim zvestim in pobožnim

27 Jože Rajhman, PPT, 42.

28 Jože Rajhman, PPT, 44.

29 Theodor Elze, PTB, 55.

30 Radoslav Katičič, *Zur Polemik von Primus Truber mit Paulus Skalich*. V: Wiener Slawistisches Jahrbuch, 53 (2007), 61.

podložnikom na Kranjskem ter Trubarju svetoval, »kako in s kakšnimi pripomočki in po kakšni poti bi se pri njih najprimerneje uredilo oznanjanje evangelija in prava delitev svetih zakramentov«. Obenem pa kralja prosi, da bi posredoval za finančno podporo pri deželanih na Avstrijskem, Štajerskem in Koroškem ter pri hrvaških in ogrskih grofih in gospodih, za katere je menil, da bi bili dolžni podpreti tisk še bolj kot drugi narodi (»nationen«), ker ta dva jezika uporabljajo »njihovi podložniki in tudi Turki, njihovi sosedje, in bodo s tem proti Turkom dosegli več kot s sulicami in puškami«. Obenem je poudaril, da so slovenske knjige plačali Kranjci.<sup>31</sup>

Že 27. julija je Trubar ponovno pisal Maksimilijanu II. Pismo je skoraj enako kot tisto 15. julija, predvsem kar zadeva financiranje hrvaškega tiska. V prvem delu obravnava vabilo kranjskih deželnih stanov za predikanta, »ki naj bi razglasil božjo besedo in pri njih delil zakramente, kakor jih je Kristus postavil«.<sup>32</sup> Maksimilijana prosi, da zaščiti tako njega samega kot tudi kranjske deželne stanove, če bi se vrnil. Našteje tudi razloge, ki so pogojevali njegov odhod ter še niso bili razveljavljeni in preklicani: »pred trinajstimi leti je izšel od cesarskega veličanstva ukaz, naj me v ječo posade«, kmalu nato me je »ljubljski škof ekskomuniciral in v izobčitev obsodil«.<sup>33</sup>

Zadnje pismo Maksimilijanu je Trubar pisal 27. oktobra 1561. V njem sporoča, da se je vrnil na Kranjsko kot nemški in slovenski pridigar, da je pridigal v Ljubljani in nekaterih drugih krajih na Kranjskem ter da je za novo vero pridobil nekaj duhovnikov.

Težišče pisma pa je posvečeno hrvaškemu tisku. Kralju poroča, da se je želel zanesljivo prepričati, če so prevodi, ortografija in črke hrvaškega in cirilskega tiska čitljivi in razumljivi »po vsej Hrvaški,

31 Jože Rajhman, PPT, 69.

32 Jože Rajhman, PPT, 76.

33 V pismu ljubljanskemu škofu Petru Seebachu 8. julija 1561 Trubar piše, da ni prejel kraljevega ukaza za zapor ter da se ni nikoli izogibal zaslišanju. Tudi ekskomunikacije ne omenja, temveč piše, da ga je »Urban brez kakršnega koli zasliševanja in pravega zagovora oropal službe [kar ne velja za Trubarjev kanonikat, ki ga je po njegovi smrti prejel Tomaž Hren, kasnejši ljubljanski škof] in prebend ter mi vzel vse moje knjige, kar me je napolnilo, da sem drugod iskal službe«, ter da se njegov »pravilni umik« nikakor »ne more presojati kot beg«. (Jože Rajhman, PPT, 88.)

Dalmaciji, Srbiji in Bosni«. Pri tem so mu ponovno pomagali kranjski deželani s stanovi, ki so na svoje stroške poslali sle s hrvaškimi tiski v Benetke, Istro, Reko, Senj, Metliko in v druge kraje, da bi tam presodili knjige. S sodbami je bil Trubar zadovoljen.<sup>34</sup>

Maksimilijanu poroča tudi o splošnih verskih razmerah na Kranjskem, med drugim, da je bil iz Kranja na zahtevo tamkajšnjih duhovnikov in menihov s cesarjevim ukazom pregnan predikant.<sup>35</sup> Trubar izraža svojo žalost zaradi tega in poudarja, da je to velika škoda za pravo božjo službo. Izraža tudi prepričanje, da bo preganjanje odmevalo širše po državi in povzročilo nejevoljo tako pri evangeličanskih knezih po državi kot po državnih mestih, kjer so pridigarji dostikrat javno molili za kranjsko Cerkev in so bili seznanjeni z njegovim pozivom na Kranjsko, »da sem tukaj jaz osnoval in začel vero po augsburški veroizpovedi«. <sup>36</sup> Dalje poroča o domnevnih prikazovanjih Marije pri Gornjem Gradu, kamor roma na tisoče ljudi, pri čemer jih podpirajo duhovniki ljubljanske stolnice. Kralja prosi, da podpre pravo Božjo besedo in preko cesarja doseže odpravo romanj.

V primerjavi s pismi, ki so poleg naslovnika dosegla le še ožji krog svetovalcev, so predgovori v knjigah dosegli veliko več ljudi. Nemškim predgovorom je Trubar posvečal še posebno pozornost, saj je z njimi seznanjal bralce nemškega jezika z razmerami v slovenskem prostoru. Predgovori, posvečeni Maksimilijanu II., pa so imeli posebno vrednost tudi za domače pripadnike protestantizma, saj so na njihovo stran postavljali drugo najvišjo politično avtoriteto v cesarstvu. Z nemškim predgovorom h knjigi *Ta drugi dejl tiga Noviga testamenta* je Trubar Maksimilijana seznanil že v prvem nanj naslovljenem pismu.<sup>37</sup>

Trubar v predgovoru razlaga, kaj ga je nagnilo k temu, da je začel pisati in tiskati knjige v slovenskem jeziku. Za slovenščino uporablja nemški izraz »Windische Sprach« ter pridevnik »windisch« (»new Windisch Testament«, »windische Volck«) za slovenski. Med razlogi, da se je odločil za slovenščino, navaja, da knjige omogočajo, da se

34 Jože Rajhman, PPT, 94.

35 Gašper Rokavec.

36 Jože Rajhman, PPT, 95.

37 Oskar Sakrausky, 116.

mladina in preprosti ljudje, ki ne znajo drugega jezika kot slovenskega, naučijo osnovnih, za zveličanje potrebnih delov prave stare krščanske vere in da bi pri tej veri ostali, tudi če bi padli v turško jetništvo.

Trubar v predgovoru naznanja tudi prevod *Nove zaveze* iz slovensčine v hrvaščino, ki ga opravlja Štefan Konzul. Pomen hrvaškega prevoda utemeljuje z razširjenostjo hrvaškega jezika, ker lahko berejo hrvaške knjige vsi Hrvatje, Bosanci, Srbi in Turki do Carigrada.

Trubar je tudi prepričan, da je osnovne pojme, kot so »Gesetz = zakon, Sünde = greh, Gnad = milost, Glaube = vera, Gerechtigkeit = pravičnost, Fleisch und Geist = meso in duh«, razložil v dolgih predgovorih k pismu Rimljanom in k *Novemu testamentu* tako jasno in temeljito, da bodo odslej Kristus in apostoli v slovenskem in hrvaškem jeziku prav tako razumljivi kot v latinskem, nemškem, italijanskem ali češkem jeziku. Trubar ne dvomi, da se bo s pomočjo tega dela Kristusovo kraljestvo ponovno razširilo in utrdilo proti vzhodu ter da bo oslabilo in zmanjšalo Mohamedovo in Antikristovo.

Navaja tudi razloge za posvetilo Maksimilijanu: pri pisnih je navada, da posvečajo knjige gospodom in potentatom. Ob tem navaja še dodatni razlog: da je Maksimilijan češki kralj ter dedni gospod slovenskih (»windischen«) in hrvaških kraljestev, kneževin in dežel, v katerih govorijo slovanski jezik (»sich der Windischen Sprach gebrauchten«) in se lahko za silo med seboj razumejo. Drugi del *Novega testamenta* posveča kralju, ga v njegovem imenu izdaja in ga prosi, da bi bil zagovornik njegovih spisov, ki jih v prvi vrsti razumejo prebivalci Kranjske, Spodnje Štajerske, Koroške, Krasa, Istre in Slovenske marke (»dann dieser Länder Völcker verstehn grundtlich meine Spraach und Schriffthen«).<sup>38</sup>

Drugi nemški predgovor, posvečen Maksimilijanu II., je Trubar napisal za hrvaški glagolski katekizem 1561.<sup>39</sup>

Predgovor je kratek. Trubar ga je napisal, ker je Ungnad odklonil predgovor Pavla Skaliča. Trubar pove, da je takrat, ko je slovenski prevod (»in der Creienrischen Sprach«) pisem apostola Pavla Korinčanom in Galačanom dal v tiskarno v Tübingenu, svetoval Štefanu

38 Oskar Sakrausky, 116–120.

39 Oskar Sakrausky, 188, 189.

Konzulu, da izda v hrvaščini katekizem s kratko razlago. Tekst so pregledali in korigirali hrvaški duhovniki na Kranjskem. Katekizem naj bi zasajal pravo, zveličavno vero med mladino in preprostim ljudstvom ter na Turškem. Zakaj je posvetil novi hrvaški tisk kralju Maksimilijanu, naj bi bilo razvidno iz predgovora k pismu Rimljanom, kar zveni skrivnostno. Sakrausky domneva, da je »skrivnost« Trubarjevega pisanja v tem, da Maksimilijanovih obljubljenih 400 goldinarjev za tisk še niso izplačali.<sup>40</sup> Trubar v predgovoru tudi naznanja, da bo v hrvaščini izšel prvi del *Novega testamenta*, ki bo natisnjen tudi v cirilici in ga tudi želijo izdati v kraljevem imenu.

Trubarjev nemški predgovor h glagolskemu *Prvemu delu Novoga testamenta* je poleg nemškega predgovora k celemu *Novemu testamentu* 1582 najdaljši Trubarjev nemški predgovor. V njem Trubar kralju in javnosti predstavlja ubogo krščansko slovensko (»windischen«) in hrvaško (»Crobatischen«) ljudstvo (»Volck«) in tisto, ki prebiva ob turški meji ter pod Turki (v Bosni, Srbiji, Bolgariji in okoliških deželah). Vsi uporabljajo slovanski jezik (»die alle sich der Windiscen Sprach gebrauchen«) in se nekako med seboj razumejo (»vnd eins das ander nach notturf versteht«). Govori tudi o njihovih lastnostih (»Eigenschaft«), običajih (»Sitten«), veri (»Religion«) in verskih obredih. Opozarja, da dotlej niso imeli *Biblije* in katekizma v svojem jeziku in pisavi, ter omenja strah in trpljenje, ki ga ta ljudstva prestajajo pod Turki.

Trubar pojasnjuje namen te široke predstavitve: ne piše namreč z namenom, da bi kralja poučeval, kot da vsega tega ne bi že sam vedel, temveč zaradi pobožnih Nemcev (»frommen / Gottseligen Teutschen«), ki nudijo tiskarni prenočišče, vzdrževanje in stanovanje (»Herberg / Vnderhalt vnd Wohnung«) in so poleg kraljevega veličanstva pomagali ustanoviti hrvaško in cirilsko tiskarno, ter zaradi drugih kristjanov, ki so oddaljeni od turške meje in ne poznajo trpljenja ljudstev pod Turki, predvsem v Bosni, Srbiji in Bolgariji.

Kot vir svojega vedenja o južnih Slovanih navaja Žigo Višnjegorskega (Sigismund Weixelberger),<sup>41</sup> trgovce in dva duhovnika grške,

40 Oskar Sakrausky, 189.

41 Oskar Sakrausky, 205, op. 4.

pravoslavne vere (»Griechischen Glaubens«); eden je prihajal iz Srbije in drugi iz Bosne, pomagata pa v tiskarni. Trubar predstavlja južne Slovane kot zelo prijazno ljudstvo, ki ne trpi prešuštva (»Hurerei«) ne zakonolomstva. So grške vere in ne mašujejo po rimskem obredu (»sie halten nichts von der Römischen Meß«), imajo svojo dolgo mašo v srbskem in hrvaškem jeziku, liturgijo »Guldenmunts« (Janeza Krizostoma oz. Zlatousta).<sup>42</sup> Drugo liturgijo, ki jo opravljata omenjena duhovnika, je pred leti prevedel Erazem Rotterdamski iz grščine v latinščino. Opisuje potek bogoslužja, ki poteka v srbsčini. Obhajajo se pod obema podobama (»beiderley Gestalt«).<sup>43</sup> Pridig nimajo, čepav jih Turki dopuščajo in jim prepovedujejo le zvonjenje. Pri spovedi duhovniki vernikom nalagajo kazni in jim zapovedujejo, da veliko darujejo za maše (»Meß lesen lassen«), dajejo miloščino, molijo in se postijo. Verniki zapovedi duhovnikov zelo spoštujejo.

Predgovor je zelo zanimivo delo in izpričuje Trubarjevo vedenje o slovanskih ljudstvih v južni Evropi. Prav tako pa je pomembno tudi zaradi tega, ker je z njim želel Trubar Maksimilijanu predočiti, da je to ljudstvo možno pridobiti za pravo vero, pri čemer bi naj pomagale ravno knjige, ki so jih tiskali v uraški tiskarni.

Maksimilijanu je bil posvečen tudi Trubarjev predgovor cirilski knjigi *Edni kratki razumni nauci, naipotrebnei i prudnei artikuli ili deili, stare prave vere krstianske* iz leta 1562.<sup>44</sup>

Kralju želi predstaviti vsebino tega dela ter »jasno, razločno povedati in obširno povedati in javno priznati, kaj mislimo in verujemo o pglavitnih naukih naše krščanske vere, zaradi katerih so nastali zdaj in v vseh časih največji prepiri, vojske in razprtije po vsem svetu, ter kaj in kako o teh naukih učimo, pišemo in pridigujemo«. Vzpostaviti hočejo staro, pravo, zveličavno krščansko vero, kajti »le-to pravo vero in nobene druge bi radi z božjo pomočjo spet postavili in razširili z našim prevajanjem in tiskanjem med ubogim slovenskim in hrvaškim ljudstvo in v Turčiji«. Pove tudi, da je bila v slovenščini knjiga natisnjena pred šestimi leti.

42 Mirko Rupel, *Primus Truber. Leben und Werk des slowenischen Reformators*. Deutsche Übersetzung und Bearbeitung von Balduin Saria, München 1965, 157.

43 Oskar Sakrausky, 207.

44 Oskar Sakrausky, 236.



Trubar poudarja, da ne širi nove, zapeljive vere, temveč pravo staro krščansko vero in prave, Bogu dopadljive božje službe, s čimer se je nadejal, da bosta, če se ta razširi po vsej Iliriji, Dalmaciji, Srbiji in Bolgariji, oslabela in propadla Antikristova in Mohamedova vera in carstvo.

V času, ko je bil ta Trubarjev predgovor natisnjen, ni bilo več mogoče računati na Maksimilijanovo podporo. Tega se je zavedel tudi Trubar, saj se na kralja Maksimilijana in kasneje cesarja Maksimilijana ni več obračal.

*Jonatan Vinkler*

»CRISTE, ZATERRI TURKE INU PAPEŽNIKE!«

Podobe Turkov, turškega in muslimanskega  
v delih Primoža Trubarja

Razprava<sup>1</sup> analizira imaginarij in idearij zastran Turkov, turškega in muslimanskega v spisih Primoža Trubarja. Trubarjeve poglede definira tudi glede na takratne dominantnejše evropske mentalne sheme o turškem vprašanju (M. Luther, E. Rotterdamski).

I

Ko je kranjski duhoven Trubar 1557. v nemškem Tübingenu dajal v tisk prvi del *Novega testamenta*, je moral poleg neenoznačnih in še zdaleč ne preprostih vprašanj bibličnega prevajanja razrešiti tudi zadrego, kako osnovne resnice »prave, stare vere krščanske« pojasniti svojim umetelne teološke govorce nevajenim kranjskim rojakom. Tako se je moral že v prvih akordih spisa, ki je postal znan pod naslovom *Tiga Noviga testamenta ena dolga predgovor*, poglobiti v hermenevitični problem, kako slovensko govorečemu sleherniku predstaviti zagonetni pomen grškega samostalnika *evangelij*. Da bi bilo njegovim bralcem res jasno, kaj jim želi sporočiti, je zapisal: »Ta besseda evangelium ie ena gerška besseda; ta se more v to slovensčino tolmačiti: enu dobru selstvu oli en dober glas oli eni dobri, vesseli marini,

1 Razprava je nastala ob pripravi 5. knjige *Zbranih del Primoža Trubarja*, ur. Jonatan Vinkler, Darila Rokus, Ljubljana 2009. Omenjena knjiga *Zbranih del Primoža Trubarja* obsega znanstvenokritično izdajo *Tega celega psalterja Davidovega* (1566) in obsežno spremno besedilo s kolikor moči celovito predstavitev imaginarija zastran Turkov, turškega in muslimanskega v delih našega reformatorja. Tisk *Zbranih del Primoža Trubarja V* je bil zaključen junija 2009, sedaj (julija) naj bi potekalo platničenje, knjiga pa naj bi luč sveta ugledala jeseni, ko mora založba Darila Rokus dovršiti svoje pogodbene obveznosti zastran izida omenjene knjige.

od katerih ty ludie bodo vesseli, od nih z vesseliem govore, radi poslušaiu inu drugim pravio. Koker de bi zdai en le-tak dober, risničin glas inu marin k nom prisšal: Ty Turki so od našiga gospudi krala inu od nega synov iz vseh slovenskih, crovaških inu vogerskih dežel, iz Bosne inu iz Constantinopola cilu pregnani. Zatu mi inu vsi naši otroci se ne bomo vže več bali Turkov, bomo žiher inu myr imeli pred vsemi našimi souvražniki, ne bomo več štyvr daiali, ne težkih tlak delali inu bodo naprei vže vselei rodovita leita.«<sup>2</sup>

Zaradi trajnega in vse prej kot blagega soočanja z vojaško nevarnostjo turškega polmeseca je tako Trubar mogel veselo oznanilo evangelija zastran Kranjcev, Korošcev in Štajercev primerjati s potencialno novico o zmagi nad Turki. Ti so bili namreč v 16. stoletju za ljudi med Alpami in Adriatikom tako pričujoča grožnja, kot je na primer za človeka 20. stoletja z rabo avtomobila povezana nevarnost prometnih nesreč. Tako ne preseneča, da je v Trubarjevem opusu ohranjeni idearij in imaginarij zastran *Turkov, turškega ter islama* najcelovitejši tovrstni izraz slovenskega slovstva 16. stoletja.

Trubar se je s turško nevarnostjo seznanjal posredno, se dal o njej informirati ali pa jo je spoznaval neposredno. Tako v njegovi zavesti zagotovo nista mogla ostati brez odziva poletje in jesen 1529, ko je študiral na Dunaju. Desetega maja tega leta je namreč sultan Sulejman I. Veličastni (1520–1566) z armado kar 150 000 mož (vojščakov in prateža),<sup>3</sup> ki so s seboj vozili nič manj kot 300 topov, krenil proti Ogrski. Pri Osijeku je turška vojska postavila most čez Dravo, po katerem naj bi vsaj šest dni zapored korakale Sulejmanove čete. Nato si je mogočni turški vladar zavaroval hrbet, in sicer tako, da je učinkovito izkoristil prerivanje ogrskega visokega plemstva za krono sv. Štefana. Za ogrskega kralja je namreč (proti Ferdinandu Habsburškemu) priznal Jana Zapoljskega. Sulejman in njegov ogrski vazal sta se srečala blizu Mohača, Zapoljski pa je s poljubom roke prisegel zvestobo turškemu vladarju. Osmanska vojska je nato 3. septembra začela oblegati Budim. Mesto se je po petih dneh bojev vdalo, turški sultan ga je 14. septembra prepustil Zapoljskemu, ki je bil tega dne

2 Primož Trubar, *Ena dolga predgovor k Novemu testamentu* (reprint), Ljubljana 1986.

3 Vasko Simoniti, *Turki so v deželi že. Turški vpadi na slovensko ozemlje v 15. in 16. stoletju*, Celje 1990, 129.

ob turški pomoči in prisotnosti slavnostno ustoličen, nakar je turški poglavar z vojsko krenil proti Bratislavi in Dunaju.<sup>4</sup> Osvojitev mesta ob lepi, modri Donavi pa bi bila za turški imperij izjemnega pomena, saj bi mu po bitki pri Mohaču, ki je za turško ekspanzijo odprla Ogrsko, enako kazalo tudi zastran prodora naprej v Srednjo Evropo.

V obrambi Dunaja, ki ji je poveljeval Nikolaj Salm, se je številčno premočnim napadalcem zoperstavljalo le 16 000 branilcev s 70 topovi, med vojščaki pa so bili tudi številni kranjski deželani in plemiči iz družin Gall, Lamberg, Thurn, Auersperg, Gallenberg, Kacijanar ... Glavni turški napad je 14. oktobra 1529 spodletel, obramba je zdržala, in ker se je tudi turška armada začela spoprijemati s sovražnikom, ki je bil precej bolj nevaren od orožja dunajskih branilcev, predvsem pa neviden – z boleznimi –, je Sulejman prekinil obleganje in se z armado v hitrem pohodnem tempu vrnil domov.<sup>5</sup> Cesarsko stolno mesto je bilo tako do nadaljnjega izven neposredne nevarnosti, so pa veliko škodo utrpeli Zgornja in Spodnja Avstrija, Štajerska in Ogrska. Sulejmanove čete, »*morilski in požigalski Turki*«, namreč že med obleganjem Dunaja svojega bojnega delovanja niso osredotočile samo na stolno mesto Habsburžanov, temveč so ob Donavi prodrle celo do Linza in Regensburga. Pri tem so vojaki plenili in požigali tako posvetno kot cerkveno imetje, odganjali ljudi v suženjstvo, spravili številna dekleta ob dostojanstvo, pa tudi marsikatero otroško trupelce se je znašlo nabodeno na kopjih, glas o tem pa je dosegel celo prestrašene prebivalce sicer močno utrjenega Strašburga.

*Strah* pred Turki je tako sčasoma kot gosta megla napolnil Evropo. Kajti v 16. stoletju sega Osmansko cesarstvo od Budima do Bagdada in od Nila do Krima, mreže svojega vpliva pa razpne tudi čez pretežni del severne Afrike. Evropa je oblegana sistematično, udarce pa krščanski vladarji ponavadi dobijo na domačih tleh: 1389. bitka na Kosovem polju, nato spoprijem pri Nikopolju (1396), 1453. pade Carigrad,<sup>6</sup>

4 N. d., 118.

5 Josip Gruden, *Zgodovina slovenskega naroda*, Celovec 1912, 566–568.

6 Padec Carigrada je izzval na Zahodu pravi šok. Enej Silvij Piccolomini, kasnejši papež Pij II. (1458–1464), je tedaj zapisal: »V preteklosti smo poželi udarce v Aziji in Afriki, to pomeni v tujini. Toda sedaj nas tepejo v Evropi, v naši domovini, doma. Kdo bo morda ugovarjal, da so nekdanj Turki prišli iz Azije v Grčijo, da so

manj ko desetletje kasneje (1461) je konec Trapezunta, leta 1517 Turki zavojujejo Egipt, 1521. zasedejo Beograd, pet let kasneje so ogrski vitezi hudo poraženi pri Mohaču (1526), že čez štiri leta (1529) so Turki pred Dunajem, v drugi in zadnji tretjini stoletja pa turško brodovje in vojska zavojujeta tudi otoke v Egejskem in Sredozemskem morju. V Evropi vlada osmanski sultan Balkanu, pretežnemu delu Ogrske, Sedmograški ter Grčiji, Moldavci in Vlahi mu plačujejo davek, leta 1580 pa se neka turška enota izkrca celo v Otrantu. Po bitki pri Lepantu (1571) turški in berberski gusarji napadajo italijansko kopno, Michel de Montaigne, ki je v letih 1580 in 1581 popotoval po Apeninskem polotoku, pa je v svoj popotni dnevnik zabeležil naslednje opažanje: »Papeži, še zlasti sedanji [Gregor XIII., 1572–1585], so dali na obrežju tukajšnjega morja [Tirensko morje] na vsakih okroglih tisoč metrov postaviti visoke stolpe, da bi se pripravili na vpade Turkov, ki tukaj pogosto pristajajo celo v času trgatve ter odganjajo ljudi in živino. S teh stolpov so lahko s strelom iz topa hitro opozorili tudi ostale, in tako so alarm naglo sporočili tudi v Rim.«<sup>7</sup>

*Groza* zavoljo turškega kopita je bil vsesplošna: med leti 1480 in 1609 je bilo v francoščini o turškem vprašanju v najširšem izdanih dvakrat več knjig kot o novoodkriti Ameriki in eksotičnih paradizih onstran Atlantika,<sup>8</sup> trepet pred osmansko vojsko pa se je razširil tudi v Rajhu, tako da so celo na Württemberskem še v Trubarjevem času v drugi polovici 16. stoletja zvonili preplah pred fantomskimi konjeniki s polmesečem na praporih.

Nič bolje kot Štajerska je ni odnesla Kranjska, kjer so njeni deželani celo leto 1529 pretrepotali v znamenju turške nevarnosti, zlasti v predelih ob Vojni krajini, kasnejši kranjski deželni glavar Nikolaj Jurišič pa je 27. avgusta 1529 v pismo postavil naslednje besede: »Vsak dan se dogajajo napadi Turkov, ki priderejo v četah po 50 ali 60

se Mongoli naselili v Evropi in da so Arabci zasedli del Španije, po tem, ko so prestopili Gibraltarsko ožino, toda nikoli nismo izgubili mesta ali kraja, ki bi bil vsaj primerljiv s Carigradom.« Jean Delumeau, *La Peur en Occident (XIVe–XVIIIe siècles. Une cité assiégée)* II, Praha 1999, 90.

7 Michel de Montaigne, *Journal de voyage en Italie*, Paris 1946, 228; navedeno po: J. Delumeau, n. d., 89.

8 J. Delumeau, n. d., 89.

konjenikov. Zlasti pa martolozi<sup>[9]</sup> požigajo in ropajo po hrvaškem in kranjskem obmejnem ozemlju. « Na Dolenjskem se je pod naletom znašla tudi cisterca v Stični, ki je nazadnje padla v turške roke.<sup>10</sup>

Po prvem turškem obleganju Dunaja 1529. strah pred turško nevarnostjo ni le ostal, temveč se je skozi celo 16. stoletje do bitke pri Sisku (1593) zaradi turških vojnih akcij v Srednji Evropi le še krepil – predvsem pri prebivalcih pod Alpami in tudi pri Trubarju. Tako je turška nevarnost že mladega Trubarja morda navedla, da je po odhodu Sulejmanove vojske izpred Dunaja 1530. tudi sam pobral šila in kopita ter zapustil metropolo ob Donavi. Njegovi spisi so tako pravcati kalejdoskop slovenskih pogledov in odmevov na turško vprašanje, in sicer tako na ravni reformatorjeve osebne življenjske izkušnje kot na nivoju tedanjega srednjeevropskega idearija in imaginarija.<sup>11</sup>

- 9 Turško iz novogr. *harmátolos*: pripadniki posebnega rodu turške vojske, ki so služili kot člani trdnjavijskih posadk ali kot obmejna vojska. Turška uprava je v martološko vojsko sprejemala posameznike iz privilegiranih slojev krščanskega prebivalstva (vlahi, vojnuki) in jim je dala določeno stopnjo avtonomije, njihova naloga pa je bila varovanje in obramba meje. Če so bili konjeniki, je njihova plača v 16. stoletju znašala 1600 asperov (1 goldinar) mesečno, nosili pa so orožje, in sicer tako kot prostovoljci v turški vojski. Đorđe Pejanović, *Opomba 78*, v: Benedikt Kuripečič, *Putopis kroz Bosnu, Srbiju, Bugarsku i Rumeliju 1530*, Sarajevo 1950, 21. Ignacij Voje, *Slovenci pod pritiskom turškega nasilja*, Ljubljana 1996, 6.
- 10 J. Gruden, n. m. Turško obleganje samostana v Stični je postalo v slovenski pripovedni prozi 19. stoletja tudi izrazito fabulativno artikuliran motiv, in sicer v mohorjanski povesti Josipa Jurčiča *Jurij Kozjak*, kjer je pripovednik črpal iz opisa, ki ga je našel v *Slavi Vojvodine Kranjske* Janeza Vajkarda Valvasorja. Mirko Rupel, *Opombe*, v: *Zbrana dela Josipa Jurčiča 1*, ur. Mirko Rupel, Ljubljana 1946, 302. O smereh turških vpadov na slovensko ozemlje v 15. in 16. stoletju glej poglavje *Povsod je strah, povsod je smrt*, v: V. Simoniti, n. d., 82–94, kronologijo pa v poglavju *Kronologija turških vpadov na slovensko ozemlje in obramba pred njimi*, v: I. Voje, n. d., 17–54.
- 11 Kot do vseh drugih vprašanj svojega časa, je bilo splošno evropsko stališče tudi do Turkov, ki so za civilizacijo Okcidenta na ravni idearija predstavljali sovražnike »prave vere« ter tako tudi vsega dobrega in civiliziranega, v 16. stoletju povsem jasno definirano. Vendar tudi decidirano izključujoče. O kakršnem koli tozadevnem zgodovinskem »medkulturnem dialogu« – le-ta je dandanašnji še vedno predvsem (najverjetneje pa tudi samo) brezbarvni politični konstrukt Evropske komisije in njenih patološko servilnih podanikov v znanstvenih vrstah, brez resne generične intelektualne podkletitve, kritičnemu analitičnemu premišljevalcu pa razkrije več miselnih lukenj kot švicarski sir – pa ni bilo ne duha ne sluha, vsaj zgodovinski viri o čem takem molčijo kot zaliti.

## II

Turško vprašanje je v Trubarjevem življenju in delih prisotno kot *leitmotiv* v Wagnerjevih operah: z enim uvodnih, vendar za reformatorjevo zavest zelo intenzivnih akordov uvede njegovo življenjsko zgodbo, se nato v Trubarjevi najbolj tvorni dobi vedno znova pojavlja, transponirano zdaj kot (avtobiografska) omemba v katerem od pisem, predgovorov ali katekizemskih besedil in nato kot marginalija, del sholije ali celo glavnega teksta tu in tam v kateri od Trubarjevih simboličnih knjig, svetopisemskih prevodov ali pesmi, ter reformatorja spremlja tudi tedaj, ko torišče njegovega delovanja ne more biti več dežela med Alpami in Jadranom, temveč »nigdirdom« na Nemškem, da na koncu kot sklepna koda izzveni, ko učeni tübingenski doktor Jacob Andrež vse skupaj rekapitulira.<sup>12</sup> Najprej v pridigi, ki jo dan po Trubarjevi smrti govori ob njegovem grobu v Derendingenu, in nato v knjigi, ki je v nemškem (1586)<sup>13</sup> in slednjič 1588. v Matije Trosta prevodu še v slovenskem jeziku prišla med reformatorjeve rojake kot *Ena leipa inu pridna prediga ob grobu tiga visoku vučeniga gospud Primoža Truberia rainciga*.

V spisih našega reformatorja se tako pomensko polje *Turki, turško* pojavlja v obliki Trubarjeve avtobiografske motivike, v formi podob, ki so bile del splošnega (srednje)evropskega imaginarija 16. stoletja in jih je Trubar slovensko le ubesedil, ter nazadnje kot del bolj ali manj izvirnih reformatorjevih teoloških razlagalnih komparacij, in sicer v tistih tekstih, s katerimi je želel Trubar svojim rojakom vtisniti v zavest resnice »prave, stare vere krščanske« in slednje delovansko prakso. Ta kaj početi in česa ne se je moral kajpak tudi na ravni

12 Turška nevarnost se kot zli duh pojavlja celo v zadnjem ohranjenem pismu Primoža Trubarja, ki ga je le-ta 5. oktobra 1585 pisal vojvodi Ludwigu Württemberškemu. J. Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, Ljubljana 1986, 292, 293.

13 *Christliche Leichpredig bey der Begräbnus der Ehrwürdigen und Hochgelehrten Herrn Primus Trubern, weilund einer Ersamen Evangelischen Landtschafft im Hochlöblichen Hertzogthumb Crain bestellten Predigers, gewessnen Pfarrers zu Derendingen bey Tübingen. Gehalten den 29. Junij im Jar 1586 durch Iacobum Andreē D., probst zu Tübingen. Getruckt zu Tübingen bey Georg Gruppenbach im Jar 1586.* Pri pisanju pričujoče razprave je bil avtorju dostopen izvirenik, ki se pod signaturo R O 7003 nahaja v Rokopisni zbirki Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani.

besedilnega prikaza razlikovati od popisa bitja in nehanja rimske cerkve – *papežnikov* –, toda z argumentom *per negationem* hkrati tudi od verovanja judov in muslimanov. Turška problematika je tako za teološko in (avto)biografsko ena najpomembnejših tematskih osi v opusu prvega intendenta protestantske cerkve na Kranjskem.

Zastran podob Turkov, ki so bile del splošnega evropskega imaginarija in jih je Trubar ubesedil v svojih delih, med nemškim prostotrom in spisi našega reformatorja ni znatnejših razlik. Turki so bili tedaj v pridizni eksegezi ponavadi šteti med šibe Božje – podobno kot kuga, lakota, toča, pozeba, poplave in požari – ter so veljali za enega znakov prihajajočega konca sveta. Popis okrutnosti »nevernikov« je bil običajen del pridig 16. stoletja in obligatni segment maš *contra Turcos*; oboje je bilo hkrati tudi najučinkovitejše propagandno orodje za oblikovanje protiturškega »javnega mnenja«. <sup>14</sup> Protiturški govori so postali konec 15. in v začetku 16. stoletja posebna vrsta humanističnega novolatinskega in vernakularnega govorništva ter polemičnega spisja, najbolj pomenljiv in pogosto tudi precej individualiziran odziv pa je turško vprašanje našlo zlasti v protestantski cerkveni pesmi, in to tako v nemški kot slovenski. Poleg tega je protestantska Cerkev že s svojim ustanovitvenim očetom Martinom Luthrom Turke ugledovala kot *kazen* za grehe krščanstva, zlasti kot pošteno *odmeno* za »živahno« spolno življenje in frivolnost v socialnem občevarju s strani duhovnov rimske cerkve ter seveda kot *plačilo* nejevoljnega Boga za takšno bogočastje, ki naj bi ga Vsevišnji ne odobral – za »*malikovanje*« rimske cerkve. <sup>15</sup> Ko Luther razpravlja o Turkih, jih praktično povsod stavi v razmerje do papeža in samega Satana: med rimskim pontifeksom in Turki naj bi po reformatorjevem mišljenju obstajalo zavezništvo, peklenska aliansa, ki je del Hudičevega komplota, s pomočjo katerega grešni in (zato) oslabei krščanski svet napada z osmansko armado, malikovanjem rimske cerkve in z najrazličnejšimi pogubnimi skušnjavami. Za Luthra je bil

14 Vasko Simoniti, *Vojaška organizacija na Slovenskem v 16. stoletju*, Ljubljana 1991, 246–271.

15 »Aber weil der Türcke gleichwohl Gottes Rute und eine Plage über die Sünde beider ist [poudaril J. V.] ...«, Martin Luther, *Eine Heerpredigt wider den Türken (1530)*, ur. Kurt Aland, Berlin 2002, Digitale Bibliothek Band 63, 19.



Turek poleg Juda in papežnika Satanov soldat številka ena: »Denn der Türke ist (wie gesagt) ein Diener des Teufels, der nicht allein Land und Leute mit dem Schwert verderbt (welches wir hernach hören werden), sondern auch den christlichen Glauben und unsern lieben Herrn Jesus Christus verwüestet.«<sup>16</sup>

Tako se tudi krščanski vojščaki pri boju s Turki sploh naj ne bi lasali s fizičnimi nasprotniki, temveč z demoni: »In če boste odjezdili v boj proti Turkom, bodite prepričani, da se ne bojujete proti bitjem iz mesa in krvi, proti ljudem. [...] Nasprotno, bodite gotovi, da se vojskujete proti hudičevim vojskam. [...] Zato ne zaupajte v kopje, meč, arkebuzo niti v svojo moč ali številčnost, kajti to demonov prav nič ne straši. [...] Kajti ko se bojujemo proti zlim duhovom, je treba, da so ob nas angeli, to pa se zgodi, če se ponižamo, molimo k Bogu in če verjamemo njegovi besedi.«<sup>17</sup> Za gotovo zmago nad nevernikom seveda pomaga tudi naslednji recept: »Laß Türken und alle Gottlosen, wenn sie nicht anders wollen, zum Teufel fahren,«<sup>18</sup> zagotovo pa ni nič bolj zdravnega v Božjih očeh kot sta defetistična pokora in krotko, neopazno eksistiranje. In tako so se mestni gospodje v Bernu leta 1543 spričo nedavnih turških zmag, »zelo nevarnih dogodb, ki jih Gospod pošilja nad nas zavoljo naših grehov,« odločili, da prepovedo »vse plese, tako poročne kot vse ostale, popolnoma vse frivolne pesmi in ves neprimeren hrup, vik in krik.«<sup>19</sup> Pri Luthru je torej strah prerasel v paniko: če na krščansko Cerkev navali Satan s svojimi pomagači papežniki in Turki, tedaj nas (lahko le) Bog obvaruj(e). In če bi že prišlo do spoprijema s Turki, duhovniki ne smejo sodelovati.

Nekoliko drugačno stališče do turškega vprašanja je zavzel Erazem Rotterdamski. Dojemljivi učenjak, *lux mundi* tedanje dobe, se je kljub svoji dosledni posredujoči in spravljivi drži do vseh ter (skoraj) vsega od svojega izhodiščnega pacifizma miselno vendarle prikopal do

16 M. Luther, *Vom Kriege wider die Türken* (1529), Digitale Bibliothek Band 63, 10. In tudi: »So ist auch das sicher, daß unter den Türken, als des Teufels Heer, keiner ist, der (ein) Christ sei oder ein demütiges und richtiges Herz habe.« M. Luther, n. d., 22.

17 J. Delumeau, n. d., 100, 101.

18 M. Luther, *Eine Heerpredigt wider den Türken*, 40.

19 J. Delumeau, n. d., 99, 100.

potrebnosti obrambne vojne proti Turkom, ki pa naj sledi šele tedaj, ko so izčrpane vse nevojaške možnosti. V svojem spisu *De Bello Turcis inferendo* (1530), ki je nastal kot odgovor na Luthrovo delo *Von Kriege wieder die Türken* (1529), je zavzel precej bolj realistično stališče kot Luther, kajti Erazmova misel je zastran obrambe pred turško vojsko prosta vsega Luthrovega eshatološkega razumevanja vojne proti »dednemu sovražniku krščanske vere«:

»Koliko je bilo hudega morjenja, s katerim so [Turki], barbarsko pleme neznanega izvora, stiskali kristjane? Koliko zaselkov, otokov in pokrajin so že izpulili izpod krščanske oblasti? Situacija se je zasukala tako, da se zdi, da bo, če nas ne obrani Božja desnica, kmalu zaseden še preostanek krščanskega sveta, kajti poleg tega, da moramo zaradi našega krščanskega občestva to nesrečo šteti za skupno zlo, se nam more pripetiti, da bomo na koncu vsi potegnili isti konec. Če gori pri sosedu, je ogrožena tudi vaša imovina, predvsem pa je v nevarnosti cela vas, če požar zajame katero od bivališč. Zato je treba poslati pomoč.«<sup>20</sup>

Erazmova beseda je imela takrat precejšnjo težo, humanist pa je navedene vrstice napisal najbrž tudi zato, ker je bil v pisemskem stiku z avstrijskimi, ogrskimi in poljskimi učenjaki, pa morebiti tudi zato, ker ga je krog okoli cesarja Karla V. nagovoril, naj se javno odzove na Luthrov defetizem. Sta pa oba – tako Luther kot Erazem – soglašala, da ga ni boljšega recepta za odvrnitev turške sile, kot je s ponižnim kesanjem utolažiti Božjo jezo. Kolesa zgodovine v 16. stoletju namreč še niso povsem usmerjale in obračale odločitve na bojnem polju ter vojna sreča in spretnost vojakov, temveč po malem (toda odločilno) še vedno Vsevišnji. Erazem je tako zapisal: »Če želimo uspešno dovršiti naše delo in imeti vrat prost turškega jarma, bomo morali, preden izzenemo gnusno turško pleme, iz naših src prepoditi pohlep, častihlepje, željo po moči, brezbriznost, razpašnost, veselje do užitkov, prevaro, jezo, sovraštvo in zavist,« Luther pa je dušne pastirje pozval: »Pridigarji, spodbujajmo ljudi predvsem h kesanju ...«<sup>21</sup>

20 N. d., 99.

21 Oba navedka v J. Delumeau, n. d., 100.

Trubar je bil zagotovo mnogo bližji Luthrovemu pogledu na turško vprašanje kot Erazmovi misli, v delu, ki je za raziskovalca reformatorjevega življenja prava Noetova barka drobnih, vendar pomenljivih informacij o življenju Primoža Trubarja, v *Catechizmu z dveima izlagama* (1575), pa je moč prebrati reminiscenco na Trubarjevo zgodnjo izkušnjo s turško nevarnostjo: »Mui oča, kadar ie na Rašici sv. Ierneia cehmošter bil, ie bil pustil to cerkou vso enimu krovaškimu malariu malati. Ta ie tim svetnikom, suseb tim jogrom, velike brade inu mostače po tursku inu krovašku namalal. Natu so v tim 1528. leitu ty Turki prišli, to cerkou sežgali inu sv. Ierneia pilda v kori, kir nei mogel zgoreti, roke odbili,<sup>[22]</sup> oči izteknili inu tu malane ie vse proč palu. Timu malariu ie bil mui oča dal dvaiseti vogerskih zlatih. Te iste bi bil bule naluzil, de bi bil ene štiri voli kupel inu tim bozim sosedom dal, de bi ž nimi bili orali, suie otroke živili.«<sup>23</sup> Argumentacijska struktura meri kajpak na protestantsko odvrnitev vernika od reprezentacije božjega v obliki kipov in podob – zgornja pripoved je umeščena v poglavje *Od pildov, malane* –, turška nevarnost pa igra v katekizemskem besedilu pomembno katehetično/vzgojno vlogo, kajti Trubarjev ne posebej skrbno prikriti argument je, da Vsevišnji podob zglednih izpovedovalcev krščanske vere, svetnikov, že ne bi pustil pod turške sablje, če bi seveda s takšnim upodabljanjem soglašal, vendar daje biografski element jasno vedeti, da se je Trubar s turško nevarnostjo srečeval od mladosti, in sicer ali neposredno (ob obleganju Dunaja) ali pa je o njej poizvedel.

Slednje ni bilo nič nenavadnega, kajti v 15. in 16. stoletju so bile slovenske dežele za osmanske vojake »*prebivališče vojne*«, antroponim Turki pa so v imaginariju Srednje Evrope že v 15. stoletju začeli nadomeščati apelativi oz. občne sintagme *dedni sovražniki (krščanske vere)*, *grozoviti tirani*, *krvoločni psi*, *stekli psi*, *ptiči smrti*, *malharji*, *požigalci* itd.<sup>24</sup>

22 Taki prizori na Kranjskem in Štajerskem v 16. stoletju niso bili redki. Turška vojska je npr. leta 1530 udelavala v okolici kartuzije Žiče, kjer je tamkajšnjega priorja Andreja doletela skrajno neblaga usoda – Turki so ga razsekali na kose. J. Gruden, n. d., 570.

23 *Zbrana dela Primoža Trubarja II*, ur. Franika Krajnc - Vrečko, Ljubljana 2003, 226.

24 *Renner und Brenner, Sackman, Sachleute*; I. Voje, n. d., 20; V. Simoniti, n. d., 40, 94.

Udomačila se je namreč predstava, da Turki niso nič drugega kot krut narod, izraz turško pa sopomenka za sovražno, napadalno, okrutno, skratka zlo. Islamski Turek – nevernik – ni bil za katoličana v deželah med Adriatikom in Alpami vse 16. stoletje, pa naj je šlo za izobraženega ali preprostega posamičnika, nič drugega kot *brezvestni morilec, okrutni oskrunjevalec in uničevalec* vsega krščanskega od imovine do ljudi, od dečka do starčka: »Vidim, kako v turških rokah trpijo gnusne zločine nedolžni dečki in na tisoče ujetih devic. Otroke trgajo iz naročij in od prsi mater ter z njihovimi nežnimi telesi tolčejo po trdi zemlji. Sekajo jih na kose in še drhteče mečejo psom. O, uboge matere, ki so rodile otroke za zveri ... Rušijo svete hrame Neomadeževane Device in kjer koli je Kristusova podoba, tam je prostor za pse, tam je hlev za konje.«<sup>25</sup>

Ta imagološki popis razkriva percepcijo in podobo Osmanov v Srednji Evropi, oboje pa je (bil) predmet zgodovinskega spomina »dolgega trajanja«. In tako se je negativna podoba Turkov – muslimanov na podlagi povsem konkretne, toda tudi izredno krute izkušnje ljudi pod Alpami s turškimi vpadi 15. in 16. stoletja v slovenski kulturi prenašala iz roda v rod. Kar je zaznamovalo eno generacijo, je preko kolektivnega spomina v obliki ustnega izročila trajno definiralo tudi prihodnje;<sup>26</sup> v slovenskem slovstvu se negativitetne mentalne slike Turkov, turškega obdržijo žive krepko v drugo polovico 19. stoletja, kajti v obliki (z negativnim sinonimnega) poimenovanja psoglavci in karakterizacije jih je najti v eni najbolj spretno sfabuliranih mohorjanskih povesti iz »časa meščanov in revolucij« – v *Miklovi Zali*<sup>27</sup> Jakoba

25 V. Simoniti, n. d., 94.

26 Najbrž kaže potlačenemu nezavednemu (in zato nereflektiranemu) kolektivnemu spominu na brutalna doživetja za časa turških vpadov, ki so se vgradila v posamezne konstitutivne entitete slovenske kulture (npr. književnost) in se tako prenesla skozi stoletja, pripisati tudi vsaj del aktualnih zapletov v zvezi s postavitvijo islamskega božjega hrama v Ljubljani. Pri tem poteze posameznikov tako na eni kot na drugi strani v disputu priključujejo iz nezavednega travmatične vsebine, ki dobivajo nato v diskurzu običajno elemente ali sovražnega ali militantnega govora.

27 *Miklovo Zalo* je izdala Družba sv. Mohorja, in sicer leta 1884 kot 38. zvezek zbirke *Slovenske večernice*. Glej tudi poglavje *Ustno izročilo o Turkib*, v: I. Voje, n. d., 165–189.

Sketa, v epskem pesništvu slovenskega realizma pa celo v baladah miselno sicer izrazito nekonvencionalnega Antona Aškercu.<sup>28</sup>

Trubarjevo trajno izkustveno in miselno soočanje s turško nevarnostjo razkriva tudi posvetilo k *Temu prvemu delu Novega testamenta* (1557), kjer je reformator zapisal: »Oba naroda slovenskih in hrvatskih dežel se mi namreč srčno smilita in bi se po pravici zares morala smiliti vsakomur ne samo zaradi tega, ker morata prebivati in stanovati na turški meji in se nimata nikamor drugam dejati niti kam bežati, ker je Turek zavzel in venomer čedalje bolj zavzema najboljši in največji del njihovih dežel in trgov, ker Turki in martolozi skoraj vsak dan mnogo ljudi pobijejo, podavijo, polové, z ženo in otroki odvedejo, ločene prodajo v večno, bolj ko živinsko sužnost za sramotno in nenaravno uporabo ...«<sup>29</sup> Nekaj podobnega je omenil tudi ob koncu pisma Ivanu Ungnadu baronu Žovneškemu, ki ga je 19. julija 1562 poslal iz Ljubljane: »Včasih divjajo le trije ali štirje Turki po naših vaseh, pobero ženam otroke iz rok in zbeže z njimi. Hudo je v teh krajih.«<sup>30</sup>

Trubarja je turška problematika zaposlovala tudi po izgonu iz notranjeavstrijskih dežel 1565., ki mu ga je zaradi poseganja v lastne pravice naprtil deželni knez Karel.<sup>31</sup> Kajti naš reformator se je kljub deželnoknežji prepovedi leta 1567 vrnil na Kranjsko, o njegovi misiji pa Trubarjev prvi življenjepisec Jacob Andreae poroča takole: »V tem 1567. leti so krajnski deželani per firštovi svitlosti močnu za njega

28 Motivika turške vohunske službe v baladi *Brodnik*, ki jo je Aškerc pod psevdonimom Gorázd objavil naprej v *Ljubljanskem zvonu* (1883) ter nato še v prvi (1890) in drugi (1903) izdaji *Balad in romanc*. Gl. *Zbrana dela Antona Aškercu* I, ur. Marja Boršnik, Ljubljana 1946, 341.

29 Mirko Rupel, *Slovenski protestantski pisci*, Ljubljana 1966, 72.

30 Primož Trubar Ivanu Ungnadu (Ljubljana, 19. julij 1562); J. Rajhman, n. d., 121, 123.

31 Trubar je z izdajo *Cerkovne ordninge* (1564) neposredno kršil pravice deželnega kneza, in sicer prav v segmentu, ki je predstavljal ključno določilo augsburške verske pomiritve (1555): da deželni knez odreja vero svojih deželanov in ima tako tudi (iz)ključne pristojnosti na področju organiziranja deželne cerkve ter njene zakonodaje. Glej Jonatan Vinkler, *Slovenska protestantska veroizpoved in cerkveni red za vse dni v letu*, v: *Zbrana dela Primoža Trubarja* III, ur. Jonatan Vinkler, Ljubljana 2005, 608.

rovnali, de bi mu perpuščenu bilu spet v Lublani predigovati. Mej tem je gospud Primož od dobrih prijatelov mnogoterikrat prošon bil, aku bi mu le bilu mogoče, de bi per teh turških sužnih izuprašal, aku bi se ta pravi turski Alkoran mogel dobiti inu de bi se iz tiga istiga moglu per teh sužnih prov zvediti, kaj je nih vera inu kateru je tu pravu tolmačovanje tiga Alkorana; na tu je gospud Primož sam spet v Krajnsko deželo jezdil, de bi ene turske sužne v Lublani, ker je bil en turski baša, inu eniga turskiga farja v Črnemli inu drugih turskih sužnov več na pokrajini za vere inu Alkorana volo s flisom izuprašoval.

Nad njega prihodom so se krajnski deželani silnu prestrašili, zatu, ker so vedili, de bodo nih zuprniki le-ta gospud Primožov prihod pred firštovo svitlostjo hudu izlagali, kakor de bo on firštovi svitlosti v truc bil v deželo poklican, ker vsaj deželani od njegoviga prihoda neso cilu ništer vedili. Natu, kadar je on v Lublani kokor tudi v Ribnici sam, v Črnembli pak skuzi eniga družiga predigarja te turske sužne na nih vero inu Alkoran s flisom bil izuprašal, je on zdajci potle spet proč jezdil, de bi kej gdu ne menil, da bi ga deželani firštovi svitlosti zupar hoteli gori držati.«<sup>32</sup>

Besedna zveza »dobri prijatelji«, ki naj bi pri Trubarju iskali informacij o islamu in *Koranu*, je dobrodušna avtostilizacija za samega Andreæja, ki se je tedaj spravljal k pisanju zbirke protiturških pridžnih filipik. Te so v Tübingenu že naslednjega leta (1568) prišle med bralce, in sicer pod naslovom *Dreyzehen Predigen vom Türcken: in wölchen gehandelt würdt von seines Regiments Ursprung, Glauben und Religion, vom Türckischen Alcoran, und desselben grundtlicher Widerlegung*.<sup>33</sup> Da je domneva o neposredni pomoči Primoža Trubarja kot informatorja zastran *Korana* pri Andreæjevih protiturških pridigah še kako utemeljena, razkriva Andreæjev predgovor k omenjeni pridžni zbirki (*Den Wolgebornen, Edlen ...*), kjer avtor popisuje vzroke za nastanek svojega dela in v zvezi s homatijami ljudi, ki jim želi s svojimi

32 Matija Trost, *Ena leipa inu pridna prediga per pogrebi tiga vrejdniga inu visoku vučeniga gospud Primoža Truberja*, 127–129.

33 Pri pisanju zgornjih vrstic je imel avtor pred seboj kopijo izvirnika, ki jo pod signaturo RR III 118647 hrani Rokopisna zbirka Narodne in univerzitetne knjižnice. Vsi navedki prihajajo iz omenjenega izvoda, ki je brez paginacije.

teksti pomagati, zapiše: »Te pritožbe so nekatere dobrosrčne posameznike pripravile do tega, da so mi takrat, ko sem se trudil s tem podjetjem, ustno in pisno pomagali, in sem tako mogel dokončati utrudljivo delo ter tako temeljito razložiti Koran, kar bo uporabno za vse kristjane nasploh, še zlasti pa za one, ki vsak dan prebivajo ob turški meji in se nahajajo pod Turki ...« Andreae še doda: »Da ne bi nihče dvomil v pristnost turškega Korana in da bi bili tudi mi prepričani, da imamo pred seboj pravi turški Koran, in bi tako lahko napravili res temeljito razlago, zastran katere tudi Turki ne bi mogli zatrjevati, da imajo drugačen Koran, sem dal po posredniku pri ujetih Turkih natančno in temeljito preveriti in poizvedeti, kakšna staa dandanašnji Turkov vera in prepričanje ...«

Skrbni tübingenski teolog je zato v zvezi s temeljnimi nauki islama izdelal kar vprašalnik v obliki artiklov. Nanj so morali »respondenti« – islamski ujetniki, s katerimi se je pogovarjal ali Trubar ali od njega angažirani izpraševalci – odreagirati, njihove odgovore pa so iz arabskega jezika prevedli v nemščino in zapisali. Ko je Andreae te zapiske primerjal z besedilom v *Koranu*, je ugotovil, da se obe formulaciji vere ujemata (»*uberein stimmet*«), in se kar ni »mogel dovolj načuditi, da morejo Turki in povrh vsega še vojaki dati tako izpoved njihove vere, kakršne kristjani, zlasti soldati, še dolgo ne bodo zmožni položiti«.

Nato v predgovoru sledi pomenljiva robna opomba, ki onstran razumnega dvoma pojasnjuje Trubarjevo informatorsko prizadevanje pri turških muslimanih, ki so se nahajali v ujetništvu na Kranjskem: »Herr Primus Truber mit den gefangnen Türcken Sprach gehalten.« Andreae doda za tem še cel odstavek, v katerem temeljito pojasni Trubarjevo vlogo pri nastanku njegovih pridig: »Zu disen Christlichen und hochnotwendigen Werck hat sich der Ehrwürdig Herr Primus Trubern verschinen Jars nicht ohne gfahr seines Leibs und Lebens gebrauchen lassen, desshalben und sonst keiner andern ursach haben, sich an die ende unnd ort verfügt, da die gefangnen Türcken anzutreffen, mit denselben Sprach gehalten und durch andere mehr dises Handels verstendige halten lassen, darinn er dann dem Almächtigen ein löblich unnd der armen Christenheit ein gut nutzlich werck gethon, und durch Gottes gnad sovil verrichtet hat,

dass wir nun auss das aller gewissest und eigentlich wissen, was des Türcken Glaub unnd Religion seie ...«<sup>34</sup>

Andreæjeva pridizna zbirka obsega trinajst besedil, med njimi pa je najti tudi pomenljive naslove, kot so npr. *Warumb Gott dem Türcken so ein langwirigen bestendigen Sige wider die Christen verlihen habe* (7. pridiga), *Ob die Christenheit under der Abgötterey heilig gebliben seie und ob der Türck wieder die Heiligen Gottes kriege, wann er die Bäpstischen angreiffē* (10. pridiga), *Wölcher gestalt wider den Türcken zukriegē und demselben ein abbruch zuthun seie* (11. pridiga) in *Vom undergang und urtheil Gottes über den Türcken unnd sein Regiment* (12. pridiga), vendar velja opozoriti, da Andreæ nikakor ni bil kakšen poseben verskogorečniški vojni podpihovalec in je znal o muslimanskih verskih učiteljih zapisati tudi naslednje: »Turki tudi imajo svoje predigarje, kateri tudi svoj folk iz svojga Alkorana k enimu poštenimu lebnu opominajo ...«<sup>35</sup>

Turški »paša«, ki ga je imel v *Eni leipi inu pridni predigi* v mislih Andreæ, je bil Usraim beg; tega je leta 1566 ujel in dal na ljubljanskem gradu zapreti generalni kapitan Vojne krajine Herbart Turjaški. Identiteta pridigarja, ki je za Trubarja v Črnomlju poizvedoval o sveti knjigi islama, zaradi pomanjkanja neposrednih virov ni določljiva z verjetnostjo onstran razumnega dvoma, je pa moč misliti na Janža Schweigerja. Slednji je svojo kariero začel kot katoliški duhovnik v Kočevju, vendar je po prestopu v protestantizem do leta 1569 pridigal v Metiliki, od tedaj do smrti 1585. pa v Ljubljani. V slovensko slovstvo se je vpisal z verzifikacijo *Božyčna peissen iz evangeliu s. Lukeža na 2. cap. Ioannes Šweigerus (Ta rimski caesar Augustus ...)*, ki je najprej izšla v Trubarjevem kancionalu *Try duhovske peissni* (1575),<sup>36</sup> nato pod naslovom *Božična peisen iz Evangelia s. Lukeža na 2. cap. Iohannes Schwejgerus* tudi v Dalmatinovem *Tem celem catehizmu, enih psalmih iz*

34 Navedka sta namenoma puščena v izvirnem idiomu, in sicer zato, ker izhajata kot del izvirnega znanstvenega članka. S takimi besedili se zaradi specifičnega slovenskega knjižnega obrata, ko se zlasti znanstveno spisje povečini izdaja enkrat za vselej, ponavadi dogaja, da jih povzema tudi najrazličnejše kompilacijsko besedilje. V izogib povzemanju/prevzemanju morebitne (neustrezne) avtorske interpretacije ostajajo zato izvirniki nespremenjeni in morejo brez zadrege služiti za nadaljnjo rabo.

35 M. Trost, n. d., 39.

36 *Zbrana dela Primoža Trubarja IV*, ur. Jonatan Vinkler, Ljubljana 2006, 480–484.



1584. in nazadnje še dobro desetletje kasneje (1595), v Felicijana Trubarja pesmarici z enakim naslovom.<sup>37</sup>

Podobno kot pri Martinu Luthru je moči tudi pri Trubarju kot eno osnovnih črt idearija in imaginarija zastran Turkov najti misel, da so Osmani Božja kazen za neredno življenje krščanske cerkve. Med katekizemskimi besedili je dal naš reformator artikulaciji te misli največ prostora v *Catechizmu z dveima izlagama* (1575), kjer je zapisal: »Inu naš Gospud Bug tudi od tiga čassa, kar so te izpačene maše od papežov gori prišle inu take nepotrebne cerqve se začele zydati, k nim rumati, per nih odpustkov, sreče na blagi, na životu inu na živini, dobro leitino inu dobru vreme iskati. Od tiga istiga čassa so začeli ty Turki nas premagati inu ta gosposčina gledat gori.«<sup>38</sup> In tudi: »Ta trety uržah te hude gosposčine, vsaki vei, de Bug tiga Turka inu vsu šlahť gosposčino, duhovsko inu deželisko, zavolo tih grehou tih ludi inu nerveč zavolo malikovane, za tih falš božyh službi, izpačenih maš, velike pregrehe, čez nas pusti taku dosti leit gospodovati, koker od tiga sam Sveti Duh v tim Svetim pismu čestu govori. Te cele buqve v ti Bibly Jozua inu od Rihtarieu skuzi povsod pravio, de koker čestu so ty Iudi, Izraelitary začelli od sami sebe Mozesovi postavi zuper božye službe vsak v suim kotu nareiati, altarie, kapele zidati inu offrovati, natu ie zdaici Bug dopustil tim sosednim nevernim aidom, de so čez nee gospodovali. Kadar so se pag h Bugi spet obernili, pokuro diali, za milost prossili, taku ie nim spet dobro gosposčino dal. Inu kar so te malikovske papežove maše se začele, od tiga čassa ty Turki tu kersčanstvu premagaio inu doli tareio.«<sup>39</sup>

Pomemben podton Trubarjevega mišljenja o turškem vprašanju je reminiscenca na miselno podobo, da so bili udje »stare, prave vere krščanske« zaradi svoje veroizpovedi v očeh katoliških verskih konkurentov ugledovani kot poglobitni grešni kozel za turško silo: »Inu kar so ty luterski ž nih novo krivo vero gori vstali, nei dobriga na sveitu, so veliki kreigi, voiske, poboy. Turki nas preganaio, povsod so velike lakote, pomori, tressuvi, dragota inu pomankane na vsih ričeh, kar

37 Jonatan Vinkler, *Opombe, v: Zbrana dela Primoža IV*, 480.

38 *Zbrana dela Primoža Trubarja II*, 184.

39 N. d., 275, 276; prim. tudi n. d., 251, 252, 377, 378.

človik potrubuie. Na le-teim vsem, pravio ty naši inu te božye besede sovražniki, so ty luterski dolžni inu krivi.«<sup>40</sup>

Razbrati pa je tudi nekoliko (avto)mazohističen odnos do lastnih rojakov, saj Trubar le-te šteje za posebej grešne Adamove in Evine otroke, ki da so si s svojimi izrazito velikimi grehi turško kopito kot Božjo kazen celo – zaslužili. Da bi bili te nadloge odrešeni, jim ostajajo na voljo kesanje, pokora, življenje v »*pravi, stari veri krščanski*«, zlasti pa ponižna prošnja k Vsevišnjemu: »Smili se, smili se tudi čez nas, boge Slovence, my smo ia več koker drugi ludy zubper te grešili. Zatu my tudi pravičnu več terpimo od Goga inu Magoga, od Turkou ...«<sup>41</sup> Tak Trubarjev pogled, ki ni scela neobičajen niti za češko in ne za nemško slovstvo med 15. in 17. stoletjem,<sup>42</sup> je vsaj deloma pripisati splošnim evropskim mentalnim podobam srednjega veka, ki so temeljile na predstavi o nemočnem človeku napram vsemogočnemu bogu – maščevalcu in so kot miselne formacije »dolgega trajanja« zlasti v Srednji in Severni Evropi svojo moč ohranile še dolgo v 16. stoletje. Po drugi strani pa ga morda kaže razumeti tudi kot odsev individualne, toda transferirane psihološke izkušnje pripadnika majhnega občestva: tako drobni in zato nemočni, povrh pa še grešni entiteti, kot s(m)o Slovenci, more proti turški (pre-/nad)moči pomoči le Pantokrator.

V katekizmih očeta slovenske tiskane besede je podoba Turkov

40 N. d., 75, 76.

41 N. d., 231.

42 Znameniti češki pedagog, didaktik, filozof, pesnik, pisatelj in izdajatelj, poslednji škof čeških bratov Jan Amos Komenský (1592–1670) je podobno kot Trubar živel v za svoj narod zgodovinsko prelomnih časih. Z bitko pri Beli gori pri Pragi (8. november 1620) in z zmago vojščakov katoliške lige nad upornimi češkimi plemiči se je namreč začel sesuvati svet gotovosti, ki so ga bili češki deželani vajeni od konca husitskih vojn v drugi tretjini 15. stoletja, zato se je Komenskemu svet pobelogorske negotovosti prikazal kot neizmeren človeški blodnjak, v svoje najpomembnejše prozno delo v češkem jeziku, ki ga je pomenljivo naslovil *Labyrint světa a ráj srdce* (zasnovano 1623, izdano 1631), pa je kot sklep zapisal analogno misel kot zgoraj Trubar – le pri Bogu je najti milost in zato gotovost ter uteho: »Le duh tvoj dobri naj me vodi med pastmi sveta kot po ravni poti in tvoja milost naj me spremlja na mojih poteh in me pripelje skozi te, ah kako strašne temine sveta k večni svetlobi. Amen in amen.« Jan Amos Komenský, *Labyrint světa a ráj srdce*, ur. Antonín Škarka, Praha 1970, 198. Glej Jonatan Vinkler, *Posnemovalci, zavezniki in tekmeči, Češko-slovenski in slovensko-češki kulturni stiki v 19. stoletju*, Koper 2006, 28–58.

kot zavojevalcev in zato objektivnega zla, nesreče za Kranjce, polagoma prerasla v *imago*, v katerem Turki figurirajo kot hlapci peklenškega gospodarja, vendar ne tudi kot zanikovalci čisto vsega dobrega ali celo brezverci. Trubar namreč povsem jasno artikulira, da islam<sup>43</sup> pač ni prava vera, ker ni krščanska. Tako pridejo Turki po smrti menda v »tople kraje« podzemlja,<sup>44</sup> vendar Mohamedov nauk zato zagotovo ni ne-vera, kajti dejstvo, da Turki, muslimani so verniki in imajo tako nekaj vendarle opraviti z božjim, izpričujejo čudeži, ki da se godijo med ljudstvom pod zastavo s polmesečem. Slehernik 16. stoletja je bil kajpak natanko poučen, da sta nevernost/brezvernost in božanska intervencija v obliki mirakla združljiva kot olje in voda, Trubar pa zapiše: »Glih taku še zdai, per sadašnih časih inu poprei per aydih, iudih, Turkih inu kersčenikih, [je] le-ta Zludi mnogotera čudessa inu caihne delal inu izkazal. Ty Turki, kadar kei eniga voli oli kako drugo dobro živino zgube, taku no oblubio k ani nih cerqvi pelati inu offrovati. Taku no zdaici naido.«<sup>45</sup>

Turški bog je torej sam Satan, toda Trubar je menil, da določene stične točke med temeljnima svetima knjigama kristjanov in muslimanov – med *Biblijo*, ki jo za svoj temelj vsaj deklarativno šteje krščanstvo, in *Kuranom* – vendarle obstajajo, in tako tudi »[o]ben [...], Jud, Turk Divice Marie, prerokou, jogrou, svetnikou ne zašpotuie«.<sup>46</sup>

Podobno kot v katekizemskih besedilih razmišlja Trubar tudi v simboličnih knjigah – Turki so Zlodejevi pomagači in zaslužena Božja kazen za kristjane –, le da je tod zaradi narave pisanja, ki je zahtevala kar moči veliko teološko določ(e)nost in dokončnost, jasnejši tudi pri definiranju podobe Turkov z ozirom na stanje v krščanstvu.

Tako je v *Articulih* (1562) mogoče prebrati, da se osmanske vojske s krščanskimi vojščaki trajno uspešno ne lasajo zaradi nekega splošnega, nedoločnega stanja grešnosti v krščanskem svetu, temveč zaradi

43 Trubar se je s posameznimi elementi doktrine in verske prakse islama ob primerjalno-kontrastivnem prikazu judovske vere in posameznih »nepravovernih« protestantskih smeri (npr. schwenckfeldijanci) polemično spoprijemal v *Articulih* (1562) in v prvem delu (*credenda*) *Cerkovne ordninge* (1564).

44 N. d., 67.

45 N. d., 207.

46 N. d., 173.

čisto jasnega in dobro (raz)poznanega vzroka: Boga da so ujezile predvsem maše rimske Cerkve, zaradi katerih je dopustil, da turško kopito tepta krščanske dežele: »Zakai naš Gospud Bug se ne more gurie inu višše zašpotovati, zasromovati inu reserditi inu ty ludi gurie inu huše biti zepelani inu obnorieni na nih dušah inu nih izvelyčanu koker skuzi take babske, norske, malykovske, od ludi gori postavlene Božye službe. Inu Bug nei obeniga greha na tih ludeh taku gostu inu grozzovitu štraifal koker taku malykovane. Inu kar so te izpačene maše gori prišle, od tiga časa okuli ossem oli devet stu leit, so ty Turki začeli čez tu kersčanstvu premagati inu doli tretí. Tu vse ie Bug dopustil za volo naših grehov inu kir ne služimo, ne mašuiemo prov, po nega bessedi, postavi inu zapuvidi.«<sup>47</sup>

In tudi: »Inu risnica ie, od tiga časa, kar se ie ta maša izpačila inu taku krivu, nevrednu se obhaie, so ty Turki začeli tu kersčanstvu doli tretí inu vse žlaht štraifinge, huda gosposčina, čudne bolezní, dragine, kregi premagati. Obtú inu na tu so ty naši pridigarii začeli zubper taku izpačenu, krivu inu pregrešnu mašovane govoriti, pridigati inu pyssati, te ludi vižati inu opominati, de se pred takim krivim, grešnim, izpačenim mašovanem imaió verovati koker pred teim malykovanem, s katerim se Bug grozzovitu serdi.«<sup>48</sup>

Zato se je treba pokesati, odločno popraviti način božje službe in se poslej trdno držati »*stare, prave vere krščanske*«, toda proti Turkom da je na voljo še eno sredstvo, v katerega moč je Trubar nepokvarljivo verjel. V tem se je pomembno razlikoval tako od Luthrovega eshatološkega dojemanja turške nevarnosti in paničnega defetizma kakor tudi od Erazmove misli, da bi bilo proti silam islamskega polmeseca najbolje udariti z obrambno vojno. Trubar je bil namreč trdno prepričan, da je najbolj učinkovit bojni oven za rušenje turške moči kar (v vernakularni jezik prevedena ter na daleč in široko distribuirana) beseda Vsemogočnega sama, pa je tako najprej že o jeziku, torej o uporabnosti bibličnih prevodov v posvetilu avstrijskemu nadvojvodi Maksimilijanu<sup>49</sup> v *Ta drugi deil tiga Noviga testamenta* (1560)

47 *Zbrana dela Primoža Trubarja* III, 33.

48 N. d., 132, 287.

49 Habsburški princ je postal leta 1562 češki, 1563. ogrski kralj in leto zatem (1564) cesar.

zapisal, da hrvaški jezik, v katerega je začel pod Trubarjevo ingerenco prevajati Štefan Konzul, »uporabljajo vsi Hrvati, Dalmatinci, Bosanci, Srbi in Turki tja do Carigrada«. <sup>50</sup>

Nato pa je dodal ključni argument, ki je moral tudi posamezne dvomljivce med krščanskimi vladarji Srednje Evrope, ki drugače morda ne bi bili prav radodarni podporniki Trubarjeve književne akcije ne samo v slovenskem, temveč tudi v hrvaškem jeziku (v cirilici in glagolici), prepričati, da prispevajo za tisk knjig v južnoslovanskih jezikih. Zapisal je: »Prav nič ne dvomim, da bo Kristus, naš Gospod, s svojim duhom in besedo spet razširil in utrdil s tem našim delom svoje kraljestvo proti Orientu ter oslabil in zmanjšal Mahometovo in Antikristovo carstvo [...] Saj vidimo in spoznamo v teh naših časih, kakšno moč in učinek imata pisana in govorjena božja beseda, ki po vsej Evropi čedalje bolj razkrivata prikritega Antikrista in uničujeta njegovo kraljestvo. In sam sem slišal od nekaterih Turkov, da imajo prerokbo (brez dvoma od kristjanov), da bosta njih vera in država kmalu propadli in izginili, krščanska pa bo ostala.« <sup>51</sup>

Enako misel je najti tudi v pismu, ki ga je Trubar nadvojvodi Maksimiljanu 15. julija 1560 odposlal iz Stuttgarta: »Zato vaše kraljevo veličanstvo spet v imenu in zaradi slovenske in hrvaške cerkve najponižneje silno prosim, da bi se zavoljo Kristusa in njegove časti hotelo pogajati z gospodi in deželani na Avstrijskem, Štajerskem in Koroškem (doslej sem samo pri Kranjcih nabral, s čimer sem plačal slovenski tisk) in z ogrskimi in hrvaškimi grofi in gospodi ter jih pripraviti, da bi nam pomagali zalagati slovenski in hrvaški tisk ... In to so dolžni toliko bolj kot drugi narodi, ker uporabljajo ta dva jezika njih podložniki in tudi Turki, njihovi sosedje, ter bodo s tem več miru od Turka dosegli ko s svojimi sulicami in puškami [...]« <sup>52</sup>

Trubar svojemu visokorodnemu naslovniku seveda ni napisal, za koliko sabelj, mož, konj in topov zaleže en biblični prevod v hrvaščino, bil pa je zagotovo prepričan, da more dovolj razširjeno in celovito izobraževanje v »*pravi krščanski veri*« tudi na jugu Balkana

50 M. Rupel, *Slovenski protestantski pisci*, 103.

51 N. d., 103–104.

52 J. Rajhman, n. d., 68, 69. Podobno tudi v pismu nadvojvodi Maksimiljanu 27. julija 1560; gl. J. Rajhman, n. d., 75, 77.

sčasoma prinesiti obrat politične situacije, kajti verska »peta kolona« naj bi imela moč učinkovito od znotraj navrtati Osmansko cesarstvo. In slednje je bila tudi za kronane glave, ki so podpirale Trubarjevo slovstveno podjetje, priložnost, ki je ni kazalo kar zlepa izpustiti.

Enako misel je Trubar razvijal tudi v poglavju, kjer je v *Cerkovni ordningi* (1564) utemeljeval pomen ustanavljanja sistematično organiziranega deželnega šolstva na Kranjskem: »V slednim meistu, v tergu inu per sledni fari šulmoistre inu šularie deržati, v meistih inu terghih, de se latinsku inu nemšku, per tih farah od farmoštrov, podružnikov inu mežnariev to slovensku pysmu, brane inu pissane vuči. S takim se spet ta stara, prava vera gori perpravi inu po vsem sveitu reztegne, prave, bogudopadeče Božye službe inu molitve, bruma, poštene, lubeza[n] pruti Bogu inu vmei ludmi narede, malikovane doli zatare. Inu s teim hočmo tudi te naše dežele pred Turki, pred našimi sovražniki ubraniti inu pred dragino, hudim vremenom, pred moryo obarovati inu ohraniti inu na koncu tiga našiga lebna dobiti tu nebesku veselie skuzi Jezusa Cristusa.«<sup>53</sup>

Šolanje da prinaša razumevanje, le-to (spodbuja) pravo vero, slednja pa je najboljša maža proti Božjemu srdcu in tako najučinkovitejši talisman za pomoč Vsemogočnega proti Turkom. Tudi v sami Trubarjevi dušni fiziognomiji je bilo nekaj ognjenega, apostolskega, prepričujočega, kar ga je gnalo k tolikšnemu zaupanju v moč evangelija (tudi v političnih rečeh), ali, kot je v svojem znamenitem eseju *Kulturni pomen slovenske reformacije* zapisal Ivan Prijatelj: »Oni Trubar [...] je živo veroval, da bo njegov evangelij pokoril Carigrad in Turke [...]«<sup>54</sup>

### III

Turški sili se kot eni motivik niso mogli izogniti niti kancionali prvega superintendenta protestantske »cerkve slovenskega jezika«. Zgled za tako verzno oblikovanje je za Trubarja in ostale slovenske protestantske pisce zagotovo pomenila Luthrova verzifikacija *Ein Kinderlied, zu singen wider die zwei Erzfeinde Christi und seiner heiligen Kirche, den Papst und Türken*:

53 *Zbrana dela Primoža Trubarja* III, 383.

54 Ivan Prijatelj, *Izbrani eseji in razprave* I, ur. Anton Slodnjak, Ljubljana 1952, 39.

JONATAN VINKLER

*Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort  
und steur des Papsts und Türken Mord,  
die Jesum Christum, deinen Sohn,  
wollten stürzen von deinem Thron.*

*Beweis dein Macht, Herr Jesu Christ,  
der du Herr aller Herren bist,  
beschirm dein arme Christenheit,  
daß sie dich lob in Ewigkeit.  
Gott, Heilger Geist, du Tröster wert,  
gib dein Volk einrlei Sinn auf Erd;  
steh bei uns in der letzten Not,  
gleit uns ins Leben aus dem Tod.<sup>55</sup>*

Pesem začetnika protestantske reforme cerkvene glasbe in njenega prvega praktičnega uresničevalca, ki se je pela na melodijo iz predreformacijskega obdobja,<sup>56</sup> je nastala v letih 1541/1542 in bila 1542. najprej izdana kot samostojni tisk, nato pa leta 1543 v *Gesangbuch Wittenberg* Josepha Kluga. Ta tisk tudi slovenskim protestantom zagotovo ni mogel biti neznan, kajti kancionale, ki jih je izdajal wittenberški tiskar Joseph Klug (Kluge), so slovenski verzifikatorji, vsaj Lukež Klinc, poznali – izpričano tisk iz leta 1535<sup>57</sup> – in jih pri svojih pesemskih priredbah tudi uporabljali. Tako je bila leta 1563 v *Enih duhovnih peisnih* natisnjena desetkitična (najverjetneje Klombnerjeva) parafraza<sup>58</sup> omenjene Luthrove verzifikacije, ki se začinja z naslednjimi verzi:

*Obderži nas, o Gospud Bug  
V tvoji besedi prez nadlug.  
Brani vsemu malikovaniu  
Turškimu ter papeškimu.*

55 M. Luther, *Geistliche Lieder*, ur. Kurt Aland, Berlin 2002, Digitale Bibliothek Band 63, 68.

56 J. Vinkler, *Opombe. v: Zbrana dela Primoža Trubarja IV*, 211.

57 *Zbrana dela Primoža Trubarja IV*, 94, 97, 107.

58 N. d., 211–213.

Z zgornjo parafrazo Luthrove pesmi pa njena recepcija med slovenskimi protestantskimi verzifikatorji še ni bila zaključena, kajti Primož Trubar je 1574. v svojem *Tem celem catehizmu, enih psalmih*<sup>59</sup> izdal štirikitično prevodno adaptacijo Luthrove predloge, ki je bila izvirnemu besedilu dosti bližje kot ne najbolj spretno izpeljana verzifikacija v *Enih duhovnih peisnih* 1563. Za notirano pesem, ki je v imaginariju nemške reformacije že v 16. stoletju zasedla enako mesto kot drugi Luthrov pesemski emblemi protestantske cerkve – enoglasni koral *Ein' feste Burg ist unser Gott* –, je Trubar izvirnim trem kiticam dodal še četrto, ki jo je našel v kancionalu Johanna Waltherja (1566).<sup>60</sup> Pesem je bila poleg Trubarjevega *Tega celega catehizma, enih psalmov* (1574) pod naslovom *Canticula Lutheri: Erhalt uns, Herr. Versa per Truberum. Molytov zubper Turke, papeža, smert inu Zludia* izdana še v *Tem celem catehizmu, enih psalmih* (1584) ter v Felicijana Trubarja pesmarici z enakim naslovom, v verzifikaciji pa se podobno kot v drugih, že obravnavanih Trubarjevih spisih aktualizirata priprošnja k Bogu in podoba Turkov kot zasmehovalcev »prave, stare vere krščanske« ter skupaj s papežniki pravcatih pribočnikov Hudega:

*Ne dai oča naš, lubi Bug,  
de bi od nas se vzel tui vuk.  
Zaterri Turka, papeža,  
kir zašpotuio Jezusa.*<sup>61</sup>

Prvi odgovor na potrebo slovenske protestantske cerkve po pesmarici v lastnem jeziku je skušal Trubar dati že v drugem delu *Catehizma* (1550), kjer je najti tudi *Izlago tiga Očanaša z verzom Ne dai Turkom,/ Nevernikom,/Vsem zludiem,/Hudim ludem,/De bi nih vola šla naprei.*<sup>62</sup> Melodija je nastala ob koncu 15. stoletja, in sicer na pesemsko besedilo *Maria zart von edler Art*. Kot pesem *O Jesu zart in neuer Art* je bila 1531. izdana v nemškem kancionalu češkega brata Michaela Weisseja *Ein new Gesangbuchlen*, od tam pa je našla pot v mlajše

59 N. d., 389–391.

60 Josip Čerin, *Pesmi slovenskih protestantskih pesmaric, njih viri in poraba v poreformacijskih časih*, v: Trubarjev zbornik, ur. Fran Ilešič, Ljubljana 1908, 194.

61 *Zbrana dela Primoža Trubarja* IV, 390.

62 *Zbrana dela Primoža Trubarja* I, ur. Fanika Krajnc – Vrečko, Ljubljana 2002, 199.



nemške protestantske pesmarice in tako tudi k Trubarju. Kot besedilna predloga je Trubarju morda služila Martina Luthra *Das Vater unser kurtz ausgelegt und inn gesangweis gebracht* (1539). Pesem je bila po omenjeni izdaji v *Catechizmu* (1550) natisnjena še v *Enih duhovnih peisnih* (1563), zelo verjetno v *Enih psalmih, tem celem catechizmu* (1567), nato v *Tem celem catechizmu, enih psalmih* (1574), v obeh Dalmatinovih pesmaricah, ki nosita enak naslov (1579, 1584), in nato še v Felicijana Trubarja kancionalu z enakim naslovom (1595).<sup>63</sup>

Gre za katekizemsko pesem, ki se je kot integralni del besedilnega kánona prenašala skozi vse slovenske protestantske kancionale 16. stoletja, prva tematizacija pesemske priprošnje proti Turkom pa se je tako praktično nespremenjena ohranila do konca »cerkve slovenskega jezika« na Kranjskem, Koroškem in Štajerskem. Na isti način so se prenašali tudi litanijski verzji s tematizacijo turške sile (*Pred sylno turško voisko / obarri nas, lubi Gospud Bug! ter [Dai] našimu cesaru inu kralu te Turke inu nih souvražnike premagati.*)<sup>64</sup> Ob tem velja poudariti, da so slovenski protestanti litaniji zaradi njene priprošenjske funkcije privedali enako težo kot Luther, ki jo je štel za izrazito pomemben del službe božje – imenoval jo je celo »litanía, quae nobis videtur valde utilis et salutaris« –, zato jo je leta 1528 ponovno oblikoval in marca naslednjega leta izdal v nemščini, kar ja nato v protestantski cerkvi obveljalo.<sup>65</sup> Litanija je bila prvič natisnjena v Trubarjevem *Catechizmu* (1550), kjer je tudi notirana, nato v *Enih duhovnih peisnih* (1563), pa (zelo verjetno) še v *Enih psalmih, tem celem catechizmu* (1567), v *Tem celem catechizmu, enih psalmih* 1574, v obeh Dalmatinovih pesmaricah z enakim naslovom (1579, 1584) in nato še v Felicijana Trubarja kancionalu z enakim naslovom iz leta 1595, vendar velja, da je tematizacija turške nevarnosti v litanijskih verzih Trubarjevo delo. Verzu [V]or *Pestilenz und teurer Zeit, / behüt uns, lieber Herre Gott* namreč v *Das deutsche Litanei* sledi verz *vor Krieg und Blut* in nato verz *vor Aufruhr und Zwietracht*,<sup>66</sup> pri

63 Zbrana dela Primoža Trubarja IV, 30.

64 Zbrana dela Primoža Trubarja I, 218, 222.

65 J. Čerin, n. d., 170; *Evangelisches Kirchengesangbuch. Ausgabe für die evangelisch-lutherischen Kirchen Niedersachsens*, Hannover 1958, št. 138, 191–195.

66 M. Luther, *Geistliche Lieder*, ur. Kurt Aland, Berlin 2002, Digitale Bibliothek Band 63, 83.

Trubarju pa imajo ti litanjski verzji nekoliko drugačno pomensko sestavo, zlasti srednji verz:

*Pred žlezo inu dragino,  
Pred to sylnu turško voisko,  
Pred hudo nepokorščino.*<sup>67</sup>

Trubarjeva edina pesmarica, ki je v celoti motivirana s turško silo in nevarnostjo, nosi pomenljiv naslov *Ena duhovska peissen zubper Turke inu vse sovražnike te cerqve Božye*. Kot razkriva lesorez z motivom jagnjeta Božjega (Agnus Dei), so tisk oskrbeli v delavnici tübinskega mojstra Ulricha Morharta st., ki jo je po njegovi smrti 1554 vodila njegova tretja (ali četrta) soproga Magdalena; pri tem opraviu sta ji pomagala sinova iz njenega prvega zakona, Georg in Oswald Grupp-penbach.<sup>68</sup> Knjižica, ki velja za priložnostni tisk<sup>69</sup> in pripravo na Trubarjev prvi celovit kancional – *Eni psalmi, ta celi catechismus*, je bila dotiskana do srede maja 1567, ko je Trubar zadnjič v življenju odpotoval v rodne kraje, da bi za učenega tübinskega teologa Jacoba Andreaeja pri turških ujetnikih zb(i)ral podatke o *Koranu*.

Podobe Turkov kot »požiralcev« pravih kristjanov in tako zatiralcev prave cerkve so resda *leitmotiv* Trubarjeve *Ene duhovske peissni zubper Turke*, vendar v njenem jedru ne stoji protiturška filipika, temveč notirana Trubarjeva prepesnitev nemške priprošnje (torej elegično zasnovane) pesmi *Gott der Vatter wohn uns bei* z litanjsko kitico:<sup>70</sup>

*Gott der Vatter wohn uns bei  
und laß uns nicht verderben,  
mach uns aller Sünden frei  
und helf uns selig sterben.  
Vor dem Teufel uns bewahr,  
halt uns bei festem Glauben*

67 Zbrana dela Primoža Trubarja I, 218.

68 J. Rajhman, n. d., 329.

69 Branko Berčič, *Spremna beseda*, v: Primož Trubar, *Ena duhovska peissen zubper Turke*, Ljubljana 1966.

70 Tri kitice se med seboj razlikujejo samo po prvem verzu: druga kitica se namreč začinja z verzom *Jesus Christus wohn uns bei*, tretja pa z *Heilig Geist wohn uns bei*.

JONATAN VINKLER

*und auf dich laß uns bauen,  
aus Herzensgrund vertrauen,  
dir uns lassen ganz und gar,  
mit allen rechten Christen  
entfliehen Teufels Listen,  
mit Waffen Gotts uns fristen.  
Amen. Amen, das sei wahr,  
so singen wir Halleluja.*<sup>71</sup>

Trubarjeva glasbena in besedilna predloga temelji na nemški litaniji iz 15. stoletja, ki jo je leta 1524 predelal Martin Luther, prvič pa je izšla v *Geystlich Gesank-Buchleyn* Johanna Waltherja (Wittenberg 1524), in sicer pod naslovom *Gott der Vatter wohn uns bei, christlich gebessert. D. M. Luther*, pri čemer dostavek »*christlich gebessert*« poudarja splošno prakso protestantskih verzifikatorjev in skladateljev, da so na napeve iz latinske liturgije ali sekularnega glasbenega izročila predreformacijskega časa ustvarjali nova dela protestantskega pesemsko-glasbenega repertoarja – *contrafacta*.<sup>72</sup> Za natisom v *Eni dubovski peissni zubper Turke* je Trubar omenjeno pesem izdal še v *Tem celem catechizmu, enih psalmih* 1574 (*Gott der Vatter wohn uns bey etc. Per Truberum. V le-tej pejsni se prosi tu cilu Bogastvu v ti S. Trojici, de kerščenikom v njih nadlugah pomaga*), nato pa je izšla še v Dalmatinovem *Tem celem catechizmu, enih psalmih* 1584 in v Felicijana Trubarja pesmarici z enakim naslovom iz 1595, obakrat kot *Ena pejsen: Got der Vatter wohn uns bey etc. Per Truberum. V le-tej pejsni se prosi tu cilu Bogastvu v ti S. Trojici, de kerščenikom v njih nadlugah pomaga*.<sup>73</sup>

Pesemska priprošnja in molitev kranjske protestantske Cerkve proti vsezmagujoči turški sili sta bili ob izidu *Ene dubovske peissni zubper Turke* še kako na mestu, kajti osmanski vojščaki Notranji Avstriji do bitke pri Sisku, ko so združene nemške, kranjske in hrvaške čete 22. junija 1593 porazile številčno močnejšo vojsko Gazi Hasana paše Predojevića, niso nič kaj prizanašali.

Slabo desetletje po izidu Trubarjeve protiturške pesmarice je

71 *Evangelisches Kirchengesangbuch*, št. 109, 156-157.

72 J. Čerin, n. d., 194.

73 J. Vinkler, *Opombe*, v: *Zbrana dela Primoža Trubarja* IV, 225.

bridka usoda doletela slavljenega kranjskega deželnega glavarja in generalnega poveljnika Vojne krajine Herbarta Turjaškega. Ta se je bil v bitki pri Budačkem 22. septembra 1575 prisiljen, zgolj s svojo predhodnico ob sebi, spoprijeti kar z glavnino sil bosenskega sandžakbega Ferhat paše Sokolovića, srečanje obeh vojska pa se je za odločnega Turjačana končalo usodno. Njegova glava se je še istega leta znašla med »razstavnimi eksponati«, ki so jih v slavnostnem sprevedu zmagovitega sultanovega poveljnika razkazovali po carigrajskih ulicah:

»Dne 9. decembra je bil tu [v Carigradu] žalosten in sramoten spreved. Najprej so jezdili nekateri ponosni Turki z meje v svojih kapah z dolgimi konci. Za njimi sta nesla dva Turka dve zastavi, nato dva druga na dolgih drogovih glavi Herbarta Turjaškega in Friderika Višnjegorskega. Glava deželnega glavarja je bila širokega, prijaznega obraza z rdečkasto in sivkasto brado in posivelimi lasmi. Zdelo se nam je, kakor da bi imela rano pod licem. Glava Friderika Višnjegorskega je bila brez brade in podolgastega obraza. Tisti, ki so jima odsekali glavi, so ju tudi nosili. Deli Peruana, ki je obglavil Turjaškega, je postal zaim [nižji poveljnik] in se mu je plača izboljšala z 250 tolarji. Zagotovo bo postal alori ali sansabeg. Deli Regiex, ki je nosil glavo Višnjegorskega, je tudi postal zaim in letno prejme 2000 asperov.«<sup>74</sup>

Obglavljeno truplo pokojnega deželnega glavarja so nato izpostavili v cerkvi sv. Elizabete v Ljubljani, nakar ga je 25. septembra istega leta pokopal superintendent protestantske cerkve na Kranjskem Krištof Spindler,<sup>75</sup> toda šele po dolgotrajnih pogajanjih se je

74 J. Gruden, n. d., 775.

75 Superintendent Spindler je imel tedaj tudi posmrtno pridigo za Herbartom Turjaškim, ki je nato še istega leta izšla v tiskarni Janža Mandelca. Njen naslov je *Ain christliche Leichpredig bey der Begrebnus, weyland des Wolgeborenen Herr, Herrn Hörwarden, freyherrn zu Auersperg* in velja poleg sorodnega spisa Jurija Khisla (*Herbardi Aurspergy baronis etc. rerum domi militiaeque praeclarę gestarum gloria praestantissimi, vita et mors: ad salutem et commodum patriae transacta, et in Coruatiæ extremis finibus ad Budatschkeum X. Calend. Oct. in praelio aduersus Turcas, omnium memoriae crudeliss: Christianorum salutis oppugnatores, gloriosissimę oppetita*, 1575; nemška verzija je pri J. Mandelcu izšla leta 1576) pred knjigo Jacoba Andrežja/Matije Trosta o Primožu Trubarju za prvo protestantsko biografijo pomembnega s področja Kranjske. Theodor Elze, *Die Superintendenten der evangelischen Kirche in Krain während der sechzehnten Jahrhunderts*, Wien 1863, 43; I. Voje, n. d., 98.

sorodnikom ubitega posrečilo od Turkov dobiti preparirano Herbartovo glavo in jo povrniti na Turjak. Ne zastonj: Ferhat paša je zanjo zahteval 20 000 goldinarjev.<sup>76</sup> Novce je res dobil in dal z njimi v Banja Luki 1579. postaviti prostor za muslimansko bogočastje.<sup>77</sup> Tako je nastala *Ferhadija*, ki je bila do balkanskih vojn v zadnjem desetletju prejšnjega stoletja ne le arhitekturno in urbanistično jedro Banja Luke, temveč tudi eden najpomembnejših spomenikov otomanske arhitekture 16. stoletja v Bosni in Hercegovini,<sup>78</sup> njen ustanovnik pa je dal v portal džamije, ki je nosila njegovo ime, zapisati naslednje besede: »To častitljivo molilnico je dal v imenu Alahovem postaviti dobrotnik Ferhat beg, pomočnik verujočih. Z mečem je vklesal v marmor svoje ime in z vojnim plenom jo je postavil ta izbrani mož. [...] V imenu Alaha je zgrajeno to mesto za vernike.«

Nič manjša nesreča ni Kranjce doletela leto za tem. 1576. je namreč na Kranjsko pridrlo 3000 vojščakov Ferhat paše, ki so na kranjski in hrvaški strani plenili, požigali in s seboj odgnali kar 4000 ujetnikov in 7000 glav živine. Nič bolje ni bilo dve leti zatem, ko so se konjeniki pod praporci s polmesecem pojavili pred Metliko. Metličani se niso ustrašili in se kar tako predali, toda po petih dneh bojev je turški vojni stroj vseeno naredil konec eni ključnih vojaških postojank za oskrbovanje Vojne krajine. V tiskarni Janža Mandelca v Ljubljani so kot odziv na padec Metlike natisnili letak *Neue Zeitung*, ki na štirih straneh popisuje, kaj se je zgodilo s premaganci: mestnega sodnika so turški vojaki ustrelili z lokom, mestne svetovalce skrajšali za glavo, žene in hčere meščanov spravili ob čast, nazadnje pa so nesrečnice končale v cerkvi, ki so jo ob odhodu

76 J. Gruden, n. d., 774-776.

77 Simbolika odsekanih glav sovražnika tudi katoliškim branilcem Notranje Avstrije ni bila tuja: deželni knez, avstrijski nadvojvoda Karel je namreč začel 13. julija 1579 na zemlji, ki jo je kupil od grofov Zrinjskih, zidati Karlovec (Carolostadium, Karlstadt). Ta je kmalu postal sedež glavnega poveljnika Vojne krajine in najpomembnejša utrdba za obrambo Kranjske, toda nepremagljivost naj bi mu zagotavljali prav posebni temelji – postavljen je bil namreč na 900 turških glav. J. Gruden, n. d., 778.

78 *Ferhadija* je bila uvrščena na Unescov seznam spomenikov svetovne kulturne dediščine, 7. maja 1993 so jo z razstrelivom močno poškodovali srbski nacionalisti, kasneje pa so jo dale srbske oblasti v okviru etničnega čiščenja podreti do tal, ostanke pa odpeljati na mestno smetišče.

zažgali, čete Ferhat paše pa so uplenile tudi 900 mož in dečkov, ki so jih odvedli v sužnost.<sup>79</sup>

Pomensko težišče nemške predloge, ki jo je Trubar poslovenil v *Eni duhovski peissni zubper Turke*, ni na turški nevarnosti, temveč na srednjeveški *ars bene moriendi*, na spravljenosti z Bogom – na pomenljivem zadnjem dejanju človekovega tostranskega bivanja, ko mora posameznik, če naj sveti Peter zaškrti s ključem v ključavnici nebeških vrat, oditi onstran zmirjen z Vsevišnjim. Drugo težišče pa je prošnja k Bogu, naj da človeku že na tem svetu primerno mentalno stališče, sredstva in obrambo pred Zlodejem in njegovimi ukanami – prav vsepričujočnost slednjih je bila za večino ljudi, ki so živeli pred stoletjem luči in razuma, največja prepreka za miren prehod v onostranstvo, kajti posamičnikova vest si je mogla očitati to in ono –, da bi lahko zadnjo uro pričakal pomirjen in brez strahu pred večnim pogubljenjem v peklenskem ognju. Toda Trubar je pomensko žarišče prenesel skorajda povsem v zelo konkretno tostranskost, kajti glavni poudarek je postavil na prošnji Bogu, naj »lube Slovence« obvaruje pred težavami, s katerimi so se le-ti srečevali pri izpovedovanju »prave, stare vere kersčanske«. In to je bila rimska Cerkev s papežem na čelu in bolj ali manj bojevitimi duhovni pod njim, ki tudi kranjskim, koroškim in štajerskim protestantom v zadnjih desetletjih 16. stoletja niso dali več prav do sape, predvsem pa turška nevarnost.

Oboje je najbrž motiviralo tudi uvrstitev pesmi *Da pacem Domine* (*Dai mir, o Bug, kersčenikom*) v prevodu Sebastijana Krelja v Trubarjev kancional *Ta celi catechismus, eni psalmi* (1574).<sup>80</sup> Gre za prevodno razširitev elegično intonirane Luthrove pesmi *Verleih uns Frieden gnädlich*, ki jo je wittenberški reformator zložil kot predelavo latinske antifone *Da pacem Domine in diebus nostris, quia non est alius, qui pugnet pro nobis, nisi tu Deus noster. Da nobis pacem temporis, pacem pectoris, pacem æternitatis*:

*Verleih uns Frieden gnädiglich,  
Herr Gott, zu unsern Zeiten.  
Es ist doch ja kein ander nicht,*

79 J. Gruden, n. d., 777.

80 *Zbrana dela Primoža Trubarja* IV, 434–436.

*der für uns könnte streiten,  
denn du, unser Gott, alleine.*<sup>81</sup>

Luthrova verzifikacija je najverjetneje nastala v letih 1528/1529, prvič pa je prišla med bralce v *Gesangbuch Erfurt* (1531) Andreasa Rauscherja. Poleg elegične priprošnje za Božjo pomoč in mir cerkve, ki vsaj deloma še odraža posamezne elemente srednjeveškega idearija z njegovim fatalističnim zaupanjem v tak potek dogodkov, kot ga nezmotljivo usmerja Vsevladarjeva roka – v popotovanje zgodovine v Božji državi in cerkvi od izgubljenega do zopet pridobljenega para-diža –, pa pesem razkriva tudi odnos protestantske Cerkve do bitja in nehanja: ni druge resnične pomoči razen Božje.

Prva, tretja in četrta kitica slovenskega teksta so prevod treh Luthrovih kitic, druga kitica pa je Kreljeva predelava druge kitice nemške predloge, ki se kot štirikitična pesem nahaja najprej v pesmarici Heinricha Steynerja (Augsburg 1532), je pa Krelj vanjo vključil prošnjo zoper Turke, ki je v nemških predlogah ni najti. Pesem je v omenjenem Trubarjevem kancionalu (1574) notirana, melodija pa se prvič pojavlja v *Kirchengesenge mit vil schönen Psalmen und Melodey* Andreasa Rauscherja (Nürnberg 1531) in je predelava latinskega korala *Veni, redemptor gentium*.<sup>82</sup> *Da pacem Domine* je po prvi izdaji leta 1574 izšla še v Dalmatinovem *Tem celem catehizmu, enih psalmih* (1584) in v Felicijana Trubarja pesmarici z enakim naslovom (1595).

O istem motivu za objavo, kot ga kaže upoštevati v zvezi s Kreljevo *Da pacem Domine*, bi veljalo razmišljati tudi ob *Eni srčni molytvi zuber Turka* (*O Gospud Bug, ti oča naš*), ki je delo Jurija Dalmatina.<sup>83</sup> Slednji je predlogo za svojo verzifikacijo našel v nemški pesmi *Herr, ich ruff dein namen an* Johanna Kugelmannna (Augsburg 1540),<sup>84</sup> skladba, ki jo prinaša tudi Trubarjeva objava (1574), pa se nahaja najprej ob pesmi Matthäusa Greitterja *Hilf Herre Gott dem deinen Knecht* (Ps 119) v *Dritt Theil Strassburge Kirchenampt* iz leta 1525.

81 M. Luther, *Geistliche Lieder*, ur. Kurt Aland, Berlin 2002, Digitale Bibliothek Band 63, 69.

82 J. Čerin, n. d., 191; *Evangelisches Kirchengesangbuch*, št. 139, 196–197.

83 *Zbrana dela Primoža Trubarja* IV, 443–447.

84 J. Čerin, n. d., 211.

Motivov, ki razkrivajo imaginarij zastran Turkov, je v tej pesmi več: Turki so sovražniki Božje cerkve; zatirajo kristjane, hočejo na ta način razdejati Cerkev ter »zatreti Božje ime«; Turki ne pustijo opravljati bogoslužja in podeljevati zakramentov krščanske Cerkve – pridige in Gospodove večerje, zato so kristjani prisiljeni v sprejetje islama (»Obtu tih ljudi veliko služiti turškemu maliku bodo permorovani«);<sup>85</sup> zaradi vsega tega se sramoti Božje ime (»Sai boš ti le zašpotovan, od Turka z nami sramovan, spumni, kai tu bo škode«).<sup>86</sup> Ker so kristjani prešibki, da bi se sami (u)branili pred turško nadmočjo, je ni druge, kot da poseže sam nebeški gospodar, ki naj ohrani v časti svoje ime, in sicer tako, da (krščanska vojska) pomete s Turki: »Taku nom zdai stui na strani inu pred Turkom nas brani, de se on ne prevzame.«<sup>87</sup>

*Ta celi catehismus, eni psalmi* iz leta 1574 je ob dveh drobnejših motivskih reminiscencah na Turke, ki ju je najti v mlajših Trubarjevih pesmaricah,<sup>88</sup> tudi zadnje reformatorjevo celovito izdajateljsko podjetje na polju protestantske cerkvene pesmi v slovenskem jeziku. Isto velja tudi za verzifikacije, kjer so motivi vsaj deloma evocirali Trubarjev individualni ter splošni (srednje)evropski idearij in imaginarij zastran turškega vprašanja, tako prvo kot drugo pa je dobilo poseben izraz tudi v prvem bibličnem prevodu, ki ga je naš reformator izdal po dokončnem izgonu iz dežel med Alpami in Jadranom – v *Tem celem psalterju Davidovem* (1566).

Toda slednje velja prepustiti razpravljanju drugje in ob drugi priložnosti.

85 *Zbrana dela Primoža Trubarja* IV, 446.

86 N. m.

87 N. d., 447.

88 *Te cerqve Božye zubper nee sovražnike tožba inu molitov* (O Bug, zakai ti dopustiš) v *Treh dubovskih peissnih* (1575) in druga »izlaga« *Tega prvega psalma ž nega triemi izlagami* (1579). *Zbrana dela Primoža Trubarja* IV, 457-459, 493, 494.



*Anna-Maria Lesigang - Bruckmüller*

## LATINSKO PISMO PRIMOŽA TRUBARJA ADAMU BOHORIČU

v primerjavi s humanističnimi pismi Erazma Rotterdamskega

Med Trubarjevimi 83 pismi so le štiri v latinskem jeziku, vsa druga do sedaj odkrita pisma je napisal v nemščini, niti enega pa v slovenščini. Eno izmed njih je bilo deležno prav posebne pozornosti,<sup>1</sup> namreč pismo Adamu Bohoriču, v katerem Trubar toži o slabem stanju izobrazbe v svoji domovini.<sup>2</sup> To pismo še danes velja za dokaz dejanske kulturne zaostalosti slovenskih dežel v Trubarjevem času.<sup>3</sup> Anton Sovrè je Trubarjevo formulacijo *barbarica calamitas* neustrezno prevedel v slovenščino kot »*bedno rovtarstvo*«. <sup>4</sup> To frazo zelo radi citirajo. V zadnjem času je tako tedanji slovenski minister za kulturo Vasko Simoniti v dveh govorih ob praznovanju petstoletnice rojstva Primoža Trubarja v spominskem letu 2008<sup>5</sup> navedel prav to mesto; služilo je tudi kot naslov članka ob štiristoti obletnici izida *Biblije*

- 1 Članek je nastal na pobudo doc. dr. Vincenca Rajšpa, direktorja Slovenskega znanstvenega inštituta na Dunaju. Gospe dr. Elisabeth Klecker (Univerza na Dunaju) se zahvaljujem za misli in napotke. Predvsem pa sem prof. dr. Primožu Simonitiju zelo hvaležna za pregled članka in dragocene nasvete.
- 2 Jože Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja* (Epistolae Slovenorum illustrium 7). Ljubljana 1986, 198. Isti: *Trubar, Primož*, v: Slovenski biografski leksikon, IV. zvezek (T-Ž), Ljubljana 1980–1991, str. 206–225. Mirko Rupel, *Primož Trubar. Življenje in delo*. Ljubljana 1962 (faksimile Trubar-Kreljevega pisma med stranema 176/177). Isti: *Primus Truber. Leben und Werk des slowenischen Reformators*. Deutsche Übersetzung und Bearbeitung von Balduin Saria, München 1965 (Südost-europaschriften Bd. 5)
- 3 Prim. npr. Vlado Schmidt, *Zgodovina šolstva in pedagogike na Slovenskem I*. Ljubljana 1963, 50.
- 4 Rajhman (op. 2), 199.
- 5 <http://www.trubar2008.si/novice/nagovori/index.html> (zadnji dostop: 19. 2. 2009)

Jurija Dalmatina.<sup>6</sup> Izraz se je znašel celo v leposlovju: v delu Zvoneta Štrublja reformator po svojem zadnjem odhodu iz Ljubljane v fiktivnem notranjem monologu s temi besedami premišljuje o kulturnem položaju svoje domovine.<sup>7</sup>

Že Primož Simoniti<sup>8</sup> je v svojem delu o humanizmu pri Slovencih dokazal, da prebivalci Kranjske, Štajerske in Koroške sploh niso bili »rovtarski«. Slovenske dežele niso bile kulturno ne bolj ne manj razvite kot vse druge notranjeavstrijske habsburške dedne dežele. Slovenske dežele sicer pred ustanovitvijo graške univerze leta 1585 res niso imele nobene »lastne« univerze, vendar so imeli mnogi učenjaki s Slovenskega pomembno vlogo na dunajski univerzi in na dvoru cesarja Maksimilijana.<sup>9</sup> V srednjem veku so bile v slovenskem prostoru redke stolne in samostanske šole, pomembnejše so bile župnijske šole, ki so jih od konca 13. stoletja polagoma nadomeščale oz. prevzemale mestne šole.<sup>10</sup> Večina šol je dokazanih na severu in zahodu slovenskega poselitvenega območja.<sup>11</sup> V mestnih šolah je bil največji poudarek na učenju osnov računstva in trgovanja. V slovenskem primorju so večinsko romanska mesta finančno podpirala mestne šole zaradi njihovega pomena za trgovino; zaradi bližine severnoitalijanskih univerz je bila izbira posvetnih učiteljev večja, ti pa so bili tukaj tudi dobro plačani.<sup>12</sup> V teh šolah so, kot piše Schmidt, že v iztekajočem se srednjem veku poučevali v italijanskem jeziku, iz česar sklepa, da so torej tudi v mestnih šolah Kranjske gotovo poučevali v nemškem jeziku.<sup>13</sup> Slovenske dežele so zaradi trgovanja z

6 Matjaž Kmecl, »*Ko bi le vsi, ki to **bedno rovtarstvo** v resnici občutijo...«: ob štiristoletnici Dalmatinove Biblije in Bohoričeve slovnice*. V: Naši razgledi 33, 24 (28. 12. 1984), 701–702.

7 »... Pot se naglo dviga in kar žal mi je, da sem se prejšnje dni toliko ukvarjal sam s sabo, s svojo nesrečo, ko pa je toliko načrtov za prihodnost, da iz slovenskih dežel končno preženemo to **bedno rovtarstvo**...« V: Zvone Štrubelj, *Pogum besede. Primož Trubar 500 let. 1508–2008*. Celovec 2008, 164.

8 Primož Simoniti, *Humanizem na Slovenskem in slovenski humanisti do srede XVI. stoletja*. Ljubljana 1979.

9 Simoniti (gl. op. 8), poglavja 5–9.

10 Schmidt (gl. op. 3), 17–30.

11 Schmidt (gl. op. 3), 34.

12 Schmidt (gl. op. 3), 28.

13 Schmidt (gl. op. 3), 29–30; 34.

Italijo že zgodaj prišle v stik s humanističnimi strujami.<sup>14</sup> Domneva, da si pred Trubarjem v slovenskih deželah niso sploh nič prizadevali za izobraževanje, bi bila torej zgrešena.

V svojem pismu učenemu Adamu Bohoriču<sup>15</sup> Trubar torej toži o brezupnem stanju izobrazbe v svoji domovini. Trubar prosi Bohoriča, ki je bil Melanchthonov učenec in med letoma 1551 in 1563 vodja lastne šole v Krškem, da za prvim rektorjem Lenartom Budino prevzame vodenje javne stanovske šole v Ljubljani. Pismo je bilo napisano 1. avgusta leta 1565 z roko Sebastijana Krelja, po koncu Trubarjevega tretjega bivanja v Ljubljani, saj je moral Trubar že proti koncu junija zapustiti Kranjsko (o tem neskladju glej nižje). Ko je Trubar leta 1560 sprejel mesto superintendenta v Ljubljani, je po zgledu Württemberga, kamor se je bil zatekel v letih pred tem, začel pisati *Cerkovno ordningo*, ki je povsem v duhu reformatorjev obravnavala med drugim tudi izobraževanje. Ta *Cerkovna ordninga* je bila usodna zanj, ker jo je objavil brez potrditve deželnega gospoda; novi deželni gospod, Karel Notranjeavstrijski, pa je na Kranjskem uvedel protireformacijo in ukazal Trubarja s koncem junija 1565 izgnati.<sup>16</sup>

Primož Trubar, oz. dejanski pisec, Sebastijan Krelj, je v svojem pismu z dne 1. avgusta 1565 torej pisal:

Humanissime vir. Non dubitamus te perspicere ac non semel deplorare tristem hanc harum regionum patriae nostrae calamitatem ac barbariem: utpote, in quibus bonarum artium humaniorumque studiorum contemptus et neglectio passim iam turpiter dominatur. Sed utinam omnes, quotquot istam barbaricam calamitatem vere sentiunt, etiam suas preces, studium, consilium et operas ad eam profligandam nobiscum intenderent coniungerentque. Nos etenim, qui agnoscimus praecipue, scholis ecclesiae ut sinistra manu opus esse, huic curae ab initio summo studio incubuimus, ac tandem

14 Ferdo Gestrin, *Trgovina slovenskih dežel z italijanskimi ob koncu srednjega veka in v XVI. stoletju*, ZČ XXIX, 1-2, 1975, 89–108, tu: 106; citirano po: Simoniti (gl. op. 8), 119.

15 Jože Toporišič, *Bohorič, Adam*. Enciklopedija Slovenije 2. Ljubljana 1987, 303.

16 Rolf-Dieter Kluge, *Zum 500. Geburtstag des slowenischen Reformators Primus Truber*. Tübinger Blätter 2008. 26–34; tu: 33. [http://www.tuebingen-info.de/tueblaetter/tueblaetter\\_leseprobe2.pdf](http://www.tuebingen-info.de/tueblaetter/tueblaetter_leseprobe2.pdf) (zadnji dostop 19. 2. 2009)

proceres nostrae provinciae multum supplicando et instando permovimus, ut ad instaurandam erigendamque frequentiore scholam hic Labaci auxilium atque sumptus benigne liberaliterque promiserint constituerintque. Eam curam et sollicitudinem nunc in primis nobis imposuerunt iusseruntque nos clementer, statim unum aut alterum virum bonum, literatum, nostratem, ἀκόνον τῶν πόνων (impigrum seu non destractantem labores), accessere.<sup>17</sup>

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 v resnici občutijo, hoteli združiti z nami svoje želje in gorečnost, svoje misli in delo ter z nami vred napeti vse sile, da mu napravijo konec. Zakaj mi, ki nam je posebno jasno, da so šole cerkvi potrebne kakor leva roka, smo ti stvari že od kraja posvečali največjo skrb in prizadevnost in smo naposled z mnogimi prošnjami in moledovanjem pripravili prvake naše dežele do tega, da so dobrohotno in širokosrčno obljubili in določili denarno pomoč za ustanovitev javne šole tu v Ljubljani. Zdaj so nam naložili predvsem to skrb in nalogo ter nam milostno ukazali, naj nemudoma poiščemo in pridobimo enega ali drugega dobrega in izobraženega moža, domačina, takega, ki se ne bo plašil truda.<sup>18</sup>

Na prvi pogled bi si res morali misliti, da je Trubar (Krelj) med samimi barbari. Besede kot so *calamitas*, *barbaries*, *contemptus* ali *profligare* so ostri izrazi, in zlahka bi zato verjeli, da je bilo stanje izobrazbe v teh deželah, ki sta jih takrat ogrožali kuga in turška nevarnost, dejansko skrajno obžalovanja vredno. Simoniti prikazuje nekoliko drugačno podobo položaja šolstva v tistih letih: poleg cerkvenih latinskih šol je bila v Ljubljani od pribl. 1535 do 1563 latinska šola Lenarta Budine, ki je prej delal v Baslu v Frobenovi tiskarni ter živel in deloval v baselskih humanističnih krogih okrog Erazma. Leta 1563 je postal rektor nove stanovske šole. Mnoge svoje

17 Rajhman (gl. op. 2), 198.

18 Prevod Anton Sovrè; iz: Rajhman (gl. op. 2), 199.

absolvente je dovolj izobrazil, da so na Dunaju lahko uspešno študirali.<sup>19</sup> Od srednjega veka dalje je tudi Nemški viteški red poučeval v svoji šoli, v prvi polovici 16. stoletja pa je nastala še nemška mestna šola.<sup>20</sup>

Ker so bile torej tudi pred letom 1565 v Ljubljani, pa tudi v drugih mestih šole – in to, kot kaže primer Budine, celo zelo uspešne – in ker je vsekakor mogoče dokazati prizadevanja za višjo izobrazbo, je treba razlog za to formulacijo iskati kje drugje. Že samo dejstvo, da se je Trubar (oz. pravi pisec, Sebastijan Krelj) v tem pismu odločil za latinski jezik, čeprav je sicer večinoma dajal prednost nemščini, kaže, da je pisec s tem hotel dati pismu poseben pomen: z izbiro latinščine se zavestno uvršča med humanistične izobražence. V jezikovni rabi humanistov take krepke formulacije niso nenavadne, beseda *barbaries*, *barbarus* ali *barbaricus* pa je skorajda ključna za humaniste, saj označuje vse tisto, kar ni humanistično, v prvi vrsti slabo latinščino srednjeveških sholastikov. Petrarca in drugi zgodnji humanisti so poleg tega vse neitalijanske dežele imeli za barbarske, poznejši pa predvsem Nemčijo in njen jezik. Šele Enea Silvia so diplomatske potrebe prisilile naslikati v svoji *Germaniji* nekoliko bolj pozitivno sliko Nemčije.<sup>21</sup> Prikaz Dunajčanov in Avstrijcev v njegovi *Historia Austrialis* pa izdaja splošni odnos humanista do teh prebivalcev na drugi strani Alp, ki naj bi vsi radi veliko pili, jedli, nečistovali ter naj bi bili poleg tega lokavi, nezvesti in naj ne bi bili za nobeno rabo.<sup>22</sup> Šele škof Pietro Bonomo je (po besedah Avguština Prygla – Tyferna oz. Andreja Endlicherja) pomagal na dvoru cesarja Friderika III. pregnati *odiosam barbariem*.<sup>23</sup>

Besedo *barbaries* je treba torej razumeti glede na njeno rabo pri humanistih, dobesečno kot njihovo »bojno geslo«; za zgled bomo na

19 Simoniti (gl. op. 8), 113–118; Schmidt, 57.

20 O slovenskem šolstvu v dobi reformacije in o Trubarjevih prizadevanjih za »splošno« osnovno šolo gl. Schmidt (gl. op. 3), 42–64.

21 Peter Amelung, *Das Bild des Deutschen in der Literatur der italienischen Renaissance (1400-1559)*. (Münchner romanistische Arbeiten 20) München 1964; predvsem 2. poglavje, Petrarca und die Humanisten und ihr Barbaren-Verdikt, 35–66.

22 Jürgen Sarnowsky (Ur.), Aeneas Silvius de Piccolomini: *Historia Austrialis – Österreichische Geschichte*. Darmstadt 2005. 18–29; 523.

23 Simoniti (gl. op. 8), 107.

naslednjih straneh navedli nekaj mest iz pisem humanista Erazma Rotterdamskega.<sup>24</sup> Zdi se primerno, da izberemo prav njega, saj je Trubar v svojih učnih letih pri škofu Petru Bonomu v Trstu (sredina dvajsetih let 16. stoletja) prišel v stik predvsem z Erazmovimi spisi, ki jim je še tudi pozneje pripisoval velik pomen. Na Erazmove *Annotationes* k njegovemu prevodu *Nove zaveze* se je Trubar opiral pri svojem prevajanju, kar tudi izrecno priznava.<sup>25</sup> V mogočnem korpusu Erazmovih pisem, ki obsega 11 zvezkov,<sup>26</sup> se pokaže, v kakšnem smislu so humanisti uporabljali besedo *barbaries*. Videlo se bo tudi, da krepkejši izrazi niso nobena redkost. V sledečem citatu iz Erazmovega pisma Korneliju Gerardu (1489?) postane bolj jasno, da so v očeh humanistov srednjeveški sholastiki kratkomalo *barbari*:

Haud aliter quoque priscis saeculis cum omnium artium, tum praecipue eloquentiae studia apprime floruisse constat; atque inde rursus *barbarorum* increscente pertinacia ita evanuisse ut ne vestigium reliquum videre fuerit. Tum coepere illiteratissimi quique, qui nunquam didicere, docere quod nesciebant; docere, inquam, magna mercede nil scire, stultiores reddentes discipulos quam acceperant, imo et eo redigentes ut se ipsos quoque nescirent. Tum a tergo reiectis veterum praeceptionibus itum est ad recentia quaedam imperitiae praecepta, puta modos significandi, verbosa commenta, et ad ridiculas grammaticae disciplinae regulas deliramenta que innumera. Et cum iam omnia summo sudore perdidicerant, in id literarum eloquentiaeque conscenderant fastigium ut ne unam quidem orationem Latine proferre noverint. Et sane, quantum mihi videre videor, si id *barbarum hominum genus* eo quo coeperat cursu perrexisset, nescio in quam novam sermonis speciem nostram Thaliā vertissent.<sup>27</sup>

Znano je, da je prav tako tudi v prejšnjih stoletjih cvetel študij vseh umetnosti, zlasti študij govorništva; in da je potem zopet zaradi naraščajoče trmoglavosti barbarov tako zelo zakrnel, da se je zdelo,

24 Cornelis Augustijn, *Erasmus*. V: Theologische Realenzyklopädie 10. Berlin–New York 1982. 1–18.

25 Igor Grdina, *Der Humanismus und Primus Truber*. (V tisku); Simoniti (gl. op. 8), 233 sl.

26 P. S. Allen, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*. I–XI. Oxford 1906–1947.

27 Allen (gl. op. 26) I, 108.

da ni ostala za njim niti sled. Tedaj so prav najbolj neizobraženi, ki se nikdar niso učili, začeli poučevati to, česar sami niso vedeli; poučevati, pravim, z velikim trudom, kako nič vedeti, tako da so učence odpuščali neumnejše kot so jih sprejeli, in da so jih celo spravili tako daleč, da tudi sami sebe niso več poznali. Tedaj so zavrgli pravila starih in prevzeli novejša pravila nevednosti, na primer načine označevanja, dolgovезne izmisleke, ter smešna slovnična pravila in brezštevilne neumne reči. In ko so se že vse z največjim trudom naučili na pamet, so se povzpeli na vrhunec učenosti in zgovornosti, ne da bi znali povedati vsaj en latinski govor. In res, kolikor se mi zdi, če bi ta rod barbarskih ljudi nadaljeval v smeri, v kateri so začeli, ne vem, v katero novo vrsto jezika bi spremenili našo latinščino.<sup>28</sup>

*Barbari* so torej tisti, ki so odgovorni za slabo stanje latinskega jezika. Beseda se ne nanaša na nekakšne tuje barbаре, temveč na tiste učenjake oz. teologe, ki so uporabljali srednjeveško govorno (lahko bi rekli »kuharsko«) latinščino, ta pa se je humanistom, ki so si prizadevali za čisto, klasično latinščino, zdela grozotna.

Erazem piše leta 1519 poln hvale angleškemu kardinalu Wolseyju, cerkvenemu dostojanstveniku in mecenu, ki je bil takrat na višku svoje moči in ki *Britanniam ex aerea auream facere moliatur* (»si prizadeva iz železne narediti zlato Anglijo«<sup>29</sup>):

... quin et liberalium disciplinarum studia, nonnihil hactenus collapsa, sarcis, politiores literas, cum veteris inscitiae patronis adhuc colluctantes, favore tuo fulcis, auctoritate tueris, splendore ornas, benignitate foves, magnificis salariis invitans eruditissimos quosque professores.<sup>30</sup>

... da, celo študij dobrih ved, ki so do zdaj v nemajhni meri sesute, obnavljaš, s svojo naklonjenostjo podpiraš uglajeno slovstvo, ki se še zdaj bojuje z zaščitniki stare nevednosti, ščitiš ga s svojo avtoriteto, krasiš ga s svojim sijajem, v svoji dobrotljivosti ga podpiraš, tako da z zelo velikodušnimi plačami vabiš vse najbolj učene profesorje.

28 Prevod tega in vseh naslednjih Erazmovih citatov: Annamaria Lesigang-Bruckmüller in Veronika Pflaum.

29 Allen (gl. op. 26) III, 587.

30 Allen (gl. op. 26) III, 588.

Skromno, pa vendar v pričakovanju ponovnega vabila iz Anglije, piše dalje:

Mihi sat est quod hoc laudis fero, si tamen promereor, ut dicar unus ex eorum numero fuisse qui crassissimam *barbariem* ac pudendam infantiam, quas hactenus nobis opprobrabat Italia, ab hisce regionibus depellere conati sunt.<sup>31</sup>

Zame je dovolj, da me, če si to pač zaslužim, hvalijo za to, da o meni govorijo, da sem bil eden izmed tistih, ki poskušajo pregnati iz teh dežel najsurovejšo neomikanost in sramotno nezmožnost izražanja, ki nam jo Italija doslej očita.

Erazem se je v mlajših letih pogosto zadrževal v Angliji. Leta 1518 si je pri svojih podpornikih še močneje prizadeval za vrnitev, vendar brez uspeha.<sup>32</sup> Kardinal Wolsey je v Oxfordu ustanovil šest novih profesur, iz katerih je pozneje nastal Cardinal's College (zdaj Christchurch College).<sup>33</sup> Ni izključeno, da si je Erazem prizadeval za eno izmed njih. *Barbaries* je spet mišljena v pomenu jezikovne, latinske nekultiviranosti, okrepljene z *infantia* – nezmožnostjo izražanja nasploh, močan izraz, ki pa spet pomeni le nezadovoljivo latinščino; močan kot formulacija *veteris inscitiae patroni* – zagovorniki ali zaščitniki »stare nevednosti«. Italija kot samozavestno središče in kot izhodišče humanizma je še dolgo ostajala ideal, ob katerem so merili kulturo ali nekulturo drugega naroda. Toda v 16. stoletju so se nemški humanisti začeli upirati italijanski klišejski sodbi, češ da so sami barbari. Erazem sam je občutil globoko občudovanje za vso italijansko kulturo, vendar ga je odbijal italijanski predsodek o barbarskih Nemcih; čeprav priznava, da je do nedavnega v Nemčiji vladala *horrida barbaries*, vendar poudarja, da se situacija na severni strani Alp zelo izboljšuje.<sup>34</sup>

31 Allen (gl. op. 26) III, 588.

32 Allen (gl. op. 26) III, 588.

33 Allen (gl. op. 26) III, 588.

34 Amelung (gl. op. 21), 66–73 (Die Reaktion der Deutschen auf das Barbaren-Verdikt der Italiener); tu: 69.



Erazem v spodnjem pismu upa, da Nemci zmorejo slediti dobremu zgledu Anglije in pregnati *barbaries* iz svoje dežele: leta 1519 piše iz Antwerpna Albertu Brandenburškemu:

Apud Anglos triumphant *bonae litterae*. Rex ipse cum sua Regina, Cardinales ambo, Episcopi ferme omnes toto pectore tuentur, fovent, alunt ornantque. Rabulis omnibus per Regem impositum est silentium. Spero idem fore apud Germanos, si tuae reverendissimae dignitatis tuique similitudinem favor aspirarit: quod ut faciat, etiam atque etiam rogo. Nihil enim non moliuntur sycophantae quidam, praesertim hic ubi *barbaries* terris excessura videtur extrema posuisse vestigia: quanquam et hi mitescunt, incipiuntque suam stulticiam agnoscere.<sup>35</sup>

Pri Angležih dobre vede [humanizem] slavijo zmago. Sam kralj s svojo kraljico, oba kardinala, skoraj vsi škofi jih ščitijo z vsem srcem, jih podpirajo, hranijo in krasijo. Kralj je vsem rabulistom naložil molk. Upam, da se bo isto zgodilo tudi pri Nemcih, če bo naklonjenost tvojega prečastitega dostojanstva in tebi podobnih dostojanstvenikov to podpirala: vedno znova prosim, da bi se to zgodilo. Neki spletkarji namreč naklepajo prav vse, zlasti tu, kjer se zdi, da bo *barbaries* zapustila deželo in da dela svoje poslednje korake: pa vendar tudi ti popuščajo in začenjajo spoznavati svojo neumnost.

Okoli leta 1520 so nemške univerze prevzele humanizem. Sholaistično teologijo so modernizirali in poleg nje na univerzah dovoljevali tudi *studia humanitatis*, filozofijo so poučevali neposredno iz novo izdanih tekstov, brez srednjeveških komentarjev, mladina se je učila čiste latinščine – skratka, *barbaries* se je zdela premagana.<sup>36</sup> Toda že v dvajsetih letih se je situacija na univerzah zopet poslabšala:

Julija leta 1525 je Erazem v Baslu ob kmečkih vojnah pisal Adrianu Barlandu tole o katastrofalnem stanju (cerkvenega) izobraževanja v Nemčiji:

35 Allen (gl. op. 26) III, 594.

36 Arno Seifert, *Das höhere Schulwesen – Universitäten und Gymnasien*. V: Notker Hammerstein (ur.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte* Bd. I (15.–17. Jh.), Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe. 197–374, tu: 248–251.

Per universam Germaniam simul cum *bonis litteris* omnia fere studia collapsa sunt. Nulla theologorum autoritas. Monachi et sacerdotes publico laborant odio. Faciunt enim mali ut bonis etiam sit male. Video *res humanas* ad Turcicam quandam *barbariem* tendere. Et fortasse sunt principes quibus hic status non displiceret. Agitur hic per rusticos cruenta fabula; quae sit futura catastrophe nescio.<sup>37</sup>

V vsej Nemčiji so se skupaj z dobrimi vedami sesule skoraj vse znanosti. Teologi nimajo nobene avtoritete. Menihi in duhovniki trpijo zaradi javne osovraženosti. Slabi ljudje namreč naredijo, da gre tudi dobrim slabo. Vidim, da se humanistične vede obračajo v nekakšno turško barbarstvo. In morda obstajajo vladarji, ki bi jim tako stanje ugajalo. Kmetje igrajo tukaj krvavo igro; kakšna katastrofa je pred nami, ne vem.

Z vse glasnejšimi klici po reformi v cerkvi in z vse večjim vplivom Martina Luthra upada ugled teologov, menihov in duhovnikov. Erazem podobno kot Trubar v svojem pismu toži, ker *bonae litterae* propadajo, in se boji, da bi *res humanae*, torej stvar humanistov ali humanistične znanosti, lahko postale žrtev barbarstva, ki je s pridevnikom »turško« močno ožigosano – na tem mestu je treba *barbaries* razumeti dejansko v pomenu »barbarstva« in ne kot nasprotje humanistični latinščini.

Če je bil Erazem spočetka še odprt za Luthra, pa so se kmalu pokazale razlike, ki so okrog leta 1525 pripeljale do razdora med njima. Erazem v naslednjem pismu Johnu Hencklu (napisano v Baslu leta 1526) izraža svojo osuplost nad Luthrovo prepirljivostjo in zlohotnostjo<sup>38</sup> in argumentira svoje razočaranje nad Luthrom; vesel da je, da se ni pustil zvleči na njegovo stran. Dalje piše:

Non desinam tamen optare laetum aliquem exitum huius traegodiae, undecunque natae, quomodocunque progressae. Videbam enim fore ut, si victoria cederet quorundam affectibus, Lutheri ruina

37 Allen (gl. op. 26) VI, 111.

38 »arrogantia«, »insatiabilis quaedam conviciandi libido«, »haec hominis intemperantia« – »arroganca«, »nenasitna prepirljivost«, »neobrzdianost tega človeka« (Allen, gl. op. 26, VI, 275sl.).

multas res optimas secum traheret in exitium: veluti nunc videmus ubique frigere linguas ac *bonas literas*, quas intolerabili degravavit invidia. Iacent prisca scriptores; theologia scholastica, quam correctam optabamus, non extinctam, obsolescit. Emoriuntur fere omnes *disciplinae liberales*. Denique ipsum Evangelii nomen factum est apud multos invidiosum, adeo ut vix illa profiteri liceat quae docuit Paulus.<sup>39</sup>

Vendar ne bom opustil upanja na nek vesel konec te tragedije, od koderkoli že izvira in kakorkoli že napreduje. Videl sem namreč prihajati to, da bi, če bi zmago pozele strasti posameznih ljudi, Luthrova poguba potegnila s seboj v propad mnoge zelo dobre stvari: kakor sedaj vidimo, da jeziki in dobre vede, ki jih je v neznosnem sovraštvu pritisnil ob zid, povsod zastajajo. Stari pisci so na tleh; sholastična teologija, za katero smo upali, da bo izboljšana, ne da bo uničena, izgublja svoj ugled. Skoraj vse lepe umetnosti zamirajo. Končno je postalo celo ime Evangelija pri mnogih osovraženo, tako zelo, da se zdi komaj še dovoljeno javno izpovedovati to, kar je učil Pavel.

Erazem Luthra povsem neprikrito obdolžuje propada humanističnih idealov, čeprav so se reformatorji sami imeli za legitimne dediče humanizma.<sup>40</sup> Erazmov poizkus, da bi spor z Luthrom dvignil na višjo duhovno raven, je spodletel, ko se je Luther na Erazmov spis *De libero arbitrio* odzval s spisom *De servo arbitrio*, v katerem je napadel Erazma osebno. Teologi stare cerkve pa so Erazmu očitali, da je s svojimi spisi utrl pot reformaciji. Erazem sedaj zagrenjen krivi protestante, da povsod, kjer so prišli na oblast, preprečujejo svobodno izražanje mnenja in uničujejo vso pravo kulturo.<sup>41</sup>

Nekateri reformatorji so po drugi strani trdili, da je te verske spore mogoče zatreti le, če se odstrani tudi humanizem. V dopisu iz Freiburga iz leta 1531 Erazem opisuje, kako je vse bolj izpostavljen sovražnostim protestantov in kako je izgubil skoraj vse prijatelje, ker se ni hotel priključiti reformirancem:

39 Allen (gl. op. 26) VI, 276.

40 Seifert (gl. op. 36), 256.

41 Augustijn (gl. op. 24), 3.

... ut quisque antea fuerat iuratissimus amicus, ita vehemētissimus hostis esse coepit. Nec licuit interim illis placatoribus uti, adversus quos pro linguis ac bonis litteris gnaviter steteram, qui mundo persuadere conati sunt hoc religionis incendium non posse restingui, nisi simul oppressis et litteris humanioribus et harum fautoribus, inter quos precipuas tribuunt Erasmo.<sup>42</sup>

... kdor je bil prej najbolj zaprisežen prijatelj, je postal najhujši sovražnik. Medtem tudi ni bilo več mogoče občevati s tistimi spravljljivejšimi, proti katerim sem se vneto zavzemal za jezike in dobre vede, ki so poizkušali prepričati svet, da tega verskega požara ni mogoče pogasiti, če se obenem ne zatrejo tudi humanistične vede in pospeševalci humanističnih spisov, med katerimi pripisujejo najodličnejše Erazmu.

Navedeno mesto pa razen tega kaže, da vprašanje razmerja med reformacijo in humanizmom ni tako jasno in nedvoumno.<sup>43</sup>

Očitno je torej, 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 za najvišjim idealom izobrazbe. To kaže tudi dejstvo, da je Trubar uporabljal latinščino le v nekaterih okoliščinah. Prevajalcema hrvaške *Nove zaveze* – z njunim delom je bil zelo nezadovoljen in z njim ni hotel imeti nobenega opravka – je tako pisal v jeziku učenjaka,<sup>44</sup> kmalu nato je v nemškem pismu enemu izmed njih ubral zopet prijaznejše strune.<sup>45</sup> Švicarskemu reformatorju Heinrichu Bullingerju je naslovil pet pisem, eno izmed njih v latinščini.<sup>46</sup> To pismo je bilo poročilo o njegovi učeni prevajalski dejavnosti in hkrati spremno pismo k »vzorcu«<sup>47</sup> treh tiskanih pol. Najbrž se mu je zdelo primernejše, da je v tem primeru uporabil latinščino. Znano je njegovo opravičilo, ki ga je v drugem

42 Allen (gl. op. 26) IX, 181.

43 Prim. tudi Primož Simoniti, *K vprašanju razmerja med humanizmom in reformacijo*. V: isti, *Med humanisti in starimi knjigami (Razprave in eseji 59)*, Ljubljana 2007, 22–36; tu: 27sl.

44 Antonu Dalmati in Štefanu Konzulu; Rajhman (gl. op. 2), 135sl.

45 Antonu Dalmati; Rajhman (gl. op. 2), 137.

46 Rajhman (gl. op. 2), 32sl.

pismu Bullingerju formuliral v latinščini: ne piše rad v latinščini, ker se boji, da bi delal napake in grešil zoper Prisciana:

Vobis et huiusmodi eruditissimis viris Latine haud libenter scribo, nisi necessitate compulsus, sicuti d. Vergerio semper latine scribere cogor, postquam Germanicam linguam non intelligit, nam vereor in scribendo latine ne comittam aliquem soloecismum et ne peccem in Priscianum.<sup>47</sup>

Vam in takšnim nadvse učenim možem nerad po latinsko pišem, razen če je nujno, kakor sem na primer zmeraj prisiljen pisati latinsko gospodu Vergeriju, ker nemškega jezika ne razume; zakaj bojim se, da ne bi, če latinsko pišem, napravil sintaktične napake in grešil zoper Prisciana.<sup>48</sup>

Humanistični ideal čistega jezika, ki ga uteleša Priscianova slovnica, se mu zdi nedosegljiv, in to odkrito priznava. (Če bi moral Priscian popraviti ta citat, bi bil res nesrečen zaradi popolnoma neklasičnega veznika *postquam* – »potem ko« v vzročnem pomenu; klasično bi bilo treba tu postaviti *cum*, *quoniam* ali kaj podobnega.<sup>49</sup>)

Postavlja se še vprašanje pravega avtorstva uvodoma citiranega pisma: tretji odhod Trubarja iz Ljubljane je v strokovni literaturi datiran s koncem junija 1565,<sup>50</sup> pismo pa je bilo napisano šele prvega avgusta tega leta. Pismo je podpisano s »Primus Truberus m. s. subscripsit. Sebastianus Crellius manu propria scripsit.« Zato so sklepali, da je Sebastijan Krelj pismo napisal za Trubarja, ta pa ga je podpisal. Če pa pomislimo na neskladnost obeh datumov, se postavlja vprašanje, ali je Trubar pismo dejansko sam podpisal. Ali je šele pozneje odpotoval ali pa je Krelj sam od sebe postavil Trubarjevo ime pod pismo. Humanistične formulacije torej verjetno niso Trubarjeve, ampak Kreljeve, pri čemer pa je moral Trubar dati pobudo za nastanek tega pisma.

47 Rajhman (gl. op. 2), 27.

48 Rajhman (gl. op. 2), 29.

49 Gl. »postquam«, v: P. G. W. Glare (ur.), Oxford Latin Dictionary II. Oxford 1976. 1414; »postquam«, v: Aegidius FORCELLINI etc., Lexicon totius latinitatis. Padua 41940. Tom. III, 780.

50 Rajhman, Trubar, SBL (gl. op. 2), 210.

Slovenske dežele so bile zaradi turške nevarnosti ter vrenja socialnih in verskih sporov gotovo v težkem položaju, ki se je odražal tudi v izobrazbi in omiki. Vendar bi bilo pretirano razumeti izraz »rovtarstvo« dobesedno. Pogled v korpus Erazmovih pisem jasno kaže, v kakšnem pomenu so humanisti uporabljali besedo *barbaries*. Vsa Evropa je bila v 16. stoletju v težavnem položaju, kar se tiče negovanja višje humanistične izobrazbe. Trubarjevo pismo torej ne opisuje slovenskega posebnega primera, temveč del takratne evropske realnosti, in sicer v običajni terminologiji (pozni) humanistov.

*Prevedla Veronika Pflaum*

## O PRIMOŽU TRUBARJU KOT IZRAZITI IN MOČNI OSEBNOSTI

Primož Trubar stopa pred nas kot človek z močno pozitivno samozavestjo. Samozavest ni le prirojena lastnost; če ostane pri tem, je lahko zelo omejena, egocentrična in največkrat destruktivna, ker ni dovolj socialna in v službi širše človeške skupnosti. Prava samozavest je v človeka vgrajena že v zgodnjem otroštvu, kot rad poudarja psihoterapevt Erik H. Erikson, ki je nadgradil Freuda in Junga s pomembnimi uvidi na psihosocialnem področju. Na tem osnovnem temelju zaupanja, Erikson pravi celo »*pra-zaupanja*«,<sup>1</sup> jo dograjujeta vzgoja in izobraževanje. Zato je pozitivna samozavest tudi pridobljena in privzgojena.

- 1 Erik H. Erikson je v 70. letih 20. stoletja izdelal psihosocialno teorijo osebnostnega razvoja v osmih zaporednih ciklih. Prvi se nanaša na otrokovo dobo hranjenja z materinim mlekom. Tu otrok pridobi zaupanje (pra-zaupanje) ali pa, v negativnem primeru, osnovno nezaupanje. Mati je tu odločilna oseba. V drugem ciklu, ki zaobsega zgodnje otroštvo, si otrok gradi svojo avtonomijo, v nasprotnem primeru pa pridobiva občutek sramu ali dvoma. Oba starša sta tu odločilna. V tretjem obdobju osebnega razvoja, ki se dogaja v otrokovem obdobju igre, se razvija njegova iniciativnost, v nasprotnem primeru pa občutki krivde. Tu je odločilno družinsko jedro. V četrtem, šolskem obdobju se izgrajuje njegov občutek za delavnost, v nasprotnem primeru pa občutek manjvrednosti. Odločilno je tu otrokovo bivalno okolje in šola. V petem, pri Eriksonu zelo poudarjenem obdobju, v fazi odraščanja in pubertete, mladostnik gradi občutek za identiteto, v nasprotnem primeru pride do razpršene identitete. Tu so odločilni predvsem prijateljska skupina, drugi, ki so zunaj družine, in predvsem vzorniki (na tej predpostavki obravnavam pri Trubarju vlogo škofa Petra Bonoma). V šesti fazi osebnostnega razvoja, v t. i. obdobju zgodnje odraslosti, človek zgradi prostor svoje intimnosti, v nasprotnem primeru pa občutek izolacije. Tu so odločilni prijatelji, spolni partnerji, sodelavci in rivali. V sedmem obdobju, ki obsega človekovo odraslo dobo, je čas za »generativnost«, rodnost, zrelo in

Zibelka Trubarjeve močne in trdne osebnosti je bila zagotovo njegova družina: moral je imeti dobro mater in skrbnega očeta. Oče Miha je moral biti dober in uspešen gospodar. Bil je tudi cerkveni ključar, kar pomeni, da je bil zanesljiv, vreden zaupanja, skratka najprimernejši in najsposobnejši človek, ki je zastopal vas Rašico v fari Škocjan pri Turjaku. Kot razgledan in vsestranski gospodar in obrtnik se je zagotovo dobro zavedal tudi pomembnosti šolanja.

Druga odločilna oseba za Trubarjevo rast v močno in trdno osebnost je bil tržaški škof Peter Bonomo. Trubar je z dvanajstimi leti za vedno odšel od doma. Pri šestnajstih letih, ko si človek širi svoje življenjsko obzorje, izbira ideale, gleda v prihodnost, načrtuje svoje življenje, je imel srečo, da je naletel na dobrega, modrega, izobraženega in pozornega učitelja; ta ga je vzljubil in mu pomagal, da se je duhovno razvil. V najnovejši biografiji o Petru Bonomu, diplomatu, humanistu in tržaškem škofu, ki jo je v Trstu leta 2005 izdal Stefano di Brazzano, je kar nekaj strani posvečenih odnosu med škofom Bonomom in Trubarjem.<sup>2</sup> Na njih je med drugim izrecno zapisano, da je bil Primož Bonomov najljubši učenec. Z nove strani je osvetljen lik škofa Bonoma, ki je bil izvrsten vzgojitelj in ki je znal biti tudi prijatelj, zaščitnik in dobrotnik. Tu je Trubarjeva samozavest največ pridobila. Nekdo, ki verjame v sposobnosti mladega človeka in je zmožen ustvariti tako vzgojno okolje, ki daje toplino, zaupanje in ljubezen, zares pripomore k drugemu, to je, duhovnemu rojstvu. To brez dvoma lahko trdimo za Trubarja, ki je ob tržaškem svetilniku

odgovorno ustvarjanje ali pa negativno absorbiranje svojega lasnega jedra (destrukcija). Odločilni socialni faktor je tu skupno delo in skupno življenje v zakonu (ali v ožji skupnosti). Na tej osnovi predstavljam Trubarjevo izrazito kooperativnost. Zadnja, osma faza prihosocialnega razvoja je zrelo odraslo obdobje (človekova pozna leta), ko pride do občutja integritete, poenotenja svojega življenja, negativno pa do dvoma in zoženja življenjskega horizonta: zaprtost v lastni »zapeček«. Odločilni psihosocialni faktor je tu človeštvo kot tako, Erikson pravi »*ljudje moje vrste*«. Prim.: E. H. Erikson, *Identity, Youth and Crisis*. New York 1986; isti, *Life Cycle*, v: *International Encyclopedia of the Social Sciences* 7, New York 1968, 61–65. Tudi: isti, *The Life Cycle Completed*, New York 1982.

- 2 S. di Brazzano, *Pietro Bonomo (1458-1546). Diplomatico, umanista e vescovo di Trieste. La vita e l'opera letteraria*. Trst 2005, str. 173, 292–295, 314, 324, 326–330, 334, 335–336, 338, 349, 357.



škofa Bonoma zaživel v svojem osebnem duhovnem jedru. Razplet dogodkov v Trubarjevem življenju nam to potrjuje.

To izkustvo duhovnega očetovstva je Trubarja zaznamovalo kot človeka in kot vernika. Ne pretiravamo, če rečemo, da je Primož Trubar dobesedno ponotranjil lik svojega duhovnega očeta Bonoma in v svojem življenju skušal uresničiti njegove ideale: etično prenovo, reformo Cerkve, humanistično težnjo vrnitve k izvirom, spoštovanje in ljubezen do maternega jezika. Da je kot dvajsetletni študent z Dunaja takoj našel pot nazaj v Trst in da se je od svojega 32. do 34. leta kot duhovnik umaknil iz Ljubljane in se zatekel spet k Bonomu v Trst, se ne moremo čuditi. Obakrat je prišel na svoj pravi dom. Še več lahko rečemo. Ob izidu dekreta o pregonu, leta 1547, ko je služboval v Šentjerneju, bi se zagotovo spet napotil v Trst, kot pravi Stefano di Brazzano: »Ne moremo izključiti, da se je Trubar v prvih trenutkih namenil proti Trstu, v upanju, da bo še našel živega Bonoma, ki mu zagotovo ne bi odrekel azila.«<sup>3</sup>

Po letu 1548 srečamo Primoža Trubarja, človeka srednjih let z življenjskimi ideali škofa in humanista Bonoma, na tisti strani črte, ki jo Bonomo sam nikoli ni prestopil: v organizirani evangeličanski skupnosti v Nemčiji. Gre za diskontinuiteto v Trubarjevem osebnostnem razvoju? Težko bi kaj takega trdili. Nemški poznavalec Trubarja, Rolf Dieter Kluge, je pred kratkim resno podvomil, da bi Trubar to izrecno želel in iskal: »Če se je Trubar s tem korakom zavestno odločil za luteranstvo, je vprašljivo. V zapletenih političnih in cerkvenih razmerah na Kranjskem notranjeprotestantski spori niso imeli tako velike vloge kot v nemških deželah. Kranjskim privržencem reformacije je šlo predvsem za zagotovitev svobode veroizpovedi v odnosu do rimske kurije in v odnosu do deželnega glavarja. Zato je bila potrebna solidarnost in enotnost, za kar se je Primož Trubar zavzemal tudi pozneje.«<sup>4</sup>

Anekdotično bom ta Trubarjev korak pojasnil z dogajanjem na Trubarjevem teološkem simpoziju v Rimu. Med simpozijem je navada, da se predavatelji v sredo udeležijo papeževe avdijence, papež

3 N. d., 349.

4 R. D. Kluge, *Tübinger Köpfe*. Zum 500. Geburtstag des slowenischen reformators Primus Truber. V: *Tübinger Blätter* 2008, 94. letnik, 28.

jih ponavadi tudi pozdravi in nagovori. V sredo, 17. septembra 2008, smo se predavatelji, lepo urejeni, kot se za tak dogodek spodobi, pravočasno odpravili na trg sv. Petra. Nepričakovano so organizatorji spremenili kraj avdijence, bila naj ne bi zunaj, na trgu, ampak v dvorani Pavla VI. Dolgo smo čakali v vrsti in upali, da nam bo uspelo priti v dvorano. Pa nam to ni bilo dano, ostali smo zunaj in nato izvedeli tudi, da nismo bili med skupinami, ki jih je papež ta dan pozdravil. Vsaka primera šepa, vsako vzporejanje tudi. A vendarle, menim, da če bi Trubar imel možnost Bonomov in svoj življenjski program uresničiti znotraj Cerkve, ki ji je sedemnajst let pripradal kot zavzet in goreč duhovnik, Bonomov in Kacijanerjev osebni tajnik in spovednik, kot kanonik stolne cerkve sv. Nikolaja v Ljubljani, bi to zagotovo tudi storil znotraj obstoječe, »stare Cerkve«. Na Kranjskem in v spodnjeavstrijskih deželah pač to enostano ni bilo možno.

Če pri tem zagovarjamo tezo Trubarjeve zvestobe samemu sebi, ki jo naslanjamo na Eriksonovo teorijo psihosocialnega razvoja človekove osebnosti, Trubarjeve zvestobe notranjim imperativom vere, ki jo je drzno oznanjal v sedemnajstletnem katoliškem obdobju, to ne pomeni, da smo slepi in neobčutljivi za duševno stisko, ki jo je moral Trubar doživljati ob tem koraku. Trubarjevo zorenje v reformatorja je zaznamovano s tem »na pol svobodnim korakom, korakom iz življenjske, eksistencialne nuje«. Njegova trdnost katoliškega obdobja se nekako zamaje. Gre za drugo, odraslo puberteto, ki jo Trubar uspešno preraste. Poroči se šele sedaj, kar je ne le omembe vredno, ampak izredno zgovorno. Poroka z Barbaro Sitar se zgodi leto dni po njegovem prestopu v Evangeličansko cerkev, leta 1549. To dokazuje njegovo načelnost: dokler je bil v okviru Katoliške cerkve, je bil kot duhovnik dosleden in pokoren cerkveni disciplini, kljub temu, da so nekateri njegovi stanovski kolegi živeli v konkubinatu ali bili celo poročeni (ljubljski kanonik Paul Wiener kar dvakrat!). Glede na to, da ne poznamo dokumenta o Trubarjevi ekskomunikaciji, je prav njegova poroka edino formalno dokazljivo dejanje dokončnega prestopa k evangeličanom.

V Trubarjevem osebostnem razvoju dospemo do krivulje, ki ni nagnjena navzdol, ampak navzgor. Kot protestantski pastor, mož in družinski oče je sposoben nenavadne preobrazbe. Prej premožen, saj

je kot kanonik imel kar tri »ministrske plače« (plačo kanonika, prebendo sv. Maksimilijana v Celju, dohodke župnije Šentjernej), sedaj skoraj obubužan diakon, ki dobesedno tolče revščino in je vendar prav v tem obdobju zmožen napisati *Katekizem* in *Abecednik* in v glavnem s svojimi prispevki natisniti ti prvi slovenski tiskani knjigi v Morhartovi tiskarni v Tübingenu, v času, ko je v veljavi »interim«. Iznajdljivo ju zakrije s trojno tančico: s psevdonim avtorja »Philopatridus illyricus«, krajem tiska »in Sybenburgen« (kjer je do svoje smrti leta 1554 deloval njegov stanovski kolega, nekdanji kanonik Paul Wiener in kjer interim ni veljal) in imenom tiskarja »Jernej Skuryaniz«. Tej trojni tančici, ki obdaja prvi slovenski knjigi, pa je vendarle dal svoj osebni pečat: v pridigi o veri, prav v njej se je podpisal.

Ta iznajdljiva poteza v zelo težkem času dokazuje Trubarjev hiter dvig in nagel prodor v popolnoma novem okolju. Erik H. Erikson je v svoji teoriji osebnosti dejal, da so najprej puberteta, nato pa še druga krizna obdobja v življenju podobna salti na drogu, ko mora atlet izpustiti drog in v skoku poprijeti za drugega. Za Trubarja je bil drog, za katerega se je po salti prestopa v Evangeličansko cerkev v popolnoma novem in tujem okolju trdno zagrabil, njegova močna pozitivna samozavest, tudi njegova močna vera in trdno prepričanje, da je in še ostaja v službi slovenskemu malemu človeku, svojim »lubim Slovincem«, kot bo ponavljal vse do svoje smrti. S slovensko knjigo je tako našel nov način komunikacije. Vse to, kar je dosedaj nosil v sebi, bo preko pisane besede predajal svojemu ljudstvu. Sam pravi, da mu je »božja previdnost« dala pero v roke, ki ga ne bo več odložil, še na smrtni postelji ne!

Tako v prvem kot sedaj v drugem, nemškem in evangeličanskem obdobju njegovega življenja, pridejo do veljave njegova izredna delavnost, marljivost, vztrajnost in nepopustljivost. Sedemnajst let, od 1548 do 1565, ko je iz Ljubljane drugič in zadnjič pregnan, prav toliko let kot je deloval kot katoliški duhovnik, spremljamo Trubarja kot praktično usmerjenega teologa, ki je zmožen osebne miselne in teološke sinteze. Njegova originalnost je v poustvarjanju, v prilaganju tujih miselnih predlog za potrebe slovenskega človeka. Kot teolog vsakdanjega življenja, kot praktični teolog, ne mara teoretičnih

diskusij, tudi piše jih ne. Kot marljiva čebela zbira v satovje svojega opusa vse tisto, kar je koristno za življenje po veri in kar je praktično uresničljivo. Tu stopa pred nas kot človek zdrave in kritične racionalnosti. Katekizmi, napisal jih je osem, so njegova priljubljena knjižna zvrst, ker mu dopuščajo pedagoško jasnost in preprosto razlaganje verskih nauk.

Nikoli ne bomo dovolj poudarili tudi njegove izrazite kooperativnosti, kar se odlično ujema z Eriksonovim sedmim stadijem osebnostnega razvoja, ki obsega človekovo zrelo odraslo obdobje.<sup>5</sup> Stiki s Petrom Pavlom Vergerijem mlajšim so bili pogosti, pozitivni in tudi negativni, vendar končno rodovitni za Trubarjevo slovstveno in duhovno delo. Po njih se je Trubar učil, kako naj se giblje v višjih, akademskih in političnih krogih. Predvsem so bili pomembni stiki z dvajset let mlajšim teologom Jakobom Andreaejem, ki ga srečamo že kot sodelavca pri pregledu *Katekizma* in *Abeceknika* (1550), nato skupaj z Vergerijem na sestanku v Ulmu (januarja 1555), ki velja za začetek Trubarjevega prevajanja *Svetega pisma*, v debati o tem, ali naj se vrne v Ljubljano kot superintendent ali ne (1560), v pregledu in cenzuri *Cerkovne ordninge* (1563), pri izdaji potnega naloga za inkognito potovanje v Ljubljano (1576), pri posredovanju za slovenski prevod *Formulae concordiae* (1582) in končno na Trubarjevem pogrebem slavju, kjer nastopi kot govornik.

V stikih s svojimi sodobniki nastopa Trubar kot izredno komunikativen in prilagodljiv človek. Je pravzaprav kompromisno nekompromisen. Svoje ideje je pripravljn prilagoditi v toliko, v kolikor je prepričan, da bo po sicer malo daljši ali ovinkasti poti vendarle prišel do svojega cilja. Vendar pa se ne da ukloniti Vergeriju, ki je hotel, da bi pisal v umetnem jeziku za vsa slovanska ljudstva, ki živijo na Balkanu. Ko ga je, po vsej verjetnosti Vergerij sam ovadil pri nadvojvodi Krištofu, da ima v svojih spisih zwinglijevske težnje, je zbral pogum in zelo na hitro napisal spis *Register und summarische verzeichnus* (1560), seznam, vsebinski prikaz in zagovor vseh svojih del, in ga predelal v knjigo (1561). Na koncu je svojo pravdo dobil. Prav tako ni odstopil od svojih idej ob izidu *Cerkovne ordninge*, ki so mu jo cen-

5 Prim. op. 1.

zurirali v Urachu in Tübingenu, čeprav je zato morala iziti (z zamudo, 1564) brez predgovora in naslovnega lista. Podobno lahko rečemo za odnos, ki ga je imel s svojima hrvaškima prevajalcema v Urachu, s Stepanom Konzulom in Antunom Dalmatinom. Ni popustil v svojih zahtevah, čeprav je bil vedno pripravljen najti razumen in za vse sprejemljiv kompromis. V številnih pismih, ki jih je kot superintendent v Ljubljani pisal Ivanu Ungnadu, je vztrajal pri svoji viziji, tudi za ceno ostrih in odločnih besed in očitkov, ki jih je nanj naslavljaj zaradi Klombnerjevih in Konzulovih spletk. Tako odločnost in trdno zasidranost v svoja prepričanja je pokazal tudi v zagovoru pred ljubljanskim škofom Petrom Seebachom.

V prikazu Trubarjeve osebne izakznice sem se namerno omejil na stopnjevano pozitivno rast njegove osebnosti, kar se mi zdi najbolj pomembno, predvsem pa še neobdelano. Zagotovo so v Trubarju tudi manj dovršene osebne lastnosti, ki tu in tam pridejo na površje. Omenil bom samo eno. Trubarjeva nepopustljivost občasno meji na trmo in slepo prepričanje v svoje. Projekt Uraške tiskarne je po letu 1563 enostavno odpisal in o njem ni želel nič več slišati. Druga plat Trubarjeve močne samozavesti, izrazitega občutka za lastno vrednost, je bila v tem, da se je po več poskusih rad izoliral in ostal na svojem »ideološkem otočku«. Svet je tam, kjer sem jaz! To opažamo zlasti po letu 1565, po drugem in dokončnem izgonu, ko je v Derendingenu živel v miru in se dokončno vsidral v württemberško različico protestantizma. Tu se najbolj občutijo tudi meje njegovega teološkega in cerkvenega obzorja.<sup>6</sup> Pridobil je sicer mir, ki ga do svojih šestdesetih let res ni imel, izgubljal pa je stik s širšo realnostjo, pogled na to, kar se je v krščanskem svetu dogajalo na drugi, katoliški strani. Tu je opazen predvsem Trubarjev polemičen ton, ki meji na nekritičnost. Trubar je tu radikalen zato, ker mu manjka možnost realnega so- očenja z nasprotnikom. Tak tipičen zapis najdemo v *Catehismu z dvejma izlagama* iz leta 1575, ko se s pestmi in brkami loti jezuitov, ki jih pravzaprav ne pozna in jih napada zgolj kot ideološke nasprotnike: »Nekateri dobri kristjani in zvesti služabniki božje cerkve v deželi

6 Prim. Z. Štrubelj, *Pogum besede. Primož Trubar: 500 let. 1508–2008*. Celovec/Ljubljana/Dunaj/Celje/Gorica 2008, str. 193–194, 206–208.

Kranjski so mi poslali pretekle jeseni, 74. leta, novi jezuitski katekizem, natisnjen v slovenskem jeziku (...) Iz tega se da sklepati, da se ta nova, volčja bratovščina v ovčjem oblačilu z visoko donečim naslovom (nočejo se imenovati bratje Gospoda Jezusa kakor vsi navadni pobožni kristjani (...), ampak tovariši njegovi), hoče vriniti kakor med druge narode tudi v našo domovino, se tu vgnezditi ter s hinavskim, licemerskim življenjem in z lovkami, napihnjnimi, sladkimi besedami odvzeti in zmamiti preproste, dobrosrčne kristjane naše domovine od prižgane luči svetega evangelija v prejšnjo temo razkrinkanega in razodetega Antikrista v Rimu.<sup>7</sup> Krepke in ostre besede, kjer Trubar »volčjo bratovščino« imenuje tudi »psevдокристovi«, in jim nalepi zlobne namene zapeljevanja mladine.

Na osebni ravni je Trubar doživel še eno temeljno krizo, od leta 1567 do leta 1574, ko razen pisem ni ničesar napisal. V njegovih biografijah je to krizno obdobje premalo poudarjeno. V tem sedemletnem časovnem loku se je moralo marsikaj dogajati. Predelati je moral bolečino izgube prve žene Barbare, ki mu je stala ob strani v viharnem obdobju življenja. Čeprav se je hitro poročil z drugo, Anastazijo, in z njo imel hči Gertrudo, ki je kmalu umrla, se je verjetno težko sprijaznil z dejstvom, da Barbare ni več. Zapustila mu je tri mladoletne otroke, šestnajstletnega Primoža, dvanajstletno hčer Magdaleno in enajstletnega sina Felicijana. Če se spet povrnemo k Eriksonovi psihosocialni teoriji osebnosti, v kateri zagovarja tezo, da se v osmih psihosocialnih stadijih človekova rast krepi predvsem prek razreševanja konfliktov in kriz, potem je to Trubarjevo sedemletno obdobje čas notranjega, duhovnega zorenja. Predvsem čas, ko je naš rojak prek zunanjih in notranjih konfliktov napredoval v pridobivanju notranje enosti, k poenotenju svojega osebnega, duhovnega jedra. Dosegel je osebno stabilnost, ki se tudi na zunaj kaže v bolj mirnem, urejenem življenju.

Obenem pa gre za novo osebno sintezo, ki že nakazuje njegovo doraslost »k samemu sebi«, poenotenje njegove osebnosti, ki v Eriksonovem zadnjem, osmem psihosocialnem stadiju osebnostnega

7 P. Trubar, *Catebismus z dveima islagama*, v: *Zbrana dela II*, Ljubljana 2003, str. 39–40.

razvoja, v starosti, pomeni: integriteta (nasprotje bi bil občutek dvoma o samem sebi), polna človečnost, modrost, hvaležni občutek za to, kar si postal, in zavest, da te nekoč več ne bo. »Polnost duše« (wholermindedness), »polnost srca« (wholeheartedness), »polnost enosti, celovitosti« (wholesomeness) so Eriksonovi izrazi za tako pozitivno doseženo stopnjo osebnega razvoja.<sup>8</sup> Mirno lahko rečemo, da je proti koncu svojega življenja, od leta 1575 do leta 1586, Trubar dejansko živel to polnost bivanja, kar razodeva njegova pozna ustvarjalnost, saj je leta 1582, po 25-letnem obdobju prevajanja *Svetega pisma*, izdal svoj jubilejni *Ta celi Novi testament*, ki krona njegovo delo svetopisemskega prevajalca. Leto poprej, 1581, pa je prevedel *Formulo concordiae – Formulo soglasja*, kar tudi na simbolni ravni razodeva njegovo prizadevanje za sodelovanje, za kooperativni način reševanja nalog in problemov, njegovo dialoško in ekumensko odprtost. »Dobro je boj bojeval, svoj tek dokončal po razumu, vero ohranil zvestó, kakor je bil ji dolžan,« pravi napis na epitafu v Derendingenu. Nakazuje na to, čemur v zdanjem obdobju življenja Erikson pravi modrost.

Zato lahko rečemo, da je Primož Trubar bil moder človek.

8 Prim. E. H. Erikson, *The Life Cycle Completed*. New York 1982, str. 85–92.

*Edo Škulj*

## ŠKOCJAN PRI TURJAKU – TRUBARJEVA ROJSTNA ŽUPNIJA

Primož Trubar je za svoj čas imel zelo dolgo življenje, saj je dočakal kar 78 let (1508–1586), ki se pokrivajo s 16. stoletjem. Vse življenje je bil bolj ali manj tesno povezan z domačo župnijo in župnijsko cerkvijo, v kateri je bil krščen 9. (?) junija 1508, prejel prvo sv. obhajilo, po vsej verjetnosti tudi sv. birmo, vsekakor je pa vanjo redno hodil k nedeljskemu in prazničnemu bogoslužju in tudi h krščanskemu nauku ob nedeljah popoldne. Navsezadnje je bila Rašica, ki je spadala pod župnijo Škocjan do leta 1907, ko se je prefarala v župnijo Velike Lašče, od svoje farne cerkve oddaljena tričetrt ure, kar ni bil razlog za izostanek od rednega bogoslužja. Skoraj gotovo je Trubar katerikrat pri Sv. Kancijanu maševal, morda je pel tudi novo mašo, kar je bila že v tistem času navada. Ko pa je bil vodja slovenske evangeličanske Cerkve in je po zaslugi turjaških baronov župnija Škocjan bila v protestantskih rokah, je skrbel, da je njegova rojstna župnija imela imenitne župnike oziroma pridigarje. Med njimi zanesljivo najbolj izstopa Jurij Dalmatin, ki je prišel za župnika v Škocjan potem, ko je prevedel vse *Sveto pismo* in ga leta 1584 tudi objavil, ter v tej službi ostal do smrti leta 1589 (v Ljubljani), čeprav je zelo verjetno dejansko stanoval oziroma živel na Turjaku.

V tem sestavku bi najprej na kratko orisali (1) ustanovitev župnije in razvoj do 16. stoletju, nato (2) katoliška župnika in (3) protestantske pridigarje oziroma upravitelje do leta 1598, končno pa (4) rekato-lizacijo župnije pod škofom Tomažem Hrenom.



## 1. USTANOVITEV ŽUPNIJE

O ustanovitvi župnije Škocjan pri Turjaku ni nobene listine. V opisu kranjskih župnij je Janez Vajkard Valvasor v knjigi *Slava Vojvodine Kranjske* o njej zapisal: »Župnija sv. Kancijana pri Turjaku je na ozemlju Oglejskega patriarhata in sodi h grofovstvu Turjak; turjaški grof ima pravico patronata (ali predstavitve). To pravico cerkvene podelitve ali umestitve imajo grofje že od pradavnega časa iz neke darilne listine patriarha Gregorja, ki je leta 1260 gospodu Herbardu Turjaškemu podelil vse pravice hkrati z vso oblastjo nad župnijo sv. Kancijana pri Turjaku. Leta 1280 je bil tukaj župnik gospod Baltazar Turjaški.«<sup>1</sup> Kot letnica ustanovitve župnije torej velja leto 1260, kar je danes splošno sprejeto. Kot v številnih primerih tudi tu velja mnenje, da je Valvasor imel na voljo listine, ki jih danes ni več. Glede na dejstvo, da je bil grad Turjak, s katerim so bile povezovane patronatske pravice nad župnijo, v resnici oglejski fevd in da so bili Turjaški oglejski fevdniki, Janez Höfler meni, da je župnijo (na skrajnem severovzhodnem koncu cerkniške pražupnije) ustanovil oglejski patriarh in njene patronatske pravice podelil Turjaškim (tudi Valvasor se izraža tako, kot da je patriarh Gregor pravice Turjaškim leta 1260 podelil, ne pa, da bi bili le-ti resnični ustanovitelji župnije). Zato je mogoče, da je župnija tudi starejša, posebno zato, ker lahko v cerkvi na Gori s prvotnim patrocinijem sv. Janeza Krstnika vidimo staro, morda že v 11. stoletju postavljeno krstno cerkev v okviru cerkniške pražupnije. Od leta 1260 so bile patronatske pravice v turjaških, potrditev pa v patriarhovih rokah.<sup>2</sup>

Župnijska cerkev v Škocjanu pri Turjaku se ponaša z redko listino, ki cerkvi podeljuje odpustke in jo je leta 1363 izdal papež Urban V. v Avignonu, kjer so bivali papeži od leta 1316 do leta 1377 in od koder so vodili Cerkev. Iz te listine je prvič razvidno, da je cerkev posvečena sv. Kancijanu. Dragocene listine – žal – ni več, pač pa jo je – hvala Bogu – Valvasor prepisal. Tudi ne vemo, kakšen je bil povod za izdajo tako pomembne listine. Verjetno je bila takrat sezidana prvotna

1 Prim. J. W. Valvasor, *Die Ebre des Hertzogthums Crain*, Laybach-Nürnberg, 1689.

2 Prim. J. Höfler, *Gradivo za historično topografijo predjožefinskih župnij na Slovenskem – Pražupnija Cerknica*, v: AES 26 (2004), 135-137.

gotska kapela, ki še danes stoji in je nadomestila sto let starejšo romansko cerkev, kot so pokazala izkopavanja ob prenavljanju leta 2008. Tako je ostalo do leta 1487, ko je beneški patriarh posvetil tri oltarje, kar pomeni, da je že stala triladijska gotska cerkev, katere obrisi so še danes vidni v njeni zunanosti. V tej cerkvi je bil krščen Primož Trubar.

Poleg župnijske cerkve sv. Kancijana in tovarišev je v 16. stoletju župnija Škocjan pri Turjaku imela devet podružnic:

1. *Cerkev Marijinega vnebovzetja na Železnici*. Valvasor o njej piše: Gradič in sedež plemiča Železnica na srednjem Kranjskem ima do Ljubljane tri milje poti, do Turjaškega gradu pa samo pol ure. Leži na prijetnem kraju zelo blizu župnijske cerkve sv. Kancijana na vzpetini; na desni strani ima lep gozd. Takoj pri njem stoji tudi cerkev Naše Ljube Gospe. Ime Eysenhof je tako nastalo iz kranjskega imena Železnica, kar v nemščini toliko pomeni kot železo, železno rudo. Ker so v okolnih krajih našli železo, so zato ta kraj imenovali Železnica in pred časom železo, ki so ga v okolici nabrali, peljali v fužine in topilnice.<sup>3</sup> Valvasor ima tudi risbo cerkve, ki pa več ne ustreza, saj je bila cerkev v 19. stoletju predelana.

2. *Cerkev sv. Jakoba na Malem Osolniku*. Današnja zgradba je menda iz leta 1749. Leta 1874 je dobila glavni oltar iz Škocjana iz leta 1832 z lepimi kipi, ki so bili v letih 2007 in 2008 obnovljeni.

3. *Kapela sv. Pankracija v Turjaškem gradu*. Kljub močni prezidavi gradu po potresu leta 1511 (končana 1521) je ohranjen prvotni romanski prostor s sekundarnim šilastim banjastim obokom, prejkone pa enoten primorsko vplivani gotski prostor iz 14 stoletja z retardirajočo polkrožno absido, po Komelju sekundarno obokan okrog sredine 15. stoletja, s freskami iz okrog leta 1460.<sup>4</sup> Na patrocinijski je mogoče sklepati po poročilu o zaslišanju podložnikov škocjanske župnije v vicedomskem arhivu leta 1598.<sup>5</sup> Leta 1623 jo je nadomestila nova gajska kapela v poznogotskem slogu, posvečena Brezmadežni

3 Prim. J. W. Valvasor, *Die Ehre des Hertzogthums Crain*, Laybach-Nürnberg 1689, XI, 131–132.

4 Prim. I. Komelj, *Gotska arhitektura na Slovenskem*, Ljubljana 1973, 78.

5 Prim. M. Smole, *Vicedomski urad za Kranjsko 13. stol. – 1747: Cerkevne zadeve I*, Ljubljana 1985, 37.

spočeti. Stara romanska kapela je dobila naziv »Dalmatinova kapela«, ker naj bi se po izročilu v njej skrival protestantski pridigar.

4. *Cerkev sv. Ahaca na Gori*. Cerkev je bila prvotno posvečena sv. Janezu Krstniku. V času Valvasorja (1689) je še vedno bila Marijina cerkev z enim od oltarjev, posvečenim sv. Janezu Krstniku. Po zmagi nad Turki pri Sisku se je uveljavila zahvalna procesija na dan zmage 22. junija, pozneje pa je bila cerkev preimenovana na patrona tega dne, sv. Ahaca, kakor navaja vizitacijsko poročilo 1753. Prvotna krstna cerkev je iz druge polovice 11. stoletja (?). Starejša cerkev (poligonalna centralna zgradba?) je bila po sredini 15. stoletja prezidana v dvola-dijsko dvorano.<sup>6</sup>

5. *Cerkev Marijinega rojstva v Robu*. Sedanja zidana cerkev je bila posvečena leta 1845.

6. *Cerkev sv. Lovrenca na Velikem Osolniku*. V jedru je ohranjena romanska ladja.<sup>7</sup>

7. *Cerkev sv. Primoža in Felicijana v Žgončah*. Verjetno je še srednjeveška zgradba s freskami iz ok. leta 1460 v prezbiteriju.

8. *Cerkev sv. Lenarta v Krvavi peči*. Omenjena je leta 1598, ko so jo požgali protestanti. Sedanja zgradba je iz zgodnjega 16. stoletja, v njej so sledovi fresk »hrvaških« slikarjev.

9. *Cerkev sv. Jerneja na Rašici*. O njej govori Primož Trubar v predgovoru h *Katekizmu* iz leta 1575 v svoji kritiki cerkvenih naročil slikarjem, ko je bil pri njej njegov oče zakristan, in pri tem omenja, da so jo leta 1528 obiskali Turki. Večkrat je bila prezidana (na portalu letnica 1765, na čelu 1839).

Cesar Jožef II. (1780–1790) je določil, da se morajo meje škofij, ki so bile zelo razdrobljene, ujemati z deželnimi mejami, sedež škofije pa mora biti glavno mesto dežele. Tako je Ljubljanska škofija leta 1787 dobila vso Vojvodino Kranjsko, s tem pa je župnija Škocjan prišla pod Ljubljansko škofijo, kjer je še danes. Leta 1789 se je župnija Škocjan začela cepiti. Ustanovljeni sta bili župnija Turjak in lokalija Rob, ki je bila leta 1876 povzdignjena v samostojno župnijo. Z grajsko cerkvijo Brezmadežno spočete na Turjaku je odšla podružnica sv.

6 Prim. I. Komelj, *Gotska arhitektura na Slovenskem*, Ljubljana 1973; R. Peskar, *Gotika v Sloveniji*, Ljubljana 1995 (katalog razstave).

7 Prim. M. Zadnikar, *Romanika v Sloveniji*, Ljubljana 1982.

Ahaca na Gori, s cerkvijo Marijinega rojstva v Robu pa podružnice sv. Lovrenca na Velikem Osolniku, sv. Primoža in Felicijana nad Žgončami ter sv. Lenarta v Krvavi Peči. Končno je bila z novim letom 1907 podružnica sv. Jerneja na Rašici prefarana v župnijo Velike Lašče. Od devetih podružnic, ki jih je imela pražupnija, sta v župniji Škocjan ostali le podružnici Marijinega vnebovzvetja na Železnici in Sv. Jakoba na Malem Osolniku.

## 2. KATOLIŠKA ŽUPNIKA

*Jernej Krek.* Leto dni pred Trubarjevim rojstvom je leta 1507 prišel za župnika v Škocjan Jernej Krek, kot je izsledil Anton Koblar: »17. maja 1507 župnik Jernej Krek (Kraegkh, Rector Ecclesiae s. Conciani prope Auersperg).«<sup>8</sup> Krek je zelo verjetno Trubarja krstil in mu bil prvi učitelj, kot je danes splošno sprejeto.<sup>9</sup> Ostal je v Škocjanu celih 25 let, do leta 1532, ko se je župniji odpovedal, kot je razvidno iz dokumentacije njegovega naslednika.

*Martin Veriant.* Leta 1532 je Trajan Turjaški prezentiral Martina Verianta. V Nadškofijskem arhivu v Ljubljani je shranjena listina, ki je bila do leta 1920 v župnijskem arhivu, v kateri Trajan Turjaški za župnijo, izpraznjeno po svobodni odpovedi župnika Jerneja Kreka, izpraznjeno župnijo predlaga 10. marca 1532 za župnika v Škocjanu pri Turjaku gospoda Martina Verianta: »Reverendissimo Domino Marino Grimano ... Sancti Marci Cardinali et almae sedis Aquileiensis patriarchae dignissimo aut eius in spiritualibus vicario generali Trajanus de Auersperg Camerarius Carniolae ... salutem. Ad ecclesiam parochialem Sti. Cantiani prope Auersperg ... per liberam resignationem Domini Bartholomaei Grekh ... vacantem Cujus ius patronatus ad me et haeredes meos tamquam veros et legitimos Fundatores pleno iure spectare dignoscitur. Honestum mihi dilectum Martinum Veriant ... praesentandum duxi. Datum Labaci 26. ianuarii 1532.« – Patriarh Marino Grimani je potrdil Martina Verianta za župnika 10. marca 1532. Tudi ta listina se hrani v Nadškofijskem arhivu: »Joannes Angelus

8 Prim. A. Klobar, *Drobtinice iz furlanskih arhivov*, v: IMK 3 (1893), 200.

9 Prim. *Trubar Primož*, v: SBL.

protonotarius ... pro Domino ... Marino Grimano ... vicarius generalis dilecto nobis in Christo Martino Veriant ... salutem ... Vita et morum honestas, aliaque laudabilia tuae probitatis, et virtutum merita super quibus apud nos fide dignum comendaris testimonio nos excitant et inducunt ut tibi reddamur ad gratiam liberales: Cum itaque parochialis Ecclesia St. Cantiani prope Auersperg ... per resignationem Bartholomaei Grekh ... vacuit et vacet ad praesens et quoniam tu ... per magnificum Dominum Trajanum de Auersperg praesentatus existis nos volentes gratiam facere specialem ... praedictam praesentationem ... admittendam duximus ... et admittimus.«<sup>10</sup>

Do kdaj je Martin Veriant vodil župnijo, za zdaj ni znano; tudi ne, kdo je bil njegov naslednik oziroma so bili njegovi nasledniki.

### 3. PROTESTANTSKI PRIDIGARJI OZIROMA UPRAVITELJI

*Andrej Savinec.* Čeprav je bila po splošnem menju župnija Škocjan pri Turjaku že od leta 1564 v protestantskih rokah, je prvi znani pridigar diakon Andrej Savinec. Leta 1595 je spisal predgovor k prevodu Luthrove postile (1595) in navedel: »Pisanu per Sankt Kocjanu raven Turjaka na ta dan teh dveh bratov s. Primoža in Felicijana v tem lejtju po Kristusovim rojstvu 1595. Vaš brat inu prijatelj v Kristusu Andrej Savinec, cerkovni služabnik tamistu.«<sup>11</sup> Savinec je po Trubarjevem nasvetu šel študirat teologijo na univerzo v Tübingen. Zaradi pomanjkanja denarja študija ni končal. Družil se je z Jurijem Dalmatinom in mu pomagal pri pregledovanju in popravljanju *Pentatevha*. Prav tako je pomagal Trubarju pri prepisovanju in popravljanju *Novega testameta*. Pred 18. novembrom 1579 je postal diakon (pomožni pridigar) v Škocjanu pri Turjaku. Leta 1580 je podpisal *Formulo concordiae*, naslednje leto pa je bil sprejet v revizijsko komisijo za pregled Dalmatinove *Biblije*. Prepisoval jo je na čisto. Ko je leta 1585 škocjansko faro dobil Jurij Dalmatin, je Savinec ostal tu za vikarja in dobival tretjino dohodnine.<sup>12</sup>

10 Prim. E. Škulj, *Jerebova kronika župnije Škocjan pri Turjaku*, Ljubljana 2007, 12.

11 Prim. M. Rupel, *Slovenski protestantski pisci*, Ljubljana 1934, 251.

12 Prim. *Savinec Andrej*, v: SBL.

*Marko Ksilander.* Med letoma 1581 in 1585 naj bil bil pridigar v Škocjanu Marko Ksilander (Lesnik), o katerem je malo znano. Njegov sin Daniel je bil luteranski pridigar v Ljubljani in leta 1592 potujoči pridigar v Begunjah na Gorenjskem.

*Janž Švajger.* Ta pridigar sicer ni prišel do Škocjana, čeprav si je to srčno želel. Janž Švajger (Kočevje?, 1540? – Ljubljana, 25. 2. 1585) je bil duhovnik v Kočevju in upravitelj pri Herbardu Turjaškem. Širil je novo vero v Črnomlju in postal leta 1569 slovenski pridigar v Ljubljani, kjer si je kupil hišo. Leta 1580 je podpisal *Formulo concordiae* in sodeloval kot član komisije pri reviziji Dalmatinove *Biblije*. Zaradi bolehnosti bi bil rad šel v Škocjan pri Turjaku, a je umrl, še preden so uslišali prošnjo.<sup>13</sup>

*Jurij Dalmatin.* Baron Krištof Turjaški je prosil stanove za uglednega slovenskega predikanta Jurija Dalmatina. Poudaril je, da škocjanski župnik ne deluje le za grad in turjaške podložnike, ampak tudi za okolico in okoliška gospodarstva. Stanovi so dali svoj pristanek in župnijo je dobil Jurij Dalmatin (Krško, 1547? – Ljubljana, 31. 8. 1589). Do 18. leta se je šolal v Krškem pri Adamu Bohoriču, pod čigar vplivom je postal luteranec. Leta 1565 je odšel v samostansko šolo v Bebenhausen na Württemberškem in se po končani latinski šoli leta 1566 vpisal kot štipendist Tyfernovega sklada na univerzo Tübingen, kjer je študiral filozofijo in protestantsko teologijo. Bakalavreat je dosegel leta 1569 in še istega leta magistriral. Disertacija *De catholica et catholicis disputatio*, ki jo je zagovarjal leta 1572, je istega leta izšla v tisku. V letih njegovega študija je Trubar zanj očetovsko skrbel in ga spodbujal k učenju materinščine. Na poziv kranjskih deželnih stanov je leta 1572 nastopil službo slovenskega in nemškega pridigarja v Ljubljani; bil je tudi nadzornik stanovske šole in član cerkvenega sveta. V letih 1585–1589 je bil župnik v Škocjanu pri Turjaku. – V svojem kratkem življenju je Dalmatin izdal veliko spisov, daleč najpomembnejši pa je prevod *Biblija* (1584). Istega leta je izdal tudi *Ta celi catehismus, eni psalmi*, ki je sedmi protestantski tisk z notami in tretja prava pesmarica. Avtor sicer na naslovnici ni naveden, vendar je jasno, da je Jurij Dalmatin, ki je podpisan pod posvetilom Juriju Khislu.

13 Prim. Švajger Janž, v: SBL.

Pesmarica ima 62 napevov. Iz pesmarice 1574, ki je imela 36 napevov, jih je sprejel 29. Sprejel je vseh sedem napevov iz knjig *Catechismus* (1550) in *Ena duhovska pejsen* (1567), ki so že bili v pesmarici 1574. Na novo pa je sprejel vse napeve iz knjig *Tri duhovske pejsni* (1575) in *Ta prvi psalm* (1579). Tako imamo 34 napevov, kar 28 pa je novih! To je skoraj polovica. Tričetrt novih napevov, to je 21, ima Dalmatinovo besedilo. Vsi napevi iz pesmarice 1584 so prišli v pesmarico 1595. Tako je pesmarica 1584 do takrat najbolj popolna slovenska protestantska pesmarica. Tudi z jezikovnega in glasbenega vidika je najboljša pesmarica. Posebej je treba omeniti, da je s tiskarskega vidika Dalmatinova pesmarica daleč najlepša od vseh slovenskih protestantskih tiskov z notami, in to prav zaradi lepih podob in okvirjev, ki krasijo vsako stran.<sup>14</sup> – Baje so Jurija Dalmatina Škocjanci vrgli raz prižnice, terali ga venkaj in ga hoteli umoriti. Zato je dal Turjaški pobiti nekaj udeležencev. Drugi so razjarjeni prihiteli nad grad, požgali grajski kozolec in skednje. Turjaški je Jurija skrnil in mu dal stanovanje v obokani shrambi pod konjskim hlevom pred gradom, kjer bi ga težko kdo slutil. Dalmatin se je tudi skrival nad luteransko kapelico, ki stoji nasproti grajskemu vhodu, to je bila prva hišna kapelica. Grbi iz 15. stoletja – freske – so še ohranjeni. Vnet pospeševatelj nove vere je bil Herbard VIII.<sup>15</sup> – V evangeličanski matriki piše: »1589 den letzten Augusti umb Mittag selig in Gott verschieden der Ehrwürdige und wohlgelerte M. Georgius Dalmatinus, E. E. Landschaft hie christl. Prädikant, und zu Auersberg bei St. Canzian. Pfarrer, welcher den 1. September bei St. Peter ehrlich ist zur Erde bestattet worden, dem ich Pyroter in der Spitalkirchen die Leichpredigt gehalten aus Isaia c. 56, wo der Prophet klaget, wie der Gerechte umbkomme. Seine Frau hieß Barbara; von seinen Kindern werden Johann und Marcus, beide jung verstorben, und mehrere Töchter angeführt.«<sup>16</sup>

*Benedikt Pyroter.* Jurija Dalmatina naj bi nasledil Benedikt Pyroter. Protestantske matrike v Ljubljani omenjajo njegovo poroko: »Be-

14 Prim. E. Škulj, *Leksikon cerkvenih glasbenikov*, Ljubljana 2005.

15 Prim. E. Škulj, *Jerebova kronika župnije Škocjan pri Turjaku*, Ljubljana 2007, 14.

16 Prim. *Auszüge aus dem Matrikenbuche der Evangelischen im Krain vom J. 1578 bis 1597*, v: MHK 19 (1864), 7.

zeichnend ist eine solche Predigt, die bei der Copulation des Prädikanten Benedikt Pyroter mit Katharina geb. Andrian, vom Superintendenten Spindler den 12. September 1587 aus Pauli (Hebr 13,4): »Honorabile connubium in omnibus!« abgehalten worden, des Inhalts: »De conjugio sacerdotum, qui impudice et sodomitice antichristianum diabolicum coelibatum tenent ut pseudopetrini.«<sup>17</sup>

*Nikolaj Wuritsch (Vurič).* Že v letu pregona protestantskih predikantov naj bi v Škocjan prišel Nikolaj Wuritsch. Najprej je bil frančiškanski klerik in nato pridigar v Ljubljani. Šel je v Tübingen, kjer se je poročil s Katarino roj. Freier.<sup>18</sup>

*Ivan Wolfinger.* Bil je pridigar na Turjaku po pregonu Vuriča. Dovoljeno mu je bilo 45 fl. plače (22. 4. 1599), dokler ostane na Turjaku. Ni ostal dolgo; dobil je 95 fl. odpravnine.

*Janž Znojilšek.* Janž Znojilšek (Ljubljana, 1568 – Esens, Hannover, 21. 4. 1659) je z Bohoričem prišel v Wittenberg, kjer je leta 1583 pomagal Dalmatinu kot pomožni korektor pri tiskanju *Biblije* in pri izdaji še dveh tiskov. V letih 1584–86 se je šolal v cistercijskem samostanu Schulpforta in 1587–88 v Wittenbergu in končal šolanje v Jeni z magisterijem. Vrnil se je v Ljubljano, kjer je bil pridigar in šolski nadzornik. Poročil se je s Suzano Spindler, hčerjo pokojnega ljubljanskega superintendenta Krištofa. Ko je bil leta 1598 pregan iz Škocjana, je dal požgati cerkev sv. Lenarta v Krvavih peči. Leta 1600 je odšel v Tübingen in v Nemčiji deloval do smrti.<sup>19</sup>

#### 4. REKATOLIZACIJA ŽUPNIJE POD ŠKOFOM HRENOM

Z zgodovinskega vidika je zanimivo, kako je rekatolizacijo župnije predstavil tedanji škocjanski župnik Janez Jereb v župnijski kroniki leta 1908. Ni sicer v najbolj ekumenskem duhu, je pa gotovo stvaren izraz tedanje miselnosti.<sup>20</sup> Jereb poroča takole:

17 Prim. *Bemerkenswerthe Angaben, ausgezogen aus dem einzelnen Theilen des alten Evangelischen Matrikbuches*, v: MHK 19 (1864), 53.

18 Prim. *Bemerkenswerthe Angaben, ausgezogen aus dem einzelnen Theilen des alten Evangelischen Matrikbuches*, v: MHK 19 (1864), 53.

19 Prim. *Znojilšek Janž*, v: SBL.

20 Prim. E. Škulj, *Jerebova kronika župnije Škocjan pri Turjaku*, Ljubljana 2007, 16-20.



Cerkvena »občina leta 1598 patriarhu toži, da je po sili in zvijačah knezov Turjaških škocjanska fara, ki šteje okrog tri tisoč ljudi, postala zelo luteranska. Naj bi se postavil za župnika Andrej Ribič (Piscator), da faro zopet pokatoličani. Škocjansko faro so nekdam oddajali patriarhi. Neki patriarh, sorodnik Turjaških, je pa podaril njen patronat Turjaškim s Čušperka (de Zobelsberg). Nad 30 let so ti oddajali faro krivoverskim predikantom. Katoličani so nosili otroke h krstu v sosednje katoliške fare. 14. marca 1598 trebanjski naddiakon Klemen patriarha prosi, naj potrdi za Škocjan župnika Andreja Ribiča, katerega je prezentiral nadvojvoda, ne da bi vprašal luteranskih patronov Turjaških. Istotako 30. marca 1598 priporoči ljubljanski škof Tomaž Hren patriarhu za župnika Ribiča, kaplana v Šent-Vidu nad Ljubljano. '36 let', pravi škof, 'so Turjaški postavili luterane. Proti nasilstvu Turjaških hočem z vicedomom Rabattom in stiškim opatom vmestiti Ribiča. Kmetov se je v Škocjanu poluteranilo le 20–30. Božja dobrota jih je v veri čudovito ohranila in upam, da se bodo ti luterani kmalu spreobrnil.' Tudi stiški opat Lovrenc se je v posebnem pismu potegnil za Ribiča. In patriarh ga je potrdil za župnika 4. aprila 1598.«<sup>21</sup>

Nadvojvoda Ferdinand je leta 1598 izdal ukaz škofu Hrenu, stiškemu opatu Lovrencu in vicedomu, naj umeste Andreja Piskatorja Ribiča. Tomaž Hren je po župnikovi umestitvi nadvojvodi Ferdinandu poročal, da so škocjanska farna cerkev in podružnice »in gar erbärmlichen Stand Verwüstung gerathen«. Poročal je tudi, da je šel s komisijo na tretji binkoštni praznik,<sup>22</sup> 12. maja 1598, od doma, še predno se je dan delal, proti Škocjanu. Dobili so v Škocjanu Vajkarda Turjaškega z mnogimi oboroženimi ljudmi. V cerkvi sta se Ivan Znojilšek in Wolfinger pripravljala na pridigo. Komisija je povedala svoje povelje. Vajkard je ugovarjal, sile pa ni rabil. Predikanta je škof Hren zapodil iz cerkve, kjer sta prepevala luteranske pesmi. Nato je bila okoli cerkve procesija. Potem je Hren novega župnika investiral pred cerkvenimi vrati in ga spremil v cerkev pred oltar. In tam ga je pravilno potrdil za župnika in faranom, ki so se v velikem številu nad 200 oseb zbrali, po pridigi in sv. maši predstavil. Cerkvenih ključev

21 Prim. A. Klobar, *Drobtinice iz furlanskih arhivov*, v: IMK 3 (1893), 200.

22 Na binkoštni torek.

Vajkard ni dal. Potem so Hrenovi dobili v roke župnišče in pregnali oba predikanta z vsem, kar sta imela.

Ko je neki podanik hotel pred cerkvijo iz krščanske pobožnosti zgraditi prižnico, ga je dal Vajkard pripeljati v grad in ga je vrgel v ječo. Oni, ki so komisiji dali meso in drugo, so morali iti na Turjak, kjer so bili kaznovani. Tem, ki so dali hrano komisiji, je Vajkard vzel živino na Čušperški kmetiji. Komisija je prosila, naj zaprte podanike izpusti, pa je Vajkard prinašalca tega pisma vrgel v ječo. Najbolj so grofa šuntali Wolf Hahn, Krištof Witber in Khellner.

Na ponovno prošnjo je Vajkard izpustil ukradeno živino, prepovedal pa je pokorščino novemu župniku. Eden od predikantov je v Turjaškem gradu vsako nedeljo pridigal in s svojim tovarišem siloma terjal desetino. Živina, ki je spadala škocjanskim cerkvam, je bila odgnana. Turjaški je pokosil župnikovo polje in tudi žito je hotel požeti. Od vseh škocjanskih podružnic je ukazal odnesti v grad kelihe, mašne obleke, ključe, tako da v teh cerkvah niti najpotrebnejšega več ni.

Posebno je škof v postscriptumu zatožil Znojilška, da terja desetino in živino, ki spada cerkvam, da s svojim tovarišem pridiga, otroke krščuje »und seine vermeinten Sacramenta des Altars austheilen thuet, fürnemlich aber dieser Verdacht an Ihm vorhanden, weil vor wenigen Tagen S. Leonhard Fialikirchen sogar weit von den Häusern gelegen, durch Feuerprunst ganz und gar in Rauch aufgangen, dass das Feuer auf sein Aufstiftung gelegt worden seie«.

Škof Hren je nadvojvodi Ferdinandu svetoval, naj Znojilška »auch seines geübten und noch täglich übenden hohen Frevels wegen anderen zum Exempel aus dem Land verschaffen thue«. Vajkarda pa naj pokliče v Gradec in naj ga toliko časa v arestu obdrži, »bis Er dem Pfarrer die entzogene Unterthanen wiederumb relaxiert, und Dasjenige, so Er auch dem Pfarrer ... den Gotteshäusern ... gewalttätig genommen ... erstattet hätte. Zum Fall Er aber solches nicht thuen wollte, sodann geruhe E. F. D. uns als Commissarien alle Gewalt zu übergeben ... dass wir auf Herrn von Auersperg Hab und Gut ... zu greifen und von demselben soviel herzunehmen Macht haben sollten, davon dem Pfarrer das Seinige, wie auch den Gotteshäusern Dasjenige wiederum zu restituieren« itd. Nadvojvoda Ferdinand je dal v

Gradcu 28. julija 1598 deželnemu vicedomu povelje, naj se Znojilšek za vedno izžene v osmih dneh iz vseh avstrijskih dežel – »auf ewig bandisirt« – in naj se mu vzame premoženje. Ukaz je izvršil 6. septembra 1598 Sigmund Egkh, deželni vicedom.

Jereb je opisal še zaplet s Turjaškimi.

Vajkard in Ditrich sta bila odsotna, ko je prišel deželni sodnik s sto strelci pred Turjak. Znojilšek je moral bežati. Šel je na Hrvaško k Juriju Zrniju. Leta 1599 je zopet prišel na Kranjsko in se skrival s Felicijanom Trubarjem. Leta 1601 je šel v Tübingen.

Deželni sodnik je zahteval od graščine, naj mu izroče Hansa Peera in Hansa Wolfingerja, predikanta. Graščinski pa še pisma niso hoteli odpreti. Hans Peer je glasno vpil, da nadvojvoda in deželni sodnik nista njegova gospoda. Nato je deželni sodnik nekega višjega uradnika graščine, Wolffa Hana, curator ad lites, vprašal, če more on kot načelnik uradov Peeru kaj zapovedati. Wolff Han je odgovoril: »Da, da toliko, kakor drugim turjaškim služabnikom.« Nato se mu je pod kaznijo 500 cekinov zapovedalo, naj v treh dneh Wolfingerja in Peera zvezana pripelje na deželno vlado. On se je izgovarjal, da tega ne more storiti, ker je gospod Vajkard Peeru zapovedal, naj nobenega človeka ne uboga ne nadvojvode ne deželne gosposke in naj se izgovori na njega (Vajkarda). Han se je prestrašil ostrosti sodnikove in prišel sam s tozadevnim Peerovim pismom. Deželni sodnik mu je ukazal, naj se takoj poda na deželno glavarstvo. Tam bo zaprt, dokler se Peer in Wolfinger ne izročita. Ker pri Znojilšku niso dobili drugega kot revščino, so žito iz turjaških kašč in nekaj živine iz hleva odpeljali v škocjanski farovž. Pisar Peer, na čigar glavo je bilo razpisanih 100 gld., je menda ušel. Sigmund Egkh je prosil nadvojvodo, naj naroči Turjaškim, da Peera in Wolfingerja pripeljejo zvezana v Ljubljano. 3. oktobra 1598 je bilo vicedomu Egkhu in vicedomu Jožefu pl. Rabatta zapovedano, da Vajkarda nič več ne preganjata, ker se je opravičil in menda milosti prosil.<sup>23</sup>

Iz vsega je razvidno, da so Turjačani bili jako naklonjeni protestantizmu. Vabljiva luteranska vera jih je mikala. Plemiči so se še bolj

23 Prim. *Actenstücke über die Vertreibung der Prädikanten von der Pfarre S. Cantian*, v: MHK 18 (1863), 47–51.

gotovo nove vere oprijeli zaradi sebičnosti, da bi mogli pobrati cerkveno premoženje. Turjačana je bilo sploh težko ugnati. Imel je mnogo prijateljev med deželnimi stanoviti. Lahko si mislimo versko popustljivost s strani vlade. Če bi vlada strahovala graščake in jim slednjič ne dovolila verske svobode, bi graščaki ne hoteli pomagati zoper Turke in bi zanetili pogubne domače vojske, kakor na Nemškem.

Tako je Jereb pojasnil okoliščine, v katerih so v fari delovali protestantski pridigarji.

## DODATEK

Rekatolizacija župnije Škocjan pri Turjaku je bila za tedanji čas tako pomemben dogodek, da sta ga opisala tudi (1) Letopis jezuitskega kolegija in (2) Valvasor v svoji *Slavi*.

1. »Župnija sv. Kancijana z osmerimi podružničnimi cerkvami je bila iztrgana iz volčjega žrela. Trideset let in več si jo je prisvajal krivoverski veljak, tako da je v njej navadno vzdrževal dva predikanta. Katoličani so ju skušali nekaj pridobiti s prošnjami, presvetli nadvojvoda pa z ukazom, naj se prostovoljno predata, vendar zaman, vse dokler ni presvetli nadvojvoda po svojih komisarjih pred očmi onega veljaka krivoverskega župnika odslovil in postavil katoliškega. Odlikovala pa sta se pri tej zadevi komisarja, namreč prečastiti izvoljeni škof ljubljanski Tomaž Hren s svojo vnemo in plemeniti gospod Jožef pl. Rabatta Dornberški, svetnik presvetlega nadvojvoda in njegov vicedom na Kranjskem, s svojo razumnostjo. Ena od podružnic, cerkev blažene Marije Božje Matere, je bila svetišče v najbolj svetem pomenu besede. Nekoč, preden je prišla tja kriva vera, je bila znana po velikih ljudskih shodih. Že nekaj tednov potem, ko so cerkev dobili nazaj, prav na praznik sv. mučenca Ahaca, so prišle z banderi Križanega sem molit številne skupine ljudi ne le iz vse okolice, temveč tudi iz oddaljenih župnij in tako so obnovili stari, več kot trideset let opuščeni običaj. Ljudsko množico so ocenili na 14 000 in več. S kakšnim občutkom so vsi ti kmetje sprejeli sprostitev, je pričalo njihovo veselje, medsebojno čestitanje, solze, vzkliki in zmerjanje

krivovercev. Najprej pa so se zahvalili Bogu in takoj za Bogom presvetlemu nadvojvodu in presvetli nadvojvodinji materi, ki je silno goreča zavetnica vseh katoličanov. V tej pobožni zadevi se je izkazala s svojimi prošnjami kot prava zagovornica pri svojem sinu.«<sup>24</sup>

2. »Ko je v Škocjanu pri Turjaku postala župnija prosta, jo je leta 1585 gospod Krištof, baron Turjaški, deželni upravitelj kranjski itd., kot njen fevdni in zaščitni gospod zasedel z magistrom Jurijem Dalmatinom, pridigarjem slavnih deželnih stanov. Ker pa je bilo tam okrog še precej rimskokatoliških podložnikov, so le-ti ponižno prosili nj. knežjo svetlost, nadvojvoda Karla, za katoliškega župnika, ki naj bi jim negoval duše in vest, da ne bi živeli kakor ovce brez pastirja. Poleg tega pa so sporočili, kako so okoli leta 1564 gospodje Turjaški uvedli tu v Škocjanu luteransko vero in silili vanjo proti njih volji farane, zlasti svoje delavce; posledica je bila, da je bila odpravljena katoliška služba božja, oltarji razgaljeni, kelihi, mašne obleke in druga oprava pokradena, da so redni dohodki cerkve izginili in cerkev propadla. Čeprav pa je nj. knežja svetlost resno naročila gospodu Turjaškemu, naj omenjenega luteranskega pridigarja Jurija Dalmatina odpravi in postavi katoliškega župnika, je vendar stvar ostala nespremenjena do nadvojvodove smrti. Ko pa je nastopil vlado teh dežel nadvojvoda Ferdinand, se je nj. knežja svetlost prav močno zavzela za pisni ukaz svojega vladarskega prednika glede postavitve katoliškega župnika ter dala poslati leta 1597 bratoma Turjaškima, gospodu Herbartu in Vajkardu, ostro povelje, da morata v teku enega meseca za gotovo postaviti katoliškega duhovnika, sicer bo to nj. knežja svetlost z deželnoknežjo oblastjo in ugledom sama storila ... Ker gospoda Turjačana temu povelju v določenem roku nista ustregla, je prišel na deželnoknežji ukaz vicedomski deželni sodnik dne 6. septembra 1598 z več kot sto oboroženimi strelici pred turjaški grad, pobral z gradu vse k fari spadajoče dohodke v živini, žitu in drugih desetinah ter jih spravil v Škocjan, prepodil evangeljskega pridigarja – ta je komaj ušel – in se polastil cerkve.«<sup>25</sup>

24 *Letopis Ljubljanskega kolegija Družbe Jezusove (1596–1691)*, Ljubljana 2003, 26.

25 J. W. Valvasor, *Die Ehre des Hertzogthums Crain*, Laybach-Nürnberg 1689, VII, 453 (M. Rupel).

## PRVA SLOVENSKA KNJIŽA PRVIČ V SODOBNEM SLOVENSKEM JEZIKU

Združenje Trubarjev forum je izdalo že drugo knjigo v zbirki *Trubar v sodobnem jeziku*. Gre za prevod prve slovenske knjige – *Katekizma*, ki ga je leta 1550 izdal Primož Trubar. Poleg diplomatičnega prepisa in znojtrajjezikovnega prevoda celotnega katekizma prinaša knjiga še (pevskim izvedbam namenjen) kritični prepis pe-semskega dela s sodobno notacijo, daljšo spremno študijo in nekaj slikovnega gradiva. Knjigo je uredil ter opremil z opombami in obsežno spremno študijo\* Kozma Ahačič, ki je skupaj z Vinkom Ošlakom naredil tudi znotrajjezikovni prevod. Diplomatični prepis je pripravila Martina Kraljič s sodelovanjem Mihaela Glavana, Kozma Ahačiča in Matjaža Črničva. V uredniškem odboru so sodelovali Matjaž Črničvec, Benjamin Hlastan, Mihael Glavan, Nenad Vitorović, Geza Filo in Vinko Ošlak. Vse informacije o knjigi in naročilih so na voljo na [www.trubarforum.si](http://www.trubarforum.si).

### **Pomen *Katekizma* 1550**

Katekizem predstavlja veliko *prelomnico* v zgodovini slovenskega jezika, književnosti in slovenskega naroda. Leta 1550, ko je delo izšlo, je Trubar v njem prvič označil svoje rojake kot Slovence ter utemeljil slovenščino kot knjižni jezik. To dejanje ni bilo niti samoumevno niti sad kakega logičnega razvoja, ampak je šlo za pogumno dejanje genialne osebnosti, kakor jih je vsakemu narodu v zgodovini podarjeno le nekaj. Trubar se je pri tem dejanju lahko oprl na določeno tradicijo slovenskega jezika, ki jo je do tedaj

\* Objavljamo nekaj odlomkov in poudarkov iz spremne študije.

ohranjala predvsem raba slovenščine v cerkvenem življenju. Vendar se je do Trubarja slovenščina le občasno zapisovala, o čemer nam pričajo nekateri ohranjeni rokopisi, od Trubarja naprej pa se je pisala redno.

Sam besedil, zapisanih v slovenščini od Brižinskih spomenikov dalje, ki jih lahko občudujemo dandanes, ni poznal, poznal pa je ustno izročilo. Tu nikakor ni šlo samo za jezik preprostega ljudstva, ampak za izročilo, ki se je negovalo v vseh slojih. Temu primeren je bil tudi jezik, ki ga je Trubar ustvaril. S prvo slovensko knjigo Slovenci nismo dobili kakega preprostega jezika, namenjenega samo preprostim kmečkim množicam, ampak jezik, ki je ustrezal tudi in predvsem potrebam plemstva, meščanov, duhovnikov in pridigarjev. Lahko bi rekli, da smo dobili visoki knjižni jezik.

Pomembno dejstvo je tudi, da je Trubar svojo prvo knjigo zasnoval kot izvirno delo na visoki teološki ravni, ki glede na svojo zgradbo nima para v tedanji Evropi in ki je Slovence s svojim bogatim krščanskim sporočilom že takoj postavilo na duhovni in kulturni zemljevid Evrope ob bok najbolj razvitim narodom.

Temeljni cilj Trubarjeve prve knjige (in vseh nadaljnjih) je bil brez dvoma verski, vendar pa je bilo oblikovanje »Cerkve Božje slovenskega jezika« inkorporirano v same teološke premise tega »verskega namena«. Jezik je bil Trubarju in vsem, ki so mu sledili, po eni strani »orodje« za doseganje ciljev, vendar so imeli tudi do tega orodja pristen odnos. To je bil »naš jezik«, kakor so ga doživljali tudi na podlagi prvega pisma apostola Pavla Korinčanom (1 Kor 14). Verski namen je torej vodil v rabo slovenskega jezika, njegova raba pa v iskreno ljubezen do slovenskega jezika, do jezika, ki je med drugimi svetovnimi jeziki dobil priložnost, da postane jezik, nosilec svetopisemskega sporočila. S tega vidika verske in kulturne dimenzije Trubarjevega velikega koraka enostavno ne moremo ločevati.

Trubarjevega prvega katekizma, kar se tiče *vsebinske zasnove* v celoti, ne moremo primerjati z nobenim evropskim katekizmom tistega časa in tudi z nobenim poznejšim Trubarjevim katekizmom. Gre za samostojno in preišljeno zasnovano delo, ki je z vidika zgodovine evropskih katekizmov nadvse zanimivo tudi v vseevrop-

skem smislu.<sup>1</sup> Iz njega veje Trubarjev pogum ter njegova nagnjenost k življenjskosti teologije, kot jo izkazujejo tudi vsa njegova naslednja dela; v njem se kaže Trubar kot pravi slovenski protestantski duhovnik.

## Prvi, poučni del knjige

Delo je jasno razdeljeno na *dva dela*,<sup>2</sup> saj najdemo na koncu prvega dela (K 8a–K 8b) *errata* ter (seveda izmišljene) podatke o tiskarju in mestu tiska, drugi del pa se prične z novim štetjem pol, medtem ko se številčenje strani nadaljuje. Očitno je, da sta prvi in drugi del nastala in prišla v tiskarno drug za drugim. Spredaj stoji še *uvodni del*: naslovnica ter nemški in slovenski uvod.

V nemškem uvodu (A 2a–A 2b) Trubar podaja osnovna navodila za branje slovenskega jezika in predstavlja tako rekoč prvo slovensko jezikoslovno besedilo. Slovenski uvod, posvečen »vsem Slovencem« (A 3a–A 4b), pa povzame temeljno vsebino celotnega katekizma ter opredeli njegove naslovnike in način njegove rabe ter širjenja.

V prvem delu knjige (A 3a–K 8b) si nato na 152 straneh sledi 10 vsebinskih sklopov, ki jih Trubar obdela v 17 poglavjih.

1. Najprej spregovori Trubar o *stvarjenju prvih dveh ljudi, posledicah njunega greha ter obljubi odrešenja* (A 5a–B 1b). Tak začetek katekizma je drugačen, kot smo ga vajeni v ostalih protestantskih katekizmih tistega časa, v ospredje pa (podobno kot 1 Mz 1, Ps 8 ali še posebej Janezov evanġelij) postavi človeka, kar so – z nekoliko drugačnim poudarkom – na začetku novoveške miselnosti izpostavili tudi Erazem in drugi humanisti. Poleg tega v tem poglavju v ospredje postavi tudi sámo Božjo besedo, saj navaja odlomke iz 1. Mojzesove knjige

1 Katekizem kot literarna vrsta, ki podaja temeljne resnice in vsebino krščanske vere, se je namreč v tem času šele začela oblikovati, Trubarjev katekizem pa je izviren tako glede na besedilo kot tudi glede na razporeditev besedila. V okviru delitve na *velike* (za duhovnike in pridigarje) in *male* katekizme (za osnovni verouk) lahko Trubarjev prvi katekizem označimo kot *veliki katekizem*. Trubar je tako s svojima prvima dvema knjigama Slovencem pravzaprav prinesel katekizem v dveh oblikah: *veliki* (*Katekizem*, 1550) in *mali* (prevedeni in prirejani Brenzov katekizem v *Abecedniku*, 1550).

2 Daljši komentirani povzetek celotnega dela najdemo pri Rajhmanu (1977: 23–33, 40–75; za avtorstvo pridige o veri: 16–21, za avtorstvo kolekt tudi: 142).



(1 Mz 1,26; 2,7; 2,18; 2,21–25; 1,27–28; 2,15–17; 3,1–7; 3,8–13; 3,14–21; 3,23–24), ki jih opremi samo s kratkimi mednaslovi ter s kratkim povzetkom obljube odrešenja na koncu.

2. Temu logično sledi obravnava *desetih zapovedi*, ki jim Trubar nameni dve poglavji (B 2a–B 6a). Najprej spregovori o namenu desetih zapovedi, ki ga vidi v štirih stvareh: a) poučijo nas, kakšne narave bi bil človek, če se ne bi pokvaril z grehom; b) iz njih spoznamo greh in našo zlo naravo; c) iz njih se naučimo prav služiti Bogu; č) iz njih se poučimo tudi, kako se nam bo godilo v večnosti. Teoretičnemu uvodu nato sledi deset zapovedi, ki jih Trubar navaja tako rekoč v celoti po 2 Mz 20 ter 5 Mz 5, kar tedaj ni bila splošna navada (Luther v svojem velikem in malem katekizmu navaja le skrajšano besedilo, podobno Brenz in mnogi drugi – ne nazadnje tudi Trubar v svojem Abecedniku, ki je izšel istega leta). Razdeli jih na dva dela: na zapovedi s prve table, ki zadeva Gospoda Boga (1.–3. zapoved) ter na zapovedi z druge table, ki zadeva našega bližnjega (4.–10. zapoved).

3. Na enak način nato obdela še *apostolsko vero* (B 6b–C1a) in očenaš. Pri apostolski veri najprej spregovori o veri na splošno (imenuje jo »naša prava krščanska vera«), nato pa navede apostolsko vero (verjetno po Dietrichu 1543: e 4a, torej drugače kot pri Luthru), razdeljeno na dvanajst naukov, pripisanih dvanajstim apostolom, kar je imelo predvsem didaktično vlogo.

4. *Očenaš* (C 1a–C 4b) prav tako uvede z daljšim izvirnim razmišljanjem o molitvi, ki jo po Avguštinu definira kot »resničen, pristrčen in prijateljski pogovor z Bogom«. Pri tem naniza tudi povsem praktične napotke, kako naj molimo in kaj je v molitvi spodobno prositi. Molitev pa (podobno kot deset zapovedi in apostolsko vero) razdeli na »začetek« in sedem »prošenj«.

5. Naslednji sklop obravnava pomen *oznanjevanja Božje besede in krsta* (C 4b–D 5a). V poglavju *O koristi službe oznanjevanja Božje besede in o koristi krsta* najprej razloži resnico o učlovečenju hkrati z razlago o izvirnem grehu in pokvarjeni človeški naravi, nato pa preide k zgodovini službe oznanjevanja Božje besede in seže od Adama in Eve prek Abrahama, Mojzesa in prerokov do Božjega Sina. Šele zdaj na podlagi odlomka iz Pavlovega pisma Rimljanom (Rim 10,14–17) spregovori neposredno o oznanjevanju in krstu ter o pomembnosti vztrajanja pri

pravem Božjem oznanjevanju Jezusa Kristusa. V naslednjem kratkem poglavju (*Postavitev oznanjevanja evangelija in krsta, povzeta iz štirih evangelistov*) pa povzame ključna mesta iz štirih evangelijev, ki obravnavajo to tematiko (Mt 28,19; Mr 16,16; Lk 24,47; Jn 20,21–23).

6. V sklopu o **zakramentih** (D 5b–F 1b) govori Trubar o tem: a) kaj sta zakramenta krsta in Kristusove večerje; b) zakaj je Bog postavil zakramente; c) kaj nam pomenijo. Pri tem govori ožje o dveh zakramentih (krst in večerja) in o zakramentih na splošno kot znamenjih svete reči in vidnih znamenjih nevidnega Božjega usmiljenja. Možnosti tretjega zakramenta ne dopušča. Pri definiciji zakramenta sledi Avguštinovemu načelu navzočnosti milosti po vidnem znamenju, zakrament pa opisuje tudi kot sveto skrivnost (*?kriuna Suetyna*).

7. Po Dietrichu (1543: e 1b–e 2b; navedeno tudi v Rajhman 1977: 165)<sup>3</sup> je prirejen opomin k pobožnemu obhajanju *Gospodove večerje* (F 2a–F 5a). Tu ne gre za prevod v današnjem pomenu besede, ampak za prevajanje besedila z opaznimi vsebinskimi in oblikovnimi posegi. Gre za poglavje, kakršnih avtorji katekizmov sicer niso uvrščali v katekizme (ampak v obrednike), a je zato za nas še toliko bolj zanimiv. Nanj se navezuje naslednje poglavje, v katerem je Trubar zbral, prevedel in združil mesta iz evangelijev in Pavlovega pisma, ki govorijo o postavitvi Gospodove večerje (Mt 26,26–29; Mr 14,22–25; Lk 22,14–20; 1 Kor 11,23–26).

8. Sledi poglavje z zbranimi *pričevanji* (F 6a–H 6a). V njem Trubar najprej naniza odlomke iz *Svetega pisma* o grehu in grešnikih (1 Mz 6,5; 8,21; 2 Mz 34,6–9; 1 Kr 8,46; Job 14, 4; 25,4–6; Ps 14,2–3; Ps 51,7; Jer 17,9; Jn 3,5–6; Rim 3,23; 5,12; 7,18.23; 8,6–7; Ef 2,3; 1 Jn 1,10), v naslednjem poglavju pa še o opravičenju po veri in odrešenju po Kristusovem zasluženju (1 Mz 3,15; 22,18; Gal 3,16; 1 Mz 15,6; Rim 4,3; 5 Mz 18,17–19; Apd 3,12–26; Jn 1,29; Ps 40,7–9; Ps 110,4; Iz 53,2–6.11; Hab 2,4; Lk 1,31–32; Mt 1,21; Lk 2,21; Dan 9,25; Lk 2,10–11; Mt 17,5; Mt 5,20; Mt 9,13; Mt 20,28; Lk 19,10; Mt 11,28; Mt 9,6–7; Jn 3,16–19; Jn 5,21–24; Jn 6,39–40.48.51; Jn 7,37–38; Jn 8,12.24.36.51; Jn 10,9–10; Jn 11,25; Jn 14,6.9.11.13; Jn 17,3; Apd 4,12; 10,43; Apd 15,9; 1 Pt 1,18–19; Rim 9,32–33; 10,10; 2 Kor 5,17–19; Gal 3,11; Fil 3,9;

3 Manj verjetno neposredno po brandenburško-nürnberškem cerkvenem redu.

1 Tim 1,14–15; Apd 13,38–39; Rim 3,21–24; Rim 4,1–3.13.16–25; Kol 1,19–20; Jn 3,35–36; 1 Jn 2,1–2; 2 Pt 1,21). Trubar navedene citate prevaja, seveda pa tudi mestoma prireja, povzema in komentira.

9. V poglavju o *dobrih delih* (H 6a–I 6b) se Trubar vrne k običajni katekizemski obliki vprašanja in odgovora, ki je sicer za to knjigo izjemen. V šestih vprašanjih in odgovorih skuša zajeti protestantski nauk o dobrih delih, pri čemer odgovori na vprašanja: a) kakšen je pomen desetih Božjih zapovedi in ali so potrebne za zveličanje; b) katera dela in službe so Bogu všeč; c) kako bo Bog človeku z vsemi njegovimi slabostmi pomagal, da ne bo padel v greh; č) kako je z vprašanjem človekove grešnosti, dokler živi; d) kateri so trije nagibi za dobra dela; e) kakšna je razlika med svetnikom in grešnikom (oziroma katere so štiri vrste grešnikov). Tudi tu gre najverjetneje za samostojno Trubarjevo besedilo, narejeno na podlagi njegove pridi-garske dejavnosti. Dobra dela razume vedno le v sklopu vere, brez katere dobrih del ni; prave, žive vere pa po drugi strani ni, če je ne spremljajo dobra dela.

10. Na Lutrov *Mali katekizem* pa je najočitneje naslonjena *bišna tabla* (I 7a–K 8a) oziroma *Zapovedi apostolov o vedenju in dobrih delih*, čeprav je končna podoba tega poglavja pravzaprav povsem Trubarjevo delo. Poglavje namreč sestavlja prevod odlomkov iz *Svetega pisma*, oprt na mednaslove in nabor mest v Luthrovem *Malem katekizmu*, ki pa so jim dodana tudi nekatera druga (prevedena ali neprevedena) vzpo-redna mesta: 1 Tim 3,2–13; Tit 1,6–9; Rim 13,1–8; 1 Tim 2,1–2; 1 Pt 2,13–17; 1 Pt 3,7; Ef 5,25–33; Kol 3,19; 1 Pt 3,1–6; 1 Kor 11,3; Ef 5,22–24; Kol 3,18; Ef 6,4; Tit 2,2–5; Ef 6,1–3; Kol 3,20; 1 Pt 5,5–6; 3 Mz 19,32; 1 Pt 2,18 in Ef 6,5–8; Kol 3,22–24; Tit 2,9–10; Ef 6,9; Kol 4,1; 1 Tim 5,5.16; 5 Mz 6,5; Mat 22,37–39; Mr 12,30–33; 1 Tim 2,1.

Z navedbo napak (K 8a–K8b) je prvi »poučni« del Trubarjevega *Katekizma* sklenjen.

## Drugi, praktični del

Drugi del *Katekizma* obsega natančno 100 strani in ga lahko razdelimo na dva (ali tri) dele:

1. *Pesemski del* (A 1a–D 2a) obsega šest pesmi, ki vsebinsko obsegajo vse vsebinske sklope iz prvega dela, razen poglavij o zakramentih,

dobrih delih, pričevanj in hišne table. Za oblikovanje pesmi je izbral silabični verz in z melodijami pet različnih kitičnih obrazcev, ki se bistveno ločijo od dotedanje katoliške prakse verzificiranja. S tem je novi nauk na samem začetku tudi s formalnega vidika ločil od katoliškega, ki ga je kot protestant odklanjal (Svetina, 2001: 121–127). Glede avtorstva pesmi sicer velja načelno opažanje, da sta dve pesmi verjetno izvirni Trubarjevi (*No pojte, pojte vsi ljudje* ter *Ko je šel Jezus v nebesa*), dve posneti po Luthru (*Poslušaj, človek, razumi* ter *Oče naš, ki sediš v nebesih*) in dve po Sebaldu Heydnu (*Verujem v enega vsemogočnega Boga* ter *Sveti Pavel v pismu*), vendar pa gre tu bolj za predloge v smislu vsebinske ali oblikovne vzpodbude k pesnenju kot za kaj drugega. Glavna Trubarjeva vsebinska želja je bila, da bi zajel vsebino prvega dela katekizma v pesmi, ki bi širile nauk tudi med širše ljudstvo. Pesmim organsko sledijo še (pete) *litanije*, ki jih je Trubar prevedel po obredniku Veita Dietricha (Dietrich 1543: g 4b–h 2a) in jih sem in tja malenkostno spremenil.

2. Pesemskemu delu sledita dve krajši **kolekti** (D 2b–D 4b). Prva je v celoti prevedena kolekta, kot jo prinaša v svojem obredniku tudi Veit Dietrich (1543: c 4b), druga pa je izvirna Trubarjeva, ki se je zgledovala po podobnih kolektah »glede na čas« (npr. Dietrich 1543: c 4a, d 4d), ki jih priporoča tudi Dietrich (1543: h 2a).

3. Verjetno v skladu z Dietrichovimi navodili, naj duhovnik po litanijah in prošnjah bere še pridigo iz katekizma (Dietrich 1543: b 4b), je Trubar na konec drugega dela svojega katekizma dodal *pridigo o veri* (D 5a–G 1b). Čeprav je to edini del *Katekizma*, za katerega je Trubar pozneje navedel svoj »vir« (pridigo *De vocabulo fidei* Matije Vlačiča Ilirika iz leta 1549), moramo ugotoviti, da je vpliv Vlačiča na Trubarjevo pridigo lahko samo posreden, nikakor pa ne gre za njen prevod – tudi v tedanjem smislu besede ne. Prvi del Trubarjeve pridige z Vlačičevo nima nobene povezave, v drugem delu pa dejansko najdemo nekaj stičnih točk – a nič drugega. Pridiga je sestavljena iz dveh delov. V prvem delu Trubar oriše, kaj je vera: definiciji izraza sledi opis pojma »prava vera«, opredelitev razmerja med vero in razumom, opis vere kot Božjega daru ter povezave med vero in čisto Božjo besedo. Drugi – mnogo daljši – del opisuje navade in mišljenje vernega človeka, ki jih razdeli na naslednje enote: a) ljubezen do Božje besede;

b) strah pred Božjo jezo; c) strah pred večnim pogubljenjem (ta razdelek je najobsežnejši in vsebuje tudi vrsto pričevanj); č) zaupanje v Boga; d) izpolnjevanje Božjih zapovedi. Vse te enote imajo vsebinsko in retorično domišljeno zgradbo ter vodijo k sklepu, da prava krščanska vera popolnoma spremeni človeka: »iz nespamentnega postane moder, iz grešnika naredi svetnika, skratka, iz pekla ga postavi v nebesa«.

### Samostojnost in viri

Kot je razvidno iz kratkega vsebinskega pregleda katekizma, je z njim Trubar sestavil samostojno in izvorno delo. Kljub temu pa seveda ne moremo zaobiti del, ki so nanj *vplivala*. Najvplivnejše je bilo zagotovo delo njegovega podpornika Veita Dietricha *Agend-Büchlein für die Pfar-Herren auff dem Land* iz leta 1543, povsem očitno je uporabil tudi *Hišno tablo* iz Luthrovega *Malega katekizma* (glede na citirana mesta je rabil latinsko varianto – ali pa kar obe: latinsko in nemško).<sup>4</sup> Določen vpliv lahko pripišemo tudi Vlačičevi pridigi *De vocabulo fidei*, hkrati pa lahko na podlagi *Abecednika* (1550) ugotovimo tudi, da je dobro poznal Brenzov *Mali katekizem*, ki pa ga v *Katekizmu* ni neposredno rabil. Zelo pomembno je poudariti, da je bil njegov temeljni vir *Sveto pismo*. Na podlagi poznavanja podobnih del je tako zbral ustrezne navedke iz *Svetega pisma* ter temeljna katekizemska besedila in jih opremil z ustreznimi komentarji, podobno pa je ravnal tudi pri sestavljanju pesmi in pridige. Delo je verjetno temeljilo na gradivu, ki ga je Trubar zbral in v določeni meri tudi oznanjal skozi celotno svojo dotedanjo pridigarsko pot. Trubar je svoj *Katekizem* pisal kot svoje življenjsko delo, saj si verjetno ni mogel misliti, kaj vse bo v svojem življenju še napisal v slovenskem jeziku.

### Prevajanje iz *Svetega pisma*

Trubar se nam v *Katekizmu* kaže tudi kot **prvi prevajalec** odlomkov iz *Svetega pisma* v slovenščino. Zanimivo je, da je že v prvem delu uporabljal prevajalsko tehniko, ki ji je nato sledil vse življenje: kombiniral je namreč latinski in nemški prevod. Kot kaže vzporeden

4 Prim. *Bekennnisschriften* (1976: 499–542).

pregled odlomkov,<sup>5</sup> je za navedke iz *Stare zaveze* kombiniral latinsko Vulgato in Luthrov nemški prevod, za navedke iz *Nove zaveze* pa Erazmov latinski prevod in Luthrov nemški prevod. Povsem mogoče je tudi, da je kak navedek prevedel po prevodu, ki ga je našel v kaki od knjig, ki jih je uporabljal (npr. nemško in latinsko besedilo Luthrovega *Malega katekizma* ipd.), vendar pa je to skoraj nemogoče dokazovati. Poleg tega lahko v marsikateri formulaciji v prevajanju zasledimo tudi sence dotedanje ustne tradicije podajanja *Svetega pisma* v slovenskem jeziku.

### Pričakovani uporabniki

Trubar je *Katekizem* namenil v prvi vrsti slovenski izobrazbeni eliti: duhovnikom, pridigarjem, učiteljem, pismenim staršem in vsem, »ki znajo brati«. Tudi dejansko je – če ga primerjamo z *Abecednikom* – *Katekizem* neposredno namenjen precej ožji skupini bolj izobraženih ljudi, ki naj bi na njegovi podlagi širili vero ter učili ljudi osnovnih verskih resnic ter jim pridigali. Tudi zato vsebuje *Katekizem* po eni strani zapletene teološke razprave, ki marsikdaj spravljajo v zadrego celo izobraženega sodobnega bralca, na drugi strani pa obrazce, napotke, pesmi in litanije, ki se jih lahko od izobraženih bralcev *Katekizma* naučijo tudi nepismeni ljudje – tem pa je *Katekizem* namenjen posredno. Zato je *Katekizem* najprej katekizem, nato agenda in slednjič pesmarica. Trubar ga je pisal kot univerzalni priročnik za širjenje vere v slovenskem jeziku. Delež pismenega prebivalstva v 16. stoletju se je na Slovenskem verjetno gibal med 3 % na začetku in 8 % ob koncu stoletja, zato so se Trubarjeve knjige nedvomno bolj poslušale kot brale. Izobraženi bralec pa je seveda glede na svoje poslu-

5 Primerjali smo Luthrov prevod celotne *Biblije* v nemščino po izdaji iz 1545 (LB), Erazmov prevod *Nove zaveze* v latinščino po natisu iz 1542 (EB), latinsko *Vulgato* (VU), »Zwinglejivo« *Biblijo* v nemščini po izdaji iz 1531, grško izvirno besedilo *Nove zaveze* ([www.greekbible.com](http://www.greekbible.com)), za *Staro zavezo* še hebrejsko *Biblijo* s celovito besedno analizo in razlago hebrejskih besed ter prevodom v grščino ter angleščino ([www.blueletterbible.org](http://www.blueletterbible.org)), grško besedilo *Stare zaveze* (*Septuaginta*) ([www.blueletterbible.org](http://www.blueletterbible.org)). Za natančnejše podatke o primerjanih delih gl. Ahačič, 2007. Poleg tega smo upoštevali tudi nekoliko drugačno latinsko in nemško besedilo posameznih odlomkov v Luthrovi *Hišni tabli* (*Bekennntnisschriften*, 1976: 523–527).

šalstvo in glede na priložnost iz *Katekizma* izbiral ustrezna mesta. S tega vidika nam *Katekizem* kaže tudi zelo premišljeno didaktično zasnovu.

\*

Po drobnem Abecedniku je bila izdaja mnogo večjega *Katekizma* velik skupinski projekt, ki je mnogim sodelujočim zapolnil mnoge »proste urice«, a nam je hkrati dal dobro upanje, da se bo zamisel o znotrajjezikovnem prevodu temeljnih Trubarjevih del v sodobni knjižni jezik v naslednjih letih nadaljevala po zastavljeni poti: ne prehitro, a vztrajno.

## LITERATURA IN VIRI

- Ahačič, Kozma (2007): Zgodovina misli o jeziku in književnosti na Slovenskem: protestantizem. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Brenz, Johannes (1535): Katechismus. <http://www.gottes-kinder.de/vgdv/>.
- Brenz, Johannes (1552): Catechismus, pia et utili explicatione illustratus. Frankfurt.
- Brenz, Johannes [ok. 1570]: [Catechismus Ioan. Brentii], s. l.
- Čerin, Josip (1908): Pesmi slovenskih protestantskih pesmaric, njih viri in njih poraba v poreformacijskih časih. V: Trubarjev zbornik. Ljubljana: Matica slovenska. 126–244.
- Dietrich, Veit (1543): Agend-Büchlein für die Pfar-Herren auff dem Land. Nürnberg: [s. t.].
- Bekennnisschriften (1976): Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Grdina, Igor (1999a): Od Brižinskih spomenikov do razsvetljenstva. Maribor: Obzorja.
- Grdina, Igor (1999b): Trubar, Primož. V: Enciklopedija Slovenije 13. Ljubljana: Mladinska knjiga. 372–378.
- Grdina, Igor in Fanika Krajnc Vrečko (ur.) (2002): Zbrana dela Primoža Trubarja I. Ljubljana: Rokus.
- Grdina, Igor in Jonatan Vinkler (ur.) (2006): Zbrana dela Primoža Trubarja IV. Ljubljana: Rokus.

- Kerševan, Marko (2009): Božja beseda in/kot ljudski jezik pri slovenskih protestantih 16. stoletja. Trubarjeva številka, Slavistična revija 56-57/4-1. 23-34.
- Kidrič, France (1919): Die protestantische Kirchenordnung der Slowenen im XVI. Jahrhundert. Eine literarisch-kulturhistorisch-philologische Untersuchung. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- Rajhman, Jože (1977): Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarno-zgodovinskih, jezikovnih in zgodovinskih raziskav. Ljubljana: Partizanska knjiga.
- Rajhman, Jože (1982): Trubar, Primož. V: Slovenski biografski leksikon 4. 206-225.
- Rupel, Mirko (1962): Primož Trubar. Življenje in delo. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Smolik, Marijan (1963): Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetkov do konca 18. stoletja. (Doktorska disertacija.) Ljubljana: Semeniška knjižnica.
- Snoj, Alojzij Slavko (1986): Osnovni dejavniki kateheze v katekizmih Primoža Trubarja. Bogoslovni vestnik 46/3. 259-269.
- Svetina, Peter (2001): Trubarjeve pesmi v Katekizmu 1550. Kitične oblike. V: 450-letnica slovenske knjige in slovenski protestantizem: prispevki s posvetovanja ob 450. obletnici izida Trubarjevega Catechisma in Abecedaria, Ljubljana, 23. in 24. november 2000. Ljubljana: Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete. 121-127.
- Trubar, Primož (1550): Catechismus. Tübingen.
- Trubar, Primož (1550): Abecedarium vnd der klein Catechismus. Tübingen.



*Milena Mileva Blažič*

## PODOBA DRUŽINE V TRUBARJEVIH BESEDILIH

### **Uvod**

Raziskovanje podobe družine v Trubarjevih besedilih obravnava družino kot najpomembnejšo in najelementarnejšo obliko človekove družbe, ki temelji na sorodstvenih vezeh, temeljnih funkcijah družine (biološka reprodukcija), socializaciji oz. vzgoji otrok, uresničevanju osnovnih življenjskih, socialnih, čustvenih idr. potreb. V Trubarjevih besedilih prevladuje novoveški koncept širše ali t. i. hišne družine z redkimi, vendar pomembnimi omembami širše ali jedrne družine (Trubarjeve družine – žen in otrok). Prvo pojmovanje širše ali hišne družine ali velike družine predstavlja več sorodstveno povezanih ožjih družin (družina staršev in njihovih poročenih otrok oz. sorodstvo), večinoma organizirane po očetovskem pravu. Povezavo med družino in družbo daje poroka.

Snoj razlaga etimologijo besede družina kot starocerkvenoslovansko, pomen besede pa kot: prijatelji, najbližji ljudje, skupina ljudi s skupnimi interesi, spremstvo, skupina, kolektiv, sopotnik, tovariš, prijatelj; (skupaj) držati – skupina ljudi, ki skupaj drži.

### **Dosedanje obravnavanje**

Dosedanje raziskave Trubarja so se ukvarjale predvsem s pomenom, ki ga ima kot začetnik slovenskega knjižnega jezika in književnosti; to je nedvomno primarno raziskovalno področje, ki je zelo obsežno. Ob teh temeljnih raziskavah so bile zanemarjene druge Trubarjeve humanistične prvine, vidne v njegovih novoveških besedilih, v katerih se odraža novoveško pojmovanje otroka, ženske in družine. Poznorenesančna Evropa in humanizem Trubarjevega časa sta odkrila človeka in antropocentrično pojmovanje sveta, zato so

postopoma v ospredje razmišljanja prihajali subjekti, npr. človek, moški, ženska, otrok in družina, pa tudi potreba po šolanju otrok (branje knjig v svojem jeziku); novost je bila šolanje deklic.

### **Material in metode**

Gradivo za kvalitativno raziskavo so Trubarjeva besedila, besedni opisi; tudi gradivo je obdelano in analizirano na besedni način. Osrednji del kvalitativne analize Trubarjevega gradiva je predstavljal proces kodiranja, kar pomeni interpretacijo analiziranih besedil oz. določevanje pomena ključnih pojmov – družine – posameznim delom besedila. Enote kodiranja so bile ključne besede in njihove kolokacije – družina ipd. (hišna družina, moja družina itn.). V procesu kodiranja so oblikovane utemeljene tri teorije oz. tri podobe družine, pri čemer je bil uporabljen deduktiven pristop (zaprto kodiranje); to pomeni, da je bil pred začetkom analize seznam ključnih pojmov pripravljen (družina, moja družina, hišna družina, otroci, žena, mož itn.). Odprto kodiranje pri procesu kodiranja oz. induktivni pristop je bil določen med samo analizo besedila na primeru hišne družine ipd. primerov. V nadaljevanju kvalitativne analize podatkov v zvezi s pojmom družina so bile kode (hišna družina, moja družina itn.) primerjane med seboj. Vsebinsko sorodne kode podobe družine, npr. ožja družina, ki temelji na sorodstvenih razmerjih, so bile razvrščene v kategorije: 1. ožja družina (sorodstvena razmerja): oče, mati, otrok, sin, hči, 2. širša družina (družina staršev in družina otrok ter sorodnikov) in 3. hišna družina (skupina ljudi, ki živi v skupnem gospodinjstvu; ožja družina in osebe, ki pomagajo pri gospodinjstvih in kmečkih opravilih). Na osnovi kontekstualne analize besedil je raziskava pokazala, da ima jedrni pojem družine tri poglobitve kategorije oz. tipe v hierarhičnem zaporedju: 1. hišna družina, 2. širša družina in 3. ožja družina, ki medsebojno vplivajo. Kvalitativna raziskava je potekala v zaporednih raziskovalnih sekvencah, in sicer formuliranje problema: pojasnitev teoretičnega okvira – predrazumevanje izbora enote raziskovanja (družine) in vstop v polje (Trubarjeva besedila) ter definiranje vlog (podoba družine oz. predstavitev resnične podobe družine, njenih bistvenih značilnosti, njenih pojavnih lastnosti).

## Starejše gradivo

V Brižinskih spomenikih (972–1039) so omenjena sorodstvena razmerja širše družine, predvsem njeni moški člani (ded, oče, brat, sin, sinek; potomci; jaz<sup>1</sup>). V Celovškem rokopisu (1467–1471) so omenjene tudi članice družine (mati, žena), naštevanje pa je deloma tudi opisno (gospod, oče, mati, sad tvojega telesa, sin, žena; rojen, spočet; jaz). V Stiškem rokopisu (1428) je implicitno omenjen koncept članov širše družine in družbe (človek, devica, duhovni oče, gospod, gosposka, mati, oče, otroci, pridigar, sad tvojega telesa, svetnik, župnik; jaz). V Černjejskem rokopisu (1497) pripadata med omenjenimi osebami in člani širše družine, ki so bratovščini sv. Marije zapustili dukate/pšenico/solde/vino/zemljišče/zlato za mašo za njegovo/njeno dušo, dve tretjini moškim (gospod, rajnik, sin, starešina; Benedet, Matija, Stefan idr.) in ena tretjina ženskam (gospodinja, hčerka, mati, rajnica, žena; Brigida, Katerina, Menija idr.). Pomembno je, da je omenjena tudi »maša za njeno dušo«.

## Ugotovitve

Rezultati raziskovanja temeljijo na analizi konteksta časa in prostora oz. kažejo na okoliščine na Slovenskem v 16. st. Poudarek je bil na posploševanju iz posameznega na splošno, tj. indukciji oz. podobi družine v Trubarjevih besedilih, ki je hkrati podoba družine v 16. st. na Slovenskem. Raziskava si je prizadevala k celostnemu in poglobljenemu spoznavanju podobe družine v besedilih in v kontekstu konkretnih okoliščin Trubarjevih besedil. Raziskava temelji na prvinah, ki so izražene v racionalni govorici, in na prvinah, ki izhajajo iz analize konteksta, izraženega v obliki želja, pričakovanj, potreb, interesov, pa tudi iz Trubarjevih osebnih pogledov, zlasti v pismih.

V knjigi *Catehismus z dvejma izlagama* (1575) posveča Trubar celo poglavje staršem (to temo je obravaval tudi že v prejšnjih katekizmih, pa tudi v *Cerkovni ordningi*, 1564). Vsem staršem, ki imajo radi svoje otroke (ožjo družino) in družino (hišno družino), je po Trubarjevem nauku dana prva naloga, da jih učijo in naučijo katekizma. Star-

1 Zaimek jaz v 1. osebi ednine, ki izraža osebo govorečega, gledano z njegovega stališča. Z njim pa oseba ni spolno zaznamovana.

ševstvo Trubar definira, in sicer starši so kralji, pridigarji in očetje v (svoji) hiši. Kritizira starše, ki svojih otrok in družine (hišno družino) ne učijo katekizma, ne peljejo na pridige, grdo govorijo pred njimi; pravi, da bo Bog take starše kaznoval. Ravno tako upravičuje, da so starši tudi cesarji, sodniki (rihtarji) in rablji proti nepokorni družini. Kot tradicionalno vzgojno sredstvo predlaga rabo palice in šibe. Trubar omenja tudi nemarne in neugodne starše, ki svoje mlajše ne učijo katekizma. Kritizira moške in pravi, da je na svetu dosti staršev, očetov, gospodarjev in mojstrov, ki bolj skrbijo za svoje svinje in živino kot za otroke. Kritičen je tudi do staršev, ki nepošteno živijo, nič ne delajo, ne hodijo v cerkev, ne molijo, ampak pijančujejo, veseljačijo in nesramno govorijo pred otroki. Pravi, da bi bilo treba takšnim staršem dati mlinski kamen okoli vratu in jih vreči v globoko morje. Trubar pravi, da naj starši, ki imajo pravo mero, učijo družino, naj jo svarijo in tudi kaznujejo. Pravi, da se najdejo starši in gospodarji, ki nikdar ne rečejo dobre ali lepe besede svoji družini, otrokom in poslom (najetim delavcem). Vedno se jezijo, razbijajo po hiši, veseljačijo, posebej pa, kadar so pijani; ženo, otroke, hlapce, deklice iz hiše podijo in jih pretepajo. Meni, da so to nekrščanski starši in gospodarji.

### **Podoba družine in družinskega življenja v Trubarjevih besedilih**

V Trubarjevih besedilih se najpogosteje pojavljajo naslednji tipi družin: hišna, nebeška, ožja, širša in njegova osebna družina. Obravnavana besedila imajo novoveški koncept otroka, uveljavlja pravico otrok do igre (igra, igrače), skrbi, varnosti in ljubezni staršev do otrok. Govori tudi o detomorih, kaznovanju otrok, nosečnosti, splavih, smrti otrok, vendar prevladujejo pozitivna pojmovanja in čustva do otrok. Trubar je bil trikrat poročen, od petih otrok so mu le trije preživeli, dve ženi sta mu umrli. V lastni družini je bil soočen z visoko smrtnostjo žena in otrok, kar je vplivalo tudi na njegovo javno pojmovanje otroka, ženske in družine. Oče, botri, botre in vsi, ki so pri krstu, so dolžni za otroke moliti, pravi. Novoveško je njegovo posvečanje skrbi ne le otrokom, ampak tudi nosečnosti, dojenju (vsem nosečim in doječim ženam njih sad in hrano obdržati), varovati vse

mlade otroke in bolnike, skrbeti za boge vdove in sirote. Trubar navaja tudi molitev za vse nosečnice, milost pri porodu, ženske imajo tudi dve svetnici, ki skrbita za otročnici, kar je tudi njegov izraz. Zapiše tudi besedo igrače, plenice oz. pleničice, zibelko.

Dnevna rutina družine se vidi v dnevnem ritmu in prehrani – jutro, dan, večer; obroki: južina, kosilo, večerja; hrana (špiža): jajca, jagode (vino), jabolka, kruh, maslo, meso, mleko, moka, olje, pogača, sir, vino, zelišča, žito. Trubar omenja gospo Stetnerjevo, ki ima v svoji trgovini citrone, granatna jabolka, limone, pomaranče; omenja, da je vino dobro in drago. Družina se je zbirala ob mizi, kjer so bile predvidene molitev, prošnja in hvala. Navaja tudi dnevno rutino in obred prehranjevanja, ko odgovarja na vprašanje, kaj dela in kako se drži, ko hoče jesti. Pravi, da stopi pred mizo in vzdigne svoje srce, oči in gleda proti nebu in najpoprej moli. Zapiše tudi pravila, npr. post, ko ljudje ob petkih in sobotah grešijo s hrano in pijačo in jedo jajca, maslo, sir, meso. Za večer in večerna opravila pa imenuje svetila – luč in svečo. Trubar v prvi osebi ednine zapiše večerno rutino, ko se sleče in gre v posteljo ter prosi boga za dobro in veselo spanje: »Na tu se slečem inu kadar v postelo grem, taku pravim: 'Nu, tu bodi v tim imeni tiga Boga Očeta, tiga Boga Sinu, tiga Boga Sveteta Duha. Amen.' Za teim dobru inu vesselu spim.«

Trubar najpogosteje navaja hišno družino, ki dela doma, v hlevu ali na polju. Zanimivo je, kako metaforično govori o zakonski zvestobi oz. s prisposodbo o zakonski postelji, ki naj bo brez madeža. Trubar kritizira tudi ljudi, ki nič ne delajo, se le sprehajajo, pijančujejo, dolgo ležijo v postelji, dobro jedo in iz njih nič dobrega ne pride, so le nesramni »kurbarji« in postanejo prešuštniki.

Poleg posebne skrbi, namenjene nosečim ženskam, porodu, dojenju, doječim materam, poimenovanju in krstu otrok, omenja celo plenice (pleničice) in zibko. Opiše tudi primer ženske, ki je trikrat splavila. Iz konteksta je razvidno, da je njeno dejanje posledica, vzrok pa so dejanja duhovnikov, cerkvenih predstojnikov in starešin ter njihovo popivanje, preklinjanje, zasramovanje, morije in kraje. Kritizira duhovnike, ki so »nesramni, kurbarji«, za njihovo ravnanje pravi, da je »kurbarsko ravnanje«, razlaga tudi »kurbarske hiše«, ki jih le-ti v pijanem stanju obiskujejo, pa še preklinjajo, igrajo (misli na igre s

kartami) ter dajejo najboljše suknje, obleke in tančice svojim kuharicam in ne Devici Mariji. Pojasnjuje posilstva žensk – hčerk in žena; predvsem kritizira storilce, ki so potem hodili v Rim po odpustke. V poglavju *O devištvu in čistosti* komentira detomore, ker so pri gradnji rimske cerkve v ribniku in na vrtu našli okrog sto otroških lobanj. Tudi okrog samostana na Dunaju so našli otroke, pokopane v posode. Navaja tudi primer otroka, ki se je rodil brez čela, nos je imel podoben zajcu in imel je luknjo v glavi. Navaja primere praznoverja, npr. da bodo mrtvi oživali, in navaja primer verovanja, ko je imela leta 1547 neka mati v Iški fari mrtvega otroka tri dni v zibelki, ker je slepo verjela v to, da ga bo Devica Marija oživila.

Njegov prevod Luthrove *Hišne postile* iz zadnjih let življenja, ki je izšel leta 1595 po smrti s predgovorom njegovega sina Felicijana, je zbirka razlag nedeljskih in prazničnih evangelijev za celo leto, tako imenovane pridige. Luther jih je namenil verskemu pouku v cerkvi in doma, ki naj za družino in širšo hišno skupnost – hišno družino – opravlja gospodar, zato je tudi naslov *Hišna postila* (1595). »Zakaj en tak človek, ki je sam in brez hišne skrbi, more bez in lažje tej cerkvi služiti in streči, kot eden, ki je s to hišno družino in skrbjo obdan in obložen.«

Najpogosteje omenjena podoba družine je t. i. hišna družina. Njeni člani niso le pravi otroci, tj. sinovi in hčere, ampak tudi hlapci, dekle, mlajši, delavci, služabniki, posli (najeti delavci) se v hiši imenujejo otroci. Pravi, naj vsak gospodar, ki zna brati, svoji družini doma zvečer ali zgodaj zjutraj, preden gre k pridigi, na praznik počasi in razumljivo bere evangelij.

Trubar omenja tudi svojega svaka (Lukež Cvekelj), kar je pomembna omemba sorodstvenega razmerja v širši družini.

Tudi Dalmatin uporablja pojem hišna družina, ko v predgovoru k *Ježusu Sirahu* leta 1575 posveti knjigo vsem bogaboječim Kranjcem in Slovencem in vsem hišnim očetom in materam. Tudi Dalmatinovo pojmovanje je podobno Trubarjevemu, kar pomeni, da gre za prevladujoči koncept hišne družine oz. za očete in matere, ki skrbijo za svoje otroke (mišljena je ožja družina), in družino (mišljena je širša družina).

Redkeje navaja Trubar drugo podobo oz. tip nebeške družine. V pesmi iz *Stare zaveze* je o padcu prvih staršev oz. Adamu in Evi napisal,

da gre za sveto družino, ker je z njo Bog ustvaril zemljo, nebo in na nebu svojo družino – sveto družino. Tudi deseta zapoved se v Trubarjevih besedilih glasi: ne želi si bližnjega žene, ne hlapca, ne dekle, ne vola, ne osla, ne nobene reči, ki so od tvojega bližnjega.

Tretja podoba družine v besedilih je tip t. i. ožje oz sorodstvene družine, ki jo sestavljajo rojeniki; njeni člani so oče, mati, sin, hči, brat, sestra, očim, mačeha; svak, stric idr. Navaja tudi sosede, botre in prijatelje. Trubar tudi pripomni, da človek zapusti očeta in mater in se pridruži svoji ženi in da bosta z njo dva v enem telesu. Za otroke uporablja različna poimenovanja, predvsem pozitivno slogovno zaznamovana: dete, otrok, otročiči, sirote, vnuk, vnučiči ipd. Tudi za ženske uporablja različna poimenovanja od pozitivnih, ki so pogostejša, do negativnih, manj pogostih: baba, botra, coprnica, dečla, dekle, deklica, gospa, hči, klafarica (opravljivka), kurba, nevesta, nosečnica, nuna, otročnica, pastirica, sestra, stara baba, vdova, žena, ženska ipd. Za moške uporablja raznovrstna poimenovanja, negativno in pozitivno slogovno zanamovana, odvisno od konteksta, npr. ajd, bolnik, duhovnik (farmošter, far), coprnik, far, gospod, gospodič, hlapčič, kurbir, lakomnik, menih, mož, oča, oče, papež, pastir, pijanec, posli (najeti delavci), prerok, pridigar, sin, služabnik, škof, ženci (žetev), ženin ipd. V zvezi s pojmom družine zelo pogosto zapiše besedo ljubezen, uporablja pa naslednje sopomenke: ljubi, ljubiti, ljubezniv, ljubeznivejši, iz srca ljubiti, iz srca žalovati, iz srca govoriti, iz srca zaupati, iz srca želeti, klicati iz srca, iz srca pokloniti, prositi iz srca, voščiti, verjeti, želeti ipd. V besedilih implicitno navaja naslednje vrste ljubezni: božja, bratovska, gmajn, krščanska, očetovska, prijateljska, sestrinska, zakonska ipd. Značilnosti ljubezni so: mrzla, prava, prevelika, samostoječa, silna, srčna, velika ipd. Trubar se zavzema za to, da se človek izkaže s pravo bratovščino, ljubeznijo in prijaznostjo drug do drugega, ne le z lepimi in praznimi besedami, temveč s temi dejanji in z resnico brez hinavščine. Na zanimiv način govori tudi o poželenju, ki ga imenuje lušt, in sicer kot lušt mesa, dražljivi lušti, od luštov goreti, tiga lušta, tiga našiga grešniga mesa, meseni lušt zatreti, posvetni lušti, v tih hočliovstih inu luštih prebivajo, so žive mrtve ipd. Govori tudi o nesramni hočlivosti, nečistosti in kurbariji, ki jih pripisuje predvsem duhovnikom, papežem, škofom in navadnim

ljudem. Zavzema se za čistost in zakonsko zvestobo. V *Cerkovni ordninki* (1564) se zelo zavzema proti hudobnosti, krivicam, kurbariji, nečistosti, nepokorščini, nepoštenosti, ropanju, sramoti, tatvini, ubijanju, vojskovanju (krivo vojskovanje) ipd. Pravi, da se tem »ričem« človek lahko postavi po robu. Zato navaja prisposodbo z volkovi: ko napadejo ovce, pastir brani čredo s psi, kolikor more, da ohrani ovce. Celo razlaga tudi pojem užitek, ki je vezan na telesne in duhovne prvine. Le-to so prvine renesančne radoživosti, in sicer v povezavah s pojmi uživati: blago, dobrote, nebesa (v nebesih), raj, veselje, večno veselje, zveličanje ipd.

Širša ali razširjena družina je četrti tip družine, ki jo obravnava v svojih besedilih. Člani le-te so dekle, delavci, delavce, hlapci, lastni otroci, otroci, pastirji, pastirice, rojeniki, sirote ipd. Omenja tudi člane (širše) skupnosti, to so delavci, kmetje (kmetiči), krščenci, meščani (purgarji), mojstri, najeti delavci (posli), pridigarji, prijatelji, sosedi, sosesčina, vaščani (farane), svet, učitelji (šulmoštri) idr.

Peti tip družine, ki ga predstavlja, je Trubarjeva družina, njegova konkretna družina – »ta moja družina«. V predgovoru h knjigi *Ta celi catehismus s kratko zastopno izlago* (1567) v posvetilu Gabrijelu Gallenberškemu konkretno piše o družini Gallenberškega: tvoja ljuba gospa mati, tvoja sestra in družina, tvoj brat, ti si iz kranjske patricijske rodbine, po očetu in materi potomec starega poštenega plemstva, viteštva in gospostva, in ker si dosegel sedmo ali osmo leto ter začel hoditi v šolo ... Predgovor h knjigi *Svetiga Pavla listuvi* (1567) je namenjen visokorodnim, blagorodnim, plemenitim, poštenim, častitim in pobožnim ženam, mladenkam. Trubar je bil trikrat oženjen. Prvič se je poročil v Rothenburgu z Barbaro, drugič v Derendingenu z Anastazijo, tretja žena Agneza ga je preživela. Iz prvega zakona je imel dva sina, Primoža in Felicijana, in hčer Magdaleno; ti otroci so ga preživeli, dva otroka iz drugega zakona pa sta žal umrla v zgodnji mladosti.

V predgovoru h *Catehizmu z dvejma izlagama* (1575) knjigo izrecno namenja vsem bogaboječim, mladim in starim Kranjcem in Slovencem in ne le za rabo v cerkvah, ampak za njegov sedanji čas, ko delujejo pridigarji povsod, v mestu in vasi. Katekizem je namenjen otrokom, staršem, očetom, materam, gospodarjem, gospodinjam, da



ga prebirajo doma vsak praznik, zjutraj ali zvečer, s svojimi otroki, posli (najeti delavci) in družino, za katere pravi, da se drug od drugega učijo.

Tudi Janez (Janž) Mandelc v posvetilu Janžu Khislu s Fužin v Dalmatinovem *Jezusu Sirahu* (1575) omenja osebe v družini, in sicer starše, gospodarje, gospodinje, otroke, služinčad, hlapce, dekle, dni-narje, delavce. V osebni pismu tudi zapiše, da so bili njegovi otroci ta teden precej tihi in pobožni, sedaj pa so že spet razposajeni, veseli, neposlušni. Ti redki primeri dajo vpogled v različne tipe novoveškega pojmovanja družin, tudi ožje oz. njegove konkretne družine.

Adam Bohorič in Nikodem Frischlin v šolskih redih stanovske šole v Ljubljani (1575, 1584) eksplicitno potrjujeta podobo družine v omenjenih besedilih, ki je bila značilna za 16. st. Slovenski protestanti so zelo zaslužni za šolanje otrok, posebej deklc. Pravita, da ko učenec pospravi knjige in ostalo v šoli (šolsko orožje) in zloži v torbo, se odpravi domov. Po poti naj hodi spodobno, pozdravlja uglednejše osebe, in sicer tako, da se odkrije (pokrivalo). Ko učenec pride domov, je njegova prva naloga, da opravi delo, ki mu ga »zaukažejo« starši, opravi domača opravila, potem pa ponavlja šolsko snov in piše. Posebno poglavje je posvečeno obnašanju pri jedi, kjer otrok pripravi mizo, če mu »ukažejo«, naj pregrne prt, prinese krožnike, žlice, čaše in drug pribor. Če starši ukažejo, otrok streže pri mizi, moli pri mizi po latinsko, nemško ali v domačem jeziku. Otrok mora paziti, da česa ne zmanjkuje, naj ponuja, prinaša in odnaša hrano. Ko dobi dovoljenje, vstane, odnese svoj krožnik in žlico z nožem.

Ugleden deček naj nikdar ne gre na ulice, če mu tega starši ali učitelji posebej ne dovolijo. Če je kdaj zares treba iti na ulico, naj to stori spodobno. Dokler je na cesti, naj ne teka sem ter tja in naj ne blodi z očmi, išoč nesramne prizore. Ne v diru, ampak zložno naj gre, kamor so ga poslali. Naročilo naj vestno opravi, in ko dobi odgovor, naj se takoj vrne domov. Če pa mu starši kdaj dovolijo igrati se kakšno spodobno igro, naj se je loti brez kričanja, da ne bo s kričanjem dajal tujim ljudem priložnosti zaničevati znanost in tiste, ki se z njo ukvarjajo, in da končno učitelj ne bo imel razloga take učence strože prijeti v pesti. Učence svari pred Ljubljano, ki je silno nevarna voda. Učencem je prepovedano se ji približati, kaj šele se

poleti v njej kopati ali plavati; zagroženo jim je tudi s kaznijo. Učenec, ki bo izblebetal kakšno šolsko zadevo in opravljal pred svojimi starši, bo tudi kaznovan oz. bo dobil s palico. Učitelj je imel pravico vtikati se v družinsko življenje, in sicer tako, da je skrbel, da so starši spoštovali nauk Jezusa Siraha, ki uči, da z otroki ne smemo biti premehki, se z njimi ljubkovati, še manj pa jim dajati potuho ali opravičevati njihovo hudobijo, čeprav zopet ni treba, da bi učitelji vihteli palico kar tako brez pravega vzroka.

## Sklepi

Antropocentrično pojmovanje družine, otroka in otroštva, žensk in materinstva je zaslediti v starejši slovenski književnosti že v Trubarjevih knjigah. Prvič so v *Abeceđariju* (1550) že v podnaslovu omenjeni ne le otroci, ampak mladi Slovenci, »ti mladi inu preprosti Slouvenci«. V *Catechismu* (1550) omenja otroške molitve in navaja prilastke ob otrocih, npr. Adamovi, božji, brumni. Drugič, zelo napredno pojmovanje je v *Catehismu z dvejma izlagama* (1575), ko prvič v slovenščini omenja igrače in obdarovanje otrok (»Tim otrokom na večer pod nih skledice oli baretice ličkako iegračo polagajo, inu te otroke pregovore, tu je nim st. Niklauž dal.«). Napredek v pojmovanju otrok je v *Hišni postili* (1595), kjer je omenjeno, da imajo otroci poleg »otročjih molitev« tudi igranje v družbi vrstnikov (»z drugimi otroki okoli tekal inu se igral«). Tretjič, pri njem najdemo tudi čustva do otrok; otroci so sicer tudi »hudičovi otroci«, toda starši žalujejo za otroki (»in otroke iz srca žalovali«). Trubar pogosto navaja prilastke ob besedi otroci, npr. izraelski, lubi, mladi, nepokorni, njegovi, ofertni, redoljubni, zakonski, zlodejevi, svoji, svoji lubi, vaši, človeški. Vse značilnosti omemb otrok kažejo na napredno pojmovanje otroka in otroštva.

Trubar omenja ženske v okviru socialne hierarhije, značilne za 16. stoletje. Delo, družina, domestikalne in ekonomske dolžnosti ženske so bili del cikla od ženske, hčere, (ne)poročena dekleta, žene, matere do vdove. Zelo težko so preživele zunaj socialnega konteksta družine oz. neporočene. V srednjem in novem veku se je tudi tako varčevalo, da je žena prevzemala delo delavk na polju in je v zgodovini imela več neformalnih zaposlitev: dom, družina, polje/njiva.

Pomen videza ženske je tesno povezan s podobo ženske v vseh kulturah. Merila za lepoto so izviralala iz patriarhalnega odnosa. Pomen in iskanje lepote sta del socialnega sistema, kako izključiti ženske iz kulture, politike, umetnosti – odločanja. Ženske so bile (ne)prostovoljne ujetnice v patriarhalne vzorce lepote. Opismenjevanje, šolanje in izobraževanje, tiskanje knjig, pričakovanja družine po spremembi socialnega statusa navzgor so poročenim ženskam dajale nov pomen. Podoba ženske je bila domačijskost, izpolnjevanje dolžnosti, požrtvovalna mati, verna kristjanka.

Materinstvo je v srednjem veku in na začetku novega veka oziroma v 16. stoletju pomenilo reprodukcijo v sorazmerno varnem kontekstu – zakonskega stana. Otroci so pomenili nadaljevanje vrste/imetja, delovno silo in skrbnike za ostarele starše. Trubar obravnava tri generacije žensk: deklice in hčere, pri katerih poudarja devišstvo, čistost (od divičtva, čistosti), nato nosečnice, otročnice oz. matere ter nazadnje stare ženke, vdove in »stare babe«. Ko primerja matere z Devico Marijo, ki je rodila otroka, pravi, da je njen otrok po eni strani podoben drugim otrokom, ker je iz mesa in krvi, ima ude in vse, kar otroci sicer imajo, potrebuje brisanje, pranje, hrano, pijačo, spanje, po drugi strani pa je njen otrok Božji sin. Trubar omenja tudi nezakonske in zakonske otroke, tudi posilstva žensk, splave in detomore v samostanih. O posilstvih žensk pravi: »Ta vogerska, krovaška, slovenska inu družih dežel gosposčina, koker ti celski knezi so bili, kir so s temi bozimi vso sylo, krivico obhaili, tu nih po sili jemali, nih hčere inu žene silovali, inu naisi so po odpustke v Rim hodili, bogate kloštre inu veliku kaplany štiftali, so vsi žnih imenom inu stanum zatreni inu hud konec vzeli.« Večkrat omeni posiljevalce dekel (»kir dečle silyo«). Napredno se zavzema za posebno varnost in skrb nosečnic in otročnic, kar je dragoceno dejstvo za 16. stoletje in novoveško pojmovanje družine, otroka in ženske. Njegove knjige so bile namenjene tudi socializaciji žensk in otrok.

Na osnovi omemb žensk je vidna delitev pripadnosti moških javni in pripadnosti žensk zasebni sferi. Pravi, da deklica v hiši kuha, pomiva, pometa, otroke okoli nosi, jih briše in kopa. Mati streže otrokom hrano, pijačo; streže tudi drugim, npr. bolniku daje zdravilo. Trubar uporablja izraze za izražanje pozitivnih in negativnih čustev,

občutkov, razpoloženj pri ljudeh in članih družine, npr. vpiti, jokati, škripati z zobmi, žalovati, sovražiti, upati, veseliti, biti dober, biti prestrašen, razdvojen, pohleven, hud, boječ, prestrašen, strašen, žalosten, šibek, reven, pregnan, obupan, okraden, požgan, ubog, ujet itn. Dostikrat piše o neposlušnih otrocih; poimenuje jih hudičevi otroci, ker si ne pustijo ničesar dopovedati. O zakonskem življenju pa pravi, da so v zakonu skrbi, žalost in tudi užitek.

Podoba družin v Trubarjevih besedilih je osredotočena predvsem na pojem hišne družine, ki temelji na konceptu razširjene družine oz. ožje družine (oče, mati, otroci) in širše družine (dekle, delavci, hlapci, posli, tj. najeti delavci).

## VIRI, LITERATURA

Ahačič, Kozma (2007): Zgodovina misli o jeziku in književnosti na Slovenskem. Protestantizem. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.

Glavan, Mihael (1995): Trubarjeva Hišna postila. Ob 400. obletnici izida zadnje slovenske protestantske knjige. V: Primož Trubar, Hišna postila. Ljubljana: DZS.

Megiser, Hieronim (1603, 1977): Thesaurus Polyglottus. Frankfurt na Majni Krelj, Sebastijan (1566, 1987): Otročja biblija. Regensburg.

Rupel, Mirko (1934). Slovenski protestantski pisci. Ljubljana: Tiskovna zadruga. Trubar, Primož (1595, 1995): Hišna postila. Tübingen.

Trubar, Primož (2002-): Zbrana dela (1-). Ur. Igor Grdina. Ljubljana: Rokus in Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar; Nova revija in Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar.

Trubarjev zbornik (1908).Ur. Fran Ilešič. Ljubljana: Slovenska matica.

Drugi Trubarjev zbornik (1952). Ur. Mirko Rupel. Ljubljana: Slovenska matica.

III. Trubarjev zbornik (1996). Ur. Franc Jakopin idr. Ljubljana: Slovenska matica in Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar.

*Marko Mugerli*

## SLOVENSKA IN ŠVICARSKA REFORMACIJA: UNIVERZA V BASLU

Na začetku 16. stoletja se je Basel razvil v središče evropskega humanizma. Privlačil je iskalce znanja iz bližnje in daljne okolice. Kot študijsko mesto so si ga izbrali tudi nekateri iz Kranjske, Koroške, Štajerske in Goriške. Postali niso samo glasniki naprednih idej, ampak tudi poznavalci in celo simpatizerji reformacije, ki sta jo v Švici utemeljila Huldrych Zwingli in Jean Calvin (Kalvin). Pomen Basla in švicarske reformacije je v avstrijskih deželah upadel z zmago protireformacije in z utrditvijo katoliške Cerkve. Privrženci reformacije so ostali na Koroškem, vendar so delovali prikrito. To potrjujejo zapiski ljubljanske škofije in pa posamezni vpisi na baselski univerzi še v 17. in 18. stoletju.

Napredne ideje so se širile dosti hitreje kot kdaj prej. Iznajdba tiska je namreč povečala naklado in s tem pocenila izdajanje knjig, ki niso bile več dostopne le bogatim samostanom in visokemu plemstvu, ampak tudi študentom. Študentje v času študija niso bili omejeni le na obiskovanje ene univerze. Večina jih ni končala na univerzi, na katero so se najprej vpisali, ampak na tretji ali četrti univerzi. Narava študija jim je omogočala, da so prehajali iz ene na drugo univerzo tudi med študijskim letom, in to celo večkrat na leto. Vpis na univerze je namreč potekal vse leto. Študentje so s svoji potovanji raznašali nove ideje po vsej Evropi.

Posebej privlačno mesto je postal Basel; 12. novembra 1459 je namreč postal univerzitetno mesto. Z bulo papeža Pija II. je bila osnovana univerza, ki je bila slovesno odprta 4. aprila naslednje leto. V mestu so se rodile ideje in dela, ki so romala v svet. Tukaj je živel in deloval eden izmed najpomembnejših prirodoslovcev 16. stoletja Theophrastus von Hohenheim, bolj znan kot Paracelsus (1493–1541).

Ob prevzemu učnega mesta je v Baslu javno zažgal dela Gallena, ki je veljal na medicinskem področju za takšno avtoriteto kot Ptolomej na področju astronomije ali pa kot sv. Avguštin in sv. Tomaž Akvinski v teologiji. Paracelsus je bil doma s Koroškega. Svoji domovini je posvetil zgodovinsko delo *Chronica und Ursprung des landts Kärnten*.<sup>1</sup> Tukaj je živel Heinrich Loriti-Glarean, ki je bil izvrsten glasbeni teoretik in prevajalec grških klasikov. Znan je bil po prevodu Homerjeve *Iliade*. Predaval je poetiko na baselski univerzi in pozneje v Freiburgu. Največji evropski humanist Erazem Rotterdamski je v Baslu ustanovil šolo, v kateri so se učili kritičnega preučevanja antičnih piscev, cerkvenih očetov in *Svetega pisma*. Erazem je svoja dela tiskal v baselski tiskarni Johanna Frobeniusa, ki so mu sodobniki nadeli naziv kralj tiskarjev. Tu so natisnili Erazmovo grško *Novo zavezo* z opombami in latinskim prevodom.

V mladosti se je na baselski univerzi šolal Huldrych Zwingli. Spoznal je razhajanje med vsebino *Svetega pisma* in razmerami v Cerkvi. Želel je, da se iz cerkvenega življenja umaknejo vsi tisti običaji, ki jih ne predpisuje *Sveto pismo*. Širjenje njegovih idej je upočasnila cenzura, vendar jih ni mogla povsem zavreti. Njegovi privrženci niso postali le ozki teološki krogi, ampak tudi nekateri predstavniki mestnih oblasti in ljudske množice. Nov cerkveni red so najprej uvedli v Zürichu. Odpravili so odpustke, romanja, cerkveno petje, čaščenje svetnikov in relikvij. Iz cerkva so odstranili podobe, slike in sveče. Podobno se je zgodilo v Baslu. Zwinglijevi privrženci so nasilno prevzeli oblast leta 1529, odpravili mašo in uničili podobe svetnikov.<sup>2</sup> S tem si je reformacijska stranka pridobila veliko samozavesti in kljub svoji šibkosti ni pristala na povezavo z Luthrom, čeprav so se mnjenja zwinglijancev in luterancev kresala pri čisto teološkem vprašanju, to je ob pojmovanju Kristusove navzočnosti v evharistiji. Spodbujeni z zmagami v Zürichu in Baslu so Zwinglijevi privrženci hoteli vpeljati spremembe še v drugih švicarskih mestih. Naleteli so na močan odpor katoliške strani in doživeli leta 1531 poraz v bitki pri Kapplu, v kateri je Zwingli izgubil življenje.

1 Walter Rüegg, *Geschichte der Universität in Europa, von der Reformation zur Französischen Revolution (1500–1800)*, II, München 1996, str. 425.

2 *Zgodovina cerkve 3. Reformacija in protireformacija (1500–1715)*, Družina, Ljubljana 1994, str. 72.

V tem času je v univerzitetnem mestu Baslu živel Ljubljčan Lenart Budina. Tukaj ni bil prvi iskalec znanja s slovenskih dežel. Že prvo leto po ustanovitvi baselske univerze se je na njej pojavil mož z imenom »Gabriel Krantz de Stein«. Označba kraja bi lahko pomenila Kamnik ali Kamen na Koroškem. Priimek Kranjec imajo številni prebivalci, ki izhajajo iz Kranjske, in bi lahko kazal na njegovo domačo deželo. Leta 1513 se je na univerzo vpisal tudi »Michael Resch de Stein in Slavonia Gurcens. dyoc.«<sup>3</sup> Gre za osebo, ki je prihajala s področja krške škofije. V začetku 16. stoletja je na baselski univerzi študiral Balthasar Praunspurger. Doma je bil iz Savinjske doline. Objavil je več glasbenih knjig, drugega pa ne vemo o njem skoraj ničesar. Več pa je znanega o Lenartu Budini. Kot korektor je delal v tiskarni Johanna Frobeniusa. Leta 1529 se je moral zaradi nemirov umakniti v Freiburg, kjer je dosegel bakalavreat. Pozneje se je vrnil v Ljubljano, kjer je ustanovil okoli leta 1535 latinsko šolo.<sup>4</sup> Tako se je imenovala, ker je bil njen glavni namen učenje tega jezika. Šola je sčasoma postala privlačna za plemiče, zato so jo začeli finančno podpirati. Iz nje se je razvila deželna stanovska šola.

Lenart si je z ustanovitvijo šole pridobil velik vpliv na bodoče študente. Nanje je vplival tudi Primož Trubar, ki je bil oče slovenske reformacije in velik podpornik študentov v Tübingenu.

Lenartovo in Trubarjevo mnenje sta imela odločilno vlogo pri izbiri nadaljnje študijske poti mladeničev. Zato je toliko pomembno dejstvo, da je Trubar imel stike s Heinrichom Bullingerjem, ki je bil duhovni vodja švicarske reformacije po smrti Huldrycha Zwinglija. Jože Rajhman je objavil pet Trubarjevih pisem, naslovljenih na švicarskega reformatorja. V prvem pismu s 13. septembra 1555 Trubar piše, da se je iz Bullingerjevih del veliko naučil in da je iz njih že pred 17 leti pridigal v slovenski deželi. Zaradi tega je bil dostikrat preganjan in so ga naposled hoteli celo spraviti v ječo, kljub temu pa nanj ni jezen, ampak mu je vdan.<sup>5</sup> V ostalih pismih je razvidna neka pozitivna naravnost do švicarske reformacije. Pri tem je precej zgovorno

3 Hans Georg Wackernagel, *Die Matrikel der Universität Basel, I. 1460-1529*, Basel 1951, str. 19.

4 Primož Simoniti, *Humanizem na Slovenskem*, Ljubljana 1979, str. 114–118.

5 Jože Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, Ljubljana 1986, str. 24–37.

pismo s 13. marca 1557. V njem omenja, da mu je Bullinger poslal knjižico z njegovo versko razpravo, nad katero ni imel pripomb. Njemu in vsem drugim predstavnikom »helvetske« cerkve se opravičuje zaradi lažnih govoric, češ da je javno s prižnice preklel vse zwinglijevce in jih zmerjal za krivoverce. Čeprav jim je bil Trubar naklonjen, je v vprašanju evharistije povzel Luthrovo trditev, da je pri evharistiji Kristus resnično navzoč v kruhu in vinu in da nista samo znamenji. Za Trubarja je to majhna razlika, ki preprostim ljudem ne koristi.<sup>6</sup> Želel si je namreč zaveznitva med reformiranimi Cerkvami.

V teh pismih se spozna širina Trubarjeve in Bullingerjeve osebnosti. V času hudih verskih bojov, ko je bilo to, v kar veruješ, pomembnejše od življenja, je bil pogovor z drugače mislečimi in verujočimi znamenje velikega poguma in humanizma. Pogovora, v katerem sogovorniki drug drugega spoštujejo, poslušajo in po možnosti tudi upoštevajo pripombe, so zmožni le največji humanisti. Ti so sposobni sklepati dogovore. Leta 1549 se je Heinrichu Bullingerju posrečilo z Jeanom Calvinom skleniti kompromisni sporazum *Consensus Tigurinus*, ki glede evharistije sprejema omiljene kalvinistične formulacije. S tem so bili postavljeni temelji zedinjenjene švicarske reformirane Cerkve in skupne veroizpovedi zwinglijevcev in švicarskih kalvinistov iz leta 1562, ki ima naslov *Confessio helvetica posterior*.<sup>7</sup>

Zanimivo je tudi, da so študentje iz slovenskih dežel študirali tako na območju švicarske reformacije kot tudi na območju augsburške veroizpovedi. V matrikah baselske univerze je veliko študentov, ki so obiskovali tudi univerzi v Tübingenu in Leipzigu. Čeprav obstajajo univerzitetne matrike, pa ni celostnega pregleda nad študenti. Vsi izpisani podatki niso popolni. Nekateri vpisani nikoli niso študirali. Vpisali so se samo zato, da bi uživali univerzitetne privilegije na področju davčne prostosti in sodnih zadev. Težko je verjeti, da je nekdanji koprski škof Peter Pavel Vergerij ml. študiral na baselski univerzi. Ob vpisu leta 1549 je bil namreč star že 52 let.<sup>8</sup> Bili so tudi takšni, ki so hodili na univerzo, pa se sploh niso vpisali v matrike.

6 Prav tam.

7 *Zgodovina cerkve 3, Reformacija in protireformacija (1500–1715)*, str. 102, 195.

8 Hans Georg Wackernagel, *Die Matrikel der Universität Basel, II. 1532/33–1600/01*, Basel 1956, str. 40–44.



MARKO MUČERLI

Stvari so postajale strožje šele z doslednim zaračunavanjem šolnin. Založba baselske univerze je v petih knjigah izdala seznam baselskih študentov od leta 1460 do leta 1818. V teh seznamih se pojavljajo tudi imena ljudi iz Kranjske, Koroške, Štajerske in Goriške. Še posebej veliko jih je bilo v 16. stoletju.

	Ime in priimek	Leto vpisa	Dežela/ mesto	Opombe
1	Theodosius Trebelius	1544/45	Čedad	
5	Peter Pavel Vergerij	1549/50	Koper	
6	Ludvik Vergerij	1549/50	Koper	Nečak Petra Pavla Vergerija ml.
7	Janez Sturm	1549/50	Čedad	
8	Jurij Hätzcl	1550/51	Koroška	
9	Janez Mittenburgerus	1553/54	Štajerska	
9	Janez z Grabna	1556/57	Graben pri Kamnu, Kor.	
10	Krištof Weitmoser	1557/58	Koroška	
11	Janez Weitmoser	1557/58	Koroška	Brat Krištofa Weitmoserja.
12	Jurij Bitterkraut	1568/69	Koroška	
13	Erhard Hedeneck	1570/71	Beljak	Leta 1559 se je vpisal na univerzo v Tübingen. 10. januarja 1571 je omenjen kot doktor medicine.
14	Krištof Putzi	1571/72	Koroška	
15	Melchior Putzi	1571/72	Koroška	
16	Janez Kaitschach	1571/72	Kranjska	
17	Žiga Kaitschach	1571/72	Kranjska	
18	Wolfgang Kaitschach	1571/72	Kranjska	
19	Anton Kronecker	1571/72	Kranjska	
20	Julij Fenstri	1571/72	Koroška	
21	Andreas Bükelerus	1572/73	Ptuj, Štajerska	
22	Frančišek baron pl. Stubenberg	1572/73	Ptuj	
23	Danijel baron pl. Stubenberg	1572/73	Ptuj	
24	Krištof Halvinger	1580/81	Koroška	
25	Filip Bucella	1580/81	Ptuj	

## RAZPRAVE, ŠTUDIJE

Ime in priimek	Leto vpisa	Dežela/ mesto	Opombe
26 Herbard baron pl. Auersperg	1591/92	Kranjska	Leta 1592 se je vpisal na univerzo v Tübingenu in naslednje leto na univerzo v Padovi. Leta 1608 je postal kranjski deželni upravitelj.
27 Vajkard baron pl. Auersperg	1591/92	Kranjska	Študiral je tudi v Tübingenu in v Padovi.
28 Ditrih baron pl. Auersperg	1591/92	Kranjska	Obiskoval je univerzo v Tübingenu in v Padovi. Leta 1626 je postal kranjski deželni upravitelj.
29 Herbard baron pl. Lamberg	1591/92	Kranjska	Bil je tudi študent univerze v Tübingenu in v Padovi.
30 Jakob Wabeccius	1591/92	Kranjska	
31 Lenart Fašank	1591/92	Ljubljana	26. avgusta 1592 se je vpisal na univerzo v Tübingenu. Leta 1597 se je odpravil na študij medicine v Padovo. 18. julija 1599 je bil promoviran v doktorja medicine. Postal je zdravnik v Hollabrunnu.
32 Jakob Pantaleon	1595/96	Ljubljana	25. septembra 1592 je začel študirati v Tübingenu.
33 David Pantaleon	1595/96	Ljubljana	Leta 1592 je bil v Tübingenu. Po kratkem postanku v Baslu je študij leta 1596 nadaljeval v Wittenbergu.
34 Krištof Stettner	1595/96	Ljubljana	25. septembra 1592 se je vpisal na univerzo v Tübingenu.
35 Adam Gabelchoverus	1595/96	Ljubljana	30. marca 1596 je postal doktor medicine.
36 Marko Roseta	1598/99	Ptuj	
37 mag. Bernard Steiner	1599/00	Koroška	18. decembra 1599 je postal doktor medicine.
38 mag. David Verbec	1600/01	Ljubljana	Rodil se je 1577 v Ljubljani; 10. apr. 1600 je postal doktor medicine. Bil je zdravnik v Tübingenu, Ulmu, Stuttgartu, Augsburgu, Straßburgu in Speyerju. Umrl je leta 1644.

MARKO MUĀERLI

Ime in priimek	Leto vpisa	Deželna/mesto	Opombe
39 Pavel baron pl. Dietrichstein	1600/01	Kranjska	
40 mag. Tomaž Schiffman	1600/01	Celovec	18. avgusta 1600 je postal doktor medicine.
41 Elias Staudach	1600/01	Koroška	

V naslednjem stoletju je število vpisov močno upadlo. Kazale so se že posledice preganjanja protestantov in zmage protireformacije. V 17. in 18. stoletju je bilo v Baslu malo študentov iz avstrijskih dežel. S Kranjskega je bila samo ena izjema. To je bil Janez Knafel iz Kranja, ki se je vpisal v šolskem letu 1615/16.<sup>9</sup> Avstrijski študentje so ponavadi prihajali z Dunaja ali Koroške.

Ime in priimek	Leto vpisa	Deželna/mesto	Opombe
42 Adam Seenus	1605/06	Koroška	Bil je iz stare koroške plemiške družine. 1. avgusta 1611 je nadaljeval študij v Heidelbergu.
43 Krištof Andrej Oberheim	1605/06	Koroška	7. novembra 1607 se je vpisal na univerzo v Heidelberg. Kmalu se je vrnil v Basel, kjer je umrl za posledicami kuge, ki je v mestu razsajala leta 1610 in 1611.
44 Jurij Źiga Seenus	1607/08	Koroška	Bil je brat Adama Seenusu iz Beljaka. Obiskoval je univerze v Tübingenu, Heidelbergu, Königsbergu in Baslu. Kot protestant je leta 1629 zapustil Koroško.
45 Magister Janez Guntherus/Gantherus	1608/09	Bela Peč	Obiskoval je univerze v Leipzigu, Jeni in Baslu, kjer je 15. decembra 1608 je postal doktor medicine. Leta 1615 je začel predavati na medicinski fakulteti v Leipzigu.

9 Hans Georg Wackernagel, Die Matrikel der Universität Basel, III. 1601/02–1665/66, Basel 1962, str. 179.

## RAZPRAVE, ŠTUDIJE

Ime in priimek	Leto vpisa	Dežela/ mesto	Opombe
46 Helfrid Freyberg	1610/11	Koroška	11. junija 1607 se je vpisal v Tübingen. V letih 1608–10 je bil v Heidelbergu. Potem je študiral v Baslu.
47 Janez Knafel	1615/16	Kranj	13. aprila 1617 je postal doktor prava.
48 Jurij Schütz	1617/18	Bela Peč	Leta 1599 je začel študirati v Leipzigu. 18. novembra 1617 je postal doktor prava.
49 Bernhard Haslingerus	1619/20	Koroška	Leta 1620 je v Baslu študiral na artistski fakulteti. 26. sept. 1621 je vpisal na študij prava v Straßburgu.
50 Jurij Sigfrid Leininger	1619/20	Koroška	Bil je iz stare koroške plemiške družine. V Baslu je študiral filozofijo.
51 Janez Jernej Mandorf	1619/20	Koroška	Obiskoval je univerze v Baslu, Straßburgu in Sieni. Leta 1929 je kot protestant zapustil Koroško.
52 Joachim a Mandorf	1619/20	Koroška	Študiral je v Baslu, Straßburgu in Neaplju.
53 Albert Kronegg	1619/20	Koroška	Študiral je v Altdrofu, Baslu, Straßburgu in Tübingenu. 21. marca 1621 so ga oblasti zaradi žalitve baselskega župnika kaznovale z globo.
54 Samuel Findenigg	1619/20	Koroška	
55 Benjamin Schütz	1626/27	Bela Peč	Študiral je v Leipzigu, Marburgu, Baslu in Straßburgu. Leta 1627 je v Baslu postal doktor prava. Leta 1649 je postal rektor akademije v Erfurtu.
56 Andrej Ernow	1629/30	Koroška	Leta 1630 se je skupaj z družino kot verski begunec zatekel v Basel in zaprosil za azil.
57 Wilhelm Ernow	1629/30	Koroška	Bil je brat Andreja Ernawa. 10. nov. 1629 se je vpisal na pravno fakulteto v Straßburgu.
58 Janez Andrej Woldnerus	1629/30	Koroška	

MARKO MUČERLI

Ime in priimek	Leto vpisa	Dežela/ mesto	Opombe
59 Tomaž Feldtner	1631/32	Koroška	
60 Aleksander Ulrik baron Freyberg	1636/37	Koroška	Leta 1637 se je vpisal v Altdorfu.
61 Janez Graselius	1639/40	Beljak	
62 Mihael Posauner	1643/44	Koroška	
63 Jurij Adam baron Aichelberg	1643/44	Koroška	
64 Friderik Strasser	1746	Celovec	Rodil se je 1715 v Celovcu. Prihajal je iz nekdanje bogate, kasneje obubožane zgornjeavstrijske družine, ki se je preselila na Koroško. 31. mar. 1746 je v Baslu vpisal študij medicine. <sup>10</sup>

Med študenti v Baslu je bilo zlasti veliko Korošcev, celo še v času najhujšega preganjanja protestantov. Zanimiva so poročila ljubljanskega škofa Otona Friderika Buchheima in njegovih pomočnikov Franciška Maksimilijana Vaccana in Filipa Terpina iz srede 17. stoletja. Ljubljanska škofija je obsegala tudi nekatere župnije in vikariate na Koroškem. Vrstijo se poročila o heretikih in nepokornih faranih, ki ne hodijo k spovedi, in o zaprtju cerkva, ker so jih heretiki oskrunili. Takšna poročila so prihajala iz Miklavža pri Beljaku, Sv. Ruperta, Pliberka, Skočidola, Roža in Bele Peči.

19. aprila 1643 je na ljubljansko sinodo prišla novica o heretikih in o opustitvi krsta otrok v Beli Peči. Heretiki so oskrunili tamkajšnjo cerkev. Tja se je zatekel tudi gospod Corenini, ki je bil izseljen s svoje zemlje.<sup>11</sup> Privrženci reformacije so ukinili bratovščino svetega Rešnjega telesa. Ukazi ljubljanske škofije po ponovni ustanovitvi bratovščine niso nič zalegli. V kraju se način življenja ni bistveno razlikoval od življenja v protestantskih deželah. V reformirani cerkvi ni bilo na primer nič nenavadnega, če njihov dušni pastir živi z žensko. Tako tudi ni bilo za prebivalce Bele Peči moteče, če je njihov kaplan imel

10 Max Triet, Pius Marrer, Hans Rindlisbacher, *Die Matrikel des Universität Basel, V. 1726/27–1817/18*, Basel 1980, str. 156.

11 NŠAL, KAL, fasc. 40/58.

žensko. 12. septembra 1648 je vizitator ljubljanski generalni vikar Maksimilijan Vaccano ob obisku kaplanije sv. Lenarta v Beli Peči izvedel, da je kaplan Luka Maleforčnik 28 let živel s konkubino.<sup>12</sup> Naslednje leto je Vaccano spraševal oskrbnike belopeške cerkve darca Janeza Engelhardta, sodnika Tomaža Gašperja in rokodelca Kristijana Franka. Imeli so dobro mnenje o kaplanu Maleforčniku in to kljub dejstvu, da je toliko časa živel v prepovedani zvezi. Hvalili so ga, da je dober gospod, prijazen do revnih meščanov, vesten v svoji službi in da zoper njega ne morejo ničesar reči. Iz kaplanije je odslovil konkubino Katarino, ki je odšla v hospital v mesto. Kaplanu so oprostili. Vizitator s tem ni bil zadovoljen, ampak je mestnemu sodniku ukazal, da se kaplanu odvzame štipendijo v višini 20 florenov in da se ga izžene iz župnišča. Za konkubino je zahteval izgon iz mesta. Mestni sodnik je Katarini dodelil 12 florenov in ji prepovedal vrnitev v Belo Peč.<sup>13</sup>

Do odstopanja od discipline in običajev katoliške vere je na Koroškem prihajalo zaradi slabšega nadzora. Dušni pastirji se pogosto sploh niso udeleževali vsakoletnih sinod v Ljubljani. V opravičilih so kot glavni razlog navajali prevelike stroške za potovanje. Koroške župnije so imele tako slabe dohodke, da so le s težavo vzdrževale svoje cerkve. Zaradi slabega stanja sakralnih objektov sta ljubljanski škof in njegov generalni vikar več cerkva zaprla.

V revnosti je bil razlog, da je škof poredko obiskoval koroške župnije. Dogajalo se je, da je prišel le v večje kraje, kamor je poklical duhovnike in cerkvene ključarje iz okoliških župnij.

Tako je protestantsko izročilo Koroške preživelo čas protireformacije in katoliške preнове.

12 NŠAL, KAL, fasc. 23/2.

13 NŠAL, KAL, fasc. 23/3.

**VIRI IN LITERATURA**

- Nadškofijski arhiv Ljubljana, Kapiteljski arhiv Ljubljana, fasc. 23, 40.
- Rajhman, Jože, *Pisma Primoža Trubarja*, Ljubljana 1986.
- Rüegg, Walter, *Geschichte der Universität in Europa, von der Reformation zur Französischen Revolution (1500–1800)*, II, München 1996.
- Simoniti, Primož, *Humanizem na Slovenskem*, Ljubljana 1979.
- Triet, Max; Marrer, Pius; Rindlisbacher, Hans, *Die Matrikel der Universität Basel, V. 1726/27–1817/18*, Basel 1980.
- Wackernagel, Hans Georg, *Die Matrikel der Universität Basel, I. 1460–1529*, Basel 1951.
- Wackernagel Hans Georg, *Die Matrikel der Universität Basel, II. 1532/33–1600/01*, Basel 1956.
- Wackernagel, Hans Georg, *Die Matrikel der Universität Basel, III. 1601/02–1665/65*, Basel 1962.
- Wackernagel, Hans Georg, *Die Matrikel der Universität Basel, IV. 1666/67–1725/26*, Basel 1975.
- Zgodovina cerkve 3, Reformacija in protireformacija (1500–1715)*, Ljubljana 1994.

*Tone Ravnikar*

## REFORMACIJA IN ŠALEŠKA DOLINA

Šestnajsto stoletje je eden tistih trenutkov v evropski zgodovini, za katere lahko raziskovalci ugotavljajo, da se je v njih čas zgostil, da so dogodki kar prehitevali drug drugega. Prav enako velja tudi za majhno Šaleško dolino, ki je stoletja pred tem živila v relativnem miru in predvsem brez »velikih« dogodkov. Nato pa je v enem stoletju preživela tako veliko menjavo plemiških rodbin, ki je sledila izumrtju velikih hegemonov, Celjskih grofov, prehode turške vojske, upore kmetov v soseščini (v samo dolino je uporniški duh planil šele v začetku naslednjega, 17. stoletja) kot nenazadnje intenzivno dogajanje, vezano na prodor reformnega cerkvenega duha.

Versko življenje je na slovenskih tleh zapadlo v veliko krizo že v 15. stoletju. Temu ni mogla odpomoci niti ustanovitev ljubljanske škofije 6. decembra 1461.<sup>1</sup> Od ustanovitve škofije je v okvir nove škofije spadala vsa Šaleška dolina, ki je skupaj z nekdanjimi posestmi benediktinskega samostana v Gornjem gradu postala del novoustanovljenega škofijskega ozemlja. Obseg ljubljanske škofije je bil relativno majhen, pa še dejstvo, da so bile posesti ljubljanskega škofa raztresene po velikem delu današnjega slovenskega ozemlja in niso sestavljale celote, je oteževalo delo škofov. Poleg tega pa se je škofija prva leta ukvarjala v veliki meri z organizacijskimi težavami, ki so pač normalni spremljevalec na novo ustanovljene institucije, ter je zato škofom ostajalo premalo časa za pastirsko dejavnost in za vsakoletne vizitacije. To je še poglobilo dejstvo, da so bili prvi ljubljanski škofje predvsem politiki in diplomati, manj pa dušni pastirji. Ta trdi-

1 Primerjaj: *Cerkvene razmere med Slovenci v petnajstem stoletju in ustanovitev ljubljanske škofije*, Ljubljana 1908.



tev še posebej velja za drugega škofa Krištofa Rauberja (1488–1536), ki je poleg naloge ljubljanskega škofa opravljal tudi službo opata samostana v Admontu ter upravitelja sekovske škofije na Štajerskem, poleg tega pa je bil eden glavnih svetovalcev cesarjema Maksimilijanu I. in Ferdinandu I. Kot da ne bi opravljal že dovolj nalog, je bil tudi eden glavnih vojskovodij v beneško–avstrijski vojni (1508–1515), leta 1525 je vodil četo vojakov v boj proti upornim kmetom v zaščito svoje opatije Admont, v letih 1529 in 1532 pa ga najdemo angažiranega v bojih proti turški vojski. Zaradi vse te angažiranosti si seveda lahko mislimo, da je njegovo pastirsko delovanje moralo nujno trpeti. Po drugi strani pa moramo poudariti, da je zaradi vseh zaslug, ki jih je storil cesarski hiši, pridobil leta 1533 zase in za svoje naslednike pri vodenju ljubljanske škofije knežji naslov.<sup>2</sup>

Po »slovenskih« deželah (pa seveda tudi drugje) so se luteranske ideje uveljavljale precej tudi zaradi nezadovoljstva z nravnim življenjem duhovnikov. Že v 15. stoletju so na sinodi leta 1448 v Ljubljani sprejeli več odlokov, uperjenih ravno proti neprimernemu življenju in delovanju duhovščine. Večina duhovnikov je bila namreč slabo plačana, saj so v župnijah delovali kot vikarji, se pravi kot namestniki župnikov, ki svojih župnij velikokrat sploh niso videli. Zaradi tega so si vikarji poskušali svoj gmotni položaj izboljšati s krčmarjenjem, kar seveda ni pripomoglo k ugledu njihovega stanu. Poleg tega je mnogo duhovnikov živelo v konkubinatu, se predajalo zabavi in različnim igram ter hodilo na lov, kar je bilo izrecno prepovedano. Ravno tako pa je bila že v tem času znana navada, ki je potem v začetku 16. stoletja bila enega glavnih kamnov spotike, to je podeljevanje zakramentov proti denarni odškodnini.<sup>3</sup>

Podrobneje je bilo treba omeniti sklepe ljubljanske sinode iz leta 1448 zaradi tega, ker srečamo v Šaleški dolini v 16. stoletju stanje, ki skoraj do črke ustreza opisanemu in proti kateremu so se dvignili glasovi protesta, ti pa so se najkoreniteje pokazali ravno v širokem

2 Slikovit opis življenja in delovanja škofa Ravberja najdemo v: Josip Gruden, *Zgodovina slovenskega naroda*, Ljubljana 1910 (ponatis: Mohorjeva družba, Celje 1992), str. 294–297.

3 Opis povzet po: Jože Mlinarič, *Cerkve na Slovenskem v srednjem veku*, v: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, Celje 1991 str. 73.

razmahu luteranstva. Prvič najdemo privržence nove vere (čeprav je v prvem obdobju reformacije nemogoče govoriti o novi veri; tudi člani reformacijskih skupnosti so se še vedno šteli za del katoliške vere – toda tisti del, ki si dejansko prizadeva za obnovo in očiščenje vere) omenjene že v vizitacijskem zapisniku leta 1528. Tega leta je namreč mešana deželnoknežja in cerkvena komisija po naročilu cesarja Ferdinanda obiskala avstrijske dedne dežele. Za Šaleško dolino je ugotovila: Lastnik gradu Velenje, Franc Lichteberger, je izjavil, da ne bo hodil v cerkev k maši, temveč da si jo bo bral kar sam doma. Nadalje je izjavil, da je maša nič in da ne smejo podložniki zanjo nič plačevati, če pa bo kdo vendarle kaj plačal, bo moral njemu dati dvakrat toliko. Prav tako je prepovedal plačevati davek od krave, ki je pripadal župniku, temveč je izjavil, da je en funt pfenigov povsem dovolj za eno kravo. Prav tako je tudi šoštanjski trški sodnik Andrej Kinde javno pozival ljudi, naj ne hodijo k maši, na gradu Forhtenek pa je živel pri vdovi Baltazarja Altenhausa poročeni kaplan Jurij Veršec. Poleg tega pa je vdova Altenhauserjeva svojim podložnikom ukazala, da ne smejo hoditi v cerkev k maši, temveč morajo na gradu poslušati pridige njenega kaplana. Na gradu Švarcenštajn v Šentilju je pri Juriju Trebniškem živel »razuzdani« menih, prav takšen pa je omenjen tudi na gradu v Velenju.<sup>4</sup>

Da je bil splošni porast zanimanja za luteranske nauke nasploh povezan tudi z neprimernim življenjem katoliških duhovnikov, smo zapisali že zgoraj, da pa je bil to pereč problem tudi v Šaleški dolini, nam dokazuje vizitacijski zapisnik ljubljanskega škofa Janeza Tavčarja, ki je 5. maja 1581 »ponovno pregledal župno cerkev sv. Jurija«.<sup>5</sup> V zapisniku piše, da je bilo na cerkvenem poslopju »marsikaj ruinoznega sedaj popravljenega. Tudi svetišče, sveta oblačila, kelihi, knjige, večna luč, baptisterij, prostor za hranjenje svete evharistije in posodica za posvečeno tekočino, vse [je] primerno urejeno in opremljeno«. Ravno tako se po besedah škalskega župnika Mateja Glušiča služba

4 Ignaz Orožen, *Das Bisthum und die Diözese Lavant V. Das Dekanat Schallthale*, 1884 (dalje kot: Orožen 1884), str. 27–29.

5 Zapisnik je objavljen v: *Acta ecclesiastica Sloveniae* 3, Ljubljana 1981: France Martin Dolinar, *Zapisi škofa Janeza Tavčarja o stanju v ljubljanski škofiji*, str. 47–81. Za škalsko dekanijo prideta predvsem v poštevi strani 58 in 59.

božja »opravlja z vso zvestobo«. Da pa stanje le ni bilo tako idealno, govori v tem zapisniku zabeležene pritožbe šoštanjskih tržanov, češ da se župnik Glušič preveč ukvarja s trgovino in premalo skrbi za dušne zadeve. V istem zapisniku pa lahko še preberemo, da imajo luterani, ki se zbirajo okoli velenjskega graščaka, že »približno šest let« v svoji posesti velenjsko cerkev, kjer se shajajo in imajo »nekakega shizmatičnega govornika, ki biva pri gospodu Baltazarju Wagnu«, medtem ko župniku ne dovolijo opravljati redne službe božje. Že v tem zapisniku smo se srečali s srčiko bitke med luterani in katoličani v Šaleški dolini, to je z bojem za cerkev Matere Božje v Velenju. Preden pa se posvetimo tem zanimivim dogodkom, končajmo pregled vsebine vizitacijskega zapisnika škofa Tavčarja. V nadaljevanju namreč zapisnik opisuje tudi razmere v vikariatnih cerkvah. Te so bile cerkve: »sv. Janez pri Dobrni oziroma na Vinski Gori (Vineis) in sv. Mihael v Šoštanju (in tudi sv. Egidij<sup>6</sup>), katere upravljajo prezbiterji Andrej Khodella in Blaž Finsterli, pa tudi Blaž Druffoukha. Po pričevanju samega župnika, ki so mu poročali vikarji, niso doslej občutili težav pri cerkvenih poslih, zakaj preprosto ljudstvo je katoliške komisije ustrezljivo sprejelo, kadar so se pojavile v teh cerkvah.« Dejstvo, da je bilo luteransko gibanje vezano predvsem na gradove in delno na tržane v Šoštanju in Velenju, potrjujejo tudi drugi sodobni viri, ki naštevajo kot luterane vedno le graščake ter posamezne tržane, kot je bil že zgoraj omenjeni šoštanjski sodnik Kinde ter leta 1597 neki Simon Fišer in še trije neimenovani šoštanjski tržani. Leta 1574 se kot luterani omenjajo v Velenju tudi krojač Lovrenc s sinom Pavlom, ter neki Glinšek, nekoliko kasneje pa še Jurij Kovač iz Šaleka. Med njimi je bil, kot kaže, najbolj vnet ravno Glinšek, ki je tudi dal svojega sina krstiti luteranskemu predikantu.<sup>7</sup>

O poteku boja za cerkev Matere Božje v Velenju med luterani in katoličani nas podrobno seznanja Ignaz Orožen, ki je imel to srečo, da je še lahko uporabljal nedotaknjen arhiv škalske župnije ter v njem našel tudi bogato korespondenco med škalskim župnikom, velenjskim graščakom in ljubljanskim škofom.<sup>8</sup> V čem je bil torej problem?

6 Tekst v oklepaju je z drugo roko kot integralni del zapisan na robu zapisnika.

7 Orožen 1884, str. 174–175.

8 Orožen 1884, str. 169–258.

Leta 1541 je umrl Franc Lichtenberški, lastnik velenjskega gradu. Ker je bil brez moških potomcev, je že štiri leta prej, leta 1537, določil v svoji oporoki kot svojo dedinjo hčerko Veroniko in njenega moža Hansa Wagna Wagensberskega. Štajerska veja Wagnov se od takrat imenuje za gospode Velenja, Soštanja in Pragerskega. Hans Wagen je bil po verskem prepričanju še povsem pravoverni katoliški, saj vemo, da je plačeval katoliškega kaplana za opravljanje vsakodnevne maše v Velenju. Njegov sin Baltazar, ki je podedoval po očetovi smrti 15. aprila 1553 celotno gosposčino, pa je prešel na stran luterancev. Že leta 1572 so se začeli spori, saj je Baltazar Wagen zahteval, da v velenjski cerkvi poteka luteransko bogoslužje. Svojo zahtevo je podkrepil s trditvijo, da je cerkev v Velenju njegova, oziroma, da ima pravico odvetništva nad cerkvijo ter pravico do nameščanja in odstavljanja kaplanov. Tej pravici se je odločno uprl škalski župnik, ki so ga seveda podpirali ljubljanski škofje, najprej Konrad Glušič (1570–1578), pozneje pa še močnejše Janez Tavčar (1580–1597) in Tomaž Hren (1597–1630). Zanimivo je, da nobena od strani ni mogla dokazati svojega prav. Tako škof kot Baltazar Wagen sta se obrnila na deželnega kneza, ki je od obeh zahteval pisne dokaze za njuno trditev, vendar jih nobeden ni mogel predložiti. Zato se je boj končal v korist katoliškega škofa ne zaradi moči dokazov, temveč zaradi tega, ker je bilo v tem času, se pravi okoli leta 1600, luteranstvo v avstrijskih dednih deželah premagano in so se morali vsi luterani tako ali drugače ukloniti ali se odseliti.

Opozorim naj, da je bila moč argumentov v tem primeru verjetno bolj na strani velenjskega graščaka kot pa škalskega župnika. Trg Velenje je nastal v drugi polovici 13. stoletja, gotovo zaradi interesov in delovanja takratnih lastnikov velenjskega gradu, Kunšperških, ter pod njihovim patronatstvom. Vezanost trga na grad je bila pozneje še večkrat izpričana. Žiga Lichtenberški, lastnik gradu Velenje, na primer 8. oktobra 1477 imenuje velenjske tržane za »svoje« ter neposredno določa, da je treba v velenjski cerkvi brati vsakodnevno mašo in da morajo tržani plačevati kaplanu, ki je zadolžen za mašo, po 20 mark fenigov na leto.<sup>9</sup> Cerkev v Velenju je nastala kot trška cerkev

<sup>9</sup> Nadškofijski arhiv v Ljubljani (dalje kot NALj), zbirka regist gornjegrajskih listin, listina št. 363.

ter je bila primarno gotovo ustanova lastnikov velenjskega gradu kot lastnikov trga Velenje. Gotovo pa je, da ti v 16. stoletju niso več mogli imeti pravice nastavljati in odstavljati kaplanov, če so to pravico sploh kdaj tudi v resnici imeli. Vsekakor pa se je velenjski graščak še v drugi polovici 15. stoletja obnašal kot lastnik trga in cerkve v njem, in ker je bilo to v korist cerkve, se mu nihče ni postavljalo v bran. Popolnoma drugače pa so se stvari začele sukati, ko je Baltazar Wagen ukazal 15. julija 1574 odvzeti škalskemu župniku ključe od cerkve ter zapleniti cerkveni arhiv z urbarialnim popisom cerkvenega premoženja vred. Ta urbar, ki je tu omenjen, je kasneje izginil, oziroma ga Wagen najprej ni hotel vrniti, kasneje pa je trdil, da ga je izgubil. Zato so 9. aprila leta 1600 morali sestaviti nov urbar cerkve Matere Božje v Velenju na podlagi ustnih pričevanj. Urbar je na posebno zahtevo ljubljanskega škofa Tomaža Hrena sestavil žalski župnik Miha Šega. V tem urbarju, ki so ga spisali tako, da so zbrali izjave domačinov (med katerimi pa je poimensko naštet le šaleški graščak »Erasmen Raumschüssel zu Schellekh«), saj naj prej ne bi obstajal noben prejšnji popis posesti, so naštetih podložniki: na Plešivcu Gregor Jastrobnik, Jakob Jan, Pavle Skaza »zu Drauetz« (v Tkavcu?), Marko Žvižgavec, Marko Skaza iz Trebeliškega in Pavle Kvartič na Oblišah (Oblišar), ki je bil uradnik protestantskega predikanta, za katerega je letno delal 60 dni. Odvetništvo nad cerkvijo je opravljal velenjski graščak, kar je bilo tudi eden od vzrokov za obravnavane velikanske spore med protestantskim graščakom in katoliškim škalskim župnikom. Za odvetniške posle pa je bil upravičen do 3 dni tlake letno, pri tem pa je moral poskrbeti za hrano in pijačo za tlačane. Cerkev je imela tudi svoje vinograde, in sicer enega v Zabrdu in dva v Prihovi. Poleg tega pa je imela tudi hišico v velenjskem trgu, v kateri je prebival kaplan. To je verjetno tista hišica, ki jo je Baltazar Wagen nato uporabil kot stanovanje za luteranskega predikanta in hkrati kot prostor prve osnovne šole v Šaleški dolini. V okolici Velenja so podložniki obdelovali tudi cerkvene travnike in polje, Marko Peččnik, Štefan Kukenberšek, »Schulivamp« pod Šalekom, Kernic v Prelski, Peter Abar v Zabrdu, Velenjčani Martin Krznar, Anton Snajšar (Šnajder – krojač?), Andrej Črevar in Lovre Martinc pa so redili cerkvene krave.

Kot odvetnik je imel velenjski graščak pravice do določne količine dajatev cerkvenih podložnikov.<sup>10</sup>

V Velenje je Wagen že leta 1573 pripeljal luteranskega predikanta Andreja Mariusa (Maier) Borrossusa, ki je opravljal luteransko službo božjo. Poleg tega pa so luterani v skladu s svojo usmeritvijo, da je potrebno vernikom omogočiti branje *Svetega pisma* v domačem jeziku ter da jih je zato potrebno usposobiti v branju in pisanju, leta 1574 odprli tudi prvo osnovno šolo v Šaleški dolini. O tej šoli nas prvič obvesti dopis škalskega župnika Urbana Laknerja, ki pravi: »Imajo šolnika [»schulmeister«] in so mu dali mizo, kateri v Velenju tudi pred in po pridigi poje.« Fraza, da so mu »dali mizo«, pomeni seveda, da je imel ta šolnik svoj prostor za poučevanje. Kje je bil ta prostor, nas ta dopis ne obvešča, vendar moremo domnevati, da je pouk potekal v kaplanovi hiši; ta je bila naštetá tudi v cerkvenem urbarju in jo je velenjska cerkev v trgu posedovala. V dopisu Lakner pravi, da k protestantski maši hodijo tisti, ki razumejo nemško, saj je bil Andrej Maier Nemeč (Borrossus = Prus) in ni znal slovensko. Zato je bilo tudi njegovo poučevanje omejeno na nemščino in zato pri slovenskih otrocih manj učinkovito. To so kot težavo kmalu občutili tudi luterani sami, zato so že do leta 1576 pripeljali v Velenje Jurija Cvečiča (Tschwetitsch), ki je bil po rodu sicer Hrvat, vendar je dobro obvladal slovenski jezik, saj je prišel v Velenje iz Ljubljane ter je sodeloval tudi v Urachu v knjižnem podjetju Ivana Ungnada pri izdajanju slovenskih in hrvaških knjig. Z njegovim delovanjem se je kakovost pouka zelo povečala. Ta prva osnovna šola v Šaleški dolini je propadla skupaj z luteranstvom okoli leta 1600. Šolstvo v Šaleški dolini se je moralo zato konec 18. stoletja začeti organizirati povsem na novo. Zadnja omemba protestantskega učitelja v Velenju je iz leta 1611, vendar takrat v Velenju že ni bilo več osnovne šole, temveč je bil ta učitelj »le« privatni učitelj, ki so ga imeli nastavljenega Sauerji, takratni lastniki velenjske gosposčine. Tega leta je namreč poročal Mihael Stich, kooperator v Šalah, na sinodi v Gornjem Gradu: »Heretiki, ki so tu, so plemiči. Govori se, da je prišel k plemiču Sauerju predikant. Imajo heretične knjige in berejo skupaj s plemiči v nemškem jeziku.

10 Orožen 1884, str. 234–236.

Plemiška družina ne pusti priti uradnemu katoliškemu župniku. Učitelj [»pedagogus«], ki je doma iz Šoštanja, biva pri Sauerju.« Vidimo, da je bilo v tem času luteranstvo vezano izključno le še na plemiško rodbino. Tisto, kar je izredno zanimivo v tej vestički, pa je podatek, da je bil učitelj doma iz Šoštanja, se pravi domačin, ki je dosegel neko višjo izobrazbeno stopnjo. Skoraj gotovo ni bil plemenitega rodu, saj smemo domnevati, da bi poročevalec v tem primeru to poudaril ter bi omenil vsaj njegov rod, če že ne tudi imena. Ali je ta »pedagogus« že plod dela osnovne šole v Velenju, je vprašljivo, vendar je gotovo, da je njegova izobrazba v veliki meri povezana s sistematičnim pedagoškim delom luteranov, ki ga žal v takšni meri katoliška reformacija ni nadaljevala.

O velikem razmahu, ki ga je v Šaleški dolini doseglo luteranstvo, govori tudi dejstvo, da so bili med glavnimi pobudniki in financerji zgraditve edine cerkve, ki so jo protestanti na novo zgradili na slovenskih tleh, molilnice v Golčah pri Žalcu, plemiči iz Šaleške doline. Posebej se omenjajo Baltazar Wagen iz Velenja, Jurij in Hektor Trebniška iz Švarcenštajna, Hans Helfenberški in Krištof Herič iz Turna. V Golčah je deloval eden najznamenitejših luteranskih predikantov, Ivan Dolijanski, ki je pred tem nekaj časa bival tudi na gradu Švarcenštajn pri Juriju Trebniškemu. Poleg gradu Velenje je bil ravno grad Švarcenštajn v Lazah glavni luteranski center v dolini. Jurij Trebniški je bil zelo vplivna figura v javnem življenju na Štajerskem, saj je bil svetovalec in namestnik nadvojvode Karla na Štajerskem ter pooblaščenec deželnega sveta. V Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani hranijo tudi popis slovenskih in nemških *Biblij*, ki so jih hranili na švarcenštajnskem gradu ter jih od tam razpečevali po Štajerski.<sup>11</sup> Tudi ta popis govori o posebnem pomenu Jurija Trebniškega, šentiljskega gradu in seveda Šaleške doline na Štajerskem v 16. stoletju.

Med protestante je bil zapisan tudi Ferdinand Leisser iz Forhtneka (»zu Fortnekh«), ki je imel med ostalim v zastavi tudi urad Žalec ter si je v tem uradu pred letom 1588 prisvojil dohodke, ki so izhajali iz odvetniških nalog pri cerkvi sv. Pankracija v Grižah. Leta 1588 je

11 Narodna in univerzitetna knjižnica, Ms 1063, št. 64, preslikava v Muzeju Velenje.

nato trajal sodni postopek, ki ga je vodil proti njemu tamkajšnji kaplan.<sup>12</sup>

Ivan Dolijanski je po uničenju molilnice v Golčah našel zatočišče pri različnih plemičih, ki so še vedno vztrajali v luteranski veri. Pomembno je poudariti, da se je Dolijanski veliko gibal ravno med plemiči v Šaleški dolini. Okoli leta 1590 je namesto Jurija Cvečiča postal predikant v Velenju. V urbarju velenjske gosposčine iz leta 1598<sup>13</sup> izvemo, da je Dolijanski kot velenjski predikant posedoval določeno posest ter da je imel v najemu tudi vinograd velenjske gosposčine na pobočju Kožla (nekje v Spodnjih Lazah). Poleg tega pa je v urbarju velenjske cerkve iz leta 1600<sup>14</sup> označen Pavel Kvartič iz kmetije na Oblišah kot predikantov upravnik, katerega dolžnost je bila 60-dnevna letna tlaka za predikanta. Poleg tega so cerkveni podložniki tudi izjavili, da je predikant užival tudi odvetništvo, katero je imel velenjski graščak nad velenjsko cerkvijo. Ta je obsegala tri-dnevno letno tlako, ki pa so jo zamenjevali s hrano in pijačo. V dopisovanju, ki je potekalo med škalskim župnikom in ljubljanskim škofom na eni strani in velenjskim graščakom na drugi strani in o katerem bomo v naslednjih vrsticah spregovorili nekoliko več, se škalski župnik večkrat pritožuje, ker je ostal brez navedenih dohodkov, katere mu je Wagensberški odvzel ter jih dodelil protestantskemu predikantu. Poročilo škalskega župnika Matevža Glušiča iz leta 1601 govori o tem, da se predikant (tj. Dolijanski) ne pusti mnogo motiti, temveč gre povsod tja, kjer ga potrebujejo. Tako se je to leto dalj časa zadrževal na gradu Turn v Škalah pri Žigi Dobrnskem ter sodeloval tudi pri pokopu matere Sigismunda Neuhausa/Dobrnškega v Slovenj Gradcu.

Zgoraj smo že omenili, da je glavni boj v Šaleški dolini potekal okoli lastništva nad cerkvijo Matere Božje v Velenju.<sup>15</sup> Od leta 1574

12 Original pap. (8 listin) v: NALj Gornji Grad, A, f. 132, Prozesse 1588–1603–1620.

13 Original izgubljen(?), delni prepis v: Orožen 1884, 262–271.

14 Orožen 1884, 234–236.

15 O tem »boju« nas najbolje obveščajo listine, ki so bile konec 19. stoletja še hranjene v župnijskem arhivu Škale, vendar pa niso dočakale današnjih dni, saj so, kot kaže, postale ob porušitvi cerkve in župnišča v Škalah zaradi ugreznanja tal, ki ga je povzročilo izkopavanje lignita v okolici Velenja, žrtev zaničevalskega



pa vse do leta 1600 so v tej cerkvi pridigali luteranski predikanti. Za cerkev sta se bojevala ljubljanski škof Tavčar in velenjski graščak Wagen. Leta 1594 je umrl Baltazar Wagen, leta 1597 pa tudi škof Tavčar. Naslednje leto, 1598, je postal novi lastnik gradu Velenje Baltazar Herič, lastnik Turna in Pakensteina, medtem ko je Baltazarjev sin Johan Sigmund obdržal le šoštansko gosposčino. Novi ljubljanski škof je istega leta postal Tomaž Hren.

Prav v tem letu pa se je tudi popolnoma spremenila politika deželnega kneza, vojvode Ferdinanda, do luteranov. Pod vodstvom svojega svetovalca škofa Jurija Stobeja je začel dosledno izvajati svoj načrt o rekatolizaciji dednih dežel. Leta 1598 je prepovedal protestantsko bogoslužje v vseh deželnoknežjih mestih in trgih ter zahteval izgon predikantov in ukinitvev protestantskih šol. To deželnoknežjo politiko so izvajale verske komisije pod vodstvi škofov ter pod varstvom močnih vojaških oddelkov. V treh letih (1599–1601) so protireformacijske komisije z ostrimi posegi, sežiganji protestantskih knjig, rušenjem protestantskih molilnic in uničevanjem grobišč popolnoma uničile organizirano protestantsko življenje na Kranjskem, Štajerskem in Koroškem. Ta val je zajel seveda tudi Velenje. Leta 1600, na belo nedeljo (9. aprila<sup>16</sup>) je ljubljanski škof Tomaž Hren vodil velikansko procesijo, ki bi naj štela več kot 10 000 ljudi ter s tem tudi dokončno prevzel velenjsko cerkev.<sup>17</sup> Cerkev so luterani pustili dokaj nedotaknjeno, saj sta ostala nepoškodovana tako glavni kot tudi stranski (Frančiškov) oltar, zmanjkale pa so knjige, kelih, svečniki ipd. V času lutranskega obdobja velenjske cerkve so v njej protestanti tudi pokopavali svoje pokojnike. Zanesljivo vemo za nekaj pokopov, in sicer so v cerkvi pokopali ženo predikanta Ivana Dolijanskega. Ob ponovnem zavzetju cerkve so jo katoličani izkopali ter pokopali pred cerkvijo. Morda pa sta bila v cerkvi pokopana tudi Baltazar Wagen in eden izmed njegovih sinov. O tem poroča pismo, ki ga je na škofa Hrena naslovil 9. aprila Johan Sigmund Wagen in ga

odnosa do cerkvenih arhivov in vsega cerkvenega v prvih desetletjih po koncu 2. svetovne vojne. Na srečo nam je Ignaz Orožen ohranil vsebino te korespondence v zelo izčrpnih registih, ki jih zdaj uporabljamo namesto originalov.

16 Istega dne so sestavili tudi večkrat omenjeni urbar velenjske cerkve.

17 Orožen 1884, 232.

prosil, naj pusti grob njegovega očeta in bratca neoskrunjen.<sup>18</sup> Pokopališče okoli cerkve Matere Božje v Velenju je nato še nekaj desetletij služilo za pokope protestantov. Vemo, da so na tem pokopališču pokopali sestro Maksimilijana Heriča z gradu Velenje in Pakenštajn, Ivana in Suzano Širski,<sup>19</sup> Zofijo Heričevo, Sauerji<sup>20</sup> pa so dobili celo dovoljenje za ureditev družinske grobnice.<sup>21</sup>

Ob prevzemu cerkve so morali seveda urediti tudi premoženjske razmere. Zaradi tega je nastal tudi najstarejši ohranjeni urbar posesti velenjske cerkve, katerega vsebino smo omenili že zgoraj. Herič in škalski župnik sta se o tem, kaj je cerkveno premoženje in kaj si je Herič protipravno prisvojil, dokončno sporazumela šele leta 1602, ko je o tem vprašanju razsodila komisija, ki se je zbrala v Velenju; tu je delovala od maja do julija ter v tem času zasliševala cerkvene podložnike in nekatere velenjske tržane.<sup>22</sup> Odločitev komisije je bila po pričakovanju popolnoma v korist škalskega župnika. Tako je znova pridobil za svojo župnijo vse premoženje, ki ga kar trideset let ni mogel uporabljati.

Ravno ta proces leta 1602 med velenjskim graščakom in škalskim župnikom povzema enega od pomembnih pokazateljev glavnine problemov, ki so se dostikrat le zamaskirali pod formo ideološkega boja – šlo je za prihodke. Pregled gradiva druge polovice 16. in začetka 17. stoletja namreč pokaže, da je bila – ne glede na verski spor med luterani in katoličani – posest ključna stvar, okoli katere sta se vrteli obe ideološki strani. Zemlja, vinogradi, stavbe, službe itn., to je bilo tisto, kar je ves čas ostajalo v srčiki razmišljanja luteranskih plemičev, meščanov/tržanov in predikantov na eni strani in njihovih katoliških pendantov na drugi.<sup>23</sup>

18 8. april 1600 (listina je bila škofu prezentirana naslednji dan, ob veliki procesiji), v: Orožen 1884, 231/2.

19 Širski so od leta 1563 dalje upravljali krški grad Ekenštajn v Šaleški dolini.

20 Družina Sauerjev je pridobila grad Velenje leta 1603, ter ga nato obdržala vse do leta 1797.

21 Orožen 1884, 255–258.

22 Orožen 1884, 245–247.

23 Primerjaj gradivo, ohranjeno v: NALj Gornji Grad A, fascikli odgovarjajočih župnij.

Ob konca pa moremo vendarle ugotoviti, da so reformacijska prizadevanja na področju Šaleške doline ostala vezana na šaleško plemstvo ter na redke posameznike v obeh trgih, Šoštanju in Velenju. Večina prebivalstva je ostala zvesta katoliškemu nauku in katoliškim učenjem. Prebivalci zahodnega dela doline so to izkazali kaj energično s financiranjem izgradnje cerkvenega stolpa pri trški cerkvi v Šoštanju. Zanimivo je, da se je tej gradnji pridružila tudi šoštanjska gosposčina,<sup>24</sup> ki je leta 1579 prispevala šoštanjskim tržanom 33 startinov apna za dogradnjo cerkvenega stolpa.<sup>25</sup> Že Ignaz Orožen je v citiranem delu domneval, da gre za stolp pri trški cerkvi sv. Mohorja in Fortunata, kar so nato večinoma prevzemali ostali avtorji.<sup>26</sup> Pri tem pa ostaja neodgovorjeno vprašanje, ki nam ga postavlja letnica 1535 na vzhodni steni cerkvenega zvonika, ki nedvomno označuje konec vsaj ene faze del na zvoniku. Ne glede na dvome pa velja: gradbena dejavnost v Šaleški dolini, ki je ne ugotavljamo le pri podružnični cerkvi v Šoštanju, temveč tudi na stolpu (»thurm«) v Šoštanju,<sup>27</sup> na gradu Velenje, gradu Švarcenštajn itd.,<sup>28</sup> priča o izjemni dejavnosti v Šaleški dolini v obravnavanem stoletju. Lahko sklenemo, da je to tisti čas v zgodbi Šaleške doline, ko se je »zgodovina zgostila« tako kot nato le še v pravkar minulem 20. stoletju.

24 Zakupniki šoštanjske gosposčine so bili od 6. julija 1554 dalje Gallerji, ki se ne pridružijo reformacijskemu gibanju v dolini.

25 Orožen 1884, 397.

26 Nazadnje: Rok Poles, Marjana Gmajner, Nika Lalek, *Sakralna dediščina v Šaleški dolini*, Velenje 1998, 383/4.

27 Leta 1575 je štajerski nadvojvoda Karel dovolil Gallerjem obračunati 2000 fl za gradnjo stolpa v Šoštanju (Orožen 1884, 418). Običajno se je ob tej listini vedno mislilo na t. i. »Amtshaus« oz. Mestni grad v Šoštanju, ki je pogorel v 18. stoletju (prim.: Orožen 1884, 418; Ivan Stopar, *Grajske stavbe v vzhodni Sloveniji*. 4. knjiga, Ljubljana 1993, 98). Raziskave, opravljene ob požaru leta 2001 na graščini Turn pri Šoštanju, pa so pokazale, da se v njej skriva renesančni stolp iz 16. stoletja, zato je ta in ne izginuli Amtshaus tisti, ki je mišljen s »Thurme zu Schönstein« v listini nadvojvode Karla.

28 Prim.: Tone Ravnikar, *Čas prehoda med srednjim in novim vekom v Šaleški dolini*, v: Velenje. Razprave o zgodovini mesta in okolice (ur.: Tone Ravnikar), Velenje 1999, 221–223.

*Stanislav Južnič*

## LJUBLJANSKI REKTOR, ASTRONOM IN PESNIK FRISCHLIN

### **Uvod**

Nikodem Frischlin je bil prvi ljubljanski astronom in pesnik evropskega slovesa. Resda ni preživel v Ljubljani veliko več kot dve leti, vsekakor pa je Ljubljano uvrstil na znanstveni in kulturni zemljevid sveta. Frischlin danes slovi predvsem kot latinski poet, kar pa ne zmanjšuje pomena njegovih astronomskih objav.

Frischlin je za ljubljansko astronomijo svoje dobe pomenil prav toliko kot Kepler nekoliko pozneje za graško. Oba sta delala na šolah enakega tipa, Frischlin seveda na višjem položaju. Frischlin ni deloval v pozneje zmagoviti Keplerjevi smeri astronomskih raziskav, njegovo ljubljansko šolo pa so štirinajst let po njegovem odhodu ukinili. Vse to je potisnilo v pozabo Frischlinovo astronomsko in pisateljsko delovanje na Kranjskem. Vendar ne toliko, da se ga ne bi mogli s ponosom spominjati ob 460. obletnici njegovega rojstva in ob 500. rojstva Primoža Trubarja, ki je odločilno pripomogel k Frischlinovem prihodu v Ljubljano.

### **Frischlin študent**

Družina Frischlin (Friusclin) izvira iz Diessenhofna v Turingiji. Ded se je preselil v deželo Württemberg, deloval na dvoru vojvode Ulriha in se naselil v Balingenu. Oče Jakob Frischlin (r. 1522; u. 1603) je bil naravoslovec, teolog in diakon v Balingenu. Nikodem Frischlin (r. 22. 9. 1547, Balingen; u. 29. 11. 1590, Hohenurach, Württemberg) je bil njegov prvorojenec.<sup>1</sup> Dne 12. 11. 1562 se je vpisal na Univerzi Tübingen kot »Nicodemus Fröschlin Balingensis«, eno leto

1 Froeschlin, *Ein Unbehäb Maul*, str. 1.

po preselitvi Primoža Trubarja v bližnji Urach,<sup>2</sup> kjer je Frischlin pozneje žalostno končal. Po letu študija je bila Frischlinu dne 16. 11. 1563 zagotovljena štipendija. Dne 20. 9. 1564 (1. 8. 1565) je dosegel baklavreat pri profesorju retorike M. G. Hitzlerju.

Dne 7. 8. 1567 je Frischlin postal magister kot najboljši od dvanajstih kandidatov pri svojem poznejšem sovražniku Martinu Crusiusu (Crushius, Krauss, r. 1526, Greben, 3 milje od Bamberga). Crusius je bil sin protestantskega duhovnika, ki je študiral v Strasbourgu pri J. Sturmju in leta 1559 prišel na univerzo Tübingen. Johannes Sturm (von Sturm, r. 1. 10. 1507, Schleiden; u. 3. 3. 1589, Strasbourg) je bil znan reformator šol, njegovo knjigo o dialektiki (1538) pa je hranil deželni glavar Wolf Engelbert Turjaški v svoji ljubljanski knjižnici.

Frischlin je predavanja iz filologije obiskoval pri svojem prijatelju Dietrichu Schnepfussu (r. 1525; u. 1586), tretjem rednem profesorju teologije v letih 1556–1586. Očeta Schnepfusove žene Barbare Brenz in Frischlinove žene Margarethe Brenz (u. 1599) sta bila bratranca.<sup>3</sup>

Frischlin je poslušal filozofijo pri botaniku in prvem rednem profesorju medicinske fakultete med letoma 1535 in 1566 Leonardu Fuchsu, fiziko Aristotela pa pri svojem poznejšem sovražniku Georgu Lieblerju (r. 1524; u. 1600), profesorju v letih 1552–1594. Johann Schenber je bil profesor matematike in astronomije v letih 1544–1570 pred Apianom in je prav tako učil Frischlina. Pozneje je postal tretji redni profesor na medicinski fakulteti, kjer je nadomestil Jacoba Degena, imenovanega Schegk (r. 1511, Schorndorff; u. 1587), ki je na medicini predaval med letoma 1553 in 1577.

Frischlin je sprva ponavljal grščino s študenti v Tübingenu, že oktobra 1568 pa je tam postal profesor Vergilovega pesništva. Od 2. 4. 1567 do 16. 6. 1582 je bil izredni profesor poetike in zgodovine na filozofski fakulteti v Tübingenu.<sup>4</sup> Dne 2. in 3. 11. 1568 je slavil poroko z Margareto, hčerjo Hansa Brenza (u. 1574/1578), dvornega mojstra vojvode württemberškega v samostanu Reuthin pri Wildbergu, in Anne (u. 1592).<sup>5</sup> Dne 11. 11. 1571 se je Frischlinu rodil prvi sin Johann

2 SBL, 4, str. 208.

3 Röckelein, *Ein unruhig Poet*, str. 58.

4 Röckelein, *Ein unruhig Poet*, str. 44–45.

5 Strauss, *Leben und Schriften*, str. 18, 29; Röckelein, *Ein unruhig Poet*, str. 47, 58.



*Frischlinov portret s knjigo*

Jakob. Za botra mu je bil Martin Crusius,<sup>6</sup> ki je bil tisti čas očitno še Frischlinov prijatelj.

### **Profesor Frischlin**

Philipp Apian (r. 1531, Ingolstadt), sin Petra Apiana (r. 16. 4. 1495, Leising; u. aprila 1552), je imel zaradi svoje protestantske vere težave na univerzi v Ingolstadtu. Zato je dne 4. 10. 1569 odšel v Tübingen in postal v začetku leta 1570 profesor astronomije in geometrije.<sup>7</sup> Položaj je obdržal do leta 1584 in počakal, da so se razmere v Ingolstadtu uredile. Zaradi Apianove odsotnosti je njegova predavanja o Sferi (*doctrina sphaerica*) v letih 1569/70 in 1571/72 nadaljeval Frischlin,<sup>8</sup> ki je tako učil tudi Maestlina.

6 Röckelein, *Ein unruhig Poet*, str. 135.

7 Hermelink, *Die Matrikeln*, str. 50 (172/63); Strauss, *Leben und Schriften*, str. 39; Granada, *Michael Maestlin*, str. 123.

8 Methuen, *Kepler's Tübingen*, str. 118.

Leta 1571 so univerzo zaprli zaradi kuge, o kateri je Ljubljčanom poročal tudi Trubar.<sup>9</sup> Frischlin je sedem let vodil filozofske disputacije bodočih bakalavrov, ki so trajale po tri ure. Za bakalavre naj bi sestavil celo enciklopedijo fizike, moralke, astronomije, logike in retorike, kot je poročal senatu univerze. Jeseni 1574 je tako izprašal kar osemindeset kandidatov, zadnja vprašanja pa je posvetil astronomiji. Junija 1572 Schegk ni sprejel ponujenega poučevanja medicine in Aristotelovega *Organona*, njegov položaj pa je dobil Frischlin.<sup>10</sup> Med Frischlinovimi sodelavci je bil tudi privatni docent Giordano Bruno.<sup>11</sup>

Med potovanjem na državni zbor v Speier je Frischlin leta 1570 prvič obiskal Strasbourg. V Strasbourgju je leta 1574 sestavil pesem v heksametrih o astronomski uri tamkajšnje katedrale, ki je kazala tudi tedne, mesece, Lunine mene, gibanje Sonca in planetov, ekliptiko, gibanje neba, stoletni koledar ter raznovrstne figure. Opisal je tudi sončno uro in astronomsko določanje točnega časa. Knjigo verzov je leta 1575 izdal v Strasbourgju,<sup>12</sup> naslednje leto pa ponatisnil v Frankfurtu na Majni. Pri pisanju je sodeloval s strasbourškim profesorjem matematike Conradom Dasypodiusom (Hasenfuss, Rauchfuss, Rauhfuß, r. 1532, švicarski Frauenfeld; u. 26. 9. 1600, Strasbourg), ki je sestavil astronomsko uro v Strasbourgju.<sup>13</sup> V naslovu knjige je Frischlin posebej izpostavil napake avguštince Wilhelma (Guilelm) Xylandra (Holzman, r. 26. 12. 1532, Augsburg; u. 10. 2. 1576, Heidelberg), ki je med drugim prevajal tudi Strabonova zemljepisna dela, Eulerja, Diofanta in Michaela Psellusa. V Xylanderjevih matematičnih delih, izdanih leto dni po Xylanderjevi smrti, najdemo kozmografijo, navodila za uporabo globusa in planisfere. *Guilelmus Xilander Augustianus* se je vpisal na univerzi v Tübingenu 27. 8. 1549 in dosegel baklavreat 12. 3. 1550.<sup>14</sup> Njegov mlajši ljubljanski sorodnik, *Daniel Xilander Carniolanus Labacensis* (Daniel (Lesnik) Xylander) se je v

9 Rupel, *Slovenski*, 302.

10 Strauss, *Leben und Schriften*, str. 40, 71.

11 Strauss, *Leben und Schriften*, str. 414.

12 Weichenhan, *Ergo perit coelum*, str. 532; Röckelein, *Ein unruhig Poet*, str. 7, 135-136.

13 Poggendorff, *Biographisch-Literarisches Handwörterbuch*, str. 806; Thorndike, *History of Magic*, 6: 88.

14 Hermelink, *Die Matrikeln*, str. 343 (132/52).

Tübingenu vpisal 31. 8. 1584, dosegel baklavreat 5. 4. 1587, magisterij 16. 2. 1592<sup>15</sup> in po Frischlinovem odhodu postal ljubljanski protestantski šolnik. V Tübingenu se je v letih 1530–1614 vpisalo 113 Kranjcev; 17 jih je študij končalo z magisterijem. Med njimi je bilo 36 Ljubljančanov; Ljubljana je bila za Dunajem najbolj zastopano mesto v habsburški monarhiji. Ljubljana je imela leta 1597 le 7000 prebivalcev, med njimi le 300 do 400 katoličanov iz najnižjih slojev. V Padovi je v istem obdobju študiralo nekoliko več Kranjcev (146), večinoma pravo.<sup>16</sup>

Prvo astronomsko uro so sestavili v strasbourški katedrali v letih 1352–1354. Dasypodiusova ura je na vrhu kupole še ohranila zlatega petelinčka prve ure, ki je zabaval gledalce vsak dan opoldne, dokler ga ni leta 1640 uničila strela. Matematik Christian Herlin je začel sestavljati drugo uro leta 1547. Zgradil je stopnišče in kamnito ogrodje. Med postavljanjem železnega ogrodja ure je umrl, tisti čas pa je katedrala začasno postala katoliška.

Leta 1571 je delo nadaljeval Herlinov učenec in naslednik Dasypodius. Za sodelavce si je najel švicarska urarja Isaaca in Josiasa Habrechta, astronoma-glasbenika Davida Wolckensteina, švicarskega umetnika Tobiasa Stimmerja (r. 7. 4. 1539, Schlaffhausen; u. 4. 1. 1584, Strasbourg) in njegovega brata Josiasa. Uro so dokončali leta 1574. Kazala je koledar in astrolab; opozarjala je na gibanje planetov in mrke. Z več gibljivimi figurami, avtomati in ubranim šesttotskim zvonjenjem je zabavala obiskovalce. Stimmerja sta ob uri narisala genezo, vstajenje, poslednjo sodbo in druge slike. Temelj ure je bil nebesni globus premera 86 cm s figuro pelikana; povezan je bil z gibanjem ure in uravnan na zemljepisno širino mesta. Ura je prenehala delovati tik pred francosko revolucijo.

### **Astronomski spisi: supernova 1572**

Dne 5. 11. 1572 so prvič opazili supernovo, ki je kmalu povzročila veliko razburjenje. Bila je prva galaktična supernova, opazovana na stari celini, vidna pa je bila do marca 1574.<sup>17</sup> Prišla je ravno ob pravem

15 Hermelink, *Die Matrikeln*, str. 628 (201/101).

16 Elze, *Die Universität Tübingen*, str. 11–12, 21–22.

17 Belii, *Tiho Brage*, str. 41, 217.



času za kritiko Aristotelovega nauka, ki tovrstnih pojavov seveda ni poznal. Marsikomu se je zdelo, da je kar za nazaj napovedala krvavo bartolomejsko noč 23. 8. 1572, se pravi pokol hugenotov v Parizu.<sup>18</sup>

Uganka nove zvezde je zanimala tudi najvišje plemstvo. Vojvoda Ludwig Württemberški je razpravljal o supernovi s svojim svakom Wilhelmom IV. grofom Hessensko-Kasselskim (r. 1532; u. 1592), ki je v Kasslu v letih 1584–1590 gostil dvornega astronoma Christoph Rothmanna (r. 1550, Bernburg; u. 1599/1608). Wilhelm je postavil observatorij leta 1561; v njem je skupaj z mojstrom Joostom Bürgijem (Jobst, Jöst, r. 28. 2. 1552, Lichtensteig v Švici; u. 31. 1. 1632, Kassel) izdeloval astronomske naprave. Vendar so po Wilhelmovi smrti observatorij v Kasslu opustili, podobno kot Brahejevega na Hvenu po smrti danskega kralja Kristijana II.

Volilni knez Saške je pisal Wilhelmu 28. 11. 1572, Wilhelm pa je po več neuspešnih poskusih zagledal supernovo 4. 12. 1572.<sup>19</sup> 29. 12. 1572 je Ludwig iz Uracha poslal Wilhelmu IV. spremno pismo z Apianovim bolj astrološko fizikalnim in Maestlinovim nepodpisanim opisom supernove. Wilhelm je bil nadvse ponosen na točnost svojih astronomskih naprav, pisal pa je tudi profesorju Gasparju Peucerju (r. 1525; u. 1602) v Wittenberg. Ludwigu sta o supernovi poročala tübingenska astronoma Apian in mladi Maestlin, vendar se je Wilhelm norčeval iz Maestlinove pomanjkljive merilne opreme. Maestlin je pravilno ugotavljal, da supernova ni komet, saj nima paralakse in je zato veliko dlje od Sonca kot nadnaravni<sup>20</sup> pojav v območju sfere zvezd stalnic.<sup>21</sup> Maestlin je bil že od leta 1572 prepričan kopernikanec, kot je mogoče soditi po rokopisnih opombah k anonimnem Osianderjevem uvodu v Maestlinovem izvodu Kopernikove knjige, kupljenem leta 1570.<sup>22</sup> Vendar Wilhelm ni posebej komentiral Maestlinovega večkratnega navajanja Kopernika. Maestlinovo stališče je opisal kot enako svojemu v pismu saškemu volilnemu knezu Peucerju (14. 1. 1573) in Ludwigu. Ludwigu je iz Kassla 16. 1. 1672 pisal proti

18 Granada, *Michael Maestlin*, str. 99, 115; Rupel, *Slovenski*, 303.

19 Granada, *Michael Maestlin*, str. 106, 120.

20 *Hyperphysicam* (Maestlin, *Demonstratio astronomica*)

21 Granada, *Michael Maestlin*, str. 102–103, 106–107, 109.

22 Granada, *Michael Maestlin*, str. 103, 107, 114–115, 118–119.

(pravilni) trditvi Petra Apiana, da repi kometov vedno kažejo proč od Sonca, saj naj bi se komet leta 1555 obnašal drugače.<sup>23</sup> Maestlin je zavrnil možnost, da bi bila supernova komet ali potujoča zvezda, dopustil pa je Frischlinovo domnevo, da označuje konec sveta in napoveduje ponoven prihod Kristusa.<sup>24</sup>

Seveda Frischlin ni pozabil pristaviti svojega lončka in je pomladi leta 1573 objavil 831 verzov o supernovi, sestavljenih novembra 1572. Pesnitev je naslovil na Wilhelmovega brata, princa Friedericha Württemberškega, dodal pa je spremno pismo in Maestlinova opazovanja.<sup>25</sup> Maestlin je prav tedaj postal drugi profesor matematike v Tübingenu (*repetens mathematicus*) in je s svojo opazovalno astronomijo dopolnil Frischlinovo bolj filozofsko-bogoslovno pisanje. Očitno sta bila tisti čas še v dovolj dobrih odnosih.

Spis je bral tudi Tycho Brahe. Dal je ponatisniti Maestlinove in Apianove ugotovitve, datirane konec decembra 1572, ob svoji praški astronomiji, končani dve desetletji pozneje, vendar objavljeni šele posmrtno (1602). Tycho ni ponatisnil Frischlinovih verzov. Spoštoval je Maestlinovo odločitev, naj bi se ob supernovi izognili astrološkim razpravam,<sup>26</sup> kar je bila seveda tudi voda na Frischlinov mlin. O supernovi 1572 je pisal tudi Frischlinov tübingenski nasprotnik Crusius.<sup>27</sup>

Kranjci so prav tako sodelovali v württemberških razpravah o supernovi, saj je v Urachu nekaj časa pridigal Primož Trubar, njegov mecen baron Ivan Ungnad (r. 1493; u. 1564) pa je tam do smrti vodil tiskarno. Deželni glavar grof Wolf Engelbert Turjaški in Valvasor sta imela Praetoriusovo knjigo o supernovi (1572) *De Cometis* (1578), Valvasor pa je imel še skoraj trideset drugih Praetoriusovih knjig. Kalvinec Johannes P. Praetorius (Richter, r. 1537, Jachimův; u. 1616) je študiral v Wittenbergu v letih 1562–1568 in je začel tam predavati leta 1571; vendar je moral mesto zgodaj leta 1575 zapustiti zaradi

23 Granada, *Michael Maestlin*, str. 115.

24 Granada, *Michael Maestlin*, str. 108–109, 122.

25 Granada, *Michael Maestlin*, str. 99, 116, 121; Weichenhan, *Ergo perit coelum*, str. 532; Röckelein, *Ein unrubig Poet*, str. 15, 135.

26 Granada, *Michael Maestlin*, str. 99, 101–102.

27 Methuen, *Kepler's Tübingen*, str. 129.

pritisikov na kalvince. Malo pozneje je Tycho Brahe obiskal Wittenberg med svojim »grand tour«, avgusta 1575 pa je predavanja astronomije na wittenberški univerzi prevzel Rothmann. Praetorius je leta 1576 prevzel katedro za matematiko in astronomijo v Altorfu blizu Nürnberga in leta 1578 objavil *De Cometis* o kometu iz leta 1577 in supernovi iz leta 1572, ki jo je imel še vedno za komet. Narisal je Kopernikov sistem in opravil dvajset astroloških predvidevanj za nemške kraje v obdobju 1578–1598.<sup>28</sup> Wolf je kupil tudi Spinova preučevanja kometov iz let 1572 in 1604 z napovedjo konca sveta po letu 1632. Spina je bil potomec pomembne bankirske družine; eden njegovih prednikov je vodil gospodarsko poslovanje za umetnika Michelangela. To je morda vplivalo na Spinovo črnogledost. Supernovo iz leta 1572 je seveda opazoval tudi Tycho Brahe, ob tem pa je prišel do popolnoma drugačnih sklepanj in se dokončno zapisal astronomiji.

### Ljubljančan Frischlin

Novembra 1576 je bil Frischlin izbran za rektorja v Gradcu, kjer je pozneje poučeval Kepler. Vendar je württemberski vojvoda ponudbo odklonil.<sup>29</sup> Frischlin je imel vseskozi probleme zaradi prepirljivosti in morda celo pijače. Več uspeha je imel na dvoru, saj ga je leta 1575 Maksimilijan II. kronal za pesnika po recitiranju komedije *Rebecca* v Regensburgu. Dne 12. 10. 1576 mu je cesar Rudolf II. v Regensburgu podelil naslov nagrajenega pesnika z grbom, dne 29. 11. 1577, po drugih virih decembra 1577, pa je dodal še diplomu *comes palatinus (Pfalzgraf)*,<sup>30</sup> ki jo je znova dobil leta 1580.<sup>31</sup>

V Tübingenu je Frischlin v neformalnem hišnem zaporu komaj čakal priložnosti na službo dovolj daleč od sovražnikov. Tako mu je prišlo še kako prav, ko ga je Johann Pianer<sup>32</sup> povabil v Ljubljano.<sup>33</sup> Pri

28 Granada, *Did Tycho Eliminate*, str. 130–131; Thorndike, *History of Magic*, 6: 59–60.

29 Röckelein, *En unruhig Poet*, str. 136.

30 Strauss, *Leben und Schriften*, str. 94, 98; Kidrič, *Frischlin*, str. 190; Röckelein, *En unruhig Poet*, str. 52, 136.

31 Hermelink, *Die Matrikeln*, str. 432 (158, št. 42).

32 *Ivan Piano* (SBL, 2: 335, 3: 13).

33 Strauss, *Leben und Schriften*, str. 247; Elze, *Die Rektoren*, str. 139.

iskanju naslednika upokojenega ljubljanskega šolskega rektorja Adama Bohoriča sta si dne 3. 4. 1582 zelo prizadevala dr. Jakob Andreae v Tübingenu in Primož Trubar v Derendingenu. Pri tem Frischlinov spor s frankovskimi vitezi v Ljubljani ni bil znan. Avgusta 1580 je Frischlin pri Alexandru Hocku v Tübingenu objavil *Oratio de vita rustica* izpred dveh let, ki je užalila številne plemiče. Vojvoda Ludwig je Frischlinu sicer dne 12. 5. 1582 v spremnem dopisu izrazil simpatijo, a zamera ni nikoli več utonila v pozabo.<sup>34</sup>

Frischlin se je 24. 6. 1582 po plovbi po Donavi čez Dunaj in Gradec odpravil v Ljubljano. Junija je prispel v Ljubljano še brez družine in prevzel dne 1. 8. 1582 položaj rektorja stanovske šole. Frischlin je dobival po 450 fl plače, vključno s polovico prihodka od šolnin. Plemiči so mu darovali divjačino, po en taler dnevno pa je dobival še za dobro vipavsko vino,<sup>35</sup> ki se ga nikakor ni branil. Ljubljanska plača je bila kar velika, saj je leta 1577 v Tübingenu dobival le 120 gld, Apian pa 220 gld ob ovsu in vinu, Andreae pa 280 gld ob dodatni rži in vinu.<sup>36</sup>

Frischlin je v svojem ljubljanskem obdobju izdal v Benetkah dva latinska učbenika, ki pa ju ni smel uporabljati pri pouku.<sup>37</sup> Dne 24. 8. 1582 so na Frischlinov in Spindlerjev predlog za namestnika rektorja in za pouk latinščine v najvišjem 4. razredu nastavili še württemberžana Lorenza Meiderlina (Meuderlin), čeprav ni znal slovensko. Meiderlin je dobival po 100 fl na leto. V Tübingenu je magistriral leta 1572, v Ljubljani pa je bil praeceptor v letih 1582–1600.<sup>38</sup> Za Meiderlinovo nastavitev so stanovi pooblastili rektorja Frischlina že ob sklepanju pogodbe z njim. Simon Bruno je na Frischlinovi šoli bral latinskega Julija Cezarja in poučeval v 3. razredu za 90 fl na leto. Sebastian Semnider je učil v 2. razredu. Obenem je pel, dirigiral pa je tudi nemške korale in slovenske pesmi Matije Vanizianerja v cerkvi. Semnider je prejemal po 40 fl na leto in še 112 fl. Luka Selenz je učil v najnižjem 1. razredu in še kaligrafijo za 85 fl

34 Elze, *Die Rektoren*, str. 136; Röckelein, *Ein unruhig Poet*, str. 90.

35 Strauss, *Leben und Schriften*, str. 254; Röckelein, *Ein unruhig Poet*, str. 138.

36 Röckelein, *Ein unruhig Poet*, str. 69.

37 Janko, *Nemško literarno tvorstvo*, str. 172; Kidrič, *Frischlin*, str. 190.

38 Elze, *Die Universität Tübingen*, str. 13.

*Frischlinovi študentje četrtega  
in petega letnika v Ljubljani  
leta 1583 (ARS, Deželni  
Stanovi I, fasc. 98).*

CATALOGVS V Classis  
Stephani's Wring Comes à Blagaj  
Joh. Adamus Bflambner  
Mathias Lohner  
Johannes Lohner  
Gabriel Kimpenger  
Wolfgangus Partner  
QVARTAE.  
Jacobus Wabeccius.  
Valentinus Shekhar  
Christophorus Spindler  
Christophorus Tübing Votek  
Johannes Tübing  
Johannes Lohner  
Andreas Lohner  
Johannes Wolffinger  
Christophorus Leckhofer.

na leto, medtem ko je Adam Bohorič prej kot novi rektor prejemal po 140 fl na leto.<sup>39</sup> V prvem razredu je imel Frischlin dva pomožna učitelja. Leta 1583 je imel v tretjem razredu dvaindvajset dijakov, v četrtem devet in v petem šest. Peti letnik je študiral Štefan Ursini grof Blagaj, sin očeta z enakim imenom, ki je leta 1547 kupil pravice do zastavnega gospostva Kočevje od barona Ivana Ungnada.<sup>40</sup>

Aritmetiko so v Ljubljani poučevali po šolskem programu od tretjega razreda naprej.<sup>41</sup> Stanovska šola v Ljubljani je imela od leta 1582 boljše prostore, pet razredov v samostojnih učilnicah s štirimi učitelji in rektorjem. Te Frischlinove izboljšave so obdržali tudi po Frischlinovem šolskem redu iz leta 1584,<sup>42</sup> ki so ga stanovi sprejeli

39 Kidrič, *Frischlin*, str. 191; Strauss, *Leben und Schriften*, str. 262; Elze, *Die Rektoren*, 139.

40 Röckelein, *Ein unruhig Poet*, str. 111; SBL, 4: 305.

41 Vidmar, *Obena deshela*, str. 10, 15, 16, 17.

42 Röckelein, *Ein unruhig Poet*, str. 108; NUK, Ms 68.

po treh zavrjenih osnutkih. Med Frischlinovimi prijatelji in podporniki je bil württemberžan Polikarp Leiser (Leyser), pozneje pastor v Wittenbergu, ki je pomagal Dalmatinu pri tiskanju slovenske Biblije.<sup>43</sup>

Frischlin je sprva stanoval pri Švabu Krištofu Spindlerju (r. 1546, Göppingen; u. 22. 10. 1591, Ljubljana), ki je bil na pobudo Primoža Trubarja že trinajst let prvi pridigar (*superintendent*) v Ljubljani od februarja 1569 oziroma od 18. 3. 1569. Trubar ga je izbral po prezgodnji smrti Sebastijana Krelja (r. 1538; u. 1567), čeravno Spindler sprva ni znal slovensko. Spindler se je vpisal v Tübingenu dne 9. 11. 1563, dne 7. 2. 1564 pa je postal vojvodov štipendist. Dne 20. 9. 1564 je dosegel stopnjo bakalavra, 7. 8. 1567 pa magistra, tako da je lahko ponavljal snov s študenti fizike v Tübingenu kot drugi profesor.<sup>44</sup> V Ljubljano je leta 1568 privabil Janža Schweigerja (r. 1540, Kočevje; u. 25. 2. 1585, Ljubljana), leta 1572 Dalmatina, leta 1581 pa Felicijana Trubarja. Spindler je po junaški smrti Herbarda VIII. Turjaškega napisal žalostinko, ki jo je deželni glavar Wolf Engelbert Turjaški shranil v svoji knjižnici.<sup>45</sup>

Frischlin je pozneje stanoval v ljubljanski hiši »Poscherl«.<sup>46</sup> V Ljubljano je pripeljal najmanj šest od svojih šestnajstih rojenih otrok. V Ljubljani se mu je rodila hčerka, ki pa je tu kmalu tudi umrla. Nevesta Margareta Frischlin v Ljubljani ni bila zadovoljna, saj ni znala slovensko, motila pa sta jo tudi slab zrak in slaba voda.

Dne 28. 9. 1583 je Frischlin obiskal univerzo v Padovi, vendar se je na poti zadržal dlje, kot so mu kranjski Deželni stanovi dovolili. V Padovi je Frischlinov najljubši tübingenski študent Hieronymus Megiser od leta 1582 študiral pravo.<sup>47</sup> Dne 13. 9. 1583 je Frischlin svoje slovnično delo, spisano na poti v Benetke, posvetil baronu Juriju Khislu (u. 1605, Polhov Gradec), ki ga je spoznal že na univerzi v Tübingenu pred letom 1567.<sup>48</sup>

43 Röckelein, *Ein unruhig Poet*, str. 108; SBL, 1: 117–118, 121.

44 SBL, 3: 425–426; Hermelink, *Die Matrikeln*, str. 439 (160/12, 217/125).

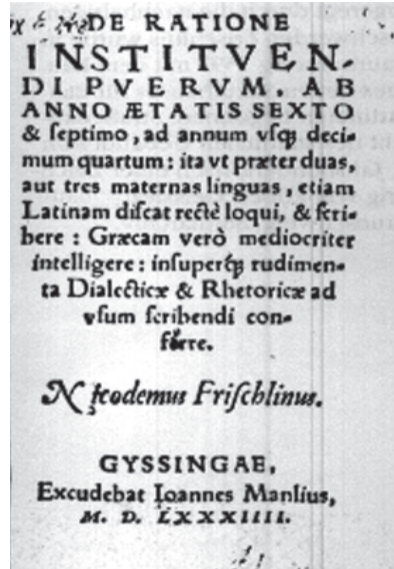
45 SBL, 3: 425–426.

46 Elze, *Die Rektoren*, str. 138.

47 Elze, *Die Universität Tübingen*, str. 13; Röckelein, *Ein unruhig Poet*, str. 111.

48 Strauss, *Leben und Schriften*, str. 276; Žabota, *Rodbina Khisl*, str. 18, 19, 20/21; Elze, *Die Universität Tübingen*, str. 12; Röckelein, *Ein unruhig Poet*, str. 114.

*Naslovnica Frischlinove knjige,  
posvečene Juriju Khislu.<sup>49</sup>*



### **Frischlin o Cerknškem jezeru**

Frischlin je objavil latinsko pisano odo o Cerknškem jezeru, ki jo je ponatisnil Valvasor.<sup>50</sup> Anton Urbas (r. 13. 9. 1822, Idrija; u. 22. 9. 1899, Ljubljana) jo je tri stoletja po Frischlinovem zapisu deloma prevedel v nemščino.<sup>51</sup> Urbas je prevedel štiri in nato še štirinajst stihov od skupno štiriintridesetih, ki jih je priobčil Valvasor. Valvasor je Frischlinu posvetil celo poglavje, dolgo osem strani,<sup>52</sup> seveda s posebnim poudarkom na ljubljanskem obdobju. Ponatisnil je Frischlinovo korespondenco z kranjskimi deželnimi stanovi ob slovesu avgusta 1584 s Frischlinovim dopisom 9. 8. 1585 in pisanjem pl. Thurna 1. 8. 1584.<sup>53</sup> Po drugi strani pa Valvasor, presenetljivo, ob svojem opisu Cerknškega jezera ni navajal Frischlinovih dognanj.

49 Rupel, *Slovenski*, 345-347; Kidrič, *Dalmatin*, 119.

50 Valvasor, *Die Ehre*, 2 (7): 450.

51 Gams, *Kras v Sloveniji*, str. 13, 485; Urbas, *Das Phänomen des Zirknitzer Sees*, str. 25.

52 Valvasor, *Die Ehre*, 2 (7): 445-452.

53 Valvasor, *Die Ehre*, 2 (7): 448.

V prvem verzu, ki ga Urbas ni prevedel, je Frischlin skrivnost Cerkniškega jezera primerjal s slovitim vprašanjem izvira Nila. Afriško reko je omenil tudi v sklepnih verzih, ki se Urbasu prav tako niso zdeli vredni prevoda. Zato pa je Urbas prevedel tiste dele pesnitve, ki so opisovali menjavanje gladine vode in posebnosti ribarjenja v jezeru.

Frischlin je slikovito opisal zemeljski raj slovitega Cerkniškega jezera, obdanega z gorami. Jezero steče v zemljo, nato pa znova priteče nazaj. Vodna prikazen stopa iz zemlje in se vrača v tla. Valove jezera pogoltne preluknjana zemlja.

Nato je opisal gospodarjenje na posušenem dnu jezera. Zemlja temeljito vsrka vodo, tako da nastanejo zeleneči travniki, ki jih s plugi preorjejo v njive. Zasadijo čičeriko, proso, grah, bob in pšenico, tako da žito porumeni zemljo. Sklonjeni kmetje obdelujejo s kopačami, v mrzli jeseni pa se približa čas žetve. Po mrazu se dvignejo vse potaplajoči valovi iz globin. Kmalu skozi sifone zemljo spet zalije voda in napolni dolino. S seboj prinese rečne ribe, vsakovrstna čuda vrtinčijo ribe in race. Delavno čolnarijo zimski ribiči po poljih in lovci ptičarji prežijo na ptice selivke. S kopačami udarjajo po svežnjih zmrznjenih rib, ki so obtičale.

Frischlin si je Cerkniško jezero lastnoročno ogledal vsaj pozimi in bil za pričo uspešnemu ribolovu ali pa celo racam, ki naj bi jih bruhalo zimski hudourniki. Domneve o racah in sifonih je po njem povzel tudi Valvasor. Še bolj pomembna pa je bila Frischlinova zamisel o podzemnih sifonih (*siphonibus*), ki je prav tako postala del Valvasorjevega opisa. Seveda je bil Frischlin najboljši latinski pesnik svoje dobe in je izraz *siphonibus* uporabljal lahko tudi v pomenu brizgalne ali cevi in ne le v sodobnem pomenu sifona ali natege, ki predpostavlja vmesni vakuum. Valvasorjeva latinščina pa je bila mnogo šibkejša in ni segala čez srednješolsko raven, tako da mu nianse Frischlinove pesnitve vendarle niso mogle biti povsem domače. Frischlinove sifone je podedoval Edward Brown (r. 1642; u. 1708) leta 1669, ki je prav tako pisal o skritih zbiralnih jezercih v Javornikih ter o sifonih med vidnim jezerom in domnevnim podzemnim jezerom. Podobno sta si Valvasor in Steinberg zamislila neskončno zaporedje sifonov pod Javornikom. Sifonsko teorijo je uspešno kritiziral šele Gruber, ki ni sprejel Steinbergovega opisa Cerkniškega jezera kot sistema med



seboj povezanih sifonov. Gruber se je med prvimi pri opisu Cerkniškega jezera in Planinskega polja zavedal, da gre v koritu reke in jezer za ravnovesje med dotokom padavin iz ozračja in odtokom reke proti morju.

Frischlin je bil dovolj izobražen, da si je znal zamisliti podzemne cevi v prevotleni zemlji, skozi katere je prenikala voda v jezero, pozneje pa znova odtekla z dna jezera. Tako je Frischlin obravnaval Cerkniško jezero zelo zgodaj, kmalu po prvem skromnem opisu dunajskega zdravnika Georga Wernerja, vpletenem v kratko topografijo (1551).<sup>54</sup>

Valvasorjev opis protestantskih časov v Notranjeavstrijskih deželah je vseboval osem poglavij,<sup>55</sup> med njimi poglavje, posvečeno Frischlinovemu rektoratu v Ljubljani. To je bilo med najboljšim pisanjem v vsem Valvasorjevem opusu, med drugim tudi zato, ker je uporabil listine Deželnih stanov in cesarske ukaze v njihovi izvorni obliki, kakor jih je prebiral in prepisoval v arhivu Deželnih stanov. Celo več: Valvasor je v pisanju o poraženih protestantih svoje domovine pokazal nekaj sarkazma proti zmagoviti katoliški stranki in ne preveč prikrito simpatijo do Frischlina in njegovih protestantskih sobratov. Takšno politično stališče je seveda lahko prineslo Valvasorju marsikatero zamero med kranjskim plemstvom, odseva pa vpliv Valvasorjevega poglobitnega sodelavca protestanta Erasmusa Franciscija (r. 1627; u. 1694).<sup>56</sup>

### **Frischlin zapusti Ljubljano**

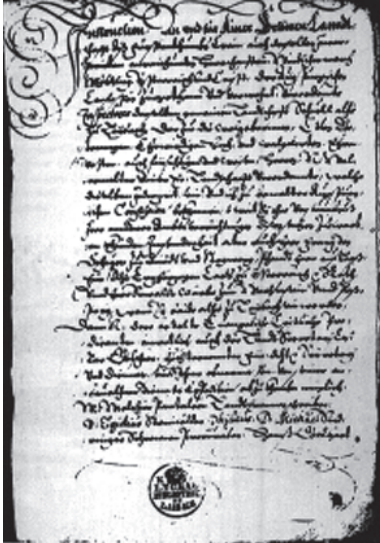
Dne 1. 3. 1583 je Frischlin pisal proti vojvodi württemberškemu in celo proti Primožu Trubarju.<sup>57</sup> Trubarja je v Derendingenu pokopal Frischlinov nasprotnik kancler in mestni prošt Jakob Andreae. Nagrobni zapis Trubarju v verzih, ki ga še danes beremo v derendingenski cerkvi, pa mu je v grščini in latinščini sestavil Martin Crusius. Andreaejev nagrobni govor *Christliche Leichpredig ...*, tiskan leta 1586 v Tübingenu, je Matija Trost (r. ok. 1560, Vipava; u. 1591,

54 Habe, Kranjc, *Delež*, str. 14–16.

55 Valvasor, *Die Ehre*, 2 (7): 7–14.

56 Reisp, *Janez Vajkard Valvasor*, str. 228.

57 Elze, *Die Rektoren*, str. 141.



Frischlinov šolski red iz leta 1584  
(NUK, Rokopisni oddelek,  
rokopis No. 68).

Ljubljana) leta 1588 prevedel v slovenščino in izdal v Tübingenu v knjigi *Ena lepa inu pridna prediga per pogrebi tiga vreidniga inu visoku vučeniga gospud Primoža Truberia*.<sup>58</sup> Trost je dodal štiri svoje Trubarju posvečene latinske pesmi v elegijskih distihih.

Maja 1584 je Frischlin odpovedal ljubljansko službo, v naslednjih tednih pa se je neuspešno pogajal na Ogrskem. Prepozno si je premislil in skušal vendarle ostati v Ljubljani. Maja in junija je Frischlin obiskal barona Jurija Khisla na gradu Gyssing (Güssing, Németújvárott) na Gradiščanskem,<sup>59</sup> ki ga je Khisl leta 1575 kupil od Herbarta VIII. Turjaškega. Leta 1581 in poleti 1582 je bil Megiser vzgojitelj njegovih otrok v Fužinah.<sup>60</sup>

Žal je moral Frischlin dne 1. 8. 1584 zapustiti ljubljansko stanovanje. Vicedom grof Wolfgang Thurn je sicer 12. 8. 1584 sestavil ob pesnikovem odhodu iz Ljubljane dovolj pohvalno pisno poročilo o Frischlinovem delu, ki sta ga podpisala še Martin Gall pl. Gallenstein

58 Elze, *Die Universität Tübingen*, str. 32; SBL, 4: 188, 210–211.

59 Elze, *Die Rektoren*, str. 147; Röcklein, *Ein unruhig Poet*, str. 138.

60 Žabota, *Rodbina Khisl*, str. 18.

in Joseph Mordaux.<sup>61</sup> Frischlin je hvalil kranjsko plemstvo kot maloštevilno, a zelo razgledano, saj naj bi skoraj vsak znal vsaj tri ali štiri jezike.<sup>62</sup> Kljub temu pa je dne 12. 8. 1584 zapustil Ljubljano in konec avgusta prispel z družino v Tübingen. Vendar tam ni mogel najeti hiše.<sup>63</sup> Kranjci so mu plačali 140 fl potnih stroškov.<sup>64</sup> Kmalu je Kranjsko še kako pogrešal, čeprav sta mu v Ljubljani umrli hčerki Rebeka in v Ljubljani rojena Doroteja.<sup>65</sup>

### *De astronomicae artis*

Frischlin je v komediji *Julius redivivus* opisal stuttgartski dvor in v zvezi s svojo nekaj mesecev pozneje tiskano knjigo *De astronomicae artis* (1586) karikiral Leovitiusa kot dvornega astrologa. *Julius redivivus* je bila prvič izveden v Tübingenu leta 1583. Med koncem oktobra 1584 in januarjem 1585 jo je predelal, 12. 5. 1585 pa je skrajšani različici komedije za stuttgartski dvor dodal prikaz poroke nadvojvode Ludwiga z Ursulo, hčerko grofa Pfalza Johanna Georga von Lützelsteina.<sup>66</sup>

Cyprianus Leovitius (r. 1524, Leowitz, Leonicia; u. 1574), žrtev Frischlinove puščice, je leta 1552 z Melanchthonovim predgovorom izdal Regiomontanusove tabele sinusov in višin polov. Leovitiusovo astrološko delo je posmrtno uredil Rudolf Goelenius mlajši. Leovitius je bil sprva dvorni matematik volilnega kneza Otta-Heinricha iz Palatinata (Ottheinrich Pfalški), nato pa cesarja Rudolfa II. v Pragi. Bil je že slovit astronom, ko je zapustil Češko in postal profesor v Lauingenu. Kot dvorni matematik Otta-Heinricha je Leovitius v svojih efemeridah za leto 1585 predvidel hude posledice konjunkcije Jupitra in Venere.

Norčevanje iz Leovitiusa je Frischlin kmalu nadgradil s knjigo znanstvenih pretenzij. Takoj po odhodu iz Ljubljane je Frischlin leta 1585 pisal v Strasbourgu o prognostiki Jakoba Henrichmanna.<sup>67</sup>

61 Frischlin, *Nicodemus Frischlin Sämtliche Werke*, 3: str. 635.

62 Janko, *Nemško literarno tvorstvo*, str. 170.

63 Kidrič, *Frischlin*, str. 190.

64 Elze, *Die Rektoren*, str. 148-149.

65 Strauss, *Leben und Schriften*, str. 449.

66 Röckelein, *Ein unruhig Poet*, str. 15, 138.

67 Strauss, *Leben und Schriften*, str. 303, 488.

Frankfurtsko izdajo astronomije iz leta 1586 je Frischlin posvetil saškemu volilnemu knezu Kristianu. Sprva je delo v rokopisu, ki ga hranijo v Vatikanu, spisal v čast nadvojvodi Karlu. Delo v petih knjigah so ponatisnili po Frischlinovi smrti leta 1601.

Preglednica 1: *Poglavja Frischlinove astronomije (1586)*

Naslov	Strani
O nebu	1–56
O osnovnih vrstah pasov, območij in klim	57–128
O gibanju osmih orb in o zvezdah stalnicah	129–214
O zvezdah in posebej o Soncu	215–337
O naravnem gibanju Lune, njenih lastnostih ter vplivih	337–469

Frischlin je pisal v obliki vprašanj in odgovorov, podobno kot Kepler pozneje svojo *Epitome astronomia Copernicana*. Vendar pa je Frischlin ostal pri Aristotelovi filozofiji narave.<sup>68</sup>

Frischlin je v svoji *De Astronomica* zavrnil astrologijo in ob njej celo Kopernika, soglašal pa je s Claviusovo (katoliško!) gregorijansko reformo koledarja.<sup>69</sup> Papež Gregor XIII. je namreč z bulo *Inter Gravissimas* dne 22. 2. 1582 v Papeški državi uvedel nov koledar. Izpustil je deset dni, tako da je za dnem 4. 10. 1582 sledil kar 15. 10. 1582. Protestant Frischlin je nenavadno pogumno podprl koledarsko reformo. Habsburška monarhija je privzela gregorijanski koledar leta 1584. Pozneje ga je podprl tudi protestant Kepler, kar je bil eden od povodov, da se tudi njemu ni posrečilo dobiti službe v Tübingenu.

Za posvetilom je Frischlin naštel: svetnike, filozofe, matematike, zdravnike in pesnike, katerih dela je uporabljal; podobno je ponovil še ob koncu knjige. Med redkimi sodobniki je navedel predvsem Peucerja (*Peucerus*), med antičnimi pa Strabona; njegovo *Geografijo* je nabavil tudi deželni glavar Wolf Engelbert Turjaški. Med zdravniki je Frischlin cenil Valleriolo (njegovo knjigo je nabavil tudi Wolf), prav

68 Weichenhan, *Ergo perit coelum*, str. 532–533.

69 Thorndike, *History of Magic*, 5: 380, 405, 6: 190–192, 197.

tako pa Thomasa Erastusa, o kateremu je pisal kalvinec Johannes Magirus (r. okoli 1560; u. 1596) v eni od Wolfovih knjig. Frischlin je pred začetek svoje astronomije dodal še elegijo svoji ženi Margareti Brenz (*Brentiam*); pesem so po njegovi smrti leta 1601 v Strasbourgu ponatisnili v *Operum poeticorum pars elegiaca*. Navajal je sorazmerno veliko grških citatov, kar sicer ni bila navada; s tem je seveda posebej poudaril svojo učenost.

V uvodu je Frischlin svaril pred astrologijo, sklicujoč se na Lukov evangelij po pridigi kanclerja tübingenske univerze dr. Jacoba Andreaea (Andreaë, r. 1528; u. 1596) po mrku Sonca dne 9. 4. 1567 sedem minut čez poldne. Noben kristjan ali umen matematik naj ne bi predvidevanj iz vesolja uporabil na Zemlji. Frischlin in Andreae sta bila zelo blizu mnenju Pica della Mirandole (r. 1463; u. 1494), objavljenega v *Disputationes adversus astrologiam divinatricam*. Andreae je poudarjal, da položaji planetov ne uničujejo Nemčije, temveč to počne človeško zapostavljanje Boga, pokvarjenost rimske Cerkve in vsesplošna razuzdanost ljudi. Tako je bil s svojimi stališči bližje Luthru kot Philippu Melanchthonu (r. 1497; u. 1560).<sup>70</sup> Vojvoda württemberški je pripeljal Andreaea in Melchiorja Jägerja na univerzo v Tübingenu, kjer je bil Andreae prvi redni profesor teologije v letih 1561–1590. Pozneje je postal najpomembnejši mož tübingenske univerze in Frischlinov nasprotnik.

Frischlin je opisal podobnost med ljudmi in planeti in ločeval opazovalno astronomijo od astrologije.<sup>71</sup> Zanimala ga je barva ognja supernove,<sup>72</sup> ki jo je kljub Maestlinovi razlagi še vedno istovetil s kometi.<sup>73</sup> Dodal je še nekaj apokaliptičnih misli o Jezusu na nebu.<sup>74</sup> Pisanje je sklenil z željo, da bi znanost in predvsem astronomija vojvodi württemberškemu prinesla srečo.<sup>75</sup> Zanimala ga je povezava

70 Methuen, *Kepler's Tübingen*, str. 125–126, 128; Strauss, *Leben und Schriften*, str. 283.

71 Weichenhan, *Ergo perit coelum*, str. 533; Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 8.

72 Weichenhan, *Ergo perit coelum*, str. 534, 536; Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 4 (verzi 97–100, 105–110).

73 Weichenhan, *Ergo perit coelum*, str. 535.

74 Weichenhan, *Ergo perit coelum*, str. 536.

75 Weichenhan, *Ergo perit coelum*, str. 535; Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 26 (verzi 822–831).

med ozvezdjem Andromede in Andromedino materjo Kasiopejo, kraljico Etiopije. Tako je leposlovje družil z znanostjo.

Frischlin je Kopernika spoštljivo omenil glede gibanja neba.<sup>76</sup> Rimskega pesnika in astronoma Marcusa Maniliusa iz prvega stoletja in Ptolemaja<sup>77</sup> je citiral veliko pogosteje od sodobnikov, denimo Regiomontanovih računov domnevne višine polov.<sup>78</sup> Deklinacijo Sonca je računal za Tübingen,<sup>79</sup> kjer si je pridobil prva astronomska znanja.

Frischlin je glede toplote Sonca navajal alkimistično delo *Dvanajst ključev*, ki ga je objavil domnevni nemški benediktinski menih Basilius Valentinus. Basilijevo knjigo je uporabljal celo Newton. Po Basiliju je Frischlin povzel pravilno trditev, da toplota Sonca stimulira rast na Zemlji, vendar je ne povzroča.<sup>80</sup> O položaju zvezd se je skliceval na novejšega Alessandra Piccolominija, Gaia Julia Hyginia, arhitekta Pollija Vitruvija in znova na Marcusa Manilia.<sup>81</sup> Padovski profesor Alessandro Piccolomini (r. 1508, Siena; u. 1578), član akademije *degli Infiammati*, je objavil prvi tiskani zvezdni atlas (1540), kritiko geometrijskega dokazovanja *Commentarium de certitudine mathematicarum disciplinarum* znotraj vprašanj o Aristotelovi mehaniki (1547),<sup>82</sup> leta 1582 pa so mu v Rimu posmrtno objavili parafraze na Aristotelovo mehaniko.

Frischlin je o gibanju zvezd bral zapise Menelausa Aleksandrijskega in muslimanskega raziskovalca iz 9. stoletja Albategnia, arabsko imenovanega Abu Abdullah Muhammad Ibn Jabir Ibn Sinan al-Battanial-Harrani.<sup>83</sup> Plinijevo in Ptolemajevo mnenje o kroženju Venere in Merkurja pod Soncem je sprejel v nasprotju s Platonovim *Timejem* ali Aristotelom.<sup>84</sup> Pri gibanju planetov je upošteval predvsem Peurbachovo dunajsko knjigo o gibanju osmih sfer in Cleomedovo delo o njihovem vrtenju.<sup>85</sup> Zodiak je ponazoril s skico,<sup>86</sup> prav tako pa

76 Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 33, 50.

77 Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 83-84, 86, 457, 87.

78 Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 91.

79 Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 87.

80 Methuen, *Kepler's Tübingen*, str. 119; Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 6.

81 Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 159.

82 Feldhay, *The use and abuse*, str. 83.

83 Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 181.

84 Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 221.

je narisal geometrijska načela gibanja planetov po ekscentričnih epiciklih.<sup>87</sup> Kopernikov poskus izboljšave Alfonsovih ptolemajskih tabel brez ekscentričnosti in epiciklov je razglasil kar za »imbecilnega«.<sup>88</sup> Gibanje Sonca po treh ekscentričnih epiciklih je lepo ponazoril z osenčeno skico, za nameček pa še z geometrijsko razlago podrobnosti sheme položaja Sonca v zodiaku.<sup>89</sup> Ob Ptolemajevih tabelah je seveda uporabljal tudi pruske, vendar brez omembe njegovega avtorja Reinholda oziroma Kopernika. Prav so mu prišle tudi preglednice *Tabulae Astronomicae* (1536) Johanna Schönerja (r. 16. 1. 1477, Karlstadt na Maini; u. 16. 1. 1547, Nürnberg), nekdanjega katoliškega kaplana in nato župnika v Bambergu. Schöner je leta 1494 začel študirati matematiko, medicino in teologijo v Erfurtu. Leta 1526 je postal profesor matematike v Nürnbergu, kjer si je izbral nevesto in prestopil v evangeličansko vero. Leta 1538 se je sestal z Rheticusom (Rhäticus), ki je ravno pripotoval v Nürnberg.<sup>90</sup> Tako se je Schöner zgodaj seznanil tako z Regiomontanom leta 1530 kot z Rheticovo *Narratio prima*, ki je prvič v tisku obelodanila Kopernikove ideje v Gdanskju leta 1540. Ni znano, da bi Schöner javno zagovarjal Kopernikove ideje, kar bi mu Frischlin gotovo zameril.

Frischlin je z opisom sončnih ur zaključil svojo četrto knjigo. Najprej je narisal devetdeset kotnih stopinj obsegajočo skico,<sup>91</sup> nato pa celotno uro na prepognjenih večjih vstavljenih risbah.<sup>92</sup> Dodal je tudi po Apianu prirejeno skico, pri tem pa je njegov priimek narobe zapisal kot *Appian*.<sup>93</sup>

Zadnjo knjigo je Frischlin posvetil gibanju in lastnostim Lune. Lepo je ponazoril Lunine mene in njene orbe v osenčeni in z geometrijskimi liki napolnjeni skici.<sup>94</sup> Tako je sestavil prijetno sončno uro s

85 Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 222, 231.

86 Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 237.

87 Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 248, 256.

88 Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 260.

89 Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 280, 292

90 Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 298.

91 Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 323.

92 Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 324/325, 326/327.

93 Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 332.

94 Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 337, 361, 379.

koledarjem.<sup>95</sup> Razmišljanja je podkrepil še s svojim znanjem jezikov v večjezični preglednici imen mesecev v hebrejščini, kaldejščini, jeziku starega Egipta, Aten, Makedonije, latinščini in nemščini.<sup>96</sup> Za konec je prihranil problem koledarja in krščanskih praznikov, ki ga je ponazoril v krogu.<sup>97</sup> V sklepnem poglavju je hvalil katoliško reformo koledarja, čeravno razmeroma mladega Clavia ni imenoval.<sup>98</sup> Ob vprašanju paralakse je primerjal Ptolemaja s Kopernikom; uporabil je po Koperniku izračunane pruske tabele,<sup>99</sup> čeravno mu gibanje Zemlje ni bilo po godu. Glede vpliva Lune na zdravje je citiral *Pisma* zdravnika Giovannija Manarda (Manardus, r. 24. 6. 1462, Ferrara; u. 8. 5. 1536), katerega popis vseh bolezni so leta 1555 prevedli v Parizu. Ob njem je navajal še Galena in Hippokrata.<sup>100</sup> Astrologe je zavrnil in celo zavajal bralca, da jih tudi kralj Alfons ni maral na dvoru.<sup>101</sup> Proti astrologom je citiral teološke pisce, vključno z Eusebijem in Hieronimom Savonarolo, antične mojstre Aristotela, Platona, Galena in Hippokrata ter sodobnejše učenjake Pica della Mirandolo, pisca slovarjev Caelia Rhodigina (Lodovicus Caelius Rhodiginus, r. 1469; u. 1525), Angela Politiana (Poliziano, r. 1454; u. 1494), L. Vivesa (Juan Luis, r. 1492; u. 1540), Johannesesa Menarda *Epistole Medicina*, Petra Crinitia (pesnik Pietro Crinito, r. 1465; u. ok. 1504), zdravnika botanika Fushsia (Leonardus Fuchsius, r. 1501; u. 1566), Valleriola, Langia (zdravnik Johannes Lembergius Langius, r. 1485; u. 1565), Jakoba Schegka in Thomasa Erasta.<sup>102</sup> Zdravniki so dajali pečat tedanjim znanstvenim krogom.

Frischlinove argumente proti astrologom je že leta 1495 razglašal Kopernikov rojak Abertus de Brudzevo (Brudzewski, r. 1445, Poljska; u. 1497) v svojih predavanjih matematike v Krakovu v letih 1483 do 1494.<sup>103</sup> Pozneje je postal tajnik Aleksandra, ki je bil najprej veliki

95 Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 392/393.

96 Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 412.

97 Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 427.

98 Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 429.

99 Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 445.

100 Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 260–263.

101 Thorndike, *History of Magic*, 6: 192; Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 467.

102 Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 467–469.

103 Barker, Goldstein, *Realism*, str. 232.



vojvoda Litve, nato pa kralj Poljske. Podobno kot pozneje Reinhold ali Frischlin je Abertus de Brudzevo ločeval med matematično astronomijo in naravno filozofijo vesolja.

Frischlin je menil, da Bog skrbi za ljudi, Adamov padec v raji pa je ustvaril sublunarno sfero, ki se razvija brez nadaljnjih božjih posegov. Nastopil je strožje in celo kritično do Melanchthona, ki je cenil fizikalni del astrologije. Melanchthon je pozneje leta 1535 v Wittenbergu javno preučeval položaje zvezd kljub jezi svojega prijatelja Martina Luthra, ki je skupaj s Picom della Mirandolo ostro nasprotoval astrologiji. Peucer je bil že manj zagnan in ni verjel v vplive zvezd na svetovno zgodovino, temveč je raje po Pomponazziju analiziral okultne sile in skušal napraviti iz astrologije eksaktno znanost.<sup>104</sup>

Frischlin je zatrjeval, da pojasnjevanje zvezd ni resna matematika, saj gre tu za potvorbo. V resnici naj bi šlo za medsebojni vpliv med demoni in dušami.<sup>105</sup> Kljub temu pa je dopuščal, da lahko Bog z zvezdami sporoča ljudem, denimo z betlehemsko zvezdo ob Kristusovem rojstvu.<sup>106</sup> Vendar gre za izjeme: astrološka predvidevanja naj bi bila dostopna le Bogu samemu. Prerokovanje bi zanikovalo človekovo svobodno voljo, kot sta pisala že Chrysostom Javellij (u. ok. 1538) in sv. Avguštin.<sup>107</sup> Zato je Frischlin zavračal vse tri tipe astrologije. Za nameček je trdil, da so bila Melanchthonova dela, vključno z *Initia doctrinae physicae*, pregnana s tübingenske univerze.<sup>108</sup>

Za konec je Frischlin v poslovljnem pozdravu bralcu posebej kritiziral astrologa zdravnika Christophora Strathmiona in napovedal posebno knjigo proti njemu,<sup>109</sup> čeprav je Strathmionovo obrambo Savonarole zavrnil že Erast (Erastus, r. 1523; u. 1583) leta 1569 v Parizu z *Defensio Libelli*. Napovedana Frischlinova knjiga ni izšla, saj

104 Brosseder, *The Writting*, str. 561–561, 571–572; Methuen, *Kepler's Tübingen*, str. 118.

105 Methuen, *Kepler's Tübingen*, str. 119; Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 6–7 (verzi 146–147).

106 Methuen, *Kepler's Tübingen*, str. 120, 122.

107 Methuen, *Kepler's Tübingen*, str. 121.

108 Methuen, *Kepler's Tübingen*, str. 123–124; Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 9–10; HStAS A274, Bü 45, # 5.

109 Frischlin, *De astronomicae artis*, str. 470.

poslej ni več objavljajal o astronomiji, zelo verjetno tudi zaradi Maestlinove kritike.

Maestlin je v času Frischlinovega pisanja že prevzel katedro za astronomijo v Tübingenu. Bil je Frischlinov študent v Tübingenu. Dne 3. 12. 1568 se je vpisal kot *Michael Mäse Göppingensis*; prav tedaj je Frischlin začel predavati Vergila. Baklavreat je dosegel dne 30. 3. 1569, štipendijo aprila 1569, magisterij pa 1. 8. 1571, potem ko je poslušal Frischlinova predavanja po Apianovem odhodu. Leta 1573 je končal študij teologije. Aprila 1573 je postal drugi profesor matematike,<sup>110</sup> januarja 1577 pa diakon v Backnangu (Baknang) na Württemberškem. Leta 1580 je predaval kot profesor matematike v Heidelbergu, od 23. 5. 1584 do smrti pa v Tübingenu. Bil je dekan tübingenske filozofske fakultete leta 1588/89, 1594/95, 1600/01, 1607/09, 1610/11, 1615, 1623 in 1629, torej pred in po študiju Ditriha Turjaškega v Tübingenu.<sup>111</sup> Dne 26. 2. 1596 se je v Tübingenu vpisal tudi njegov sin *Ludvik Möstlinus*.<sup>112</sup>

Med osebno krizo v Tübingenu je Frischlin dne 6. 1. 1582 začel pisati dolgo delo proti astrologiji Walonerja. Dne 11. 6. 1582 je prosil cesarja za gmotno pomoč.<sup>113</sup> Frischlin je želel svojo astronomijo tiskati na württemberškem, zato jo je kot ljubljanski rektor januarja 1584 dal oceniti vojvodi oziroma univerzi v Tübingenu. Ker je bila ocena negativna zaradi nasprotovanja Melanchthonovemu sprejemanju dela astrologije in pomanjkljive matematike, je moral knjigo objaviti v Frankfurtu.<sup>114</sup>

Dobrega četrto stoletja po poslušanju Frischlinovih tübingenskih astronomskih predavanj je Maestlin, sedaj sam že slaven astronom, v poročilu za tübingensko univerzo zavrnil Frischlinovo astronomijo. Svojega nekdanjega profesorja Frischlina je po astronomski in matematični plati nadvse slabo ocenil v dopisu, predanem vojvodi dne 18. 1. 1586. Maestlin je našel Frischlinove matematične napake, *Staro*

110 Granada, *Michael Maestlin*, str. 99.

111 Hermelink, *Die Matrikeln*, str. 487, 624 (170/61, 201/21); Poggendorff, *Biographisch-Literarisches Handwörterbuch*, str. 168.

112 Hermelink, *Die Matrikeln*, str. 708 (220/44).

113 Strauss, *Leben und Schriften*, str. 328.

114 Methuen, *Kepler's Tübingen*, str. 124–125.

*zavezo* pa je navajal v dokaz Frischlinovih napačnih pojmovanj videza Sonca in Lune.<sup>115</sup> Ni mu bilo všeč Frischlinovo zavračanje astrologije in njegov »pesniški« dvom o uporabi matematike v astronomiji. Predvsem pa Maestlinu ni dišal Frischlinov sprejem Gregorijanskega papeškega koledarja. Maestlin je vzel v precep tudi Frischlinovo ostro kritiko Kopernika. Skupaj s svojim učencem Keplerjem je Maestlin v astrologiji med drugim videl priročni vir zaslužka poklicnih astronomov, ki si ga nikakor ni pustil vzeti.

Maestlin je ostro pisal proti gregorijanski spremembi koledarja. Clavijevo obrambo pred Maestlinom je Wolf Engelbert Turjaški kupil za svojo knjižnico. Član Akademije združenih (Societas unitorum, tudi Dizmova bratovščina) in škofijski vikar Carl Peer (r. 1697; u. 1776) je v Ljubljani hranil Frischlinovo *Astronomijo* (1586) v trdnih usnjenih platnicah med svojimi 1022 deli v 2019 zvezkih, ki jih danes v Narodni in univerzitetni knjižnici in v Semeniški knjižnici prepoznamo po značilnih ekslibrisih z medvedi in sidri kot simboli upanja pod škofijskim klobukom.

### Nesreče zadnjih let

V letih 1584–1586 je Frischlin zaporedoma objavil šest dialogov s kritikami slovnice svojega nekdanjega profesorja Martina Crusia in celo Melanchthona.<sup>116</sup> Crusius je Frischlinu onemogočil namestitev v Tübingenu, ki si jo je zaman želel celo Kepler. Crusius je bil vpliven protestant, prijatelj vodilnih Melanchthonovih in Luthrovih naslednikov. Nadzorniku stanovske šole in članu cerkvenega sveta na Kranjskem Juriju Dalmatinu je nenehno pisaril proti Frischlinu. Frischlin je bil s svojimi kritikami Melanchthona nekoliko prehitel, saj so ga drugi začeli uspešneje kritizirati šele nekoliko pozneje, ko je zapor za nekaj časa doletel celo Melanchthonovega zeta Peucerja.

Frischlin je objavil več deset nemških in latinskih pesmi, dram, tragedij in prevodov, celo o umetnosti pitja. Oktobra 1585 se je lotil medicinskega študija v Tübingenu; tja je prispel 1. 2. 1585, vendar je bil konec maja 1586 v hišnem priporu.<sup>117</sup> Nemirno je popotoval po

115 Maestlin, *Iudica de opere astronomico D. Frischlini*, fol 10r: Methuen, *Kepler's Tübingen*, str. 129.

116 Strauss, *Leben und Schriften*, str. 447; Weichenhan, *Ergo perit coelum*, str. 532.

117 Röckelein, *Ein unruhig Poet*, str. 138.

nemških deželah in zaman iskal namestitev. Nekaj časa je predaval na Koroškem. Poldrugo leto je poučeval na gimnaziji v Brunswicku, obiskal pa je tudi Strasbourg, Marburg in Mainz.

Tik pred smrtjo je leta 1590 objavil kritiko logike pariškega protestantskega profesorja hugenota Ramusa, ki je zavrnil Aristotelovo metodo odkritja in končal kot žrtev šentjernejske noči. Petrus Ramus (Pierre de La Ramée, Petrus Nonius, r. 1515; u. 1572, Pariz) je leta 1551 prevzel katedro latinskega govorništva in filozofije na leta 1530 ustanovljeni šoli *Collège Royal* (pozneje *Collège de France*). Ramus se je leta 1567 v pismu Rheticu navduševal nad prednostmi poučevanja astronomije v nemških deželah.<sup>118</sup> Ramusove knjige je nabavljal tudi Wolf Engelbert Turjaški.

Zaradi spisa iz Mainza se je Frischlinu slabo godilo na württemberškem, kjer so ga zaprli v grad Hohenurach nad mestom Urach blizu Reutlingena. Njegov glavni zasliševalec je bil Andreas Osiander. Andreas je bil vnuk Osiandra, pisca anonimnega predgovora v Kopernikovo knjigo, in sin Lucasa Osiandra, profesorja v Strasbourgu.<sup>119</sup> Frischlin je kritiziral delo *Grammaticae odium* L. Osiandra v predgovoru svoje *Astronomije*, napisanem v Stuttgartu dne 13. 2. 1586 in objavljenem 21. 2. 1586.<sup>120</sup> Zato pri izpraševalcu ni bilo posebne milosti. Frischlin je umrl zaradi poškodb, ki jih je dobil po skoku med poskusom pobega iz zapora.

Frischlinova dela so že ob koncu njegovega življenja prevajali v nemščino in jih uporabljali pri latinskih vajah za dober slog. Kljub temu je trajalo kar štiriinštirideset let po njegovi smrti, da so leta 1634 postavili v galerijo tübingenskih profesorjev tudi njegov doprsni kip.<sup>121</sup>

## Sklep

Posebne okoliščine so pred začetkom protireformacije v notranje-avstrijske prestolnice pripeljale cvet tübingenskih učenjakov: v Ljubljano Frischlina, v Celovec Megiserja in v Gradec Keplerja.<sup>122</sup>

118 Pantin, *Teaching Mathematics*, str. 189, 196, 200, 201.

119 Strauss, *Leben und Schriften*, str. 163, 303, 488.

120 Strauss, *Leben und Schriften*, str. 335.

121 Röckelein, *Ein unruhig Poet*, str. 49.

122 Röckelein, *Ein unruhig Poet*, str. 107.

Tübingen tako ni oskrboval Slovencev le s slovenskimi Trubarjevimi protestantskimi tiski, temveč tudi s plodnimi novimi astronomskimi in pesniškimi idejami. Oboje je obrodilo sadove v naslednjih generacijah.

## NEOBJAVLJENI VIRI

ARS = Arhiv Republike Slovenije v Ljubljani, Deželni Stanovi I, fasc. 98.

HStAS = Hauptstaatsarchiv Stuttgart

Maestlin = Maestlin, Michael. 1584. *Iudica de opere astronomico D. Frischlini*. HStAS, A 274 Bü 45 in Bü 46. Predano vojvodi v Tübingenu dne 18. 1. 1586, fasc. 13, no. 30).

NUK = Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani, Rokopisni oddelek.

## LITERATURA

- Andreae (Andreä), Jacob, *Nach dem Lauff der irdischen Planeten*. Tübingen 1567.
- Barker, Peter; Goldstein, Bernard, R., *Realism and Instrumentalism in Sixteenth Century Astronomy*. V: A Reappraisal. Perspectives on Science. 6/3, 1998, str. 232–258.
- Belii, Ju.A., *Tiho Brage*. Moskva: Nauka, 1982.
- Brahe, Tycho, *Astronomiae instauratae progymnasmata*. Praga 1602.
- Brosseder, Claudia, *The Writing in the Wittenberg Sky. Astrology in Sixteenth Century Germany*. V: Journal of the History of Ideas, 66/4, 2005, str. 557–576.
- Clavius, Christopherus, *Novi calendari romani apologia. Adversus Michaelem Maestlinum Gaepplingensem, in Tubingensi Academia Mathematicum, tribus libris explicata. Auctore Christophoro Clavio Bambergensie Societate Iesu*. Romae: Sanctius & Soc, 1588.
- Crusius, Martin (ur.), *Corona anni... Emendatione praeseratim vitae: Stella nova 1572; Cometae duo 1577 & 1578*. Tübingen 13. 12. 1581.
- Elze, Theodor, *Die Universität Tübingen und die Studenten aus Krain*. Tübingen 1877. Ponatis: München: Rudolf Trofenik, 1977.
- Elze, Theodor, *Die Rektoren der krainischen Landschaftschule in Laibach währen des XVI. Jahrhunderts*. V: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschicghte des Protestantismus in Oesterreich, 12/3-4, 1899, str. 117–153. Wien-Manz-Leipzig: Klinckhard.

- Feldhay, Rivka, *The use and abuse of mathematical entities. Galileo and the Jesuits revisited*. V: *The Cambridge Companion to Galileo* (ur. Peter Machamer), 1998, str. 8–145. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Frischlin, Nikodem, *Consideratio de nova stella, quae mense Novembri anno salutis MD LXXII in signo Cassiopeae populus septentrionalibus longe lateque apparuit*. Tübingen: Gruppenbachius, marec ali april 1573, str. 1–26. Privezano: Maestlin, Michael, *Demonstratio astronomica loci stellae nova, tum respectu centri mundi, tum respectu signiferi & aequinoctialis*. 1573. Privezano: Frischlin, Pismo princu Friederichu Würtembergskemu. 25. 12. 1572. Maestlin, *Tycho Brahe Astronomiae Instauratae*. Ponatis, Praga 1620.
- Frischlin, Nikodem, *Carmen de Astronomico Holorogio Argentoratensi*. Argentorati: Wyrriot, 1575.
- Frischlin, Nikodem, *Operum poeticorum*. Argentorati: Bernard Jobin, 1585.
- Frischlin, Nikodem, *Julius redivivus*. Tübingen 1583. Dopolnjeno: *Libri quattour de secundis nuptiis principis... Ludovici ducis Wirtembergici as Teccensis cum ... domina Ursula*. Stuttgart 1585.
- Frischlin, Nikodem, *De astronomicae artis, cum doctrina coelesti, et naturali philosophia, congruentia, ex optimis quibusque Graecis Latinisque scriptoribus, theologis, medicis, mathematicis, philosophis & poetis collecta: libri quinque. Passim insterta est huic operi solida divinationum astrologicarum confutatio, repetita ex optimis quibusq(ue) auctoribus, tam recentibus quam veteribus, quorum nomina post praefationem inuenies*. Francoforti: Joannes Spieß, 21. 2. 1586. Ponatis: Francoforti: Wolfgang Richter, impensis Joannes Spieß, 1601.
- Frischlin, Nikodem, *Nicodemi Frischlini Nomenclatur trilinguis ...* Francoforti: Joannes Spieß, 1591.
- Frischlin, Nikodem, *Nicodemus Frischlin Sämtliche Werke III 1. Theil* (ur. Jungck, Christoph; Mundt, Lothar). Stuttgart: Friderich Frommann, 2003.
- Froeschlin, Eckard, *Ein Unbehäh Maul wider die Obrigkeit. Leben und Wirken des Dichters Nicodemus Frischlin*. Tübingen: Schwäbische Verlagsgesellschaft, 1979.
- Gams, Ivan, *Kras v Sloveniji v prostoru in času*. Ljubljana: ZRC SAZU, 2003.
- Granada, Miguel A., *Did Tycho Eliminate the Celestial Spheres Before 1586?* V: *Journal for the History of Astronomy*, 37, 2006, str. 125–145.
- Granada, Miguel A., *Michael Maestlin and the New Star of 1572*. *Journal for the History of Astronomy*, 38, 2007, str. 99–124.
- Habe, France; Kranjc, Andrej, *Delež Slovencev v speleologiji*. V: *Zbornik za zgodovino naravoslovja in tehnike*, 5-6, 1981, str. 13–93.

- Hermelink, Heinrich (ur.), *Die Matrikeln der Universität Tübingen*. Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprint, 1976.
- Janko, Anton, *Nemško literarno tvorstvo na Slovenskem v 16. stoletju*. V: III. Trubarjev zbornik (ur. Jakopin, Franc; Kerševan, Marko; Pogačnik, Jože), str. 168–177. Ljubljana: Slovenska Matica, 1996.
- Kidrič, France, *Dalmatin Jurij*. V: SBL 1, 1925–1932, str. 116–124. Ljubljana: Zadružna gospodarska banka.
- Kidrič, France, *Frischlin Nicodem*. V: SBL 1, 1925–1932, str. 190–192. Ljubljana: Zadružna gospodarska banka.
- Megiser, Hieronim, *Annales Carinthiae. Chronica des Löbl. Erzherzogthum Kärnten*. Leipzig 1612.
- Melanchthon, Philipus, *Initia doctrinae physicae dictata in Academia Viterbergensi Philip. Melanth. Iterum edita cum indice & annotationibus*. Lipsiae: Joannes Rhambaw, 1549. Ponatis: Lipsiae, 1560.
- Methuen, Charlotte, *Kepler's Tübingen: Stimulus to a theological mathematics*. Aldershot: Ashgate, 1998.
- Pantin, Isabelle, *Teaching Mathematics and Astronomy in France. The Collège Royal (1550–1650)*. V: Science & Education, 15, 2006, str. 189–207.
- Poggendorff, Johann Christian, *Biographisch-Literarisches Handwörterbuch zur Geschichte der exakten Wissenschaften von J.C. Poggendorff, I-II*. Amsterdam: B. M. Israël N.V., 1863–1898. Ponatis: Leipzig, Johann Ambrosius Barth: 1965.
- Reisp, Branko, *Janez Vajkard Valvasor*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1983.
- Röckelein, Hedwig; Bumiller, Casimir, *Nikodemus Frischlin: ein unrubig Poet 1547-1590*. Balingen: Veröffentlichungen des Stadtarchivs, 1990.
- Rupel, Mirko, *Slovenski protestantski pisci*. Ljubljana: Državna založba, 1966.
- Savnik, R., *Urbas Anton*. V: SBL 4, 1982, str. 302–303.
- Schmidl, Adolph von, *Notizen über den von ihm und der Planina-Höhle mitgebrachten und der Classe vorgezeigten Proteen*. V: Wien.Ber.Mat.Nat.Cl. 5/3, 1850, str. 228–232.
- Schmidt, Vlado, *Zgodovina šolstva in pedagogike na Slovenskem I*. Ljubljana: DZS, 1963.
- Spina, Joannes Francisci, *De mundi catastrophe, hoc est de maxima rerum mundanarum revolutione post annum 1632 (Catastrofe del mondo: cioè La grandissima rivoluzione, che potria succedere in esso dopo l'anno MDCXXXII. Significataci per le due stelle comete, che si sono veste, la prima l'anno 1572. e l'altra l'anno 1604)*. Tesi: Appresso Gregorio Arnazzini, 1625.

- Spindler, Krištof, *Ain Christische Leichpredig. Bey der Begrebnus Weyland des Wolgeborenen Herr, Herrn Hörwarten Freyherrn zu Auersperg saeliger Gedaechnus*. Ljubljana: Janž Mandelc, 1575.
- Strauss, David Friedrich, *Leben und Schriften des Dichters und Philologen Nicodemus Frischlin*. Frankfurt: Literarische Anstalt, 1856.
- Thorndike, Lynn, *History of Magic and Experimental Science*. 5–8. del. New York: Columbia University Press, 1941–1958.
- Urbas, Anton, *Die Grotten und Abgründe bei Planina*. V: Illyrisches Blatt, 1849, št. 32, 34, 37.
- Urbas, Anton, *Das Phänomen des Zirknitzer Sees und die Karsthäler von Krain*. V: Zeitschrift des deutschen und österreichischen Alpenvereines, Wien, 1879, str. 17–25.
- Valvasor, Janez Vajkard, *Die Ehre deß Hertzogthums Crain*. Laybach 1689. Ponatis: München: Trofenik, 1971.
- Vidmar, Tadej, »Obena deshela, ne meistu ne gmaina, ne mogo pres shul« – Usoda protestantskih deželnih šol v Ljubljani, Celovcu in Gradcu. V: Šolska kronika, 9 (33), 1, 2000, str. 9–27.
- Weichenhan, Michael, *Ergo perit coelum ... Die Supernova des Jahres 1572 und die Überwindung der aristotelischen Kosmologie*. Stuttgart: Franz Steiner, 2004.
- Žabota, Barbara, *Rodbina Khisl – novoveška zgodba o uspehu*. V: Kronika, 51/1, 2003, str. 1–26.



*Franjo Bučar*

## O POVEZAVAH PROTESTANTOV NA HRVAŠKEM IN SLOVENSKEM

### Pojasnilo

Franjo Bučar (1866–1946), po očetu slovenskega rodu, sodi med hrvaške znanstvenike, ki so proti koncu 19. stoletja in v začetku 20. stoletja opravili temeljne raziskave o hrvaški reformaciji. Pri tem so odkrivali, tako kot že ljubljanski evangeličanski duhovnik in raziskovalec Ludwig Theodor Elze, številne povezave v delovanju hrvaških in slovenskih protestantov. Napisal je med drugim knjigo *Povijest reformacije i protureformacije u Međimurju* (Varaždin 1913), za Slovence pa je pomembna zlasti knjiga *Povijest hrvatske protestantske književnosti*, ki jo je objavila Matica hrvatska v Zagrebu leta 1910. Bučar se je pri pisanju te knjige oprl na znamenito delo Ivana Kostrenčića (*Urkundliche Beiträge zur geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven in den Jahren 1559–1565*, Dunaj 1874) in na zapiske, ki mu jih je odstopil Kostrenčić. Črpal je tudi neposredno iz arhivskega gradiva (pisma, listine, poročila in drugo) iz časa delovanja Ungnadovega biblijskega zavoda v Urachu, ki je shranjeno v univerzitetni knjižnici v Tübingenu (*Slavischer Bücherdruck*, 4 fascikli). Veliko podatkov in opozoril je našel v Elzejevih objavljenih delih in v rokopisnem gradivu v njegovi zapuščini, shranjeni v Gradcu. Uporabljal je *Slavo vojvodine Kranjske* Janeza Vajkarda Valvasorja. Med slovenskimi preučevalci in publicisti je upošteval predvsem Antona Aškerca, Avgusta Dimitza, Karla Glaserja, Ivana Laha (1908), Josipa Grudna, Leopolda Podlogarja in Frana Vidica. Zajemal je iz *Trubarjevega zbornika* (1908), ne pa iz monografskih razprav o Trubarju (1908) mladih slovenistov Franceta Kidriča in Ivana Prijatelja. V knjigi o protestantski književnosti kot temelju za uveljavljanje nove veroizpovedi je najprej orisal začetek

prodiranja protestantizma med Hrvate, v preostalih devetih poglavjih pa je obdelal nastajanje hrvaških protestantskih knjig v slovensko-hrvaškem založniško-tiskarskem zavodu (v slovenski publicistiki večinoma imenovan Ungnadov biblijski zavod) v Urachu v letih 1560–64. Tega največkrat imenuje »hrvatska protestantska tiskara«, le nekajkrat pa »hrvatskoslovenska tiskara« ali »slovenska i hrvatska tiskara«. Podrobno je predstavil vse tri glavne tvorce zavoda (Vergerij, Ungnad, Trubar) in njihovo prizadevanje za pridobitev zmožnih prevajalcev in korektorjev; orisal je seveda tudi Stjepana Konzula, Antuna Dalmatina in druge. Predvsem pa je zaokroženo opisal značilnosti, težave in uspehe v delovanju zavoda.

Za predstavitev Bučarjevega znanstvenega dela v naši reviji smo izbrali odlomke iz poglavij *Začetki reformacije med Hrvati* (str. 9–30), *Ureditev hrvaške tiskarne v Urachu* (73–106) in *Razpečavanje hrvaških protestantskih knjig* (163–184).

### **Začetki reformacije med Hrvati**

[9] Reformacija se je že v 16. stoletju razširila po skoraj vsej Evropi ter je kmalu prišla tudi na ozemlje, na katerem so prebivali Hrvati. Glavni prehod, po katerem je reformacija prodirala v naše kraje, sta bili Kranjska in Ogrska, ker so v teh deželah po prizadevanju reformiranega plemstva zelo zgodaj sprejeli novo vero. [...]

[10] Nova religija se je lahko takoj priljubila tudi preprostem ljudstvu predvsem zato, ker se je postavila na narodni slovenski temelj in je začela izdajati cerkvene in verske knjige v ljudskem jeziku. Zato so takoj začeli tiskati tudi slovenske protestantske knjige za ljudstvo. V okviru tega je bila že leta 1555 [pravilno: 1550] utemeljena na Württemberskem v Tübingenu slovenska književnost, njen namen pa je bilo širjenje protestantizma med Slovenci.

Hrvati so že v Kranjski, in sicer v Beli krajini, kjer so takrat prebivali poleg Slovencev tudi Hrvati, ki so zdaj že poslovenjeni, prišli v neposredni stik z reformiranimi Slovenci in nemškimi slovenskim plemstvom, ki je večinoma prešlo k Luthrovemu nauku. Glavno središče in izhodišče, iz katerega se je reformacija širila med Hrvate, je bilo mesto Metlika. V njej se omenjata protestantska hrvaška šola

in cerkvena občina s številnimi hrvaškimi protestantskimi pridigarji, ki so jih plačevali in vzdrževali kranjski stanovi. Najznamenitejši med pridigarji je bil Grgur Vlahović, po rodu iz Ribnika na Hrvaškem, nedaleč od Metlike. Vlahović je bil že leta 1559 ugleden pridigar. Pozneje je širil tudi slovenske in hrvaške knjige, skrbel za hrvaške prevajalce protestantske *Biblije* in za sodelavce v hrvaški protestantski tiskarni v Urachu na Württemberškem. Zaradi reformacije ga je pregnal ljubljanski škof Peter Seebach in ga celo ukazal prijeti in zapreti. Vlahović je pobegnil iz ječe in še bolj goreče pridigal po Metliki, tako da je pridobil in spreobrnil v novo vero vso okolico do deset milj daleč.

[11] Vlahovića je vabil celo hrvaški ban Petar Erdödy (1557–1567), naj pride za pridigarja v Hrvaški. [...] Vlahović je pridigal tudi pod Okićem, kjer sta bila navzoča ban in zagrebški škof Matija Bruman (1558–1563), ki je tudi bil naklonjen novi veri [...].

[11–12] Po Vlahovićevem prizadevanju se je reformacija razširila tudi okrog Ozlja na gospostvu knezov Zrinjskih, ki so se nagibali k reformaciji. Tam se je kot pridigar nove vere odlikoval tudi Petar Lukić iz Trga blizu Ozlja.

[12] Reformacija se je zlahka širila tudi po Hrvaški krajini, kjer je bilo veliko nemškega protestantskega vojaštva. Protestantski vojaški pridigarji so dobivali tudi posebno plačo. [...] Središče reformacije v vojni krajini je bil Karlovec. Takoj po ustanovitvi tega mesta leta 1579 je prišel v trdnjavo tudi protestantski vojaški pridigar, čeprav je bil nadvojvoda Karel, ki je osnoval trdnjavo, velik nasprotnik nove vere. Kmalu zasledimo v Karlovcu dva pridigarja, enega za častnike, ki je pridigal v nemščini, in drugega za moštvo, ki je pridigal v hrvaščini. Karlovec je bil pomembna točka tudi za razpošiljanje hrvaških protestantskih knjig z Nemškega, zlasti v času reakcije [protireformacije], ko knjig niso smeli pošiljati skozi avstrijske dežele, temveč so jih spravljali v Karlovec čez Ogrsko. Prek Karlovca so pošiljali celo slovenske protestantske knjige na Kranjsko.

Od leta 1591 so imeli protestanti v Karlovcu tudi svojo kapelo, pokopališče in šolo. Leta 1597 so celo zgradili ob pomoči kranjskih, štajerskih in koroških stanov protestantsko cerkev, ki je bila v rabi do leta 1645, ko jo je katoliška reakcija končno zaprla. Protestantizem

pa se je v Karlovcu obdržal do leta 1658, ko so v trdnjavo prišli frančiškani in reformacijo docela iztrebili. [...]

Zrinski so podpirali reformacijo na svojem karlovškem območju, še bolj pa so jo širili po Medmurju. Že Nikolaj Zrinski-Sigetski je bil privrženec reformacije, njegov sin Jurij Zrinski st. pa je odkrito prestopil v [13] protestantizem. Jurij je ukazal pregnati vse katoliške duhovnike z vseh svojih medmurskih posestev. Številne katoliške cerkve so bodisi porušili bodisi zaprli ter povsod nastavili luteranske in kalvinske pridigarje.

[14] Ko je leta 1565 propadla hrvaška protestantska tiskarna v Urachu in je katoliška reakcija začela čedalje bolj ovirati edino slovensko tiskarno v Ljubljani, je Zrinski po zgledu mnogih takratnih knezov ustanovil na svoji posesti Nedelišče v Medmurju hrvaško protestantsko tiskarno. Zrinski je povabil tiskarja Rudolfa Hoffhalterja iz Dolnje Lendave [v Prekmurju] v sosednji Ogrski. [...]

[16] Leta 1586 je bila hrvaška tiskarna preseljena iz Nedelišča v Varaždin. Sem je prišel, ker je Hoffhalter spet odšel na Ogrsko, na povabilo Zrinjskega tiskar Mandelc (Manlius) iz Ljubljane, ki je moral zaradi hude katoliške reakcije leta 1580 tam opustiti svojo slovensko-nemško protestantsko tiskarno. [...]

[23] Istra je bila reformirana prek Benetk, ki jim je pripadala vsa Istra razen Pazinske grofije. V Istri so delovali v duhu reformacije brata Vergerija, Flacij Ilirik in Stjepan Konzul in številni drugi ugledni duhovniki, tako da je skoraj vse tamkajšnje duhovništvo sprejelo Luthrov nauk. Benetke so zaradi političnega nasprotovanja Rimu sprva podpirale reformacijo in zato je bila reformaciji odprta pot v Istro.

Pozneje so se Benetke iz političnih razlogov spet pobotale z Rimom, zato so na papeževo zahtevo uvedle v svoje dežele tudi cerkveno inkvizicijo. Ta je začela neusmiljeno preganjati vse privržence reformacije. Kdor se ni uklonil, je moral zapustiti vse beneške dežele in vode ter je bil javno izobčen iz Cerkve. Enako stroge uredbe zoper novovernike so bile objavljene tudi v Pazinski grofiji, kjer so avstrijski vojvode, ki jim je ta grofija pripadala, izdali ukaz, da je treba izgnati vsakogar, ki bi izpovedoval novo vero. V grofijo je bila reformacija prinesena iz Kranjske, ko pa so se začele po Istri širiti glagolske

protestantske knjige, so se skoraj vsi glagoljaši pridružili novi veri. Središče novovernikov je bilo mesto Pazin.

[24] Omenjeno je že bilo, da se je protestantizem širil med Hrvati tudi s hrvaškimi protestantskimi knjigami iz daljne Württemberske, to pa je ravno eden najpomembnejših in najzanimivejših momentov v vsem širjenju reformacije.

Popolnoma naravno je, da se je hrvaški narod, ki je živel v tesnem stiku s slovenskim že reformiranim narodom, tudi zgledoval po njem. Zanimivo in vredno razmisleka pa je, kako [25] so se v tem primeru daljni Nemci živo zavzeli za religijo Hrvatov, čeprav niso imeli z njimi nikakršnih stikov ali vezi. To je še zlasti zanimivo, če poudarimo vpliv Nemcev na razvoj takratne hrvaške (protestantske) književnosti, ker je njihovo prizadevanje za knjigo, seveda samo iz verskih razlogov, bilo veliko močnejše kot takratno prizadevanje Hrvatov za hrvaško književnost. Razlog za to, da to ni rodilo popolnega in trajnega uspeha, je v tem, da so bile hrvaške protestantske knjige tiskane bodisi v glagolici, ki je bila v rabi samo na nekaterih ozemljih, bodisi v cirilici, ki je bila med Hrvati precej neznana. S temi knjigami so želeli po zgledu drugih narodov vplivati na ljudstvo, to pa žal sploh ni znalo brati.

### **Ureditev hrvaške tiskarne v Urachu**

[73] Še preden je hrvaška tiskarna v Urachu začela delovati, je to napovedal Trubar v svojem *Registru* [*Register und summarischer Inhalt*], ki je izšel leta 1561 v Tübingenu. V *Registru* je popis vseh dotodanjih Trubarjevih izdanih slovenskih knjig z omembo, da bodo te knjige natisnjene tudi v glagolici in cirilici v hrvaščini, ker ta jezik in pisavo uporabljajo tudi Turki. Hkrati je navedeno, kaj vse bo prevedeno in izdano v hrvaščini. V registru sta že prikazana trojna glagolska abeceda z latinično transkripcijo in glagolski črkovni zapis števil. Hkrati je omenjeno, da se cirilske črke že režejo in ulivajo in da bodo z njimi natisnjene tiste knjige, ki bodo našteje v naslednjem registru, ta pa potem ni izšel. In tako se je uresničilo, kar je Trubar leta 1557 napovedal v predgovoru k prvemu delu svoje *Novega testamenta*, kjer pravi, kako lepo bi bilo, če bi se našel kak hrvaški duhovnik in prevedel njegove slovenske protestantske knjige v hrvaški jezik. Tak

človek pa je bil hrvaški duhovnik in reformator Stjepan Konzul Istranin. [...]

[74] Ko je bil [Konzul] leta 1549 zaradi tega [zaradi privrženosti novi veri] izgnan iz svoje župnije Stari Pazin (Pisino Vecchio – Oberburg) v Istri, je [...] odšel za pridigarja v Ljubljano in Kranj. Konzul pa je bil izgnan tudi iz Kranjske [...] ter se je izselil v Nemčijo, kjer se je preživljal s poučevanjem in pridiganjem.

Najprej je prišel leta 1552 v Rothenburg nad Taubero k Trubarju, pri katerem je zaradi bolezni obležal več kot pol leta. Ko je bil Trubar leta 1553 imenovan za župnika v Kemptenu, je z njim odšel tja tudi Konzul. Tam je še vedno bolehal ter je začel skupaj s Trubarjem, a po Vergerijevem prigovarjanju, razmišljati, kako bi se dalo protestantske knjige prevesti tudi v hrvaščino in jih izdati v glagolici. [...]

[76] Konzul je nedvomno prišel v Nemčiji v stik tudi s Petrom Pavlom Vergerijem ml., svojim nekdanjim škofom, in sicer prek Trubarja, ko je šlo za prevajanje protestantskih knjig v hrvaščino, pisano z glagolico. Glagolico je poznal že od otroštva, tako kot takrat vsi duhovniki in fratri v Istri.

O božiču leta 1557 je začel Konzul prevajati *Biblijo* v hrvaščino iz slovenščine, leta 1558 pa je Konzul na Trubarjevo pobudo opustil svojo službo, da bi se docela posvetil prevajanju *Biblije* v hrvaščino. Poleti 1559 je odšel Konzul po Trubarjevem nasvetu v Ljubljano in vzel s seboj svoj glagolski rokopis, da bi ga dal v pregled. V Ljubljani je takrat že živel tudi drugi hrvaški prevajalec Antun Dalmatin [Dalmata], ki je bival v hiši pisarja kranjskih stanov in gorečega protestanta Matije Klombnerja, za tega pa vemo, da je bil v stikih s Trubarjem zaradi prevajanja slovenskih protestantskih knjig. Po Trubarjevem navodilu je začel tudi Dalmatin prevajati v hrvaščino njegove slovenske knjige. Konzul je pokazal svoj prevod najprej Dalmatinu, toda ljubljanski reformatorji so sklenili, da je treba Konzulov prevod še enkrat pregledati, zato se je Konzul odpravil na revizijo v Metliko. [...]

Metlika je bila središče tamkajšnje Krajine pred ustanovitvijo Karlovca (leta 1579), v Črnomlju pa je bila celo glagolska šola, v kateri so poučevali tudi cirilico. [...]

[77] Glagoljaši niso bili razširjeni samo po Beli krajini, temveč tudi

po sosednjih kranjskih krajih. Tudi posvetni gospodje so kot vojaški poveljniki v Beli krajini uporabljali v svojem dopisovanju tako glagolico kot cirilico in latinico. Na območju Metlike so se stikala čakavsko, štokavsko in kajkavsko narečje; Metlika je bila nekakšno kulturno središče takratnega pismenega izobraženstva.

Za pregled Konzulovih in Dalmatinovih rokopisnih prevodov so se 28. avgusta 1559 sestali nekateri odličnejši hrvaški glagoljaši, kakor da bi bil zbor privržencev nove vere. Med njimi je bil sloviti protestantski pridigar Grgur Vlahović, komtur nemškega viteškega reda sv. Ivana Jeruzalemskega Matija Zmajčić iz Metlike [...].

Vsi zbrani so takoj sestavili prošnjo vsem dobrim kristjanom za podporo temu podjetju ter jo podkrepili s svojimi podpisi in pečati.

O tem je Klombner obširno pisal leta 1563 (iz Ljubljane, 25. januarja) [v Urach] Ungnadu [...].

[78] Konzul se je takrat s priporočili iz Metlike vrnil na Württembergsko, [...] svoj rokopis pa je pustil v Ljubljani pri Dalmatinu, naj ga po navodilih, dobljenih v Metliki, spopolni in popravi.

[83] Konzul je nato po Ungnadovem nalogu, vendar brez Trubarjeve vednosti (ta je takrat deloval v Ljubljani, z njim pa se niti Ungnad niti Konzul nista več dobro ujemala) spet odpotoval na jug, da bi našel nove sodelavce za tiskarno [v Urachu] in dal spet pregledati svoje nove prevode. Proti koncu leta 1562 in v začetku leta 1563 je Konzul z novim sodelavcem za hrvaško tiskarno Jurajem Cvečićem potoval po Kranjski, Istri in Hrvaški, Trubar je pri Ungnadu sprožil dvom, da je morda vendarle kaj prevedeno narobe, saj Konzil že veliko let ni živel v domovini. Morda pa je tudi Konzul sam bil prepričan, da ni popolnoma kos svoji nalogi, čeprav jo je glede na tedanje razmere razmeroma dobro opravil. Klombner je kranjskim deželnim stanovom, prek katerih so potekala ta dogovarjanja, predlagal za korektorje tele može: iz Istre Ivana Fabijančiča, duhovnika v Pazinu, župnika na Krasu Ivana Lamello iz Vipave, župnika v Toplicah pri Novem mestu na Dolenjskem, župnika iz Starega trga v Kranjski, Grgurja Vlahovića iz Metlike in Juraja Pišeca, starega in izkušenega pisarja v Metliki, ker so vsi zelo večči hrvaškega jezika in pisave.

Največ je za vse to skrbel stanovski pisar Matija Klombner v Ljubljani. Klombner je bil eden glavnih dejavnikov v takratni še novi

evangeličanski občini v Ljubljani. S Trubarjem se je spoznal že prej ter je bil še pred Vergerijem in Ungnadom seznanjen s Trubarjevim načrtom za izdajanje slovenskih protestantskih knjig. Od leta 1548 je bil v nenehnih pisemskih stikih s Trubarjem, ko je ta odšel v Nemčijo. Bil je glavni posrednik med Trubarjem in drugimi protestanti v Ljubljani. Ko se je Trubar odločil, da bo izdajal slovenske protestantske knjige, mu je Klombner prvi svetoval, naj po *Abecedniku* in *Katekizmu* začne prevajati različne druge protestantske knjige, zlasti Luthorovo *Hišno postilo*, [84] ki jo je Trubar po Klombnerjevem prigovarjanju res začel prevajati. Klombner je takoj svetoval Ungnadu, naj zaprosi za podporo hrvaški tiskarni tudi bana grofa Petra Erdödyja in kneza Nikolo Zrinjskega, ker sta oba bila zavzeta za novo vero. Klombner je zaradi nove vere izgubil svojo deželno službo. Bil je najbolj goreč agitator za reformacijo. Sprva je bil Trubarjev prijatelj, potem pa njegov največji sovražnik.

Klombner si je prizadeval, da bi od kjersibodi priskrbel sodelavce za hrvaško tiskarno ali vsaj popravljavce hrvaških prevodov. Leta 1561 je priporočal Ungandu tudi svojega sina, ki mu je bilo šele 18 let, a je bil zelo vnet za prevajanje. Izuril se je pri Antunu Dalmatinu, ki je dve leti bival v Klombnerovi hiši. Mladi Klombner je začel pod Dalmatinovim vodstvom celo prevajati Luthrovo *Hišno postilo*.

[94] Klombner je pisal Ungnadu (16. novembra 1562) o Antunu Dalmatinu, da je marljiv, učen in vešč hrvaščine in da je dve leti v njegovi hiši prevajal ob pomoči Grgurja Vlahovića in hrvaških protestantskih duhovnikov Juraja Juričića in Matije Živčića, ki so mu pomagali ne samo pri prevajanju, temveč so dobro preresetali tudi jezik. Tako je bilo prevedenih več evangelistov in apostolska dela za I. in II. del *Nove zaveze*. Dalmatin je v tem času pregledal tudi rokopise, ki mu jih je pustil Konzul, ko se je s spričevali o jeziku odpravil iz Ljubljane čez Dunaj v Urach.

[96] Ko je leta 1564 nehala delovati hrvaška tiskarna v Urachu, je Antun Dalmatin odšel leta 1566 z odličnim spričevalom württemberškega vojvode v Regensburg za Konzulom, ki se je že prej odpravil tja.

Kakor je že omenjeno, je Dalmatin v Regensburgu skupaj s Konzulom izdal *Postilo*, in sicer v latinici. Tako sta tu nadaljevala svoje



skupno književno delovanje. Potem je Konzul odšel za pridigarja med ogrske Hrvate, Dalmatin pa se je vrnil v Ljubljano, kjer so mu po Trubarjevem priporočilu podelili kranjski deželni stanovi leta 1569 zaradi njegovih zaslug za hrvaško protestantsko tiskarno in zaradi že precejšnje starosti letno pokojnino 15 forintov in po eno obleko na leto, nastanili pa so ga pri meščanski družini Seyerl. Umril je v Ljubljani leta 1579, najverjetneje maja.

### **Razpečavanje hrvaških protestantskih knjig**

[169] Z Dunaja so hrvaške protestantske knjige potovale večinoma v Ljubljano. Za nadaljnje širjenje teh knjig iz Ljubljane je največ skrbel Fabijan Kirchenberger, deželni vojni tajnik kranjskih stanov, ki je v ta namen dobival od stanov prek Jošta Gallenberskega in Gallensteinskega, kranjskega deželnega oskrbnika, tudi stalno plačo ter je pravzaprav vodil vso trgovino s hrvaškimi knjigami. Kirchenberger je prejel prve knjige 6. julija 1562 in je razpošiljal glagolske knjige večinoma v Zagreb, na Ptuj, v Varaždin, Senj, na Reko, v Pazin in Metliko, cirilske pa v Moldavsko, Vlaško, Sedmograško in [170] med Srbe v južni Ogrski. Prejemal je knjige, ki so prihajale z Dunaja od Ambrosa Fröhlicha in iz Beljaka od Nikolaja Pichlerja, ki je tam bil glavni prodajalec hrvaških in slovenskih protestantskih knjig.

[171] Najprej je Kirchenberger imel v skladišču samo *Abecedarije*, *Katekizme* in prvi del *Nove zaveze*, 16. marca [1563] pa so mu prispele še druge knjige; te je takoj izročil v Ljubljani knjigovezu Stegmanu [tega je v Ljubljano pripeljal Trubar, gl. str. 177], da jih je zvezal, ter jih nato takoj razposlal v Metliko, Zagreb, Varaždin, Senj, na Reko in v Pazin. Ko so 29. junija prispeli cirilski *Artikuli*, *Postile* in *Razumni nauci*, jih je dal takoj vezati in jih je razposlal v različne kraje.

[172] Po računih, ki jih je Kirchenberger predložil Ungnadu za leti 1562 in 1563, je prejel skupno okrog 2100 glagolskih knjig, okrog 2200 cirilskih, okrog 800 slovenskih in 250 italijanskih.

*Izbral in prevedel Dušan Voglar*

Ana Pance

## REFORMATORSKA KRŠČANSKA CERKEV V SLOVENIJI

### Uvodna predstavitev\*

Kalvinizem je ves čas vplival tudi na razvoj slovenskega protestantizma. Zasedimo lahko, da je v 19. stoletju celo obstajala skupina kalvincev, ki je delovala v Ljubljani, bila pa je povezana z evangeličani, saj so le tako dosegli dovolj veliko število pripadnikov, da jih je habsburška monarhija priznala kot versko skupnost oziroma versko občino. Leta 1851 je imela verska občina 332 članov, od tega jih je 219 pripadalo helvetski veroizpovedi, ostali pa augsburški. Kljub temu, da so v tistem času številčno prevladovali kalvinci oziroma reformiranci, sta se sčasoma skupini spojili, obstala je le evangeličanska cerkev augsburške veroizpovedi, ki se je ohranila do danes. Vendar »[...] iz razpoložljivih virov ni mogoče ugotoviti, kdaj in kako je verska občina izgubila svoj kalvinski (reformirani) del vernikov in prešla pod cerkveno jurisdikcijo evangeličanske augsburške cerkve« (Kuzmič, Mihael; gl. Breda Dvořák Drašler, *Oris nastanka in zgodovine evangeličanske cerkvene občine v Ljubljani*, Stati inu obstati 3-4, 2006, 251). Tudi Trubar je bil seznanjen s Calvinovimi nauki, ki so nedvomno tako ali drugače zaznamovali tudi njegovo teologijo in cerkvenoorganizacijsko misel. Znana so Trubarjeva dopisovanja s Heinrichom Bullingerjem, ki je pomembno zaznamoval reformirane verske skupnosti.

V Prekmurju zdaj deluje kalvinska Reformatorska krščanska cerkev Slovenije. Sedež ima v vasi Motvarjevci (Szentlászló), ki sodi v občino Prosenjakovci (Pártosfalva). Skupnost se je v Sloveniji na

\* Izbrani odlomki in intervju iz diplomske naloge »Reformirana cerkev na Slovenskem«, izdelane pod mentorstvom prof. dr. Marjana Smrketa na Fakulteti za družbene vede Univerze v Ljubljani leta 2007.

Uradu za verske skupnosti registrirala šele leta 1993, vendar ima zelo dolgo in zanimivo zgodovino. Člani so v veliki večini pripadniki madžarske narodnostne manjšine, zato lahko rečemo, da imata skupnosti v Sloveniji in Madžarski podobno zgodovino vsaj do leta 1919, ko je bil ta del Prekmurja priključen Kraljevini SHS. Pa tudi od tedaj naprej vzdržujeta tesne stike in medsebojno sodelujeta, čeprav je slovenska skupnost samostojna in tudi včlanjena v organizacijo Svetovno zvezo reformiranih Cerkev (WARC). Madžarska in slovenska skupnost pa imata poleg zgodovine tudi mnoge druge skupne značilnosti. Ena izmed njih, ki si jo velja tudi podrobneje ogledati, so veroizpovedni spisi.

Tako madžarska kot slovenska reformirana skupnost priznavata dve veroizpovedni besedili, namreč *Heidelberški katekizem* in *Druga helvetsko veroizpoved*. Katekizem je sestavljen iz vprašanj in odgovorov, ki zaobjemajo doktrino reformiranih kristjanov. Preveden je v številne jezike in je eno od najvplivnejših besedil reformiranih Cerkev. Privlačen je predvsem zaradi sistematičnosti in razumljivosti. Napisan je bil na ukaz nemškega kneza Friderika III. Pfalškega, ki je v kalvinizem prestopil iz luteranske vere. Leta 1563 sta ga napisala Zacharias Ursinus in Kaspar Olevianus. Katekizem je bil potrjen 1618/19 na dordrechtškem cerkvenem zboru. Kmalu potem je postal temeljni nauk za vse reformirance. Katekizem je bil napisan z namenom, da bi poudaril razlike med reformirano in rimokatoliško Cerkvijo ter hkrati opozoril na skupne prvine z luteranci. Bil je torej nekakšen most med njimi. Razdeljen je na 52 delov, vsak od njih naj bi bil predstavljen eno nedeljo v letu, da bi izboljšali znanje vernikov o njihovi veri. Vse svoje odgovore na vprašanja utemeljuje z besedami iz *Svetega pisma* in želi tako povečati svojo prepričljivost, saj črpa iz *Biblije*, iz edine avtoritete, ki jo člani reformirane Cerkve priznavajo. Obstaja tudi slovenski prevod *Heidelberškega katekizma*, ki je bil objavljen v znanstveni reviji za religiologijo, mitologijo in filozofijo (Poligrafi, št. 21–22; tematska številka, posvečena protestantizmu; prevedel Feri Kuzmič).

Besedilo *Druga helvetska veroizpoved* je delo Heinricha Bullingerja, Calvinovega sodobnika in Zwinglijevega naslednika. Napisal jo je leta 1562 in jo dve leti pozneje še dopolnil. Sprejele so jo reformirane

Cerkve v mnogih deželah, ne le v Švici, temveč tudi na Škotskem, Madžarskem, v Franciji in na Poljskem. Je druga najbolj vplivna in priznana veroizpoved med reformiranci, takoj za *Heidelberskim katekizmom*. Toda *Druge helvetske veroizpovedi* še ni mogoče dobiti v slovenščini, zato sem za analizo uporabila angleški prevod, ki je dosegljiv na spletni strani.

Bullinger v svoji *Druge helvetski veroizpovedi* poudarja, da znakov predestiniranosti ne smemo iskati zunaj Kristusa. Edini kazalec izbranosti je resnična močna in seveda pravilna vera. Božje milosti se ne da nikakor pridobiti, ne z dobrimi deli ne z molitvijo. Dobra dela so plod prave vere in hvaležnosti ljudi, ki se zavedajo svoje silne bede in grešnosti ter so hvaležni Jezusu Kristusu za veliko žrtev ter posredovanje pri Bogu ter za prenavljanje svojih vernikov s Svetim Duhom. Vse, kar delajo ljudje dobrega, mora biti v Božjo slavo. S Svetim Duhom presvetljeni ljudje se tudi zavedajo svojih grehov in jih iskreno in iz srca obžalujejo. Le zares iskreno obžalovanje prinese tudi odpuščanje. Pa tudi resnično obžalovanje je dar Boga in ne plod človekovega truda. Grehe je treba priznati Bogu, vendar ne v takšni spovedi, kot jo poznajo rimokatoličani. Pripadniki reformiranih Cerkev imajo skupinske spovedi ali pa se posameznik sam zaupa Bogu, brez posrednikov. Grehov ne more odpuščati človek. Ker je veroizpoved iz 16. stoletja, ostro napada odpustke in papeža ter duhovnike, ki so veljali za posrednike med Bogom in človekom.

V bogoslužju in načinu delovanja reformiranih verskih skupnosti je mogoče zaznati dve izraziti značilnosti: skromnost in preprostost stavb in obredja ter svoboda pri organiziranju cerkvenega življenja. V katekizmih so postavljene le nekatere smernice, ki jih je treba upoštevati, na primer zmernost, skromnost, poudarek na duhovnosti in Božji besedi, konkretne odločitve o bogoslužju pa so v rokah posameznih Cerkev. Pri vseh obredih se je treba skrbno varovati magijskih prvin, razkošja, blišča in drugih nepravilnosti, ki usmerijo pozornost stran od bistva, torej od čaščenja Boga; člani reformiranih Cerkev priznavajo le skromne obrede, ki niso v nasprotju z *Biblijo*.

## **Delovanje reformatorske krščanske skupnosti na Slovenskem**

Da bi dobila boljšo predstavo o dejanskem delovanju reformirane skupnosti, sem odšla v Motvarjevce, kjer je sedež skupnosti. Prisostvovala sem pri njihovem nedeljskem bogoslužju, ki je sicer potekalo v madžarskem jeziku, vendar mi je predsednik skupnosti, Geza Puhán, sprti prevajal vsebino. Nato sem z gospodom Puhánom izvedla intervju, sodeloval pa je tudi Geza Dora, član prezbiterija. Člani skupnosti so me sprejeli zelo lepo in so mi rade volje posredovali informacije o njihovi skupnosti, njenem delovanju in načrtih. Bila sem kar nekoliko presenečena, saj je skupnost, ki obsega približno 600 članov, še zelo živa in dejavna, predvsem pa ima precej načrtov za prihodnost, ki bodo, če bodo uresničeni, mnogo prispevali k boljši povezanosti skupnosti in k živahnejšemu delovanju.

### **Organiziranost skupnosti**

Reformatorska krščanska skupnost v Sloveniji je bila med prvimi, ki se je registrirala pri Uradu RS za verske skupnosti. Pri tem ji je zelo pomagal duhovnik z Madžarske, ki je v letih po osamosvojitvi skrbel za duhovno oskrbo v Sloveniji živečih reformirancev, saj jim je pomagal pripraviti statut in druge dokumente, potrebne za registracijo.

Skupnost ima svojega predsednika. Njegova naloga je, da zastopa versko skupnost pri upravnih organih in pri Uradu RS za verske skupnosti. Funkcija je laična, vendar nadvse pomembna za skupnost; ta namreč nima svojega duhovnika, ki bi jo zastopal. Poleg predsednika je izredno pomemben prezbiterij, v katerem so prav tako laični predstavniki skupnosti. Prezbiterij skrbi, da vse cerkvene dejavnosti, prazniki, bogoslužja ter ekumenska srečanja potekajo v ustaljenem redu. Člani prezbiterija skrbijo za cerkvene objekte, zato bi jih na splošno lahko označili kot skrbnike verske občine. Prezbiterij je bil pomemben zlasti še v času, ko skupnost ni imela duhovniške oskrbe ter se je morala ohranjati in vzdrževati sama. Reformirane Cerkve so prav zaradi institucije prezbiterija lažje preživele čase, ko je bilo njihovo delovanje omejevano ali onemogočeno. Skupnosti so se pogosto znašle in se zasilno organizirale same, brez duhovnika. V nekaterih deželah se kalvinske ali reformirane Cerkve imenujejo kar »prezbiterijanske«.

Prezbiterij ima svojega nadzornika, blagajnika, ki skrbi za proračun verske občine, in tajnika, katerega naloga je, da vzdržuje stike s svetovno organizacijo WARC in tudi z škofom podonavske škofije. Na shodih prezbiterija so navzoči duhovnik, predsednik verske skupnosti ter devet članov prezbiterija, ki so izvoljeni za obdobje petih let. Posamezni člani prezbiterija zastopajo več vasi, v katerih so verniki reformirane Cerkve. Člani so večinoma tudi pripadniki madžarske narodnostne manjšine in živijo v dvojezičnih vaseh blizu meje. Vernike najdemo v naseljih Motvarjevci (Szentlászló), Središče (Szerdahely), Čikečka vas (Csekefa) in Krplivnik (Kapornak), kjer imajo tudi svoje cerkve, ter v predelu Hodoša (Hodos), kjer imajo za zdaj le molilnico.

Verska občina se financira z prispevki vernikov. Drugi redni dohodek prihaja od parcel, ki jih ima skupnost v lasti in jih daje v najem. Zemljišča so Cerkvi v preteklosti zapustili verniki. Drugi



*Notranjost kalvinistične cerkve v Motvarjevcih (Szentlászló)*



*Osemkraka zvezda na vrhu zvonika kalvinistične cerkve  
v Motvarjevcih (Szentlászló)*

prihodki so občasni. Kadar so potrebne kakšne večje adaptacije cerkvenih stavb, jim pomaga občina Prosenjakovci (Pártosfalva), saj se šteje, da gre za širši družbeni interes.

Majhna cerkev v Motvarjevcih (Szentlászló), ki sem si jo ogledala, je urejena skromno, po kalvinističnih načelih. Nima drugega okrasja razen slike, ki visi nad oltarjem in predstavlja simbol skupnosti, ter šopkov rož ob oltarju. Ob oltarju je tudi harmonij, saj je petje cerkvenih pesmi pomemben del bogoslužja; večina vernikov prinese k maši svojo pesmarico s pesmimi v madžarščini. Prav tako kot notranjščina pa je preprosta tudi zunanjščina, na vrhu zvonika je osemkraka zvezda, ki jo je pogosto mogoče zaslediti na vrhu kalvinističnih cerkva, medtem ko je za evangeličane značilen križ.

Skupnost nima svojega duhovnika, zato se mora prilagajati urniku duhovnika z Madžarske, ki obiskuje kar nekaj vasi na obeh straneh

meje. Zato je bogoslužje lahko le enkrat na mesec, namreč vsako drugo nedeljo v mesecu, vsak mesec pa prideta na vrsto po dve vasi, kjer so zgrajene kalvinistične cerkve. Brez okrasja je tudi oprava duhovnika reformirane cerkve, ki je ogrnjen v preprost plašč črne barve. Evharistija oziroma Gospodova večerja, kot jo imenujejo, pride na vrsto približno enkrat na dva meseca ter ob večjih praznikih. Ob obhajilu vernik prejme košček kvašenega kruha in požirek vina. Večji prazniki, ki jih praznujejo, so božič, velika noč, dan reformacije, binkošti ter praznik novega kruha, ki je prvo nedeljo v avgustu, verniki pa se ob tem dnevu bogu zahvalijo za pridelke in uspešno žetev.

### **Razmerje do ključnih doktrin**

Pri preučevanju razumevanja ključnih doktrin sem se osredotočila na nauk o predestinaciji ter povprašala oba intervjuvanca o razumevanju te doktrine. Ugotovila sem razhajanja med veroizpovednimi besedili in dejansko vero pripadnikov skupnosti. Doktrina je med pripadniki očitno slabo znana in v življenju vernikov nima nikakršne veljave. Zdi se, kot da so se iz teologije sčasoma izločili pesimistični elementi, ki so bili zelo kritizirani že ob nastajanju nove veroizpovedi. Človek ni več pojmovan kot le pasivno bitje, ki je odvisno od vnaprejšnje predestiniranosti ter volje Boga, temveč je za svojo usodo odgovoren sam. Njegova usoda po smrti je odvisna od njegovega življenja in dejanj na tem svetu. Poudarja pa se, da je odvisen od svojega prizadevanja in Božje pomoči, ki je mora prav tako biti vreden. Tudi ni zaslediti ideje o majhni skupini izbrancev, za katere se ne ve, kdo so, torej je o samih znamenjih predestiniranosti nemoogoče govoriti. V prvi vrsti se mora človek potruditi sam in živeti pošteno ter zgledno življenje; tako si prisluži Božjo pomoč, ki mu pomaga premagovati skušnjave in težke trenutke. V tem pogledu se močno približajo evangeličanom.

### **Temeljne značilnosti v skupnosti**

Leta 1919 so kalvinisti na sedanjem ozemlju Republike Slovenije postali del nove države, vendar ne le kot posamični verniki, temveč kot organizirana verska skupnost, ki se je jasno zavedala svoje iden-



titete. Poleg tega, da so bili člani verske skupnosti Madžari in zato pripadniki narodnostne manjšine, jih je od okolja ločevala tudi posebna vera, ki jih še danes povezuje z matično cerkvijo na Madžarskem. Zavedali so se svoje drugačnosti in svoje identitete niso želeli izgubiti, hkrati pa so se zavedali pomembnosti medsebojnega povezovanja z okolico na vseh področjih, tudi pri sodelovanju z različnimi verskimi skupnostmi. Zato je zdaj v Prekmurju mogoče zaznati precejšnjo mero tolerantnosti tako do različnih narodnosti kot tudi do različnih verstev. Verjetno je k temu pripomogla tudi lega pokrajine, ki meji na tri države. Ljudje so navajeni živeti z različnostjo in sprejemati novosti. Reformirana skupnost je v zelo dobrih odnosih tako z evangeličani kot tudi s katoličani.

Majhne razlike v obredju in teologiji se jim ne zdijo tako pomembne, da bi delovale razdiralno. Radi poudarijo, da je več skupnega, kot je razlik, in da gre navsezadnje za istega Boga. Ugotovimo lahko, da so se razlike od nastanka prvih protestantizmov pa do danes zmanjšale, tako med različnimi protestantizmi kot tudi med njimi in Rimskokatoliško cerkvijo. RKC se je s podanašnjem (*aggiornamento*) vendarle nekoliko notranje liberalizirala in se nekoliko odpovedala svojemu nekdanjemu monopolu nad moralo in vero, vendar je v primerjavi z zgodovinskimi protestantizmi še vedno zelo nazadnjaška. Medtem ko je pri reformiranih skupnostih mogoče opaziti, da so nekoliko omilile v preteklosti sporno doktrino o predestinaciji, pa lahko v primeru naše skupnosti celo rečemo, da je izginila iz teologije. Prav tako verjetno katoliška doktrina o transsubstanciaciji, ki je razdelila prve protestante in katoličane, v sedanjem času nima več pomena. Sedanje razlike so bolj posledica ločenega razvoja različnih verskih paradig in različnih dejavnikov, ki so jih zaznamovali.

Reformatorska krščanska skupnost v Sloveniji se je ohranila prav do danes in vse kaže, da se bo tudi v prihodnje, saj število članov celo narašča. Skupnost ima sicer precej finančnih omejitev, vendar je polna novih načrtov za prihodnost in ima dovolj ambicioznih članov, ki skrbijo za njeno delovanje in razvoj. Način, kako so mi opisovali svojo skupnost, cerkev in bogoslužje, pa je izražal ponos, da so člani reformirane Cerkve. Poleg zavednega in spoštljivega

odnosa do svoje vere pa jim je pri ohranjanju prav gotovo pomagalo močno zaledje njihove matične reformirane Cerkve na Madžarskem, s katero po osamosvojitvi zelo intenzivno sodelujejo. Tudi pri registraciji verske skupnosti je bil pomemben prispevek madžarskega duhovnika, ki je v tistih letih skrbel za skupnost, za registracijo pa je pripravil vse potrebne dokumente. Reformirana Cerkev na Madžarskem je precej vplivna in šteje okrog 2 milijona pripadnikov, zato ji tudi ni težko pomagati kalvinističnim skupnostim, ki so po trianonski mirovni pogodbi ostale zunaj njenih meja. Slovenska reformirana skupnost ima prek pomoči madžarske Cerkve zagotovljeno brezplačno duhovno oskrbo ter možnost predstavljanja svojih interesov na globalni ravni, česar si sama ne bi mogla privoščiti.

Pomembna je tudi vloga prezbiterija, ki je nekako nadomeščal odsotnost duhovnika med burnimi obdobji v zgodovini, ko je bilo delovanje verske skupnosti oteženo. Tudi v današnjih razmerah je prezbiterij pomemben, saj bogoslužja in obiski duhovnika še vedno niso tako pogosti, kot bi si skupnost želela. Tako lahko rečemo, da si je reformirana skupnost na Slovenskem kljub vsemu izoblikovala svojo identiteto in da kljub močni povezavi z Madžarsko deluje precej avtonomno. Njeni člani si celo želijo več avtonomnosti, ki bi jo prav gotovo pridobili z lastnim duhovnikom. Prispevke zanj bi plačevala slovenska država, kar bi pomenilo tudi več povezanosti s slovenskimi državnimi institucijami in manj odvisnosti od Madžarske. Čeprav so ponosni na svojo drugačnost, kar pomeni tudi na madžarski jezik, pa ugotavljajo, da jih ta ovira pri približevanju svoje vere drugim prebivalcem Slovenije. Prava rešitev se jim zdi duhovnik, ki bi govoril oba jezika, zato bi tudi bogoslužje lahko potekalo tako v slovenščini kot v madžarščini, saj gre navsezadnje za dvojezično področje. Tako bi pridobili več novih članov in si s tem zboljšali možnosti za delovanje. Številčnost skupnosti bo še posebej pomembna, če bo predlog novega verskega zakona sprejet v sedANJI obliki.

## INTERVJU

*z Gezo Puhanom, predsednikom Reformatorske krščanske cerkve Slovenije, in Gezo Doro, članom presbiterija, v Motvarjevcih (Szentlászló)*

13. 5. 2007

*Ana Pance:* Prvo vprašanje naslavljam na vas, gospod predsednik: Kakšna je vaša funkcija oziroma katere so naloge predsednika slovenske reformatorske skupnosti?

*Geza Puhán:* Predsednik skupnosti ima pooblastila, da zastopa skupnost pri državnih inštitucijah, tako pri uradu RS za verske skupnosti kot tudi pri upravnih organih.

*Ana Pance:* Madžarska reformirana Cerkev, iz katere izhaja tudi slovenska skupnost, je organizirana po presbiterjalnih načelih, priznava pa tudi škofo. Kako je organizirana reformatorska skupnost v Sloveniji, koliko pastorej in koliko starešin premore in iz katerih virov se financira?

*Geza Dora:* Cerkev sestavljajo verniki, duhovnik in presbiterij. Članov presbiterija je devet. Člani presbiterija so skrbniki ali nadzorniki cerkvene občine in skrbijo, da vse poteka normalno: bogoslužje, konfirmacije, praznovanja, ekumenska srečanja s katoličani, medijski prenos bogoslužij, urejenost cerkvenih objektov.

*Geza Puhán:* Člani presbiterija so laični predstavniki cerkve. Izvoljeni so za mandat petih let. Na shodih presbiterija pa sta navzoča tudi duhovnik in predsednik skupnosti. Vsak presbiterij ima svojega nadzornika, ki je glava presbiterija in vodi poslovne knjige, in blagajnika, ki skrbi za finančno stanje same skupnosti. Dodati pa moram, da člani presbiterija zastopajo več lokacij, kjer živijo verniki naše skupnosti. Naša Cerkev ima na primer izpostavo v Čikečki vasi (Csekefa), v Središču (Szerdahely), v Krplivniku (Kapornak) in v predelu vasi Hodoš (Hodos). V Hodošu skupnost nima lastne cerkve, je pa za duhovna srečanja in verouk urejena soba v zasebni hiši. V celotni skupnosti velja dogovor, da je tajnik reformirane skupnosti v Sloveniji, trenutno je to Geza Kocar, v stiku s svetovno organizacijo (WARC, op. spraševalke) in s škofom, ki se nahaja v Sopronu (Madžarska, op. spraševalke) Po sklenjeni pogodbi škof dr. Mihaely Markus skrbi tudi za nas, v Sloveniji živeče reformirance. Pogodba je bila

sklenjena takoj po ustanovitvi skupnosti leta 1993, ko je bila Reformatorska krščanska cerkev v Sloveniji uradno prijavljena. Bili smo tretji, ki smo na uradu za verske skupnosti oddali svoj statut in prijavo delovanja verske skupnosti.

*Ana Pance:* Če sem vas prav razumela, uradno spadate pod madžarsko reformirano Cerkev.

*Geza Puhán:* Tako je. Po pogodbi spadamo pod okrilje podonavske škofije, ki nas zastopa in tudi zastonj oskrbuje z duhovnikom. Lastnega duhovnika zaenkrat nimamo, upamo pa, da bomo z našimi novo zastavljenimi cilji, v načrtu je namreč gradnja nove cerkve v Motvarjevcih, imeli tudi možnost pridobitve svojega duhovnika v reformirani verski skupnosti v Republiki Sloveniji. S tem bodo tudi življenje vernikov, delo z družinami in otroki ter verouk mnogo lažji, bolj pristni, stik bo neposreden, z novim duhovnikom pa bo to versko središče bolj neposredno povezano z državnimi institucijami. Želimo si duhovnika, ki bo obvladal ali že obvlada slovenski jezik ali pa se bo slovenščine v čim krajšem možnem času naučil. Duhovnik, na katerega trenutno računamo, že sedaj deloma obvlada slovenščino. Je srbske narodnosti in še študira. Govori tudi nemško, angleško in madžarsko.

*Ana Pance:* Kdaj načrtujete gradnjo nove cerkve?

*Geza Puhán:* Gradnja se bo začela konec meseca junija letos (2007, op. spraševalke), takoj ko pridobimo gradbena dovoljenja za to gradnjo. Družina Mraz nam je s pogodbo omogočila neposredno pridobitev gradbene parcele, s to pomočjo smo dobili možnost uresničiti našo dolgoletno željo. Sanacija že obstoječega objekta ni možna, ker je v zelo slabem stanju in bi rekonstrukcija stare stavbe stala več kot gradnja nove. Z novogradnjo bi pridobili tudi stanovanjske prostore za duhovnika, z novimi učilnicami pa bi rešili problematiko verouka. Motvarjevci so izgubili svojo osemletko in nato štiriletko, prostori učilnic pa so bili namenjeni drugim dejavnostim, v zgradbi šole sta sedaj kulturna dvorana in gasilski dom.

*Ana Pance:* Kako pogosto se verniki zbirate pri bogoslužjih ter koliko objektov za ta namen je v lasti skupnosti, tako cerkva kot molilnic?

*Geza Puhán:* Cerkve so v Motvarjevcih, Čikečki vasi, Središču ter v Krplivniku, molilnica pa je v predelu Hodoša, kot sem že omenil.

Naša verska skupnost trenutno šteje od 500 do 600 pripadnikov, govorim tudi o pripadnikih, ki so dislocirani po celi državi, po Primorski, v Ljubljani, Mariboru, Kranju in na Gorenjskem. Ti verniki izvirajo iz teh predelov Goričkega. V Motvarjevcih se pri bogoslužju zbiramo vsako drugo nedeljo v mesecu, dodatno pa nas duhovnik obišče ob vsakem prazniku. Bogoslužje je ponavadi najprej ob dveh v Motvarjevcih in nato ob štirih v Čikečki vasi. Vsako nedeljo prideta na vrsto dve vasi. Danes je imel duhovnik bogoslužje izjemoma samo v Motvarjevcih. Duhovnik Daniel Nagy je zelo zavzet in tudi na Madžarskem obiskuje dvanajst lokacij. Svojo rezidenco ima na Madžarskem v vasi Szentgyörgyvölgy. Z lanskim letom se je upokojil, službuje pa še naprej. Obljubil nam je, da bo ostal, dokler mu bo dopuščalo zdravje. Povedati moram, da so ga ljudje zelo lepo sprejeli. Njegove pridige so zelo priljubljene, čustvene in ganljive, razume duše teh ljudi. Je zelo prijazen, prizadeven, preprost človek, ki se zna približati ljudem. Tudi verniki sami ga ne želijo izgubiti, že dvanajsto leto prihaja sem, vzeli so ga za svojega.

*Ana Pance:* Katere, bi dejali, so poglobitve dejavnosti vaše skupnosti?

*Geza Puhán:* Skupnost mora seveda skrbeti za sam obstoj, z vsemi dejanji v sami cerkvi. Trudimo se, da število vernikov ne bi upadlo. Nismo nikakršni pridigarji, ki bi hodili od vrat do vrat in bi vernike pridobivali na tak način. Skupnost obstaja že nekako od leta 1576, vse od takrat, ko so prvi reformatorji obiskali te konce. Takratna ureditev je bila takšna, da je to področje spadalo pod Madžarsko in se je skupnost znotraj nje tudi ohranjala, tudi prva in druga svetovna vojna ji nista mogli do živoga. Skupnost se je obdržala, kljub temu, da od leta 1948 ni imela več svojega lastnega duhovnika. Leta 1948 je zapustil Motvarjevce zadnji duhovnik s svojo ženo, ki je bila učiteljica. V to ga je prisilila takratna oblast. Od takrat se je skupnost ohranjala samo s pomočjo prezbiterija, ki je deloval na tem področju. Ni se izgubila v povojnih viharjih, ampak je ostala dokaj številčna.

*Ana Pance:* Ko smo ravno pri številu članov, verjetno razpolagate s konkretnimi podatki. Kolikšno je to število? Ali pada, narašča ali stagnira?

*Geza Puhán:* Število pripadnikov je od časa registracije naraslo.

Mladi si pogosto najdejo partnerja, ki je druge veroizpovedi. V naši vasi na primer, ki je sicer 80-odstotno reformirana, skoraj ni družine, v kateri ne bi bil tudi ali katoličan ali evangeličan, vendar še nisem slišal, da bi zaradi tega kadarkoli nastali kakšni problemi. Zaradi karizmatičnosti in priljubljenosti našega duhovnika obiskujejo bogoslužja tudi pripadniki drugih veroizpovedi, zaradi prisrčnega odnosa do otrok pa ima skupnost tudi kar nekaj podmladka.

*Ana Pance:* Kolikšno je bilo torej konkretno število članov ob registraciji in kolikšno je danes?

*Geza Puhan:* Ob registraciji smo našli 476 članov, danes nas je okrog 600. Točno številko vam težko povem, ker ravno na novo zbiramo podatke, prištevamo pa tudi vse, ki so se odselili v druge konce Slovenije, vendar se še vedno čutijo člane naše skupnosti. Pogosto gre za cele družine in smo še vedno v stiku.

*Ana Pance:* Razloge za porast števila pa pripisujete v glavnem priljubljenemu duhovniku?

*Geza Puhan:* Duhovniku in tudi mešanim zakonom, kjer pogosto zakonec druge veroizpovedi ali pa njegovi otroci prestopijo v našo skupnost.

*Ana Pance:* Predvidevam, da se torej strinjate z mešanimi zakoni, kjer zakonca pripadata različnim veroizpovedim?

*Geza Puhan:* Seveda. Nismo nikakršni fundamentalisti, da bi nas to kaj motilo. Veseli smo vsakega novega obiskovalca bogoslužij, tudi če ne postane naš član. Mnogi jih namreč obiskujejo z zanimanjem, če le razumejo naš jezik, to je madžarščino.

*Geza Dora:* Poglejte, sam sem reformiranec, žena pa je katoličanka in tudi danes ste jo lahko videli pri bogoslužju. Za obisk bogoslužja se odloči sama brez kakršnihkoli pritiskov. V naši cerkvi imajo enkrat mesečno mašo tudi katoličani in v tem ne vidimo nikakršnega problema. Tudi pokopališča imamo skupna, včasih pa so jih ločevali, vendar je od tega minilo že vsaj 30 let.

*Geza Puhan:* Katoliški duhovnik iz Kobilja je bil prvi, ki je pred nekako tridesetimi leti prepoznal potrebo po neločevanju. Po njegovem prepričevanju je tudi RKC, torej mariborska škofija, pristala na to. Pred tem pa si ni bilo mogoče zamisliti, da bi katoliški duhovnik pridigal v kalvinski cerkvi.

*Geza Dora:* To je bilo prvo takšno sodelovanje v Sloveniji in celo v Jugoslaviji. Kolikor poznam rimokatoličane po Sloveniji, pa niso obveščeni o naši skupnosti in menijo, da smo kalvini nekaj posebnega, drugačnega. Poznajo evangeličane, reformirana skupnost pa jim pomeni nekaj tujega. Ko nas spoznajo, so mnogi presenečeni nad tem, koliko podobnosti je med nami, evangeličani in RKC.

*Geza Puhán:* Več kot razlik je podobnosti. Presenečen sem bil, ko nas je pred leti obiskal znan slovenski gospodarstvenik in mi je vnaprej povedal, da ima on svojega Boga, bil je namreč katoličan. Verjetno je mislil, da ga bomo poskušali spreobrniti. Jaz pa sem mu odvrnil, da je najin Bog isti in da slabo razume poslanstvo vere, dokler razmišlja tako. Tako kot se tukaj ne ločujemo po veri, pa se tudi po narodnosti ne, živimo skupaj, ne glede na to, ali je kdo Madžar ali Slovenec, česar si morda na kakšnem drugem koncu Slovenije ni mogoče zamisliti.

*Ana Pance:* Nekoliko bi se še pozanimala o dejavnostih vaše skupnosti. Glede na to, da se madžarska reformirana Cerkev veliko posveča dobrodelnosti, me zanima, kako je s tem pri vas.

*Geza Puhán:* Po naših zmožnostih podpiramo Rdeči križ, svojih dobrodelnih institucij pa nimamo, ker si jih zaradi majhnosti in omejitev proračuna ne moremo privoščiti. Sodelujemo pa v raznih posameznih akcijah in zbiramo denar v določene namene, pomagali smo na primer ob poplavah na Madžarskem ali ob potresih, pobude večkrat pridejo tudi s strani svetovne organizacije.

*Ana Pance:* Kako pa se financira vaša skupnost?

*Geza Puhán:* Živimo pač v glavnem od lastnih virov, torej od donacij ljudi. Zelo nam pomaga, da ima cerkvena občina Motvarjevci v lasti zemljišča, ki so jih v preteklem stoletju zapustili dobrodelniki. Oddajamo jih v najem, v obdelavo in se tudi iz tega financiramo. To so edini redni prihodki. Pri večjih adaptacijah cerkev, ki so širšega javnega pomena, včasih priskoči na pomoč tudi občina (Prosenjakovi, op. spraševalke).

*Ana Pance:* Če se nekoliko dotaknemo cerkvenega življenja vaše skupnosti: bogoslužje, kot sem videla, poteka v madžarskem jeziku. Kateri pa so njegovi bistveni deli in kako pogosto se prejema zakrament evharistije, danes ga na primer ni bilo?

*Geza Puhán:* Ne, danes ga ni bilo. Ponavadi je.

*Geza Dora:* Gospodova večerja? Ob večjih praznikih obvezno, vmes pa tudi, vsak drugi mesec. Poteka pa tako, da vsak vernik prejme košček kruha (kvašenega, op. spraševalke) in vino.

*Ana Pance:* Kateri so vaši največji prazniki in kako jih praznujete?

*Geza Dora:* Božič, velika noč, dan reformacije, binkošti, nekdam tudi veliki petek. In praznik novega kruha, prvo nedeljo v avgustu, ko se zahvalimo za žetev, torej za novi kruh.

*Geza Puhán:* Problem je spet v tem, da nimamo lastnega duhovnika. Če bi ga imeli, bi bilo vse cerkveno življenje zelo drugačno. Tako se moramo prilagajati urniku sedanjega duhovnika in izkoriščati možnosti, ki so nam trenutno dane. Zato si res želimo svojega duhovnika, ki bi znal slovensko in bi v slovenščini opravljal tudi bogoslužje.

*Geza Dora:* Jezik nas trenutno še zavira. Če bi naš dušni pastir obvladal slovenski jezik, bi imeli še več pripadnikov. Dosti več pripadnikov! Zato je naš cilj pridobiti duhovnika, ki bo govoril slovensko. Bogoslužja bi tako lahko potekala tako v slovenščini kot tudi v madžarščini. Vem, da je mnogo vernikov, tako katoličanov kot evangeličanov, zainteresiranih za naša bogoslužja, pa žal ne razumejo jezika.

*Ana Pance:* To sem vas tudi nameravala vprašati. Torej menite, da je »madžarskost« vaše verske skupnosti ovira za pridobivanje novih članov med slovenskim prebivalstvom?

*Geza Puhán:* Ovira je, ker sedanji duhovnik ne zna slovensko. Tudi v preteklosti smo imeli s tem mnogo težav. Na žalost se do zdaj še ni našel noben pripadnik naše verske skupnosti, ali fant ali dekle, ki bi se odločil za duhovniški poklic. Šolanje bi lahko opravil v Budimpešti, Ženevi, Debrecenu ali Papi. To so zelo velike fakultete, ki jih obiskujejo študentje z vsega sveta. Trenutno si obetamo pomoč mladega duhovniškega para, kot sem že omenil, oba še študirata, želeli bi, da bi se nastanila v Sloveniji. Ona naj bi delovala na tej strani meje, on pa na Madžarskem. Sedanji duhovnik pa bi bil gotovo pri uvajanju novega duhovnika ali duhovnice v zelo veliko pomoč.

*Ana Pance:* Kakšni so sicer odnosi med vašo skupnostjo in madžarsko reformirano cerkvijo? Kakšni so bili v preteklosti in kakšni so danes?



*Geza Puhán:* Povezava z Madžarsko nam omogoča, da smo preskrbljeni z duhovnikom. Poleg tega pa imamo preko škofa povezavo s svetovno organizacijo reformiranih Cerkev. Ima tudi pooblastilo, da tam zastopa tudi naše interese. To je za nas trenutno najboljša oblika organiziranosti, saj nimamo finančnih možnosti, da bi osebno sodelovali na vseh teh shodih. Pozovanje v Ženevo ali Zürich vsak mesec je velik finančni zalogaj. Dobimo pa vsa vabila, obvestila in tudi poročila o sklepih, sprejetih na shodih. Povezave s svetovno organizacijo pa so nujne, ker če nisi zraven, si pač pozabljen. Zato je za nas zelo koristno, da smo šli v povezavo s podonavsko regijo. Na ta način smo zelo dobro oskrbovani.

*Ana Pance:* Trenutno ste z Madžarsko torej zelo povezani. Kako pa je bilo s stiki v preteklosti, po tem, ko je bilo Prekmurje priključeno kraljevini SHS?

*Geza Puhán:* Stiki med nami so postali močni šele po osamosvojitvi, ko smo se registrirali kot skupnost. Prej pa ni bilo tako. K registraciji nas je pravzaprav vzpodbudil prav madžarski duhovnik, ki je tedaj skrbel za nas. Sedaj je senior. On je pripravil večino dokumentov za statut in registracijo. Drugače pa je v preteklosti naša skupnost imela svojega duhovnika vse do leta 1948, ko je bil izgnan. Od leta 1948 do 1993 pa je za nas skrbel zvezna skupnost v Jugoslaviji, duhovniki so se menjavali, najdlje je maševal duhovnik iz Kopačeva, vasi blizu Osijeka, po njegovi smrti pa se jih je zvrstilo kar nekaj. Ti verski obredi so bili občasni, štirikrat na leto, morda še ob kakšnem večjem prazniku. Prezbiterij pa je ta čas skrbel za razne obrede, molitve in nasploh za duhovno stanje med verniki.

*Ana Pance:* Dotaknila bi se še doktrine, po kateri ste kalvinci najbolj znani, to je predestinacije. Zanima me, kako razumete to doktrino. Ali obstajajo kakšni znaki za vnaprejšnjo izbranost?

*Geza Puhán:* Menimo, da ima vsak rojeni otrok že nek predpis obstoja na tem svetu in da je nekako programirano bitje, po odhodu s tega sveta po verujemo v večno življenje. Naša verska skupnost si v tej smeri ne postavlja nobenih drugih predstav. Naša cerkev – tako kot katoliška in evangeličanska – pozna krst, ki je po doktrini največja vrednota Cerkve, drugi korak v življenju vsakega vernika predstavlja

konfirmacija, s katero izpoveš svojo versko pripadnost. Tako postaneš polnopravni član te verske skupnosti.

*Ana Pance:* Kalvinizem so nasprotniki pogosto kritizirali, menili so, da je elitistična vera, ker so samo nekateri izbrani za večno življenje, drugi pa bodo pogubljeni. Kakšen je vaš pogled na to?

*Geza Dora:* Prvič slišim. Tega ne poznam.

*Geza Puhán:* V preteklosti je bilo tako. Mislimo, da mora biti vsak človek že na tem svetu pripravljen na večno življenje ali pogubo.

*Geza Dora:* Pred Bogom smo vsi enaki, ne glede na bogastvo, premoženje, Bog v tem pogledu ne dela nobene razlike. To pogosto poudarjamo v naših pridigah.

*Geza Puhán:* Človek pa si mora milost pri Bogu sam priboriti, z načinom življenja na tem svetu. Ali te bo sprejel v nebesa ali pa boš pogubljen.

*Ana Pance:* Torej si človek sam lahko prisluži milost s svojimi deli?

*Geza Puhán:* Točno tako. To si mora priboriti sam! Za načinom življenja, dobrimi deli.

*Geza Dora:* Tudi z rednimi obiski bogoslužja.

*Geza Puhán:* Doktrina tudi pravi, da ustvarjaj bogastvo sebi in družini in bližnjemu. Z vsemi svojimi dejanji moraš pokazati Bogu, da si vreden njegove pomoči in njegovega ugleda. Spoštovati moraš sebe in bližnjega. Človek ima usodo v svojih rokah. Z Božjo pomočjo lahko preživiš vse udarce in z molitvijo ter dobrimi dejanji prispevaš k temu, da ti tudi Bog pomaga. Imamo izrek, sicer v madžarščini, ki pravi: »Pomagaj si sam, še Bog ti bo pomagal!« Sam moraš storiti vse za to, da boš premagal tegobe, stiske in tudi s svojo prisotnostjo pri Bogu, z molitvijo, prispevaš k temu, da ko bo prišla zadnja ura, upravičiš svoj nastop pred Bogom.

*Geza Dora:* Moto naše skupnosti pa pravi: »Če je Bog z nami, kdo je proti nam?«

*Ana Pance:* Očitno se tudi doktrina v času spreminja.

*Geza Puhán:* Seveda, vsaka cerkvena skupnost se s časom spreminja. Tako so katoličani včasih poznali le latinsko mašo, zdaj pa mašujejo v ljudem razumljivem jeziku.

*Geza Dora:* To je ena poglobitvenih točk, ki sta jih poudarjala Luther in Calvin. Maša mora potekati v domačem jeziku.

*Ana Pance:* Prej smo že omenjali odnose z drugimi verskimi skupnostmi. Kakšen odnos imate do drugače verujočih in kakšen do ateistov?

*Geza Dora:* Ateisti imajo svoje mnenje in mi jih ne poskušamo spreobrniti. Z drugimi verskimi skupnostmi pa imamo dobre odnose. Naš dušni pastir pri maši tudi pozdravi vse katoličane in evangeličane.

*Geza Puhan:* Naša vrata so odprta vsem, nikogar pa ne poskušamo spreobrniti in smo nadvse veseli tudi ljudi, ki niso člani naše skupnosti, pa vseeno obiskujejo naša bogoslužja.

*Ana Pance:* Ali prihaja tudi do sodelovanja med skupnostmi?

*Geza Puhan:* Seveda. Imamo ekumenska srečanja. V dobrem odnosu smo tako z evangeličanskim škofom kot tudi s katoliškim. Večkrat nas povabijo na razne prireditve, tudi mi smo veseli, če se odzovejo na naša povabila. Morda bi še posebej poudaril zelo dober odnos s katoličani.

*Ana Pance:* Ali poznate reformirano evangelijsko cerkev, ki deluje v Ljubljani? Ali imate kakšne stike?

*Geza Puhan:* Poznamo, vendar nimamo nikakršnih stikov. Ta skupnost ne kaže zanimanja za povezovanje z nami. Mislim, da je ta skupnost evangeličansko preoblikovana, mi pa si ne želimo nikakršnih preoblikovanj, imamo svojo zgodovino. Imajo pa seveda pravico, da se registrirajo in delujejo po svoje. Pravzaprav niti ne poznamo dobro njihove doktrine, ker se držijo bolj zase. Načeloma pa bi jih prav radi bolje spoznali.

*Ana Pance:* Kako sicer gledate na ekumensko gibanje?

*Geza Puhan:* Menimo, da je to zelo zdrava in pozitivna zadeva. Tudi sami se trudimo za zdravo sožitje med verskimi skupnostmi in negujemo tesne stike. Seveda pa je prav, da ob vsem povezovanju posamezne skupnosti ne izgubijo svoje identitete. Stiki pa so nujno potrebni.

*Ana Pance:* Kakšen odnos imate do znanosti, za katere RKC meni, da so v nasprotju s *Svetim pismom*, na primer teorija evolucije, pa do kontracepcije?

*Geza Dora:* Verniki seveda verujemo v Boga, ločujemo pa znanost od religije. Nimamo nikakršnih prepovedi ne glede na kontracepcijo ne glede na abortusa. Če strokovnjaki menijo, da je nekaj dobro in koristno za človeštvo, to sprejmemo.

*Geza Puhon*: Edino, kar kritiziramo, je mučenje, pobijanje ljudi in vsa nehumana dejanja. Nobena cerkvena oblast reformirancev pa se ne vtika v področje znanosti. Nikoli nisem zasledil nobenih direktiv v dopisih, ki bi karkoli takšnega prepovedovali. Naša Cerkev sprejema tudi ločitev. Tudi celibata duhovnikov ne poznamo. Glede tega bi celo dejal, to je moja osebna kritika, da RKC deluje proti sami sebi, ker ne dovoljuje svojim duhovnikom, da izživijo svoje človeško življenje. Posebej sporno je, da se večina duhovnikov teh prepovedi ne more držati. Celibat je preživeti in ne sodi v ta svet in mislim, da se večina katoliških duhovnikov z menoj o tem strinja. Dobro bi bilo, če bi imeli katoliški duhovniki možnost izbire, da se lahko poročijo ali ne. Morali bi se usmeriti k življenju. Vendar je to le moje osebno mnenje, ne želim sejati razdorov.

## Violeta Vladimira Mesarič Jazbinšek

### POGLED NA ŽENSKO

skozi oči reformatorjev – in skozi oči ženske reformatorke

Ko sem omenila kolegu, da so me povabili k pripravi predavanja o tem, kako je z žensko v reformaciji,\* mi je predlagal, naj se držim pravila »Veni, vidi, vici«, ali če Cezarjev izrek prilagodim svojim okoliščinam: preprosto pridem, se na kratko pokažem (publiki) in grem. Ker bi to bilo najbrž eno najkrajših predavanj v zgodovini, vsaj kar se tiče izbrane teme, pa tudi prireditelj in občinstvo najbrž ne bi bila ravno navdušena nad tako izvedbo predavanja, tega nisem storila. Priznati pa moram, da mi je ideja zanimiva in celo všečna, saj ne gre zanemariti dejstva, da ženska – duhovnica, ki lahko svobodno govori pred občinstvom, že samo s svojo osebo ponuja odgovor na vprašanje: »Kako je z žensko v reformaciji?«.

Reformacija je vrnila ženski tisto vlogo, ki ji je bila dana in ji pripada od samega začetka, upam si trditi, od samega stvrajenja. Postavila jo je kot enakopravno partnerko ob bok moškemu: v družini, v svetu in v Cerkvi. Namenoma se bom izognila govorjenju o vzrokih, ki so pripeljali do reformacije, in o gibanju samem, vsekakor pa bom ostala pri *Svetem pismu*, ki ga je reformacija postavila za vir, merilo in temelj verovanja.

Obstaja kar nekaj teorij in še več šal na temo »Stvarjenje človeka« in ponavadi, vsaj pri šalah je tako, da ženske potegnemo krajši konec. Ni pa to pravilo!

Če bi morali v hipu odgovoriti na prastaro vprašanje: »Kaj je bilo prej, kura ali jajce?«, bi najbrž težko našli pravi odgovor. Toda, če bi vas, ne glede na vaše poznavanje *Svetega pisma*, vprašala, kdo je bil

\* Objavljamo besedilo predavanja na Muzejskem večeru v Mariboru 12. 9. 2008.

najprej, tj. prvi na tem svetu: moški ali ženska, bi se vam morda zdelo, da tu ni nejasnosti, vsaj kar se tiče svetopisemskega poročila. No, in prav biblično poročilo o stvarjenju sveta in človeka je za reformatorje postalo temelj za razumevanje enakosti ženske in moškega pred Bogom in svetom.

Torej: Kdo je bil prej, moški ali ženska? Modri biblični eksegeti so se znašli tako, da na to vprašanje ponujajo rešitev: »Bog! Najprej je bil Bog!« Zanimivo pa je, da se tudi starega ljudskega prepričanja, da je bil prvi – se pravi takoj za Bogom! – ustvarjen moški, danes držijo le še redki znanstveniki za razlago *Svetega pisma*, pa še ti o tem razmišljajo in govorijo raje bolj potihlo.

Na prvih straneh *Svetega pisma*, v prvi knjigi, imenovani *Geneza* (*Stvarjenje*), najdemo zapisano (1 Mz 1,7–31): »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril. Bog ju je blagoslovil in Bog jima je rekel: 'Bodita rodovitna in množita se, napolnita zemljo in si jo podvrzita; gospodujta ribam v morju in pticam na nebu ter vsem živalim, ki se gibljejo po zemlji!' Bog je rekel: 'Glejta, dajem vama vse zelenje s semenom, ki raste po vsej zemlji, in vse sadno drevje, katerega sadje nosi seme. Naj vama bo v hrano. Vsem živalim na zemlji, vsem pticam na nebu, vsemu, kar se giblje po zemlji in ima v sebi življenje, dajem v živež vse zelene rastline.' Zgodilo se je tako. Bog je videl vse, kar je naredil, in glej, bilo je zelo dobro. In bil je večer in bilo je jutro, šesti dan.«

Martin Luther, namenoma ga bom imenovala »oče« reformacijskega gibanja, se je v svojem spisu *O zakonskem življenju* iz leta 1522,<sup>1</sup> kjer med drugim razberemo, da gre za človeka, za enakovrednost in enakopravnost moškega in ženske pred Bogom, skliceval prav na *Genezo* (1 Mz) in je zapisal: »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril (1 Mz 1,27). Na podlagi tega izreka smo lahko gotovi, da je Bog človeka razdelil na ta dva dela: da bodi moški in ženska ali neki On in neka Ona. In to je bilo Bogu všeč in zato je to sam imenoval dobro delo stvarjenja (1 Mz 1:31) ... In takšno dobro delo hoče videti čaščeno in

1 Prim. Martin Luther, *Tukaj stojim. Teološko politični spisi*. Prevedel Božidar Debenjak. Ljubljana 2002.

kot svoje Božje delo nezaničevano, da moški ženske ne bi zaničeval niti zasmehoval, in narobe, ženska ne moškega, temveč da bi sleherni lik in telo drugega častil kot Božje dobro delo, ki je Bogu samemu v dopadanje.«

Res pa je, da v *Genezi* (1 Mz) najdemo še eno poročilo, na katero se še posebej sklicujejo tisti, ki poudarjajo, da je kot prvo človeško bitje bil ustvarjen moški in da je ženska bila ustvarjena kot druga in izključno zaradi moškega, da mu služi in da mu je kot taka tudi podrejena: »GOSPOD Bog je tedaj storil, da je na človeka leglo trdno spanje in je zaspal. Vzel je eno njegovih reber in tisto mesto napolnil z mesom. GOSPOD Bog je iz rebra, ki ga je vzel človeku, naredil ženo in jo pripeljal k človeku. Tedaj je človek rekel: 'To je končno kost iz mojih kosti in meso iz mojega mesa; ta se bo imenovala móžinja, kajti ta je vzeta iz moža.'« (1 Mz 2,21–23.)

Toda – Adam je bil (po)imenovan »mož« šele za tem, ko je bila ustvarjena Eva. Pred tem se o njem govori le kot o »človeku«. »GOSPOD Bog je iz zemeljskega prahu izoblikoval človeka, v njegove nosnice je dahnil življenjski dih in tako je človek postal živa duša.« (1 Mz 2,7.) Torej, Adam je postal »moški«, ne glede na to, kako se ga je prej imenovalo, šele ko je ob njem bila ustvarjena ženska. Ni kaj, vse to je vredno razmisleka.

Če pa vzamemo, da je *Bibilija* Adama takoj (po)imenovala »moški«, potem ne smemo zamolčati dejstva, da Bog s tem prvim poizkusom ni bil najbolj zadovoljen. Kajti, čim je prišel Adam na svet, ga je prevzela globoka puščoba in ni bil sposoben, da bi se izognil dolgočasju. Zato se je Bog odločil, da mu bo ustvaril pomoč, ki mu bo primerna (1 Mz 2,19, 20).<sup>2</sup> Izoblikoval je iz zemlje vse živali na polju in vse ptice pod nebom ter jih pripeljal k človeku, da bi videl, kakšna imena jim bo dal, in da bi vsako živo bitje imelo tisto ime, ki bi mu ga dal človek.

2 »GOSPOD Bog (je) izoblikoval iz zemlje vse živali na polju in vse ptice pod nebom ter jih pripeljal k človeku, da bi videl, kakšna imena jim bo dal, in da bi vsako živo bitje imelo tisto ime, ki bi mu ga dal človek.« (1 Mz 2,19). Bog je gledal dneve in dneve, kako je človek dajal živalim imena, toda »človek (je) dal imena vsej živini in vsem pticam na nebu in vsem živalim na polju, za človeka pa se ni našla pomoč, ki bi bila njemu primerna«.

In Bog je gledal dneve in dneve, kako je človek dajal živalim imena ... A med vsemi bitji se zanj ni našla pomoč, ki bi bila Adamu primerna in zato je bil ves ta poizkus zaman. Zato je pustil, da je Adam trdno zaspal, vzal je eno od njegovih reber in iz enega naredil dve oz. dva. Ustvaril je žensko in s tem zapolnil vrzel v mozaiku svojega stvarstva. In šele sedaj je dobila zgodba o stvarjenju svoj zaključek, mi pa morda nekoliko bolj jasno sliko, ki je vplivala na reformacijsko trditev, da smo vsi, tako ženske kot moški, enaki pred Bogom, enakovredni, enakopravni.

Seveda, v t. i. ultrafeministični teologiji so se pojavile tudi izjave, da je ženska celo bolj pomembna od moškega. Toda, skozi oči reformatorjev sta oba enako pomembna in to pojmovanje so črpali prav iz poročila, ki je bilo zapisano nekaj sto let po pripovedi o Adamovem rebu. Zanimivo pa je, da je to praktično eno najmlajših poročil o stvarjenju, postavljeno na prvo stran Biblije in nam na vprašanje, kdo je bil prej, odgovorja s Salamonovo modrostjo: »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril.« (1 Mz 1,27.) V tem stavku sta bila moški in ženska ustvarjena hkrati. Oba sta podoba Boga, in mu zato podobna. Bog si je sam »iztrgal« dve rebri iz telesa, ustvaril moškega in žensko, da ne bi bil sam. To je predstava, ki nas poziva k razmisleku: Bog, moški in ženska, so si podobni, želijo skupaj živeti, delati in ustvarjati. In zato pravzaprav sploh ni pomembno, kdo je bil in kdo je prvi.

Že prej sem omenila eno od izjav iz katekizma Evangeličanske cerkve: Podlaga nauka Evangeličanske cerkve je *Sveto pismo*, ki je knjiga Božjega razodetja, vir in merilo vere in življenja. Nanj so se sklicevali reformatorji od Luthra do Trubarja in vse do danes. Srednji vek je seveda poudarjal vse kaj drugega. Katoliški teolog Bernhard Haring (20. stoletje) je zapisal: »V nobeni religiji ali svetovnem nazoru ženska ni tako cenjena in spoštovana kot v krščanstvu!« Da žal to ne drži vedno, pričajo med drugim številni pohodi inkvizicije in lova na čaravnice skozi ves temačni srednji vek, pa tudi pozneje. Seveda, danes ne bom govorila o boleči zgodovini srednjega veka, omenjam pa ga le za predstavo o tem, kakšno revolucijo v razumevanju ženske, družine, partnerstva je pravzaprav predstavljala reformacija, ko je na novo »odkrila« *Sveto pismo*, evangelij.



Navedla pa bom nekaj besed velikih imen iz predreformacijskega časa o ženskah:

»Ženskam mora že zavest o lastnem bitju priklicati sram.« (Klemen Aleksandrijski, pred 215.)

»Ženska je manjvredno bitje, ki ga Bog ni ustvaril po svoji podobi. Naravnemu redu ustreza, da žene služijo možem.« (Cerkveni oče Avguštin, 354–430 – Avguštin velja za enega najpomembnejših cerkvenih učiteljev.)

»Žena mora pokriti glavo, ker ni podoba Boga.« (Ambrozij, cerkveni učitelj, 339–397.)

»Moški fetus postane človek po 40 dneh, ženski po 80 dneh. Deklice nastanejo zaradi poškodovanih semen ali vlažnih vetrov.« (Tomaž Akvinski, 1225–1274, cerkveni učitelj in patron katoliških visokih šol.)

»Ženska je napaka narave (...) s svojim presežkom vlage in s svojo podtemperaturo je telesno in duhovno (...) manjvredna (...) neke vrste pohabljen, zgrešen, spodletel moški (...) polno udejanjenje človeške vrste je samo moški.« (Tomaž Akvinski.)

»Ko vidiš žensko, misli, da je hudič! Je neke vrste pekel!« (Papež Pij II., 1405–1464.)

»Dekleta, ki nosijo mini krila, pridejo v pekel.« (Jezuit Wild, 20. stoletje.)

Dovolila sem si pogledati tudi v nekaj sodobne literature, ki povzema v slovenskem jeziku posamezne reformatorje, tudi tiste novodobne.<sup>3</sup>

Reformatorji so se zmeraj sklicevali na *Sveto pismo*, posebej na evangelije. Ko primerjamo tedanja družbena razmerja, v vseh evangelijih prepoznamo Jezusovo presenetljivo svobodno in enakopravno druženje z ženskami. To je toliko bolj nenavadno, če upoštevamo, da so evangeliji, kot vsa svetopisemska besedila, nastali v patriarhalnem okolju, patriarhalnem v smislu neenake porazdelitve moči med spoloma, kjer prevladujejo moška stališča. In zato, ko si ljudje predstavljajo Jezusovo življenje, Jezusa, moškega v krogu dvanajstih

3 Prim. poglavje *Pričevanja in dokumenti*, v: Gérard Bessière, Jezus – nepričakovani Bog. Ljubljana 1995, 160–163.

moških,<sup>4</sup> imajo ženske v zavesti večine podrejeno vlogo. Vendar zdaj tako rekoč vsi priznavajo, da je to popačena podoba in da so bile ženske v Jezusovem življenju po vsej zgodovinski verjetnosti zelo pomembne.<sup>5</sup> Jezusov sproščeni odnos do žensk je razviden iz njegovih številnih srečanj, zapisanih v evangelijih. Jezus je ozdravljaj ženske, telesno in duševno. Rad se je družil in pogovarjal z njimi. Sprejemal jih je med svoje učence in nekatere so bile v skupini, ki ga je spremljala. Bil je prijatelj z Lazarjevima sestrama. Ženske so v marsikateri priliki za zgled. Včasih skrbijo za Jezusa in njegove učence. Ta njegov odnos je bil nekaj zelo novega spričo tedanjega položaja ženske.<sup>6</sup> In vse te pripovedi kažejo, da se Jezus ni strinjal s tedaj uveljavljeno diskriminacijo žensk; njegova ravnodušnost do predpisov o čistosti mu je olajševala to odprtost do njih.<sup>7</sup>

Nemški ekseget in zgodovinar Joachim Jeremias v svojem velikem delu podaja obsežno študijo o družbenem položaju ženske.<sup>8</sup> Poglavje je predolgo, da bi ga predstavili vsaj v povzetku, končuje pa se z ugotovitvami: Šele na zgodovinskem ozadju lahko v celoti presodimo Jezusov odnos do ženske. Luka (8,1-3) in Marko (15,41) pripovedujeta o ženskah, ki spremljajo Jezusa; to je v dotedanji zgodovini nekaj čisto novega. Janez Krstnik je pridigal ženskam (Mt 21,31) in jih krščeval, Jezus pa prav tako krši običaj, ko dovoli, da ga

- 4 Isti. »Čeprav v Izraelu (ženske) niso bile take sužnje, kot so nekoč mislili, so bile versko diskriminirane in v templju in sinagogi ločene od moških. Zaradi porodov in menstruacije so bile vedno potencialno 'ne-čiste' in zato potisnjene na rob postave. Judovsko družinsko pravo je bilo za žensko bolj neugodno kot rimsko: ženske niso mogle zahtevati ločitve. Njihov položaj pa se je v 1. stoletju še poslabšal v primerjavi s prejšnjim in pri rabinih tistega časa srečujemo – ob hvali materi – načelno nezaupanje do ženske.«
- 5 Feministična teologija si je prizadevala, da bi vsa področja teologije izprašala o njihovem vplivu na življenje žensk, in je že zelo zgodaj poudarila Jezusov odnos do žensk in njegov pomen za ženske.
- 6 Prim.: grešnica pri Simonu (Lk 7,36-50), prešuštnica, ki jo hočejo kamenjati (Jn 8,3-11), Marta in Marija (Lk 10,38-42), žene, ki mu strežejo (Lk 8,1-3; Mr 15,40-41), žene ob grobu vstalega Kristusa (Mr 16,1-8). Jezusu se ne upira dotik ženske, ki krvavi (Mr 5,25-34).
- 7 Prim. Daniel Marguerat, *L'homme qui venait de Nazareth. Ce qu'on peut aujourd'hui savoir de Jésus*. Édition du Moulin, Aubonne, Švica, 1990.
- 8 Prim. Joachim Jeremias, *Jérusalem au temps du Christ*, Édition du Cerf, Pariz 1967.

spremljajo.<sup>9</sup> Jezus povzdigne žensko ne le nad položaj, ki ga je imela po tradiciji; kot Odrešenik, poslan k vsem ljudem, jo popolnoma izenači z moškim (Mt 21,31–32).<sup>10</sup> Ta novost v Kristusovem sporočilu je naletela na zgražanje; osupljala in spravljala v zadrego je njegove sovražnike in celo njegove učence.

S svojim novim pogledom na ženske, s tem, da jim ponuja nov položaj in novo vlogo v novem občestvu, jih Jezus osvobaja – ne od zunaj, temveč od znotraj; vabi jih, da brez diskriminacije sprejmejo Besedo in dar kraljestva. Tako lahko enakopravno, prostovoljno sprejemajo krst v Svetem Duhu, krst z vodo in pristopajo k evharistični mizi – enako, kot moški (Apd 1–2, prim. 10,44 in 11,17). Kristusova revolucija se ni uresničila z bojevitimi pohodi in protestniškimi kampanjami. Evangelij ne poskuša premagati sil tega sveta na njihovem terenu in z njihovim orožjem (z močjo in prisilo). Njegova pot je notranji vzpon, prenova srca in medčloveških odnosov.<sup>11</sup>

In prav to je najbrž imel Luther v mislih, ko je o svoji ljubljeni ženi, Katharini von Bora, zapisal: »Moja Käthe je zvezda danica Wittenberga. Vstane zgodaj zjutraj ob 4.00, začne z delom, [...] pase in kupuje vole, vari pivo in še in še.« Katarina, bivša izšolana nuna, ki

9 To si lahko dovoli zato, ker zahteva od učencev čistost v odnosu do ženske, čistost, ki premaguje poželenje: »Kdorkoli gleda [poročeno] žensko s poželenjem, je v srcu že prešuštoval z njo.« (Mt 5,28.)

10 Španski ekseget Xabier Pikaza (*El Evangelio, vida y Pascua de Jesús*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1990), namenja posebno pozornost skupini žensk, ki so spremljaje Jezusa: »Ob uri njegove smrti srečamo nekaj žena, ki so ga po Luku (8,1–3) spremljale že, ko je oznanjal svoj nauk v Galileji. Te ženske, katerih imena in število je težko natančno ugotoviti, so po Marku (15,47) priče Jezusovega pokopa; spremljajo ga do konca, in namesto da bi zbežale v Galilejo kakor učenci, ostanejo ob učitelju do njegove smrti in pogreba (Mr 15,40–41, 47). Evangeljsko izročilo, ki govori predvsem o moških, ne pojasni natančno zveze, ki so jo imele te žene z Jezusom. Ves čas ostajajo v poltemi in stopijo na svetlo šele na koncu, ko Jezus že umira.

11 Zaradi takega pojmovanja osvoboditve se je v *Novi zavezi* ohranilo izrazje ponižnosti in celo podrejenosti. S tem bi lahko pojasnili vzporednost med na prvi pogled šokantnimi besedili o pokornosti ženske (1 Kor 14,34; Ef 5,22; Kol 3,18; Tit 2,5; 1 Pt 3,1; to kompenzira Ef 5,21, ki poziva k vzajemnosti) in besedili o pokornosti sužnjev (Ef 6,5; Kol 3,22; Tit 2,9; 1 Pt 2,18; to kompenzira Kol 4,1 in Flm 16). Prim. René Laurentin, v: Concilium, revue internationale de théologie, Pariz, št. 154, april 1980.

je vodila gospodinjstvo in je skrbela ne samo za svoje/njune otroke, temveč še za sorodnike, služabnike, študente in goste, je res zgled vrle žene, kakršno opisuje *Visoka pesem*.<sup>12</sup>

Ob 500. obletnici rojstva Primoža Trubarja je prav, da se nekoliko zaustavimo še pri tem, kar zapiše prvi reformator na Slovenskem, superintendent slovenske cerkve in oče slovenskega naroda v svojem *Catechismu* iz leta 1550, v prvi slovenski knjigi, o Božjem stvarjenju človeka:

»Natu ye Gospud Bug sturill človeka iz illove parsti [...] Inu Bug ye stvarill človeka po suyem pildu, po božy stalti ga ye sturill moža inu ženo ye stvarill inu je Bug obba žegal [...]«

In zlasti še pri tem, kako Trubar povzame novozavezne odlomke o tem, »Koku se ima an poročen mož suy ženi deržati« (v tem poglavju tudi piše: »Taku imayo možye lubiti nih žene, koker suya lastna telesa. Kateri lubi suyo ženo, ta sam sebe lubi.«), in odlomke o tem, »Koku se pag, ana verna žena pruti nee možu deržati ima« (v tem poglavju tudi piše: »Vy žene bodite pokorne vašem možem, de tudi le-ty, kir na to besedo ne veryameio, skuzi to prebivane tih žen bodo dobyt, kadar ony bodo vidili vaše čistu, poštenu tar pohlevnu deržane vašiga stanu. Katera ženska lipota ne ima byti izvuna, [...] samuč ta skriven človik v serci.«)<sup>13</sup>

Podobno, čeprav bolj strnjeno in krajše, tudi v *Catechismu* iz leta 1555 svetuje »Koku se imao ti možie, kir so v zakonu, deržati pruti suim ženom inu pelati nih stan«,<sup>14</sup> in »Koku te zakonske žene se deržati imao pruti nih možiem«. <sup>15</sup>

V obeh katekizmih namenja Trubar moralne nauke različnim stanovom in namenja posebna poglavja dolžnostim staršev, dolžnostim starih ljudi, dolžnostim otrok in mladih do svojih staršev in starejših, dolžnostim hlapcev, dekel in težakov, dolžnostim gospodarjev do služničadi, dolžnostim vdov.

12 Prim. Veit-Jakobus Dietrich, *RTV. Die Reformatoren*. Reinbeck bei Hamburg 2002, str. 43.

13 Primož Trubar, *Zbrana dela I*. Glavni ur. Igor Grdina, ur. Fanika Krajnc Vrečko. Ljubljana 2002. Str. 28–29, 166–170; navaja: 1 Pt 3,1–7; 1 Kor 11,3; Ef 5,21–33; Kol 3,18–19.

14 Trubar, n. d., str. 508–509; navaja: Ef 5,25,28; Kol 3,19.

15 Trubar, n. d. str. 509–511; navaja: Ef 5,22–23; 1 Pt 3,1–6.

V katekizmu iz leta 1550 o dolžnosti starih ljudi piše:<sup>16</sup> »Ty stari deici, de bodo trezivi, de se derže, koker poštenim možem sliši, da bode ane prave inu vumne mysl, zdrave vere v ti lubezni inu volnem terpleni. Te babe glih taku, de bodo v tim gvantu, kir se spodobi naši veri, de ludi ne opravleio, de ne hoyo okuli po tovernah, de vuče, kar ye pošteno, de z nih vukom tudi sture te mlade žene poštene, de nih može lubyo, de otrokom preyatil bodo, trezive, snažne, hyšne varišnice, dobre, pokorne suym možem, de nekar za nih volo bode ta beseda hudo slišala.«

Zlasti v katekizmu iz leta 1555 namenja veliko besed mladim in posebej še dekletom:<sup>17</sup> »Onu ie dobro eni dečli taku ostati, za sadašnih zupernih riči volo oli aku se pag omoži, nei grešila. Ona bode te človeške nadluge imeila inu morala te iste nesti. Ena rezdilena inu duie reč ie ena žena inu ena dečla, katera nei omožena. Ta skerbi, kar ie tiga Gospudi, de ie sveta na tellesu inu v tim duhei.«

Precej govori Trubar tudi o vdovah. Stara cerkev je namreč posebej mislila na vdove in jim pomagala, saj jih je večina, žal postaja tako tudi danes, živela na robu revščine. V katekizmu iz leta 1550 piše: »Katera ye ana prava vduva, sama inu zapuščena, ta suye vupane postavi v Buga inu prebivai v tih prošneh inu molytvah nuč ter dan. Inu takim brumnim, starim, bozim vdovom ye delžna ana gmaina oli fara dati nih potrebo etc.« V katekizmu iz leta 1555 pa vdove tudi svari: »Ampag, katera v tih luštih inu v dobri lebengi živi inu prebiva, ta ie živa mertva inu le-tu nim oznani, de derže pres tadla.«<sup>18</sup>

Trubar je prikazane nauke zbral v katekizmu iz leta 1550 v poglavju »Svetiga Petra inu svetiga Paula lepi vukovi, koku se ima vsak kersčenik deržati u suyim stanu ter služiti Bogu etc.« (n. d., 159 sl.), v katekizmu iz leta 1555 pa v poglavju »Eni lipi potrebni inu nucni navuki, vueti iz čistiga Svetiga pisma« (n. d., 497 sl.).

Med njimi je zanimivo tudi brati, kako Trubar govori o sveto-pisemskih naukih »škofom, farmeštrom, pridigariem inu vsem služabnikom te Cerque inu tudi nih ženom«.<sup>19</sup> V katekizmu iz leta 1555

16 Trubar, n. d., str. 171; navaja: Tit 2,2-4.

17 Trubar, n. d., str. 518-520; navaja: 1 Kor 6, 9-10; 1 Pt 5,10; 1 Kor 7,25-26, 34.

18 Trubar, n. d., str. 176, 520-521; navaja: 1 Tim 5,5.

19 Trubar, n. d., str. 498-500; navaja: 1 Tim 3,1-13; Tit 1,6-9.

namreč piše: »En škof oli en pastyr ima biti, de nega po pravici nišce tatladi ne more. Ene same žene mož, treziu, priden, pošten, [...] nei en boinig oli en zdražnik, kir nespodobniga dobitka ne hoče, [...] kir more s pravim vukom opominati inu tim, kir so pravimu vuku inu besedi zubper, de te more premoči.« In ko piše o drugih cerkvenih služabnikih, nadaljuje: »Glih taku nih žene imaiio biti poštene, de ludi ne opravleio oli zašpotuio, trezive, zveiste na vseh ričeh.«

Veliko bi se dalo še potegniti iz Trubarjevim katekizmov, toda pustimo to morda za kdaj drugič. Lahko pa vam je bilo tako zanimivo, da boste želele/želeli dalje same/sami raziskovati. V Trubarjevem letu je izšlo precej knjig in tudi ponatisov, opozorila pa bi na *Zbrana dela* Primoža Trubarja, ki so res zanimivo in tudi res razvedrilno branje pred spanjem.

Vsekakor pa vam želim v vašem življenju vse dobro. Bodite ponosni na to, kdo ste in kaj ste. Imejte se radi, sebe in bližnjega ... Svet je lepši, če ga ustvarjamo skupaj tako moški kot ženske.

Vincenc Rajšp

## SIMPOZIJ NA DUNAJU

Na pobudo Slovenskega znanstvenega inštituta na Dunaju je v Trubarjevem letu 2008 od 15. do 17. oktobra potekal v avstrijski prestolnici mednarodni znanstveni simpozij *Reformacija v srednji Evropi (Die Reformation in Mitteleuropa)*. Poleg Slovenskega znanstvenega inštituta so simpozij soorganizirali: Znanstveni center Poljske akademije znanosti na Dunaju (Wissenschaftliches Zentrum der Polnischen Akademie der Wissenschaften in Wien), Madžarski kulturni inštitut (Ungarisches Kulturinstitut) Collegium Hungaricum, Slovaški inštitut (Slowakisches Institut – Slovenský inštitút), Češki center (Tschechisches Zentrum – České centrum) in Avstrijska akademija znanosti (Österreichische Akademie der Wissenschaften) na Dunaju.

Na simpoziju so sodelovali referenti iz Slovenije, Avstrije, Hrvaške, Madžarske, Češke, Slovaške, Poljske in Nemčije.

Simpozij je lepo uspel, saj je v letu predsedovanja Slovenije Evropski zvezi zbral lepo število njenih članic, predvsem novih in eno kandidatko.

V povezavi s Trubarjem je bil to prvi takšen simpozij. Simpozij je pritegnil predstavnike narodov, ki jih je Trubar Slovcem omenjal kot vzor, kjer je bila reformacija Luthrove smeri že izvedena. Leta 1562 je v slovenskem predgovoru h knjigi *Articuli (Articuli oli deili te prave stare vere kersčanske iz S. Pysma [...]. Drey Christliche Confessionen, namlich augspurgische, wirtembergische und sächsische [...] auss Latein und Teütsch in diss Windisch Buch zusammen gezogen)* naštel ljudstva in države, kjer je bila takrat »stara prava krščanska vera« že razširjena. Med drugimi je Slovcem sporočil, da imajo »to našo vero« poleg velikega

števila nemških dežel še Prusi, Litovci, večji del Poljakov in Čehov, na Sedmograškem ter Madžari. Notranje Avstrije in Hrvatov seveda ni bilo potrebno posebej omenjati, saj so bili ti del ožjega Trubarjevega delokroga.

Ob Trubarjevih poimenovanjih se postavlja vprašanje, kakšna je bila razširjenost reformacije v teh deželah. Na to je skušal odgovoriti ta simpozij, saj je prvič obravnaval sočasno versko dogajanje v deželah, ki jih je Trubar Slovincem postavljaj kot oporo pri odločanju. Tako lahko mirno rečemo, da je bila s tem simpozijem odpravljena velika vrzel glede dojemanja Trubarjeve duhovne širine.

Posebnost simpozija je bila tudi v tem, da je potekal na več mestih. Otvoritev je bila v slavnostni dvorani Avstrijske akademije znanosti, prvi dan simpozija je potekal v prostorih Madžarskega kulturnega centra, drugi dan v prostorih Poljskega kulturnega centra. Slavnostni sprejem s koncertom Trubarjevih pesmi je bil na Slovenskem znanstvenem inštitutu. Pel je oktet Zven iz Ljubljane, njegov spored pa je obsegal pesmi iz Trubarjevih pesmaric v priredbah Mateja Hubada, Matije Tomca, Ivana Florjanca in Janeza Močnika.

Na otvoritvi simpozija so sodelovali s pozdravnimi govori dr. Stanislav Raščan (veleposlanik Republike Slovenije pri OVSE), univ. prof. dr. Karl Schwarz (Univerza na Dunaju) in veleposlanik dr. Emil Brix (avstrijsko zunanje ministrstvo), slavnostno predavanje pa je imel univ. prof. dr. Alfred Kohler.

Kot predavatelji so nastopili še Vincenc Rajšp in Andrej Hozjan (Slovenija), Eva Hüttel Hubert, Rudolf Leeb in Christian Gastgeber (Avstrija), András Szabó, István Bitskey in Zoltán Csepergi (Madžarska), David P. Daniel (Slovaška), Martin Rothkegel in Ulrich Wien (Nemčija), Martin Wernisch (Češka), Jan Harasimowitz, Edmund Kizik, Jacek Wijaczka in Tomasz Kempa (Poljska). Kot moderatorke so sodelovale Francka Premk (Ljubljana), Katja Sturm-Schnabl (Dunaj), Valeria Heuberger (Dunaj) in Martina Fuchs (Dunaj).



## KOČA JE MISLIL TRUBAR Z BESEDAMA »LUBI SLOVENCI«?

V Fredegarjevi kroniki se slovensko-karantanska kneževina okoli leta 630 imenuje marca *Vinedorum*, njen knez pa Wallucus dux *Vinedorum* (Kos, 1985). Langobardski zgodovinar Pavel Diakon v svoji Zgodovini Langobardov iz 8. stoletja piše, da je bavarski kralj (vojvoda) Tassilo okoli leta 593 vdrl v deželo Sklavenov (»in *Sclaborum* provinciam«), jih premagal ter se vrnil v svojo deželo z obilnim plenom (Diakon, 1988). V drugem poročilu pa Diakon omenja, da so Bavarci v približno istem času (okoli leta 595) napadli Sklavene (*Sclavos*), ki pa so bili s pomočjo Obrov poraženi, oziroma vsi pobiti. Milko Kos (1985) meni, da lahko pod imenom »*Sclaborum* provincia« v prvem Diakonovem poročilu prejkone razumemo Karantanijo, ki se v kasnejših virih imenuje tudi *Sclavinia*.

Predniki Slovencev se v virih iz 6., 7. in 8. stoletja imenujejo najčešče *Sclavi*, *Sclabi*, *Sclauani*, *Sclauoni*, dežela pa *Sclauinia* (Kos, 1985). V Fredegarjevi kroniki se za prednike Slovencev uporablja tudi ime *Winedi* in *Vinedi*. V življenjepisu svetega Kolumbana, ki je nastal okrog leta 618, pa se imenujejo predniki Slovencev »*Venetii qui et Sclavi*«. V zgodovini se sicer prvič zapiše ime »*Slovani*« (Ὠῆῆᾷῇῃῃῃ) v spisih Pseudo-Caesariusa Nazianzenusa leta 525 (Županič, 1932). Procopius in Jordanes poročata, da so bili *Slovani* (*Venetharum natio*) razdeljeni na številna plemena, vendar so sebe v glavnem imenovali *Sklaveni* (*Sclaueni*) in *Anti*, ki naj bi imeli skupen jezik (glejte še: Županič, 1928; Županič, 1961; Volpi Lisjak, 2004). Jordanes, ki je bil gotskega rodu, tako v svojem delu iz 6. stoletja deli Slovane v tri narode: *Venete*, *Sclauene* in *Ante* (Dvornik, 1956). Zgodovinar Vernadsky (1887–1973) z ameriške univerze Yale umešča omenje tri

glavne skupine Slovanov v naslednje predele: Venede na obale Baltskega morja in območje reke Visle, Sklavene med Karpate in zgornji tok reke Dnjeper, Ante pa na jug ob spodnji tok rek Dnjeper in Don do Črnega morja.

Niko Županič meni, da so Slovani pod imenom Venedi ali Venethi znani v pisnih virih že v prvih dveh stoletjih našega štetja, ko jih C. Plinius Secundus umešča v bližino Visle kot zahodo mejo evropske Sarmatije, Cornelius Tacitus pa piše o njih kot o vzhodnih sosedih germanskih Svebov (Županič, 1961). V spisih aleksandrijskega geografa Klavdija Ptolemeja (89-167) pa se Venedi (ΟὔριΎάέ) omenjajo kot eno izmed največjih ljudstev v evropski Sarmatiji (glejte še: Županič, 1961). Po razlagi germanista Mucha (Much, 1937: 414–415) naj bi ime Venedi (Venethi) s strani Germanov pomenilo »sorodniki« ali »prijatelji«. Ime se je pri Nemcih v obliki *Wenden* in *Windische* ohranilo do danes. Tudi na Madžarskem Slovence še vedno imenujejo Vendi. Imena Winedi, Winidi in Venedi so se prav tako kot za prednike Slovencev uporabljala za češke, polabske in turinške in nekatere druge Slovane (Kos, 1985; Bezlaj, 1967), kakor kaže tudi finsko ime *Venäjä* za Rusijo (iz *Venadä*), ki naj bi ga Finci po Županiču prevzeli od Germanov (Županič, 1961). V zvezi z umeščanjem Venedov na obale Baltskega morja (Vernadsky, 1969) in območje reke Visle (C. Plinius Secundus) je zanimivo, da se je Finski zaliv še v 16. stoletju na zemljevidu O. Magnusa imenoval tudi Sinus Venedicus, torej Venedski zaliv (glejte še: Volpi Lisjak, 2004). Zanimivo je tudi, da so danski kralji od 14. stoletja pa do leta 1972 nosili naslov »kralj Vendov«, kar kaže na široko naseljitveno območje Venedov ob Baltskem morju.

Slovenskemu zgodovinarju A. Pleterskemu se zdi verjetna hipoteza J. Okulicza, po kateri so bili Veneti (Venedi) prvotno staroselci na območju Baltskega morja (Pomorjanske), ki so se pod pritiskom naseljitvenega vala Germanov deloma premaknili na območje proti vzhodu, vse tja do Dnepra, kjer so se kulturno in jezikovno zlili s tamkajšnjim baltsko-slovanskim prebivalstvom. Premik dela Venetov (Venedov) proti vzhodu naj bi pojasneval tudi zgoraj omenjene zapise antičnih piscev (Plinij, Tacit, Ptolemaj), ki pišejo o dveh skupinah Venetov, prvi nekje na območju od Visle do Dnepra in drugi ob Baltskem morju (Pomorjanska). To dvojnost naj bi podpirali

tudi *Tabula Peutingeriana* z navajanjem Venetov in Venetov-Sarmatov (Dvornik, 1956) ter hipoteza jezikoslovca F. Bezlaja, da je praslovanščina venetizirana baltščina (Pleterski, 1995). Bezlajeva hipoteza o praslovanščini kot venetizirani baltoslovanščini bi lahko razložila, zakaj so Germani poimenovali svoje vzhodne slovanske sosedje z venetskim imenom. Če so prvotni baltški Veneti in Veneti na območju Visle govorili soroden jezik, je namreč povsem pričakovano, da so Germani (in Finci) oboje imenovali z istim imenom. Kako pa so eni in drugi, to je baltški Veneti in Veneti ob Visli, imenovali sami sebe, pa ostaja neznanka, saj o tem ni na voljo pisnih virov. Prav tako ostaja odprto in nerešljivo vprašanje, kolikšen številčni delež so imeli baltški Veneti v procesu formiranja Praslovanov. Glede na Bezlajevo hipotezo o praslovanščini kot venetizirani baltščini je prav mogoče, da precejšen delež. V daljšem časovnem obdobju namreč manjšinska skupina običajno prevzame večinski jezik okolja, v katerem živi, in ne obratno. In to ne glede na njihov družbeni položaj, kot je bil to primer pri Normanih v Franciji, ki so najprej privzeli francoski jezik, po naselitvi v Angliji pa po več sto letih angleški jezik, ali pa primer Bolgarov in Rusov.

Ime Vendi se pojavlja tudi v nekaterih osebnih imenih, kot je na primer Vinitharius (zavojevalec Vendov, Wendenkämpfer; Županič, 1961). Tako Niko Županič kot tudi M. Kos pa pod imeni Venedi, Venethi, Venetii, Winedi in Vinedi nimata v mislih antičnih Venetov iz sedanje italijanske pokrajine Venecije, ki so živeli v porečju reke Pad, pač pa naše slovenske prednike. Ni pa možno izključiti, da so se pred slovanskimi selitvami v 6. stoletju ali prej, nekateri Venedi že nahajali na današnjem slovenskem ozemlju, ki ga je s baltskimi naselitvenim območjem Venedov povezovala starodavna jantarjeva pot, za katero sta vedela že Herodot in Tacit (Volpi Lisjak, 2004). Kakor tudi ne tega, da so bili antični Veneti iz porečja Pada potomci staroselskih Venetov iz območja Baltskega morja (Pomorjanske), ki so se priselili na jug po jantarjevi poti, še preden so se baltški Veneti spojili s sosednjimi slovanskimi plesemi.

*Alpski* Slovenci niso bili enotno pleme, ki bi se kot celota preselilo na območje Vzhodnih Alp, zgornjega Posavja in Posočja, temveč so se naseljevali v več valovih (Bezljaj, 1967). Zgodovinar Grafenauer

meni, da je prvi naslitveni tok v šestem stoletju potekel najprej s severa (zahodnoslovanska jezikovna skupina) in kasneje z vzhoda, kar naj bi potrjeval tudi današnji slovenski jezik, ki ima močne zahodnoslovanske korenine. Pri tem pa je treba poudariti, da ohranjena slovenska koroška narečja kažejo znatno več tipičnih zahodnoslovanskih potez kakor narečja na Kranjskem, ki so podlaga moderni knjižni slovenščini (Bezljaj, 1967).

V novi domovini pa so se alpski Slovenci vsaj deloma pomešali tudi s staroselci. Analiza predсловanskih ostankov v imenih na slovenskih tleh je namreč prepričljivo pokazala, kako neosnovane so bile starejše trditve, da so se alpski Slovani preselili v pokrajino skoraj brez prebivalcev. V goratih predelih je simbioza s staroselci trajala ponekod tudi pol tisočletja. V nekaterih naseljih pa so v zadnjem času tudi odkrili sledove nepretrgane kontinuitete med antiko in slovansko naselitvijo. V slovenščini so se tako celo ohranile nekatere romanske in predromanske osnove, ki jih ni mogoče več zaslediti niti v sosednjih romanskih jezikih (Bezljaj, 1967). Avstrijski slavist Otto Kronsteiner zato meni, da so posledično Slovenci in deloma tudi njihov sedanjí jezik mešanica keltskih, romanskih (vulgarna latinščina) in slovanskih elementov. Bezljaj pa meni, da je v današnji slovenščini tudi precej besed ilirskega porekla. S tem v zvezi je zanimivo, da je poljski znanstvenik Leciejewicz (1988) nakazal prisotnost zahodnoslovanskih skupin tudi v severni Rusiji.

Francoski zgodovinar F. Conte pa predpostavlja, da je vdor Gotov na območje, kjer so živeli slovanski predniki Slovencev na območju Sklavenov med Karpati in zgornjim tokom reke Dnjeper (*Sloveni*, oziroma *Slovinci*), te razdelil na dva dela. En del naj bi se pomaknil na jug in se ustavil na območju današnje Slovenije in Avstrije, drugi del pa naj bi šel proti severovzhodu, med drugim na območje jezera Iljmenj ter med drugim ustanovil Novgorod (Conte, 1986), kar se ujema z mnenjem ameriškega zgodovinarja Vernadskyjega (slika 1). Jezero Iljmen se je namreč v starih časih imenovalo Slovensko morje, Novgorod pa *Slovensk*. V Novgorodu je obstajala tudi velika mestna četrt z imenom *Slovenski konec* (Volpi Lisjak, 2004). Karakterističen je tudi primer imena Vipolže in sorodne besede, ki jih najdemo v Sloveniji in severni Rusiji. V Rusiji se 113 krajev imenuje *Vypolzovo*. V

stari ruščini pomeni beseda *vypolzovskije žiteli* »svobodnjake« (tukaj lahko iščemo tudi paralele s kosezi in krajevnimi imeni, kot so Koseze). Ta imena so skoncentrirana na ruskem severu okoli Novgoroda. Vidimo torej, da gre za praslovanski narečni pravni pojem, ki ga je zanesel k nam na Slovensko isti kolonizacijski val, ki je tvoril jedro novgorodske Rusije (Bezljaj, 1967). Bezljaj navaja še celo vrsto slovenskih besed in toponimičnih osnov, ki so karakteristični za ruski sever.

V skladu z zgornjim razmišljanjem jezikoslovec Bezljaj meni, da obstaja več kot dovolj dokazov, da je jezikovna podlaga slovenščine v bistvu jezik severnoslovanskega tipa, ki pa se je od vsega začetka po naselitvi v Karantaniji razvijal pod trajnim južnoslovanskim vplivom (Bezljaj, 1967). Ločene migracije pa so zapustile v slovenščini tudi močne zahodnoslovanske elemente. Sestaviti bi bilo mogoče obširen slovar slovenskih besed, za katere ni mogoče najti nobene ustrezne paralele pri balkanskih Slovanih, pač pa ustrezne paralele med severnoslovanskimi jeziki. To kaže na to, kako ozki so odnosi med slovenščino in severnoslovanskimi jeziki, ki so verjetno posledica praslovanskih migracij (Bezljaj, 1967). Vsa ta opažanja v slovenskem jeziku (torej jeziku *Slovenov*) podpirajo mnenje znanstvenikov o različnih migracijskih tokovih pri slovanski naselitvi v Alpah, ki so pripeljali do formiranja slovenščine kot slovansko-baltske jezikovne mešanice s primesmi staroselskih jezikov, ki ne izključuje niti možnosti, da se je del naših prednikov pri selitvi pomešal z ostanki kakšnega vzhodnogermanskega plemena (Bezljaj, 1967). Ob pomanjkanju pisnih virov nam nobena metoda raziskovanja o prazgodovinskih gibanjih prednikov Slovencev ne more povedati več kot baltske in severnoslovanske paralele slovenskim besedam. Tudi ne gre izključiti, da so se prvi manjši naselitveni tokovi Slovanov na kasnejše karantansko ozemlje pojavili že precej pred 6. stoletjem (Bezljaj, 1967). Tudi na sedanjem Češkem se namreč pojavijo Slovani že vsaj v 4. stoletju.

Množica baltsko-slovenskih jezikovnih paralel in drugih arhaizmov govori v prid domnevi, da segajo začetki slovenske jezikovne individualnosti vsaj že v četrto stoletje po našem štetju. Ni pa seveda možno ugotoviti, ali so bili ti začetki še v praslovanski domovini ali pa se je začetni migracijski val na slovenskih oz. karantanskih tleh

pojavi že nekaj stoletij pred selitvami v šestem stoletju (Bezljaj, 1967). Vsekakor pa je na osnovi jezikovnih študij danes mogoče trditi, da so trditve o enkratni migraciji Slovanov na območje Karantanije samo romantične zgodbe (Bezljaj, 1967).

Na osnovi bolgarsko(makedonskih)-slovenskih jezikovnih paralel slovenski jezikoslovec Bezljaj predpostavlja, da je del severnoslovenskih plemen po obronkih Alp in Karpatov prodrli tudi čisto na jug do Egejskega morja. Ime Sloveni je namreč v starejši dobi izpričano samo za Slovane v okolici Soluna ter za prebivalce ruskega Novgoroda z okolico in pa pri alpskih Slovanih, kjer se to ime pojavlja v krajevnih imenih. Prekmurski in beneški Slovenci so se verjetno vedno imenovali Slovenje (Bezljaj, 1967). To bi pomenilo, da so se predniki Slovencev (na območju Sklavenov) *selili v treh glavnih smereh*: proti severu v okolico Novgoroda v eni smeri in proti jugu na območje Karantanije, del zadnjih pa je nadaljeval selitev v tretjo smer proti jugu v okolico Soluna.

Ker so bili predniki Slovencev izmed vseh Slovanov verjetno prvi pokristjanjeni, je veliki slovenski slavist Miklošič verjel, da je govorica Karantancev osnova za staro cerkveno slovanščino, to je za »bogoslužni jezik« vseh Slovanov, ki so ga nato spreminjali in popravljali vsak po svoje. Kasneje se je izkazalo, da je osnova stare cerkvene slovanščine narečje Slovanov v okolici Soluna, ki pa so se, kot smo prej omenili, tudi imenovali Sloveni (Bezljaj, 1967).

Ker naj bi bili po Miklošičevih besedah predniki Slovencev izmed vseh Slovanov prvi, ki so prišli v stik s tedanjimi civiliziranim svetom na evropskem zahodu in jugu, je zato njihovo (samo nekoliko spremenjeno) ime dalo ime tudi vsem Slovanom (glejte Marn, 1880). Tudi Bezljaj meni, da je verjetna domneva, da so šele srednjeveški avtorji ime Sloveni posplošili na vse slovanske narode, pri čemer so bili Sloveni spočetka samo eno izmed slovanskih plemen. Moderni kolektivni termin *Slovani* je torej umetna tvorba, ki je nastala na Slovaškem in Poljskem in jo je pri nas prvi uporabil Bleiweis v svojih *Novicah* malo pred marčno revolucijo. Naše narodno ime *Slovenci* (*Sloveni*) pa je eden izmed številnih arhaizmov, ki jih je slovenščina ohranila tudi sicer največ izmed vseh slovanskih jezikov. Na ozemlju Novgoroda po 15. stoletju ime *Slovenci* popolnoma izgine, v 60. letih 20. stoletja

pa so ga še vedno uporabljali prebivalci južne Istre (Bezljaj, 1967). Tudi kajkavski in čakavski Hrvati so se še v 17. stoletju in deloma v 18. stoletju imenovali Slovenci ali Slovinci (Bezljaj, 1967).

Ker so se kajkavski in čakavski Hrvati v Trubarjevem času še imenovali Slovenci ali Slovinci, ni popolnoma jasno, ali ni Trubar z izrazom »lubi Slouenzi« imel v mislih tudi današnjih kajkavskih in čakavskih Hrvatov (Bezljaj, 1967).

Slovenci smo uveljavili svoje današnje nacionalno ime na celotnem etničnem ozemlju šele po letu 1848. Pred tem so se namreč ves čas od naselitve naprej imenovali *Slovenje* le prekmurski in beneški Slovenci, torej Slovenci na vzhodnem in zahodnem robu slovenskega etničnega prostora (Bezljaj, 1967). Ostali Slovenci pa so privzemali razna pokrajinska imena, kot na primer Kranjci, kar je zapisano tudi v Trubarjevem portretu, kjer se Trubar imenuje Kranjec (Carniolanus).

Podobnost prostoročne izdelane keramike iz nekaterih najdišč na področju staroslovanskih selišč iz 6. stoletja na današnjem slovenskem ozemlju, pa tudi tiste na Slovaškem, in keramike, najdene v oddaljeni Ukrajini (Guštin, 2005), je v skladu s prej omenjeno hipotezo, da del prednikov Slovencev predstavljajo Sklaveni, ki so se priselili na območje Alp iz ozemlja ob zgornjem toku reke Dnjeper, to je iz današnje Ukrajine. Predhodna kvalitetnejša keramika iz mlajše železne dobe ter iz dobe rimskega imperija, ki so jo odkopali na slovenskih arheoloških najdiščih, je močan v argument v prid potrditve slovanskih selitev na alpsko območje. Vendar lahko glede na Bezlajevo ugotovitev, da slovenščina vsebuje besede, ki so sicer razmetane po vsem slovanskem svetu, od teh pa nekatere le na določenih področjih, predpostavljamo, da so naši predniki prišli na obmpčje naselitve alpskih Slovanov v več valovih in z različnih področij.

Kot smo že omenili, tudi ni možno izključiti naselitvenih tokov Slovanov pred 6. stoletjem (Dvornik, 1956; Pleterski, 1995). Tako so na področju Panonije nekateri tamkajšnji prebivalci v 5. stoletju jedli proso, pili pijači iz medu (*medos*) in ječmena (*kamos*), imeli pogrebno slovesnost (*stravo*) ter govorili jezik, ki ni bil ne gotski ne hunski ne latinski, in so bili prav mogoče Slovani (Dvornik, 1956). Tudi rezultati arheoloških raziskav na področju Moravske in Slovaške kažejo, da so bili Slovani tam prisotni v manjšem številu že v četrtem in petem

stoletju našega štetja, kar se zdi v skladu s poročili Procopiusa (*De bello gothico*), da so se Heruli med leti 508–514 našega štetja po porazu v Lombardiji odločili vrniti domov na področje današnje Danske, pri čemer o dobili dovoljenje za prost prehod skozi slovansko področje (Dvornik, 1956).

### LITERATURA

- Bezljaj, F. (1967): Eseji o slovenskem jeziku. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Cahill, T. (1995): How the Irish Saved Civilization. New York: Anchor Books.
- Diakon, P. (1988): Zgodovina Langobardov. Ponatis in prevod. Maribor: Založba Obzorja.
- Dvornik, F. (1956): The Slavs and Their Early History and Civilization. Boston: Amer. Acad. of Arts and Science.
- Grafenauer, B. (1978): Zgodovina slovenskega naroda. Ljubljana: DZS.
- Guštin, M. (2005): Tisti z vzhoda. V: Annales, Koper.
- Kos, M. (1985): Srednjeveška zgodovina Slovencev. Ljubljana: Slovenska matica.
- Leciejewicz, L. (1988): Einige Bemerkungen über die Kontakte der Ostsee-Slawen mit nördlicher Rus im Frühmittelalter. V: Folia Praehistorica Posnaniensia, III, 157–164.
- Lisjak Volpi, B. (2004): Čupa prvo slovensko plovilo in drevaki. Mladika, Trst.
- Marn, J. (1880): Kopitarjeva spomenica. Ljubljana, Matica slovenska.
- Much, R. (1937): Die Germania des Tacitus. Heidelberg.
- Pleterski, A. (1995): Model etnogeneze Slovanov na osnovi nekaterih novejših raziskav. Zgodovinski časopis 49, 537–556.
- Procopius Caesariensis: De bello gothico. V: History of the Wars, The Loeb Classical Library, Cambridge (Mass.), ZDA: Harvard University.
- Kronsteiner, O. (2004): Avstrijci so že dolgo Slovenci. V: Pogovor z O. Kronsteinerjem, avstrijskim slavistom (zapisala: J. Šutej Adamič), Delo, 11. oktobra, str. 9.
- Vernadsky, G. (1969): Ancient Russia. New Haven: Yale University Press.
- Vernadsky, G.: (1986): A History of Russia. New Haven: Yale University Press.



- Županič, N. (1961): Boz rex Antorum. V: Situla – Glasnik Narodnega muzeja v Ljubljani, 4, str. 91–122. Ponatis v: Županič N., Izbrana dela iz historične etnologije in antropologije. AE Gradiva, vol. 1 (ured. A. Igljuč in V. Kralj-Igljuč), str. 15–59. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 2006.
- Županič, N. (1932): Der Anten Ursprung und Name. V: Extrait des Actes du III<sup>e</sup> Congrès International des Etudes Byzantines, str. 331–339, Athènes. Tudi (deloma v francoščini) v: Izvor in ime Antov. Etnolog VII, str. 88–89, 1934. Ponatis v: Županič N., Izbrana dela iz historične etnologije in antropologije. AE Gradiva, vol. 1 (ured. A. Igljuč in V. Kralj-Igljuč), str. 59–72. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 2006.
- Županič, N. (1927): Les premiers porteurs des noms Serbe, Croate, Tchèque et Ante. Zbornik III. kongresa Institut International d'Anthropologie v Amsterdamu 20.–29. sept. 1927, str. 238–243. Paris. Prevod: Prvi nosilci etničnih imen Srb, Hrvat, Čeh in Ant. Etnolog II, str. 74–79, 1928; ponatis v: Županič N., Izbrana dela iz historične etnologije in antropologije. AE Gradiva, vol. 1 (ured. A. Igljuč in V. Kralj-Igljuč), str. 73–79. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 2006.

*Dušan Voglar*

## TRUBAR – PODJETNIK?

Domislek, da bi se pogovarjali\* o Primožu Trubarju kot slovenskem podjetniku, je vsaj nenavaden, presenetljiv, če ne celo kaj drugega. Na prvi pogled se zazdi, da se je tega domislil nekdo, ki je bral obsežno, že sto let staro, a še vedno zgovorno razpravo *Protestantska etika in duh kapitalizma* nemškega sociologa religije Maxa Webra in si rekel: pa pogledjmo, kaj lahko s področja filozofije, teorije in prakse podjetništva odkrijemo pri Trubarju. Seveda na podlagi najosnovnejše opredelitve pojma podjetnik: nekdo, ki se loti produkcije (ali opravljanja storitev itn.), zbere potrebni kapital, izpelje svoj načrt in plasira svoje proizvode. Izkaže se, da je o Trubarjevem delovanju mogoče govoriti tudi s takimi strokovnimi izrazi. Trubar seveda ni bil začetnik podjetništva na Slovenskem. Kljub temu pa ne moremo spregledati tehle dejstev:

Trubar je odraščal sredi kmečkega obrtništva, kajti njegov oče je bil mlinar in tesar. Nenavadno, hkrati pa značilno je, da si je Trubar pozneje za simbole v svojem pečatniku izbral mlinski kamen, usnjeni delovni predpasnik in tesarsko sekiro. Morda je s tem hotel povedati, da ga je vaško obrtništvo globoko zaznamovalo, mu vtisnilo neizbrisen pečat. Kmečko obrtništvo se je po organiziranosti razločevalo od mestnega obrtništva in bilo z njim v nenehnem konkurenčnem sporu, tako kot sta bili sprti kmečka trgovina in mestna trgovina. Trubar se je v mladosti srečaval tudi s trgovanjem, kajti njegova

\* Besedilo je bilo podlaga za predavanji decembra 2008 in marca 2009 na Ekonomski fakulteti v Ljubljani študentom dodiplomske in podiplomske stopnje pri predmetu o podjetništvu pri prof. dr. Tei Petrin, povezani s pobudo med študenti za ustanovitev društva mladih teoretikov podjetništva, poimenovanega po Trubarju.

rojstna Rašica je bila vas na enem od križišč takratnih trgovskih poti med severom in jugom, vzhodom in zahodom. Pozneje, na svojih prvih delovnih mestih, pa se je Trubar srečaval s trškim in mestnim podjetništvom.

Trubarjev oče je bil tudi ključar podružnične cerkve na Rašici in zato je odraščajoči Primož spoznaval tudi zagate pri vzdrževanju stavbe, ki je namenjena skupnosti, in pri gospodarjenju z nelastnim premoženjem. ozneje, ko je bil že duhovnik, se je moral Trubar sam lotiti upravljanja cerkvenih financ in nepremičnin. Izkazal se je v vsem možnem, z današjim izrazjem bi rekli: natančno je obračunaval prihodke in odhodke, poravnal dolgove prednikov in zapadle davke, posloval s pozitivno bilanco, ohranjal vrednost nepremičnin s skrbno obnovo in vlagal v izboljševanje gospodarske dejavnosti. V župniji Šentjernej pod Gorjanci, kamor je bil poslan kot krizni upravitelj, je na primer hitro uredil finančno stanje in za povrh, kot vse kaže, zgradil nov mlin.

Trubarja je torej mogoče povezati s podjetništvom – seveda z oblikami podjetništva v njegovem času. Toda to ni nič tako posebnega, da bi se zato morali posebej pogovarjati o Trubarju kot podjetniku. Tisto izjemno, o čemer res kaže razmišljati, bom nanizal v 18 trditev.

### **1. Trubar je začel proizvajati popolnoma nov, dotlej neznan proizvod.**

Trubar je že med pridiganjem na Kranjskem pred umikom na Nemško leta 1548 razmišljal, da bi bilo treba izdajati knjige v slovenščini. Med prisilnim bivanjem v tujini, ko ni imel več neposrednega stika s slovenskimi verniki, pa je začel proizvajati in širiti knjige v slovenščini. Slovenskih knjig dotlej ni bilo, ne tiskanih ne rokopisnih. Trubarjev proizvod je bil popolna novost. Trubarjev proizvod se je uveljavil, silovito uveljavil. Kljub načrtnemu uničevanju, ki ga je prav kmalu zajelo; kljub protireformacijskemu sežiganju knjig. Trubar je bil prvi slovenski založnik. Utemeljil je slovensko založništvo, gospodarsko dejavnost posebnega družbenega pomena. V to dejavnost je pozneje vstopila tudi nasprotna, rimskokatoliška stran. Trubarju se

je posrečilo, da je s svojimi proizvodi nizal niz, ki nato kljub produkcijskemu premoru ni zamrl, temveč se je nadaljeval daleč v prihodnost.

## **2. Trubar je uporabil najnovejšo, revolucionarno novo tehnologijo svojega časa.**

Trubarjeva ideja za tak proizvod je temeljila na tiskarstvu, ki je odprlo in omogočilo tako imenovano Gutenbergovo evropsko civilizacijo ali Gutenbergovo galaksijo. Prehod od rokopisne knjige k tiskani knjigi je enako revolucionaren in neprecenljiv kot prehod od tiskane knjige k internetnim informacijskim enotam. Prepričan sem, da bi Trubar dandanes proizvajal v okviru medmrežja.

## **3. Trubar je izumil snov, iz katere je proizvajal svoj proizvod.**

Trubar je izumil jezik, v katerem je polnil strani svojih knjig. Bistvo knjižnega oziroma standardnega jezika je, da je nadnarečni jezik, ki omogoča sporočanje, razpravljanje in povezovanje v širši narodnostni skupnosti in s tem tudi konstituira to skupnost. Trubar je zavestno ustvarjal jezik, ki bo razumljiv pripadnikom različnih slovenskih narečij. Poleg uveljavljene knjižne latinščine in nemščine, ki so ju v teh deželah uporabljali izobraženci in višji stanovi, je ustvaril tretji knjižni jezik, knjižni jezik za večinoma podložniško ljudstvo in hkrati jezik, ki je že zmogel visoke kulturne, intelektualne in duhovne naloge. Takega jezika do Trubarja na slovenskem ozemlju ni bilo.

## **4. Trubar je bil inovator, zelo verjetno največji med Slovenci.**

Po prepričanju ddr. Matjaža Muleja z mariborske Ekonomsko-poslovne fakultete Trubar izpolnjuje mednarodno uveljavljene točke, po katerih je mogoče priznavati inovativnost. Mulej našteva, da je Trubar združeval samostojne zamisli, premagovanje odporov, podjetno uveljavljanje zamisli; spretno izmikanje oviram; težnjo, koristiti uporabnikom; vizijo, da ustvarja nekaj bistvenega in novega, celo korenito novega; spretno sodelovanje s potrebnimi partnerji; protest zoper utečeno prakso, ki je veljala za edino pravo, a ni bila nujno edina možna praksa; uporabo novih tehnoloških in družbenih možnosti, da uveljavi svojo zamisel. V duhu Mulejevega vrednotenja lahko

dodam: hkrati je tudi odločilno, da je Trubar svojo vizijo udejanil ter jo neuničljivo uveljavil v svoji skupnosti, da je k njenemu uveljavljanju spodbudil pomembne slovenske izobražence in ustvarjalce svojega časa in naslednjih rodov in da je njegov produkt sprožil in utemeljil družbeno dogajanje velikih zgodovinskih razsežnosti, namreč oblikovanje slovenskega naroda.

### **5. Trubar je razvijal vlogo znanja v proizvodnji.**

Trubar je dobil dragocene izobraževalne pobude pri tržaškem škofu in humanistu Petru Bonomu; odtlej je nenehno skrbel za svoje izobraževanje ter vlagal delo in denar v širjenje svojega znanja, razgledanosti, stikov z evropskimi duhovi. Pri vseh svojih poznejših soproizvajalcih je zahteval kar največ primerne znanja in usposobljenosti; to sta bili odločilni točki pri strogi izbiri. Ko se je moral leta 1565 drugič izseliti iz domovine, je na primer vzel s seboj nadarjenega mladeniča Jurija Dalmatina in poskrbel za njegovo izobraževanje na univerzi v Tübingenu. Usmeril ga je v spolnjenje v prevajanju. Prevajalec *Bibije* Dalmatin je produkt Trubarjevega načrta.

### **6. Trubar je zasnoval svojo proizvodnjo kot odziv na globoko družbeno potrebo.**

Trubarjeva knjižna proizvodnja je bila že v izhodišču posebna. Odločitev za takšno usmeritev je bilo spoznanje, da je treba prenoviti cerkveno in versko življenje, se vrniti k evangeliju in »pravi stari veri«, poglobiti duhovno življenje prebivalcev ter vzpostaviti pristno vernost, neposredno odgovornost vernika pred Bogom in iz tega izhajajočo etiko. To je bilo spoznanje, da je treba ljudstvo iztrgati iz praznoverja, zaostalosti in nevednosti, pa tudi iz klešč zlorabljenе cerkvene duhovne moči. To je bila potreba po kultiviranju, oplemenitenju, razvitju človeških virov družbenega obstoja in razvoja. Trubar bi vsekakor pritrdilno odgovoril na vprašanje, ali je kultura pomemben družbeni dejavnik. Takšna usmeritev je dandanašnji – poleg skrbi za socialno solidarnost, okolje in podobno – del družbeno odgovornega snovanja: podjetniškega, parlamentarnega, vladnega in civilnodružbenega. Trubarjeva proizvodna usmeritev je izvirala iz odgovornosti do družbe kot celote.

### **7. Trubar je proizvajal porabnike in trg za svoj proizvod.**

Namen Trubarjeve knjige je bil v skladu s humanistično in reformacijsko zahtevo, ki jo je razglašal že Erazem Rotterdamski. Ta zahteva pa je bila: neposreden stik posameznika z Božjo besedo. Možni trg so torej sestavljali poleg pridigarjev in šolnikov tudi in predvsem pismeni posamezniki v podložniškem ljudstvu in slovenskem meščanstvu. To je bil raznovrsten in hkrati popolnoma nov trg za knjige. Trubar je vedel, da je takih možnih uporabnikov slovenske knjige zelo malo. Po ocenah je bilo takrat med slovenskim prebivalstvom le za 3 % pismenih; med njimi je bil zelo verjetno tudi njegov oče. Zato je Trubar rotill redke pismene, naj bero iz njegovih knjig še drugim okoli sebe. Tako se je tudi dogajalo. Po njegovem poročilu so celo plemiške gospe brale svoji služinčadi in podložnikom ter se zato celo naučile slovenščine. Hkrati je Trubar pozival k učenju branja in pisanja. Zato sta njegovi prvi slovenski knjigi leta 1550 bili plod domišljenega proizvodnega programa: ob *Katekizmu* tudi *Abecednik*. Abecednik je bil namenjen proizvajanju porabnikov knjig. Za še bolj načrtno širjenje kroga bralcev, se pravi trga, pa je poskrbel, ko je v svoji *Cerkovni ordnini* uzakonil zahtevo, da mora biti v vsaki fari in vsakem mestu začetna šola za poučevanje ne le dečkov, temveč tudi deklic. Ob koncu 16. stoletja se je delež pismenih že zvišal na 8 %. S predgovori in drugimi pojasnili v knjigah je hkrati načrtno širil potrebe uporabnikov knjig in zviševal raven njihovih potreb.

### **8. Trubar je znal zbrati kapital za svoje proizvajanje.**

Prvi slovenski knjigi je finansiral, kolikor vemo, s svojim osebnim denarjem. Za naslednje knjige pa je že – skupaj s somišljeniki – pridobil finansiranje. Krog vlagateljev in sponzorjev je bil pisan: v njem so bili visoki plemiči in vladarji na Nemškem in Avstrijskem, posamezni kranjski plemiči, kot pomembna institucija pa kranjski deželni stanovni, se pravi deželni zbor plemstva in meščanstva. Očitno jim je znal Trubar učinkovito prikazati pomen, ki ga imajo za utrjevanje evangeljske vere v deželi slovenske knjige. Vloženi kapital ni prinašal neposrednega dobička. Vložek v Trubarjeve evangeličanske knjige je bil, med drugim, investicija v pridobivanje političnega vpliva in politične moči nasproti Rimskokatoliški cerkvi in katoliškim vladarjem.

### 9. Trubarjevi proizvodi so dosegali dober plasman.

Trubar je moral plasirati svoj proizvod v zelo težavnih razmerah. Že četrto stoletja pred natisom prve slovenske knjige je cesar Ferdinand I. v Kranjski in sosednjih deželah strogo prepovedal vsakršno širjenje protestantskih spisov, torej zlasti še njihovo proizvodnjo in plasman. Trubar in vodilno jedro luterancev na Kranjskem Trubar pa sta za na Nemškem tiskane knjige, natisnjene na daljnem Württemberškem, našla prava pota in zanesljive razpečevalce knjig. Zgodba o tiho-tapljenju v sodih pa je mit. Sod je bil takrat to, kar je danes kontejner ali zabojnik: v njem je bilo med tovorjenjem ali prevozom varno spravljeno vsakršno blago, tudi vezane ali nevezane knjige. Drži pa, da so sodi s knjigami potovali z odbranimi trgovskimi karavanami, pomešani med druge sode, in da so napredovali po dogovorjeni verigi zaupnikov in vmesnih skladišč do končnih posrednikov, razpečevalcev in porabnikov. Trubar je znal prikazati – zdaj bi rekli marketinško prikazati – zanimivost in koristnost svojih knjig s pojasnili na naslovnica in v predgovorih. Znal pa je tudi – spet marketinško – dvigati ugled in vrednost svojih knjig s posvetili uglednim plemičem, funkcionarjem in celo vladarjem. Knjige so našle odjemalce, kljub že omenjenemu zastrašujoče nizkemu odstotku pismenih. Naklade knjig so namreč pohajale, kajti drugače si ne znamo razložiti novih izdaj enakovrstnih knjig, zlasti pesmaric in katekizmov.

### 10. Trubar je poskrbel za vrhunsko kakovost in vrednost svojih proizvodov.

Že *Catechismus* iz leta 1550 je vrhunska knjiga. Ima 259 strani in je vsestranski in večnamenski priročnik z zelo raznovrstno in kakovostno vsebino. Je obenem učbenik, molitvenik, pesmarica in obrednik, vsebuje tudi temeljne teološke razlage in pridigo o temeljni temi, tj. o veri. Je zelo kakovosten priročnik za vernika in duhovnika hkrati. Ni prevod tujega produkta, temveč samostojna obdelava snovi. Sodi v vrh takratnega evropskega projektiranja in produciranja katekizmov. Tudi knjiga *Tiga Noviga testamenta prvi dejl* iz leta 1557 je zelo obsežna in ima 900 strani, predvsem pa je bogata, preudarno skonstruirana in vsestransko uporabna stvaritev. Poleg vsebinsko pomembnih posvetil in predgovorov, štirih evangelijev in *Apostolskih del* vsebuje še različne

razlage, koledar in preglednice, predvsem pa dolgo teološko razpravo, imenovano *Tiga Noviga testamenta ena dolga predgovor*. Takšne sistematične razprave so bile v takratni Evropi redkost. Trubar je v skrbi za kakovost prosil porabnike, naj mu sporočajo popravke, ki bi bili potrebni v njegovih svetopisemskih prevodih. Tudi pri drugih možeh ni trpel slabe kakovosti. To dokazujejo spori z Ljubljčanom Matijo Klombnerjem zaradi pesmarice z nesprejemljivo slabimi besedili in Stipanom Konzulom zaradi prevajanja v hrvaščino.

### **11. Trubar je širil asortiman v skladu z nameni v načrtni politiki.**

Trubarjev cilj je bila »Cerkev Božja tiga slovenskiga jezika«, kakor je zapisal že leta 1555. V tem visokem cilju je bil, kakor odkriva ddr. Igor Grdina, sam po sebi že zametek veliko poznejše ideje o Zedinjeni Sloveniji. S tem ciljem, z graditvijo slovenske evangeličanske Cerkve za vse slovensko narodnostno ozemlje, je Trubar usklajeval namen svojih proizvodov in njihov asortiman. Katekizmu in abecedniku so sledili prevodi iz *Nove zaveze*, nato temeljni cerkveni knjigi: leta 1562 veroizpovedni *Articuli* in leta 1564 *Cerkovna ordninga*, ki je obrednik in zakonik slovenske reformacijske Cerkve.

### **12. Trubar je v svoje načrte zajel tudi širše evropske cilje.**

Trubar je na podlagi svojih in tujih pobud začel načrtovati tudi izdajanje knjig, natisnjenih v glagolici in cirilici in napisanih predvsem v hrvaščini. Namenjene so bile širjenju protestantske vere po Hrvaškem in posebej še po območju pod osmansko oblastjo. Spreobračanje prebivalstva na turškem ozemlju naj bi, preprosto povedano, zaustavilo prodiranje Turkov v Srednjo in Zahodno Evropo. To je bil politični cilj evropskih vladarjev različnih ravni in Trubar je del svojega načrtovanja proizvodov povezal s tem evropskim ciljem in s to evropsko potrebo.

### **13. Trubar je bil soustanovitelj in sooblikovalec podjetja popolnoma novega tipa.**

Tiskarsko-založniško podjetje, tako imenovana Slovenska, hrvaška in cirilska tiskarna, po nekaj stoletjih poimenovana »Ungnadov



biblijski zavod v Urachu«, je bila leta 1561 ustanovljena zato, ker so se srečali interesi in zamisli treh beguncev: Trubarja, Petra Pavla Vergerija ml. in barona Ivana Ungnada. Nastal je prvi misijonski »biblijski zavod« na svetu; slovita britanska biblijska družba je bila namreč ustanovljena veliko pozneje. Ungnad je zagotovil zagonski kapital in prevzel velik del nalog pri zbiranju nadaljnjega denarja. Trubar je prepričal deželne stanove Kranjske, Koroške in Štajerske, da so tudi prispevali svoje deleže. Ungnad je skrbel predvsem za podporo württemberskega vojvode in drugih nemških deželnih vladarjev. Zelo pomemben pa je Trubarjev delež pri utrjevanju podpore češkega kralja Maksimilijana, poznejšega cesarja. Trubar je postal ravnatelj zavoda.

#### **14. Trubar je bil ravnatelj z vizijo.**

Trubar je vse delovanje in reševanje težav strateško podrejal svoji izhodiščni viziji. Trubar je zasnoval in sestavil načrt proizvodnje: glavni cilj je bil prevod *Biblije*. Načrt je prilagajal stvarnim možnostim, hkrati pa ga je dopolnjeval na podlagi sprotnih priložnosti in potreb. Zbral je primerne in najboljše takrat dosegljive sodelavce, to je prevajalce, jezikovne svetovalce in korektorje. Načrtoval, vodil in usmerjal je njihovo delo. Skrbel je za kakovost dela in delovno disciplino. Sprožal je sprotna dogovarjanja v delovni skupini. Organiziral je proizvodnjo. Poskrbel je za izdelavo eksotičnih glagolskih in cirilskih tiskarskih črk, kakršnih nemški črkorezci in tiskarji niso še nikoli ne videli ne izdelovali ne uporabljali. Preprečeval je pretirane stroške in odstranjeval vire nevzdržnih stroškov. Zavzemal se je za realne naklade knjig, usklajene z možnostmi plasmata. Zavodovo denarno poslovanje je bilo transparentno, natančni obračuni uporabe denarja so še vedno ohranjeni v univerzitetni knjižnici v Tübingenu. Trubar je odločno in iznajdljivo odstranjeval ovire, ki so zaustavljale proizvodnjo. Zbiral in uporabljal je razpoložljive vire, kolikor je le mogel. Ni se zaustavljajal pred tveganji, neomajno je verjel v svojo moč in v uresničljivost ciljev. Pridobival in ohranjal je podporo uglednih in vplivnih osebnosti, ki je bila pomemben vir uspešnosti proizvodov. Hkrati je trdno branil in uveljavljal svojo avtoriteto. Po Trubarjevi menedžerski zaslugi je Ungnadov tiskarsko-založniški zavod v petih

letih izdal 30 knjig, kar je bilo za tak podjetniški projekt zelo veliko. In ker večina Trubarjeve proizvodnje slovenskih knjig ni nastala pod razmeroma ugodnim okriljem tega zavoda, odkrivamo velik del omenjenih Trubarjevih podjetniških značilnosti tudi pri tem, večinskem delu njegove proizvodnje, organizirane po načelu podjetja ene same osebe, v kateri sta združeni funkciji organizatorja in delovne sile. Odkrivamo zlasti te značilnosti: načrtnost programa, pridobivanje kapitala in vložkov, pridobivanje podpornikov in zaščitnikov.

### **15. Trubar je deloval po globoko etičnih načelih.**

Trubar je deloval v skladu s cilji, ki so neomajno presegali osebni materialni interes. Kot njegova osrednja etična načela lahko razberemo tale: sočutje, odgovornost, iskanje resnice, poklicanost ter zavezanost delovanju za korist in blaginjo skupnosti, se pravi ljudstva, njegovih »lubih Slovencev«. Temeljni pojem je Delo, saj je povezano s transcendenco, poimenovano Bog. Gre za pojmovanje, da je Delo pozemska Naloga ali poklicanost človeka in njegova Stvaritev. Morda bi lahko tudi v tem našli del razlage, zakaj si je Trubar izbral za svoj pečatnik že omenjene obrtniške simbole. V razmislek o tem je mogoče pritegniti že omenjeno Webrovo razpravo. Upoštevati moramo, da je Trubar v svojem dušnopastirskem delovanju zelo poudarjal moralne dolžnosti pripadnikov različnih stanov in poklicev.

### **16. Trubar je souresničeval pobude novega evropskega civilizacijskega toka.**

Trubar se je s svojo proizvodnjo vključeval v evropski humanizem in iz njega izvirajočo versko reformacijo. Osrednji pojem tega toka je Človek, ki je samostojni in vsestransko razviti individuuum. V reliigijskem okviru to pomeni: človek je osebno odgovoren pred Bogom, človek naj neposredno sam spoznava Božjo besedo, bere *Sveto pismo*. Trubar je s svojo privrženostjo svojemu ljudstvu vnašal v evropski humanizem samosvojo neelitistično prvino. V humanizmu je izvir Trubarjevega produkta, ki pa ima za Slovence daljnosežen inovacijski pomen.

### 17. Trubarjevo proizvajanje je bilo globalno.

Trubar je bil sotvorec širokega evropskega toka; danes bi rekli: sotvorec globalizacije. Toda Trubar je svoje proizvode oblikoval z veliko samostojnostjo, pravzaprav s presenetljivo veliko samostojnostjo, saj je navsezadnje šlo za občutljivo snov, za verske nauke, pri katerih je bilo tudi v reformacijskih gibanjih in strujah veliko dogmatizma in izključevalnosti. Erazem Rotterdamski, Luther, Calvin, Zvingli, Bullinger, Dietrich, Flacius, Melanchthon, Andreae – to so bile močne osebnosti, ki so se v nekaterih prvinah tudi razhajale. Z vsemi temi je bil Trubar tako ali drugače povezan. Nikoli pa ni bil stoodstotni, dogmatični privrženec le ene struje. Zaradi skupne koristi je težil k pomirjanju in složnosti. Svoje proizvode je predvsem prilagajal domačim razmeram, slovenskemu ljudstvu in njegovim možnostim. Globalni tok je prilagajal lokalnim okoliščinam in s takim globalizmom dosegal boljše učinke. Očitek, da je samo presajal tuje luteranstvo, je popolnoma neutemeljen. Trubar je ustvarjal evangeličanstvo na slovenski način.

### 18. Trubar je kritik in konstruktor, je lahko temelj vizije in izziv.

Trubar je razmišljal in sporočal, kaj je v obstoječem nevzdržno in kaj kaže nujno spremeniti. Trubar je razmišljal in sporočal, kako in kaj naj bo v prihodnosti. Kažejo se vzporednice s kritično-konstruktorskim odnosom do Evrope, kakršnega je razvil Srečko Kosovel, pesnik slovitih *Integralov*. Trubar je svojo vizijo podjetno in podjetniško udejanjal, Kosovelu ni bil dan tak trajen vpliv.

\*

Spet zazveni vprašanje: Je Trubarja res mogoče šteti za podjetnika? Saj ni pridobival profita! Toda – toda tudi zdajšnji časi silijo, da se iztrgamo iz očaranosti s profitom. Kapital se je samovšečno osamosvojil od proizvodnje ter se zapletel v svoja slepila in svoje navidezne produkte, navidezne vrednosti, navidezne vrednote. Vnovič se odpira temeljno vprašanje: Kaj je pravzaprav bistvo in namen proizvodnih, storitvenih, javnih, raziskovalnih, razvojnih dejavnosti? Najbrž preživetje vseh članov človeške skupnosti. In še kaj ...

## FRANC ŠEBJANIČ

1920–1984

Vidni kulturni in politični ustvarjalec Franc Šebjanič, rojen v Murški Soboti, je po končani gimnaziji na ljubljanski univerzi študiral slavistko, a je študij zaradi vojne prekinil. Že kot dijak je pisal leposlovne stvaritve in jih objavljaj po slovenskih listih. Bil je celo prvi urednik (1936) naprednega predvojnega *Mladega Prekmurca*, glasila mladih. Mladostni lirizem poezije in proznih sestavkov je zamenjalo časnikarstvo. Nekaj časa je bil poklicni novinar, dopisnik v več slovenskih časopisov; publicistiki je ostal zvest do konca življenja. Potem se je preusmeril na družbenopolitično in kulturno področje. Njegova prizadevanja in zasluge so posebno pomembne pri dvigu in oblikovanju kulture in poklicnih kulturnih institucij v Prekmurju.

Toda ime Franca Šebjaniča je znano in predvsem povezano z raziskovanjem reformacije v Prekmurju. Zaradi zgodovinskih okoliščin, ki so bile drugačne kakor po drugih slovenskih deželah, se je tu protestantizem ohranil do današnjih dni. Nadalje je treba upoštevati, da je bil protestantizem v Prekmurju organizacijsko tesno povezan z Madžarsko, kar pomeni, da so bila cerkvenoupravna središča do konca prve svetovne vojne na Madžarskem in da je bila madžarščina uradni jezik. Zategadelj so tudi arhivi na Madžarskem, gradivo pa je v latinščini in madžarščini. Posebno madžarščina je številnim našim zgodovinarjem ovira, da se ne lotevajo obdelovanja gradiva v madžarskih arhivih, v katerih je zastopan levi breg Mure. Šebjaniču pa je dobro poznavanje madžarščine pomagalo pri njegovem raziskovanju protestantizma. Začetniki takega raziskovanja so bili nekateri madžarski zgodovinarji, na primer Sandor Payr, med domačimi pa velja omeniti Ivana Zelka.

Šebjaničeva zasluga je, da je v avstrijskih, nemških, slovaških, predvsem pa v madžarskih arhivih odkril veliko gradiva s področja protestantizma, ga osvetlil in obdelal. Svoje izsledke je predstavljal na simpozijih in konferencah doma in na tujem. Več njegovih referatov ni objavljenih in verjetno tudi niso ohranjeni, vsaj v njegovi zasebni zapuščini ne. Kar se je našlo v zapuščini, je bilo urejeno in objavljeno. Njegov bogat ustvarjalno-raziskovalni opus je razviden iz objavljene bibliografije (Franc Kuzmič, *Bibliografija Franca Šebjaniča*, v: Zbornik soboškega muzeja 2, Murska Sobota 1992, 123–133).

Prvi zaznaven Šebjaničev prispevek o protestantizmu je bil *Gmotni temelji prvih prekmurskih protestantskih župnij v XVIII. stoletju* (Svet ob Muri, 1957). Naslednje njegovo delo so bila *Pisma Mihaela Bakoša Mihaelu Institorisu Mošovskemu* (Jezik in slovstvo, 1969; tudi posebni odtis). Leta 1976 je izšla publikacija *Štefan Kuzmič in njegovo delo*; v njej je k znanim ugotovitvam o tem najvidnejšem prekmurskem protestantskem piscu in prevajalcu dodal še svoje nove izsledke. Nekakšna krona njegovega dela pa je nedvomno izid knjige *Protestantsko gibanje panonskih Slovencev* (1977). Delo zajema protestantizem v deželi ob Muri od začetkov, to je od prve polovice 16. stoletja, do obdobja avstro-ogrskega dualizma. To je prvi poskus okvirnega pregleda zgodovine protestantizma med Rabo in Muro. Knjiga je izšla tudi v angleškem, nemškem in madžarskem prevodu.

Seveda je Šebjanič pozneje te svoje izsledke dopolnjeval, predvsem z referati na simpozijih. Vsi pa niti niso bili objavljeni. V knjigi *Slovenski obrednik Mihaela Bakoša* (1979) je osvetlil življenje, delo in pomen Mihaela Bakoša, prvega organizatorja protestantskega cerkvenoorganizacijskega življenja v Prekmurju po tolerančnem patentu, in njegov obrednik (agendo), ki se je ohranil v rokopisu.

Znano je, da so protestanti tudi v Prekmurju ves čas posvečali velik pomen vzgoji in izobraževanju, torej šolstvu, nihče pa ni začel tega raziskovati in obdelovati. Nekaj raziskav na tem področju je prav tako med prvimi pri nas opravil in objavil Šebjanič. V zagrebškem Zborniku za historijo šolstva i prosvjete je leta 1971 objavil prispevek *Slovenski protestantski šolniki in šolarji sredi 18. stoletja v Nemes-Csou na Ogrskem*. Pomemben je prav tako prispevek *Idejna vplivnost nemških univerz na dejavnost prekmurskih luteranskih izobražencev v 18. stoletju*

(Časopis za zgodovino in narodopisje, 1984). Da so protestanti skrbeli za izobraževanje celo s štipendijskimi skladi, vidimo iz Šebjaničevega poročila *Tri štipendijske ustanove prekmurskih luteranov* (Kronika, 1983).

Pri svojem raziskovalnem delu se je Šebjanič srečal z imenom šolnika Adama Farkaša, ki ga je prav posebej zamikal, celo tako zelo, da si je postavil domnevo, »da bi njegova osebnost lahko bila vplivno povezana z nekaterimi silnicami protestantskega gibanja na slovenskem vzhodu«, kar je bilo tudi potrjeno. Gradivo o njem, njegovem življenju, delu in pomenu je zbiral več let. Nastalo je delo *Šolnik in domoljub Adam Farkaš (1730-1786)*, objavljeno v Zgodovinskem časopisu leta 1981 in leta 1982 še kot samostojna publikacija (separatni odtis).

Poleg raziskovanja protestantizma se je v zadnjem obdobju življenja intenzivno lotil raziskav o Turkih, njihovih vpadih in ropanjih po Prekmurju. V arhivih je zbral precej listin in pisem, jih začel razporejati, dopolnjevati, pripravil je celo razporeditveno shemo, a mu je delo onemogočila nepričakovana smrt.

Šebjanič bi nedvomno, če bi mu bilo naklonjeno dlje živeti, napisal še več, saj je imel zbranega in zabeleženega veliko gradiva, a na poseben, le njemu lasten način, ki ga skoraj ni mogoče razvozlati in uporabiti, ker bi to vzelo preveč časa.

Priznati moramo, da je Šebjanič ob številnem drugem poklicnem obveznem delu ljubiteljsko opravil na zgodovinskem področju pomembno delo za osvetlitev zgodovine Prekmurja, in to tehtno, metodično in z znanstvenim instrumentarijem, kakor se pri znanstvenih delih brezpogojno zahteva. Pritegnejo pa nas prav tako njegova dialektična sklepanja in povezovanja, obravnavanje zadev s prikazom konteksta, pa tudi zanj nadvse značilen slog izražanja.

*Franc Kuzmič*

## POJASNILO OB PREVODIH

V počastitev letošnjega *Calvinovega jubileja*, 500. obletnice njegovega rojstva, smo izbrali za rubriko *Prevodi* dve besedili. V slovenščino je bil doslej preveden le en Calvinov tekst, slavno *Pismo francoskemu kralju* iz leta 1535 (prevod Mojca Mihelič, tematska številka *Protestantizem* revije *Poligrafi*, 21-22, 2001), ki je običajno objavljano kot uvod v izdaje njegovega glavnega, najbolj znanega in najvplivnejšega dela *Institutio Religionis christianae*. Tokrat smo se odločili za prevod odlomkov iz same *Institutio*, in sicer iz poglavij XXI–XXIV v 3. knjigi, ki govore o predestinaciji. Nauk o predestinaciji velja za najbolj znano, prav razvpito posebnost Calvina in kalvinističnega nauka; največkrat pa se o njem – seveda predvsem kritično in zavračujoče – piše in govori brez poznavanja ustreznih mest v izvirnem Calvinovem besedilu. To bo tokrat prvič v obsežnejših delih dostopno v slovenščini.

Drugo v to rubriko uvrščeno besedilo, *Bullinger, Calvin in Consensus Tigurinus*, ni neposredno Calvinovo, govori pa o Calvinovem prispevku k formulaciji skupnega nauka švicarske reformacije o zakramentu obhajila, ki je prek Trubarjevih stikov z Bullingerjem odmeval tudi v Trubarjevi misli in slovenskem protestantizmu 16. stoletja.

## JEAN CALVIN (1509–1564)

Jean Calvin (po očetu Cauvin, pri nas pogosto v nemški različici kot Johannes Kalvin) je bil za generacijo mlajši od Luthra in Zwinglija. Ni bil Švicar, ampak Francoz, toda njegova življenjska povezanost z Ženevo in prek nje s Švico ga je naredila tudi za enega od očetov švicarske reformacije: na širjenje reformacije in protestantizma v svetu

je vplival tako neposredno s svojimi temeljnimi deli iz časov pred prihodom v Ženevo kot z dokumenti, ki so nastali kot rezultat sporazumevanja s zvinglijansko Švico, predvsem pa s svojim pridigarškim, organizacijskim in misijonarskim delom v Ženevi in iz nje. Podobno kot Bullinger je napisal več tisoč pisem.

V mladih letih si je pridobil zelo temeljito izobrazbo. Po opravljenem filozofsko-humanističnem študiju je končal študij prava in se šele potem posvetil teologiji. Pod vplivom humanističnih idej Erazma Rotterdamskega se je že v času študija odvrnil od dotedanjega katoliškega nauka in katoliške Cerkve ter se lotil samostojnega preučevanja *Svetega pisma*. Pri tem je spoznal, da je treba iti dalje od kritičnih humanistov, kakršen je bil Erazem, in sprejeti *Evangelij* z njegovim sporočilom – kot ga je razumel Luther – tudi za vodilo življenja.

Ko se je francoski kralj Franc I. po daljšem nihanju postavil na protiprotestantsko stran in začel z ostrim preganjanjem, se je Calvin v letih 1535–1536 umaknil v obmejni mesti Basel in Strasbourg, ki sta bili zunaj oblasti francoskega kralja (kot kasneje Ženeva). Tu sta nastali dve deli, po katerih je postal poznan: najprej *Pismo francoskemu kralju* (proti preganjanju protestantov) in nato delo *Institutio Religionis christianae*. Sistematičen prikaz krščanske vere, ki ga je napisal, ko je bil star komaj 27 let, je dopolnjen in razširjen postal temeljno teološko delo reformiranega/kalvinističnega protestantskega krščanstva.

Leta 1536 je bil prvič povabljen v Ženevo, a jo je leta 1538 moral po sporu z mestnim svetom skupaj s svojim podpornikom Farelom zapustiti in se vrniti v Strasbourg (tu se je takrat tudi poročil). Leta 1536 je bil kratek čas v Ferrari. V tem času je sodeloval pri poizkusih zbližanja med različnimi usmeritvami. Soglašal je z novo verzijo *Augsburške veroizpovedi*, ki jo je leta 1540 pripravil *Melanchthon*, leta 1541 se je udeležil neuspešnega velikega srečanja izbranih evangeličanskih in katoliških teologov v Regensburgu, kjer so se v Luthrovi odsotnosti skoraj sporazumeli o nauku o opravičenju in delih, a razšli ob pojmovanju zakramentov. Z javnim odgovorom v posebnem spisu je prepričljivo zavrnil poizkus kardinala Sadoleta, ki je hotel Ženevo znova pridobiti za rimskokatoliško Cerkev. Leta 1541 je bil drugič poklican v Ženevo in odtlej je tam deloval do smrti leta 1564.

V Ženevi je na pobudo domačega reformatorja Farela dobil od



mestnega sveta nalogo, da uredi *mestno življenje* po načelih *Evangelija* in *Svetega pisma*. Izdelal je svoj *Ženevski katekizem* in *Cerkveni red*, ki je urejal življenje verske skupnosti, posredno pa celotne mestne skupnosti Ženeve. Vodilna ideja mu je bila, da mora človek, ki sprejema evangelij (»veselo oznanilo«) o svoji odrešenosti zgolj in samo po božji milosti, izraziti za to Bogu hvaležnost tako, da posveti vse svoje življenje delu v Božjo zahvalo in slavo. Še več, skrbeti mora, da tudi drugi s svojim ravnanjem (vsaj) ne žalijo Boga, temveč spoštujejo njegove zakone. Verska skupnost ima zato pravico in dolžnost, da bedi nad verskim in moralnim življenjem svojih članov, jih opozarja, spodbuja in kaznuje. Pri tem v skladu z *Evangelijem* uporablja le besedo in prepričevanje, kot skrajno sredstvo ima izključitev. Pravico uporabiti silo (tudi smrtno kazen) ima samo mestna skupnost in njena oblast. Verniki v organih oblasti morajo skrbeti, da se ta uporablja za prave cilje.

Calvin je bolj kot Zwingli razlikoval med versko skupnostjo in njenimi organi in mestno (državljansko) skupnostjo. Kot organe verske skupnosti v Ženevi je ustanovil Pastorsko konferenco, pristojno za verski nauk, in Konzistorij pastorjev in starešin, ki je skrbel za moralni red. Toda v konkretnih razmerah, kakršne so bile v Ženevi, je ob sovpadanju pripadnosti verski in mestni skupnosti prihajalo do prežemanja članstva v organih obeh skupnosti in tudi prežemanja pristojnosti (pa seveda sporov pri tem). Kritiki so govorili o diktaturi ali »teokraciji«.

Kjer je bila reformirana cerkev v manjšinskem ali pluralističnem položaju, brez dominacije ali celo brez vpliva na oblast, se je Calvinova ureditev cerkvenega življenja pokazala kot zelo primerna za njeno avtonomijo in odpornost. Kasneje je tako postala ena od spodbud in opor za sodobno ločenost Cerkve od države (v ZDA, na Nizozemskem, v Franciji).

Calvin je uvedel v versko občino (lokalno cerkev) štiri »službe«: službe *doktorjev*, ki skrbijo za verski nauk, *pastorjev*, ki skrbijo za pridige, *starešin* ali *prezbiterjev*, ki skrbijo za moralno življenje, in *diakonov*, ki skrbijo za socialne naloge. Vsi organi skupnosti so voljeni (v nekaterih deželah, npr. na Škotskem, v ZDA, se kalvinistično-reformirane cerkve imenujejo *prezbiterijanske*, po voljenem svetu starešin).

Posebej je podpiral *hugenote*, protestante v Franciji, jim pošiljal pomoč, pridigarje, iskal politične zveze in podpornike, sprejemal begunce. Prav tako je hugenote z vsemi sredstvi podpiral *Theodor Beza* ali *Theodore de Beze* (1519–1606), njegov naslednik. (Ime hugenoti naj bi izhajalo iz *Eidgenossen*, oznake za Švicarje oziroma švicarske »zaprisežnike«.) Za uveljavitev »po Božji besedi reformirane Cerkve« je leta 1559 ustanovil v Ženevi teološko akademijo, ki jo je vodil Theodor Beza. Akademija je vzgajala in izobraževala pridigarje za vso Evropo, posebej seveda francosko govorečo: s svojim znanjem in vnemo, za katero jih je več sto plačalo z življenjem, so prispevali k uveljavitvi ali ohranitvi reformacije v mnogih deželah. Pri Calvinu je med drugimi našel zatočišče in mesto delovanja tudi *John Knox* (1513–1572), škotski reformator in voditelj kasneje zmagovite škotske kalvinistične oz. prezbiterjanske cerkve.

Treba je spomniti, da je bila Luthrova smer reformacije v nemškem cesarstvu po augsburškem verskem miru leta 1555 priznana verodržljiva. Luteranski verniki so bili od katoliških deželnih vladarjev lahko izgnani (po načelu: čigar oblast, tega religija), niso pa mogli biti obsojeni ali celo sežgani zaradi svoje vere. Kalvinci so si tak položaj pridobili šele po tridesetletni vojni stoletje kasneje. Nekateri, kot anabaptisti in unitarci, pa so bili brezobzirno preganjani od vseh, tudi kalvincev in zwinglijancev v deželah, kjer so imeli moč. Ob tem se kot primer tudi Calvinove nestrpnosti navaja smrtna obsodba in sežig zdravnika Miguela Serveta. Ko se je ta pred katoliško inkvizicijo zatekel v Ženevo, je bil zaradi bogokletstva, ker je zanikal troedinost Boga, obsojen na smrt in sežgan. Calvin je sicer nasprotoval sežigu, podpiral pa je njegovo obsodbo in smrtno kazen. Ob 350. obletnici sežiga so leta 1903 v Ženevi »spoštljivi in hvaležni Calvinovi sinovi, obsojajoč (Calvinovo) zmoto, ki je bila zmota njegovega časa, in spoštujajo svobodo vesti, ki je med pravimi temeljnimi načeli reformacije in evangelija«, postavili Servetu spravni spomenik s tem besedilom. Mimogrede: Calvin je bil na lastno željo pokopan v navaden grob, ki že po nekaj letih ni bil več znan.

Kot *teološko posebnost* Calvina in poznejšega kalvinizma običajno poudarjajo njegov nauk o *predestinaciji*, o vnaprejšnji Božji izvolitvi ali neizvolitvi ljudi za večno življenje. Prepričanje o predestinaciji je

znano že iz *Svetega pisma*, iz pisem apostola Pavla; sprejemal jo je tudi Avguštin. Za Calvina so bile pri tem predvsem pomembne posledice za človekovo življenje in delovanje. Le kdor tako veruje – in že sama taka vera je sad Božje milosti – je po njegovem za svojo povsem nezasluzeno izvoljenost za večno življenje Bogu tudi brezmejno hvaležen; le taka vera in hvaležnost vodi človeka, da vse svoje življenje in delo posveti Božji (za)hvali in slavi.

Calvin piše o predestinaciji šele v tretji knjigi svojega dela *Institutio*. Njegov *Ženevski katekizem* iz leta 1542 o predestinaciji sploh ne govori. Šele pozneje so Beza in nasledniki (in že prej Zwingli) postavili ta nauk v ospredje in poudarili tudi njegovo drugo polovico (ki je bila pri Calvinu vendarle le senca prve), da je namreč Bog nekatere vnaprej izbral za pogubo. Nauk o vnaprejšnji izvoljenosti nekaterih (in zavrženosti drugih) je vsekakor imel dvorezne učinke. Po eni strani je izjemno spodbujal samozavest verujočih, bil opora njihovemu vztrajanju in prizadevanju (tudi v trpljenju in mučeništvu), po drugi strani pa je pogosto vodil v elitistično prepričanje o pravicah in dolžnostih, ki da jih imajo izbrani/verujoči nasproti neizbranim/neverujočim tudi v tostranskem in posvetnem življenju.

Sodobni teologi kalvinske usmeritve – na primer *Karl Barth*, kot bomo videli – poudarjajo predvsem pozitivni vidik Božje vnaprejšnje odločitve. Bog je vnaprej izbral (vsakega) človeka, Jezus Kristus je umrl za vse ljudi. Če je odrešenje odvisno samo od Božje milosti, lahko vsak veruje v svojo izvoljenost; predvsem pa človek ne sme Božje milosti omejevati in reči, da ne velja zanj ali za kogarkoli drugega.

Kar zadeva *nauk o zakramentih*, posebej o obhajilu, tj. Gospodovi večerji, je Calvin iskal zblížujoče, vmesne opredelitve med Zwinglijem in Luthrom. Poudarjal je pomen vere, ki obstaja pred prejemom zakramenta: zakrament ne daje ničesar, česar ne bi bila dala že vera sama. Skupaj s Zwinglijem je bil radikalnejši od Luthra pri prepovedovanju kipov in podob v cerkvah. Kalvinistični katekizmi dosledno navajajo (kot) drugo Božjo zapoved »ne delaj si rezane podobe [...] in ne priklanjaj se jim« (2 Mz 20,4–5), ki jo luteranski in seveda katoliški katekizmi izpuščajo.

Znana naloga *nadziranja in discipliniranja* življenja in ravnanja ljudi, ki je pripadala verski skupnosti in njenim izbranim organom v

Calvinovi Ženevi, pa tudi v poznejših kalvinističnih skupnostih, je bila gotovo povezana s (švicarskim) mestnim okoljem srednjih slojev, v katerem so te skupnosti delovale. Disciplina in strogost (npr. tudi v slogu življenja: prepoved plesa, predpisovanje še dopustne mere nošnje nakita ipd.) sta izražali in krepili samozavest plasti, ki svojega ideala ni videla v »ljudski« razpuščenosti in zanemarjenosti takratnih nižjih slojev, pa tudi ne v samopašnem in oholem razkazovanju takratnih višjih slojev, posvetnih in nenazadnje cerkvenih. Ne gre pozabiti, da so bila takratna mesta relativno majhne, pregledne in zaprte skupnosti. Celo večja mesta, kot Zürich ali Ženeva, so štela le okrog 10 000 prebivalcev.

Ne glede na nesporno Luthrovo reformatorsko evangeljsko prvenstvo – tega je Calvin brez pridržka priznaval – in ne glede na odločilnost Luthrovega »preboja k evangeliju« je bilo prav Calvinovo delo spodbuda in opora najbolj dinamičnim usmeritvam takratnega in poznejšega protestantizma. »Vsekakor je Calvinov govor o Bogu ustrezal duhu in razpoloženju novih, antiklerikalno usmerjenih elit« (C. Strohm).

### INSTITUTIO RELIGIONIS CHRISTIANAE

Delo, iz katerega prevajamo, je najbolj znano z izvirnim latinskim naslovom, s katerim je prvič izšlo leta 1536 v Baslu. Mimogrede: latinski naslov najdemo v literaturi zapisan v treh mogočih zaporedjih treh besed, ki jih vsebuje. Calvin ga je leta 1541 prevedel v francoščino po njegovi drugi latinski izdaji leta 1539, ki je izšla v Strasbourgu. Tudi naslov francoskega prevoda se je neposredno naslonil na latinščino: *Institution de la Religion chrétienne*. Naslov naj bi pomenil sistematični pregled, priročnik, tudi pouk krščanske vere. V svojem nagovoru bralcem Calvin označuje delo kot »summo krščanske vere«. V slovenskem prevodu smo se odločili za naslov *Temelji krščanske vere*; vsekakor je danes izraz institutio/institucija uporabljan v pomenih, ki s Calvinovo uporabo izraza, z namenom in ciljem njegovega dela nimajo smiselne zveze.

Calvin je svoje delo po letu 1536 dopolnjeval in razširjal v novih izdajah, ki so izhajale najprej v latinščini, nato pa še v francoskih prevodih. Zadnja, sedma izdaja v latinščini je izšla leta 1559 in njen

francoski prevod leta 1560; obsega 80 poglavij v štirih knjigah na skupaj več ko 1300 straneh.

Naš prevod besedila o predestinaciji je narejen po tej zadnji Calvinovi francoski izdaji, kot je izšla v posodobljeni francoski izdaji leta 1955 v Ženevi. Prevod ni narejen po kaki znanstveni izdaji Calvinovih latinskih ali francoskih tekstov, temveč po izdaji, ki sicer prinaša integralno izvirno Calvinovo besedilo, a ga hoče narediti berljivega in dostopnega širši sodobni publiki, ne le specialistom. Zato so – kot pišejo v uvodu – uporabili sodobni francoski pravopis, nadomestili mnoge arhaizme ali jih pojasnili s sodobnimi izrazi, dodali v opombah razlage nekaterih težjih mest, opremili besedilo s pojasnjevalnimi podnaslovi oziroma mednaslovi posameznih, v izvirniku zgolj oštevilčenih paragrafov in uvedli daljša poglavja s preglednimi povzetki oz. kazali. Drugače pa v samo besedilo, sintakso, stil niso posegali. Da je tako početje težavno in tudi tvegano – vsak povzetek in pojasnilo je že neka redukcija/interpretacija – je seveda znano iz drugih podobnih prizadevanj, nenazadnje iz objavljanja Trubarjevih del samih in primerov njihovega jezikovnega »podanašnjeja«.

Kot lahko beremo v uvodu v uporabljeno sodobno francosko izdajo, obstaja dvom, koliko je zadnja Calvinova francoska izdaja iz leta 1560 v celoti in izključno Calvinovo delo (ne pa tudi delo njegovih pomočnikov in sodelavcev, ki jih je takrat kot izjemno vsestransko dejavna in vplivna osebnost gotovo imel in že zaradi prezaposlenosti tudi potreboval). Zato nekateri dajejo prednost starejšim francoskim (in latinskim) izdajam, zlasti tisti iz leta 1541 kot »čistejšemu Calvinu«. Ne glede na take argumente z literarnega vidika pa je z versko-teološkega vidika gotovo najpomembnejša prav zadnja in najboljšejejša izdaja, saj je končni sad Calvinovega neutrudnega prizadevanja, da bi razvil svojo teološko misel in jo hkrati naredil dostopno in »zastopno« (kot bi rekel Trubar) v ljudskem, francoskem jeziku vernikom svojega časa.

Sklenimo ta vpogled v izdaje Calvinove *Institutio* s kratko oznako Calvinove metode v tem delu, kot jo je predstavil urednik Jean Cadier v uvodu izdaje, ki smo jo uporabili za prevod v slovenščino:

»Calvinova metoda je biblijska. Calvin smatra, da je dal najvišji in odločilni dokaz, ko citira besedilo *Svetege pisma*. Avtoriteto (svojega

branja) *Biblije* rad potrjuje s citati iz spisov cerkvenih očetov, posebej svetega Avguština, pa tudi Janeza Zlatousta, Petra Lombarda in sv. Bernarda. Toda to so le potrditve, bistvena je biblijska beseda. Prizadeva si oblikovati vodič po *Svetem pismu*, priročnik za 'Božjo šolo', za šolo svetega Duha. Njegova metoda je zato teocentrična. Izhaja iz spoznanja Boga, da bi prišel do spoznanja človeka; gre od teologije k antropologiji. Odrešenje je Božji dar. Sama vera je Božji dar, delo svetega Duha. Vse izhaja iz Božje pobude in milosti (...) Taka *Institutio* je oblikovala pobožnost reformiranih, hugenotov, ponižnih in neupogljivih hkrati: ponižnih, ker so se zavedali svoje odvisnosti od Boga, neupogljivih, ker so priznavali odvisnost samo od njega in njegove moči (Calvin, XV).«

## PREDESTINACIJA

Predestinacijo obravnava Calvin v štirih poglavjih tretje knjige. V naš, z omejenim prostorom in časom narekovani izbor je vključeno skoraj celotno XXI. poglavje in z večjimi skrajšavami zadnje, XXIV. poglavje. V XXII. poglavju Calvin dokumentira verovanje v predestinacijo z novozaveznimi besedili in njihovim komentarjem, v XXIII. pa izrecno zavrača posamezne ugovore proti temu verovanju. Iz teh dveh poglavij smo izbrali le en paragraf, v katerem Calvin – opirajoč se na sv. Avguština – opozarja, da mora pridigo o predestinaciji spremljati previdnost in ljubezen, voditi jo mora želja po zveličanju vseh, ki jih pridiga nagovarja. Za to in o tem govori že mesto, ki ga ima obravnavanje predestinacije v Calvinovi *Institutio*: ne ko ta govori o Bogu, njegovi moči in slavi, ampak ko govori o Jezusu Kristusu, Božji milosti in človekovem odrešenju. Tema predestinacije ni tema abstraktne filozofije ali abstraktne teologije, filozofskega ali teološkega razglabljanja o Bogu, temveč tema evangelija Jezusa Kristusa (in zato branja in razlage *Biblije*).

Na tem mestu seveda ne bi povzemali dolgotrajnih razprav o predestinaciji ali celo posegali vanje. Predestinacija ni Calvinovo odkritje, zato se razprava o njej ni niti začela niti končala z njim. Nihče manjši kot sta apostol Pavel (Rim 9, Ef 1) in sv. Avguštin sta prepričano govorila in razpravljala o njej – in bila zato tudi med glavnimi Calvinovimi »pričevalci« zanj.

Za uvod in sklep k prevodu Calvinovih besed o predestinaciji se bomo zatekli k povzetku Barthovega obravnavanja predestinacije v njegovi *Cerkveni dogmatiki* (Weber, 68–78).

Karl Barth, gotovo eno največjih imen teologije 20 stoletja, ki je izšel iz kalvinistične tradicije oziroma švicarske reformacije, čeprav ni hotel veljati za kalvinističnega teologa, obravnava predestinacijo kot »Božjo milostno izvolitev« na 500 straneh svoje *Cerkvene dogmatike* (II/2). Med prvimi poudarja, da že mesto, ki ga je nauk o predestinaciji dobil v Calvinovi *Institutio*, kaže na zavest o njeni povezanosti z *Evangelijem*: Calvin predestinacije ne obravnava na začetku, v prvi knjigi, ki govori o Bogu, ampak v tretji knjigi, ki govori o Kristusu in človekovem odrešenju. Barth zaostri: »Milostna izvolitev je ves evangelij, je evangelij *in nuce*.« Nauk o predestinaciji ima po Barthu dolgo zgodovino in njeni resni zagovorniki so soglašali, da predestinacija kot milostna izvolitev kaže hkrati na Božjo svobodo, Božjo skrivnost in Božjo pravičnost. Predvsem mora ostati razvidno, da je kot *Božje* dejanje dejanje njegove svobodne *milosti*. Ko govorimo o Božji izvolitvi/predestinaciji, ne govorimo o početju nekega distanciranega, odsotnega Boga, absolutnega vladarja sveta, temveč o Bogu v Kristusu, o Bogu ki se je razodel v Kristusu: »Ko govorimo o Bogu izvolitve, ne govorimo o neki temi poleg razodetega Boga, za njim ali nad njim. In ko govorimo o človeku, ne govorimo o abstraktnem človeku po sebi, ampak o človeku (v) Jezusu Kristusu.« Jezus Kristus je Bog, ki izvoli, in Jezus Kristus je človek, ki je izvoljen. V tem dvojnem stavku naj bi bil ves Barthov predestinacijski nauk. (Lahko bi si pomagali s Heglovim opozorilom: Jezus Kristus reprezentira Boga nasproti ljudem in reprezentira ljudi nasproti Bogu.) Barth se seveda opira na *Biblijo*: »V njem smo izvoljeni« (Ef 1.4). Opozarja, da je tako kristološko razlago predestinacije poizkušal dati že Calvin. Toda nauk o predestinaciji kot »absolutnem tajnem Božjem dekretu« – kot govori Calvin – kaže v nasprotno, napačno smer: na temò poleg ali za Bogom razodetja, na »praznino«, kjer bi dejansko moralo biti Jezusovo ime. Za Bartha ni skritega absolutnega dekreta, ni Božje volje, ki bi bila različna od volje Jezusa Kristusa. Pri Božji izvolitvi/predestinaciji nimamo opravka z neko nerazodeto Božjo voljo, ampak z Božjim razodetjem v Jezusu Kristusu. Barth ugovarja Calvinu, ker

da njegov, Calvinov Bog predestinacije ni razodeti Bog, ki bi bil kot tak tudi *Deus absconditus*, večni Bog. Calvinu se v predestinacijskem nauku Bog in Jezus Kristus vendarle nekako razhajata. Po Barthu obstaja izvoljenost tistih, ki so izvoljeni »v njem« (v Kristusu), v njihovi veri vanj. Če se hoče do odnosa z Bogom mimo Kristusa in vere vanj, se – seveda zaman – išče potrditev izvoljenosti v mistiki ali zunanji podjetnosti in/ali askezi.

Kako pa je z zavrženostjo (neizvoljenih)? Dvojna predestinacija (na sprejetje/izvolitev in na zavrženje/obsodbo) je za Bartha udejavnjena v izvolitvi Jezusa Kristusa, v kateri je Bog človeka vnaprej izbral za DA, za blaženost, življenje, in vzel nase, pridržal sebi NE, zavrženost in smrt. Vera v Božjo izvolitev/predestinacijo je zato vera v nezavrženost človeka. To naj bi bilo razvidno že iz Božje obljube odrešenja Izraelu in Cerkvi.

Toda kako je z izvolitvijo posameznika, »osamljenega posameznika«?

V Jezusu Kristusu je na poseben način odpravljena prav ta osamljenost posameznika. Od Boga odtujeni, odvrnjeni, osamljeni človek – v tem smislu torej brez-božni človek – po Jezusu Kristusu ni več brez Boga; v njem je sprejet in kot tak ni več osamljen posameznik, v njem in po njem je izvoljen. Cerkev vsakomur oznanja evangelij: v Jezusu Kristusu nisi zavržen – tvojo zavrženost je on vzel nase – temveč izvoljen. »Če je večni Božji dekret identičen z izvolitvijo Jezusa Kristusa, potem je naloga skupnosti izvoljenih nasproti množici drugih izključno v oznanjanju evangelija.« Zanj ni ločevanja med izbranimi in zavrženimi, temveč med brezbožnimi in verujočimi. Prav za verujočega pa nevera drugih ne more biti zadnja danost. Toda pri tem velja, da se morajo verujoči sami spoznati/pripoznati kot brezbožni, kot ljudje, ki so kot vsi sami po sebi, to je brez Božje milosti, brez Boga. A prav kot takim, kot spoznano in pripoznano brezbožnim (grešnikom), jim je obljubljen opravičenje in odrešenje. Tudi verujoči so potencialno zavrženi – le v Kristusu niso zavrženi! – zato morajo biti »solidarni« z brezbožnimi.

Število izvoljenih v Jezusu Kristusu je zaradi univerzalnosti Božje ljubezni odprto, zato Barth nasprotuje, da bi – kot klasični nauk o predestinaciji in tudi sam Calvin – iz njega naredili zaključeno število, da bi ga mi omejevali nasproti tistim, ki ostajajo zavrženi zunaj. Da



naj bo »ves svet«, vse človeštvo odrešeno, *Sveto pismo* res nikjer ne govori, *apokatastaze* (vsesplošnega odrešenja) Cerkev zato ne more razglašati, toda ne more in ne sme pridigati o nemoči Kristusove milosti in premoči človekove zlobe nasproti njej; nasprotno, oznanjati mora premoč milosti in nemoč človekove zlobe. Evangelij, vesela vest (o opravičenju, izvoljenosti, odrešenju) mora biti oznanjana vsem. »Bog hoče, da zavrženi veruje in da kot verujoči postane izvoljeni zavrženec.« S to paralelo – opravičenega grešnika/izvoljenega zavrženca – Barth preinterpretira, lahko bi rekli »dialektično preseže«, sprejetost in zavrženost v predestinacijskem učenju. Bog Abrahama, Izaka in Jakoba, Bog Jezusa Kristusa je Bog, ki je izvolil (vsakega) človeka. Razprava o predestinaciji s tem seveda ni zaključena, ker kot izraz Božje svobode, skritosti in pravičnosti hkrati s človeške strani že zaradi Božje milosti/ljubezni tudi ne more biti ...

### CALVIN, BULLINGER IN CONSENSUS TIGURINUS

Iz drugega prevedenega besedila posredno spoznamo drugačnega Calvina: ne ostrega in doslednega teološkega misleca, ampak teologa, ko razmišlja, se odloča in deluje v danih verskih in političnih razmerah. Spoznamo ekumensko, povezujoče, posredujoče usmerjenega Calvina, z zavestjo odgovornosti do biblijske resnice, a tudi do Cerkve, ki si mora v časih ogroženosti prizadevati za enotnost.

Hkrati spoznamo Calvinove poglede v sporih o zakramentu obhajila oz. evharistije oz. Gospodove večerje, ki so v času reformacije delili tudi same reformatorje (ne nazadnje zato, ker je z različnimi pojmovanji bilo in je še danes povezano različno razumevanje duhovništva in Cerkve). Šele leta 1973 so z Leuenberškim soglasjem reformirane in luteranske cerkve našle skupne formulacije (objavili smo jo v številki 5-6 /2007 naše revije). Soglasja z Rimskokatoliško cerkvijo o zakramentih, duhovništvu in Cerkvi seveda še ni.

Gre za vprašanje, s katerim je imel težave – v luteranskem okolju – tudi Trubar, ne nazadnje zaradi svojih zvez s švicarsko reformacijo od Bonomovega Trsta dalje. *Consensus Tigurinus* iz leta 1549 in njegovo poznavanje sta pomembna, ker je imel Trubar v svojem dopisovanju z Bullingerjem in v svojih pogledih na stališča »zwinglijancev« (v tej zadevi) opraviti z Bullingerjem in zwinglijanci po letu 1549, torej po

*Züriskem soglasju* (ne pa z izvirnimi Zvinglijevimi pogledi o zakramentu kot »golem znaku«).

Ob Trubarjevem letu smo upravičeno ugotavljali – tudi ob vprašanju zakramentov – Trubarjevo (znotrajprotestantsko) ekumensko, posredujočo in povezujočo naravnost, ki je izhajala iz skrbi za skupno in bistveno evangelijskega krščanstva in iz skrbi za njegovo kranjsko/slovensko cerkev. Če ob Calvinovi 500-letnici ugotavljamo podobno naravnost pri Calvinu, lahko bolj razumemo tako enega kot drugega in širši spekter razlogov za počastitev, ki sta je bila ob svojih skoraj sočasnih obletnicah zasluženo deležna.

*Marko Kerševan*

## VIRI, LITERATURA

### Za prevod besedil v slovenščino:

Jean Calvin, *Institution de la Religion chrétienne*, ur. Jean Cadier, Pierre Marcel, Labor et Fides, Ženeva 1955; Éditions Kerygma – Éditions Farel 1978, knjiga III, str. 393–404, 432–451.

Emidio Campi, Hans Ulrich Bächtold, Ralph Weingarten (ur.), *Der Nachfolger: Heinrich Bullinger (1504-1575)*, Theologischer Verlag, Zürich 2004, str.90–93 (Ernst Saxer: *Bullinger, Calvin und der Consensus Tigurinus*).

### Za spremno pojasnilo:

Martin E. Hirzel, Martin Allman (ur.), *1509 – Johannes Calvin – 2009. Essays zum 500.Geburtstag*, Theologischer Verlag, Zürich 2009.

Martin H. Jung, *Die Reformation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008.

Ulrich H. J. Körtner, *Reformiert und ökumenisch. Brennpunkte reformierter Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1998.

Volker Leppin, *Reformation*, Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, III, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2005.

Wilhelm Neuser, *Calvin*, Walter de Gruyter, Berlin 1971.

Hans Scholl (ur.), *Karl Barth und Johannes Calvin*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1995.

Otto Weber, *Karl Barths Kirchliche Dogmatik*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1989.

Jean Calvin

INSTITUTIO RELIGIONIS CHRISTIANAE  
TEMELJI KRŠČANSKE VERE

TRETJA KNJIGA

O načinu udeležnosti v milosti Jezusa Kristusa,  
sadovi, ki nam jih to prinaša, in učinki, ki temu sledijo

XXI. POGLAVJE

O večni izvoljenosti: s katero je Bog enim vnaprej usodil  
odrešenje in drugim pogubo

I. § 1 do 4. Uvod v razpravo o predestinaciji (pogl. XXI–XXIV)

Nujnost in koristnost nauka o izvoljenosti in predestinaciji (1, začetek). *Tu se natančno opredeli, da se moramo tega globokega vprašanja lotiti v duhu popolne ponižnosti do sporočila Svetega pisma, ki ga ne smemo preseči ali zanemariti. Tako stališče je opredeljeno glede na štiri vrste ljudi:*

(a) vsiljivce in radovedneže, ki hočejo vedeti več, kot se spodobi (sklep).

Nasvet svetega Avgušтина (2);

(b) bojzaljivce, ki bi v izogib vsakršnim skrajnostim hoteli, da se odrečemo razpravi (3);

(c) tiste, ki v vsaki stvari najdejo predmet spotike (4, začetek);

(č) in tiste, ki jih skrbijo psihološke posledice predestinacije vernih (sklep).

II. § 5 do 7. Kratka predstavitev nauka o predestinaciji

*Nauk temelji na Svetem pismu in dejstvih. Opredelitev (5, začetek). Sveto pismo navaja tri vrste predestinacije in izvoljenosti:*

- (a) izvoljenost Izraela med narodi (sklep);
- (b) izvoljenost med dvanajstimi rodovi Izraela (6);
- (c) izvoljenost posameznikov (7).

Povzetek poglavja in treh naslednjih poglavij (sklep).

### *1. Nujnost in koristnost nauka o izvoljenosti in predestinaciji*

Zaveza življenja se ne oznanja vsem ljudem enako in celo tam, kjer se, ni sprejeta v enaki meri. Ta raznoterost razkriva občudovanja vredno skrivnost Božje sodbe: nobenega dvoma namreč ni, da tolikšna pestrost služi njegovi volji. Toda če je na dlani, da je odrešenje enim dano, drugim pa odtegnjeno in da se zgodi po Božji volji, potemtakem odtod izvirajo velika in vzvišena vprašanja, ki jih lahko razrešimo le tako, da verne poučimo o tem, kaj si morajo zapomniti o Božji izvoljenosti in predestinaciji.<sup>1</sup>

Stvar se zdi mnogim silno zapletena, saj ne vidijo nobenega smisla v tem, da Bog enim vnaprej usodi odrešenje in drugim pogubo. Toda postopek bo pokazal, da jih zdrava pamet in preudarnost<sup>2</sup> zavajata. Vrhu tega bomo spričo temačnosti, ki jih plaši, uvideli, da nauk ni le koristen, temveč obrodi tudi sladke in sočne sadove.

Nikoli ne bomo jasno prepričani, kakor je odrejeno, da je vir našega odrešenja nezasluzena<sup>3</sup> Božja milost, če ne bomo doumeli tudi večne izvoljenosti, saj nam primerjava razsvetli Božjo milost v tem, da Bog ne posvoji enako vseh ljudi, ki upajo na odrešenje, temveč enim daje tisto, kar drugim odreka. Vsakdo lahko prizna, da nepoznavanje tega načela krni Božjo slavo in odvrča od prave ponižnosti: našega odrešenja namreč ne prepusti zgolj Bogu.

Ker je to spoznanje tako pomembno, si zapomnimo, kaj je dejal sveti Pavel: védimo, da vemo bore malo o odrešenju, razen tega da Bog, ne upoštevajoč kakršno koli delo, izvoli tiste, ki jih je določil po sebi. Ostanek je bil odbran po nezasluzeni izvoljenosti. Če je po milosti, ni več po delih, sicer milost ne bi bila več milost (Rim 11,

1 Calvin umesti svoj nauk o predestinaciji v knjigo, ki obravnava odrešenje in udeležnost v milosti po Jezusu Kristusu in ne v prvo knjigo, ki vsebuje nauk o Bogu.

2 Razsodnost.

3 Zastonj podeljena (op. prev.).

5–6). Če je po delih, ni več po milosti: saj delo ne bi bilo več delo. Če se moramo torej povrniti k Božji izvoljenosti, da bi spoznali, da smo udeleženi v odrešenju zgolj zaradi čiste Božje velikodušnosti, bodo tisti, ki hočejo izničiti ta nauk, kolikor je le mogoče v sebi zatemnili tisto, kar bi morali slaviti in na ves glas poveličevati; s tem bodo izkoreninili temelje ponižnosti. Sveti Pavel jasno izpričuje, da se takrat, ko je odrešenje ljudi pripisano nezasluženi Božji izvoljenosti, pokaže, da Bog odreši po svoji volji tiste, ki jih hoče in da tega ne napravi zato, da bi jim dal plačilo, ki ga je mogoče izterjati.

Tisti, ki zapirajo vrata, ker se ne upajo približati in okusiti tega nauka, ne žalijo nič manj ne ljudi ne Boga: brez tega nas nič ne bi dovolj ponižalo in v srcu ne bi začutili, kako zelo smo zavezani Bogu. Kristus je priča, da nikjer drugje ni prave stanovitnosti in zaupanja. Da bi našli uteho in se osvobodili vseh nevarnosti, pasti in smrtnih pogub, skratka, da bi postali nepremagljivi, nam obljublja, da vse tisto, kar mu je bilo dano od Očeta, ne bo nikoli pogubljeno (Jn 10, 27–30). Iz tega lahko sklepamo, da so pogubljeni vsi tisti, ki niso izvoljeno ljudstvo Boga, zlasti pa to velja za tiste, ki jih neprestano navdaja strah; oni, ki si pred temi tremi koristmi zatiskajo oči in bi hoteli spreobračati to utemeljitev, ne mislijo na lastno korist in na korist vseh vernih.

Vrhu tega nam od tod prihaja naproti Cerkev: Cerkev, ki je, kakor je lepo dejal sveti Bernard, sicer ne bi mogli ne odkriti ne prepoznati med ustvarjenimi bitji, saj se skriva v naročju blažene predestinacije in pod gmoto pomilovanja vrednega pogubljenja ljudi.<sup>4</sup>

Preden nadalje razvijemo ta argument, moram uvodoma nagovoriti dve vrsti ljudi.

(a) Svarilo pred vsiljivci in radovedneži

Četudi je pričujoča razprava o predestinaciji nekoliko nejasna, pa je spričo človeške radovednosti postala zamotana in zmedena, celo tvegana, saj se človeška sposobnost dojemanja ne more obrzdati in omejiti; naj pri tem ne zaide na stranpoti in naj ne sega previsoko,

4 Bernard iz Clairvauxa, *Pridige o Visoki pesmi*, pridiga 58, 4.

hoteč, če bi to le bilo mogoče, nič skritega ne pustiti Bogu, naj torej ne preiskuje in ne poizveduje. Kajti v tej smelosti in objestnosti smo namreč mnoge videli kloniti, še več jih je, ki sicer niso hudobni, a jih moramo vendarle posvariti, kako naj se vedejo.

Prvič, naj pomnijo, da takrat ko poizvedujejo o predestinaciji, vstopajo v posvečeni tempelj Božje modrosti, v katerem tisti, ki se vanj priplazi in okusi pretirano zaupanje<sup>5</sup> in smelost, ne bo nikoli dosegel tistega, kar bi potešilo njegovo radovednost; vstopil bo namreč v labirint, iz katerega ne bo več našel izhoda. Ni prav, da ljudje poizvedujejo o stvareh, ki jih je Bog hotel prikriti, katerih spoznanje je hotel zadržati, ni prav, da bi bila veličina njegove modrosti, za katero je hotel, da bi jo občudovali, ne razumeli – v kateri bi se torej dal občudovati – podvržena človeški presoji in bi jo iskali v njeni večnosti.<sup>6</sup> Tiste skrivnosti svoje volje, za katere je ocenil, da bi nam jih bilo dobro izročiti, je izpričal v svoji Besedi. Menil je namreč, da bi nam bilo dobro izročiti vse tisto, kar nam pripada in kar nam prinaša korist.

## 2. *Nasvet svetega Avgušтина*

Prispeli smo do poti vere, je dejal sveti Avguštin; nikoli ne skrenimo z nje: vodila nas bo do dvorane nebeškega Kralja, ki hrani vse zaklade védenja in modrosti. Kajti naš Gospod, Jezus Kristus, ni zavidal<sup>7</sup> svojim apostolom, dostojanstveno jih je slavil, ko jim je dejal: Še veliko vam imam povedati, a zdaj ne morete nositi (Jn 16, 12). Hoditi moramo, napredovati, rasti, da bi bilo naše srce sposobno vsega, česar še ne moremo doumeti.<sup>8</sup> Če nas med napredovanjem preseneti smrt, bomo onstran izvedeli vse tisto, česar nismo mogli izvedeti tukaj. Ko se takšen razmislek naseli v nas, ko se zavemo, da je Božja Beseda edina pot, ki nas bo pripeljala do spoznanja vsega, kar je dopustno spoznati o njem; ko je edina luč, ki nas razsvetli, da smemo motriti vse, kar je dopustno motriti, nas bo zlahka zadržala in nas obvarovala pred sleherno nepremišljenostjo. Kajti vedeli bomo, da z odmikom

5 Namreč vase (op. prev.).

6 Vse do večnosti Božjih dekretov.

7 Jim ni ljubosumno odrekal spoznanja.

8 Avguštin, *Govori o Janezovem evangeliju*, razprava 53, 7.

od Svetega pisma stopamo zunaj poti,<sup>9</sup> v temo, v kateri bomo tavalj, se opotekali in se ob slehernem koraku spotikali.

Zato imejmo pred očmi zlasti naslednje: da je sla po spoznanju, drugačnem od tistega, ki nam je dano v Božji Besedi, blazna, saj pomeni, da želimo stopati po nedostopnih pečinah ali videti v temi. Ne sramujmo se neznanja tam, kjer je nevednost bolj učena od védenja.<sup>10</sup>

Zatorej se raje odrecimo sli po spoznanju, iskanje katerega je noro in nevarno, celo pogubno. Če nas radovednost duha zapelje, imejmo zmeraj pri roki izrek, s katerim se bomo ubranili: Jesti veliko medu ni dobro, tako tudi iskanje slave radovednežem ne prinese slave<sup>11</sup> (Prg 25, 27). Smelosti se je bolje odreči, ko uvidimo, da nas vodi v pogubo.

### 3. (b) *Bojazljivci zanemarijajo del Svetega pisma*

Obstajajo pa tudi taki, ki hočejo preprečiti to zlo in si prizadevajo napraviti vse, da bi prikrili vsakršno sled predestinacije;<sup>12</sup> še najmanj, kar počnejo, je to, da svarijo pred poizvedovanjem, kakor da bi bilo tvegano.

Četudi je tolika skromnost hvalevredna, kadar se tako želimo približati Božjim skrivnostim s kar največjo ponižnostjo, pa se nekateri vendarle ponižajo preveč; s tem ne koristijo ljudem, ki se zlepa ne dajo omejevati. Da bi ohranili pravo mero, se moramo torej povrniti k Božji Besedi, ki daje lep zgled neizpodbitne bistroumnosti. Kajti Sveto Pismo je šola Svetega Duha, ki ne opušča

9 Gl. *infra*, kaj pojmuje Calvin kot hojo zunaj poti.

10 Cf. Avguštin, Poslanica CXXX, 15, 28 (Probi).

11 Calvin na tem mestu sledi *Vulgati*: »tistega, ki motri veličino, bo slava pogubila«. To besedilo ponuja najrazličnejše interpretacije. Hebrejska različica pravi: »slava je preizkus njihove slave«. Grški izvirnik: »treba se je bati hvalisanja«. Različica *Segond*: »čast je iskati slavo drugih«. Sinodalna različica: »preiskovati težke reči je slava«. Angleška različica: »iskanje lastne slave ni slava«. Pregled ostalih različic bi pripeljal do najraznorodnejših predlog. Calvin, ki je vendarle znal hebrejsko, naučil se je je od Melchiorja Wolmarja v Bourgesu, pogosto povzame prevod iz *Vulgate*. [Po slov. standardnem prevodu: »Jesti veliko medu ni dobro, preiskovati težke reči je slava.« (Op. prev.)]

12 Ta nasvet so pastorjem iz Lozane in kantona Pays de Vaud dali teologi in sodnik iz Berna.

nič takega, kar bi ne bilo zdravilno ali koristno spoznati, to pomeni, da ne uči nič takega, česar ne bi bilo prikladno vedeti. Paziti moramo, da vernim ne bi preprečili poizvedovanja o tem, kar Sveto pismo podaja o predestinaciji, zato da bi ne bilo videti, kakor da jih hočemo prikrajšati za dobrrote, ki jim jih daje Bog ali kakor da hočemo Svetega Duha obtožiti, da oznanja stvari, ki bi jih bilo bolje zamolčati.

Dovolimo torej krščanskemu človeku, da prisluhne in dojame sleherni nauk, ki mu ga izreka Bog, in pri tem napravimo tako, da zmeraj ohrani toliko kreposti,<sup>13</sup> da si bo takrat, ko se bodo Božja usta zaprla, znal zapreti tudi pot poizvedovanja. To bo pravi preizkus zmernosti, če le v učenju sledimo Bogu in ga imamo zmeraj pred seboj; nasprotno pa si tedaj, ko bo prenehal učiti, ne smemo želeti, da bi slišali več.

Nevarnost, pred katero trepetajo dobri ljudje, o katerih smo spregovorili, ni tako pomembna, da ne bi prisluhnili Bogu v vsem, kar pravi. Velja si zapomniti Salomonov izrek, da je Bogu v čast, če kaj prikriva<sup>14</sup> (Prg 24, 2); toda ker pobožnost in zdrava pamet kažeta, da mu ne smemo slediti pri vsem, moramo vzpostaviti nekakšno razliko, saj bi sicer zaradi strahu pod pretvezo skromnosti in zmernosti nikjer ne našli veselja, temveč bi se vdajali kruti nevednosti.<sup>15</sup> Mojzes nam v nekaj besedah pokaže razliko, ko pravi: Skrivne reči pripadajo Gospodu, našemu Bogu, kar pa je razodeto, je na veke za nas in za naše sinove, da bi izpolnjevali vse besede te postave (5 Mz 29, 29). Vidimo, da spodbuja svoje ljudstvo, naj sprejme nauk, ki ga uči postava, saj ga je Bog hotel oznaniti. Hkrati pa istemu ljudstvu spoznanje, ki mu je dano, omeji, saj ni dopustno, da bi se smrtniki vtikali v Božje skrivnosti.

#### 4. (c) *Eni v vsem vidijo spotiko*

Priznam, da hudobneži in bogokletneži v predestinaciji vidijo nečistost, vredno obsojanja, spodbijanja, obrekovanja ali zasmeho-

13 Zmernosti.

14 Navedeno po *Vulgati*. Izvirno besedilo pravi: »skrivati«, »zamolčati«.

15 Kot to velja za živali.



vanja. Toda če nas njihova vnema plaši, bomo morali zamolčati najpomembnejše postavke naše vere, kajti niti ene same ni, ki bi je ne mogli spriditi. Nepokornež se bo podal na bojno polje, ko bo slišal govoriti, da enost Boga sestavljajo tri osebe, in tako bo napravil tudi takrat, ko mu bo rečeno, da je Bog ob stvarjenju človeka predvidel, kaj ga čaka.<sup>16</sup> Ti hudobneži si ne bodo mogli kaj, da nas ne bi zasmehovali, ko jim bomo dejali, da je bil svet ustvarjen šele pred pet tisoč leti, saj bodo vprašali, čemu se je Božja krepost tako dolgo vdajala brezdelju.

Bi se morali odreči govoru o božanskosti Jezusa Kristusa in Svetega Duha, da bi zatrli takšno bogoskrunstvo? Bi morali molčati o stvarjenju sveta? Prav nasprotno, Božja resnica je tako mogočna, tukaj in povsod, da se ne boji obrekovanja nepravicežev. To dobro pokaže tudi sveti Avguštin v knjigi z naslovom *O daru vztrajnosti*.<sup>17</sup> Vidimo namreč, da lažni preroki, ki so napadali in grajali nauk svetega Pavla, niso dosegli drugega kot zasramovanje.

(č) Drugi, ki jih skrbijo psihološke posledice predestinacije

Četudi nekateri, celo med zvestimi, sodijo, da je pričujoča razprava kočljiva, zlasti zato, ker se postavlja po robu pridigam, omaje vero, muči in kvari srca, je to vendarle prazna trditev. Sveti Avguštin ne skriva, da so ga iz teh razlogov grajali, da preveč svobodno oznanja predestinacijo: toda kakor je bilo to zanj enostavno, je grajo zadovoljivo ovrigel.<sup>18</sup> Kar zadeva nas, ki ugovarjamo mnogim in raznovrstnim nesmisлом glede nauka, ki ga širimo, pa je bolje, da vsakega od njih ovržemo ob svojem času.

Odgovor: Zaenkrat bi rad med ljudmi dosegel to, da ne poizvedujemo o stvareh, ki jih je Bog hotel prikriti, in da ne zanemarimo tistih, ki jih je razkril: da nas ne bi obtožil bodisi pretirane radovednosti bodisi nehvaležnosti. Naslednji izrek svetega Avgušтина je nadvse prikladen: zvesto sledimo Svetemu pismu, ki je prizanesljivo

16 Calvin namiguje na nauk o supralapsarizmu, po katerem je Bog predvidel bodisi odrešenje bodisi pogubljenje človeka še pred njegovim padcem.

17 Sveti Avguštin, *O daru vztrajnosti* (*De dono perseverantiae*), pogl. 15–20.

18 Sveti Avguštin, *O daru vztrajnosti*, pogl. 14, odlomek 34; pogl. 20, 52. Gl. tudi: CCXXVI. *pismo*, 8 (Hilarij Avguštinu).

do naših slabosti, tako kot je mati prizanesljiva z nebogljenim otrokom, ki ga uči hoditi.<sup>19</sup>

Glede bojazljivcev ali opreznežev, ki bi najraje videli, da bi bila predestinacija povsem odpravljena, da ne bi vznemirjala slabotnih duš, pa naslednje: s kakšnim izgovorom, lepo vas prosim, bodo prikrili svoj napuh, saj odkrito obtožujejo Boga nespametne nepremišljenosti, kakor da bi ne bil predvidel pasti, ki se jim ti objestneži nameravajo previdno izogniti?

Zatorej tisti, ki blati nauk o predestinaciji, kot da bi ta nehote oznanjal nekaj, kar lahko Cerkvi zgolj škoduje, odkrito obrekuje ali graja Boga.

## 5. *Opredelitev*

[...]

*Predestinacijo imenujemo nepreklicno Božjo odločitev, s katero je Bog odredil, kaj hoče napraviti z vsakim človekom.* Kajti Bog ne ustvarja vseh po istem kopitu, temveč ene določi za večno življenje, druge za večno pogubljenje. Glede na to, kaj Bog nameni človeku, pravimo, da mu vnaprej usodi *smrt* ali *življenje*.

### (a) Izvoljenost med narodi

Bog ni izpričal predestinacije zgolj v vsakem posamezniku, temveč v vsem Abrahamovem rodu, ki ga je postavil za zgled tega, da po svoji volji odreja, kakšna bo *usoda vsakega ljudstva*. Ko je Najvišji delil narode, je dejal Mojzes, in ločeval Adamove otroke, je bil njegov delež ljudstvo Izraela, in njemu odmerjena dediščina (5 Mz 32, 8–9). Izvoljenost je popolnoma očitna: saj je v Abrahamu, kakor v suhem, strohnelem deblu, poosebljeno in izvoljeno eno ljudstvo, odbrano od drugih ljudstev, ki so zavržena. Razlog ni znan, razen tega da Mojzes, zato da bi izničil vsakršno slavo, naslednikom pokaže, da se njihovo dostojanstvo nahaja v nezasluženi Božji ljubezni. Temu namreč pripiše njihovo odrešenje, kajti Bog je ljubil njihove očete in si je za njimi izbral njihov zarod (5 Mz 4, 37).

Na drugem mestu spregovori bolj natančno in pravi: ni vas izbral

<sup>19</sup> Avguštin, O *Genezi dobesedno (De Genesi ad litteram)*, 5. knjiga, 3. pogl., 6.

po svoji volji zato, ker bi bili številnejši od vseh drugih ljudstev, temveč zato, ker vas je ljubil (5 Mz 7, 8).

[...]

6. (b) *Izvoljenost med dvanajstimi rodovi Izraela*

Pridajmo še drugo stopnjo izvoljenosti, ki pa se ni široko razmahnila, zato da bi bila posebna Božja milost videti še sijajnejša: Bog je nekatere rodove Abrahama zavrgel in druge ohranil v svojem občestvu, da bi tako pokazal, da jih je obdržal za svoje.

Spčetka je bil Ismael enak svojemu bratu Izaku, saj je bila duhovna vez nepreklicno potrjena na njegovem telesu z zavezo obrezovanja. Obrezan je Ismael, za njim Ezav, nazadnje neskončna množica in skoraj vseh deset rodov Izraela. Potomstvo je poustvarjeno v Izaku (1 Mz 21, 12); ista poklicanost se je nadaljevala z Jakobom. Bog je izpričal podoben primer, ko je pogubil Savla (1 Sam 15, 23; 16, 1). To je poveličevano tudi v Psalmih, kjer je rečeno, da je Bog zavrnil Jožefov rod in ni izvolil Efrajimovega rodu, temveč Judov rod (Ps 78, 67–68). To se večkrat ponovi v sveti zgodovini, da bi se v takem preobratu dala bolje spoznati čudovita skrivnost Božje milosti.

Ne pravim brez razloga, da moramo omeniti dve stopnji: Bog že z izvoljenostjo celotnega ljudstva Izraela pokaže, da takrat ko izrazi svojo velikodušnost, ni zavezan nobeni postavi, zato bi zahtevali preveč, če bi hoteli, da jo v enaki meri izrazi do vseh, saj prav neenakost dokazuje, da je njegova dobrota resnično nezaslužena. Zato Malahija, ki obsoja nehvaležnost potomcev Izraela, ugovarja, da niso bili izvoljeni zgolj izmed vseh človeških rodov, temveč so bili, zato ker prihajajo iz posvečene Abrahamove hiše, odbrani posebej, četudi so podlo zaničevali Boga, ki jim je bil tako velikodušen Oče. Mar ni bil Ezav Jakobov brat, je dejal Gospod, in vendar sem ljubil Jakoba, Ezava pa sem sovražil (Mal 1, 2–3). Četudi je oba brata zaplodil Izak in sta bila posledično dediča nebeške zaveze, skratka veji svetega rodu, ima Bog na tem mestu za neizpodbitno, da so mu Jakobovi otroci hvaležni, ker so bili vzgojeni s tolikšnim dostojanstvom. Toda s tem ko je zavrgel prvorojenca Ezava, je njihovega očeta določil za edinega dediča, četudi je bil po zakonih narave

podrejen; dvakrat jih je pogubil in pri tem obžaloval, ker mu niso ostali zvesti v teh dveh vezeh.

### 7. (c) *Izvoljenost posameznikov*

Čeprav smo že izčrpno predočili, da Bog po svoji skriti odločitvi izvoli tiste, ki hoče in ostale zavrže, se nam njegova zastonjska milost razkrije le na pol, vse dokler ne pridemo do posameznikov, ki jih Bog ne le zveliča, temveč jim dodeli tolikšno gotovost, da učinek ni negotov ali dvoumen. Ti slovijo po edinstvenem potomstvu, ki ga omenja sveti Pavel (Rim 9, 8; Gal 3, 16–20). Čeprav je namreč posinovljenje doletelo Abrahama, kot da bi bilo njemu in njegovemu rodu izročeno v hrambo, kljub temu da je bilo več njegovih naslednikov zaradi sprijenosti izključenih, je vendarle določeno, da se je treba povzdigniti h Gospodu,<sup>20</sup> v katerem je nebeški Oče združil izvoljene v sebi in jih med seboj povezal v nerazvozljivo zanko, da bi dosegel polno stanovitnost in učinkovitost izvoljenosti.

Tako se je s posinovljenjem Abrahamovega rodu lepo razkrila velikodušna naklonjenost Boga, ki jo je vsem ostalim rodovom odrekel; toda milost, izkazana pripadnikom Jezusa Kristusa, ima še eno dostojanstveno prednost: spričo dejstva, da so združeni s svojim Gospodom, nikoli niso prikrajšani za odrešenje. Sveti Pavel torej razumno sklepa, ko se sklicuje na Malahija (Mal 1, 2; Rim 9, 13), da Bog, s tem ko neko ljudstvo povabi k sebi in mu obljubi večno življenje, posebej odbere en del, tako da nikakor niso vsi izvoljeni z enako milostjo. Rečeno je: Jakoba sem ljubil; to se nanaša na vse potomstvo posvečenih očakov, ki ga Malahija postavi ob bok otrok in naslednikov Ezava; toda to nikakor ne prepreči, da nam Bog v enem samem človeku ne bi bil ponudil neminljivega<sup>21</sup> odseva izvoljenosti, vse dokler ta ne doseže polnega učinka. Sveti Pavel ni brez razloga dejal, da so tisti, ki pripadajo telesu Jezusa Kristusa, imenovani ostanek (Rim 11, 5), saj izkušnja kaže, da se v veliki množici, ki se imenuje občestvo, mnogi oddaljijo in izginejo, tako da ostane le majhen del.

Če sprašujemo, čemu splošna izvoljenost ljudi ni zmeraj stano-

20 Calvin poudari kristocentrični značaj izvoljenosti.

21 Večnega.

vitna ali izpolnjena, je razlog na dlani: Bog namreč ne da Duha preporoda vsem, ki jim ponudi svojo Besedo, da bi se mu zavezali. Čeprav so od zunaj povabljeni, nimajo dovolj kreposti, da bi vzdržali do konca. Zunanja poklicanost brez skrivnega učinka Svetega Duha je kot povprečna milost nekje med zavrženostjo ljudi in izvoljenostjo vernih, ki so dejanski Božji otroci.<sup>22</sup> Ljudstvo Izraela je bilo odmerjena dediščina Boga, a je bilo kljub temu veliko vsiljivcev; toda ker mu Bog ni brezpogojno obljubil, da mu bo Oče in Odrešenik, je, s tem ko ga je poklical, upošteval tako nezasluženo naklonjenost kot sprijeno izdajstvo upornih odpadnikov, ki niso mogli izničiti njegove resnice. S tem ko si je prihranil ostanek, se je pokazalo, da je njegov klic nepovraten,<sup>23</sup> saj je spoštoval svojo zavezo, ko je svoje občestvo izbral med potomci Abrahama namesto med brezbožnimi narodi. In četudi jo je omejil na majhno število ljudi, ker jo večina zaradi svoje nevere ni bila sposobna skleniti,<sup>24</sup> je poskrbel, da ne bodo izgubili svoje moči.

Skratka, posvojitev vsega Abrahamovega rodu je bila kot vidna podoba višje in boljše dobrote, ki je lastna le pravim izvoljencem. Zato sveti Pavel tako natančno razlikuje Abrahamove otroke po mesu in otroke po duhu, ki so bili poklicani po Izaku (Rim 9, 7–8). Torej ne zato, ker bi bilo nizkotno in nekoristno biti Abrahamovi otroci – tega ne moremo reči, ne da bi hkrati onečastili zavezo odrešenja, po kateri so bili dediči obljube – temveč zato, ker je nepreklicna odločitev Boga, s katero on predestinira, kakor hoče, razkrila svojo dobroto za odrešenje tistih, ki so poklicani po duhu.

Bralce vendarle prosim in opominjam, naj se ne obremenjujejo z enim ali drugim stališčem, vse dokler ne slišijo pričevanj Svetega pisma, takrat bodo uvideli, kaj si velja zapomniti.

*Sklep: Povzetek pričujočega in treh naslednjih poglavij*

Trdimo torej, kot jasno kaže Sveto pismo, da je Bog po večni in nepreklicni odločitvi nekoč odredil, komu je namenil odrešenje in komu pogubljenje.

22 Calvin obravnava splošno ali zunanjo ter posebno poklicanost, notranjo in zunanjo, v poglavju XXIV.

23 Nepreklicen.

24 Sprejeti.

Trdimo, da za izvoljene ta odločitev temelji na Božji milosti, ne glede na človeško dostojanstvo; nasprotno pa vsem tistim, ki jih je Bog namenil za pogubljenje, odreka vstop v življenje: to se zgodi po njegovi skriti in nedoumljivi, vendar pravični in nepristranski sodbi.<sup>25</sup>

Vrhu tega učimo, da že poklicanost izvoljenih dokazuje in izpričuje njihovo izvoljenost. Podobno velja, da je njihovo opravičenje drugo znamenje, vse dokler ne pridejo do slave, ki kaže izpolnjenost te izvoljenosti. Toda tako kot Gospod s poklicanostjo in opravičenjem označi izvoljene, tako tudi pogubljene prikrajša za spoznanje svoje Besede ali za posvetitev po svojem Duhu; s tem znakom pokaže, kakšen bo njihov konec in kakšna poslednja sodba jim je namenjena.<sup>26</sup>

Ne bom se ukvarjal z mnogimi sanjarijami, ki so jih skovali številni blazneži, da bi sprevračali predestinacijo; ustavil se bom le toliko, da premislim razloge, ki jih imajo učeni ljudje, ali tiste, ki bi utegnili sprožiti pomisleke med preprosteži, ali ki celo dajejo vtis, da Bog, takšen, za kakršnega ga imamo, ni pravičen.<sup>27</sup>

*Prevedla iz francoščine Mateja Petan*

25 O tej postavki bomo govorili v naslednjem poglavju XXII.

26 To postavko bomo razdelali v poglavju XXIV.

27 O tej postavki bomo govorili v poglavjih XXIII in XXIV, § 15 in 16.

## XXIII. POGLAVJE

Zavrnitev klevet, ki jih vedno naprtijo temu nauku

[...]

14. Preudarnost in ljubezen<sup>1</sup> sta nujni v učenju o predestinaciji. Četudi je imel ta sveti doktor<sup>2</sup> posebno željo vzgajati, je opozarjal, da je treba vzgojo uravnati glede na to, kar je resnično, da bi se na ta način, kolikor je le mogoče, obvarovali pred pohujšanjem. Kajti pokazal je, da je mogoče tisto, čemur pravimo resnično,<sup>3</sup> dobro uskladiti s koristnim.

Če bi kdo takole govoril ljudstvu: Če ne verujete, je temu tako zato, ker ste predestinirani za pogubo! Ne le da bi hranil lenobo, marveč bi tudi spodbujal hudobijo. Če bi kdo napravil še večji greh, rekoč, da s tem, ko ne verujejo v prihodnost,<sup>4</sup> kažejo, da so pogubljeni, potem bi bilo to prej preklinjanje kot vzgajanje.<sup>5</sup> Tako hoče sveti Avguštin te ljudi zavriniti, ker nimajo okusa in begajo preprosteže: vendar vztraja, da nima nihče koristi od graje, razen tisti, ki pridobi, četudi brez graje, zato ker mu pri tem pomaga njegovo<sup>6</sup> usmiljenje. Torej to, da pomaga enemu in ne drugemu, ni razlog, da bi o tem sodila glina, ne pa lončar.<sup>7</sup>

In potem doda: Kadar ljudje zaradi predestinacije prispejo ali se povrnejo na pot pravice, kdo je tisti, ki očedi njihova srca, da bi jih odrešil, če ne tisti, ki daje rast temu, kar zastopnik sadi in zaliva (1 Kor 3,6)? Če torej hoče odrešiti, ni svobodne volje, ki bi se mu uprla.<sup>8</sup> Zato ni nobenega dvoma, da se volja ljudi ne more upirati tisti, ki je od Boga – ki je naredil na nebu in na zemlji vse, kar je hotel, in ki je naredil, kar ima še priti – videli smo, da je naredil, kar se mu je zdelo, da je volja ljudi.<sup>9</sup> In še: ali jih pripne na telesne vezi, kadar hoče voditi

1 *Charis*: ljubezen in usmiljenje; prijetnost, ljubkost, prostovoljnost, dobrosrčnost (op. prev.).

2 Sveti Avguštin, ki ga je Calvin večkrat navajal.

3 Celotna resničnost.

4 Prihodnje življenje (op. prev.).

5 Avguštin, *O daru vztrajnosti* (*De dono perseverantiae*), pogl. 14, 61,

6 Božje (op. prev.).

7 Avguštin, *O graji in o milosti* (*De correptione et gratia liber*), pogl. 5, 8.

8 *Ibid.*, pogl. 14, 43.

9 *Ibid.*, pogl. 14, 45.

ljudi? Njihova srca objema od znotraj, potiska jih in vleče z njihovo voljo, ki jo je oblikoval v njih.<sup>10</sup>

Toda ne smemo pozabiti tega, kar dodaja: Ker ne o številu ne o družbi predestiniranih ne vemo, kaj jim ali jim ne pripada, moramo biti vdani želji po odrešenju vseh. Če je temu tako, si moramo prizadevati, da bi napravili vse za tiste, ki jih srečamo, udeležene v našem miru.<sup>11</sup> Navsezadnje ta ne pride nad tiste, ki niso otroci miru.<sup>12</sup>

Skratka, kolikor je on v nas, moramo zdravo in ostro grajati vse, kakor z zdravilom, da ne bi pogubili in izgubili drugih; toda na Bogu je, da napravi našo grajo koristno za tiste, ki jim je to vnaprej usodil.<sup>13</sup>

#### XXIV. POGlavJE

O tem, da izvoljenost potrди klic Boga: in da nasprotno pogubljeni pritegujejo k sebi pravično pogubo, ki jim je usojena

##### I. § 1 do 11: Uspela poklicanost izvoljenih

1. § 1 in 2: *Izvor in narava klica*. Uspela poklicanost izvoljenih je posledica njihove milostne izvoljenosti (1). V uspeli izvoljenosti je razsvetljenje Svetega Duha povezano s pridiganjem Besede (2).

2. § 3 do 7: *Kako si vernik zagotovi svojo izvoljenost?* Izvoljenost ni odvisna ne od volje ne od vere človeka (3). Gotovost naše izvoljenosti v zadostni meri dokazuje Beseda. Pričevanje svetega Bernarda (4). Temelj, resničnost in gotovost naše izvoljenosti so edinole v Kristusu (5), ki nas pokliče, ki je naš suvereni pastir in ki brez prestanka potrjuje našo izvoljenost. Uspela poklicanost predpostavlja končno stanovitnost (6). Z zaupljivo ponižnostjo si vernik zagotovi stanovitnost (7).

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Poudarimo ta sklep, ki odgovarja na pogosti očitek, da je nauk o izvoljenosti ovira za zavzeto evangelizacijo.

<sup>12</sup> Avguštin, *O graji in o milosti*, pogl. 15, 45.

<sup>13</sup> Ibid., pogl. 16, 49.



3. § 8 do 11: *Obča poklicanost in posebna poklicanost*. Razlika med tema dvema poklicanostma (8). Juda je bil izbran, da bi bil v nadlego apostolu, ne za odrešenje. Predestinacija krepi vero vernega (9). Medtem ko čaka, da bi jih uspešno poklical, Bog varuje izvoljene pred vsako brezupno brezbožnostjo (10); kljub temu izvoljeni niso nič drugega kot vodene ovčice (11).

## II. § 12 do 16: Dekret obsodbe, ki zadene pogubljene

1. § 12 do 14: *Pogubljeni, odgovorni za svojo pogubo, ponazarjajo Božjo slavo*. Pogubljeni so prikrajšani za Božjo Besedo, ali pa jih Beseda zakrknje (12). Kot instrument pravične Božje jeze, jih Beseda zakrknje ali pa se jim zdi temačna (13). Po pravični Božji sodbi – ki je ne moremo doumeti – pogubljeni, odgovorni za svojo pogubo, ponazarjajo Božjo slavo (14).

2. § 15 in 16: *Pojasnilo odlomkov Pisma, ki navajajo proti Božjemu dekretu*. Ez 33,11; 1 Tim 2,4; idr.; 2 P 1 3,9 (15). Obče obljube so pogojene in niso v nasprotju z Božjim dekretom. Bog nima dveh nasprotujočih si volj. V resnici ni Oče drugim kakor tistim, ki verujejo vanj in so resnično njegovi otroci. Zadnji ugovori. Sklep (16).

*1. Uspela poklicanost izvoljenih je posledica njihove milostne izvoljenosti*  
In vendar, da bi bila stvar jasnejša, bo tu razdelana, kar zadeva tako poklicanost izvoljenih kot slepoto in zakrknjenost pogubljenih.

Dotaknil sem se že prve točke, ko sem zavrnil zmote onih, ki bi radi v senci splošnosti obljub izenačili celotni človeški rod.<sup>14</sup> Toda Bog varuje svoj red, vtem ko s svojim klicem nazadnje razodene milost, ki jo je pred tem skrival v sebi. Iz tega razloga lahko rečemo, da s tem, ko pokliče, pričuje svoji izbiri. Kajti vnaprej je določil tiste, za katere je vnaprej vedel, da so skladni s podobo njegovega Sina. Torej je tiste, ki jih je vnaprej določil, tudi poklical; in tiste, ki jih je poklical, je tudi opravičil, da bi jih nekoč poveličal (Rim 8,29–30).

Čprav je Gospod, vtem ko je izvolil svoje, te posvojil kot svoje otroke, kljub temu vidimo, da niso vzeli v posest tako velikega

14 Cf. *Temelji krščanske vere*, 3. knjiga, XXII, 10 in 11.

dobrega, dokler jih ni poklical. Toda po drugi strani so, ko so bili poklicani, že nekako posedovali svojo izvoljenost. Iz tega razloga je sveti Pavel imenoval duha, ki ga prejmejo, duh posinovljenja (Rim 8,15–16) in tudi pečat in poroštvo prihodnje dediščine (Ef 1,13–14; 2 Kor 1,22, idr.), kolikor je s svojim pričevanjem potrdil in odtisnil v njihova srca gotovost te posinovljenosti. Četudi namreč evangelijski govori o vrelcu vodnjaka izvoljenosti, ta vodnjak sam po sebi nikakor ne bo tako zaprt preizkus, ker je skupen za vse, tudi za pogubljene. Toda Bog svoje izvoljene učinkovito pouči, da bi jih navezal na vero, kot smo ponazorili zgoraj.<sup>15</sup> Samo tisti, ki je od Boga, on je videl Očeta (Jn 6,46), in ne drugi. *Item*: Razodel sem tvoje ime ljudem, katere si mi dal (Jn 17,6). Drugje je namreč dejal: Nihče ne more priti k meni, če ga ne pritegne Oče (Jn 6,44). Mesto, ki ga je sveti Avguštín skrbno premislil, ko je dejal takole: Če, kot priča resnice,<sup>16</sup> tisti, ki je izvedel od Očeta, da pride, vendarle ne pride, potem tega od Očeta sploh ni izvedel. Ni potemtakem posledičen,<sup>17</sup> saj tisti, ki lahko pride, tudi pride, s tem da to hoče in naredi: toda vsakdo, ki ga je Oče poučil, ne le da lahko pride, temveč tudi pride. In tako imamo napredovanje možnosti, nagib volje in učinek delovanja.<sup>18</sup>

Še jasneje govori o tem na drugem mestu. Kaj hočemo reči s tem: Vsakdo, ki je izvedel od mojega Očeta in je slišal, pride k meni: s tem da ni nikogar, ki bi slišal in izvedel od mojega Očeta, pa ne bi prišel k Jezusu Kristusu? Kajti vsi tisti, ki slišijo in izvedo, pridejo, kdorkoli pa, ki ne pride, ni ne slišal ne izvedel. Kajti prišel bi, če bi slišal in izvedel. Ta šola, po kateri Oče vzgaja in je slišan, da bi prišli k njegovemu Sinu, je zelo daleč od smisla mesa.<sup>19</sup> Malo naprej dodaja: Te milosti, ki je skrivnostno dana človeškim srcem, nikdar ne prejme zakrknjeno srce, kajti dana je zato, da bi se srce odprlo. Ko je tako Oče slišan v notrini, odstrani kamnito srce in da meseno srce (Ez 11,19). In tako naredi otroke obljube in posode usmiljenja, ki jih je

15 *Temelji krščanske vere*, 3. knjiga, XXII, 10.

16 Kot pričuje resnica evangelija.

17 Ne sledi si potemtakem.

18 Avguštín, *O Kristusovi milosti in o izvornem grebu (De gratia Christi et de peccato originali liber)*, pogl. 14, 15; pogl. 31.

19 Avguštín, *O predestinaciji svetnikov (De praedestinatione sanctorum)*, pogl. 8, 13.

vneprej določil za slavo (Rim 9,23). Zakaj potemtakem ne pouči vseh ljudi, da bi prišli h Kristusu, s tem da je po milosti to, da jih pouči, in po sodbi to, da jih sploh ne pouči, kakor ima usmiljenje do tistih, ki hoče in zakrknje tiste, ki hoče?<sup>20</sup>

Gospod potemtakem izbere za svoje otroke tiste, ki jih izvoli, in sklene, da bo njihov Oče; vendar jih pokliče, vpelje jih v svojo družino in se poveže in zveže z njimi, da bi postali kakor eno. Torej Pismo, ki na ta način poklicanost poveže z izvoljenostjo, s tem dobro pokaže, da ni treba iskati ničesar razen nezaslužene<sup>21</sup> milosti Boga. Če namreč sprašujemo, katere bo poklical in zakaj: [Pismo] odgovarja, *tiste, ki jih je izvolil*. Kadar gre torej za izvoljenost, je milost edina, ki deluje na vseh ravneh, kot izhaja iz besed svetega Pavla: Torej ni odvisno od tistega, ki hoče, niti od tistega, ki teče, ampak od Boga, ki izkazuje usmiljenje (Rim 9,16).

In tega nikakor ni treba vzeti, kot je običajno, tako da bi delili med Božjo milostjo, voljo in človekovim tekom. Kajti poudarjano je, da ne želja ne napor človeka ne moreta ničesar, če za razmah ne poskrbi milost Boga; toda da Bog pridane svojo pomoč, ena in drugi naredita kakšno stvar, da bi dosegla odrešitev. Sofizem,<sup>22</sup> ki ga raje kot s svojimi ovržem z besedami svetega Avguština. Če apostol, tako pravi, ni hotel ničesar drugega, kot reči, da to ni bilo v zmožnosti hotečega in usmerjenega, razen če ni pri tem pomagal Gospod s svojo milostjo, potem lahko to nasprotno obrnemo in rečemo, da ni bilo vse zgolj v milosti Boga, kolikor ji ni pomagala volja in tek človeka. Če je to očitna zlobnost,<sup>23</sup> vseeno ni treba dvomiti, da apostol ni hotel vsega pripisati Božji milosti, ne da bi pustil kaj naši volji ali učenju.<sup>24</sup> To so besede te svete osebnosti.

Piškevagega oreha ni vredna subtilnost, ki jo vnašajo: sveti Pavel da ne bi tako govoril, če pri tem v nas ne bi bilo tudi nekaj napora volje. Kajti ni cenil tega, kar je na človeku: toda ko je videl, da nekateri del človeškega odrešenja pripisujejo svoji spretnosti, na prvem mestu svoji

20 *Ibid.*, pogl. 8, 13 in 14.

21 Zastonj podeljene (op. prev.).

22 *Cavillation*: subtilnost, izumetničena podrobnost (op. prev.).

23 Tako stališče, ki ga hoče Calvin z Avguštinovo pomočjo zavriniti (op. prev.).

24 Avguštin, *Knjiga o veri, upanju in ljubezni (Enchiridion)*, pogl. 9, 32.

molitvi, preprosto obsodi njihovo zmoto, nato pa vztraja, da skupna vsota odrešenja počiva na Božji milosti. In kaj drugega počnejo drugi preroki, kot da nenehno pridigajo nezasluženo poklicanost od Boga? [...]

### *3. Izvoljenost ni odvisna ne od volje ne od vere človeka*

Tukaj moramo biti pozorni na dve napaki. Nekateri napravijo človeka za družabnika Boga, da bi potrdili izvoljenost po Bogu, ki jim je s tem dana. Tako je bila po njihovem človeku dana volja prek Božjega nasveta. Kot če bi Pismo dejalo samo to, da nam je dal možnost verovanja, in ne, da je vera v polni meri dar Boga.

Drugi, ne vem, kaj jih je zavedlo, izvoljenost podredijo veri, kot da ne bi bilo tu ne gotovosti ne trdnosti glede tega, v kar verujemo.<sup>25</sup> Kar zadeva nas, je torej povsem res, da se z verovanjem izvoljenost potrdi in da se Božji sklep, ki je bil poprej skrit, udejanji; vendar pa se pazimo, da ne bi razumeli česa drugega kot to, kar smo dejali zgoraj: védimo, da se nam Božja posvojitve, ki nam ni bila znana, odkrije in potrdi.

Vendar je narobe govoriti, če rečemo, da izvoljenost začne učinkovati, ko sprejmemo evangelij, in da pride šele tedaj v veljavo. Kar zadeva nas, kot sem dejal, je treba iz evangelija prejeti gotovost o izvoljenosti, saj če bi poskušali prodreti v večni Božji dekret, bi bilo to za nas, kot da požiramo globočino. Toda po tistem, ko je Bog potrdil in nas seznanil s tem, da smo izvoljeni, je treba pokazati višje, iz strahu, da ne bi učinek zastrl vzroka. Ni namreč neumnost, ko nam Pismo pravi, da nas je razsvetlil v skladu s tem, da nas je izvolil, saj bi nas, če bi zavrnil misel o naši izvoljenosti, ta jasnina zaslepila.

Vendar ne zanikam, da za to, da bi bili gotovi v naše odrešenje, ne začnemo z Besedo in da se mora pri tem vse naše zaupanje nanašati, se naslanjati in se sklicevati na Boga kot našega Očeta. Kajti tisti, ki hočejo plavati v oblakih,<sup>26</sup> da bi si zagotovili Božji nasvet, ki nam ga je položil v srce in v usta (5 Mz 30,14), spreobračajo celotni red. Našo

25 Tu gre za psihološki problem vernika, ki išče potrditev za svojo izvoljenost. Nismo izvoljeni zato, ker verujemo, marveč verujemo, zato ker smo izvoljeni. Evangelij prinaša gotovost izvoljenosti in vera jo potrdi.

26 Fantazirati, si izmišljati subtilnosti, špekulirati (op. prev.).

smelost je potemtakem treba brzdati s treznostjo vere, da bi nas Bog napravil za zadovoljivo pričo svoje skrivnostne milosti, ko nam jo oznani s svojo zunanjo besedo, pod pogojem, da ta kanal, po katerem se hranimo, ne bi bil ovira za to, da bi čast še naprej pripadala resničnemu viru.

#### 4. Gotovost naše izvoljenosti v zadostni meri dokazuje Beseda

Kakor torej tisti, ki vrlino in trdnost izvoljenosti pripisujejo veri, s katero občutimo, da nam pripada, ravnajo sprijeno, tako po drugi strani mi ohranjamo zelo dober red, ko se v iskanju gotovosti naše izvoljenosti držimo znakov, ki so njene gotove priče. Vrag nima nobene hujše ne varnejše skušnjave, s katero bi omajal verne, kot jo ima takrat, ko v vznemirjenih zaradi dvoma v njihovo izvoljenost, izziva noro slo iskanja tistega, kar je zunaj poti. *Iskanje tistega zunaj poti* imenujem to, ko se ubogi človek trudi vstopiti v nedoumljive skrivnosti božanske modrosti in išče od začetka do večnosti, da bi spoznal, kaj mu je bilo odrejeno ob Božji sodbi. Kajti takrat se požene kakor v globoko brezno, da bi se izgubil, kakor v zanko se zaplete, ki je ne bo mogel nikdar odmotati, vstopi kakor v temačno globočino, od koder ne bo mogel nikoli oditi. Povsem upravičeno je namreč, da je objestnost človeške pameti tako kaznovana z grozovito pogubo, kadar se poskuša s svojo vrlino<sup>27</sup> dvigniti na višino božanske modrosti.

Ta skušnjava, kot sem dejal, je torej toliko pogubnejša, ker smo k temu skorajda vsi nagnjeni, kajti prav redki so, katerih src se to premišljevanje ne dotakne. Od kod tvoje odrešenje, če ne od izvoljenosti po Bogu? In kako se razodene ta izvoljenost? Ko ta misel enkrat dobi svoje mesto v človeku, ga izredno muči ali pa povsem osupi<sup>28</sup> in pobije. Nočem še bolj argumentirati, da bi pokazal, kako sprijeno si na ta način ljudje zamišljajo predestinacijo. Kajti človeški duh se ne more okužiti z bolj smrdljivo zмотo kot takrat, ko zavest zgubi svoj mir in počitek, ki bi ju morala imeti z Bogom. Ta snov je kot morje, na katerem se, če se bojimo pogina, bolj kot vsem stvarjem izogibamo čeri, v katero ne moremo trčiti brez nesreče.<sup>29</sup>

27 S svojo lastno močjo.

28 Vzame pogum.

29 Polôma.

Vendar pa četudi bi to razpravo o predestinaciji ocenili kot nevarno morje, je pri tem navigacija zanesljiva in mirna, in tudi radostna, če se le v afektu svoje lastne volje ne spravljamo v nevarnost. Kakor se namreč tisti, ki zato, da bi bili gotovi v svojo izvoljenost, pridejo do večnega Božjega nasveta brez njegove Besede, pre naglijo in zablodijo v smrtni prepad, tako po drugi strani oni, ki iščejo pravično in v skladu z redom, kot ga kaže Pismo, v njej najdejo edinstveno tolažbo. Naj bo potemtakem to naša pot spraševanja: namreč, da začnemo s klicem Boga in z njim končamo. To pa kljub temu na noben način ne preprečuje, da verni ne bi vedeli, da dobrote, ki jih dnevno prejemajo iz Božjih rok, izvirajo iz njegove skrivnostne posvojitve, kot je o tem rečeno pri Izaiji: uresničuješ čudovite sklepe, od davnaj zvesto in zanesljivo (Iz 25,1), videč, da Gospod hoče, da so nam kakor jamstvo ali izvesek, zato da bi nam zagotovil vse, kar je dopustno vedeti o njegovem nasvetu.

[...]

##### *5. Temelj, resničnost in gotovost naše izvoljenosti so edinole v Kristusu*

Prvič, če prosimo za očetovsko velikodušnost Boga in njegovo naklonjenost nasproti nam, moramo upreti oči v Kristusa, nad katerim edinim ima veselje Oče (Mt 3,17). Če iščemo odrešenje, življenje in nesmrtnost, se ni več treba zatekati drugam, videč, da je on edini vodnjak življenja, vrata odrešenja in dedič nebeškega kraljestva. H kateremu smotru torej teži izvoljenost, če ne k temu, da posvojeni od Boga za njegove otroke, po njegovi milosti in ljubezni prejmemo odrešenje in nesmrtnost? Karkoli se obrne, povrne ali sčisti, ugotovilo se bo, da cilj naše izvoljenosti ne teži k ničemur drugemu. Posledično o tistih, ki jih je Bog izbral za svoje otroke, ni dejal, da jih je izvolil po njih samih, temveč po Kristusu (Ef 1,4), saj jih ne more ljubiti razen po njem in jih ne more počastiti s svojo dediščino, če niso najprej udeleženi v njem.<sup>30</sup>

Če smo torej izvoljeni po Kristusu, ne najdemo gotovosti naše izvoljenosti po nas samih; prav tako pa tudi ne po Bogu Očetu, če si ga zamišljamo kot razodetega brez njegovega Sina. Kristus je potemtakem

30 O tem je govora v pogl. 21, 1 in 7; 22, 1 in 2.

kakor ogledalo, v katerem je treba kontemplirati našo izvoljenost in v katerem bomo kontemplirali brez zmot; kajti on je namreč tisti, v katerem je nebeški Oče ponudil, da se utelesijo tisti, za katere je hotel, da so za vso večnost njegovi, da bi tako izpovedal<sup>31</sup> svojim otrokom vse, ki jih je prepoznal kot svoje pripadnike. Dovolj očitni dokazi imamo, da smo zapisani v knjigi življenja, če se izročimo Kristusu.

Dovolj se nam je torej dal, ko nam je skozi pridigo evangelija izpričal, da nam je izročil Očeta, da bi bil tako naš z vsemi svojimi dobrotami. Rečeno je, da ga nosimo in da smo združeni z njim, da bi živeli, ker je živ on. Pogosto se ponovi ta stavek, da nebeški Oče ni prizanesel lastnemu Sinu (Rim 8,32), da bi se nihče, kdor veruje vanj, ne pogubil (Jn 3,16). Rečeno je tudi, da kdorkoli veruje vanj, prestopi iz smrti v življenje (Jn 5,24); v tem smislu se imenuje kruh življenja, in kdor je ta kruh, bo živel vekomaj (Jn 6,35, 6,58). Pravim, da je on priča, da bodo vsi tisti, ki ga bodo sprejeli s pravo vero, sprejeti pri nebeškem Očetu kot njegovi otroci. Če bi si želeli kaj več od tega, da smo njegovi otroci in dediči Boga, bi se prav lahko dvignili višje od Kristusa! Toda če je to naša zadnja meja, ali ni to, kot da bi povsem pobesneli iskali zunaj Kristusa to, kar smo že prejeli po njem in česar ni mogoče najti razen po njem? Še več, ker je večna modrost Očeta, nespremenljiva volja, nepreklicen nasvet, se ne smemo bati, da bi se moglo tisto, kar nam oznanja skozi njegova usta, kakorkoli razlikovati od volje Očeta, ki ga iščemo. Toda raje nam jo izkazuje zvesto, tako, kot je od začetka in mora biti vekomaj.

Ta nauk se mora z enako močjo udejanjati tudi v naših molitvah. Kajti čeprav nam vera naše izvoljenosti daje pogum, da kličemo na pomoč Boga, je vendarle prazna špekulacija, kadar oblikujemo svoje prošnje takole: Moj Bog, če sem izvoljen, usliši me! Raje ima, da nas njegove obljube zadovoljijo, ne da bi iskali drugje, naj nam bo naklonjen ali ne. Ta obzirnost<sup>32</sup> nas bo odrešila mnogih vezi, kolikor bomo upoštevali to, kar je zapisano kot prava raba, in kolikor tega ne bomo lahkomišelnostno vlekli sem in tja in na hitrico.

[...]

31 Uvideli.

32 Ta razsodnost, ta modrost.

7. *Z zaupljivo ponižnostjo si vernik zagotovi stanovitnost*  
[...]

Kar zadeva svetega Pavla, nam ta ne brani vsakršnega miru, ampak telesno brezbržnost, ki potegne za seboj napuh, objestnost in zaničevanje drugih, zatira ponižnost in spoštljivost do Boga ter vodi k pozabi njegovih milosti. V tem odlomku namreč govori o poganih, ki jim dokazuje, da Judov nikakor ni treba goreče in nečloveško žaliti, zato ker so bili postavljeni na njihovo mesto, ki so ga drugi zavrnil. Podobno ne poziva k strahu, po katerem bi se z osuplostjo<sup>33</sup> opotekali, ampak s tem, ko nas vabi k ponižnemu spoštovanju Božje milosti, prav nič ne oslabi zaupanja, ki ga imamo vanj, kot je bilo rečeno drugje.

Še več je: s svojimi besedami se ne obrača na vse, ampak na sekte, ki so že obstajale. Zato ker je bila Cerkev razdeljena na dvoje in ker sta bila vzrok ločitve zavist in napuh, sveti Pavel namreč graja pogane, da če so bili postavljeni na mesto svetega in dednega ljudstva, potem jih mora to navajati k strahu in skromnosti, kajti mnogi so bili naduti in domišljivi, pa bi bilo zanje pametno, da bi porezali nečimrnost.

Vrhu tega smo že videli, da se mora naše upanje zanašati na prihodnost, gledati onstran smrti in da ni nič bolj v nasprotju z njegovo naravo kot oklevanje in vznemirjanje, kakor če dvomimo v to, kar moramo narediti mi.

8. *Razlika med občo in posebno poklicanostjo*

Kar zadeva Kristusovo izjavo, da je veliko poklicanih in malo izvoljenih (Mt 22,14), ni v njej nikakršne dvoumnosti, če se spomnimo tistega, kar nam mora biti dovolj jasno: da vemo, sta dve vrsti poklicanosti.

Obstaja obča poklicanost, ki se nanaša na zunanjo pridigo evangelija, s katero Gospod povabi k sebi vse ljudi brez razlike, tudi tiste, ki jim jo je predložil z vonjem smrti in so namenjeni najhujši obsodbi.

Obstaja posebna poklicanost, ki je namenjena skoraj samo vernim udeležencem, ko se po notranji luči njegovega Duha nauk ukorenini v njihova srca; čeprav včasih takšno poklicanost uporabi tudi za tiste,

33 Z grozo.



ki jih razsvetli začasno in ki jim jo nato zaradi njihove nehvaležnosti odreče in jih pahne v še večjo zaslepljenost.

[...]

9. [...] *Predestinacija krepi vero vernega*

Zaradi tega imajo verni lahko nagnjenje do tega, kar smo povedali na začetku: vedeti, da predestinacija, če o njej pravilno preišljujemo, ni za to, da bi ovirala ali omajala vero, temveč prej za to, da bi jo dodobra potrdila.

[...]

12. *Pogubljeni so prikrajšani za Božjo Besedo ali jih Beseda zakrknje*

Kakor Gospod vodi s krepostjo svojega klica svoje izvoljene k odrešenju, za katerega jih je s svojim večnim nasvetom vnaprej določil, tako po drugi strani razsoja o pogubljenih in izvršuje nad njimi to, kar je določil, da bo naredil. Posledično so tisti, ki jih je ustvaril za večno pogubljenje in smrt, instrument njegove jeze in primerki njegove strogosti: zato da bi jih pripeljal k njihovemu koncu, kjer jih bo prikrajšal za zmožnost, da bi slišali njegovo Besedo, ali pa jih bo z njeno pridigo oslepil in jih še bolj zakrknil.

[...]

Kar zadeva drugi člen, imamo o tem vsakodnevno izkušnjo in veliko primerov je v Pismu. Sto ljudi bo, ki bodo poslušali isto pridigo: dvajset se jih bo ji pokorilo z vero, drugi je ne bodo upoštevali ali se bodo norčevali ali jo zavrnilo in jo obsodilo. Če bo kdo omilil to raznoterost, češ da izhaja iz njihove lastne hudobije in perverzности, to ne bo zadovoljilo: kajti ista hudobija bi zaposlovala razsodnost vseh, če Gospod tega ne bi pri nekaterih popravil s svojo milostjo. Tako bi vedno ostajali zaslepljeni, če se ne bi zatekli po pomoč k temu, kar je dejal sveti Pavel: Kdo ti namreč more dati prednost (1 Kor 4,7)? S čimer sporoča, da če je nekdo odličnejši od drugega, ni iz svoje lastne kreposti, ampak edinole iz Božje milosti.

*Iz francoščine prevedla Monika Jerič*

*Ernst Saxer*

## BULLINGER, CALVIN IN *CONSENSUS TIGURINUS*

### Uvod

Dvajsetega maja 1549 sta Calvin in Bullinger v Zürichu dosegla »obojestransko soglasje v zadevi zakramenta«, *Consensio mutua in re sacramentaria*; v 19. stoletju so ga začeli na kratko označevati kot *Consensus Tigurinus*, »Züriško soglasje« (sporazum). Šlo je predvsem za poenotenje v razumevanju obhajila (*Abendmahl*), ki je bilo med glavnimi spornimi vprašanji v razhajanju različnih reformatorskih smeri. *Consensus* je bil natisnjen v Zürichu in Ženevi leta 1551 v latinščini in nemščini oziroma francoščini. Z njim je bil storjen prvi korak k oblikovanju reformirane veroizpovedi, ki je preseгла meje med züriško in ženevsko reformacijo; seveda pa je bila tudi odločilen korak k ločitvi od nastajajoče luteranske Cerkve. Zasluga za poenotenje gre predvsem Calvinu, njegovi pobudi in vztrajnemu prizadevanju za sporazum.

### Izhodiščna situacija

Po verskih pogovorih v Marburgu leta 1529 so züriški teologi predvsem poizkušali odbraniti razmejitev, na kateri so takrat vztrajali: vsebina zakramenta je »duhovno použivanje Kristusovega telesa« in s tem sprejemanje njegovih odrešilnih dobrin v zaupanju v Kristusa, ne pa kakršna koli Kristusova telesna navzočnost in s tem tudi »objektiviteta« podelitve zakramenta kot zaklada in podaritve zveličanja (kot formulira Luther v *Velikem katekizmu*). Ozadje züriškega pogleda je bilo jasneje opisano v *Prvi helvetski veroizpovedi* iz leta 1536: zunanjemu izvajanju zakramentov naj se ne pripiše ničesar, kar se sme pripisati samo delovanju Svetega Duha. Posledično se je tako večala distanca do Luthra in oddaljevalo poenotenje z njim.

Calvin je v vprašanju obhajila že na začetku zavzemal sredinsko pozicijo. Govoril je o duhovni povezanosti s Kristusom, toda tudi o realnem daru, ki ga prinaša obhajilo, namreč »udeleženosť na resnični substanci Kristusovega telesa in krvi« (tako v *Malem traktatu o obhajilu* 1541). To je za Calvina kot za Luthra pomenilo, da daje Kristus s podobama kruha in vina v obhajilu tudi stvar samo: da Kristusa popolnoma sprejmemo šele z obhajilom (tako v *Ženevskem katekizmu*, vprašanje 346, 353).

### **Predzgodovina**

Leta 1544 je Luther spet ostro napadel Švicarje zaradi njihovega nauka o obhajilu/Gospodovi večerji. Calvin si je zaman prizadeval, da bi züriške odvrnil od obnove polemike. Leta 1545 so odgovorili Luthru v *Züriški veroizpovedi*. S tem je postala sprava med reformatorskimi Cerkvami in morda celo z rimsko Cerkvijo – eden od Calvinovih ciljev po letu 1540 – tako rekoč nemogoča. Calvin je zato poskušal doseči vsaj poenotenje s švicarskimi reformiranimi Cerkvami. To mu je bilo še posebej pomembno tudi zato, ker so ga te sumile, da uveljavlja luteranske tendence. Veljal je za Bucerjevega prijatelja. Temu pa niso zaupali, saj si je prizadeval, da bi Švicarje pridobil za luteranske veroizpovedi. Svoje so prispevale tudi napetosti med Ženevo in Bernom, kjer je Calvin upal na pomoč iz Züricha. In ne nazadnje – morda najpomembnejše – je tu Calvinovo prizadevanje, da bi pridobil podporo Züricha in Berna za preganjane francoske hugenote.

Na drugi strani je upal na skupen nastop švicarskih Cerkva z Ženevo vred tudi Bullinger, ki ga je skrbelo dogajanje v nemškem cesarstvu, poraz protestantov v šmalkaldski vojni in *interim* iz leta 1548, ki je le začasno dopuščal poroke duhovnikov in obhajilo pod obema podobama tudi za laike.

Prvi stiki so razočarali. Pri svojem obisku v Zürichu leta 1547 je dobil Calvin od Bullingerja rokopis o vprašanju zakramenta obhajila. Calvin ga je kritiziral, da zanika, da se pri obhajilu nudi Kristusovo telo: zakramenti za Calvina niso prazni simboli, temveč po njih deluje Bog. To ne povsem ustrezno formulacijo različnih pojmovanj je Bullinger v pismu Calvinu ostro zavrnil. Calvinov obisk leta 1548

v Zürichu tudi ni privedel do plodnega dialoga. Zdelo se je, da so razlike in nasprotja tako leta 1547 le še okrepljena.

V pismu 26. junija 1548 pa je poizkušal Calvin razložiti svoje teze v smislu züriške teologije. Za Calvina so bili zakramenti »orodje« (*organa*) Božje milosti in obhajilo nudenje Kristusovega telesa in krvi. To vsekakor ni bilo v skladu s züriškim pojmovanjem. Toda tudi po Calvinu se Božja milost ne veže na zakramente, Božje delovanje se ne prenaša nanje, nikakršnega delovanja in učinkovanja zakramenta ni, ki bi bilo neodvisno od vere. V svojem odgovoru Calvinu zdaj Bullinger kritizira pojem zakramenta kot »orodja milosti«, saj naj bi bila s tem podelitev milosti vendarle vezana na prejem zakramenta. Calvin je odgovoril januarja 1549 in upošteval Bullingerjevo kritiko, ko je dopustil, da Sveti Duh sicer deluje z obhajilom, toda njegovo delovanje ni nujno vezano na čas prejetja zakramenta. Bullingerjev odgovor marca 1549 izraža veliko olajšanje in veselje, saj da je zdaj sporazum mogoč in v tem smislu akceptira formulacijo o zakramentih kot orodjih Svetega Duha.

### Sprejem

Calvin je za neko sinodo v Bernu let 1548 pripravil veroizpoved ženevskih teologov z 20 členi o zakramentih. V Bernu je bilo razumevanje obhajila prav tako predmet sporov in prevladoval je odklonilen odnos do Calvina. Sedemnajst od teh členov se tako dobesedno ujema s kasnejšim *Züriškim soglasjem*, da lahko sklepamo, kako je v glavni zadevi to soglasje formuliral Calvin; verjetno je razširjeno in popravljeno verzijo te veroizpovedi prinesel s seboj v Zürich. Bullinger mu je pisal, da zdaj osebno srečanje ni več nujno, toda še pred prejemom tega pisma je Calvin s Farelom maja 1549 že odpotoval v Zürich. Tu so v dveh urah uredili in potrdili besedilo soglasja v 26 členih. Pri tem so »v že obstoječo predlogo vključili člene 1–4, 6, 9 in 22 in jo za dva člena skrajšali«. Ob tem so se v teh dneh »izčrpno pogovorili o skupni politiki švicarske zveze nasproti Franciji«. (Busch, 5.)

### Vsebina

*Consensus* v členih 1–6 opisuje temeljne zadeve: odrešenje nam je dano po Kristusu in izpričano je s pridigo in zakramenti. »Zato

moramo postati eno z njim in se vkoreniniti v njegovo telo« (člen 5). Jedro je v členu 7, ki govori o smotru zakramenta. Najprej s zwinglijevskimi formulacijami: zakramenti so »znaki in označevalci krščanskega verovanja in krščanske skupnosti [...] spodbuda za našo zahvalo [...] in dolžnosti«. Calvinov interes je upoštevan s poudarjanjem formulacije, da »nam Bog z zakramenti izpričuje [*bezeugt*], ponavzočuje [*vergegenwärtigt*] in potrjuje [*bestegelt*] svojo milost«. Z uporabo pojma pečata/potrdila v členu 7 in 8 je ohranjen ostanek Calvinovega pojmovanja objektivitete zakramentalnega daru; prav tako z oznako kruha kot »zastave [zastavljenega predmeta] za našo skupnost s Kristusom« (člen 26). Člena 8 in 9 obravnavata razlikovanje med znakom in stvarjo ter duhovno sprejemanje Kristusovega odrešilnega daru. Člen 10 razlaga, da z zakramenti povezana Kristusova obljuba vodi k veri in k učinkovanju zakramentov – in prav to je temeljno skupno reformatorsko spoznanje in prepričanje! Členi 11–15 zagotavljajo, da zakramenti sami po sebi nimajo učinka in spomnijo na 1 Kor 3,7, kjer je rečeno, da ljudje sadijo in zalivajo, a rasti da le Bog. Člen 15 tako zameji domet govora o zakramentu kot pečatu in hranilu vere v tem smislu, da je le Bog avtor (*Urheber*) in le Sveti Duh dejanski pečat. Člen 16 vztraja, da so odrešenjskega daru deležni le izvoljeni in po členu 18 le verujoči. Zakramenti ne podeljujejo milosti – s tem nasprotuje 17 člen rimskokatoliškemu nauku. Člen 19 ugotavlja, da so verujoči v skupnosti s Kristusom tudi pred sprejetjem zakramenta in brez njegovega sprejetja – neodločeno ostaja, ali za neverujočega sprejetje zakramenta nima nobenega učinka in mu je celo v škodo. Člen 20 zagotavlja, da korist zakramenta ni vezana na trenutek/čas njegovega prejemanja. Členi 21–26 zavračajo napačna pojmovanja: člen 21 predstavo o Kristusovi telesni, prostorski navzočnosti; člen 22 dobesedno razlago Gospodovih besed »to je moje telo«; člen 23 kakršnokoli pomešanje substance Jezusovega telesa in krvi z našim telesom in krvjo; člen 24 zavrača nauk o transsubstanciaciji in vse druge načine povezanosti Kristusa s kruhom (proti Luthru); člen 25 in 26 govorita o prostorski omejenosti Jezusovega telesa v nebesih in zavračata čaščenje Kristusa v kruhu, hostiji.

## Objava in vpliv

Besedilo ni bilo takoj objavljeno, temveč je krožilo v prepisih, da bi doseglo privolitev tudi v drugih švicarskih Cerkvah. V Bernu in Baslu so bili najprej zadržani, ker niso sodelovali pri dogovarjanju. Soglasje je doživelo pritrdjevanje iz vse Evrope, tudi od Bucerja in celo Melanchthona. Natisnjeno je bilo februarja 1551 v Zürichu in aprila istega leta v Ženevi, najprej v latinščini. Calvin ga je pospremil z uvodom, iz Zürichu pa je prišla sklepna beseda. V njej so – tipično za züriško teologijo – zagotavljali, da so vedno odprti za boljšo razlago zakramentov in da od nikogar ne pričakujejo, da bi moral podpisati prav predloženo besedilo sporazuma! V istem letu je izšla v Zürichu že nemška in v Ženevi francoska verzija.

Calvin je še vedno upal, da bo *Consensus* prispeval k širšemu poenotenju reformatorskih Cerkva. Toda luteranska stran je njega in vse reformirane Švicarje ostro napadla. Joachim Westphal iz Hamburga je v »grožečem« poenotenju reformiranih videl nevarnost za pravo, to je pristno lutrovske reformacije. Calvin najprej ni hotel nadaljevati polemike; toda Bullinger ga je k temu spodbudil in tudi sam je bil razočaran nad luteransko reakcijo, nasproti kateri je molčal tudi Melanchthon. Tako je Calvin v dogovoru z Bullingerjem napisal obsežen zagovor *Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis*, ki mu je bilo priloženo besedilo *Soglasja*. Leta 1555 je zagovor izšel s pristankom vseh reformiranih švicarskih Cerkva. Spori so se vlekli še dolga leta. *Soglasje* je »faktično postalo povod za veliko znotraj-evangeljsko nesoglasje v protestantizmu [...] za njegovo razcepljenje na luteransko in reformirano veroizpoved« (Busch 9).

## Počastitev

*Consensus* je dokument ekumenskega prizadevanja in iskanja dveh reformatorjev. Skupna podlaga je bila Calvinova predloga, v kateri pa je Calvin v marsičem že upošteval Bullingerjeve ugovore iz prejšnjih razprav. Odpovedal se je predvsem eni ključni točki: uporabi pojma *substantia sacramenti* kot oznake za dejansko navzočnost Kristusa v zakramentu. Kljub temu se je pred Bucerjem lahko zagovarjal, da je uveljavil glavne točke svojega razumevanja zakramenta obhajila: zakramenti kot zastavni predmeti Božje milosti, s katerimi Bog deluje

na nas in v katerih mi najdemo Kristusa z vsemi njegovimi darovi. Tu lahko vidimo, da je Bullinger prišel naproti Calvinovemu vidiku in prizadevanju.

V modernem žargonu lahko kljub zadržkom govorimo o sporazumu *Consensus Tigurinus* kot o *win-win* razmerju. Calvin je dobil v Zürichu odločilno oporo za svojo ženevsko Cerkev in podporo hugenotom. Bullinger je lahko računal na povezanost s Calvinom pri svojih nadaljnjih ekumenskih prizadevanjih znotraj protestantizma. Bilo bi pretirano, če bi *Züriško soglasje* slavili kot »rešitev enotnosti reformiranega protestantizma«. Bilo pa je vsekakor signal z velikanskim odmevom k prebujanju močnejšega občutka povezanosti različnih reformiranih tokov.

## VIR

*Der Consensus Tigurinus* (1549), nemški uvod in prevod Eberharda Buscha, v : *Calvin Studienausgabe*, Bd. 4: Reformatorische Klärungen, Neukirchen-Vluyn 2002, 1–27.

## LITERATURA

Ulrich Gäbler, *Das Zustandekommen des Consensus Tigurinus im Jahre 1549*, v: *Theologische Literaturzeitung* 104, 1979, 322–331.

Wulfert de Greef, *The Writings of John Calvin. An Introductory Guide*, Grand Rapids 1993, posebej: *Agreement with Bullinger and Zuerich* (184–190) in *Debate with the Lutherans Westphal and Heshusius about Consensus Tigurinus* (190–193).

Gotfried W. Locher, *Streit unter Gästen. Die Lehre aus der Abendmahlsdebatte der Reformatoren für das Verständnis und Feier des Abendmahls heute*, *Theologische Studien* 110, Zürich 1972.

Gotfried W. Locher, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen – Zürich 1979.

Fritz Blanke und Immanuel Leuschner, *Heinrich Bullinger. Vater der reformierten Kirche*, Zürich 1990.

*Prevedel Marko Kerševan*

## TRUBARJEVA TEOLOGIJA

Jože Rajhman, *Teologija Primoža Trubarja*  
Teološka fakulteta, Ljubljana 2008

Morda naslov nekoliko zavaja, kajti knjiga ne podaja sistematično in enovito obdelane teologije, temveč prinaša izbor razprav, v katerih je avtor obravnaval teologijo Primoža Trubarja. Rajhmanove spise o Primožu Trubarju je izbrala in uredila ter jim dodala spremno besedo dr. Fanika Krajnc-Vrečko, dobra poznavalka Trubarjevih del (sourednica *Zbranih del*) in nadvse dobra poznavalka dr. Jožeta Rajhmana (iz njegove teologije je doktorirala).

Primoža Trubarja poznamo Slovenci predvsem kot začetnika slovenskega knjižnega jezika in seveda obenem očeta slovenske književnosti. Manj pa poznamo Trubarja kot duhovnika in teologa. Vloge verskega reformatorja mu namreč niso dolgo priznali; bila je podcenjena. Toda v drugi polovici 20. stoletja je katoliški duhovnik, teolog in filozof dr. Jože Rajhman (1924–1998) sistematično obdelal Trubarjevo teologijo.

Rajhman je v svojih razpravah opozarjal na temeljna teološka vprašanja, ki so, po besedah dr. Avguština Laha, zaznamovala Trubarjevo fiziognomijo in omogočila možnost odprtja nadaljnjih raziskovanj posameznih teoloških vprašanj. Rajhman je v svojih razpravah z analizo Trubarjevih del nakazal, da je bil Trubar praktični oznanjevalec »starega nauka«, torej pridigar, ki je stari nauk dopolnjeval z aktualnimi in dokazljivimi, prepričljivimi, praktičnimi primeri in zgledi svojega časa.

Rajhmanove razprave so pomemben prispevek k raziskovanju teologije 16. stoletja, saj so slovenski protestanti na čelu s Primožem Trubarjem zakoličili, kakor je v predgovoru v knjigi poudaril dr. Avgustin Lah, svojevrstno »slovensko smer« v evropski reformaciji.



V knjigo je vključenih 16 razprav oz. predavanj, ki jih je Rajhman za življenja objavil v raznih strokovnih revijah in zbornikih. Rajhman je, sodeč po bibliografiji (480 enot), največ svojih razprav, tudi glede na obseg, namenil prav protestantom in teologiji 16. stoletja. Tako v njegovi bibliografiji najdemo okoli 130 razprav s področja protestantizma, k čemur moramo prišteti še štiri monografije. Trubar je postal predmet Rajhmanovega prvenstvenega življenjskega zanimanja in preučevanja.

V svojih raziskavah je odkrival in poudarjal antropološko humanistično usmerjenost Trubarjeve teologije, Trubarjevo demokratično misel, njegovo preporodno misel idr. Nadalje je ugotavljal, »da je bila Trubarjeva teologija bolj življenjska filozofija kot teologija v prvotnem pomenu, bila je kot instinktivno spoznanje, kako je treba živeti v skladu z evangelijskim naukom. Trubar ni bil dogmatik, bil je pragmatik,« kakor to povzema dr. Fanika Krajnc-Vrečko v svojem spremnem sestavku *Jože Rajhman, raziskovalec Trubarjeve teologije in njegovega sveta*.

Po Rajhmanovi zaslugi nam je bil, brez dvoma, Primož Trubar približan na nov način. Zato je bilo nujno, da so zdaj njegove bistvene razprave o Trubarjevi teologiji zbrane in objavljene v samostojni knjigi.

*Franc Kuzmič*

## PROTESTANTSKA PESMARICA

Ivan Florjanc in Edo Škulj, *Slovenski protestantski napevi*  
Družina, Ljubljana 2008

Knjiga slovenskih protestantskih napevov, ki jih je za štiriglasni zbor harmoniziral Ivan Florjanc, omogoča kakovostno ohranjanje slovenskega protestantskega pevskega izročila. To je zdaj že druga, dopolnjena in popravljena izdaja, posvečena pa je 500. obletnici Trubarjevega rojstva. Uvodni prispevek in uvod k protestantskim napevom je prispeval Edo Škulj, jezikovno redakcijo besedil je pojasnil Jože Faganel, Ivan Florjanc pa je dodal sestavek o stilnih priredbah pesmi iz slovenskih protestantskih pesmaric.

Slovenski protestantski napevi so bili predmet razpravljanja že od Ludwiga Theodorja Elzeja (1884), Evgena Lampeta, Josipa Mantuanija in predvsem Josipa Čerina, ki je s to temo doktoriral na dunajski univerzi pri profesorju Guidu Adlerju. Prevod njegove disertacije je izšel leta 1908 v *Trubarjevem zborniku*, ki ga je uredil Fran Ilešič. Čerin je ugotovil, da so vsi napevi v Trubarjevih pesmaricah vzeti iz nemških predlog, iz nemškega protestantskega cerkvenega petja ter da imajo svoj izvor v katoliškem cerkvenem ali pa v nemškem ali češkem ljudskem petju. Ob tem je tudi sodil, da bi bile lahko te melodije brez dvoma postale prvi temelj našemu »samotornemu muzikalnemu razvoju, da jih ni ognju izročila protireformacija«. Ta, doslej najobširnejša študija o protestantskih napevih pa je žal izšla v okrnjeni obliki, nad čemer se je pritoževal že Čerin sam. V muzikološkem oddelku ljubljanske Narodne in univerzitetne knjižnice je shranjen izvod zbornika s Čerinovimi pripombami glede prevoda in glede posegov Mateja Hubada. Ohranjena je tudi dokumentacija o stikih med njim in Ilešičem, iz katere je razvidno, da se je Čerin močno pritoževal nad posegi v njegovo delo. Ob teh ugotovitvah pač kaže

opozoriti, da bi bilo treba Čerinovo disertacijo na novo prevesti, upoštevati njegove pripombe in opombe ter jo v popolni in neokrnjeni obliki predstaviti slovenski javnosti. Žal pa je ta za znanstvene dosežke na glasbenem področju večkrat gluha in jih odriva na rob zanimanja, kot da ne gre za pomemben del slovenske humanistike.

Protestantske napeve je predstavil in opremil s potrebnimi in koristnimi informacijami Edo Škulj, harmonizacije pa je skrbno in s potrebno mero občutka za njihove značilnosti opravil Ivan Florjanc, danes gotovo najboljši poznavalec modalne harmonije pri nas. Kot pravi v svojem sestavku, je vsako melodijo obravnaval posamič, »nekako osebno, kakor se pač za tovrstna glasbena bitja spodobi«. Pri tem je mislil tudi na sedanje zборе in njihove izvajalske zmogljivosti, predvsem pa je namerno ohranjal stilni značaj, značilen za podobne homofone uglasbitve v 16. stoletju.

Slovenski protestantski napevi so torej spet dostopni slovenskim zborom in tako tudi širši slovenski javnosti.

*Primož Kuret*

# METAFIZIKA, MATERIALIZEM, ETIKA, UTOPIJA

Cvetka Hedžet Tóth, *Hermenevtika metafizike*  
Društvo 2000, Ljubljana 2008

Cvetka Hedžet Tóth, profesorica na ljubljanski Filozofski fakulteti, v knjigi z naslovom *Hermenevtika metafizike* in podnaslovom *Metafizika – materializem – etika – utopija* postavlja vprašanje, kako in čemu negovati metafiziko v pometafizični dobi. Odgovor nanj nakazuje v razpravah o teoretično sicer raznorodnih avtorjih, med njimi tudi takih, ki izhajajo iz protestantskega izročila, vendar pa je vsem skupno pritrjevanje življenju. Avtorica v delu ne skriva lastnega filozofskega prepričanja: upira se zatajevanju življenja v filozofiji, njeni politizaciji in zazrtosti v preteklost ter opozarja na nujnost globalne odgovornosti za prihodnost; poudarja pomen svetosti bivanja in se zavzema za etiko, ki ne bo protinaravna. Naklonjena je filozofiji, ki neguje idejo sreče, pri čemer izstopa materialistična filozofska tradicija. Poudarja – tako kot v svojih prejšnjih delih – pomen utopičnega mišljenja za razvoj humanistike. Utopiji se filozofija ne sme odreči, saj utopično mišljenje transcendirata stvarnost in išče alternativo svetu, kakršen je; utopično mišljenje je anticipiranje prihodnosti in bo, kakor je avtorica zapisala v svoji predzadnji knjigi, »vedno povezano s presežnostnim mišljenjem, ki ima pogled usmerjen naprej« (*Med metafiziko in etiko*, 2002, str. 151), kajti upanje in utopija sta povezana s samim človekovim bistvom. A prihodnosti, opozarja v novi knjigi, ni mogoče konstruirati. Filozofinja razmišlja o utopiji solidarnega človeštva in trdi, da je solidarnost pravzaprav pravičnost; globalni svet, v katerem je zmagala tržna ekonomija, je vse prej kot svet solidarnosti in pravičnosti, zato je prepričana, da bi morala biti globalizacija tudi etizacija. Sprašuje se, zakaj je pojem tolerance izpodrinil pojem solidarnosti, in predlaga: »Več vzajemnosti

in solidarnosti kot temelj naše identitete, ki ohranja pluralizem in toleranco, naj bo naš orientacijski čut« (str. 357), tj. »čut za sočutje (vživljanje)« (str. 393).

Knjiga obsega 499 strani in je razdeljena na tri dele, vsakega pa sestavljajo po tri samostojne študije. Prvo študijo prvega dela z naslovom *O brezpogojnem* filozofinja namenja razpravljanju o precej zamolčanem vplivu Arthurja Schopenhauerja na Friedricha Nietzscheja. Avtorica poudarja odrešenjsko stran filozofije obeh filozofov in ugotavlja, da gre pri njiju za »hermenevtiko bivajočega, ki ji je svet uspelo razvozlati oziroma dešifrirati skozi pojem življenja« (str. 67). Nietzscheja je nagovorila vedrina Schopenhauerjeve filozofije, doumel je, »da Schopenhauer nikakor ni [...] zaklinjalec pesimizma, ampak pesimizem zaustavlja [...]« (str. 49). Schopenhauer in Nietzsche sta predvsem filozofa življenja, njuna filozofija zato ni vednost, trdi avtorica, ampak modrost sveta, njuna etika pa je etika biti – ponaravljena etika brez tiranije dobrega. Etiko biti izraža misel starogrškega pesnika Pindarja *Postani takšen, za kakršnega se spoznaš, da si*, ki jo Nietzsche povzema v več delih in z njo opisuje lastno filozofsko oblikovanje, pa tudi svoj odnos do Schopenhauerja. Samospoznanje in spoznanje sveta sta, kot piše Cvetka Hedžet Tóth, neločljivi, resnična vsebina morale pa je *Suum cuique* (Vsakomur svoje) in *Neminem laede, imo omnes quantum potes, iuva* (Nikomur ne škoduj, temveč vsem pomagaj, kolikor moreš). Filozofinja trdi, da sta nas Schopenhauer in Nietzsche »prepričala v emancipacijsko poslanstvo etizacije sveta, ki tudi politiko razume vedno samo kot sredstvo, nikdar kot cilj« (str. 13).

Razpravi o Schopenhauerju in Nietzscheju sledi študija o protestantskem teologu in filozofu Paulu Tillichu in njegovi teologiji brez Boga oz. religiji konkretnega duha. V njej avtorica poudarja, da ateizacija ni razlog za opuščanje pojma svetosti. Tillich religije ne razume kot Božje razodetje, temveč kot ustvarjalno prvino in funkcijo človekovega duha. Avtorica predstavlja njegovo pojmovanje svetega in brezpogojnega. Sveto je zakramentalni temelj vseh religij, je *najvišja skrb* za celoto bivajočega. Tillich je prepričan, da brezpogojno ni bitje, ampak kvaliteta; vera je usmerjenost k brezpogojnemu prek simbolov, Bog je simbol za brezpogojno. Religije, poudarja filozofinja, po

Tillichu ni mogoče misliti brez ateističnega elementa, ki ga v *Svetem pismu* izraža izrek *Ne delaj si rezane podobe* (2 Mz 20,4). Razmišlja tudi o Tillichovem prizadevanju za *pozitiven odnos med katolicizmom in protestantizmom* in navaja njegovo zahtevo, zapisano v delu *Sistematska teologija*, da se mora »*protestantsko načelo*« *združiti s »katoliško substanco*«. Katolicizem poudarja svetost biti in je zato zakramentalna religija, protestantizem pa se osredinja na svetost najstva in je eshatološka religija. Tillich trdi, da protestantizem potrebuje *večni dotok zakramentalnih elementov* iz katolicizma in celo da se protestantizem in katolicizem ohranjata zaradi slabosti drug drugega. Tillichova misel je na meji med filozofijo in teologijo, njegovo razumevanje protestantizma je filozofsko in Tillich je, piše avtorica, mnogim filozofom, tudi frankfurtski šoli, »pokazal, kako je *logos* prežet z življenjem, tudi tam, kjer se zdi, da filozofijo obvladuje čista teonomija [...], v svojem najbolj skrajnem pomenu je filozofija *brezpogojnost čistega spraševanja*, teologija *brezpogojnost čistega odgovarjanja*, na podlagi čiste prevzetosti s svetim ali brezpogojno skrbjo za celoto biti oziroma bivajočega« (str. 92). Skrb za celoto bivajočega je temelj za ohranjanje ideje nesmrtnosti, ki se ji po Tillichovem učencu Adornu filozofija ne more več odreči.

Tudi etični nazori Alberta Schweitzerja, protestantskega teologa, filozofa, muzikologa in zdravnika, ki mu je posvečena naslednja razprava, so izraz brezmejne odgovornosti za celoto bivajočega in življenja na Zemlji. Njegova filozofija, ki veliko dolguje Schopenhauerjevi in Nietzschejevi misli, je predvsem filozofija kulture in etika. Schweitzer ugotavlja, da je tehnični napredek prevladal nad kulturo, filozofija, ki bi morala biti *voditeljica in ohranjevalka občega uma*, pa se je odtujila svetu. Kulturo občuti kot nekaj svetovljanskega in avtorica se sprašuje, »ali ni njegov eskapizem kot izbrani stil življenja posledica uvida v skrajno razdiralno vlogo nacionalizma, ki se mu je lahko izognil samo v 'divjini' Afrike« (str. 117). Schweitzerjeva etika izhaja iz pesimističnega spoznanja o svetu, a je kljub temu optimistična in si prizadeva za svetovno solidarnost; je etika predanosti življenju in strahospoštovanja do njega ter samoizpopolnjevanja. Zaradi svojega etičnega univerzalizma je Schweitzer, poudarja Cvetka Hedžet Tóth, predhodnik ideje o svetovnem etosu.

V drugem delu knjige z naslovom *Trdovratnost morale* avtorica razmišlja o ontologiji in materialni etiki vrednot Nicolaia Hartmanna. Predstavlja njegov obrat k materializmu in poskus, da bi presešel spor med idealizmom in materializmom. Njegova ontologija, ki je temeljna filozofska disciplina, je v nasprotju s tradicionalno izrazito tostranska. Religija si je v zgodovini lastila monopol nad etiko, Hartmann pa nas, kot poudarja filozofinja, prepričuje, da etika ne potrebuje teoloških sredstev in da je ateizem izraz človekovega dostojanstva. Hartmann vrednote misli kot samostojne bitnosti na način Platonovih idej, čeprav platonizem odklanja. Nosilec vrednot je človek, ki je avtonomno in svobodno bitje; človek se o vrednotah odloča sam ter je za svoje odločitve tudi odgovoren.

V naslednjem poglavju avtorica razpravlja o Kocbekovi etiki življenja in biocentrični metafiziki. Kocbek neguje kozmični čut, njegovo panteizirano krščanstvo filozofinja označuje za zaustavljeni pesimizem in navaja njegovo misel, da *metafizika ni nikakršen sistem, ampak določen človekov čut za odnose, ki naj jih njegova celotnost vzdržuje s celotnostjo vesolja*. Kocbekova onaravljena etika je planetarna etika medčloveške solidarnosti, njegovo pojmovanje svetosti življenja pa je po avtoričinih besedah temelj za sprejetje načela svetovnega etosa.

Filozofinja piše o nujnosti globalne oziroma univerzalne etike in razmišlja tudi o izhodiščih za nov svetovni red in nov svetovni etos, kakor sta jih predlagala Hans Küng in *Deklaracija o univerzalnem etosu*. Trdi, da gre pri svetovnem etosu, ki ni kakšna nova religija ali ideologija, za temelje humanizma, in verjame, »da se da z njim ohranjati najbolj dragoceno, namreč življenje in z njim povezano vso že ogroženo svetovno bit« (str. 270). Svetovni etos je lahko po Küngu učinkovit samo, če izhaja iz najširšega družbenega konsenza. Omogoča ga zlato pravilo, skupno vsem etičnim tradicijam: *Česar sam ne želiš, tega ne delaj drugim*, oziroma: *Kar želiš, da drugi storijo tebi, tudi ti stori njim*. To je minimalen, zgodovinski temelj univerzalnosti.

Tretji del knjige ima naslov *Prednost biti pred utopijo*. V študiji *Avtobiografija spolitiziranega življenja* avtorica predstavlja razmišljanja angleškega zgodovinarja Erica Hobsbawma, čigar levičarstvo »brez spolitiziranega in ideološkega priokusa opozarja na držo, v kateri se še vedno mnogi prepoznamo« (str. 318), zato se noče odpovedati ideji

o organizirani solidarnosti. Ob branju njegove avtobiografije *Zanimivi časi: Moje doživetje 20. stoletja* razmišlja o študentskem uporništvu generacije '68, ki je zahtevala »samo odprte možnosti za življenje, z ničimer omejene možnosti, ki smo jih takrat imenovali *tisoč lotosovih cvetov*« (str. 322). S Hobsbawmom avtorica nasprotuje ideji o koncu zgodovine in opozarja, da je kljub nevarnosti popolnega uničenja treba verjeti v boljši in pravičnejši svet in da globalizacija ne sme postati homogenizacija.

V naslednji študiji filozofinja ugotavlja, da metafizika zla in dialektika nemorale, s katerima smo soočeni v najnovejši zgodovini, tradicionalno filozofijo in pojme, kot je napredek, v marsičem postavljata pod vprašaj. S Theodorjem W. Adornom, Hansom Jonasom ter s teologi Dorotheejo Sölle, Johannom Baptistom Metzem in Jürgenom Moltmannom razmišlja o zaznamovanosti filozofije in teologije z zavestjo o holokavstu. Za Adornom sprašuje, »kako se soočiti z bolečino Auschwitza, zaradi česar je ranjena tudi večnost in [...] je bila med drugim posamezniku kratena pravica do individualne smrti« (str. 373). Razmišlja o tem, ali ni izvor zla prav etika kot ponotranjena represija in tiranija. Avtorica navaja pričevanja o trpljenju in umiranju ljudi zaradi industrije smrti v delih književnikov Danila Kiša, Lojzeta Krakarja, Borisa Pahorja, Imreja Kertésza, Elieja Wiesla in Prima Levija. Ugotavlja, da je bila iz velikega dela sodobne filozofije izgnana ideja nesmrtnosti, »kot da bi holokavst človeku jemal pravico, da je bitje transcendence, in reduciral njegovo doživljanje na čas brez konca v nič – in ne kot čas brez konca v večnost« (str. 391), ter z Adornom in Jonasom odločno vztraja pri tej ideji, ki je ni več mogoče misliti ob tradicionalnih metafizičnih predpostavkah in tudi ni več nezdržljiva z ateizmom.

Delo *Hermenevtika metafizike* sklepa študija o pometafizični filozofiji sodobnega nemškega filozofa Petra Sloterdijka, ki išče pot od stare, v veliki meri protizivljenjsko usmerjene metafizike k življenju samemu in skuša metafiziko »dekantirati«, jo kot dobro staro vino odliti od usedlin preteklosti in politizacije ter preleti v nove mehove. Sloterdijkova misel metafiziko ohranja, vendar ta, prizemljena metafizika ni več usmerjena k smrti, temveč k rojstvu in odkrivanju novih utopičnih perspektiv ter upanja, da bo človeštvo obvladalo destruk-



tivne sile, ki v človeku izbruhnjejo na visoki stopnji razvoja moči in zaradi katerih je kulturni napredek tudi napredek barbarstva. Filozofija po Sloterdijku pomirja agresijo in buči ljubezen in prijateljstvo, zato se mora otresti historičnosti, ki je, piše avtorica, samo zgodovinsko geslo za depresivnost, in se usmeriti k življenju. Postati bi morala, kot zahteva Sloterdijk, predvsem *tehnika sreče*.

Avtoričin odgovor na vprašanje »Kako ohranjati metafiziko v tej pometafizični dobi?« (str. 12) je mogoče razbrati iz celote *Hermenevtike metafizike*; a čeprav na vprašanje, kaj je metafizika, ni mogoče dokončno odgovoriti, saj je njen predmet odprt, pa študije, zbrane v tem delu, izražajo prepričanje, da človek 21. stoletja potrebuje prizemljeno metafiziko, ki je opustila platonsko zasvetovje, metafiziko, ki se ne odpoveduje utopičnemu mišljenju, saj je to že v samem temelju humanistike. Delo Cvetke Hedžet Tóth je nedvomno spodbuda za razvoj humanistike pri nas; in kot je v predgovoru k delu zapisala avtorica, »brez solidne humanistike ni trdnega temelja za kulturo, in kar je še toliko pomembneje, znotraj naroda, v katerem velja, da je kulturotvorno narodotvorno – povedano ob 500. obletnici rojstva Primoža Trubarja« (str. 37). *Hermenevtika metafizike* predstavlja tisto filozofsko tradicijo, ki je prisluhnila klicu »Nazaj k življenju« in ki poudarja človekovo potrebo po etičnem, etiko nenasilja, pomen svetosti bivanja, nasprotuje izgonu ideje o nesmrtnosti ter neguje idejo o medčloveški solidarnosti in človekovem dostojanstvu. Delo Cvetke Hedžet Tóth se ne odpoveduje utopičnemu upanju na spremembo sveta in se zavzema za ideal neodtujenega bivanja, zato je tudi prispevek k oživitvi utopistike.

*Andrej Leskovic*

## GOVOR PREDSEDNIKA REPUBLIKE DANILA TÜRKA OB DNEVU REFORMACIJE 2008

Dan reformacije nam vsako leto ponuja priložnost, da razmislimo o naši preteklosti in naši sedanjosti, o naši zgodovinski usodi in o vrednotah, ki jih moramo gojiti kot narod. To je nujno in prav, ker želimo, ker hočemo – ne le preživeti, ne le »stati inu obstati«, ampak tudi zagotoviti si pravično mesto v svojem okolju, to je v Evropi in svetu.

Pomemben vir navdiha nam je obdobje evropske reformacije in še posebej vloga slovenskih protestantov v 16. stoletju. V tistih burnih časih je začela nastajati Evropa kot skupnost političnih narodov, Evropa, ki se je postopoma izvila iz nadvlade takratne Katoliške cerkve in iz njenih takratnih moralnih zablod. Tedanji časi so zahtevali preporod. In preporod se je tudi zgodil s humanizmom in renesanso, z versko reformacijo in širitvijo pisane besede, ki jo je omogočila iznajdba tiska, z uveljavljanjem nacionalnih jezikov in nastajanjem nacionalnih držav.

Preporod je bil vsestranski, zajel je tehnologijo in ekonomijo, estetiko in politiko. Verska reformacija in postopno oblikovanje nacionalnih držav, pravice posameznika in načelo teritorialne suverenosti, vse te spremembe so potekale hkrati. Tedanji preporod se je še posebno močno izrazil v etiki in veri. Krščanstvo je stopilo na pot burnih razprav, pomembnih sprememb pa tudi nasilnega obračunavanja. Te spremembe so se razvijale skozi stoletja in so naposled za vselej spremenile podobo Evrope. Preobrazile so jo v sistem suverenih držav, v sistem, ki je postopoma uveljavil versko toleranco ter človekovo svobodo in človekove pravice in, naposled, tudi pravico do upora proti tiranski oblasti. Te spremembe so uveljavile vladavino

prava in odgovornost države, Evropo pa so preobrazile v središče sveta. Pri tej veliki preobrazbi je bila verska reformacija v središču, bila je gonilna sila vseh drugih sprememb.

Prva desetletja tega procesa so za vse evropske narode pomenila zgodovinsko priložnost. Kdor jo je uporabil, je napredoval. Slovenci smo lahko ponosni na naše može tedanjega časa, ki so spoznali pomen preobrazbe in duha časa in ga znali povezati s potrebami naroda. Objava prvih slovenskih knjig, prevodi biblijskih besedil in, naposled, prevod celotne *Biblije* leta 1584 so postavili slovenski narod nepovratno na zemljevid evropskih narodov. Naš narod je tako postal kulturni narod. S temi dejanji je bil položen temelj vsega nadaljnega razvoja, vseh nadaljnjih prizadevanj za narodno in občečloveško svobodo slovenskega človeka.

V središču tega pomembnega dejanja je bila mogočna osebnost Primoža Trubarja. Letos praznujemo 500. obletnico rojstva tega velikega moža naše zgodovine. Njegovo delo osvetljujemo z vseh zornih kotov: verskega, jezikovnega, kulturnega in političnega. Pri tem se nam včasih postavlja vprašanje, ali je iz njegovega življenja in dela mogoče razbrati – in kako nam je dandanes razumeti – njegovo najpomembnejše sporočilo?

Delo Primoža Trubarja izžareva veliko sporočil, moč slehernega od teh sporočil pa se spreminja s časom. V našem času, ki ga za nas na Slovenskem tako močno izraža naše vključevanje v evropske razvojne tokove, bi lahko najmočnejše in najpomembnejše Trubarjevo sporočilo razumeli zelo jasno: Trubar je za vselej dokazal, da ni nasprotja, da ni kontradikcije med širino duha evropsko – danes bi rekli svetovno – oblikovanega intelektualca in iskrenim prizadevanjem za izboljšanje usode lastnega naroda. Eno in drugo je mogoče razvijati samo v medsebojnem dopolnjevanju in vzajemni krepitvi.

Ceniti moramo Trubarjev intelektualni format. Njegovo delo izkazuje širino njegovega duha, izobraženost in poznavanje del evropskih intelektualcev in reformatorjev v njegovem času, kot so bili Erazem Rotterdamski, Martin Luther, Philipp Melanchthon in zlasti Huldrych Zwingli. Z nekaterimi od njih si je Trubar tudi dopisoval. Njegov intelektualni format je bil resnično velik.

Trubarjev zgled povezovanja narodne in evropske razsežnosti ima velik pomen tudi danes. Krepitev kulture in zavesti vseh evropskih narodov omogoča rast Evrope kot celote. Evropa to danes ve. Toda Evropa je do tega spoznanja prišla po dolgi in težki zgodovini, polni zablod in nasilja, zgodovini, ki je poznala tudi take pojave, kot sta zatiranje malih in poveličevanje velikih narodov – vse do stopnje rasizma. Prav zaradi teh težkih zgodovinskih izkušenj danes razumemo, in to bolje kot prej, pomen sinteze med prizadevanji za svobodno narodovo identiteto na eni strani in splošno evropsko, kulturno širino na drugi. Pomen te sinteze razumemo tako v njeni intelektualni kakor tudi v njeni politični pomembnosti.

Kaj je poleg privrženosti svojemu ljudstvu in vključevanosti v evropsko preobrazbo slovenske protestante motiviralo pri njihovem delu? Tisto najmočnejše v jedru Trubarjevega dela je njegova krščanska etika, njegova globoka vernost in njegova etičnost. Trubar je prav zaradi tega vzel Luthrovo reformatorsko sporočilo zares. To ga je motiviralo pri njegovem ustvarjanju, to je dajalo veličino njegovemu delu. Hkrati pa ga je prav ta etična doslednost privedla do težav, ki jih je doživel v svoji domovini.

O tem protislovju med iskrenim krščanskim etosom in politično stvarnostjo v Trubarjevi usodi smo imeli pri nas na Slovenskem priložnost razmišljati pogosto in poglobljeno. Nedavno in v tesni povezanosti s praznovanji ob Trubarjevi 500. obletnici rojstva pa smo imeli še eno priložnost za to. V Ljubljano smo namreč dobili za kratek čas na vpogled edini preostali izvirni natis Trubarjeve *Cerkovne ordninge*, delo, v katerem se je izrazil Trubarjev napor za reformacijo Cerkve na Slovenskem in zaradi katerega je bil Trubar nekoč prisiljen zapustiti svojo domovino.

Paradoks, dejal bi prijazen paradoks, zgodovine je, da smo to knjigo letos dobili na vpogled iz vatikanske knjižnice in z osebnim posredovanjem papeža. Svetemu sedežu in svetemu očetu smo hvaležni za to, da smo si letos lahko Trubarjevo *Cerkovno ordningo* ogledali od blizu in v izvirniku. Ta izkušnja nam pove, da živimo v veliko boljših časih, kot so bili Trubarjevi. Svoboda je v našem času opredeljena široko in nam omogoča svobodno in prijazno komunikacijo. Mnogi med nekdanjimi verskimi in cerkvenimi spori, ki so v zgodo-

vini ustvarili toliko nasilja in zla, so preseženi ali pa vsaj obvladani. Tudi novejšje oblike nasilnih ideologij, ki so omejevale človeško svobodo in medčloveško komunikacijo, so premagane. V Evropi uživamo stopnjo svobode, kakršne v prejšnjih zgodovinskih obdobjih ni bilo.

Toda prav zato, ker si je človeštvo v stoletnih prizadevanjih izborilo današnji obseg svobode, se moramo vprašati: Za kakšne cilje uporabljamo tako težko pridobljeno svobodo? In kako naj razumemo etično sporočilo, ki so nam ga zapustila dela slovenske reformacije? Njihovo sporočilo je sporočilo o odgovornosti vsakega posameznika in sleherne institucije do našega človeškega bistva, do naše skupne kulture in do naše skupnosti. To sporočilo ni zbledelo.

To sporočilo in vprašanja, ki iz njega izhajajo, si vsakdo lahko zastavi na osebni ravni in poišče svoj odgovor. V današnji razviti, pluralni in sekularizirani družbi je pričakovati, da bodo odgovori različni od človeka do človeka, od ene skupine ljudi do druge. Nekateri odgovori pa bodo skupni. Etiko je treba vzeti zares. Vzeti etiko zares pomeni sprejeti svoj del odgovornosti za izboljšanje, za večjo človeško solidarnost in večjo družbeno pravičnost. Vzeti etiko zares pomeni tudi razvijati odgovoren odnos do države in do vladavine prava. Vzeti etiko zares pomeni poskrbeti za prispevek slehernega posameznika v dobro naše skupnosti kot celote.

Temeljna etična sporočila slovenske reformacije so aktualna za vse nas – za verujoče in neverujoče, za kristjane in za pripadnike drugih ver, za kristjane vseh krščanskih cerkva. Slovenski evangeličani in slovenska Evangeličanska cerkev so prav s svojo etično držo in s svojim etičnim prizadevanjem dali velik prispevek k duhovnemu in moralnemu razvoju našega naroda. Ob današnji svečani priložnosti zato izrekam priznanje in zahvalo slovenskim evangeličanom in Evangeličanski cerkvi za njihove prispevke k naši kulturni in politični rasti.

Spoštovani, živimo v času, ki je v mnogih pogledih etično izpraznjen čas. Naš čas je za razliko od preteklih obdobj odpravil ideološki ekskluzivizem in ideološko prevlado. To je bila dobrodošla sprememba, sprejeta z olajšanjem. Vendar pa s tem nismo doživeli konca zgodovine. Do osvoboditve ni prišlo. Prevladalo je univerzalizirano

potrošništvo, ki ga na duhovni ravni spremljata politična korektnost in naivna pričakovanja, ki jih je ustvaril proces globalizacije. Ni prvič, da se v svetu uveljavljajo iluzije.

Toda ni težko ugotoviti, kako prazna so pričakovanja globalizacije in kako neiskrena zna biti politična korektnost. Pod to tanko plastjo prevladujočih iluzij pa se, kot vselej, uveljavljata cinizem in vulgarnost ekonomske in politične moči. Sedanja globalna finančna kriza je samo najnovejši in najvidnejši simptom naše problematične stvarnosti.

Naš čas kar kliče k afirmaciji etike v ekonomiji in politiki – in to tako na nacionalni kakor tudi na globalni ravni. Naš čas kar kliče k zavezi po odgovornem ravnanju v gospodarstvu in politiki, k odgovorni ureditvi in zlasti k spoštovanju prava. Naš čas kar kliče k povečanju odgovornosti. Ta odgovornost se mora izraziti v reševanju problemov, ki jih prinaša sedanja svetovna finančna kriza, in v uresničevanju dolgoročnih nalog za ohranitev okolja. Naš čas kliče k izboljšanju ravni naše politike, k opuščanju cinizma in drobnjakarske zamerljivosti, k opuščanju cenenege moraliziranja in k uveljavljanju kompetentnega odločanja in spoštovanja vladavine prava. Vse to pa so vrednote, h katerim so nas zavezali slovenski protestanti.

Tudi danes potrebujemo reformatorskega duha in reformatorjev. Ko se na Slovenskem oziramo po vzornikih iz preteklosti, so nam nosilci reformacije še posebno blizu. Njihovo sporočilo je ostalo za vselej zapisano v našem zgodovinskem spominu. Njihov prispevek k naši kulturni in politični rasti je neizbrisen in še naprej aktualen. Njihova etičnost je vzor in navdih za vse nas, ne glede na našo versko pripadnost ali nazorsko usmerjenost. Zato je prav, da častimo njihov spomin in da izkazujemo privrženost njihovemu izročilu. Zato je prav, da je dan reformacije dan resnega razmisleka in resnega prizadevanja za izboljšanje naše stvarnosti.

## ZNANSTVENI SIMPOZIJI 2008

### **Slovenski knjižni jezik v 16. stoletju**

Ljubljana, 17.–19. aprila 2008.

Znanstveno-raziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša, Sekcija za zgodovino slovenskega jezika.

Program: Kozma Ahačič, *Skladnja in retorični modeli v slovenskem knjižnem jeziku 16. stoletja: pregled dosedanjih obravnjav in perspektive raziskovanja*; Aleksandra Bizjak Končar, *Dvojina v Dalmatinovem Pentatevhu*. Milena Mileva Blažič; *Podoba otroka v Trubarjevih besedilih*; Ljudmila Bokal, *Terminologija v Dalmatinovem Registru*; Andreja Eržen, *Poimenovanja jezika in naroda v delih slovenskih protestantskih piscev*; Gerhard Gieseemann (Nemčija), *Theologische (lutherische) Positionen Trubars im Kirchenlied, den Psalmennachdichtungen und Vorworten zu den Bibelübersetzungen*; Marjeta Humar, *Antonimi v Dalmatinovem Registru*; Marko Jesenšek, *Razlikovalni knjižni normi Primoža Trubarja in Števana Küzmiča*; Pavle Jović (Srbija), *Trubarjeve nabožne knjige, natisnjene v cirilici*; Marko Kerševan, *Božja beseda in/kot ljudski jezik pri slovenskih protestantih 16. stoletja*; Tomo Korošec, *Členki v Trubarjevem Katekizmu 1550*; Ihar Klimau (Belorusija), *Tehnika biblejnaga prekladu Prymaža Trubara*; Erika Kržišnik, *Jezikovno izražanje konceptualne metafore BESEDA JE X v besedilih 16. stoletja*; Andreja Legan Ravnikar, *Besedotvorna podoba slovenske knjižne leksike 16. stoletja s poudarkom na Trubarjevem ustvarjalnem deležu*; Majda Merše, *Oblikoslovje v slovenskem knjižnem jeziku 16. stoletja: pregled dosedanjih obravnjav in perspektive raziskovanja*; Jakob Müller, *Teorije o temelju/temeljih slovenskega knjižnega jezika 16. stoletja*; Jožica Narat, *Slovenski knjižni jezik 16. stoletja v luči besedoslovnih raziskav*; Gerhard Neweklowsky (Avstrija), *»Ta list bñim Rimljanom« – inačici 1560 in 1582*; France Novak, *Slovarska členjenost*

*besedja glede na besednovrstnost in pomenskost: števnik v 16. stoletju*; Irena Orel, *Trubarjevo besedje v Pleteršnikovem slovarju*; Martina Orožen, *Trubarjeva ubeseditve evangelijskih povzetkov v novozaveznih prevodih (sistemski in upovedovalni vidik)*; Anita Peti-Stantič (Hrvaška), *Koncept eno- in/ali večjezičnosti (Matija Vlačič Ilirik in Primož Trubar)*; Olga S. Plotnikova, (Rusija), *Vidski pari v slovenskem knjižnem jeziku 16. stoletja*; Francka Premk, *Vloga izvirnika pri pomenoslovnih vprašanjih v gradivu za Slovar slovenskih protestantskih piscev 16. stoletja*; Jochen Raecke (Nemčija), *Primus Truber und Jurij Dalmatin als Übersetzer – mit dem Augen Jernej Kopitars gesehen*; Vladimir Simič, *Trubarjeva Cerkovna ordninga v luči pravne zgodovine*; Marijan Smolik, *Megiserjeve knjige s slovenskimi besedili*; Matej Šekli, *Sklanjatev in naglas zaimka v Trubarjevem jeziku*; Jože Toporišič, */S/ledni Sazhetig ie Teβhak inu nepopelnom*; Silvo Torkar, *Flektivna derivacija v slovenskih krajevnih imenih (jezikovno-zgodovinski vidik)*; Ada Vidovič Muha, *16. stoletje – čas vzpostavitve narodotvorne vloge jezika*; Peter Weiss, *Pričevanje Benedikta Kuripečiča o verskih razmerah v Evropi okoli leta 1530*.

Objava: 28 razprav v *Slavistični reviji* (Trubarjeva številka), dvojna številka 4/2008 in 1/2009, letnik 56-57, 422 str.

### **Primož Trubar**

Trst, 17. maja 2008.

Slavistično društvo Trst-Videm-Gorica in Visoka šola modernih jezikov za tolmače in prevajalce Univerze v Trstu.

Program: Boris Paternu, *Trubarjevo izročilo*; Silvano Cavazza, *Primož Trubar e Gorizia*; Majda Merše, *Primož Trubar – začetnik slovenskega knjižnega jezika*; Erika Forznarič, *Prvi slovenski knjigi: evropske značilnosti in slovenske posebnosti*; Igor Škamperle, *Renesančni humanizem in odkritje človeka*; Marija Mercina, *Dialog kot pot do novih spoznanj*; Marta Ivašič, *Šolski projekt Po Bonomovih poteh*.

### **Trubar in internet.**

#### **Slovenci na začetku in koncu Gutenbergove galaksije**

Maribor, 30. maja 2008.

Slovensko društvo Informatika in Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar.



Program: Miran Hladnik, *Trubar in internet*; Francka Krajnc-Vrečko, *Antropološka sporočilnost Trubarjevih posvetil in predgovorov*; Dušan Voglar, *Primož Trubar v enciklopedijah in leksikonih*; Matjaž Kmecl, *Zadržki do Trubarja in njihov paradoks*; Francka Premk, *Trubarjeve vidne in nevidne povezave s somišljeniki in vizija sodobne elektronske komunikacije*; Primož Jakopin, *Trubarjeve vzporednice / Pismenost nekoč in danes*; Tone Partljič, *Konec Gutenbergove galaksije in konec kulturnega boja za Primoža Trubarja?*; Rajko Muršič, *Človeški svetovi kot učinki simbolne komunikacije v sferah ustnega, pisnega in elektronskega načina občevanja*; Marjan Pungartnik, *Slovenski avtorji na svetovnem spletu*; Peter Tomaž Dobrila, *Konceptualni razmislek: Umetnost kot interdisciplinarni proces*; Franci Pivec, *Jeziki na internetu*; Matjaž Mulej, *Primož Trubar in internet z vidika inoviranja*.

Objava: revija *Stati inu obstatu*, 7-8/2008, str. 11–125; spletna revija *Locutio*, <http://www.locutio.si>.

### **Prelomne in preroške misli 16. stoletja**

Maribor, 3. in 4. junija 2008.

Slavistično društvo Maribor, Oddelek za slovanske jezike in književnosti na Filozofski fakulteti Univerze v Mariboru, Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Program: Marko Štuhec, *Evropske reformacije v okviru dolgega 16. stoletja*; Dejan Kos, *Medkulturnost protestantske književnosti*; Alenka Jensterle Doležal, *Vprašanje vere in dvoma pri slovenskih protestantih*; Marko Jesenšek, *Trubarjev »gmajn jezik« kot podlaga za prvo slovensko knjižno normo*; Irena Orel, *Protipomenskost v Trubarjevem Katehizmu z dvejma izlagama (1575)*; Majda Merše, *Ženski pari moških poimenovanj v slovenskem knjižnem jeziku 16. stoletja*; Jožica Narat, *Homonomija in polisemija: problemi razločevanja v knjižni slovenščini 16. stoletja*; Andreja Legan Ravnikar, *Pridevniške tvorjenke na -ski, -ški, -čki in -cki v Trubarjevih in Dalmatinovih prevodih biblijskih besedil*; France Novak, *Razvoj slovenske pisave v 16. stoletju*; Irena Stramljič Breznik, *Besedotvorje predmetnopomenskih besed v Bohoričevi slovnici Zimske urice proste*; Matej Hriberšek, *Slovaropisje klasičnih jezikov v 16. stoletju*; Marianna Leonidovna Bershadskaia, *Trubar in njegovo delo v študijah ruskih slavistov*; Aleksander Bjelčevič, *Kaj so bili odpustki*; Vincenc Rajšp, *Pomen Trubarjeve cerkovne*

*ordninge za Slovence*; Blanka Bošnjak, *Diskurzivne prvine v izbranih Trubarjevih pismih in predgovorih*; Barbara Pregelj, *Primož Trubar in Bartolomé de Las Casas*; Milena Mileva Blažič, *Podoba ženske v Trubarjevih besedilih*; Ivana Latković, Zvonko Kovač, *Reformacija in tranzicija – svoje in tuje, delež zgodovine v sodobnem romanu Galjot Draga Jančarja*; Katja Bergles, Miran Štuhec, *Podoba Primoža Trubarja v slovenski esejistiki*.

Objava: revija *Slavia Centralis*, I. letnik, 2008, št. 1 in 2; izdaja Slavistično društvo Maribor.

### **500 Jahre Primus Truber.**

#### **Reformator zwischen Slowenien und Württemberg**

Tübingen, 5. in 6. junija 2008.

Institut für geschichtliche Landeskunde und historische Hilfswissenschaften der Eberhard Karls Universität Tübingen, Univerzitetno mesto Tübingen in Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg.

Program: Rolf-Dieter Kluge, *Übersicht über Leben und Werk Primus Trubers*; Ulrich Köpf, *Primus Truber als Theologe*; Hermann Ehmer, *Primus Truber, Hans Ungnad von Sonnegg und die Uracher Druckerei 1560–1564*; Sašo Jerše, *Glaube, Liebe, Herrschaft. Grundprobleme des konfessionellen Zeitalters in den Ländern Innerösterreichs*; Franz Brendle, *Der slowenische Humanist Michael Tiffernus – Lehrer, Freund und Berater des Herzogs Christoph von Württemberg*; Alojz Peterle, *Primus Truber als Europäer*; Anton Schindling, *Die Habsburger, das Reich, die Erblande und die Reformation*; France M. Dolinar, *Die Gegenreformation in Innerösterreich und das Schicksal der Protestanten*; Armin Kohnle in Markus Hein, *Die Ausstrahlung der Reformation aus Südosteuropa*; Jochen Raecke, *Primus Truber als Übersetzer und Autor*; Willfried Setzler, *Tübingen und Derendingen zur Zeit Primus Trubers*; Sönke Lorenz, *Primus Truber und Pier Paolo Vergerio*; Božidar Jezernik, *Die Rezeption Primus Trubers im Prozess des nationalen Aufbruchs Sloweniens im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert*; Zvone Štrubelj, *Vom Laibacher Diözesanpriester zum evangelischen Pfarrer Derendingens. Primus Truber aus der Sicht des Jahres 2008*.

Objava: del (Dolinar, Jezernik, Štrubelj, Köpf) v reviji *Stati inu*

obstati 2008, št. 7–8, str. 137–186; 2009, št. 9–11, str. 108–123; www.drustvo-primoztrubar.si.

## **Jeziki, identitete, pripadnosti med središči in obrobji**

Ljubljana, 5.–7. junija 2008.

Znanstveno-raziskovalni center SAZU in Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

Program: Igor Grdina, *Pripadnosti in identitete med zgodovino in vizijami pripadnosti*; France Bernik, *Primož Trubar in identiteta Slovencev*; Janko Kos, *Slovenstvo koz vprašanje istovetnosti in razlike*; Emidio Campi, *The Reformation in Croatia and Slovenia and the »Beneficium Christi«*; Jan Andrea Bernhard, *Die Bedeutung der Magnatenhöfe für die Reformation in Slowenien und Kroatien*; Erich Bryner, *Theologische motive für die Bibelübersetzungsarbeit von Primus Truber*; Marko Kerševan, »Cerkev Božja slovenskega jezika« – vloga jezika v reformaciji in modernem nacionalizmu; Jonatan Vinkler, *Primož Trubar in »nepravoverne« smeri reformacije v slovenskem slovstvu 16. stoletja*; Kozma Ahačič, *Nekaj vidikov umeščanja slovenščine v evropski jezikovni prostor 16. stoletja*; Miroslav Hroch, *Die Nation als ein spezifisch europäisches Phänomen im Zeitalter der Globalisierung*; Peter Zajac, *Konstrukti in miti kolektivne identitete*; Oto Luthar, *Kulture razlikovanja in koncepti pripadanja*; Wolf Moskovich, *Regional Identity, Dominant Languages and Pluralism among Changing European Borders: the Case of Bukovina*; Heidemarie Uhl, *Transnational – National – Local: Does the Concept of »Centre« and »Periphery« Make Sense in European Memory Culture?*; András Gerö, *The Hungarian National Identity*; Roman Holec, *Conflict between Language and Identity in the Periphery – the Slovaks in the Kingdom of Hungary (1848–1918)*; Giorgio Ziffer, *The Prehistory of Slovene Purism. Language and Identity at the Periphery of Slavic World*; Rudolf Chmel, *Eudovít Štúr (1815–1856) – utemeljitelj narodne identitete*; Stane Granda, *Jezik ali država?*; Michal Stechlik, *Between Atheism and Anticlericalism: Czechs, Slovaks and Central Europe in the Light of Catholic Activism 1890–1918*; Marta Verginella, *Nacionalna pripadnost žensk in njihovo delovanje na nacionalnem obrobju*; Kornelijus Platelis, *The Nation Built by Language*; Zuzana Kákošová, *Latinska humanistična književnost kot literarnozgodovinski problem. K problematiki literarnozgodovinskega vrednotenja latinske poezije*; Andrej

Rozman, *Uveljavljanje narodnih jezikov na Češkem in Slovaškem do narodnega preporoda*; Tatjana Čepelevska, »Mir in vojna« na Balkanu z očmi Rusa in Slovenca (A. V. Amfiteatrov »V mojih klatenjah. Balkanski utusu«, Sankt Peterburg, 1903, in Janko Lavrin »V državi večne vojne«. Albanske skice«, Petrograd, 1916); Nadežda Starikova, *V iskanju identitete. Postmodernizem v slovanskih literaturah v dobi globalizacije*.

Objava: zbornik, v pripravi.

### **Trubarjevi dnevi**

Ljubljana, 7. junija 2008.

Evangelikičanska cerkev augsburške veroizpovedi v Sloveniji, Evangelikičanska cerkvena občina v Ljubljani.

Sodelujoči: Matjaž Črnicvec, *Ungnadov zavod – Svetopisemska družba*; Igor Grdina, *Trubar za vse čase*; Marko Kerševan, *Trubarjeva »Cerkev Božja slovenskega jezika« in »narod slovenskega jezika«*; Christian Rose, *Primož Trubar – njegovo delo na Württemberskem in njegova pomembnost za evropski ekumenizem*; Vili Kerčmar, *Primož Trubar – teolog in prvi evangelikičanski superintendent*.

Objava: deloma (Kerševan, Rose) v reviji *Stati inu obstati* 2008, št. 7-8, str. 187–212.

### **Trubarjev simpozij**

Rim, 15.–20. septembra 2008, v Slovenskem papeškem zavodu Slovenik.

Slovenska teološka akademija v Rimu in Inštitut za zgodovino Cerkve na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani.

Program: Andrej Vovk, *Življenjska pot Primoža Trubarja*; France Oražem, *Razlogi, ki so Trubarja privedli v protestantizem*; Metod Benedik, *Primož Trubar – smoter njegovega življenja*; France M. Dolinar, *Primož Trubar in ljubljanski škofje*; Andrej Saje, *Trubarjev odnos do papeža*; Jože Markuža, *Cerkovna ordninga in Trubarjeva eklezijologija*; Avguštin Lah, *Trubarjevo pojmovanje Boga Stvarnika*; Anton Štrukelj, *Trubarjeva kristolgija, pnevmatologija in mariologija*; Ciril Sorč, *Trubarjeva eshatologija*; Fanika Krajnc-Vrečko, *Trubarjeva antropologija*; Mari Jože Osredkar, *Trubarjev nauk o opravičenju*; Marjan Turnšek, *Trubarjev nauk o krstu*; Slavko Krajnc, *Trubarjevo pojmovanje evharistije*; Janez Vodičar, *Trubar*

*in duhovništvo*; Marijan Peklaj, *Trubarjev odnos do Svetega pisma*; Bogdan Dolenc, *Primož Trubar in cerkveno izročilo*; Roman Globokar, *Trubarjeva etika*; Andrej Šegula, *Trubarjeva odvisnost od Lutbra, Kalvina in Zwinglija*; Bogdan Kolar, *Trubarjeva odvisnost od Bonoma, Vergerija in Bullingerja*; Stanko Gerjolj, *Trubarjevi katekizmi*; Peter Kvaternik, *Trubarjeva pastoralna*; Matjaž Ambrožič, *Odnos Trubarja do katolicizma po Augsburški verski pomiritvi*; Rafko Valenčič, *Primož Trubar in ljudske pobožnosti*; Vinko Škafar, *Trubarjev odnos do pravoslavja in islama*; Maksimilijan Matjaž, *Načela Trubarjevega prevajanja Svetega pisma*; Edo Škulj, *Trubarjev odnos do cerkvenega petja*; Breda Dvořák-Drašler, *Trubar in slovenska protestantska Cerkev*; Marijan Smolik, *Trubarjevi prvotiski po knjižnicah*; Stane Granda, *Reformacija – glavno orožje kulturnega boja med Slovenci*; Zvone Štrubelj, *Trubarjev epitaf*.

Objava: zbornik, oktobra 2009.

### **Kongres Slavističnega društva Slovenije**

Celovec, 2.–4. oktobra 2008.

Program: Boris Paternu, *Trubarjeva prebujanje individualne, nacionalne in globalne identitete*; Kozma Ahačič, *Kulturne razlike kot izhodišče za kvalitetnejšo ciljno obravnavo jezika in književnosti Trubarjevega časa*.

Objava: zbornik, Ljubljana 2008.

### **Novi pogledi na Primoža Trubarja in njegov čas**

Ljubljana, 9. in 10. oktobra 2008.

Slovenska matica v Ljubljani.

Program: Marko Štuhec, *Reformacija in protestantizem, koncepti in perspektive modernega zgodovinopisja*; Boris Golec, *Kdo in odkod je bil pravzaprav Primož Trubar? Trubarjev nov »rojstni list« in popravljena »osebna izkaznica«*; Sašo Jerše, *Vera, upanje, oblast. Problemi politične kulture v deželah Notranje Avstrije v času verskih vrenj*; Arno Strohmeier, *Stanovske in verske svoboščine v evropski perspektivi*; Tomislav Vignjevič, *Trije redovi sveta in reformacija*; Maja Žvanut, *Vera, pobožnost in praznovanje na Slovenskem v 16. stoletju*; Henri Blocher, *Vzgibi reformacije. Temeljni motivi različnih reformacijskih gibanj v Zahodni in Srednji Evropi (1515–1565)*; Marko Kerševan, *Trubar v kontekstu evropske reformacije*; Edvard Kovač, *Primož Trubar, slovenski teolog*; Nenad H. Vitorović,

*Politične razsežnosti Trubarjeve misli*; France M. Dolinar, *Trubar in katoliška Cerkev*; Lilijana Žnidaršič Golec, *Trubarjeva Cerkovna ordninga, med zelenim in živetim*; Rudolf Leeb, *Hans Ungnad in njegov krog. Gnesioluteranstvo in flacijanizem v slovenski reformaciji*; Jonatan Vinkler, *Trubar in schwenkfeldijanstvo*; Metoda Kokole, *Glasbena poustvarjalnost na Slovenskem v času Primoža Trubarja*; Luka Vidmar, *Recepcija slovenske reformacije na Kranjskem v dobi baroka*.

Objava: zbornik *Vera in hotenja. Študije o Primožu Trubarju in njegovem času*, Ljubljana 2009.

### **Die Reformation in Mitteleuropa**

Dunaj, 15.–17. oktobra 2008.

Slovenski znanstveni inštitut na Dunaju; Österreichische Akademie der Wissenschaften, Zentrum Mittelalterforschung, Institut für Bizanzforschung; Collegium Hungaricum; Wissenschaftliches Zentrum der Polnischen Akademie der Wissenschaften in Wien; Slowakisches Institut; Tschechisches Zentrum; Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich.

Program: Alfred Kohler (Dunaj), *Die politischen und kirchlichen Rahmenbedingungen für die Reformation in Mitteleuropa*; Vincenc Rajšp (Ljubljana, Dunaj), *Die Reformation bei den Slowenen*; Eva Hüttl-Hubert (Dunaj), *Slowenische und kroatische Protestantica in Wiener Sammlungen: Struktur, Provenienz, Bedeutung*; Nataša Stefanec (Zagreb), *Die Reformation bei den Kroaten*; Andrej Hozjan (Maribor), *Die Reformation bei den Slowenen in Ungarn*; András Szabó (Budimpešta), *Die Reformation in Nord- und Nordostungarn*; István Bitskey (Debrecen), *Die Verbreitung der Reformation in Westungarn*; Zoltan Csepregi (Budimpešta), *Die Anfänge der Reformation im Königreich Ungarn bis 1548*; Martin Rothkegel (Elstal), *Radikalität und Toleranz: Das Täuferium von der frühreformatorischen Bewegung zur geduldeten Minderheit in Mähren und Oberungarn*; Jan Harasimowicz (Wrocław), *Die Reformation in Schlesien*; Edmund Kizik (Gdańsk), *Reformation im Königlichen Preußen*; Jacek Wijaczka (Toruń), *Reformation in Polen (Großpolen und Klempolen)*; Tomasz Kempa (Toruń), *The Reformation in the Grand Duchy of Lithuania. The relationship between Protestants and the Orthodox Church*; Ulrich A. Wien (Koblenz-Landau), *Die Reformation in Siebenbürgen*; Christian

Gastgeber (Dunaj), *Die Beziehungen der Reformatoren zum Patriarchat von Konstantinopel*; Rudolf Leeb (Dunaj), *Die Reformation in Innerösterreich*.

### **Reformacija na Slovenskem**

Ljubljana, 20.–22. novembra 2008.

Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik pri Oddelku za slovenistiko Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

Program: PLENARNA predavanja: Marko Kerševan, *Reformacija, protestantsko krščanstvo in značilnosti moderne družbe*; Erika Kržišnik, *Jezikovno izražanje konceptualne metafore »beseda je ...« v Svetem pismu – primerjava Dalmatinovega in sodobnega prevoda*; Igor Škamperle, *Verska reformacija in prenova Cerkve. Stičišča, nasprotja, dileme*; Cvetka Hedžet Tóth, *Paul Tillich – kaj je to protestantsko načelo*; Matija Ogrin, Monika Deželak Trojar, *Skalarjev rokopis, 1643. Meditativna proza v kontekstu katoliške prenove*; Aleksandra Bizjak Končar, *Trubarjeva pridiga in sodobni pridižni diskurz*; Andrej Bartol, *Poskus pojasnitve vprašanja o izvoru Trubarjevega rodu*. SEKCIJA A: Andreja Žele, *Pomen Bohoričeve slovnice za slovensko skladnjo*; Tjaša Jakop, *Dvojinske oblike v delih protestantskih piscev*; Robert Grošelj, *Vezljivost treh glagolov mišljenjskega pomena in njihovih predponskih tvorjenk v slovenskem jeziku 16. stoletja*; Marko Jesenšek, *Raba trpnika v Trubarjevem prevodu Matevževega evangelija*; Jože Toporišič, *Kako zapisovati glasovje knjižne slovenščine*; Irena Orel, *Primož Trubar – naš knjižnojezikovni Kolumb*; Sergio Bonazza (Italija), *Alasia da Sommaripa in vprašanje glagolice na Slovenskem*; France Novak, *Vprašanja predloga v in predpone v- pri piscih 16. stoletja*; Sonja Starc, *Učbeniška besedila o Primožu Trubarju. Izbor izraznih sredstev vrednotenja v verbalnih in večkodnih besedilih in njihova vloga na besedilni ravni*; Andreja Legan Ravnikar, *Terminološki in stilistični vidik poimenovanja verskih pojmov v protestantizmu in obdobju katoliške prenove*; Ihar Klinau (Belorusija), *Reformation Bible Translations among Slovenians in Comparison with Ones among Belorusians and Ukrainians*; Francka Premk, *Trubar, Dalmatin, Bohorič, Krelj in prevajalsko načelo ad rudes*; Elena Tomova (Bolgarija), *Protestantske teme v poučevanju slovenskega jezika na Plovdivski univerzi v Boglariji*; Jožica Narat, *Neznani pomeni znanih besed v knjižni slovenščini 16. stoletja*; Martina Orožen, *Trubarjevo*

*sobesedilno pomenoslovje; Marija Stanonik, Teološki in filološki vidik besede v obdobju reformacije; Jurij Snoj, Slovenske protestantske pesmi in protestantska liturgija; Marija Klobučar, Tribarjeva interpretacija ljudske pesmi in ljudskega; Simona Menoni, Poslikava nekdanje kapele v gradu Negova; Gordana Čupković, Ana Gospić (Hrvaška), Književni i jezično-stilski aspekti glagoljske i cirilske »Table za dicu«; Mijo Lončarić (Hrvaška), Jezik kajkavskih protestantskih tekstova; Nataša Hribar (Slovenija), Gojko Nikolovski (Makedonija), Oblikovanje slovenskega in makedonskega knjižnega jezika; Petra Stankovska, Vpliv protestantskih izobražencev na pravopis slovenskega in češkega jezika v 16. stoletju; Irena Stramljič Breznik, Struktura in obseg besedne družine »bog« v Besedju slovenskih biblijskih prevodov 16. stoletja; Matejka Grgič (Italija), Jezikoslovna razpotja v humanizmu in renesansi; Maja Merše, Raba samostalniških manjšalnic v delih slovenskih protestantskih piscev 16. stoletja; Peter Weiss, Zasnova slovarja lastnih imen v Dalmatinovi Bibliji (1584). SEKCIJA B: Aleksander Bjelčević, Kaj spada v starejšo književnost do »Pisanic«?; Zvonko Kovač (Hrvaška), Odnos protestantske i interkulture hermeneutike; Barbara Pregelj (Slovenija), Maria Jose Olaziregi (Španija), Reformacija in protireformacija v luči slovenske, baskovske in španske literarne zgodovine; Vlado Nartnik, Petrov stol pomlad izgane; Denis Poniž, Trubar v slovenski dramatik; Gizela Polanc Podpečan, Aktualizacija lex moralis Primoža Trubarja; Anita Laznik, Protestantizem v esejistiki Marjana Rožanca; Aloj Jembrih (Hrvaška), Trubarova zauzetost oko prijevoda i tiskanja hrvatskih knjiga u Urachu; Silvano Cavazza, Sebastiano Blancato (Italija), Primož Trubar in Gorizia and in Friuli; Vincenc Rajšp, Primož Tribar in »tujina«, življenje in delo na »Nemškem«; Zrinka Blažević (Hrvaška), Confessional Identity and Confessional Culture of the Slovene Protestantism; Iskra Čurkina (Rusija), Slovenskie protestanty i formirovanie slovenskoj identičnosti; Jurij Pelešenko (Ukrajina), Reformatorskie tedendencii v ukrainskoj kulture vtoroj polovini XVI veka; Jože Ciperle, Frischlin ... nemirni poet, rektor protestantske stanovske šole v Ljubljani; Peter Scherber (Avstrija), Nikodem Frischlin in njegovo delovanje na Kranjskem; Tadej Vidmar, Ideja vseživljenjskosti učenja pri slovenskih protestantih; Marko Mugerli, Povezanost švicarske s slovensko reformacijo; Pavle Jović (Srbija), Razsvetljenci med prvimi biografi Primoža Trubarja; Dorothea König (Nemčija), Vedenje o Sloveniji za časa Trubarja v Nemčiji; Božidar Jezernik, Ali je*



*Primož Trubar upesnitve vreden junak?*; Ivana Latković (Hrvaška), *Reformacija v romanu »Bogovec Jernej« Ivana Preglja*; Nadežda Starikova (Rusija), *Epoha reformacij v slovenski historičski prozi (roman I. Tavčara »Hronika usad'by Vysokoe«)*; Tim Pogačar (ZDA), Miran Hladnik (Slovenija), *Protestantism in Ivan Tavčar's Historical Fiction*; Petra Kodre, *Protestantizem pri pouku književnosti v slovenski šoli v 20. stoletju*; Boža Krakar Vogel, *Obravnava reformacije kot didaktični izziv*; Milena Mileva Blažič, *Poučevanje starejše slovenske književnosti v devetletki – študij primera Primož Trubar*; Alenka Žbogar, *Pouk književnosti slovenske reformacije za 21. stoletje*.

Objava: zbornik, v pripravi.

UDC 274:322.2

*Marko Kerševan*

## **The Reformation, Protestant Christianity and features of modern society**

The paper deals with the classic historical-sociological topic of/thesis about (as developed by Max Weber and evidenced by Marx). There is no point in looking for either the “cause” or “source” of modern society or capitalism in the Reformation and Protestantism, nor the reflection/expression of such society. Max Weber himself explicitly rejected such simplifications and reductions but nevertheless they are often ascribed to him, just as the theses about religion as (merely) an expression of the “social infrastructure” and opium for the people are reductionistically attributed to Marx.

I attempt to show how the key Reformation belief in justification by faith (alone), linked with the matter of predestination, of understanding the calling and the church (as the fellowship of all believers) was able to be an encouragement or support to some (emerging) characteristics of modern societies, as they took shape within “western civilization”: to modern individualism, orientation towards work/enterprise, rationalization, desacralization (“disenchantment of the world”) and secularization, to the principles of religious toleration, religious freedom and the separation of church and state. (I have written about the Reformation and the formation of modern nations in the book *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa* (*Protestantism, Slovenian Identity and Converging Europe*), ZIFF, Ljubljana 2006).

Are the definitions and orientations relevant for these relations present or at least indicated in Trubar’s texts as well – and if so, how – in particular, the concept and translation of the word “*poklic*” (profession; lit. calling)?

UDC 167.5:22.06:1Bloch E.

*Cvetka Hedžet Tóth*

## **The fiftieth anniversary of *The Principle of Hope* – and also the ninetieth anniversary of *The Spirit of Utopia***

The paper sets out to address the issue of the philosophical views of Ernest Bloch, focusing especially on two, actually the most fundamental, concepts

forming part of Bloch's open system, namely utopia and hope. In doing so, the paper emphasizes the overall significance and influence of Bloch's first wife, Elsa von Stritzky (1883-1921), who was a Protestant, but who according to Bloch himself not only was Luther-oriented but also – and even more so at that – embraced a mystical frame of mind, thus corresponding to what Kierkegaard believed to be the essence of being a Christian. The strength of Protestantism embodied as inner strength exerted a strong influence on Bloch, and it is only when the inside is comprehended in the sense of the *moral-mystical intention*, that that is already the spirit of the exodus, a path toward progress, and also a way out of the world's delusions.

The paper makes special mention of Edvard Kocbek, who was among the first in Slovenia to draw attention to the importance of Ernst Bloch's views, pointing out that in Bloch, hope is extended into “phenomenology towards the future of the openness of the human consciousness,” and that “no other thinker has ever managed to discover the openness of the human consciousness in the direction of the future with the intensity that is to be found in Ernst Bloch. In the utopian function his hope merges with what has not yet been raised to the level of consciousness.” Nothing is irrevocably closed and thus concluded, immune to progress and development, because *the actual genesis is not to be found at the beginning, but at the end*, as the concluding thought in *The Principle of Hope* has it. Being is not merely a matter having to do with the past, and when it comes to things past, which are somehow reluctant to let go of us, leaving us powerless due to its action, which cripples progress and does not make it possible, the Blochian imperative advises us to take the past from the future rather than proceeding the other way round. It is for this reason that the paper observes that it certainly makes a lot of sense to take due account of this particular line of thinking.

UDC 167.5:1Bloch E.

Andrej Leskovic

### **Bloch's philosophy of a utopianly open world**

Throughout his extensive philosophical opus Ernst Bloch (1885-1977) establishes the significance of hope and utopian thinking. Precisely this year is the fiftieth anniversary of the publication of the last, third book of his fundamental and most extensive work, entitled *The Principle of Hope* (1954, 1955, 1959), which is a veritable encyclopaedia of hope and utopia. Here Bloch raised hope into an all-embracing principle. Although today's world is not sympathetic to utopian conceptions such as Bloch's, there is still a lively debate about his philosophy around the world. In the rich treasury of culture the philosopher discovers unfulfilled dreams about a better life and the hope that poverty,

suffering and death will be overcome; he searches for utopianism even in the world itself, which he understands as a living process. His philosophy, which resents every ideologization, thus cannot be permanently past. In his *Principle of Hope*, Bloch presents not only the social, but also the medical, technical, architectural and geographical utopias, and utopian perspectives in art and wisdom, the common feature in them all being the anticipation of happiness and human dignity. A world which is open and which Bloch understands as a process suits such dreams about a better life. This openness of thought and of the world itself he establishes in the first book *The Principle of Hope*, in the second part, with the title *The Anticipating Consciousness*, in which he analyzes the forms of utopian consciousness and explains the categories of a utopianly open world.

UDC 27:061.1EU

*Nenad H. Vitorović*

### **Should Christianity shake off “Europe”?**

In the context of the formation of Europe as a political community we often hear calls that Europe should return to its Christian roots. Such calls come from the Roman Catholic church and to a lesser extent from the Protestant churches as also from part of the professional and wider public, with the aim of ensuring an identity and thus also a boundary for the political community of Europeans. Depending on whether with the term “Christianity” they refer only to its western forms or also include the eastern ones, and whether they understand it in a confessional or residual sense, these calls differ in deciding what belongs to “Europe”, but in every case they presuppose a Europe which is not Europe in either the geographical sense or in any more general social-historical sense, but the Europe of a specific political idea, i.e. the idea of “Christian Europe”.

This paper provides a critical treatment of this idea on the basis of representative examples of its historical variants. The first variant treated is that of Novalis, which can be considered the “classic” form, then the author looks back at its genesis and development and finally gives an example of a contemporary variant, represented by Larry Siedentop.

The author ascertains that this political idea cannot face up to the tradition it appeals to, since it always compromises this tradition in one way or another, and that (regardless of the monopolistic pretensions of hard secularism) as the bearer of the “big story” of the political community, it is not in itself adequate for contemporary pluralistic society, which began to develop when the Protestant Reformation removed the monopoly of truth which the hierarchy of the Latin church had maintained in the West until then. There is

still another point: the gospel itself presupposes freedom to check, preserve or also to change personal convictions or beliefs held by individuals, and freedom to express one's faith or conviction, individually or collectively, publicly or privately, and in this way privileges precisely such pluralism as makes this possible, and as is institutionalized by the Charter of Fundamental Rights of the European Union – as opposed to the “pluralism” of Roman Catholic, Protestant and Orthodox countries within the monopoly of a unified story about “Christian Europe”.

UDC 2-05:929Rajhman J.

*Fanika Krajnc - Vrečko*

**Rajhman's socially engaged theology**

In his theological anthropological papers the Slovene Roman Catholic theologian and philologist Jože Rajhman (1924–1998) dealt with man in his relationship to himself, his environment and God. Man as a social being is conditioned by the influences of his environment, but as a religious being and member of his church he lives a church community life, so he is not indifferent to how the church views man in his everyday situation and in his problems. Hence the ideas of socially engaged theology, which has its origin in liberation theology and in the period after the Second Vatican Council found supporters in Slovenia as well. Rajhman is for cooperation between the church and the authorities for the good of man, so he draws attention to burning problems in contemporary society, which testify to the discrepancy between “church” and “gospel” standpoints. The church can realize its gospel mission only if it “accepts the realization of dialogue in society within its work programme”, when it does not see those who think differently as enemies, but rather as friends in a common endeavour for the good of humankind.

UDC 2-732-31:2-144.81

*Tomaž Jurca*

**Calvin and Luther on secular authority**

The discussion examines three Protestant texts that speak about temporal power and its role in the religiously unstable society of the 16th century. In these texts Luther and Calvin along with the criticism of papal claims of plenitude of power discuss primarily temporal power and its duties related to spiritual and temporal things. The treatise *An den christlichen Adel deutscher Nation* represents Luther's first systematic break from the Roman Church and a call

to princes and emperors to abolish the usurpations or so-called walls constructed by Roman Catholic popes. The princes should also control the Council and enforce some institutional reforms, reducing the number of cardinals, abolishing church taxes and decrees such as the interdict and celibacy for priests. Luther's second treatise, *Von weltlicher Obrigkeit*, is written with more caution and along with some suggestions on how to restrict the power of temporal rulers, it is marked by an obvious separation between the religious and temporal spheres. If Luther tries to set some restrictions on temporal rulers, Calvin's theocratic vision in chapter XX of his *Institutio Religionis christianae*, on the other hand, presents his prince as the voice of God, to whom all must be obedient. Although the Protestant texts examined still contain some medieval characteristics and differ from one another in no small measure, they represent a significant step towards the formation of modern political thought and the separation of Church and State.

UDC 2-12:82Trubar P.

Ulrich Köpf

### **Der Theologe Primus Truber**

Sowohl aus Trubers deutschen Vorreden als auch aus seinen deutschen und lateinischen Briefen und Stellungnahmen lässt sich auch ohne Kenntnis der slowenischen Sprache einiges über den religiös-theologischen Aspekt seiner Arbeit sagen. Truber war kein wissenschaftlicher Theologe im Sinne der Universitätstheologie. Er hat weder einen wissenschaftlichen Kommentar zu einem biblischen Buch noch eine gelehrte Abhandlung über ein dogmatisches oder ein ethisches Thema verfasst.

Dass Truber keine Beiträge zur zeitgenössischen theologischen Diskussion verfasst hat, liegt nicht daran, dass er deren Niveau nicht gewachsen gewesen wäre, sondern an der spezifischen Zielsetzung und den Adressaten seiner Werke, deren Sprache den großen Gelehrten seiner Zeit gar nicht zugänglich war. Primus Truber war ein ausgesprochen praxisbezogener Theologe. Dennoch lässt sich in seinen deutschen Texten auch einiges an theologischer Reflexion finden.

Ohne Zweifel hatte sich Truber mit vierzig Jahren vollkommen von der Römischen Kirche abgewandt. Er versuchte, Wittenberger und Zürcher Reformation zu versöhnen. Seine Vermittlungsbemühungen zeigen sich am deutlichsten darin, wie er das am stärksten umstrittene Thema des Abendmahls behandelte.

Primus Truber hat in den Texten, mit denen er zu seinen Bibelübersetzungen, seinen Katechismen und anderen Werken hinführte, eine relativ schlechte, aber – gerade durch den Verzicht auf akademische Erörterungen und gelehrte Inhalte – sehr einprägsame reformatorische Lehre entwickelt. Sie war

auch dem einfachen Volk verständlich und musste von ihm als Befreiung von den traditionellen kirchlichen Vorstellungen und Forderungen und als Hilfe gegen die Bedrängnis durch die Türken empfunden werden. Dass sich die Reformation in Slowenien nicht dauerhaft durchsetzen konnte, lag gewiss nicht an Mängeln von Trubers Theologie und Verkündigung, sondern an den politischen Umständen, die eine nachhaltige Wirkung seiner Gedanken in der frühen Neuzeit verhinderten.

UDC 929Trubar P.:929Maksimiljan II.

*Vincenc Rajšp*

**King Maximilian II and Primož Trubar**

Prior to his public decision for Roman Catholicism (1562), Maximilian, the Bohemian king and later Holy Roman Emperor, had an important role for Primož Trubar and the Slovene Reformation. Like others, Trubar had reckoned up to that time on the king's favourable attitude towards Protestantism. Maximilian had financially supported the printing of Slovene and Croatian Protestant books in Urach. In 1560 Trubar asked him to help in judging the linguistic appropriateness and theological correctness of his Slovene books, and showed him his work up to that time in detail. Maximilian then helped with his letter to get permission again from the Duke of Württemberg for printing Trubar's books. Trubar also requested the king's advice and support when he decided to accept the task of superintendent in Slovenia. Moreover, Trubar addressed some of his forewords in Slovene and Croatian books to Maximilian; here he presented his endeavours to establish the old, true Christian faith, founded on the gospel, gave a full description of the conditions among the Slovene, Croatian and South Slavic peoples, reported on the suffering of the people on account of Turkish violence, and sketched out for him the possibility that this would end if the true faith were spread by means of books through the countries under Turkish rule.

UDC 929Trubar P.:94(560)

*Jonatan Vinkler*

**“Christ, stamp out Turks and papists!”**

The Turkish problem in Trubar's life and works is present as a *leitmotiv* in Wagner's operas: with one of the initial yet very intensive chords to represent the reformer's consciousness he introduces his life story, then it constantly recurs in Trubar's most creative period, here transposed as an (autobiographi-

cal) mention in one of his letters, forewords or catechism texts and there as marginalia, part of a marginal comment or even of the main text in some places in some of Trubar's symbolical books, biblical translations or hymns, and it accompanies the reformer even when the scene of action can no longer be for him the country between the Alps and the Adriatic, but is "nigdirdom" (nowhere at home) in Germany. Trubar's writings are a real kaleidoscope of Slovene views and reflections on the Turkish problem in the 16<sup>th</sup> century, and this is true on the level of the reformer's personal experience just as on the level of Central European idearium and imaginarium at that time. In his writings the semantic field *Turks, Turkish, Muslim* thus occurs in the form of Trubar's autobiographical motif, in the form of images which were part of the general 16<sup>th</sup>-century imaginarium in (Central) Europe, with Trubar only creating Slovene words for them, and finally as part of his more or less original theological explanatory comparisons, i.e. in the texts where Trubar wanted to impress on his compatriots' consciousness the truths of "the real, old Christian faith" and its working practice. The idearium and imaginarium preserved in Trubar's opus regarding Turks, Turkish and Islam is the most complete expression of its kind in 16<sup>th</sup>-century Slovene literature.

UDC 82-6:82Trubar P.:Krelj S.

*Anna-Maria Lesigang-Bruckmüller*

**Primož Trubar's Latin letter to Adam Bohorič compared with the humanist letters of Erasmus of Rotterdam**

The paper examines the Latin letter (1 August 1565) to Adam Bohorič, written by Sebastijan Krelj in agreement with Trubar. It deals primarily with the phrase *barbarica calamitas*, which Anton Sovre translated as "bedno rovtarstvo" (miserable backwardness) for publication in Slovene and it occurs in this form in the later literature and occasional writings about Trubar. In comparison with the letters of Erasmus of Rotterdam and quotations from them it appears that *barbarica calamitas* meant for humanists of that time primarily a poor command of Latin among medieval scholastics. At the same time it describes the reformers' attitude to humanism, but also Erasmus' fear about the deterioration in the level of humanist education and his endeavours to preserve humanist ideas. It also indicates the state of school education in Slovene lands in the period before Protestantism and draws attention to the relatively numerous humanistically oriented scholars, who originated from Slovene lands and worked in universities in German and Austrian lands. It shows that Trubar was entirely aware of the value of a good command of Latin and also of his own insufficient training in the use of Latin. Regarding this letter, where the concrete formulations are probably from Krelj, the paper shows that it expresses



humanist standpoints and speaks of conditions in Slovene lands with the usual expressions used by European late humanists.

UDC 929Trubar P.

*Zvonimir Štrubelj*

### **On Primož Trubar as a strong and distinctive personality**

In outlining Trubar's personality and his positive self-awareness the author relies primarily on the socio-psychological theory of Erik H. Erikson on the development of personality. He describes the influences on the formation of his personality in childhood (the family) and youth, when in addition to the schools he attended, the Bishop of Trieste, Pietro Bonomo, played a decisive role. He even thinks that Trubar internalized the image of Bonomo. The author then follows the expression and further formation of the features of Trubar's personality. He describes Trubar's fidelity to himself. After his forced retreat to Germany, Trubar developed great inventiveness in working for his own people; perseverance, a strong conviction of his mission, awareness of the importance and correctness of his work, great creativity and originality of thought are all characteristic. He formed a wide network of personal contacts and cooperation. All this shows, in keeping with Erikson's outline, the positive growth of his personality, his tenacity, critical rationality and tolerant yet uncompromising stance. Of course, it is possible to discover less well-developed personal qualities.

In the period 1567–1574 he experienced a personal crisis; this is too little stressed in biographies of Trubar. He progressed from this into a unifying of his personal spiritual core. Finally he achieved a personal synthesis, full growth, complete humanity, a fullness of heart and wisdom.

UDC 27-774(497.4Škocjan)

*Edo Škulj*

### **Škocjan near Turjak – the parish where Trubar was born**

All his life Primož Trubar was more or less closely linked with his home parish and the parish church of St Cantianus and Companions, where he was christened on 9(?) June 1508, where he received his first communion, and very probably confirmation, and certainly he regularly attended mass on Sundays and feast days as well as religious instruction on Sunday afternoons. Almost certainly he sometimes celebrated mass at St Cantianus, and perhaps also sang a new mass, as was the custom in those times. When he was superintendent of the Slovene Lutheran church and, thanks to the Auersperg barons, the Škocjan

parish was in Protestant hands, he saw to it more indirectly that his home parish had excellent priests or preachers, among whom Jurij Dalmatin was definitely the most prominent. This paper (1) gives a short survey of the founding of the parish and its development up to the 16th century, (2) presents two Roman Catholic priests, (3) then Protestant preachers or leaders up to 1598 and lastly (4) the re-Catholicization of the parish under Bishop Tomaž Hren. As an appendix it gives two reports on the re-Catholicization of the Škocjan parish, as recorded in the chronicle of the Jesuit college and by Valvasor in his work *The Glory of the Duchy of Carniola*.

UDC 821.163.6.09:82Trubar P.

Kozma Ahačič

**The first Slovene book published for the first time  
in contemporary Slovene**

In selected extracts from the accompanying study to the edition (2009) containing a modernized translation of Trubar's *Catechism* 1550 the author emphasizes that this book marked a great turning point and was the courageous action of a genius. Trubar conceived his first book as an original work on a high theological level. As regards its contents it cannot be compared with any other European catechism of the time; it is an independently and thoughtfully planned work, which is indisputably interesting also for the history of European catechisms. It begins with the story of the creation of Adam and Eve, and already in this point it differs from the other contemporary Protestant catechisms; this was characteristic also of Erasmus of Rotterdam and other humanists. Moreover, in quoting the Ten Commandments in full according to Moses and not just in the abbreviated form, Trubar moved away from the custom of the time (Brenz, Luther). He probably quotes the apostolic faith according to Veit Dietrich and not according to Luther. The warning about the reverent observance of the Lord's Supper is also arranged according to Dietrich; other authors did not usually include such a section in catechisms. In treating the two recognized sacraments (baptism, the Lord's Supper), Trubar follows Augustine's principle and stresses that this is a "sacred mystery". The normal catechism pattern of question and answer is rarely used in Trubar's catechism (e.g. in the section on good deeds). The section with commandments concerning the correct behaviour of the different social classes in based on Luther's *Short Catechism*, yet it is entirely Trubar's work. Because of his desire to spread religious teaching by means of singing as well, he added a collection of hymns to the catechism. He also added two collects (one is translated from Dietrich, the other is independent) and a sermon on faith, in which there is only indirect influence from Matija Vlačič. Alongside the sources mentioned, the main source

for Trubar's *Catechism*, an original work, is the Bible. Here Trubar appears as the first translator of biblical extracts. In translating from the Old Testament, he combined the Latin Vulgate and Luther's German translation, while for quotations from the New Testament he used Erasmus' Latin translation and Luther's German version.

UDC 821.163.6:929Trubar P.:28-45

Milena Mileva Blažić

**The image of the family in Trubar's texts**

The aim of this paper is to research the image of the family and family life in Trubar's texts. The following family types occur most frequently: the household family, the nuclear and extended family, and his own family. The results point to a modern concept of the family and family life in the 16<sup>th</sup> century or to an anthropocentric concept of the family, the child and childhood, women and motherhood. Trubar often writes about the duties and responsibilities of parents towards their children. This is a modern concept of the child, who has a right to play, care, safety and parental love, and especially to education (not only boys but also girls). He also stresses care for pregnant women and mothers who are breast-feeding. He is concerned for love and mutual respect within the family, for diligence and justice. From strong moral standpoints he condemns sexual immorality, rape, alcoholism, laziness, irresponsibility. Trubar mentions women in the framework of the social hierarchy typical of the 16<sup>th</sup> century and includes the institution of marriage and the family, work duties at home and outside the home, and the division into the (male) public and (female) family spheres.

UDC 378.12:284.2(494)"15":284.2(497.4Slovenija)

Marko Mugerli

**Die Reformation in Slowenien und der Schweiz: Die Universität Basel**

Im 16. Jahrhundert war Basel Zentrum des europäischen Humanismus. Hier lebte der berühmte Naturforscher Paracelsus. Der große schweizerische Humanist Heinrich Loriti Glarean hielt Vorlesungen an der Universität Basel. Hier lebte und arbeitete auch Erasmus. Seine Bücher wurden in der Druckerei Johannes Frobenius gedruckt. Hier wurde der Laibacher Lenart Budina als Lektor angestellt. Lenart Budina war später Leiter der protestantischen krainischer Landschule in Laibach. So hatte er bedeutenden Einfluss auf slowenische Studenten. Die Meinung von Lenart Budina und Primož Trubar spielte eine

wichtige Rolle bei der Entscheidung, an welcher Universität die slowenischen Studenten studierten sollten. Primož Trubar stand in Kontakt mit Heinrich Bullinger. In den Matrikeln der Universität Basel finden wir viele Studenten aus Kärnten, Krain, Görz und der Steiermark. Im 17. Jahrhundert nahm die Bedeutung der Universität aufgrund der Gegenreformation in den österreichischen Ländern ab. Trotzdem immatrikulierten sich einige Studenten aus Kärnten an der Universität Basel. In Kärnten hielten sich die Protestanten im Hintergrund. Es gab viele Berichte von dem laibacher Bischof und seinen Mitarbeiter über Protestanten in Kärnten.

UDC 284.2(497.4):908(497.4)Šaleška dolina)

*Tone Ravnikar*

### **The Reformation in the Šaleška dolina valley**

The paper presents those responsible for Lutheran ideas and the organizational forms of Protestantism in the Šaleška dolina valley. This territory belonged to the Ljubljana diocese and such examples of the morally unacceptable life and activity of the Roman Catholic priesthood as were noticeable in other parishes were frequent here too. As early as 1528 the Roman Catholic commission established that the owners of castles (Velenje, Forhtenek, Švarcenštajn) and the judge of the market town of Šoštanj were opposing masses and forbidding their subjects to attend mass. The Velenje lord of the castle, Baltasar Wagen, drove out the Roman Catholic priest from the Velenje church of the Mother of God and brought in a Lutheran preacher, which triggered a long-lasting dispute over this church between Wager and the Roman Catholic church authorities. In Šoštanj and Velenje there were adherents of Lutheranism among the townspeople as well. In Velenje a German preacher worked from 1573 and from 1576 Jurij Cvetič, who had a command of Slovene. Also in Velenje the Protestants opened the first elementary school in Šaleška dolina in 1574 (it functioned until c. 1600). Noblemen from Šaleška dolina gave financial support to build a house of prayer in Golče near Žalec, which was the only newly built Protestant church building in Slovenia. The preacher Ivan Dolijanski worked here. At Švarcenštajn Castle a stock of Slovene and German Bibles was kept, which were distributed around Styria. Nevertheless the Reformation endeavours in Šaleška dolina remained tied to the nobility and a few individuals in the market towns of Šoštanj and Velenje, while religious conflicts often involved interests regarding estates and incomes.

UDC 52(497.4)929Frischlin N.

*Stanislav Južnič***The Ljubljana rector, the astronomer and poet Frischlin**

The paper describes the astronomical works of the Ljubljana rector Frischlin, with the main emphasis on his connections with other Protestant astronomers. His opinions were in sharp contrast with those of his student Maestlin and also those of Maestlin's student Kepler. Frischlin refused all three kinds of astronomy although it provided a livelihood for many professional astronomers, including Kepler. Frischlin accepted Pope Gregory's Catholic calendar reform but Maestlin strongly refused it. Eventually Kepler and later astronomers had to accept the convenient Gregorian unification. Frischlin was not completely unfavourable to Copernicus, although he did not become Copernican in the Maestlin or Kepler sense. He kept a more agnostic position, as later Blaise Pascal did. Frischlin wrote his most important astronomical work, *De astronomicae artis*, in Ljubljana. It was the first internationally known astronomical work produced within the area of modern Slovenia. Valvasor published a comparatively long description of Frischlin's work in Ljubljana with a special emphasis on Frischlin's poetry devoted to the secrets of Lake Cerknica. This paper is the first to discuss this matter in the light of this important source.

Prevod povzetkov v angleščino: *Margaret Davis*

- dr. Kozma Ahačič**, docent na Fakulteti za humanistične študije Univerze na Primorskem in na Filozofski fakulteti Univerze v Mariboru, raziskovalec Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša Znanstveno-raziskovalnega centra SAZU
- dr. Milena Mileva Blažič**, izredna profesorica za didaktiko književnosti in docentka za slovensko književnost na Pedagoški fakulteti Univerze v Ljubljani
- mag. Anna-Maria Lesigang - Bruckmüller**, sodelavka za srednjo in novo latinščino v Inštitutu za klasično filologijo na Univerzi na Dunaju
- ddr. Aleš Iglič**, redni profesor na Fakulteti za elektrotehniko Univerze v Ljubljani
- mag. Violeta Vladimira Mesarič Jazbinšek**, duhovnica Evangeličanske cerkvene občine v Mariboru, vršilka dolžnosti vikarja v Slovenski vojski
- mag. Tomaž Jurca**, prevajalec, doktorand študija sociologije kulture na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani
- dr. Stanislav Južnič**, dr. zgodovinskih znanosti, raziskovalec zgodovine znanosti
- dr. Marko Kerševan**, redni profesor za sociologijo religije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani
- dr. Ulrich Köpf**, redni profesor za cerkveno zgodovino na Evangeličanski teološki fakulteti Univerze v Tübingenu
- dr. Primož Kuret**, redni profesor za zgodovino glasbe na Akademiji za glasbo Univerze v Ljubljani, v pokoju
- mag. Franc Kuzmič**, višji kustos v Pokrajinskem muzeju v Murski Soboti
- mag. Andrej Leskovic**, profesor za filozofijo na Gimnaziji Jožeta Plečnika v Ljubljani

**mag. Marko Mugerli**, univ. dipl. zgodovinar, kustos v Gornjesavskem muzeju na Jesenicah

**Ana Pance**, univ. dipl. kulturologinja

**dr. Vincenc Rajšp**, ravnatelj Slovenskega znanstvenega inštituta na Dunaju

**dr. Tone Ravnikar**, docent za srednjeveško zgodovino na Filozofski fakulteti Univerze v Mariboru

**dr. Edo Škulj**, izredni profesor za zgodovino glasbe na Pedagoški fakulteti v Mariboru, v pokoju; župnik v Škocjanu pri Turjaku

**dr. Zvonimir Štrubelj**, vodja Slovenske katoliške župnije v Stuttgartu

**dr. Cvetka Hedžet Tóth**, redna profesorica za ontologijo in metafiziko na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani

**PhDr, dr. Jonatan Vinkler**, docent za slovensko književnost na Fakulteti za humanistične študije Univerze na Primorskem

**Nenad Hardi Vitorović**, asistent za sociologijo kulture, doktorand študija sociologije kulture na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani

**Dušan Voglar**, glavni urednik *Enciklopedije Slovenije*, v pokoju

**dr. Fanika Krajnc - Vrečko**, vodja Teološke knjižnice mariborske enote Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

# ZBRANA DELA PRIMOŽA TRUBARJA

**KNJIGA IV**  
**2006, 584 strani**

**Glavni urednik ddr. Igor Grdina**

*Ena molitov tih kersčenikov 1555*

*Ene duhovne peisni 1563*

*Ena duhovska peissen zubper Turke inu vse sovražnike te cerqve Božye 1567*

*Eni psalmi, ta celi catehismus inu tih vegših gody stare inu nove kersčanske peisni 1567*

*Ta celi catehismus, eni psalmi inu tih vegših godii stare inu nove kersčanske peisni 1574*

*Try duhovske peissni 1575*

*Ta prvi psalm ž nega triiemi izlagami 1579*

Uredil, transkribiral, prevedel dr. Jonatan Vinkler

Spremna beseda: dr. Jonatan Vinkler, *Trden grad je naš Gospod*

**KNJIGA V**  
**2009, 672 strani**

**Glavna urednika ddr. Igor Grdina in dr. Jonatan Vinkler**

*Ta celi psalter Davidov 1566*

Uredil, transkribiral, prevedel dr. Jonatan Vinkler

Spremna beseda: dr. Jonatan Vinkler, *Pred Turki in papežniki nas brani*

Izdajata Darila Rokus d. o. o., Ljubljana,  
in Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar  
Izdajo sofinansira Ministrstvo za kulturo

Pri pridobivanju podlag za prevzem izvirnih besedil Primoža Trubarja sodelujeta Sekcija za zgodovino slovenskega jezika pri Inštitutu za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU in Narodna in univerzitetna knjižnica

Naročila sprejema Darila Rokus, Gosposvetska 2, 1000 Ljubljana  
[www.darila.com](http://www.darila.com)





***hse***

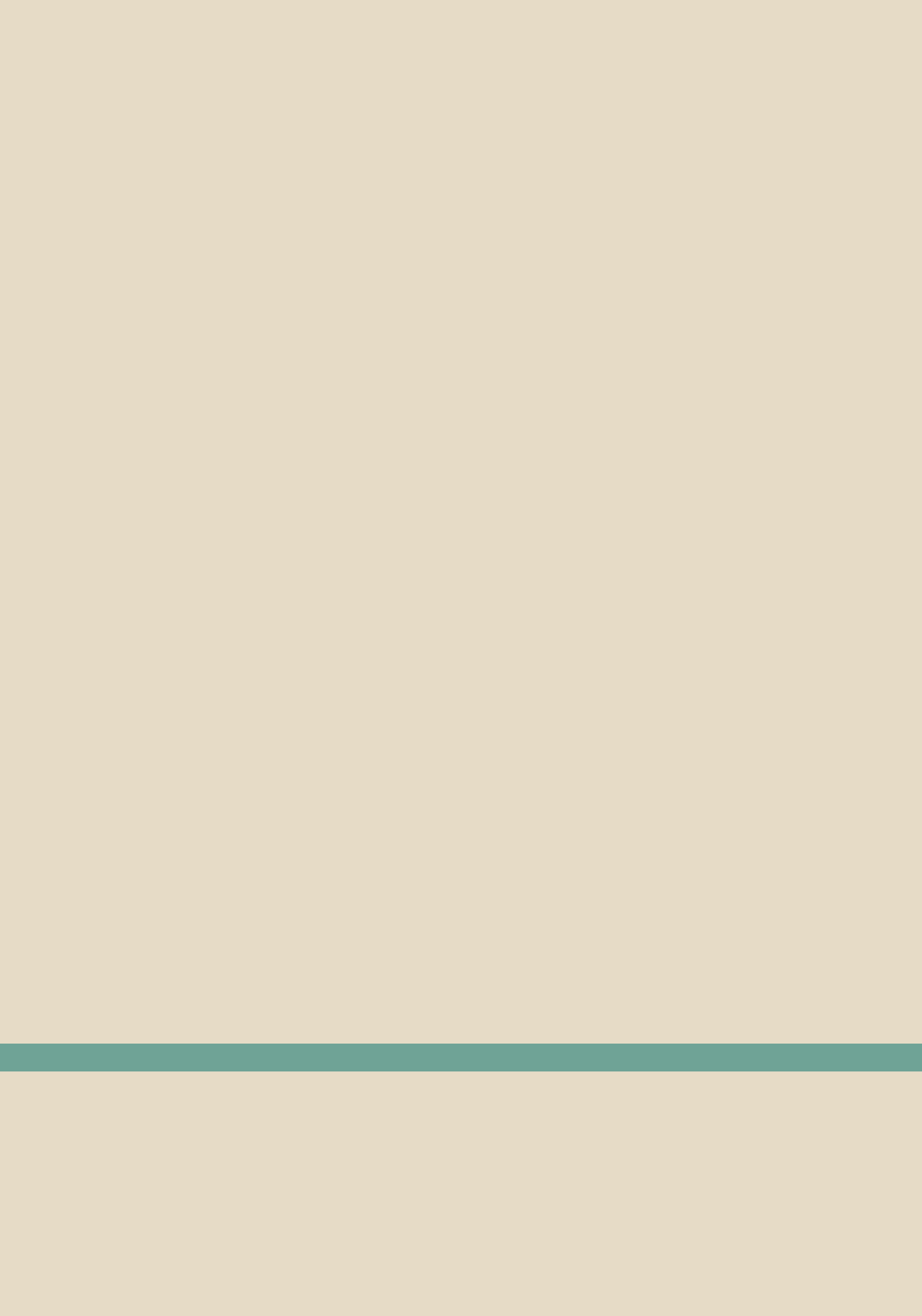
*Holding Slovenske elektrarne d.o.o.*



Organizator trga z električno energijo

Mestna občina Ljubljana





# STATI INU OBSTATI

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTĪZMA

ELEKTRONSKA IZDAJA