

Marko Kerševan

»PROBLEM S TRUBARJEM«
O(b) knjigi Gerharda Giesemanna
Teologija slovenskega reformatorja
Primoža Trubarja¹

V jubilejnem letu reformacije v Nemčiji niso izšla le številna nova dela o Luthru, ampak tudi doslej najobsežnejša monografija o Trubarjevi teologiji. Avtor Gerhard Giesemann, upokojeni profesor slavistike na univerzi v Gießnu, je tudi na Slovenskem že dolgo poznan kot eden najprominentnejših nemških raziskovalcev Trubarjevega dela pa tudi drugih vidikov slovenske kulture. O tem priča njegova udeležba na številnih simpozijih o Trubarju in slovenski reformaciji v Sloveniji ter Nemčiji in objave v simpozijjskih zbornikih: v zborniku *Slovenci v evropski reformaciji* (1983), v *Tretjem Trubarjevem zborniku* ob simpoziju leta 1987 (1996), v nemškem zborniku ob 400-letnici Trubarjeve smrti (Tübingen 1986/1995), v Trubarjevi številki *Slavistične revije*, izdani po simpoziju na SAZU ob 500 letnici Trubarjevega rojstva (2008). Pisal pa je tudi razprave o Brižinskih spomenikih, Prešernu, Župančiču, Boru; leta 1991 je izšlo njegovo delo *Novejši pogledi na slovensko književnost* (Slovenska matica). Od leta 1989 je dopisni član SAZU.

Giesemann je bil sicer univerzitetni profesor slavistike in ne teologije. Pred večino nemških teologov, ki so doslej posebej obravnavali Trubarjevo teologijo (Raeder, Sakrausky, Bryner ...), ima prednost, da lahko bere tudi slovenska besedila in tako ni jezikovno omejen le na

1 Gerhard Giesemann, *Die Theologie des slowenischen Reformators Primož Trubar* (Köln: Bohlau Verlag, 2017), 369 strani. Vse navedbe strani v oklepaju v besedilu so iz te knjižne izdaje. Slovenski prevod naj bi izšel letos v zbirki Apes Academicæ Inštituta za literaturo in literarne vede ZRC SAZU.

Trubarjeve v nemščini pisane predgovore in pisma. V svojih dosedanjih delih in nastopih se je že ukvarjal s Trubarjevimi teološkimi pogledi, vendar praviloma v zvezi z jezikovnimi in literarnimi vidiki njegovih besedil ter besedil drugih slovenskih reformatorjev. Značilna sta naslov in tema njegovega referata na simpoziju v Tübingenu: »Teologija in poezija: variante v modelih pesmi Trubarja, Krelja in Dalmatina«.

Obsežna monografija je neposredno soočenje s problemom Trubarjeve teologije in njenega vrednotenja. Kot lahko razberemo iz avtorjevega uvoda, ga je k pisanju izzval razvoj obravnavanja Trubarja in njegovega dela v daljšem obdobju. Ta razvoj bi lahko po njegovem skicirali takole: potem ko je Trubar zaradi svojih nespornih zaslug za slovenski knjižni jezik in začetke slovenske književnosti ter knjižne kulture dobil – podobno kot Luther – odlično/odločilno mesto v predstavljanju začetkov in sestavin slovenske nacionalne samozvesti, status »nacionalnega heroja«, se je s tega mesta in z njegovimi merili začela motriti in poudarjati tudi njegova teologija. V njej se išče – želi najti – slovensko specifičnost ali celo izvirnost ter vsaj začetke bistvenih sestavin kasnejše/sodobne slovenske zavesti: humanizma, racionalizma, individualizma. Giesemann sicer pozdravlja, da je po preteklih ideoloških spopadih končno postala predmet pozornosti tudi Trubarjeva verska usmeritev, še posebej njegova teologija, saj je bilo prizadevanje za »pravo vero« njegovih rojakov temeljno izhodišče in spodbuda Trubarjevega jezikovnega ter literarnega dela. Toda v čem je specifičnost, izvirnost, taka ali drugačna teološka usmerjenost Trubarjevega dela, je treba ugotoviti s primerjalno analizo njegovih del/besedil in besedil/virov, iz katerih je črpal oziroma na katere se je opiral. Prepogosto so se izrecale in se še izrekajo pavšalne ali preprosto napačne sodbe brez konkretne analize in brez zadostnega poznavanja relevantnih besedil (in brez raziskovanja, katera besedila in viri sploh so relevantni in na kakšen način). Temu naj bi ravno odpomoglo avtorjevo raziskovanje s primerjavo Trubarjevih opredelitev, besedil in formulacij z relevantnimi (nemškimi in latinskimi) besedili Luthra, Melanchthona, Dietricha, Brenza, Vlačića, tudi Bullingerja, na katera se je opiral ali skliceval (pa čeprav Trubarjevo lastno (ne)navajanje

janje njihove uporabe še ne more biti avtomatsko merodajno – kot bomo videli kasneje na izbranem primeru).

Svoje delo Giesemann razčleni v devet poglavij:

V prvem poglavju oriše zgoraj nakazane izzive in okvire obravnave »problema s Trubarjem«: problem razmerja med Trubarjevo teologijo in njegovo jezikovno ter prevajalsko dejavnostjo; vprašanje Trubarjeve izvirnosti; razmerje med Trubarjevimi nagibi in cilji, dejanskimi učinki in dometom njegovega delovanja ter vlogo, ki mu je bila pripisovana kasneje z vidika oblikovanja in vzdrževanja njegovega sodobnega nacionalnega mita in kulta. V drugem poglavju se posebej posveti Trubarju kot utemeljitelju knjižnega jezika, vlogi in položaju ljudskega jezika v reformaciji, vprašanju vpliva Erazma Rotterdamskega in razmerju/primerjavi med Luthrom in Trubarjem. V tretjem poglavju prikazuje Trubarjevo teološko okolje ter usmeri pozornost k izbrani središčni tematiki monografije, Trubarjevi teologiji. Prikaže oziroma nakaže Trubarjev odnos do nauka o opravičenju, augsburške veroizpovedi, poudari vlogo in pomen Melanchthona; ob vprašanju obhajila/evharistije začne razpravo o Trubarjevem srečanju s švicarsko reformacijo; posebej poudari pomen Trubarjevega prizadevanja za sprejetje luteranske *Formule concordiae* (1577) za zavezujoče besedilo v njegovi cerkvi.

Konkretno raziskovanje razmerja med Trubarjevimi besedili in besedili avtorjev iz njegovega teološkega okolja začne v četrtem poglavju s primerjalno analizo vsebin ter strukture prvega Trubarjevega katekizma (1550) z deli Luthra in Brenza. V petem in šestem poglavju (»Trubarjeva orientacija v teološkem okolju«) pridejo na vrsto Trubarjev drugi katekizem (1555) in povzetki spoznanj ob Trubarjevem soočenju s teološko problematiko prvih katekizmov. Podobne razčlenitve je pod naslovom »Veroizpoved reformatorskega teologa« deležna Trubarjeva *Ena dolga predgovor* (1557). V tem najdaljšem, sedmem poglavju (206–75) – gre pač za jedro Trubarjeve »veroizpovedi« – so v ospredju vprašanja pojmovanja nauka o opravičenju in izvirnega greha, stvarjenja, Trubarjeve kristologije, razmerja med vero in dobrimi deli, vprašanje zakramentov, kristocentričnosti Luthrove teologije (v drugih poglavjih prikaže obravnavo desetih božjih zapovedi, razmerja med postavo in evangelijem, poj-

movanja cerkve in duhovništva). Prav tu je avtor najskrbneje raziskoval in dokazoval zasidranost Trubarjeve teološke usmeritve v Luthrovih (in Melancthonovih) besedilih in opredelitvah ter (ponovno) zavračal kot ne dovolj utemeljeno tezo o Trubarjevi bližini (vsaj v zgodnjih spisih) Erazmu, Bullingerju in cvinglijanstvu, ki jo je zagovarjal tudi Rajhman v svoji analizi *Ene dolge predgovori* in prvega *Katekizma*. Sledijo ekskurz o slovenski *Cerkveni ordningi* (1564), obravnava Trubarjevih predgovorov k prevedenim bibličnim besedilom, posebej k Pavlovim pismom, ter prikaz reformatorskih pojmovanj pri Trubarjevem prevajanju, komentiranju in prepesnenju svetopisemskih psalmov v protestantskih cerkvenih pesmih. Tudi tu se po Giesemannu kaže tesna Trubarjeva (kot tudi Kreljeva in Dalmatinova) navezanost na Luthra; najprej že v samem pomenu, ki ga je dajal ljudskemu petju v cerkvi, potem pa v strukturiranju psalterja kot »male biblije«.

Vsako poglavje je opremljeno s povzetki, celotna monografija pa se zaključuje s povzetkom ugotovitev (348–51). Knjiga ima seveda seznam virov in literature ter imensko kazalo.

Sproti in v opombah seznanja bralce z ugotovitvami in pogledi drugih, v glavnem slovenskih raziskovalcev, ki jim včasih pritrjuje, večkrat pa kritično nasprotuje. Kot lahko razberemo iz besedila in seznama literature, je imel pri roki ključno starejšo slovensko literaturo (Rupel, Rajhman, komajda pa Kidrič). Razpolaga tudi z zborniki, slovenskimi in nemškimi, ki so izšli ob 400-letnici Trubarjeve smrti; slabše je bil seznanjen in manj je uporabljal literaturo/zbornike, ki so izšli ob 500-letnici Trubarjevega rojstva (okrog leta 2008). Pozna zbornik simpozija pri Slovenski matici (*Vera in hotenja*, 2009), Trubarjevo številko *Slavistične revije* (4/2008, 1/2009) iz tega časa, zbornik s simpozija v Rimu (*Primož Trubar*, Celjska Mohorjeva družba 2009), ni pa uporabljal zbornikov z dveh največjih simpozijev na Slovenskem ob 500-letnici Trubarja: simpozija na SAZU (*Jezik, identitete in pripadnosti med središči in obrobji*, 2011) in na Filozofski fakulteti (*Reformacija na Slovenskem*, 2010 – v seznamu literature ga sicer navaja). Razumljivo je, da je avtor bolj domač z nekoliko starejšo literaturo, ki je nastala ali bila uporabljana ob simpozijih, na katerih je sam sodeloval, in da sta zanj glede na temati-

ko (teologija), tehtnost, profiliranost in drugačno usmerjenost ključna slovenska avtorja, s katerima se kritično sooča Rupel, predvsem pa Rajhman (a tudi Sakrausky). Obžalovati je, da, kot kaže, ni poznal ali upošteval novejših del in presoj mlajše generacije raziskovalcev, kot so Igor Grdina, Jonatan Vinkler, Kozma Ahačič² (razen slednjega v zvezi s *Cerkovno ordningo*), in da je po drugi strani dajal preveč pozornosti zborniku simpozija v Rimu: ta se je resda najneposredneje ukvarjal s Trubarjevimi teološkimi temami, toda kar nekaj prispevkov je bilo, kot kaže, napisanih bolj kot priložnostna šolska naloga, ne pa kot rezultat dolgotrajnejšega in kompetentnega raziskovanja.

Ker so avtorjeve presoje razvidne tudi neposredno iz priloženega izbora odlomkov iz njegove knjige, predvsem pa, ker bo za konkretno presojo avtorjevih konkretnih primerjalnih analiz prišel čas po objavi dela v slovenščini, zlasti ko bodo take in podobne analize opravili še drugi vsaj enako jezikovno in teološko kompetentni raziskovalci, naj se tokrat zadovoljimo le z nekaj kritičnimi opombami k avtorjevim splošnim presojam in nekaj ilustracijami težav in dilem pri raziskovanju Trubarjevih besedil in opredelitev – težav in dilem, ki jih tudi avtorjevo raziskovanje ni uspelo odpraviti.

Giesemannova kritična pozicija

Avtor ne skriva svojih kritičnih osti; nasprotno, vsaj nekatere izrecno in večkrat poudari:

- kritičen je do »nacionalizacije« ali celo »podržavljanja« Trubarja (vzpostavljanja »Trubarjevega kulta«), čeprav prizna, da se je podobno dogajalo in se dogaja tudi z Luthrom v Nemčiji; vsekakor pa je kritičen do prenašanja/vpliva tako privzdignjene nacionalne podobe Trubarja na njegovo teologijo, ki naj bi bila zato kar se da specifično slovenska, izvirna in pomembna v takratnih teoloških kontroverzah;

2 Moje razprave na to temo (tudi referati s simpozijev leta 2008) so zbrane v knjigi: Marko Kerševan, *Protestanti(sti)ka* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 2012).

- kritičen je do poudarjanja in tolmačenja Trubarjeve originalnosti v odnosu do vodilnih reformatorjev 16. stoletja, kot avtorja posebne »slovenske teologije«, ki naj bi celo posredovala med takratnimi sprtimi teološkimi tokovi (tako rekoč na isti ravni z njimi);
- v tej zvezi je posebej kritičen do po njegovem preveč poudarjanega, a nedokazanega ali celo nedokazljivega »švicarskega« vpliva na Trubarjeve teološke nazore;
- kritično odkriva vplive značilnega katoliškega (ne)razumevanja reformatorskih pojmovanj pri nekaterih slovenskih raziskovalcih;
- kritičen je do sodobnega, neteološkega, filozofskega branja Trubarja oziroma do projiciranja sodobnih problematik (človeka kot subjekta, individualizma, humanizma, nacionalne samozavesti) v Trubarjevo pojmovanje in delovanje;
- kritičen je do dosedanjih raziskovalcev, ne le slovenskih, ki/ko so izrekli prehitre sodbe o smislu, virih in (ne)originalnosti Trubarjevih besedil ter opredelitev, ne da bi raziskali Trubarjeve dejanske ali pripisovane mu vire, ne da bi kritično preverjali in ovrednotili – glede na merila in standarde Trubarjevega časa – Trubarjevo lastno sklicvanje na vire in vzornike.

Giesemann ostro zavrača, da bi bil Trubar izviren teolog, ki bi razvijal neko svojo posredujočo teologijo nasproti takratnim usmeritvam in njihovim nosilcem/glasnikom. Po Giesemannovi analizi in presoji se Trubar zvesto drži Luthrovih teoloških nauk in opredelitev, ki jih je črpal neposredno iz Luthrovih del ali del avtorjev, kot so Melanchthon, Brenz, Dietrich. Trubarjeva izvirnost in uspešnost – prav vzornost – je v tem, *kako* je *Luthrovo* usmeritev in bistvene konkretne opredelitve posredoval ter približal svojim »ljubim Slovencem«. Giesemann se na osnovi svoje analize pridružuje raziskovalcem, ki so ugotavljali, da Trubar nikakor ni bil nekakšen površen prevajalec ali nesamostojen in nekritičen kompilator, neroden in nerazgledan v teoloških zadevah. Trubar je skrbno prevajal, skrbno izbiral iz različnih njemu razpoložljivih virov, združeval, pojasnjeval in dopolnjeval, ilustriral – vse s ciljem, da bi ljudem svojega/slovenskega jezika naredil dostopno in »zastopno« Božjo besedo in pravo vero. »Slovenskost« (in izvirnost) njegove teolo-

gije naj bi bila v tem približevanju/»prevajanju«, ne pa v nekih posebnih Trubarjevih ali slovenskih teoloških pozicijah in opredelitvah. Tudi v tej usmeritvi in odgovornosti do svojih slovenskih ljudi je Trubar lahko sledil Luthrovemu zgledu. Kot spomni Heinz Schilling v svoji zadnji Luthrovi biografiji, je Luther sam leta 1521 poudaril: »Za svoje Nemce sem bil rojen in njim hočem služiti.« Giesemann ugotavlja, da Trubar sicer ni bil »slovenski Luther«, je pa za Slovence naredil to, kar je Luther za Nemce (341, 351). Lahko bi dodali, da je moral pri tem narediti še več kot Luther. Kot je ob Trubarjevi smrti v latinščini zapisal Matija Trost leta 1588, je Luther v prizadevanju za pravo vero hkrati dosegel, »da po njem nemški jezik blešči«, Trubar pa je dosegel, da je slovenski jezik kot jezik knjige sploh šele zaživel in živi (o tem v *Stati inu obstatu* 11–12/2010).

Morda je prav, da na tem mestu opozorim na Giesemannovo (ne)razumevanje razmerja med jezikom in vero: zdi se, da mu je jezik pri tem preveč le transmisija, le pragmatično »sredstvo« in »sekundarna nujnost«, le »posoda« verskih vsebin. (Že Trubarjeva prisposodba o »luči evangelija« (47) presega tako reduciranje: luč evangelija pomeni hkrati/nerazdružno luč sporočila in besedila). Ustrezno sicer poudarja, da Trubarju pri pisanju in prevajanju v slovenski jezik ni šlo prvenstveno za to, da bi dal Slovincem knjižni jezik, da bi jih nacionalno povezal in osvestil kot enotno ljudstvo ipd.; poudarja, da je Trubarju šlo za vero in odrešenje ljudi njegovega ljudstva. Opravičenje in odrešenje pride po Luthru in njegovih le po veri, prava vera pa je pravo spoznanje Boga in pritrditev Božji besedi. Toda za spoznanje in pritrditev mora Božja beseda priti ne le do ušes/oči ljudi, ampak tudi do srca (»s srcem namreč verujemo in smo deležni pravičnosti«, Rim 10,10): to pa je mogoče le, če jim je dostopna in zastopna/razumljiva v ljudskem jeziku pridige in Pisma. »Vera pride iz pridige, pridiga pa je po Božji besedi,« so Luther in njegovi, tudi na primer Dalmatin, prevajali Rim 10,17. Luther (kot citira v drugi zvezi tudi Giesemann) že leta 1518 zapiše: »Zahvaljujem se Bogu, da v nemškem jeziku Boga tako slišim in čutim [*finde* – najdem] kot ga doslej nisem našel, niti v latinskem, niti grškem ali hebrejskem jeziku.« (54)

Zato je »prekratko« Giesemannovo (in sicer pogosto) pragmatično sklepanje: »Za Trubarja je oblikovanje jezika kot knjižnega jezika (*Verschriftlichung der Sprache*) osnova, da bi bil razumljiv svojim rojakom.« (150) Trubarju (in Luthru) ni šlo predvsem za to, da bi bil on sam razumljiv svojim ljudem, ampak da bi jim postala dostopna in zastopna/razumljiva Božja beseda Svetega pisma. S svojimi prvimi natiskanimi slovenskimi besedami (»Vsem Slovencom ...«) Trubar nagovarja skupnost vseh ljudi, ki ga v tem jeziku lahko slišijo/razumejo, da bi skozi to besedo postali in ostali verniki; niso namenjene le že prej in vnaprej obstoječi skupnosti vernikov, ki bi brez poslušanja razumljive Božje besede imeli vero in/kot »pravo spoznanje Boga po Jezusu Kristusu«. V svojem prvem nagovoru Slovencem Trubar za njihovo pravo spoznanje Boga šele prosi.

Vera je po reformatorjih Božji dar, darilo (preko) Svetega duha, ki osvobodi človeka, da lahko pritrdi Jezusu Kristusu, Božji Besedi, ki pa je za nas navzoča (še)le po besedi (pričevanja) Svetega pisma. Dar vere se ne zgodi mimo, ampak skozi besedo evangelija.

Če že govorimo o jeziku kot sredstvu, je to z(a) vero »posvečeno sredstvo«. Za Luthrom tudi Trubar izraža ponos, da je njegov, naš jezik postal posvečena posoda, ko se je vanj iz prvih svetih jezikov prelil evangelij Jezusa Kristusa (ter tako tudi slovenski jezik spoznava/slavi Boga). O tem pišem v *Protestanti(sti)ki* (2012), v poglavju »Božja beseda in/kot ljudski jezik pri slovenskih protestantih 16. stoletja«. Tako Trubar svoj *Abecednik* (1550) kot Bohorič svojo slovnico (1584) uvedeta z *Omnis lingua confitebitur Deo*, »Vsak jezik bo spoznal/slavljal Boga«. Poleg tega ne Luthru ne Trubarju pri pisanju v ljudskem jeziku vendarle ni šlo zgolj za pisanje, ki/da je dostopno »preprostim ljudem«: *Cerkovna ordnina* gotovo ni bilo besedilo za »preproste vernike«, ampak v prvi vrsti za cerkvene in posvetne »oblasti«, za duhovnike in njihove predstojnike, ki so vsi razumeli vsaj nemško, če že ne latinsko. Pa je bila napisana v slovenščini ... Analogno bi lahko rekli za teološko razpravo *Ena dolga predgovor*.

Giesemann Trubarjevo prizadevanje in delo označuje kot »misijonarsko«; izhodišče, pobuda in okvir njegovega teološkega, organizacij-

skega in jezikovno-literarnega prizadevanja je bila misija, poslanstvo, poklicanost, da prinese svojim ljudem Božjo besedo in omogoči pravo spoznanje Boga. Morda bi bilo namesto besede misijonarstvo bolje uporabiti besedo »evangelizacija«. Obe besedi sta žal zaradi kasnejših in sodobnih uporab in zlorab obremenjeni, čeprav sta v Trubarjevem primeru obe smiselni, še posebej če pomislimo, s kakšno vnemo – včasih že kar »sveto jezo« – si je prizadeval, da bi evangeljska vera odpravila tedanje ljudsko praznoverje (»pogansko malikovanje«) s čaščenjem Marije in svetnikov, ki so ga duhovniki ne le dopuščali, temveč mu tudi dajali potuho, ga spodbujali in izkoriščali; seveda pa je za Trubarja »pogansko malikovanje« tudi »falš« katoliška/papežniška maša.

Če lahko v osnovi pritrdimo avtorjevi podobi Primoža Trubarja in njegove teologije, pa hkrati moti njegova, recimo tako, prevelika vnema pri dokazovanju, kaj Trubar in njegova teologija nista bila. Ne mislim toliko na avtorjevo zavračanje Trubarjevega »kulta«, njegove »nacionalizacije« ali celo »podržavljanja«. To ni predmet njegove analize in avtor tudi ni strokovnjak za vprašanja nastajanja in ohranjanja nacionalne (samo)zvesti, vloge jezika ter vloge nacionalnih »mitov« in »kultov« pri tem;³ hkrati pa korektno opozarja, da se je podobno dogajalo in se še dogaja tudi z Luthrom v Nemčiji (in seveda še s kom in čim kje drugje). Mislim na kritiko drugačnih podob in presoj same Trubarjeve teologije pri drugih raziskovalcih. Prevelika vnema avtorja včasih zanese, da se zaletava v odprta vrata, včasih pa k prehitrim sodbam o vendarle zapletenejših in še vedno odprtih vprašanjih. Na primer, komu in čemu je potrebno poudarjati, da Trubar ni bil teolog evropskega formata istega ranga in formata kot Luther ter glasniki drugih takratnih reformatorskih usmeritev, da je bil njegov vpliv omejen na notranjeavstrijske dežele in tamkajšnje protestantske cerkve, da ni ne hotel ne zmogetl posegati v teološke kontroverze svojega časa (kot

3 O teh vprašanjih obsežno pišem (sam in s sodelavci) v knjigi: Marko Kerševan, ur., *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa* (Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2006) ter v *Protestanti(sti)ki*, poglavje »Cerkve božja slovenskega jezika Primoža Trubarja in narod slovenskega jezika – vloga jezika v reformaciji in modernem (slovenskem) nacionalizmu«.

na primer Vlačić)? Noben resen raziskovalec ni trdil in ne trdi kaj nasprotnega. Kakšna preveč vznesena beseda ob jubilejih in praznovanjih, ali neprevidna izjava kakšnega starejšega raziskovalca, ni zadosten razlog za tako polemičnost!

Kritičnost do »cvinglijanske teze«

Avtor je kritičen do teze o (tudi) cvinglijanskih koreninah in sestavinah Trubarjeve teologije. V tem smislu je posebej pozoren in kritičen do Rajhmanovega dela;⁴ razumljivo, saj se je prav on največ ukvarjal s preučevanjem teoloških vprašanj pri Trubarju in pri tem posvetil največ pozornosti zgodnjim Trubarjevim delom (prvi *Katekizem* in *Ena dolga predgovor*), ko je bil Trubar tudi časovno še blizu svojem prvemu srečanju s »švicarskimi« idejami pri Bonomu v Trstu⁵ in v neposrednem stiku s švicarskimi sogovorniki.⁶ Tudi sam sem že zapisal, da se je pozornost do švicarskih korenin in sestavin že pri starejših slovenskih raziskovalcih (Kidrič) napajala tudi iz težnje, da se branijo pred takratnimi katoliškimi obtožbami, da je slovenski protestantizem »nemška zadeva«. Tudi Giesemann vidi v poudarjanju pomena cvinglijanstva težnjo, da se zmanjša pomen Luthra in nemškega konteksta. Prepoceni in neko-rektno bi bilo zdaj reči, da je za Giesemannovim prizadevanjem in dokazovanjem nacionalno/nacionalistično nagnjenje k luteranski/nemški

- 4 Rajhmanovo delo je najbolj obsežno in dostopno predstavljeno v njegovi knjigi: Jože Rajhman, *Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarno zgodovinskih, jezikovnih in zgodovinskih raziskav* (Ljubljana: Partizanska knjiga, Znanstveni tisk, 1977) ter v knjigi: Jože Rajhman, *Teologija Primoža Trubarja*, izbrala, uredila in spremno besedo napisala Fanika Krajnc-Vrečko (Ljubljana: Teološka fakulteta, 2008).
- 5 O Bonomu in takratnem verskem vzdušju v Trstu, tudi o prevladi »švicarskih« in ne Luthrovih pogledov (na evharistijo) piše v *Stati inu obstatu* št. 5–6 (2007) v članku »Bonomo, Vergerij Trubar« tržaški zgodovinar Silvano Cavazza, vodilni italijanski strokovnjak za reformacijsko dogajanje v tem okolju.
- 6 O stikih med Bullingerjem in Trubarjem (pa Vergerijem in Vlačićem) pregledno piše Luka Ilić v *Stati inu obstatu* št. 1–2 (2005) (»Bullingerjev vpliv na slovensko reformacijo«).

dominaciji. Kar šteje, je konkretno raziskovanje in dokumentirano dokazovanje Luthrovih korenin in sestavin. Giesemann je dokumentirano razkril/odkril Luthrovo in luteransko ozadje različnih Trubarjevih besedil ter formulacij.

Kritično se je lotil tudi Rajhmanove argumentacije v prid Trubarjevi bližini Zvingliju in Švicarjem ter zavrnil njegove presoje. Pri tem pa je večkrat tudi sam prehitel in ne dovolj prepričljiv, saj Rajhman nikakor ne zavrača dominantnosti Luthra v Trubarjevi misli in delu. Rajhman na primer zatrjuje, da Trubar za svoj govor o hvaležnosti (v zvezi z naukom o opravičenju) ni mogel najti opore niti pri Luthru niti pri augsburški veroizpovedi; nasprotno pa »kalvinistični« heidelberški katekizem človekovi hvaležnosti za odrešenje posveča zaključno od treh poglavij katekizma. Gotovo je zanimivo in pomembno, da Giesemann odkrije govor o človekovi hvaležnosti pri Melanchthonu in Brenzu, avtorju, na katerega se je Trubar dosti opiral (113). Toda: hvaležnost je nekaj, mimo česar ne more iti nobena eksplikacija splošnoprotestantskega nauka o opravičenju zgolj po milosti. Razlika med usmeritvami je razvidna v poudarjanju ali nepoudarjanju tega vidika in razumevanju njegovih posledic. Rajhman nadalje opozarja, da je Trubar v svojem prvem katekizmu drugače kot Luther in enako kot kalvinistični katekizmi pri obravnavanju Božjih zapovedi izrecno navedel tudi dekaloško prepoved izdelovanja in čaščenja podob. Giesemann ugovarja, da se je Trubar pač odločil citirati celotno besedilo o Božjih zapovedih (2 Mz 20), medtem ko je Luther besedilo prve zapovedi skrajšal (166). Toda dejstvo ostaja: Trubar enako kot kalvinci tega ni krajšal in to v času, ko je tudi sicer ostro nastopal proti ljudskemu čaščenju svetnikov, Marije in njihovih podob.

Giesemann z ustreznimi besedili dokazuje, da je poznana »inkriminirana« Trubarjeva formulacija o sprejemanju Kristusovega telesa in krvi pri obhajilu »v duhu in veri« tudi Luthrova in torej ne more iti za Trubarjev zdrs v cvinglijansko pojmovanje, kot so ga osumili on obtoževali (278–79); navaja tudi Luthrove besede, ko ta za Avguštinom zapiše: »ne opravičuje zakrament, ampak vera vanj,« vera, po kateri ga sprejemamo (90). Kot vemo, je Trubar na te obtožbe odgovoril z opravičilom

za »dve v naglici izrečeni besedi« in z izrecno in jasno luteransko opredelitvijo, ki nedvoumno govori o sprejemanju resničnega Kristusovega telesa in krvi v kruhu ter vinu, »verujočim za življenje in neverujočim v obsodbo« (posebej v pismu Ungnadu). Toda še pomembnejša je ugotovitev (Raederja), da Trubar v svojih kasnejših spisih ni ponovil tako strogo oziroma ozko luteranske opredelitve, ampak navaja kot stvar vere (nedorečene) opredelitve, ki ostajajo onkraj takrat živih teoloških kontroverz. Giesemannova argumentacija in presoja tega ne upoštevat. Kot da bi se zadrege vendarle zavedal, ob vsem siceršnjem poudarjanju »ne-vmesnosti« Trubarjeve teološke pozicije v preambuli tudi sam govori o Trubarju kot nekom, ki je »vandral« med različnimi svetovi, tudi »med cvinglijanstvom in luteranstvom« (12). Ali da se je Trubar »originalno odločal v takratni protestantski razcepljenosti v sporu o vprašanju Gospodove večerje« (vendar pa »njegov izhod teološko ne vzdrži«) (29). Ne gre pozabiti, da so Zwingli in cvinglijanci v bistvenih zadevah nauka soglašali z Luthrom. Navsezadnje je bilo na zadnjem skupnem sestanku (ob navzočnosti Luthra in Zwinglija) leta 1529 v Regensburgu zabeleženo in podpisano soglasje v vseh 15 členih: soglasja ni bilo le pri zadnjem, ob nauku o evharistiji. Z *leuenberškim soglasjem*, resda šele leta 1973, pa je bilo doseženo soglasje med luteranskimi in reformiranimi cerkvami tudi v opredelitvi (in mejah obvezne opredelitve) zakramenta evharistije. (O tem kasneje, sicer pa o vsem tem pišem v svoji *Protestanti(sti)ki*, v poglavju o Trubarju v kontekstu reformacijske teologije.)

Seveda je težko na isti ravni in na isti način razpravljati o cvinglijanskih in luteranskih vplivih pri Trubarju: s cvinglijanskimi in »švicarskimi« vplivi (ter Erazmom) se je srečal v svojih najbolj »formativnih« mladih letih, nimamo pa iz tega obdobja njegovih zapisanih besedil, temveč le kasnejše izjave in spomine, kaj da je bral in pridigal do svojega odhoda v Nemčijo, torej do svojega 40. leta. Če ti vplivi niso dokazljivi na isti način kot luteranski, jih zato še ne smemo niti ignorirati niti minimizirati, ampak morami biti posebej sensibilni za njihove sledi in odmeve v dokumentiranem Trubarjevem delu (besedilih in ravnanjih), seveda brez prehitrih in apodiktičnih trditev.

Rečeno in nedorečeno pri Trubarju (in Giesemannu)

Poglejmo si nekoliko natančneje dva primera raznovrstnosti težav pri presojanju Trubarjevih besedil, kot jih pokažeta avtorjevo raziskovanje in (ne)uspeh pri njihovem razreševanju.

Pridiga o veri

Prvi primer je na prvi pogled droben in enostaven. Gre za vprašanje avtorstva/izvirnosti »Pridige o veri« v prvem Trubarjevem katekizmu 1550. Trubar sam kasneje v prikazu svojih spisov za kralja Maksimilijana (1560) navaja, da je pri tem »colligiral« [(i)zbral] iz Vlačičevega spisa *De voce et re fidei* (62). Svojo pridigo Trubar tudi dejansko začena/naslavlja z latinskimi besedami *Sermo de Vocabulo Fidei et de moribus seu affectibus*, s katerimi asociira svoje delo z Vlačičevo razpravo *De Vocabulo Fidei et allicis* ..., ki je prvič izšla leta 1549 z Melanchthonovim predgovorom in v kateri Vlačić začena svoj predgovor z »In librum de voce et re fidei«. Po Giesemannu je hotel Trubar z naslovom svoj spis povezati z naslovom takrat poznanega in odmevnega Vlačičevega dela ter s tem pokazati, da je seznanjen z akademsko literaturo. Vlačićev spis je bil po Giesemannu gotovo spodbuda (*Anregung*) (191) za Trubarjevo pridigo o veri in za njeno priključitev h katekizmu – a ne kaj več kot to.

Na osnovi Trubarjeve izjave in naslova so zgodnejši slovenski raziskovalci (kot je Rupel) in tisti, ki so se nanje zanašali, »Pridigo o veri« označevali kot v bistvu, po temeljni vsebini, Vlačičevo delo. Po Ruplu naj bi Trubar »iz njega zajemal po svoje in kakor se mu je zdelo primereno za njegove preproste bralce«. Vlačičevega v latinščini napisanega dela pri tem sami niso brali in poznali. Tudi sam sem se zanašal na Rupla (in Trubarja) in v razpravi o Trubarjevi reformaciji zapisal, da je »Trubar Vlačičevo predavanje o veri celo vključil v svoj katekizem«. Giesemann to mojo izjavo navaja kot primer nediferenciranega obravnavanja tega dela. Navaja jo v slovenščini in prevede v nemščino (188). Pri tem pa jo je glede na kontekst napačno razumel in prevedel: »celo« razume in prevede kot »v celoti« (*völlig*), medtem ko je bilo pri meni mišljeno kot »celó« (*sogar*). Poanta mojega stavka je bila namreč v tem, da je bil Trubar »od-

prt« do reformatorjev različnih usmeritev in da se ni izogibal Vlačića niti v času (interima), ko to ni bilo brez nevarnosti.

Primerjava Trubarjeve pridige in Vlačičevega spisa o veri pokaže, da gre za Trubarjevo samostojno delo, za »Trubarjevo pridigo«. Že Jože Koruza – piše Giesemann – naj bi popravil napako/nepredvidnost prejšnjih raziskovalcev (v spremni besedi k nedavno izdanemu *Katekizmu* 1550 v posodobljenem slovenskem jeziku Kozma Ahačič ustrezno govori o le posrednem Vlačičevem vplivu na Trubarjevo pridigo o veri). Pri tem pa naj bi po Giesemannu Koruza zagrešil drugo napako: napačno naj bi citiral Trubarjev latinski začetek/naslov, ko namesto *Sermo ... de motibus* prepíše *Sermo ... de moribus* (190). Zares? Vpogled v original/faksimile pokaže, da imamo opravka z ne čisto jasno natisnjeno pismenko *r/t*, ki pa je v primerjavi z drugimi vendarle prej *r* kot *t* (in tako je kot *moribus* prepisana tudi v Trubarjevih *Zbranih delih I* in v posodobljeni izdaji *Katekizma*). Toda ključen za odločitev o črki in besedi je Trubarjev lastni »prevod«, ki neposredno sledi prvim latinским besedam. V tem slovenskem prevodu Trubar govori o tem, »kako se ima ta beseda vera v Svetem pismu in pridigah prav zastopiti in kako-ve šege oli misli človeku sturi ena prava vera« (prim. posodobljeno slovensko izdajo, 210–11). Za latinske besede *moribus/motibus seu affectibus* zapiše »šege oli misli«. V posodobljeni slovenščini je tam seveda »navade ali čustva«; pri čemer je opozorjeno, da je s *šego* lahko mišljeno tudi *nagnjenje*. Vsekakor se Trubarjeva slovenska beseda *šega* bolj prilega k *moribus* (latinsko *mores* – navada) kot k *motibus*, ki usmerja h »gibanju«. Vlačić v svojem spisu zares govori o *motus fidei* – o veri kot gibal, ki spreminja človeka. Toda ključno je, da Trubar v svojem slovenskem uvodu govori o pravi veri, ki *sturi*/povzroči/izzove (*excitat*) neke »šege oli misli« v človeku.

Pokazalo se je, da zaresne dileme pravzaprav ni oziroma da je ne bi smelo biti in da pridiga v *Katekizmu* ni izvleček/selekcija Vlačičevega dela, ampak samostojno Trubarjevo delo kljub zavajajočemu Trubarjevemu navajanju Vlačića kot vira ali predloge. Toda če je Giesemann utemeljeno pokazal na prehitra in površna sklepanja nekaterih dosedanjih raziskovalcev, je hkrati tudi sam prehitro šel preko drugih težav v tem

Trubarjevem besedilu oziroma sam odprl neko novo – nepotrebno? – dilemo.

Zakrament evharistije/obhajila/Gospodove večerje

Drug primer/problem je presoja Trubarjevega stališča v znanih reformatorskih kontroverzah o zakramentu evharistije/obhajila/svete večerje, konkretno med cvinglijanci in luterani. Poznano je mnenje, da je Trubar namesto prvotnega cvinglijskega stališča o Kristusovi zgolj simbolni navzočnosti (ki naj bi ga sprejel v času svojega bivanja v tržaškem okolju), kasneje, vsekakor pa v Nemčiji prevzel Luthrovo in luteransko pojmovanje o »realni navzočnosti Kristusovega telesa in krvi« v zakramentu Gospodove večerje. Nekateri se pri tem nagibajo k oce- ni, da je šlo za iskren prehod, drugi, da je šlo le za zunanji, od luteran- skega okolja izsiljen prehod in pristanek ter da je ostalo cvinglijsko simbolno pojmovanje Trubarju vseskozi blizu, celo najbližje: *zato* naj bi v svojih spisih največkrat uporabljal/izbiral nedorečene formulacije, take, v katerih razlika med cvinglijsko in luteransko pozicijo sploh ni bila razvidna. S tem naj bi se hkrati izogibal kritikam in obtožbam o nepravovernosti z obeh strani, predvsem seveda z močnejše luteran- ske. Včasih naj bi se mu po neprevidnosti vendarle zgodilo, da je prišla do izraza njegova cvinglijska nagnjenost, s čemer je izzval kritike in napade, pred katerimi se je bil primoran obraniti z deklarativnim pri- stankom na izrecno luteransko formulacijo.

Giesemann dokazuje, da je Trubar zares in prepričano sprejemal Luthrovo pojmovanje zakramenta. Če je večkrat ostajal pri splošnih in nedorečenih formulacijah, naj bi bilo to zato, da bi se branil pred kriti- kami z različnih strani, predvsem pa zato, da bi obvaroval enotnost svo- je – od katoliške cerkve in oblasti ogrožene – »cerkve slovenskega jezi- ka«. Zato je v svojih poznih letih zavzeto podprl luteransko poenotenje s *Formulo concordiae*, saj sta se tako ujela njegovo notranje prepričanje in potreba po enotnosti slovenske cerkve oziroma protestantskih cerkva v notranjeavstrijskih deželah. Giesemann odločno zavrača, da bi si Trubar prizadeval za kakšno svojo posebno, med cvinglijanstvom in luteran- stvom posredujočo teologijo (Rajhman). Trubar ni bil teolog za teologe,

nikdar se ni spuščal v polemike med teologi. Njegova teološka posebnost je bila, *kako* je poskušal svoje *luteransko* pojmovanje posredovati svojim slovenskim vernikom. Ni prepričeval teologov, ampak vernike; pred teologi je svoje delo in pisanje vedno le zagovarjal kot pravoverno – teološko »nedorečene« ali preveč gostobesedne formulacije, ki jih je pisal zaradi vernikov in zanje, so mu to vedno tudi omogočile.

Toda lahko bi rekli, da Giesemann – kot mnogi slovenski raziskovalci – v tej polemiki spregleda, ali vsaj ne upošteva dovolj, da že v času Trubarjevega pisanja ni šlo več za spor med zagovorniki zgolj simbolne in resnične/realne navzočnosti pri zakramentu, ni šlo več za spor med Zwinglijem in Luthrom (kot leta 1529). Cvinglijanci Trubarjevega časa so bili cvinglijanci po doseženem züriškem sporazumu leta 1549 (s Calvinom) (prim. *Stati inu obstatu* 9–10/2009, 376–81); niso več vztrajali na zgolj simbolni navzočnosti (na *nuda signa*) oziroma na tem, da je Kristus pri zakramentu navzoč le v spominu vernikov. Tudi oni so govorili o njegovi resnični navzočnosti in resničnem učinkovanju njegovega telesa in krvi. Razhajanja in spori so bili o *načinu* (dojemanja) resnične navzočnosti in načinu učinkovanja. Tudi na luteranski strani srečamo različne opredelitve, ne le tiste o telesni navzočnosti »v« in »pod« podobo kruha in vina, ki jih je strogo luteranska usmeritev prevzela kot edino veljavne. Govor o ponujanju in prejemanju Kristusovega telesa in krvi »s« kruhom in vinom, pa o sprejemanju »v duhu in veri«, je tako sicer drugačen od strogo in ozko luteranskega, ni pa nujno tudi protiluteranski. Vsi protestanti so zavračali katoliško transsubstanciacijo in skoraj vsi Zwinglijeve *nuda signa*: toda že Calvin, Bullinger na eni ali Melanchthon na drugi strani so bili *med* Zwinglijevo in enoznačno ozko opredeljeno Luthrovo formulacijo.

Tu se je gibal in ostajal tudi Trubar v svojih besedilih. Trdno veruje, da sta pri zakramentu navzoča resnično Kristusovo telo in kri, toda *kako* sta navzoča, *kako* se ju nudi in kako se ju sprejema, je in ostaja po njegovem *skrivnost* (navaja Trubar Avgušтина). Ne poizkuša teološko enoznačno pojasniti in ubesediti te skrivnosti, ne odgovarja enoznačno na vprašanje, *kako*, uporablja in dopušča različne formulacije, največkrat take, ki/da ne pokažejo razlike med takrat spopadajočimi se usmerit-

vami (ne med Zwinglijem in Luthrom, ampak med luterani samimi in njimi ter »švicarji«!). Pred očitki, da to ni dovolj in da ni jasen, se lahko vedno brani, da ne uči kaj drugega kot teolog, pred katerim se zagovarja ali na katerega se sklicuje. V svojih besedilih (zato) uporablja oznake *v*, *pod* ali *s* (kruhom in vinom), govori o resnični navzočnosti, »materialno« in »v duhu in veri«. Teologa Rajhman in Raeder sta dovolj prepričljivo dokumentirala tako usmerjenost (in raznolikost) Trubarjevih opredeljevanj (sam pišem o tem v poglavju »Trubar in reformacijska teologija« v *Protestanti(sti)ki*, 2012). Giesemann tega ni prepričljivo ovrgel oziroma ga te razlike niti niso kaj dosti zanimale: na primer razlikovanje v smislu in dometu uporabe izrazov *v* in *pod* na eni in *s* na drugi strani.

V časih akutnih sporov je bila Trubarjeva nedorečenost, neopredeljenost in vmesnost s strani udeležencev teh sporov sumljiva, obsojana; opravičevana ali razumljena je bila kvečjemu iz pragmatičnih razlogov: preprostih vernikov naj ne bi vlekli v nekaj, česar ne razumejo. Kasneje so nekateri menili, da Trubar kot neakademski teolog preprosto ni bil sposoben dojeti teh razhajanj in se opredeliti do njih. Giesemann ugotavlja, da je bil Trubar dobro seznanjen in »znajden« v takratnih kontroverzah, pa čeprav je bil le prizadet opazovalec in ne aktiven udeleženec, saj da se sam ni spuščal v teološke razprave, ampak si je le prizadeval, da bi svojo dejansko luteransko opredelitev ustrezno približal slovensko govorečim vernikom.

Toda ali ni za Trubarjevimi tovrstnimi besedili in njegovimi različnimi (ne)opredelitvami v teoloških sporih vendarle neko temeljno teološko/versko spoznanje in opredelitev: stvar vere je sprejemanje Kristusove besede, zaupanje vanjo, tudi, če je – ali prav zato, ker je – skrivnost. Različni teološki poskusi prodreti vanjo, jo na nek način osvetliti in pojmovno opredeliti ali s prisposodobami podomačiti, niso stvar vere, ampak človeškega prizadevanja (ki ga lahko, kot zapiše Trubar in pred njim Calvin, navdihuje celo hudič, če vodi v delitve in spopade). Ostajanje pri nedorečenih opredelitvah tako ni stvar teološke nevednosti ali nezmožnosti, iskanja srednje poti, pragmatičnega zavarovanja svoje verske skupnosti pred razprtijami in zavarovanja samega sebe pred obsodbami ali celo preganjanji, ampak konsekvence teološkega razlo-

čevanja med temeljnim in zato skupnim verovanjem ter razlikami, ki neizbežno nastajajo na osnovi tega verovanja in znotraj njega. Opraviti imamo torej z usmeritvijo, ki išče in omogoča (protestantsko) enotnost v različnosti oziroma različnost v enotnosti in kakršna je kasneje navdihnila *leuenberško soglasje* luteranskih in reformiranih cerkva. To je omogočilo »rešitev« vprašanja o Kristusovi navzočnosti v zakramentu tako, da je pustilo vprašanje »kako« te navzočnosti odprto, opozarja pa, da tako povpraševanje »tvega zatemniti pomen Gospodove večerje«, če prezre – kot skupno in zavezujoče verovanje –, da je *Kristus po besedi svoje obljube navzoč pri dejanju obhajila, pri jedenju in pitju kruha ter vina*. (prim. *Leuenberško soglasje* 1973 v *Stati inu obstati* 5–6/2007). Trubar je ob osebni življenjski izkušnji in ob skrbi za svojo cerkev to temeljno teološko pozicijo oblikoval in udejanjal že v 16. stoletju. Te tretje možnosti Giesemann pri svoji analizi (možnosti) Trubarjeve teologije kot da ni upošteval.

Če sklenemo: Gerhardu Giesemannu smo lahko vsi, ki se ukvarjamo s slovenskim protestantizmom, hvaležni za obsežno delo o Trubarju in njegovi teologiji, ki smo ga dobili prav ob 500-letnici reformacije; hvaležni za skrbno dokumentacijo in opravljeno (primerjalno) analizo Trubarjevih ter relevantnih nemških in latinskih besedil Luthra, Melanchthona, Dietricha, Brenza, Vlačića, Bullingerja, hvaležni za razrešitev mnogih vprašanj in dilem, hvaležni za izzive, ki jih pomenijo njegove kritike dosedanjih raziskovalcev, pa čeprav tudi te kritike ne morejo biti zadnje besede v razpravah in raziskovanjih. Njegovo delo bo neobhodno za bodoče raziskovalce: kot del trdne osnove, na kateri bodo gradili, in kot izziv/kažipot za nadaljnje raziskovanje z novim gradivom in še izostrenejšim pojmovnim (teološkim in neteološkim) aparatom, upoštevajoč še kompleksnejšo determiniranost tako »objekta« kot »subjekta« raziskovanja. Ker je delo izšlo v nemščini in nemškem kulturnem okolju, je tudi izziv/obveza za slovenske raziskovalce, da bodo to okolje seznanjali z rezultati sedanjih in bodočih raziskav na Slovenskem,

predvsem pa je izziv in obveza, da se tudi na Slovenskem poskrbi za nadaljnje raziskovanje te skupne dediščine in ustvari ustrezne pogoje zanj.

Teologija slovenskega reformatorja Primoža Trubarja

Slovenski prevod izbranih odlomkov iz knjige:

Gerhard Gieseemann, *Die Theologie des slowenischen Reformators Primož Trubar* (Köln: Böhlau Verlag, 2017), str. 9–11, 13–14, 104–105, 348–352.

[Iz Preamble]

[...] Trubar se v svojih delih ni odmaknil od generalne smeri luteranskih spoznanj. Temeljita analiza njegovih teoloških spisov v primerjavi z ustreznimi Luthrovimi izjavami, ki doslej še ni bila opravljena, bo natančno potrdila to trditev. Pri tem je treba upoštevati, da nadaljnji razvoj protestantsko-luteranskega nauka, kakršen se kaže pri Johannesu Brentiusu, Philippu Melanchthonu, Veitu Dietrichu, delno tudi Matiju Vlačiću Iliriku (Matthias Flacius Illyricus), odseva tudi pri Trubarju, recimo, kadar si je z njimi pomagal razložiti luteranske spise in dogme. Tudi tam, kjer je mogoče najti vzporednice s privrženci cvinglijanskega nauka, ni zaznati odmikov ali odklonov; to zadeva predvsem skladnost z Bullingerjevimi spisi, na primer o *Janezovem evangeliju*. Trubar je vedno uporabljal citate, ki niso v nasprotju z luteranskim naukom, temveč so povezani s splošnimi protestantskimi prepričanji.

Hotenje, ki je opazno pri slovenskih raziskovalcih, da bi zgodnjo konsolidacijo svoje kulture z začetkom knjižnega jezika podkrepili tudi na drugačen način, poraja sklepe, ki so sicer razumljivi, vendar jih natančno preverjanje ne potrjuje. Takšna premisa zaradi prezahtevnosti Trubarjev dosežek popači. Uvrščanje Trubarja v falango vodilnih protestantskih humanistov postavlja merila, ki jim Trubar po svoji izobrazbi in lokalni navezanosti ni kos; tudi poizkus uvrščanja Trubarja na takratno evropsko diskusijsko raven je obsojen na neuspeh, prav tako kot