

UNIVERZA V LJUBLJANI
PRAVNA FAKULTETA

**DRUŽBENI NAZOR
SLOVENSKIH PROTESTANTOV**

ALBERT KOS

DOKTORSKA DISERTACIJA

OBRAMBA JE BILA DNE 1. AVGUSTA 1946

IZPITNA KOMISIJA

PREDSEDNIK: DEKAN RED. UNIV. PROF. DR. BORIS FURLAN

ČLANA: RED. UNIV. PROF. DR. LEONID PITAMIC
RED. UNIV. PROF. DR. GORAZD KUŠEJ

OB 360 LETNICI SMRTI
PRIMOŽA TRUBARJA



Pr. 26. 12. 1946

646

LB=3381507

Litoje. Černakovi.

Uvod

Čas, ki ga zdaj preživljamo na usodnem prelomu dveh dob, nam nanovo oživlja podobo viharnege šestnajstega stoletja in njegov odločilni pomen za ves poznejši narodni razvoj Slovencev. Kmečki upori, verski boji in turške vojne so tisti največji dogodki, ki so takrat vsi hkratu pretresali slovenske dežele in terjali od našega ljudstva največjih stvarnih in duhovnih naporov, da bi bilo kos težki krizi, ki jo je z ostalo Evropo preživljalo na prehodu v moderni čas. Ko se danes, štiristo let kasneje, po veliki domovinski vojni dovršuje naš narodni razvoj⁽¹⁾ in si z ostalimi narodi krčimo pot v nov, boljši vek, se nam pogled sam od sebe obrača tja, kjer se je ta razvoj začel, k onim, ki so prvi govorili in pisali o slovenski domovini. Danes velja pač tudi za nas, da se vsak narod z bogato zgodovino s pridom vrača v svojo preteklost.⁽²⁾

Sredi najnemirnejšega družbenega vrenja, ki ga predstavljajo prav kmečki punti, in sredi težkih bojov za obrambo domače zemlje pred Turki se je iz verskega gibanja rodila slovenska književnost, ki je rastle in se razvijala vzporedno z organizacijo nove slovenske evangeljske cerkve. Ta verski okvir ji je določal tudi vsebino: širjenje naukove nove vere, ki jih je bilo treba podajati in razlagati v čim dostopnejši obliki in se prav v te namen posluževati jezika, ki ga je govorilo ljudstvo samo. Naši slovstveni zgodovinarji so že ocenili pomen naših prvih pisateljev in jim dali mesto, ki jim v naši slovstveni zgodovini gre.

Toda pomembnost slovenskih protestantskih reformatorjev daleč presega zgolj literarni ali ozki verski okvir. Saj je bila reformacija eno največjih ideoloških gibanj, ki so kdaj spremljala človekov boj za pozemeljsko existenco. Nova vera je morala človeku preuravnati razmerje do Boga in sveta, mu dati novo življensko vsebino in odkriti pravi smisel njegovega bivanja na zemlji. Ne smemo prezreti, da so se pred štiristo leti naši predniki bili s Turki

in se osvobajali graščinskega jarma, obenem pa molili k Bogu in se trudili, da bi prišli v neposreden stik z njim, ga približali svoji življenski borbi, govorili z njim naravnost in dojeli njegovo besedo brez posrednika v jeziku, v katerem so se sporazumevali s svojo družino in sosesko.

Družbene in politične tvorbe z miselnimi oblikami, ki označujejo novi vek, so se dokončno uveljavile s koncem 18. stoletja. Tu se šele prav začenja moderni svet, ki se po svojem celotnem družbenem sestavu ter po svojem duhu in mišljenju tako izrazito loči od srednjega veka. Zato gotovo bolj ustreza dejanskemu razvoju, če postavljajo novejši zgodovinarji mejo med obema v razdobje prvih demokratičnih revolucij.

Pri taki razmejitvi moremo tudi pojave 16. stoletja, bolj razumeti in pravilneje oceniti kot če potegnemo ob njih ostro mejo ločnico med dvema dobama. Kajti s tem tvegamo, da nasilno pretrgamo neposredno organsko zvezo, ki jo ima to stoletje s srednjim vekom, po drugi strani pa bi utegnili dogajanja tega stoletja tudi preveč približati modernemu času in jim pripisati značilnosti in pomen, ki jih tedaj še niso mogla imeti.

Šele več kot dvesto let pozneje je z ameriško in francosko revolucijo blaginja in sreča postala politični ideal in težnja k sreči je bila v raznih deklaracijah priznana kot ena temeljnih, neodsvojljivih pravic. (3) Zda se je bilo pozemeljsko bivanje že emancipiralo od onstranstva ter postalo samostojno torišče, na katero so ljudje usmerili svoja prizadevanja za razumno ureditev življenja na svetu, v družbi, in sicer po zakonih, ki jih je glede na moč in razmerje družbenih sil narekovala družba sama. Na tem mestu ne gre za ugotavljanje in ocenjevanje, v koliko je spričo razrednega značaja družbe ostalo samo pri proglasitvi takih pravic, ker se ideologija ni v celoti krila z družbeno stvarnostjo. Tu hočem samo poudariti, da se je z meščanskimi revolucijami ob koncu 18. stoletja že dovršila emancipacija socialnih ideologij in doktrin od teologije.

Tega o reformaciji še ni mogoče reči, dasi pomeni po nekaterih svojih elementih prvi začetek tega razvoja. Izrazitejši začetek v tej smeri predstavljajo vsekakor socialna gibanja tistega časa, ki so v mnogočem šla mnogo dlje kot reformacija. Machiavellijev nauk iz istega časa je sicer že rezultat emancipacije politike od teologije in verske morale, saj je proglasil za edini nagib, vodilo in opravičilo vse državne dejavnosti državni prav (ratio status). (4) To-

da pri tem Machiavelli ne predpostavlja nobenega socialnega gibanja in omejuje državno nasproti ljudstvu, v katerem ne vidi tiste odločilne dejavne sile, ki naj prerodi Italijo. To poslanstvo bi mogel dovršiti samo mogočen vladar, obdarjen s posebno sposobnostjo - virtù. (5) Vpliv Machiavellijevega nauka v naslednjih stoletjih sicer ni izostal in je prav pri utrjevanju absolutne države nakazoval nove metode konkretne politične dejavnosti, nekako politično tehniko. (6) Toda ideologija se je še zmerom več ali manj gibala v okviru srednjeveških nazorov in tradicij.

Kajti tega miselnega okvira tudi reformacija ni razbila. Ostala je pri srednjeveškem pojmovanju, da je smoter življenja izven tega sveta in vse pozemeljsko bivanje zgolj priprava na kraljestvo božje brez vrednosti v samem sebi. Oblast cerkve in položaj duhovništva, ki je bilo v tedanji družbi tudi še ob nastopu reformacije edini intelektualni sloj in je vso filozofijo in znanost podrejalo teologiji, sta bila vzrok, da sta se tudi filozofija in pravo šteli samo kot veji teologije in da so verske dogme veljale tudi kot politični in socialni aksiomi. (7) Slej - koprej je ostal svet vključen v onstranstvo in podrejen onstranskim smotrom in reformacija je le poskus prenovitve vsega življenja v okviru tega enotnega, celotnostnega pojmovanja, ki nima svojega središča in težišča na zemlji. S tem pa predpostavlja tudi obstoječi družbeni in politični red. Poudarek je le na idejni vrnitvi k pravemu, čistemu evangeliju.

To pomeni, da tudi reformacija, kot krščanstvo sploh, ni neposredno nastala iz kakšnega socialnega gibanja, (8) da si je seveda značilna manifestacija svoje dobe in v njenem okviru najtesneje povezana z dano družbeno problematiko. Tudi protestantizem ni naravnost usmerjen na družbeno življenje, temveč je do njega le v negativnem razmerju, namreč v tem smislu, da gleda na družbo kot na nasprotje verske, torej nadzemeljske sfere. (9) Toda zaradi tega nič manj ne velja, da raste vera iz pozemeljskih stisk, ki ji dajejo vsebino in značaj ter ji celo predstave in pojme osvetljujejo z znanimi primeri iz vsakdanjega življenja. Prilike svetega pisma, ki se zmerom znova vračajo na vprašanja pravičnosti ter plačila in povračila, to najbolj dokazujejo. Seveda odločajo pri oblikovanju verskega čustva predvsem duševne stiske, tako da je dana socialno-zgodovinska pogojenost le posredna, in res je tudi, da se verske ideje razvijajo v nekem smislu samostojno po lastni notranji dialektiki in

razvojni sili, kot meni Troeltsch, (10) tem bolj, če obstoji kot varuh verske vsebine samostojna organizacija. Toda tu gre za poudarek, da vera ni postavljena na svet od zunaj, temveč da ima svoj vir v ljudeh samih, kakršni so pač v težavah in nesrečah, skrbah in dvomih na tem svetu, kjer bi-jejo boj za svoj življenski obstoj. In kako se izpričuje "razvojna sila" vere, če ne spet po živih ljudeh, ki so v določenem času dovzetni za ta ali drugi verski nauk, kot jim v danih okoliščinah in družbenih razmerah bolj ustreza?

S tem je že nakazana smer, v kateri je treba pristopiti k analizi družbenega nazora naših protestantskih pisateljev. V prvi vrsti gre za konfrontacijo njihovega filozofskega in sociološkega stališča z dejanskim stanjem socialne in politične stvarnosti in potem za ugotovitev, kakšno mesto zavzema protestantska ideologija v razvoju socialnih in političnih sistemov sploh in v kakšni zvezi je z razvojem celotne evropske miselnosti.

"Protestantizem je položil temelj naši kulturi, a sam se ni obdržal... Padel je kot mlad hrast, ki trešči strela vanj", pravi profesor Prijatelj. (11) Porazeni so bili tudi kmetje, med drugim zlasti tudi zato, ker se je kmečko gibanje razvijalo ločeno po pokrajinah, da ga je bilo mogoče posamič udušiti. (12) Toda ali ne utegne biti eden skupnih vzrokov za poraz obeh, da sta ostali obe gibanji nepovezani med seboj? Onstranska usmeritev reformacije, ki se ni prav nič približala kmetom v njihovem obupnem boju za obstoj in življenje na domači grudi, je oslabil učinkovitost in silovitost ideologije, ki je v prvem trenutku obetala ostvariti evangeljsko pravičnost in ljubezen med ljudmi na zemlji.

Takrat, ko je socialna stiska slovenskega kmeta zorela že v drugi veliki upor, pa se je Trubar še vedno obračal na deželno gosposko in jo pred svojim drugim izgnanstvom rotil, naj bodo stanovitni kristjani, pripravljeni žrtvovati za vero tudi svoje imetje in življenje, ženo in otroke. (13) Danes se zavedamo vse tragične veličine prvega slovenskega reformatorja in pisatelja, ki je sam res žrtvoval vse, a je svoje poslanstvo vezal s tistimi, ki niso bili pripravljeni žrtvovati ničesar ne od svojega imetja ne od svojega vladajočega in gospodujočega položaja. Trubar je še ves tičal v sponah srednjeveške miselnosti ter obstoječega družbenega in političnega reda, da ni videl pravega obraza tistega ljudstva, kateremu je hotel z največjo ljubeznijo in požrtvovalnostjo služiti.

Toda svet je že bil razvil nove, samostojne vrednosti, ki jih ni bilo več mogoče držati v senci onstranstva. Ustvarjalno delo, pozemeljska blaginja, dostojanstvo človekove osebnosti, nanovo odkrita in v umetnosti upodobljena lepota so začele izpolnjevati smisel človekovega življenja. Svet ni bil več prebivališče grešnikov, ki si morajo s trpljenjem in pokoro zaslužiti zveličanje na onem svetu, emveč je postal najimenitnejši del božjega stvarstva, vreden, da mu posveté ljudje vse svoje sile za lepšo, pravičnejšo in razumnejšo ureditev skupnega življenja na zemlji. Te nove vrednosti so terjale sonca zase, da bi razlilo vso svojo luč in toploto tudi čez svet in uboge zemljane. Kot je obsijala ta nova žarka svetloba človeške in človeku približane svetniške like na platnih velikih renesančnih slikarjev.

Protestantska ideologija

Napetosti, nastale iz notranjih nasprotij srednjeveškega sveta, so povzročile v šestnajstem stoletju prvo veliko eksplozijo, zanesle so v svet dotlej neznani nemir in spravile v gibanje ves evropski kontinent. Tudi slovenske dežele, dotlej trdno vključene v fevdalni red, so se z ostalo Evropo znašle na pragu nove zgodovinske epohe. Nove gospodarske oblike zgodnjega kapitalizma so izpremenile razmerje med družbenimi razredi. Meščanstvo je začelo prevzemati vodilno vlogo v gospodarstvu, ne da bi se sicer izpremenil politični in družbeni red, ki je še vedno slonel na agrarno-fevdalnih temeljih srednjega veka. Prav ta neskladnost je še bolj povečala napetosti in nasprotja. Dotlej še razmeroma trdni okvir fevdalne družbe naenkrat ni mogel vzdržati pritiska notranjih vrenj in preskojevanj, ki so našla najmočnejšega izraza v kmečkih uporih. Začela se je izpreminjati tudi politična stavba Evrope kot posledica novega gospodarskega življenja, ki je potrebovalo večjih gospodarskih področij. Nastajale so nove države, ki so v medsebojni tekmi in vojnah dokončno razbile vesoljni politični sistem svetega rimskega cesarstva. Spričo tega se je moralo nanovo urediti razmerje med državo in cerkvijo in takojmenovano krščansko skupnost je bilo treba prilagoditi novemu položaju. Zlasti v boju s Turki bi bila morala ta skupnost, če je hotela biti resnična dejavna sila, prestatii svojo najtežjo preizkušnjo. Vse to je sprožilo nevarno krizo, ki je z vso težo pritiskala tudi na slovenske dežele, turški napadi pa so naravnost ogražali življenjski obstoj njihovih prebivalcev.

Ni čuda, če se je človek spričo tolikšnih nenadnih izprememb, ki jih še ni mogel razumeti ne razložiti z zakonitostjo razvoja, čutil neobgljenega in brez moči. "Človešku srce je kakor ena barka na enim divjim morjem, katero fortune inu viharji od štirih stran tiga svita gonijo. Od te strane paha strah inu skrb pred prihodno nesrečo, od une strane pak srd inu žalost za volo tiga hudiga, kir je uže

vpričo. Tu se začne vupanje inu prevzetje od prihodne sreče, od unod pak piha žihrost inu veselje v tem blagej, kir je vpričo. Take fortune inu vihri pak vučé iz srca govori-ti inu srce gori odpreti inu grunt vunkaj izsipati. Zakaj kateri v strahi inu nuji teči, ta veliku drugači govori od nesreče kakor ta, kir v veselej plove..." Tako je označil Dalmatin duševno razpoloženje slovenskega človeka 16. stoletja, (14) ki je hotel Bogu samemu zaupati svojo nesrečo. Kot so Izraelci v psalmih peli Bogu hvalo in tožili svoje gorjé: "barkaroli per timonu, čolnarji inu galijoti per vesli, ti orači per drivesu, kopači per kepah, tkalci per stativah, žene inu dečle per preslici", (15) tako naj se tudi kristjan ne zanaša na veliko gosposčino ali svoje prijatelje, otroke ali na svoje blago, oblast, moč, modrost ali na kakršnokoli pozemeljsko ali človeško reč, temveč le na pravega Boga in očeta Jezusa Kristusa. (16) Kajti če govoriš s človekom o takih rečeh, to ne gre tako močno od srca, ne gori in ne živi. (17)

Tudi družbeni problemi so se vključevali v verski okvir in zato odražajo verski boji vso socialno problematiko svojega časa.

Človek med grehom in milostjo

Vse svoje težave naj človek zaupa vse-mogočnemu, pravičnemu in dobremu Bogu, je učila nova vera kot že v davnih časih prvo krščanstvo. Samo v Bogu, so mislili, je mogoče najti skladnost vsega vesoljstva, izravnati vsa nasprotja sveta in doseči odrešitev od vseh pozemeljskih nesreč. Le Bog sam, ki je ustvaril vse stvari, more s svojo milostjo premagati prepad med Bogom in bednim, neblagljenim človekom, ki ves tiči v grehu. Človekovo bivanje na zemlji je usodno vezano z grehom. Zaradi greha bi bil človek zapisan večnemu pogubljenju, ker je prekršil po Mozesu zapisano božjo postavo. Toda Bog ni samo neskončno pravičen, temveč je tudi neskončno dober in v svoji ljubezni do človeka je poslal svojega sina na zemljo, da s svojim trpljenjem in smrtjo svet odreši. Bog je izkazal človeku milost za njegovo vero, ki jo človek izpričuje s pokorščino božji postavi in z dobrimi deli.

Tako je učilo krščanstvo in veroval pobožni kristjan. Tudi reformacija tega temeljnega razmerja: greh-milost ni izpremenila. Slejkoprej je človek tudi ob pojavu nove zapletene življenske problematike postavljajl vsa svoja neresena vprašanja v to nasprotje, ker ni imel še novih pojmov

in predstav o svojem razmerju do življenja, Boga in veseljstva. To mora biti prva ugotovitev, če hočemo reformacijo razumeti in pravilno oceniti. Šlo je samo za nov poudarek v istem okviru.

Kajti nekaj je bilo zdaj človeku na potu, da bi bil mogel govoriti s svojim Bogom naravnost kot so govorili v davnih časih stari Izraelci v svojih visokih pesmih. Po Kristu sovi zasluge bi se bila morala ta vez, so menili protestanti, samo še bolj utrditi in poglobiti. Saj je zapustil Kristus človeštvu božjo besedo evangelija, ki je bila namenjena prav vsem ljudem. Vera je izvirala iz srca vsakega posameznika, bila je individualna in subjektivna. Milost božjo je posredovala božja beseda evangelija, ki jo je moral z vero vsakdo sam dojeti, da bi se združil z Bogom in uresničil svoje človeško vrednost v božji skupnosti. Tu se šele dopolnjuje vesoljna skupnost vernega človeštva v znamenju ljubezni. (18)

V nadaljnjem razvoju pa se krščanstvo ni več zadovoljilo s pridigo evangelija, ki bi neposredno odpiral verniku pot k milosti božji. Organizirala se je cerkev, ki je z ustanovitvijo posvečenega duhovništva in zakramentov omejila prvotni verski individualizem. Brez zakramentov ni bilo več zveličanja, delitev zakramentov pa je bila v rokah duhovnikov. Resnica je bila poslej samo v cerkvi, ki je bila po katoliškem nauku ustanova milosti, postavljena od Boga, da posreduje grešnemu človeštvu božjo milost in večno zveličanje. (19)

Tomaž Na mesto verskega individualizma je stopil univerzalizem krščanske skupnosti, ki ga je zdaj predstavljala cerkev sama. Tomistična etika je nanovo opredelila razmerje do sveta in družbe. To je bilo v času, ko je cerkev dosegla višek svoje posvetne moči. V socialnem pogledu je ostala slejkoprej nedejavna in je načelno zanikavala vrednost pozemeljskega življenja, priznavajoč obstoječe stanje le kot nujno zlo. Toda spričo lastnega položaja v svetu je morala najti za to nekega opravičila in pozitivne utemeljitve.

In res, po Tomaževem nauku je tudi pozemeljski red vključen v naravni red, ki bi se, če ne bi bilo greha, ujemal z božjim redom, namreč s tistim dovršenim redom v smislu večnega zakona, ki ga je predvidel Bog kot stvarnik veseljstva in ki se odraža v naravnem zakonu. Večni zakon pomeni večno idejo, ki velja kot temeljno načelo vsega božje-

ga stvarstva. (20) Vse stvari odražajo ta večni zakon in vsaka ga delno ostvarja. Človek kot razumno bitje pozna sam cilj, h kateremu mora stremeti, in ravna zavestno in po svobodni odločitvi. Kajti Bog je vcepil v človeka svoj večni zakon, ki se uveljavlja kot naravni zakon takrat, ko se v človeku obudi in razvije razum. (21)

Naravni zakon postavlja samo splošna načela. Človeški razum sam ga mora primeniti za posamezne primere in tako se izvaža iz splošnih načel naravnega zakona človeški zakon, ki pa ne more biti popoln. Zato je bil potreben drugi pozitivni zakon, popolnejši in bolj dovršen ter neizpremenljiv: to je božji zakon, božja postava, oznanjena z razodetjem stare in nove zaveze. (22) Del te postave je dekalog.

Zaradi greha pa ne more biti skladnosti med dejansko ureditvijo sveta in božjim zakonom. Zato je absolutna veljavnost naravnega reda, ki bi sicer ustrezal božjemu redu, omejena in okrnjena: naravnemu zakonu je zaradi greha odmerjena le relativna veljavnost. Kjer vlada neenakost, razbrzdanost in nasilje, se mora absolutni naravni in božji red okrniti v pomanjkljivi prisilni pravni red, ki je posledica, toda obenem tudi zdravilo greha. (23)

Vendar družba sama ni posledica greha. Kajti človek je po svoji naravi določen za življenje v družbi in tako izhaja potreba vladanja in družbene avtoritete iz človeške narave same. Po Tomaževem nauku bi obstajali družba in oblast tudi v prvotnem stanju brez greha, (24) samo da tu ne bi bilo treba rabiti sile in strahovanja. Kajti ne bi bilo hudobnih in pokvarjenih ljudi, za katere ni dovolj beseda, da se odvrnejo od greha. (25)

Toda z odrešitvijo od greha ne gre za izravnavo te neskladnosti in izboljšanje pozemeljskega reda v smislu dovršenega naravnega in božjega zakona. Gre za mnogo več: za doseg zveličanja in božjega kraljestva, ki ga posreduje le milost božja, seveda le preko cerkve kot ustanove milosti. Četudi bi osvobodili pomanjkljivi človeški razum od naravnih nagonov in strasti, ki vladajo v pokvarjenem svetu, in ga približali popolnemu božjemu razumu, bi nam to olajšalo le spoznanje greha.

Zadnji smoter z razumom obdarjenega človeka je blaženost, neposredno gledanje Boga v nebesih. K temu smotru vodijo človeka moralna dejanja, ki so rezultat svobodne volje. Razum postavlja volji objekte stremljenja in motive ravnanja. Volja in razum sta glavna elementa moralnega

ravnanja, v čustvenem življenju pa se odloča boj med notranjimi krepostnimi nagnjenji, ki vzpodbujajo in usmerjajo človekovo dušo k poslednjemu smotru, in med grehom, ki odvraca človeka od tega smotra.

Poleg zakona je božja milost drugi element, ki pomaga človeku v njegovem moralnem stremljenju po združitvi z Bogom. (26) Kajti naravni zakon in iz njega izhajajoče naravne kreposti ne vodijo k blaženosti, kot ne more razum, ki omogoča spoznanje naravnega zakona, dojeti nadnaravne resnice. To je čisto aristotelovska misel, da ne more človeški razum iz lastne moči dojeti bistva Boga. (27) Obstojé verske resnice, ki presegajo zmožnosti človeškega razuma. Samo filozofske resnice so mu dostopne, ne da bi mogel проникniti tudi v verske resnice, kot je nekoč učil Abaelard. Po Tomažu pa je ustanovljena stroga hierarhija, v kateri je filozofija podrejena teologiji in ne more sama dokazati ničesar, kar je izven območja razuma. Razum more jenati verske resnice samo kot premise sklepa, da je milost božja nujnost, brez katere bi bilo zveličanje človeka nemogoče. V prav takem hierarhičnem razmerju sta tudi posvetna oblast in cerkev (28) kot ustanova milosti.

Sholastično mišljenje, gibajoč se v stopnjah od razuma k milosti v smislu formule: intelligo ut credam, se je čudovito skladalo s hierarhično urejeno fevdalno družbo. Ves pozemeljski red je stopnjevita stavba in preko teh nižjih in višjih stopenj, različno oddaljenih od Boga in z različno vrednostjo, povezanih v skladno celoto, gre pot k zveličanju. Na vrhu je cerkev, ki ji pripada vzvišena naloga, pripravljati ljudi za združitve z Bogom in z sakramenti posredovati njegovo milost. Takoj pod njo je država, ki mora vzgajati zemljane h krepostnemu življenju, zato dolgujejo podložniki tudi njej brezpogojno pokorščino. Z vsem tem se človek moralno preizkuša in utrjuje, pri čemer velja kot merilo božja postava z zahtevno po dobrih delih. (29)

Težka in zapletena filozofija, ki je potiskala človeka še globlje v pozemeljsko bedo, tako da se mu je čedalje bolj odmikal ideal božjega kraljestva in večnega življenja. Praksa cerkve mu je morala omajati vero, da bi mu cerkev taka, kakršna je bila, vsa posvečena pozemeljskim rečem in skrbi za lastno blaginjo in moč na svetu, sploh še mogla posredovati zveličanje. Irodajanje odpustkov, ki je imelo namen zagotoviti cerkvi novih virov dohodkov, je bilo najočitnejši primer cerkvenih zlorab.

Ob tem se je sprožil konflikt, ki je imel za posledico mogočno reformacijsko gibanje. Ta konflikt v svojem bistvu ni bil dogmatičnega, temveč finančno-političnega značaja. Saj je vsa Nemčija čutila pritisk cerkvene finančne politike - razen najvišje plemiške duhovščine, ki je bila s svojimi interesi vključena v sestav rimske cerkve. Celo nemško plemstvo je, izhajajoč pač le s svojega stanovskega stališča, zahtevalo omejitev cerkvenih dajatev in sploh cerkvenega vpliva na zadeve posvetne politike. Nemčija je bila namreč še edino veliko področje, ki je moglo cerkveni državi donášati bogate donodke. Vse ostale države: Francija, kot tudi Anglija in celo Španija, so se z osredotočenjem državne oblasti v rokah vladarja bile že osvobodile neposrednega cerkvenega vpliva. Nemčija pa je želela iskala obliko svoje politične ureditve in se izčrpavala v notranjih bojih med državnimi stanovi in cesarjem. Vendar je nasprotje do Rima že dobivalo izrazitejšo nacionalno-politično barvo. (30)

Luther: vera
pred dobrimi deli
Vpliv Occama

Dotlej neznani nemški menih Martin Luther pa je razmišljal drugače. Posegel je v spor s svojimi 95 tezami, katerih prva se glasi: "Ko je naš Go-

spod in učitelj Jezus Kristus dejal: Delajte pokoro! - je hotel, da bodi vse življenje vernikov ena sama pokora." (31) Tako je bilo Luthrovo načelno razmerje do življenja. Potem je razmišljal dalje, gibajoč se pač v istem miselnem okviru, v katerem je človek visel med grehom in milostjo. Kot se je v svetu okrog njega nekaj izpreminjalo in presnavljalo, ne da bi ljudje v splošnem mislili na izpremembo ustaljenega reda v njegovem temelju, tako je tudi Luther ostal v istih mejah in iskal nečesa, kar bi mu bilo med grehom in milostjo trdnejša in zanesljivejša opera. Sam pravi, kako ga je mučilo to vprašanje: "Že dolgo je od tega, kar me je prevzela vroča želja, da bi spoznal apostola (Pavla) v njegovem pismu Rimljanom. Toda nekaj me je zadrževalo. To ni bila hladnost srca, temveč ena beseda: Pravičnost božja se odkriva v evangeliju. Kajti sovražil sem to besedo: pravičnost božja, ker sem bil vajen, da jo po običaju vseh razlagalcev razumem filozofsko: to je tista pravičnost, po kateri je Bog pravičen in s katero kaznuje grešnike in nepravilne... Dokler se mi ni z milostjo božjo po razmišljanju podnevi in ponoči odkril smisel te besede: Pravičnost božja, ki se razodeva v evangeliju, je tista, ki jo sprejemamo in s katero nas

Bog napravi pravične s pomočjo vere." (32)

Neposredna vera v Boga je nadomestila prejšnjo vero v avtoriteto cerkve, dotedanja etika dobrih del je bila zamenjana z zahtevo po veri, ki je edina potrebna za zveličanje. Zdelo se je, da je Luther prešel k pravemu verskemu individualizmu. V duhovnosti tedanjega človeka so se bile že zarisale prve črte individualizma. Meščanstvo je zidalo svojo blaginjo na denarju, ki je postal splošna zamenljiva in izmerljiva vrednost, ves gospodarski promet olajšujoči ekvivalent. Bogastvo ni bilo več neposredno vezano z zemljo in agrarno produkcijo, temveč se je osvobodilo in rastlo kot rezultat nove gospodarske dejavnosti - obrti in trgovine. (33) Spričo takega presnavljanja gospodarske osnove se je morala zrahljati tudi dotedanja negibna vklenjenost kneta v fevdalno-agrarni sistem, kot kažejo kmečki upori. Kaj čuda, če se je tudi pobožnost v nekem smislu individualizirala. (34)

Razen tega ni brez pomena dejstvo, da se Luther ni šolal v duhu tomistične filozofije, temveč je poslušal predavanja o Occamovi filozofiji, ki jo je nadaljeval v Nemčiji Gabriel Biel. Occam je znan zlasti iz spora med nominalisti in realisti. Poudarjajoč izkustvo kot osnovo spoznanja, je zagovarjal nominalizem: resničnost obstoji iz individualnih posameznosti. (35) Splošni pojmi (universalialia) v resnici niso realnosti (realia), temveč samo nomina ali termini, pojmovni znaki, ki označujejo množino stvari zaradi njihove medsebojne sličnosti. Zato se imenuje ta filozofska smer tudi terminizem. Razum abstrahira individualno določenost stvari in potem objema več stvari z znakom splošnega pomena, ki ga pridaje različnim, med seboj podobnim stvarjem. Taka individualnost par excellence je tudi Bog, res singularissima, ki pa se loči od drugih stvari po tem, da Boga ni mogoče dojeti iz izkustva, ker je izkustveno mogoče spoznati Boga šele v onstranstvu. To nepopolnost človeškega spoznanja nekako popravlja in dopolnjuje vera. Samo vera nam pomaga, da dojamemo Boga, in nam edina odpira pot k Bogu. Verujemo, da je za vse, kar je in kakršno je, odločilna edino-le svobodna odločitev božje volje. Tako je predvsem absolutna božja volja predmet vere. Poznati moramo torej razodetje njegove volje. To celotno razodetje imamo v svetem pismu. Verujemo, da je vse, kar je razodeto od Boga in vsebovano v svetem pismu, resnično. Zato predpostavlja vera poslušanje božje besede, čisto v smislu Pavla: "Kako pa bodo verovali, če niso o njem (Gospodu) slišali? In kako bodo slišali brez propovednika?" (Rim. 10, 14.)

Dopolnilo te absolutne božje volje je človekova svobodna volja, s katero človekov razum svobodno priznava in sprejema božjo besedo. Po Bielu je vera akt razuma, ki je soglasen z resničnim (božjo besedo) in ki izhaja iz zapovedi lastne volje. Ta sposobnost, dojeti božjo besedo, pa ni utemeljena na razumu in razumskem dokazovanju, temveč na veri. Bog podaljuje verniku milost za njegovo vero ne iz dolžne pravičnosti, ampak zaradi svoje plemenitosti in dobrote, in sicer vsakomur, ki stori vse, kar je v njegovi moči. (36)

V tem duhu je Occam nanovo opredelil tudi cerkev. Sklicujoč se na sveto pismo, je videl v cerkvi združitev vseh vernih kristjanov. Resnica je lahko tudi pri kmetih, ženah in otrocih, še jo duhovniki izgubé. S tem, dá ljudje beró biblijo, utegnejo priti do globljega krščanskega spoznanja kot oficialna cerkev. Kajti besede, da bo Bog vodil svojo cerkev v znamenju resnice, ni omejiti na duhovnike, kot da bi bili samo oni cerkev. (37) S tem je Occam po eni strani zagovarjal načelo laičnega biblicizma, (38) po drugi strani pa je nanovo določil razmerje med posvetno in duhovno oblastjo. Država in cerkev se po Occamu ne vključujeta v hierarhični zapovrstnosti v enotno stavbo pozemeljskega reda, ker sta po naravi različni. Kot nista razum in vera v hierarhičnem razmerju, tako tudi država in cerkev ne moreta biti druga drugi podrejeni. (39) Seveda pa je živel Occam še vedno v ideji vesoljne krščanske skupnosti, razbil je le celotnostni nazor tomistične filozofije.

Occamova filozofija, posredovana s terminističnim naukom Gabriela Biela, tvori most k Luthrovemu protestantskemu nazoru. Kot spada še v sistem srednjeveške filozofije (Biela štejejo kot zadnjega sholastika), tako je že sprostila nekatere elemente, na katere so mogle navezati nove ideologije.

Luther je sicer zavrgel srednjeveško idejo krščanske skupnosti, ki se je pojmovala kot ostvaritev kraljestva božjega na zemlji, zastopanega po cerkvi in božji postavi. (40) Zamenjal pa jo je s corpus christianum, ki ga je pojmoval v Erazmovem smislu kot krog, v katerega središču je Kristus in na njegovem robu verniki. Pri tem je Luther izločil vmesni pas, ki so ga imeli v Erazmovi podobi cerkveni vladarji. To pomeni, da ni nobenega posrednika med Kristusom in vernimi kristjani. Najvažnejša konsekvence tega pojmovanja je načelo takozimene splošne posvečenosti,

po katerem bi imel vsak vernik pravico učiti in tudi izvrševati bogoslužje. Kristus je zapustil evangelij vsem ljudem in vsak posameznik ga mora dojeti z vero, da bi dosegel milost. Vendar to ni mogoče iz lastnih naravnih sil, z aktom svobodne volje (*liberum arbitrium*), kot je učil še Biel, kajti noben napor, tudi nikakršna dobra dela, ne izbrišejo greha. Človek je slejkoprej suženj greha in le milost božja ga osvobodi ter zaslužnji božji pravičnosti. Svoboda je le v veri v Kristusa, ne pa morda v človekovi svobodni volji, ki je sploh ni. (41)

Augsburška veroizpoved je v istem smislu poudarila odločilno vlogo božje milosti za dosego zveličanja. Sklicujoč se na Avgušтина, je omejila udejstvovanje svobodne volje na nebitvene stvari vsakdanjega življenja. "Mi spoznamo, da je v vseh ludeh ena lastna, fraj, slobodna vola, zakaj oni ja imajo vsi en naturski porodni rezum inu eno zastopnost, nekar de bi mi mogli kaj per Bugi opraviti... temuč le v tih vunanih delih tiga života... kar ta natura, tu je ta človeski razum inu pamet premore, koker na puli oli njivi delati oli nekar, jejsti, piti inu timu glih kaj dobriga inu pridniga storiti. (42) Bohorič je tudi za človeške znanosti, zaobsežene v besedi filozofija, menil, da more človek z njihovo pomočjo le nekaj malega videti, ker je razum po grehu prvih staršev v božjih rečeh topo oslepel. (43) Za zveličanje je potrebna le vera in nič drugega, zlasti ni treba nobenih dobrih del. Dobra dela sledijo veri in šele ta napravi človeka sploh sposobnega zanja. (44)

Na vse to se navezujeta dve omejitvi. Načelo splošne posvečenosti se praktično izvaja kot delegacija te funkcije enemu, ki v imenu vseh upravičencev upravlja skupno dediščino. (45) Ta dediščina je predvsem evangelij, ki ga preostala dva zakramenta krsta in večerje samo potrjujeta, ne da bi imela poleg evangelija še kak poseben učinek. Za varstvo te dediščine in resnice, vsebovane v evangeliju, se je organizirala nova cerkev v smislu predstave *corporis christiani*, v katerem ni cerkvene oblasti kot posrednika med Bogom in verniki, temveč je dolžnost posvetne oblasti, da omogoči in zagotovi spoznanje čiste božje besede in gojitev prave vere. Abstraktno pojmovanemu načelu splošne posvečenosti ni nasprotovalo, da so prišli teritorialni knezi na čelo nove evangeljske cerkve. Šaj so bili po krstu prav tako kristjani kot vsi drugi, je menil Luther v svoji poslanici nemškemu plemstvu, (46) in zaradi svoje oblasti, ki so jo prejeli od Boga v posvetnih rečeh, pred dru-

gini poklicani, da prevzamejo vodstvo tudi v skrbi za duhovno blaginjo svojih podložnikov. Tako so posvetni knezi sami izvajali reforme verskega in cerkvenega življenja, samostojno preurejali posamezne verske institute in posegali celo v dogmatična vprašanja. (47)

Druga omajitev se tiče razlage evangelija in pravega nepotvorjenega oznanjevanja božje besede. Ne z lastnim razumskim naporom, temveč le s pomočjo darov svetega duha, ki so izraz milosti božje, moremo prav spoznati Boga. Tako je pozneje Trubar tudi slovenske prevode pripisoval milosti in darovom, ki nam jih je dal Bog (48) s tem, da je prižgal luč svetega evangelija tudi pri Slovencih. (49) Protestantki nauk je bil daleč od tega, da bi bil dopustil liberum examen, kar se mnogokrat navaja v zvezi z odstranitvijo rimske cerkvene avtoritete. Krščanska svoboda, dosežena z aktom nadnaravne božje milosti, ne more biti predmet filozofske, torej razumske kritike in presoje, so trdili protestanti. Protestanti so uveljavili svojo lastno dogmatiko in predpisali obvezen sistem verskih in moralnih pravil. Zato liberum examen v resnici ni protestantsko načelo, dasi so se ga morali protestanti posluževati v borbi proti vladajoči doktrini v vrsti diskusij in disputacij. To načelo je bilo le sredstvo, ki ga je narekoval položaj, toda ne smoter. "Mi mogoče misliti, da je bil Luthrov namen, pripravljati pot Karlstadtu, Zvingliju in Calvinu." (50)

Flacius in Melanchthon

Zdi se, da je bil Flacius načelu proste presoje nekoliko bližji. Vsaj tako se zdi, če beremo tak-le odstavek iz njegove pridige o veri, ki jo je prevedel Trubar za svoj prvi katekizem: "An verni človek ta ima napoprej to misal inu dobro šego na sebi, de lubi to božjo besedo, to rad posluša oli sam bere, to samo za risnično drži inu ti isti sami verjame. Kar pak ljudje govore, vuče oli dejo ter si bodite sveti očaki stare oli nove vere, falš krščanska cerkov, koncili, navada, papeži, škofi, fari, menihi oli dur bodi, taku ta verni gleda inu rezmisli, aku se nih vuk inu vse djane gliha z božjemi besedami, katere so v tih svetih bukvah, v ti bibliji zapisane." (51)

Flacius se je sicer strinjal z Luthrom v vseh bistvenih točkah. Že sodobniki so ga smatrali za najbližjega Luthru: *Luthero proximus is; similem non feret ora virum...* je poudaril njegov učenec Fraxineus v nagrobnem epitafu.

(52) Še danes ima Flacius v protestantski cerkvi sloves enega od prvih teologov, zlasti kot utemeljitelj protestantske hermenevtike, vede o razlaganju in razumevanju biblije. (53) Po Luthrovi smrti je prav njemu pripadla naloga, da brani njegovo dediščino in se bori za njegov pristni nauk. Melanchthon, ki je bil poslej na čelu protestantske cerkve in ki mu pripisujejo, da je povezal teologijo in filozofijo v nekak krščanski humanizem, (54) je dejansko odstopil od nekaterih bistvenih točk Luthrovega nauka. Tako je sicer tudi po njegovem nazoru vera osnovni element in v načelu edino odločilna za opravičenje, vendar pa ni čisto neodvisna od človekove volje. Čeprav se opravičenje ne doseže zaradi kakršnegakoli dobrega dela, vendar mora biti v nas samih nekaj, s čimer to blagodat sprejmemo. To se izraža v tem, da mora človek sam sprejeti obljubo, ki jo vsebuje božja beseda. Ta odločitev je rezultat svobodnega udejstvovanja človekove volje, torej drugače kot pri Luthru, za katerega je vera v celoti, tudi človekova odločitev, čisto božje delo. In kakor da bi hotel Melanchthon najti neko zvezo s preteklostjo, ko je tisoč let veljalo: za opravičenje so potrebna dobra dela, nenadoma proglašča: vera je najimennitnejše dobro delo. (55) To je bila ideologija interima.

Ta idejni kompromis je namreč spremljal dogodke, ki so se tisti čas izvršili v nemških deželah. Protestantizem je bil doživel v boju s cesarjem Karlom svoj veliki poraz. Nemški protestantski knezi in mesta, združeni v schmal-kaldski zvezi, so bili prisiljeni po neuspeli vojni sprejeti mir, ki jim ga je diktiral na državnem zboru v Augsburgu leta 1548 zmagoviti cesar in ki je znan kot augsburški interim. Določil je, da se bodo vsa verska vprašanja rešila na skupnem katoliško-protestantskem koncilu. Dotlej pa se protestanti odpovedujejo vsakršni svoji akciji. Od svojih pridobitev bodo začasno zadržali zakon duhovnikov in delitev obhajila pod obema podobama, toda spet se uvedejo katoliški obradi (maša, duhovniška oblačila itd.) in latinski jezik v cerkvi. (56) Katoliška cerkev je dosegla vse, kar si je v danem položaju lahko želela.

Mali interim, ki je kot posebni zakon za Šaško izšel za izvedbo določb velikega ali augsburškega interima, je sprožil takojmenovani adiaforistični spor. Vodilni teologi z Melanchthonom na čelu so sprejeli določbe interima in opravičevali vse odstopke od protestantskih načel kot nebitne; češ da gre le za "adiaphora", nevtralne stvari, nit-

teldinge. Proti temu je z vso ogorčenostjo nastopil Flacius, ki nikakor ni delil nazora, da se teze o svobodni volji, o potrebi dobrih del za zveličanje pa vrsta obnovljenih katoliških obredov s ponovno uvedbo latinskega jezika zgolj nevtralne, nebitvenes stvari. Začel je ostro polemiko in se umaknil iz Wittenberga v Magdeburg, kjer je našel trdno zaslombo in pomoč pri meščanih tega mesta. Mladí, borbeni po svobodi in nezavisnosti stremeči razred je čutil v Flacijevem odločnem stališču idejno orožje v svojem boju. Boj se je zastril do viška. Cesar je poslal nad Magdeburg vojsko, ki je oblegala mesto več kot eno leto. Flacius sam je bil na čelu odpora. Ko se je mesto predalo, ni bilo poraženo: izbojevalo si je versko svobodo - zmago, ki je pokazala, kako se je za vero treba boriti. (57)

Flacius je s tem tudi pokazal, kako bi bilo mogoče uresničiti pravo protestantsko cerkev, izvesti resnično reformacijo, kar se Luthru ni posrečilo, ker je povezal reformacijsko gibanje z državnimi stanovi in ga vključil v konflikt med njimi in cesarjem za oblast v državi. S to izpremembo pri vrhu, ko je na mesto rimske cerkve stopila nova deželna cerkev, vezana na moč in oblast teritorialnih vladarjev, pa se za tiste sloje, ki so bili spodaj, ni nič izpremenilo. Tako je samo po sebi prišlo do omejitev protestantskih načel, ki smo jih zgoraj omenili. Flacius nam s svojim mišljenjem in dejanjem opravičuje sodbo, da bi bila zmaga njegovega stališča pomenila, če govorimo v modernem jeziku, demokratizacijo cerkve. (58) Zato se nam zdi, da tisti stavki iz njegove pridige o veri (59) izražajo njegov nazor o človeku in priznavajo človekove individualne moralne in intelektualne vrednosti. Kajti samo to priznanje more biti temelj vsake demokracije.

Zato je lahko razumeti, da je po Luthrovi smrti prav flacijanstvo pomenilo v reformacijskem gibanju tisto smer, ki je obetala uresničiti evangeljska načela. Med našimi protestanti je znan Sebastijan Krelj kot njegov učenec, ki je kot Flacius branil radikalnejšo smer protestantizma. Iz njegove "Otročje biblije" je čutiti flacijanski duh, saj poudarja Krelj opravičenje brez sodelovanja človekove svobodne volje in brezpogojno odklanja adiaphora. (60) Vendar pa ni Krelj niti s svojim književnim delom niti s svojim javnim nastopanjem prenesel Flacijeve tradicije v izrazitejši obliki na naša tla. Zdi se, da je bil v Ljubljani Matej Klombner, okoli katerega šlo se že pred letom 1530 zbirali prvi slovenski protestanti, (61) pozneje pripadnik flacijan-

ske smeri. Prav preko njega je imel adiaforistični spor slaboten odmev tudi pri nas. Ko se je organizirala v Trubarjevi odsotnosti, za prvega njegovega izgnanstva, slovenska protestantska cerkev, je Klombner dosegel uvedbo strožjega württemberškega cerkvenega reda, ki se ni vračal h katoliškim obredom kot saški. (62) Trubar je imel stare obrede, razen kánona, glede na postebne slovenske razmere za dovoljene in je bil za uvedbo saškega cerkvenega reda. (63) "Mi se ne prepiramo s papežniki zaradi mašnega plašča ali adiaforističnih ceremonij, temveč o tem, kako naj bo človek pobožen, pravičen in blažen pred Bogom, kako naj prav časti Boga in mu služi ter kako naj rabi svete zakramente. V teh stvareh nas doslej še niso mogli primerjati s papežniki." (64) Po vrnitvi v domovino je Trubar nãvzlic uvedene-mu württemberškemu redu dovolil duhovnikom rabo mašnega plašča, ki sta ga po Kreljevi smrti dva duhovnika pod Klombnerjevim vplivom spet odložila. (65) Podobno pomirljivo stališče je imel Trubar tudi glede rabe latinskega jezika pri cerkvenem petju. Zaradi pomanjkanja slovenskih pesmi in nezadovoljen s pesmimi v Klombnerjevi pesmarici (66) je rajši ostal pri latinskem petju.

To je menda vse, kar se je godilo na Slovenskem v zvezi s sporom med Flacijem in drugimi protestantskimi teologi, edini odmev tistega velikega boja, ki ga je Flacius vodil za zmago radikalne protestantske ideje. Kajti Klombner ni bil osebnost, ki bi bila mogla zaokreniti gibanje v to smer. Najbrže tudi ni v vsem obsegu dojel pomena Flacijevega boja. Tako so se slovenski protestanti držali ob strani tudi ob drugi znameniti Flacijevi diskusiji o izvirnem grehu. Izhajajoč iz Luthrovega nauka o nesvobodi človekove volje, je Flacius trdil, da je v človeški naravi aktiven zgolj element greha in zla. (67) Najplemenitejša substancia človeka, njegov razum ali razumna duša, zaradi katere je človek podoben Bogu, je z grehom uničena. To ni samo accidens, ki bi povzročil le ne bistveno zlo, temveč se tiče samega človekovega bistva, njegove substance. To satansko delo more uničiti samo Bog s svojo milostjo, ki jo dosežemo z vero in s katero postane razumna duša spet "vir, delavnica in mati vseh dobrih del". (68) S tem je Flacius še enkrat nastopil proti vsakemu kompromisnemu stališču, kot ga je med drugimi branil tudi Melanchthon (69) glede svobodne volje, in zagovarjal s tem, seveda v verskem okviru, nekaj materialni monizem in determinizem. (70)

Spet je bil Flacius z vso svojo dejavno in borbeno osebnostjo v spopadu z učeniki in gosposko. Zato je bil

blizu tistim slojem, ki so stali v svojem življenjskem boju pred istimi nasprotniki kot on sam. Na Zgornjem Štajerskem se je flacijanstvo zelo širilo, zlasti je bilo močno zakoreninjeno v rudarski okolici Schladminga. Tu se je vršila leta 1577 verska disputacija o izvirnem grehu, ki se je potem nadaljevala v Grazu. V duhu Flacijevega nauka je voditelj štajerskih flacijancev Hassler v zaslišanju pred štajerskimi deželnimi odborniki branil svoj nazor o izvirnem grehu tako-le: Med pokvarjeno naravo in izvirnim grehom ni razlike. Pokvarjenost pa je razumeti kot popolno zlo v človeški naravi, ki je pokvarjena zaradi greha prvih staršev in s katero se poslej zlo nasleduje. Razlikovati je mogoče med naravo in izvirnim grehom samo pred prvim grehom, ko je bila narava pravična, zdrava in sveta. V tem smislu pokvarjenost resda ni identična z naravo samo, temveč z zlom, ki pa je po prvem grehu nerazdružno zvezano s človekovo naravo. (71) Posebno poglavje cerkvenega reda, ki so ga sklenili notranjeavstrijski deželni stanovi na skupnem sestanku v Brucku leta 1578, je posvečeno zavrnitvi Flacijeve teze o izvirnem grehu. (72) Prav tako se je flacijanstvo močno zakoreninilo v okolici Beljaka. Tu so protestantski knetje vzdržali naval protireformacije in se ohranili do današnjega dne. (73) Kot je Flacius v najtežjih dneh reševal protestantizem v Nemčiji, (74) tako je od vsega slovenskega reformacijskega gibanja ostalo samo tisto, kar je bilo prekaljeno v borbenem duhu flacijanstva.

Vpliv Officialna protestantska cerkev na Slovenskem
Zwinglyja pa se je, tesno naslonjena na deželne stanove, držala umerjene sredinske smeri. Dogmatični temelj je bila augsburška veroizpoved iz leta 1530. Trubar jo je prevedel leta 1562 in jo zaradi lažjega razumevanja še dopolnil z württembersko in saško veroizpovedjo, ki sta bili predloženi tridentskemu koncilu. (75) Vsa protestantska dela, ki so izšla v slovenskem jeziku, so imela namen, utrditi med Slovenci to formalno smer protestantizma. Trubar v uvodih ponovno poudarja, da slovenski protestanti niso "niti sedaj niti prej (a tudi v bodoče ne bodo) dali ali hoteli tiskati lahkomišelnih, nekoristnih stvari ali kaj sanjarskega, puntarskega, schwenckfeldskega, prekrščevaskega, upornega ali sramotilnega", (76) "dvomljivega ali vsaj spornega". (77) "Pri njih tudi ni nastala doslej, hvala Bogu, nobena sekta ali razkol, niti kalvinska ali flacijanska niti kaka druga kakor pri Nemcih." (78) Trubar je prav tako zavrnil obdolžitve, da bi bili v njegovih knji -

gah med drugimi zmotami tudi cvinglijanski nazori. (79)

Vendar če odklonitev očitkov glede vseh drugih "zmot" velja, ne velja to za Zwinglijev nauk, ki je nasprotno v precejšnji meri oblikoval Trubarjevo miselnost. Še preden je prišel v Ljubljano, je Trubar dobival Bullingerjeve in Pellicanove komentarje. (80) Pozneje je bil v pismeni zvezi z Bullingerjem samim, kateremu priznava, koliko dolguje njemu in Pellicanu, (81) saj je iz njunih komentarjev pridigal celih 17 let. V drugem pismu (82) pravi, da ne vidi pravega smisla v visokih disputacijah o resnični naravnosti Kristusa pri večerji, češ oboji, tako luteranci kot cvinglijanci, priznavajo, da se deli pri večerji resnično telo in kri Kristusova; sicer pa ne želi o tem disputirati: sacramentis non est ahibenda verborum argumentatio. Trubar poudarja, da je 27 let pridigal o večerji tako, da ne bi imel noben cvinglijanec niti luteranec nobenih pomislekov. Gre čisto preprosto za to, pravi Trubar, da verujemo Kristusovim besedam, da je pri zadnji večerji posvetil kruh v svoje telo in vino v svojo kri. Tu je bila, še zdi, slaba točka Trubarjevega nazora. Kajti kôt ni bil glede nobhajilare določen nasproti Bullingerju, tako je bilo s pravovernega vidika kaj ohlapno njegovo pojmovanje večerje v pismu Nikolaju Gravenecku: (83) "V naši cerkvi, ki je sprejela evangeljski nauk, ni še, hvala Bogu, od nobene strani slišati o razporu. Mi soglasno učimo in verujemo besedam Kristusovim pri večerji, da pri tem sprejemamo resnično telo in resnično kri Gospoda Kristusa v duhu in veri ter da smo deležni njegovega telesa in krvi, namreč njegovega zaslužnja, po besedah Pavlovih 1. Kor. 10." To pismo je povzročilo silen vihar in ponovno obdolžitev, da je Trubarjev nazor cvinglijanski. V sporu, v katerem so posegli vojvoda Württemberški, baron Ungnad in teolog Jakob Andreae, so Trubar sam kot tudi deželni stanovni kranjski odločno zavrnil vsak sum cvinglijanstva. (84) Vojvodi Württemberskemu so se zdele "te besede, čeprav same po sebi pravilne in krščanske, vendarle v tem času tako splošne, da bi mogli tudi cvinglijanci in kalvinci v njih tehtati in prodati svoj nazor." (85)

Prav vprašanje obhajila je v razmerju med Luthrom in Zwinglijem ostalo sporno. Po prizadevanju grofa Filipa Hessenskega, ki je stremel za ostvaritvijo trdne protstantske politične zveze, segajoče od Švice do Saške, je prišlo do sestanka med obema reformatorjema v Marburgu leta 1529, (86) ker je grof pač dobro vedel, kolikšnega pome-

na bi bila verska emotnost v boju proti cesarju. Predstavnik obeh smeri sta se sporazumela v 14 točkah, v 15. glede obhajila pa nista mogla najti skupne formule. (87) Zato je bilo to vprašanje tudi v zvezi s Trubarjem tako važno in zato so bili pravoverni protestantski teologi za vsako formulacijo tako občutljivi. "Vaš duh je drugačen kot naš", je dejal Luther, ko sta se s Zwinglijem razšla. (88) Res, duh obeh reformacijskih smeri je bil čisto različen. Luther se je mučil v boju s satanom in pod težo greha je nemirno iskati božje pomoči in njegove odrešujoče milosti. Poudarek Zwinglijevega nauka pa ni bil v veri v Boga kot odrešenika, temveč v Boga-stvarnika, ki je neskončno dober, moder in mogočen. Vse, kar obstoji, odraža Boga, vse ima pred Bogom zaradi njega svojo vrednost. Zdi se, da je v vrednotenju človeka neka sorodnost med Zwinglijem in Flacijem. Po Zwingliju je človek "najimennitnejše delo božje". Kajti obdarjen je z razumom in s tem povzdignjen nad vsa druga bitja. Tako je vse simbol Boga samega in večerja je v istem smislu le zahvala Bogu za izkazano dobroto in priznanje vere, da nas je Kristus odrešil od greha. Zmotno pa je trditi, poudarja Zwingli, da bi bil Kristus resnično in telesno pričujoč. (89)

Ni težko videti v tem črte nekakega racionalizma in humanizma. Zwinglijev nazor se je v resnici oblikoval pod vplivom antične stoične filozofije kot dolguje marsikaj tudi Erazmu. Pico della Mirandola mu je posredoval idejo krščanskega univerzalizma, (90) po kateri tudi antični modreci niso izključeni od zveličanja. Tudi Dante je srečal stare pesnike, vladarje in filozofe v predpeklu, izven krogov večnega pogubljenja. (91) Vsekakor se Zwinglijev duh ostro loči od Luthrovega brezpogojnega iracionalizma. "Bog ne pričakuje od nas, da bi verovali nekaj, kar je nerazumljivo." (92) Njegova domovina, dežela zgodnjih demokratičnih tradicij, ta čas tudi politično neodvisna od Nemčije, je že poznala emancipacijo človeka od tiste vezanosti, ki je še obstajala v fevdalnih nemških deželah. Njegovi rojaki so se dotlej kot najemniška vojska borili na vseh bojiščih Evrope, zlasti v Italiji, in z orožjem odličali zmago zdaj temu zdaj drugemu vladarju. Svobodna mesta so s svojim gospodarskim življenjem že razvila samozavest meščanstva in mu utrdila suveren občutek, da nekaj velja in nekaj zmore. Človek je bil v središču skladno urejenega vesoljstva, poseben primer božje milosti, s svojim razumom podoben Bogu samemu. Vsa njegova dejavnost ima v tem ve-

soljnem redu svoj pomen in vrednost pred Bogom. Zato tudi cerkve ni ločiti od politike, nasprotno mora se zliti z državo v "ljudstvo vernikov" in postati vse obsegajoča skupnost, ki je potrebna za dosego velikih ciljev. (93) V ta okvir se vključuje tudi Zwinglijeva zamisel teokratske države, ki poleg javnih ureja tudi verske zadeve.

In res, isti Zwingli je nastopil proti temu, da bi se njegovi švicarski rojaki bili za interese tujih vladarjev. Najprej je Zürich sam prepovedal svojim prebivalcem, da bi se zavezovali v tujo službo, in potem se je Zwingli v istem smislu obrnil na vso švicarsko konfederacijo. Z grofom Filipom Hessenskim je snoval politično zvezo proti Württembergu, ki je bil v rokah cesarja Karla in v katerem je imel cesar najmočnejšo oporo v južni Nemčiji. Pozneje je osvobojeni Württemberg postal izhodišče slovenskega protestantizma.

Tega sveta in sredine, iz katere je Zwingli zrastel in v kateri je delal, Trubar ni mogel poznati in čutiti. Problemi njegove uboge domovine so bili drugačni in tako je mogel biti Trubar samo tihi občudovalec Zwinglijevega duha, ki je ustrezal njegovemu mišljenju, ne da bi bil mogel prenesti na slovenska tla kaj več kot vztrajno borbo proti "cearesnjam" in praznoverju ter ponesrečeno formulacijo o večerji, ki mu je podzavestno ušla. Vsekakor pa je važno, da je imel Zwinglijev nazor na oblikovanje Trubarjeve miselnosti znaten vpliv.

Calvin Trubar je poznal tudi drugega švicarskega reformatorja Calvina. Sam ga omenja, ko pripoveduje o svojem bivanju v Trstu: škof Bonomo je razlagal svojim duhovnikom poleg Erazmovih Parafraz tudi Calvinove Institucije. (94) Vendar ni zaslediti nobenega vpliva njegovega nauka pri Trubarju, ki samo kratko ugotavlja, da kalvinizma med Slovenci ni. (95) Ostvaritev teokratske države zbližuje Calvina s Zwinglijem, vendar obstoje nekatere značilne različnosti med obema naukoma. Bolj kot Zwingli je Calvin poudarjal vsemogočnost Boga-stvarnika in na drugi strani večjo podrejenost ljudi božjemu zakonu, ki je v primeri z Luthrom spet imel večjo veljavo in pomen, seveda poleg evangelija. Tudi za Calvina in za poznejše pripadnike njegovega nauka je značilno, da iščejo v svetem pismu ne le za življenje potrebnih verskih in moralnih resnic, temveč tudi pravila za zunanji red cerkve in države. (96) Tudi Calvin je svoj nauk trdno uklenil v nasprotje med grehom

in milostjo. Toda bolj kot najdoslednejša smer v luthrovskem nauku, bolj kot Flacius je Calvin zanikoval svobodno voljo in napravil zveličanje čisto odvisno od suverene volje Boga, ki vnaprej določi nekaterim večno življenje, druge pa obsodi na večno pogubljenje. (97) Samo s predestinacijo je bilo mogoče odgovoriti na vprašanje, zakaj nekateri ne morejo videti in spoznati očite resnice, ki jo vsebuje beseda božja: zato, ker je tolikim ljudem odločeno, da so zaslepljeni in ne morejo dojeti resnice. (98) Ta nauk je dosledno do konca izvedeni determinizem, ki smo ga srečali že pri Flaciju, seveda še zmerom v isti sferi, ki se razteza od greha do milosti in ki spaja tostranstvo in onstranstvo v imenu vsemogočnosti božje. Tak celotnostni značaj ima tudi Calvinova država, bolj država-cerkev. Že po načelu, da vsaka oblast izhaja od Boga, smo dolžni oblasti pokorščino. Toda Calvin je temu pridružil drugo načelo, da ni oblasti razen tiste, ki vlada v smislu božjega zakona. (99) Te dve načeli pa ostvarja prav teokratska država.

Calvin spada s svojim naukom že v drug svet, ki je izven območja nemškega protestantizma. Calvin je Francoz in prva doba njegovega življenja je posvečena boju za uveljavljenje reformacije v Franciji. (100) Francija pa ni bila raztrgan, politično neenoten in razdrobljen teritorij, temveč že močna, enotna država z osrednjo državno oblastjo. Leta 1576 je Bodin že podal teorijo državne suverenosti. Odtod taka odločilna vloga božje suverenosti v Calvinovem nauku.

Vpliv humanizma

Tako močni racionalistični elementi v Zvinglijevem nauku opravičujejo sodbo, da nista prava naslednika Zvinglija v Švici Bullinger in Calvin, temveč italijanski heretiki, ki so od Zvinglija prevzeli značilne motive za svojo humanistično doktrino krščanstva. (101) V intelektualnih krogih Italije, tudi med duhovništvom, ki so ga prevzeli ideali humanizma, je bila zahteva po cerkveni reformi zelo živa. Povezati in združiti krščanstvo z oživljeno kulturo antike, to je bila njihova vodilna misel - podobno kot pri Erazmu. (102) Ti humanisti niso sprožili nobenih gibanj, mnogi so bili celo pomembni cerkveni dostojanstveniki ali sloviti pridigarji ali ugledni profesorji, mnogi so se gibali in občevali na dvorih. Verovali so v odločilni vpliv in poslanstvo razuma, ki bo slednjič navdihnil tudi vladarje same, da bodo izvedli potrebne reforme. Isti duh, ki ga vi-

dimo tudi pri Machiavelliju, le da je on razmišljal o politiki in obračal vso pozornost mŕči vladarjev. Humanistična tradicija je bila v Italiji že zelo trdna in filozofija se je bila že davno ločila od teologije. Spomnimo se samo filozofske šole Pomponazzija v Padovi, ki je že v začetku stoletja razpravljal o nesmrtnosti duše neodvisno od razodetja in nadnaravnega smotra ter v smislu stare stoične filozofije postavljajal smoter življenja v človeštvo samo v ozki povezanosti z vesoljstvom. (103) Človeška duša je po Pomponazziju v vseh svojih funkcijah enota individualne samozavesti. Ne moremo je deliti v materialno in nematerialno substanco. Kajti tudi mišljenje in hotenje nista nematerialna dejavnost, temveč potrebujeta telesnih organov, čutnih predstav in telesnih objektov. Duša je oblika telesa in v tem smislu tudi materialna in smrtna. O nematerialnosti in nesmrtnosti duše pa se lahko govori v drugem smislu, da more namreč človeška duša neodvisno od svojega individualnega položaja misliti in dojemati večno veljavna splošna načela. Tako ima človeška duša svoj delež pri nesmrtnosti, čeprav je po svoji substanci materialna in smrtna. (104)

Toda ko se je sprožilo reformacijsko gibanje, so začutili ti humanisti v njem sorodnost z lastnimi ideali in postali njegovi pristaši. V Napoliju je Španec Juan de Valdes, ki je zaradi zvez z Brazmom moral zapustiti svojo domovini, zbral krog somišljenikov, ki so začeli verovati v evangelij. Poleg njih so bili drugi po vsej Italiji. Trubar je nazore nekaterih poznal, saj v svojih pismih Bullingerju izrecno omenja nekaj imen: Bernarda Ochina, Giovannija Mollija-Montalcina, Mattea Gribaldijs, Lelija Socinija, Giulia Terenziana (Giuseppe della Rovere), ki ga je spoznal za njegovega bivanja pri škofu Petru Bonomu v Trstu. (105) Ko jih je začela v Italiji preganjati inkvizicija, so mnogi zbežali v Švico, ki je veljala takrat kot dežela verske svobode. Vendar je bil racionalistični element pri teh beguncih premočan, da bi se bili mogli podrediti novi evangeljski dogmatiki. Socini je znan kot eden začetnikov antitrinitarizma, smeri, ki je dobila svoje ime zaradi zanikanja trojnosti božje osebe. Racionalističnemu duhu teh humanistov se je upiralo vse, česar ni bilo mogoče dojeti z razumom. Poskušali so združiti nadnaravno z naravno resnico, zato pa so morali vključiti vse nadnaravno v razumski sistem. Kar pa presega razum, ne more biti predmet vere. Zato je Lelio Socini ostro obsodil versko nestrpnost, ki se

je pokazala, ko je bil Servet leta 1553 v Ženevi zaradi svojega antitrinitarističnega nazora živ sežgan na grmadi. Treba je doseči edinost krščanske misli v tem, kar vse krščanske cerkve družijo in kar ne nasprotuje razumu, je pozival Socini in s tem prvi vrgel v svet idejo verske strpnosti. (106) Antitrinitarci so se morali umakniti iz Švice. Fausto Socini in Ochino sta prenesla svoje ideje na Poljsko, kjer se je antitrinitaristično gibanje zelo razširilo. Trubar, ki je očitno dobro poznal dela teh beguncev, v enem svojih pism Bullingerju v zvezi z Matteom Gribaldijem pravi: "O nazoru Gribaldijevega o bistvu božjem ste že slišali; jaz njegovega mnenja ne razumem. Ostal bom do smrti pri treh simbolih." (107)

Za ostvaritev evangelija na zemlji

Čedalje močnejše uveljavljanje razuma je moralo razmakniti okvir, v katerem so dotlej iskali odrešitev človeštva. Antitrinitarci so napravili spet pomemben korak

v tej smeri. Bog, stvarnik in najboljši gospodar nad svetom, je hotel, da bodi svet podrejen človeku in njegovemu razumu, je učil Ochino. (108) Človek je nad ostalim stvarstvom in uveljaviti mora svojo voljo in razum nad njim, če naj izpolni smoter, ki mu ga je dal Bog. Res je človek z grehom skalil harmonijo sveta, toda Bog ga je po svojem sinu odrešil in mu odprl pot k zveličanju. Veličina, moč in slava ga podzavestno dvigajo k Bogu, da se združi z njim, saj so to same lastnosti božje. Vera pomeni dejavnost, misel in polnost življenja in z njo se človek zave lastne vrednosti. Tako se človek neprestano izpopolnjuje in izpreminja svoj dom v zemeljski paradiž. (109)

Kako čisto drugačna filozofija, kako polna življenjskega optimizma in vere v utrditev človeških vrednosti na svetu! To je bila spet vedrina humanista Erasma, ki mu je bilo življenje smehljaj, ki je ljubil razum in veroval v človekovo svobodo - v nasprotju z mrkim Luthrom, ki je videl v naravi kugo in v razumu mračni kaos in bil ves pod težo človeške neozdravljive pokvarjenosti. (110)

Lelijevega nečaka, Fausto Socini, je dalje razvil ta nazor, ga uredil v sistem in postal vodilni predstavnik gibanja, ki je na Poljskem združilo številne antitrinitaristične skupine. Nasprotniki so jih imenovali tudi arijance, pozneje po njem tudi socinijance. Od Serveta izvirajoče antitrinitaristično pojmovanje Boga mu je bilo osnova. Potrebno je spoznanje in vera v Boga, ki po naravi umrljivemu človeku zagotavlja večno življenje. Najvišjo avtorite-

to je videl v evangelijski, ki naj se razlaga z razumom. Krščanska skupnost mora biti urejena v duhu najstrožje moralne in dosledne evangelijske **solidarnosti**. Vendar je bil Socini proti uporabi vsakršne sile, proti vojni in proti uporabi zoper oblast. (111) V tem se pač odraža humanistična ideja o moralni preobrazbi z argumenti razuma, kar je seveda zelo težko v družbi, ki je razvila svojo hierarhijo in privilegije. Kdo bi se jim hotel odpovedati? Tako je bilo v Italiji in na Poljskem, dasi so se pojavljali med socinijanci tudi posamezni radikalnejši koncepti. (112)

Jasnejši in doslednejši programi so se izoblikovali v nemških deželah, in sicer vmestih. Ko je bil Luther zaprt na Wartburgu, je v njegovi odsotnosti Karlstadt nastopil v Wittenbergu za ostvaritev evangelijskega življenja v duhu načel, ki jih je bil proglasil Luther. V tem smislu je izvedel vrsto reform v verskih institucijah in razen tega tudi v socialnem skrbstvu, ki je bilo prej v rokah cerkvenih ustanov in je zdaj postalo zadeva mestne uprave. (113) Združitev javnih poslov in verskih zadev v rokah mestnega sveta je nakazala razvoj v smeri poznejšega švicarskega tipa države-cerkve. Ta razvoj je Luther po svoji vrnitvi zaustavil in ga usmeril k tipu teritorialne deželne cerkve.

V istem času je nastopal v Zwickau, starem mestu rudarjev in tkalcev ob češki meji, Thomas Münzer, ki je imel zlasti na plebejske sloje mestnega prebivalstva velik vpliv. Družbena diferenciacija in vzporedno z njo tudi miselna emancipacija od tradicionalnih ideologij se je bila izvršila že v tolikšnem obsegu, da vrstni pojem človeka, kristjana ni mogel več objeti vseh bistvenih značilnosti, ki so se bile razvile in ki so bile pri različnih družbenih slojih različne. Dasi pojmovni okvir krščanstva ni bil razbit, vendar so se morali posamezni elementi konkretizirati in najti novi poudarki. Tista splošna shema o zveličanju tudi z novim Luthrovim poudarkom vere ni več ustrezala, zlasti ne tistim, ki so se zavedli svojega družbenega položaja. Kako bi mogel pravični Bog dopustiti take krivice na svetu, ko je vendar zapovedal ljubezen do bližnjega in proglasil enakost vseh ljudi? Temu se je človeški razum upiral in ni se mogel sprijazniti s tem, da bo neenakost na zemlji poravnana z enakim deležem pri zveličanju.

Münzer je jasno odgovoril na ta vprašanja. Svojega nazora ni oblikoval le pod vplivom biblije, temveč je našel mnogo pobud tudi v Platonovi "Državi". (114) Sveto pismo Münzerju ne velja kot edina, nezmotljiva avtoriteta. Poleg biblije obstoji razum in sveti duh ni nič drugega kot ra-

zum, vera pa oživiljenje razuma. Po tako pojmovani veri postane človek podoben Bogu in njegova naloga je, da uresniči kraljestvo božje že tu na zemlji. Človeštvo se mora vrniti v davni zlati vek, ko je bila svoboda in ni bilo ne lastnine ne oblasti. Brez odlašanja je treba to izbojevati v Nemčiji in v vsem krščanskem svetu. (115) V tem programu sta prvič združena ideal nebeskega kraljestva in pozemeljski ideal pravičnejše in razumnejše družbe, seveda še čisto v duhu verskega profetizma. To je bila ideologija kmečkih uporov v Nemčiji, ki se jim je postavil na čelo Münzer sam.

Münzer je predstavljal v bistvu radikalno smer zelo razširjenega gibanja anabaptistov ali prekrščevalcev, ki so se bili razmahnili v vseh deželah Srednje Evrope in ki v splošnem niso šli tako daleč kot Münzer, dasi so bili pod njegovim vplivom, tako na primer tudi v Zürichu. V nasprotju z Münzerjem so prekrščevalci poudarjali izključno veljavo svetega pisma in temeljnega božjega zakona: krščanske ljubezni do bližnjega. Njihov cilj je bil še zmerom v onstranstvu, na tem svetu pa so zahtevali svobodo, zanikali vsako oblast in odklanjali vsakršne družbene dolžnosti in obveznosti. Če dosežejo ljudje stopnjo moralne popolnosti v duhu evangelijskih načel, so menili prekrščevalci, je vsaka oblast odveč. Verovali so v skorajšnji prihod Kristusa in v sodbo, ki ji bodo ušli samo krščeni, toda krščeni v njihovem smislu. Njihovo pojmovanje krsta kaže namreč spet svojevrstno prilagoditev racionalističnega momenta. Medtem ko pomeni krst katoličanom in tudi protestantom sprejem v cerkev in udeležbo pri obljubi zveličanja, vidijo prekrščevalci v njem dovršitev notranjega očiščenja kot rezultat moralnega udejstvovanja in svobodne volje. Sklicujoč se na Markove besede: "Kdor veruje in je krščen, bo zveličan, a kdor ne veruje, bo obsojen" (Marko XVI, 16), so dopuščali samo krst odraslih, ker v otrocih še ni razvit razum, da bi mogli verovati. Tako je tudi prekrščevalcem vera funkcija razuma. Ta racionalistična poteza se odraža tudi v njihovem pojmovanju obhajila, v katerem slavé podobno kot Zvingli samo spomin zadnje večerje Kristusove. (116)

Prekrščevalstvo je doseglo tudi slovenske dežele. Trubar piše, da se je bilo prekrščevanje, preden se je čisto in javno pridigal evangelij, zelo razmahnilo; zaradi strogih ukrepov proti njim in z evangelijem pa je ta sekta izginila. (117) Z nekakim zadoščenjem pripoveduje Trubar, da je videl smrt Balthasarja Hubmaierja, (118) enega od vodil-

nih prekrščevalcev v južnonemških deželah, prej tudi udeleženca v Münzerjevi zvezi upornih kmetov. Stališče protestantov do prekrščevalcev je bilo vseskozi odklonilno. "Mi ferdamnujemo tudi te zmotne ljudi inu duhe... kir ne gredo h pridigom inu se ne obhajajo, ne krščujo, temuč iščejo inu čakaajo izvuna te besede božje inu prez evangeli-ja na drugu notrne rezvečene inu na drugi vuk inu te ljudi odpelavajo od te besede božje na suje lastne nore inu zepelavne misli, koker nakadaaj so bili ti maniheji, entuziasti inu per našim času so ta Tomaž Münzar, ti bidertau farji..." (119)

Zdi se, da je prav prekrščevalstvo pospeševalo in poživljalo pri nas mit evangelijskega življenja na zemlji. Pri tem je posredno pomagal protestantizem sam s tem, da je napravil evangelijski dostopen ljudstvu. Geslo pravega, nepovrženega evangelijskega z zapovedmi krščanske ljubezni in enakosti je prevzelo predvsem tiste, ki so bili po svojem družbenem položaju za to najbolj dovzetni. Kmet tlačan je raztegnil propoved o evangelijski svobodi na ta svet, na gospodarsko in družbeno področje, saj se je začel leta 1524 upor v nemških deželah z geslom "za božjo pravdo". Če je bilo geslo slovenskega upora desetletje prej "stara pravda", najbrže ne gre delati načelnih in bistvenih razlik med obema, kot poskušajo nekateri zgodovinarji. (120) Oba upora spadata v isti čas in sta posledica enakega nezboljšanega stanja. Toda prav v tem desetletju so se že izoblikovale nove ideologije, ki so iz evangelijskega izvajale svoje nauke in v boju za izboljšanje svojega položaja so imeli kmetje zdaj novo idejno orožje in opravičilo, sklicujoč se na samo besedo božjo.

Evangelijsko upanje

V tej skoraj nepregledni zmešnjavi ideologij, programov in smeri, v katerih znamenju so se borila evropska ljudstva 16. stoletja, moremo vendarle jasno razločiti dve poti. Ena je prenašala vso problematiko sveta v onstranstvo, kjer je združitve z Bogom obetala dokončno rešitev vseh pozemeljskih tegob in bridkosti. Druga je pojmovala evangelijska načela konkretno in se ni zadovoljevala s tem, da bi svetopisemske prilike služile samo za osvetlitev večnega reda v nebeškem kraljestvu. Vračala se je v svet, v katerem so te prilike nastale, in stremela ne za idejno, temveč za konkretno anticipacijo krščanskega ideala na zemlji.

Najizrazitejši predstavnik prve poti je gotovo Luther in slovenska evangelijska cerkev je sprejela za svoj verski

program nauk, ki ga je podal najprej Luther sam in ki so ga za njim izdelali in uzakonili oficialni protestantski teologi. To je bila najprej augsburška veroizpoved (1530) in potem formula concordiae (1577), ki jo je podpisalo 20 slovenskih predikantov in 10 učiteljev. (121) Trubar poudarja, da "so vsi predikanti s prisego obljubili in podpisali, da bodo verovali, učili in pridigali po augsburški veroizpovedi in po formuli concordiae". (122) Tudi ves slovenski protestantski knjižni repertorij odločno zastopa oficialno protestantsko smer. Prevajalci so s Trubarjem na čelu obljubili baronu Ungnadu, da ne bodo "prevajali in tiskali nobene druge knjige mimo tiste, ki so jo priznali in sprejeli učenjaki augsburške veroizpovedi". (123) Povezanost slovenske cerkve s kranjskimi stanovi in preko njih z nemškim plemstvom je določila tudi politično in družbeno stališče slovenskih reformatorjev.

Zato je ta cerkev stala ob strani vseh velikih pretresov, ki jih je to stoletje preživljalo slovensko ljudstvo. Kajti boj med plemstvom in deželnim knezom oziroma cesarjem ni mogel izčrpati vseh bistvenih vprašanj, za katera je takrat na Slovenskem šlo. Čim hujši so bili problemi, s katerimi se je moralo ljudstvo boriti, tem bolj je ob takem odmaknjenem stališču bilo treba iskati vzrokov vseh nesreč v grehu in poudarjati potrebo vere, ki more edina premagati vse zlo tega sveta. "Taki sili inu krivini pak Kristus sam, preroki, jogri inu ta cela cerkov, tu je, vsi prave vere ludi, neso drigači zuper stali, neso branili, samuč s to vero, molitvo inu z volnim trplenem. Oni so se v nih revah, težkih nadlugah, martrah inu na smrti ležoč trdno zanesli inu upali na to nim oblubleno milost inu pomuč božjo." (124) Bog sicer zavlačuje z izpolnitvijo svoje obljube in dopušča, da nas preganjata Turek in papež. (125) Toda obljuba bo izpolnjena. V to moramo ne le verovati, temveč tudi trdno upati. Po Luthru moramo imeti ne le vero, ki usmerja razum k spoznanju resnice, temveč tudi upanje kot atribut volje, ki krepi vero. Prav to upanje nam omogoča, da smo vsak trenutek, ki nas izpolnjuje z vero, že v nebesih. (126) Evan-geljsko upanje je v Luthrovi ideologiji tisti zadnji element, ki veže svet s kraljestvom božjim in ki v ideji že anticipira končno rešitev vseh pozemeljskih problemov.

Če pogledamo to razmerje z druge strani, z vidika ureditve življenja na zemlji, pomeni to popolno odmaknitev od sveta in načelno zanikanje kakršnegakoli posega v obstoječi red. Preklicno torej: priznavanje obstoječega reda. Zgolj

po satanovi volji je prišlo na svetu do tako velikanskih prevratov in spopadov med kraljestvi in cesarstvi. (127) Zato bi služili samo satanu, če bi poskušali izpreminjati od samega Boga določeni red. "Aku ti hoč Bogu prov služiti, taku ostani v tvojem stanu inu poklicajnju, on si bodi taku žleht kakor hoče... Tu je tedaj ta nerlejša inu narbuljša snaga ali lipota, s katero je en človek vnažen ali lejp sturjen, čez vse druge stvari, katere vsaj tudi v pokorščini božji semkaj gredo..." (128)

Družbena etika

Vse globoke izpremembe, ki jih je od konca srednjega veka zaznamovati v gospodarskem in družbenem sestavu slovenskih dežel, podobno kot v drugih deželah nemškega območja, so morale zrahljati dotedanje relativno ravnotežje v družbeni stavbi in hkratu tudi omajati veljavo dotedanjih teorij. Vzporedno z novim verskim naukom, s katerim je skušala reformacija nanovo določiti razmerje do Boga, je bilo treba konstruirati tudi nov red v vesoljstvu, v katerem bi našli vsi posamezni elementi svoje smiselno mesto in ki bi predstavljal tisto skladnost, po kateri človek neprestano stremi. Seveda, take predstave so zmerom odvisne od tega, v kolikšnem prostoru se človek giblje in kako široki so njegovi razgledi - koliko se je osvobodil vseh naravnih in družbenih vezanosti. Tako se ustvarja vsaki dobi in prostoru svojstvena objektivnost, ki ima svoje merilo v določeni koncepciji vesoljnosti, pač po tem, koliko se morejo posamezni deli povezati v celoto v imenu kakega višjega načela.

Božji red in pokorščina

Tudi družba ima po protestantskem naziranju svoj izvor v Bogu in je nerazdružni del enovito pojmovanega stvarstva. Kajti

Bog je ustvaril vse stvari: "nebeške duhove, angele, sonce, luno, zvezde, nebesa, vode, kir so čez nebesa, globoščine, ogenj, točo, sneg, oblake, meglo, vejtre, gore, hribe, dreve, divjaščinc, živino, črve, ptice, krale, vijude, rihtarje, vse ljudi, hlapčiče, deklice, stare inu mlade ljudi". (129) "...mi vidimo tukaj, da sonce inu luna, ta zemlja inu vse stvari v božji ordningi inu pokorščini gredo inu tu opravijo, kar je nim Bog ukazal...Taku vse druge stvari gredo semkaj v tej narlejpši snagi ali lipoti, tu je v božji službi." (130)

Tu je torej izhodišče vsega protestantskega nazora o družbi, ki se po volji božji podreja dvema načeloma: božjemu redu in pokorščini ter s tem vpljučuje v vesoljni red.

Predstava tega pri "vseh stvareh" enakega razmerja do stvarnika je pri Luthru tako dosledna, da pojmovno ne pozna delitve med naravo in družbo, temveč sta obe v smislu iste zakonitosti neločljiva celota: božje stvarstvo. Če mi vendarle govorimo o protestantskem družbenem nazoru, uporabljamo pojem "družba" v modernem smislu, da z njim zaobsežemo vse pojave, ki po današnjem pojmovanju spadajo v področje družbe, namreč: celotnost vseh stvarnih in duhovnih razmerij, ki nastanejo na temelju produkcijskih odnosov in ki vežejo ljudi določenega časa in prostora v zgodovinsko gospodarsko-kulturno enoto. (131)

Enovito pojmovanje stvarstva pa ima za posledico, da posamezni pojmi nimajo svojega doslednega, danes značilnega pomena, temveč se netočno uporabljajo tudi za razmerja, iz katerih smiselno ne morejo izhajati. Tak primer je "pokorščina", ki danes pomeni človekovo pozitivno zadržanje nasproti nekemu predpisu ali zapovedi in ki je torej etično-pravni pojem. V naši zvezi pa je smisel tega pojma širši in nekako nadomešča šele pozneje nastali pojem zakonitosti v stvarstvu.

Pri protestantih gre za božji red, ki je rezultat božje volje in ki vključuje "vse stvari" v enakem načelnem razmerju podrejenosti temu redu kot višji enoti. Isti red pa določa razne stopnje te podrejenosti, "pokorščine", tako da stvari glede na funkcijo, "božjo službo", ki jim je po isti božji volji določena, vendarle niso na isti ravni. Podobno kot "pokorščina" se je tudi pojem "božje službe" razširil iz okvira zgolj človekovega razmerja do Boga na razmerje vseh stvari do Boga.

Božji red je nekaj od Boga danega in določenega. Ta red pa se glede na zadnji smoter človeka, zveličanje v Bogu, ne bistvarja v prvi vrsti s pomočjo postave. Tudi etika kot sistem norm za razmerje med ljudmi ima svoj izvor v Bogu, toda dosledno protestantskemu nauku, ki je dal ves poudarek na vero, ni utemeljena v Bogu-zakonodajalcu, temveč v Bogu-odrešeniku. Zato je potrebna pri protestantskem pojmu pokorščine še druga omejitev: da ni dopolnitev postave, temveč vere. Pokorščina je etično načelo, ki je rezultat vere in z vero dosežene krščanske svobode. "Pokorščina je vseh del žlahtnost inu dobruta, katera se same božje besede drži." (132)

V čem pa je krščanska svoboda? Predvsem v odvezi od greha, ki je verniku odpuščen, tako da se mu ni treba bati kazni. (133) Te odveze vernik ne doseže z izpolnitvijo po-

stave, temveč z vero, ki mu izdejstvuje božjo milost. Tako je torej edini nagib za človekovo razmerje do Boga ljubezen, ki izhaja iz vere, ker je postava s svojimi sankcijami kazni kot pravičnega povračila za storjeni greh v tem okviru odveč. Izpolnjevanje postave sledi potem samo po sebi kot ostvaritev ljubezni do Boga. (134)

Kaj je vsebina te ljubezni? Delati, kar je Bogu ljub. (135) Bog sam ne potrebuje nobenih dobrih del zase, temveč želi, naj dobra dela služijo našemu bližnjemu. S čim pa konkretno najbolj služimo bližnjemu, ne določa Bog, temveč to prepušča "našemu bližnjemu", ki mu moramo torej biti poslušni. "...kadar ti hočeš vejdit, kateri Boga prov. ljubi, taku ti več ne sturi, kakor de gledaj, ako ti otroci svoje stariše poštujo, aku je ta družina svojej gospoščin pokorna, aku ludje te cerkovne služabnike dobro inu poštemu drže, taku ti budeš lipu inu lahko vidil, kateri Boga ljubi ali nikar..." (136)

Tako je protestantski nauk po čudovitem ovinku spet postavil pokorščino na realna tla človeških razmerij in ji vrnil njen etično-pravni pomen. V tem smislu služiti bližnjemu, je prava božja služba, ki se pridružuje najvišji božji službi - veri v Boga. Pokorščina, torej konkretno pokorščina nasproti bližnjemu, je dopolnitev krščanske svobode pred Bogom.

To je bistvo Luthrovega nauka, ki ga je prevzel Trubar in ki se nekoliko loči od Melanchthonovega. Melanchthon namreč ne konstruira svojega etičnega sistema na tako zapleten način kot Luther, temveč ga naslanja na iz antike prevzeti pojem "societas", kar seveda ni isto kot moderni pojem družbe. Gre samo za ponovitev Aristotelovega nazora, da je človek po svojem bistvu družljivo, z ljudmi živeče bitje. Volja božja hoče dobro organizirano družbo, ki naj živi v miru med seboj in izvršuje pravo božjo službo. Zato izvaja Melanchthon etična načela iz te prvotne, človekovemu bistvu imanentne lastnosti. Praktično pa se v zahtevi pokorščine sklada z Luthrom, tem laže, ker je njegov pojem pokorščine v bližjem odnosu do rečā, ki ga "societas" po svojem bistvu že predpostavlja. (137)

Božja postava-moralni zakon

Božja postava pa navzlic poudarku vere in iz nje izvedene etike ljubezni ni izgubila svoje veljave in vloge. Najprej je postava verniku samemu določno navodilo, katera dela naj opravlja, da ostvari z vero nastalo ljubezen. Ni namreč v

skladu z vero in krščansko svobodo, če si kdo sam, svojevoljno izbira dela, (138) s katerimi hoče Bogu služiti, kot na primer redovniki. Kajti Bog ni zapovedal uboštva, pokorščine in čistosti in so torej redovne obljube zoper božjo voljo, svojevoljno izbrana dela. Poleg tega pa se mora tudi vernik še zmerom boriti s svojo staro naravo v kateri so ostanki greha. Vse življenje je ena sama kriza v kateri se odloča notranji boj med grehom in zveličanjem. In v tem boju je kristjani prav postava uspešno vodilo. Tu se uveljavlja takojimenovani *tertius usus legis*. (139)

Božja postava, izražena v božjih zapovedih, je človeku vrojena, tako da ima sam v sebi merilo in ideal svojega ravnanja. "... ta tretja postava, *lex moralis*, katero je Bug nepoprejš v tu človeško srce zapisal inu potle za volo kir je ta postava skuzi ta greh v tim človeku temna inu nezastopna ratala, je Bug te postave sumo, tu je, te desed zapuvidi na kaminate table postavil inu dal vsem ludem..." v le-ti postavi je ta večna, trdna, stonovita, sveta, čista, modra, dobra, pravična vola inu šega božja postavljena inu nom rezodivena..." (140) Človek, ki je z vero in z blagodatjo milosti božje že preroben, je sam sposoben spoznati greh in se boriti proti elementom svoje stare zle narave ter izpolnjevati iz ljubezni ljudem in božjemu redu dolžno pokorščino kot dopolnitev prave krščanske svobode pred Bogom. Tak vernik je v istem smislu svoboden tudi pred tem v njegovo srce vcepljenim naravnim zakonom, božjimi zapovedmi. (141) To je druga oblika krščanske svobode - svoboda vesti.

Melanchthonu je človekov smoter prav v tem, da se doseže skladnost med človeškim in božjim razumom, kar pa zaradi greha ni mogoče. Kajti "taciga človeka na tem svejtu (mumu Kristusa) nigdar nej bilu inu ne bode, kir bi... to postavo cilu inu popolnoma zadosti držal inu dopernesil. Ta naša grešna izkazena natura ne premore v tim životu tiga dopernesti, kar Bug v ti postavi zapoveda." (142) Vsi ljudje so po naravi izgubljeni grešniki in nihče ne more z zuna njim izpolnjevanjem postave in z dobrimi deli doseči opravičenja pred Bogom. Pavlova razlaga postave v smislu "duhovske postave" v nasprotju s človeško, "purgarsko" postavo nam omogoča, da se zavemo lastne grešne narave in spoznamo svoje grehe, ne le zunanje, vidne, temveč tudi notranje, skrivne grehe. (143) Ostvaritev vsebine negativno formuliranih zapovedi je prav greh, torej nasprotje pokorščine. Podobno kot je Tomaž trdil, da popolnejši razum, ki se približuje božjemu razumu, olajša samo spoznanje greha, nikakor pa ne doseže, da bi bil greh izbrisan. Beseda božja,

v katero verujemo, nas obtožuje pred Bogom, da smo grešniki. (144) Pri tem pa ne obupamo, temveč verujemo in prosimo božje milosti. In do takega spoznanja nam pomaga postava, ki dobiva s tem svoj drugi pomen: *usus proprius et absolutus* ali *usus spiritualis*. (145)

To opozarja že na dvojno naravo človeka in njegovo dvojno osebnost: kristjan in zgolj človek. V ta realni svet ljudi je postavil Kristus svoje kraljestvo, v katerem se pridiguje evangelij, poleg njega pa obstoji še posvetna oblast, ki ureja zunanja medsebojna razmerja ljudi. Te dve se po obsegu ne skladata. Kajti ne le, da kraljestvo Kristusovo ne obsega vseh ljudi, temveč tudi zunanji znaki (krst, veroizpoved, raba zakramentov) kot tudi zunanje izpolnjevanje postave niso dovolj za resnično pripadnost h Kristusu. Potrebna je vera. Kdo je resnično veren, pa more vedeti samo Bog. Prav zato torej, ker niso na svetu samo verniki, je bilo treba postaviti oblast, ki ima po Melanchthonu značaj organa njegove "societas". Od tistih, ki ne verujejo in niso v stanju milosti, je oblast dolžna izsiliti pokorščino. To je *primus intellectus et usus legum - coercere impios, usus civilis*. (146) Ta izsiljena, lahko bi rekli državljanska pokorščina, pa je drugačna kot tista, ki izhaja iz vere in ljubezni. "...sku on lih kaj sturi, kateru samu na sebi nej hudu, temuč dobru, tu on sturi kakor en hlapec le iz strahu inu nikar iz ene prave srčne pokorščine. (147)

Pokorščina je torej v vsakem primeru vsebina ali vsaj prvi pogoj službe bližnjemu, bodisi da izvira iz vere in ljubezni ali pa je le izsiljena.

Stanovi - okvir za ostvaritev etične dolžnosti

Človekov položaj je določen po mestu, ki mu je dano v božjem redu. V tem čisto določenem okviru se ostverja tudi njegova služba Bogu, ki vsebuje, kot vemo, božjo službo v ožjem pomenu in službo bližnjemu. Vsaka stvar je v razmerju do Boga in božjega reda v določenem stanu. "Mi smo tudi h timu katehizmu perdjali ene mulitve inu navuke, koku vsaki suj stan ima pelati po zapuvedi inu voli božji." (148) Tudi Bog ima svoj stan, to je položaj, ki ga zavzema kot Bog v stvarstvu. Prav tako so človeška razmerja v božji red vključen sistem stanov. Tako lahko opredelimo stan kot objektivni krog dolžnosti, s katerimi je združen človekov položaj v stvarstvu v okviru božjega reda in v razmerju do Boga. (149)

Te dolžnosti pa izhajajo iz določenih pojmovanjih z mnogovrstna. Izhodišče je pri tem človek kot "Božja stvar", ki je do drugih v individualnem razmerju, toda podrejena seveda zmerom božjemu kot nadosebnemu redu. Zato stanovi niso zaključene družbene tvorbe, temveč nasprotno pripadajo ljudje vsem stanovom. Stan ni objektivno zaključen krog ljudi, temveč le skupna značilnost določenega razmerja, ki je enako pri večjem ali manjšem številu ljudi. (150) Družbena pripadnost je samo en vidik za opredelitev stanu, na primer: podložniški, plemiški, meščanski stan. Drugi vidiki pa ustvarjajo stanove preko družbenih razlik: samski, zakonski, meniški, krščanski, (151) posmrtni, (152) svetli stan Adama in Eve. (153) Šetrta božja zapoved "zapopade vse stanuve, zakaj ta zakon je ta zvirak, iz katerega vsi stanovi zvirajo" (154) Misel, ki jo srečamo že pri Aristotelu. (155) Druga taka zapoved, ki obsega vse stanove, je "ta beseda, katere kaže inu zapoveduje, da imamo našega bližnjega ljubiti kakor sami sebe" (156)

Kot so vse stvari z vidika podrejenosti v enakem razmerju do Boga, tako so tudi vsi stanovi etično popolnoma enako vredni. "Per tim imamo mi zamerhati, de... bodo vsi stanuve od Boga postavljeni, potrjeni, de so dobri, pridni inu hvale vredni." (157) Vsakdo najbolj služi Bogu prav v stanu, v katerega je postavljen. (158) Med seboj pa so tudi stanovi kakor ljudje neenaki in drug drugemu podrejeni. "...so tudi ti stanovi unglih." (159) Tako se z Lutherovim sistemom stanov obstoječi družbeni okvir prav nič ne izpremeni. Drugo načelo ga dejansko približuje tomistični etiki, ki je postavljala posamezne stanove v različno razdaljo od Boga: hierarhično razčlenjena piramida je bila podoba srednjeveškega družbenega reda. Spričo tega se nam ne zdi upravičena sodba, da je Luther pokliče idejo demokratiziral. (160) Kajti če bi bilo mogoče to trditi na temelju prvega načela, ga drugo spet vrača k obstoječi obliki hierarhično urejene družbe.

Nauk o treh stanovih

Dasi je število stanov neomejeno, vendar je Luther večkrat govoril o treh stanovih, ki v osnovi nekako obsegajo vse druge stanove: ordo politicus, ordo ecclesiasticus in ordo oeconomicus. Toda pri tem je ostal vidik isti: ordo politicus ne obsega samo nosilcev oblasti, temveč tudi podložnike, torej vse, ki so v kakršnemkoli razmerju do oblasti; ordo ecclesiasticus ne vključuje le duhovnikov, temveč tudi vernike

in sploh poslušalce božje besede; ordo oeconomicus pa mu je predvsem družina, ki temelji na bioloških zakonih in ki služi ekonomskemu preskrbovanju, torej v največji meri združuje ekonomska razmerja. Prav na biološko neizpremenljivo zakonitost je Luther oprl razlikovanje med ekonomijo in politiko: slednja ne temelji na neizpremenljivih bioloških, temveč na pozitivnih zakonih. (161) Sicer pa je ta delitev v tri stanove samo shema, ki noče izčrpati vse nepregledne množice stanov in omejiti načela, da pripada vsakdo vsem stanovom. Vendar se je v doktrini uveljavila ta delitev kot nauk o treh stanovih. Tudi Trubar ga omenja, ko govori o prekrščevalcih, češ da imajo nápak, ker "zvrnejo okuli inu rezdirajo vse tri božje štifte inu postave, zlasti ta cerkovni, posvitni inu hišni regiment..." (162) V tem nauku lahko vidimo prvo klico takojmenovane stanovske države naših dni. (163)

Poklic Kot dopolnitev stanu se uporablja v protestant - ski književnosti pojem poklica. Poklic je smiselno vezan s stanom. Toda medtem ko pomeni stan že neкак objektivirani, nadosebni red, v katerega kdo vstopi ozir. bolje: je postavljen, je poklic subjektivno pojmovani krog dolžnosti glede na tistega, ki te dolžnosti izvršuje. (164) Šele izvrševanje poklica namreč v vsakem posameznem primeru konkretizira v stanu abstraktno določeni krog dolžnosti in ostvarja iz vere izhajajočo etično zapoved ljubezni do bližnjega. Po drugi strani je posledica nevere med drugim tudi ta, "de obeden svojmu poklicanju s flisom ne strejže." (165)

Luthrovo pojmovanje poklica je še čisto srednjeveško. Poklic se krije s službo, ki je posamezniku določena od Boga in s katero so zvezane določene dolžnosti nasproti Bogu in bližnjemu. (166) Te službe pa posameznik ne izvršuje v neposrednem razmerju do Boga, temveč le posredno preko stanu, v katerega je vključen. Kajti stan je najnižja družbena enota in šele iz določenega stanu črpa človek svojo življenjsko upravičenost in svojo osebnost, kolikor je sploh mogoče o njej govoriti v tem času. Kolikor je v Luthrovi predstavi stan izgubil od svoje dotedanje togosti in zaključenosti, ker ni bila več družbena pripadnost edini in izključni vidik stanovske opredelitve, toliko je postal zdaj tudi pojem poklica širši.

V tem okviru dopolnjuje poklic kot izvrševanje določenih dolžnosti poklic k določenim dolžnostim, namreč in -

dividualna sposobnost za določeno službo. Tako se rabi poklic tudi v svojem etimološkem pomenu kot poziv h kakemu poklicu, v kak stan. Tak poziv pomeni božje naročilo, kje je v stvarstvu človekovo mesto za izvrševanje božje službe. Poziv je lahko splošen ali poseben. "Edno je gmajn poklicanje, drugo pak je suseb. Od tiga gmajn poklicanja pravi Bog: V potu tvojiga lica ti bodeš jejdel tvoj kruh. Le-to poklicanje vse gmajn ljudi zadene. To drugo se pak godi, kadar Bog edniga suseb pokliče skozi spodobno sredo, si bodi k gospodovanju posvetne oblasti ali budi k predigarstvu." (167)

S splošnim pozivom je torej vsakomur določeno, da izpolni svojo življensko nalogo in etične dolžnosti v stanu, v enem izmed stanov, ki sestavljajo od Boga določeni red. Poseben poziv pa postavlja človeka v določeni stan, v katerem naj vrši svoj poklic. "Tu se mi imamo vučiti inu s flisom merkati, de en vsakateri v svojim stanu Bogi s srcom inu z luštom služi." (168)

Do sodnega dne "ima vsa vunajna kreatura ali stvar ostati kakor je Bug njo ordnal inu se obenu preminenje zgoditi. Po tem se ima en vsakateri v svojem stanu inu poklicajnu rovnati, poštenu, pravičnu inu po božji volji živeti." (169) Čeprav stanovi niso zaključene tvorbe, vendar nasprotuje božji volji sleherna težnja, da bi se s stanom določeno razmerje izpremenilo, razen po božji volji, ki je edina odločilna za izbero kot za premembo poklica. V vsej tej konstrukciji vidimo stremljenje po nekaki ustalitvi obstoječega reda. Iz tega izhaja tudi zahteva, da ne sme nihče zaradi vere zapustiti svojega stanu in poklica. "Zakaj ta prava vera ne drejnja ali ne permoruje nikogar, de bi on svoje poklicajnje imel pustiti inu en nov stan ali rovnanje začeti, kakor je ta nori meniški folk sturil." (170) Papežniki "taku delu inu rovnane, kir je od Buga postavljenu inu zapovedanu, (oni) imenujo inu drže za enu deželsku delu, ampak te nih lič kake službe inu dela imenujo te duhovske svete božje službe." Toda kaj je boljša božja služba "koker kadar en hišni oča sujem težkim delom inu s pravim dobivanem sujo ženo, otroke redi, na božji strah napelava, vuči ta katehizmus, ena mati rodi, koji te otroke, en kral, gospud te ludi inu dežele regira inu brani." (171)

Prav poklic je tisto konkretno določeno mesto, na katerem naj vsakdo v polni meri opravlja službo bližnjemu in s tem v pokorščini ostvarja ljubezen do Boga. Pošteno iz-

vrševanje poklica je posebna in največja miloščina, ki jo moremo dati bližnjemu, in poklic sam je najpomembnejše področje za udejstvovanje karitativnosti kot socialnega regulatorja. (172)

Delo Vse to nam že osvetljuje izpremenjeni odnos, ki ga je imela družba 16. stoletja do dela. Izvrševanje poklica je božja služba par excellence. Delo ne le da ni prepovedano, temveč naravnost zapovedano. (173) "... edan karščenik nejma zaobstojn sedeti ali nedelavan biti, tamuč ina delati ali z rokami ali z ustmi to, kaj je prav inu pošteno." (174) Leta 1524 so na državnem zboru v Regensburgu odpravili mnogo praznikov, "za volo kir vsi žlaht ludje ob praznikih nêrveč grešijo, lini prez dela side..." (175)

Kot smo že videli, je vsakomur s splošnim pozivom naloženo, da si v potu svojega obraza služi svoj kruh. Zdi se, kot da pri Luthru prav delo zamenjuje pokoro in meniško askezo. Saj pravi Luther, da je vse človeško življenje ena sama pokora. (176) Zato delo še zmerom nima tiste sproščujoče vsebine in privlačne vrednosti, ki bi mogla človekovo dejavnost v polni meri usmeriti v ta svet. "Inu je tudi božja zapoved, da sliherni človek na tem svetu nekaj dela inu svojimu poklicanju streže, tako da le vero k Bogu inu ljubezan k bližnjemu izganja inu pri tem pošteno žive, tako dalgo, da ga sam Bog k le-tej večerji inu večnimu lebnu pripelja." (177)

Tako je delo kot življenje samo nekaj prehodnega, nekake preizkušnje za zveličanje, brez vsakršne samostojne, ustvarjalne vloge na tem svetu. Saj Kristus ni prišel na svet zato, da bi izpreminjal zunanji red stvari. Kajti vse, kar je, je božja stvar in red. (178) Pomen in vloga dela ni v tem, da nam zagotavlja dostojno življenje. Kristjan mora na tem svetu trpeti in šele v nebesih se mu to dobro godilo. (179) Človek ne živi od posvetnega kruha, ki iz zemlje zraste, temveč od boljšega kruha, ki pride iz nebes - to je božja beseda. Skrbeti je treba za ta nebeski kruh in posvetni kruh pride potem sam od sebe. (180) "Moj lubi človik, vuči se inu išši narpoprej tu krajlestvu božje, poslušaj mojo besedo, veruj na mene inu stori s fli-som, kar je tebi sturiti v tvojem stanu zapovedanu. Kadar ti tu sturiš, taku ti pusti mene za drugu skrbetji." (181) Splah je delo dopolnitev pokersčine kot etičnega načela božjega reda. "Oslu sliši negova krma, gajžla inu tovor, ta-

ku hlapcu kruh negov, štrajfinga inu delu. Drži hlapca k delu, taku imaš pokoj pred nim. Aku ga pustiš praznovati, taku on hoče gospodičič biti." (182)

Delo pa more biti posteno in spodobno. To je tako delo, kot ga je naročil Bog Adamu, ko ga je izgnal iz raja: naj obdeluje zemljo, iz katere je bil vzet, in naj se s trdom živi od nje. Torej se za pošteno in spodobno delo šteje predvsem produktivno delo. Nepošteno in nespodobno delo, kot je na pr. "colnarsko" delo, pa je prepovedano. Peter in drugi učenci so šli s Kristusom ribe lovit in Pavel je preproge tkal, kadar ni pridigal. (183) Doba meščansko-obrtniške produkcije je že znala ceniti vrednost produktivnega dela. Zato tudi menihi niso potrebni in njihovo leno, pokojno, dobro in epikurejsko življenje (184) je eden od očitkov, s katerimi je protestantizem nastopil proti redovom.

V tej zvezi je zanimivo, kako stvaren je bil tudi Trubar sam, ki kaže ponekod pravi gospodarski duh in smisel za razumno, smotrno gospodarjenje. Tako govori nekje o svojem očetu: "Muj oča, kedar je na Rašici s Jerneja cehmošter bil, je bil pustil to cerkov vso enimu krovaškemu malarju malati. Natu so v tim 1523 lejtü ti Turki prišli, to cerkov sežgali... inu to malane je vse proč palu. Timu malarju je bil muj oča dal dvajseti vogrskih zlatih. Te iste bi bil bule naluzil, de bi bil ene štiri voli kupel inu tim bozim sosedom dal, de bi ž nimi orali, suje otroke živili." (185)

Vendar pa protestanti še niso vrednotili dela po objektivnih, izključno ekonomskih vidikih. "Zakaj kateri le na tu delu samu hoče gledati, ta ne vidi obeniga rezlotka mej karščeni inu neverniki, zatu kir na obejuh stranah delajo... Ampak tukaj se vidi ta rezlotik, de ti ajdje inu ti, kateri nejso karščeni, je sture v grejih inu neveri, zakaj oni ništer od te besede ne vejdo, en karščenik pak je sturi v veri inu takova dela, katera po tej besedi božji dela, za eno pokorščino inu Bogu dobru dopadeča dela drži. Obtu je le-tih delu svetu, unih pak prekletu." (186)

Skrb Ker ima delo le prehodno vrednost in je človekov smoter vendarle v božjem kraljestvu, zato naj Kristjan nikar ne skrbi za svoje življenje. Kristus "govori le-tako: Ne skroite za vaš život, kaj budete jejdli ali pili, tudi nikar za vaše telo, v kaj se budete oblekli. Skrb drugo nej, kakor le na le-ta život misliti, kako bi mogal človik bogat biti, dinarje inu blago spraviti, vse riči, kaj ima, le vekše delati inu pobulšati, kakor da bi

imel večno le-tukaje ostati inu pri tem pozabimo Boga inu našega bližnjega. Le-takova skrb je kaštige vredna." (187) To je takoimenovana trebušna skrb. (188) Skrb, ki je v moderni gospodarski teoriji postala bistveni element ekonomskega pojma potrebe, (189) tu še ni našla priznanja. Dovoljena je le službena ali oblastna skrb, ki išče le prida drugih, določeni oblasti podrejenih ljudi (190) Danes bi jo imenovali morda socialno skrbstvo, ki pa ne more izčrpati in povsem nadomestiti pojma službene skrbi, ki obsega tudi izrazito oblastno dejavnost. Samo službena skrb je prava krščanska skrb. Njeno obravnavanje pa spada drugam. V vzporeditvi teh dveh pojmov skrbi vidimo spet popolno nerazvitost in neizdelanost sistematičnih vidikov, ki bi bili omogočili obravnavanje vseh problemov neodvisno od verske ideologije in pa logično in smiselno po bistvenih značilnostih pojavov, ki tvorijo več ali manj zaključeno področje.

Tako se vse neskladnosti v družbenem življenju izravnavajo z nedružbenimi, verskimi faktorji. Videli smo, da pri vsem poudarjanju nujnosti dela ne gre za to, da bi delu ustrezal tudi rezultat dela. V tem razmerju med delom in njegovim donosom ostane slejkoprej neka negotovost, (191) ki se ne da odpraviti s tem, da bi se donos dela zagotovil v okviru daljšega časovnega razdobja. Kajti trenutno utegne biti donos zaradi neugodnih zunanjih okoliščin nezadosten in nesorazmeren z vloženim delom, toda ta nevarnost bi se lahko izključila, če bi se delalo in gospodarilo s pogledom na krajšo ali daljšo bodočnost. Vendar protestantska etika vsakršno skrb, namreč občutek bodoče potrebe, izključuje in prepoveduje, donos dela pa v vsakem primeru pripisuje Bogu. "Tu delu nej le nikar prepovedanu, temuč tudi na ta narvisokejši zapovedanu... Ali skrbejti, ko ku mi moramo jejsti, piti, oblačilu inu drugu zadobiti, tu istu je na ta narvisokejše prepovedanu. Zakaj takova skrb je enu znamejnje, de mi tiga zavupajnja k Bugi nejmamo, de on nas hoče obdržati." (192) Namesto gospodarskega faktorja skrbi je protestantska etika zadržala verski faktor vere. Z vero izdejstvovana milost božja se utegne sicer izpričati že v tem življenju, saj "so obljube ne samo za onstransko, ampak tudi za to življenje, in Bog je vedno vsem čudežno pomagal iz velikih težav in nadlog, jih obdaril z vsakovrstnim blagoslovom." (193) Vendar to ni bistveno in "zatu je tu ena velika zmota inu zapelanje, kadar ti božjo dobruto inu gnado le po tem hočeš

rajtati, kakor onu tebi na zemli gre." (194) Kajti cilj življenja ni na tem svetu, temveč pri Bogu. Kar imamo, mnogo ali malo, dobro ali hudo, to je vse od Boga, ne glede na to, koliko smo se sami trudili. Neposredne vzročne zveze med delom in uspehom dela ni.

Bogastvo Zato je tudi spravljanje in zbiranje kot skrb sama nepotrebno. Smiselno se navezujejo načela o spravljanju in zbiranju na to, kar je bilo ugotovljeno glede dela in skrbi. Spravljanje in zbiranje samo po sebi ni zlo, temveč je pri tem odločilen pravičen ali nepravičen nagib. Nepravično je na primer delo oderuških kupcev in lakomnikov, ki "spravljajo žito na draginjo", torej sploh spravljanje iz spekulativnih namenov. Kot pa je treba skrbeti za druge, tako naj spravljajo gosposka za svoje podložnike, starši za svoje otroke in bogati za siromake. (195) Temu spravljanju ne ustreza moderni pojem varčevanja, ker se gospodarske vloge varčevanja kot faktorja za organizacijo kreditnega gospodarstva v tistem času še niso zavedali.

V naši protestantski književnosti ni obširnejšega razpravljanja niti določnejšega stališča glede oderuštv, je-manja obresti, pravične cene, čeprav je Luther v svojih spisih posvečal tem vprašanjem posebno pozornost. Vzrok bo pač ta, da so naši protestanti prevajali in prirejali le knjige izključno verske vsebine, v katerih se družbena problematika odraža samo posredno kot osvetlitev verskega nauka. Problemi pa so bili tudi pri nas podobni. Razmeroma razgibano gospodarsko življenje: obrtniška produkcija, živahna trgovina in pa srečanje s prodirajočim močnejšim tujim kapitalom (196) je moralo sprožiti vsa ta vprašanja. Luther nasproti pojavi kapitala kot novega samostojnega vira pridobivanja, s katerim je delo dobilo nevarnega tekmeča, ni imel trdnega stališča. Po eni strani je videl vse izrastke oderuštv, po drugi strani pa še ni računal z nujnostjo novih oblik kapitalističnega gospodarstva, ki je preseglo okvir posameznih zaključenih teritorialnih in komunalnih področij. (197) V takem duhu je Luther odločno zavračal mamonizem, ki so ga naši protestanti predstavili in opredelili tako-le: "Mamon se reče na kup spravljeno bogastvo, katero se čez vsagdažno potribo želno glabi, vkup hrani inu ga skrbno varuje, od kateriga bi človek dobro mogel drugim pomagati, prez vse svoje škode." (198)

Bogastvo je malokdaj pravično pridobljeno. Čeprav pa

ga kdo potem pravično podeduje, je vendar često nekaj nepravilnega v uživanju, ker se blago grdo in nekoristno uživa in s tem odvzema ubogim, katerim po pravici pripada. Obilje blaga in denarja je vzrok greha, draž k vsemu zlu in po Pavlu vzrok pogubljenja. (199)

Toda pri bogastvu je razlikovati med imetjem in uživanjem. Imetje bogastva je dovoljeno, če je pravično pridobljeno, in ni ga zavreči, kot so to storili nekateri norčasti svetniki. Toda obsoja se lakomnost in nespodobno uživanje blaga: "Zakaj mi vidimo, da edan lakomnik nikomur ne pomaga, ništar ne da, ništar ne posodi, ništar ne počaka, ni na upanje ne da; tudi ne proda, tamuč ako vidi, da velik dobitak more imeti." (200)

Problem je torej v boljšem uživanju, kar se da načelno rešiti na dva načina: ali z izpremembo lastninskega razmerja na bolj ali manj radikalen način ali pa z uveljavljanjem etičnega, izvendružbenega načela karitativnosti.

Vprašanje lastnine

Prvo možnost protestanti odločno odklanjajo. Kajti "Bug je dopustil vsakimu tu suje imejti, od nega sam sebe, sujo družino rediti inu živiti inu kar premore, s tejm bozimi podiliti." (201) Prekrščevalci so "škodliv inu sramoten volk, (ki) teči pod tejm lejpm gladkim kožuhom", ko med drugim učijo, "de je krivu kaj lastniga imejti". (202) Prekrščevalci se radi sklicujejo na primer Stefana in diakonov, ki so v Jeruzalemu upravljali vsej krščanski občini skupno premoženje. Toda "tukaj je ja očitu spričanu, de nihče h takovimu prodajajnju inu v gnaajn skladajnju nej bil permorovan. Onu je ja enu dobru delu inu se je moglu taisti krat dobru trpejti, ker je teh mlajšev še malu bilu inu so bili vsi tige svetiga duha prijelji... Zdaj bi takova gnajnšaft ali podilenje k vsej nesreči urzah dalu, med takovimi zaničnimi hudimi ludmi..." (203)

To je Luthrovo naziranje, s katerim se v bistvu uje ma tudi Melanchthonovo: prvi dobi nepokvarjene človeške narave je ustrezala premoženjska skupnost, tuda od takrat, ko je greh pokvaril človeka, velja kot načelo v človeka vcepljenega naravnega prava le zasebna lastnina. (204) Tudi evangelij nikjer ne zapoveduje, da bi se moralo karkoli izpremeniti. "Evangelium pusti purgarsko ordningo ostati." (205) "Mi zamečujemo inu ferdamnujemo ta krivi bidertauferski vuk... de pred sodnim dnem le-ti verni inu brumni bodo ta kraljevstva inu gospostvu tige sveta poseli inu ti hudi neverniki bodo povsod cilu zatreni. Tu ne bo." (206)

Karitativnost-
vsa nasprotja
izravnavajoči
faktor

Ostane druga možnost za izravnavo družbenih neskladnosti: to je izvendružbeni princip karitativnosti. Že Janez pridiguje v nasprotju s prekrščevalci o neki drugi skupnosti: "Kateri dveji sukni ima, ta daj timu eno, kateri obene nejma, inu kateri špišo ima, ta tudi taku sturi. Inu Kristus, daj enimu vsakaterimu, kateri tebe prosi... Naša obilnost ima teh drugih potrebi služiti." (207) "Hoč li s tvojim blagom karščanski ravnati inu ga prav uživati, tako budi gospod čez to isto. Sezi nanje, razdeli je tvojem ubozim starejšim, otrokom, prijatelom, sosedom, vdovam, sirotam, ubozim antverkarjem, delavcem, zapuščenim otrokom..." (208) In Jezus Sirah je učil: "Kateri svojimu bližnimu posodi, ta sturi enu delu te mi - losti. Inu kateri blagu ima, ta ima takovu sturiti." (209)

Ta skrb za uboge pa naj ne ostane individualna, temveč naj se organizira. Po nemškem zgledu se priporoča ustanavljanje "gmajn skrinj ali kašš" (gemeine Kasten) "za uboge potrebne ljudi, vdove, sirote, zapuščene otroke, za uboge hišne ljudi." To je "gmajn davanje ali štivo zbirati, zlasti pa slihari brumar karščenik vsaki petak ali drugi postavljeni dan edan denar ali groš v skrinico položi ali sicer v testamentu svojga zadnjega ali poslednjega časa edno almožno v gmajn božjo skrinjo odloči." (210)

Že pred reformacijo se nemška mesta začela prevzemati v svojo upravo in pod svoje pokroviteljstvo razne dobrodelne ustanove: bolnice, ubožnice, šole. Z reformacijo se je dejavnost mest v tej smeri še bolj okrepila in sploh se je uveljavilo načelo, da postani socialno skrbstvo zadeva občine. V vsakem mestu se je ustanovila "splošna skrinja" kot enoten skupen sklad nepremičnin, denarnih prispevkov in drugih prostovoljnih storitev. (211) Tudi premoženje samostanov naj se uporabi za dobrodelne namene. Saj so samostani podobni najbogatejšim mestom in gradovom in imajo najbogatejšo zemljo, najboljše vinograde, najlepše studence, gozdove in vode, polne kleti in hleve. Gospoščina je dolžna, da to samostansko blago spet povrne pravemu namenu, da se bodo mogli vzgajati in vzdrževati dobri šolarji, učitelji in pridigarji. (212)

Toda ni dovolj splošna miloščina, "de se tukaj enimu en vinar, groš ali zlati da, po tem, kakor je naše premoženje inu njegova potreba hoče imejti. Takovo pomuč smo mi vselej ubogim ludem dolžni." Potrebna je še druga miloščina, ki jo vsakdo daje s tem, da v svojem stanu in poklicu

vedno služi in pomaga svojemu bližnjemu, "zlasti de en vsakateri svoj anđel, antverk inu dolgovajnje taku pela, de on nikoger ne preveča, nikoger s falš blagum ne ogolu-fa, na enim spodobnim dobičku zadosti inu za dobru ima i-nu tem ludem nih denar dobru plača, de on pravo mero inu vago daja... Kateri pak zvejstu kupčuje ali rovna, ako lih taisti ništer zabstojn ne da, inu vzame en spodoben dobi-ček, ta da eno almožno"(213)

Protestantizem je tako v celoti zadržal družbeni na-zor, ki je veljal od začetka krščanstva skozi ves srednji vek. Obstoječe družbeno stanje je nekaj od Boga danega in se zato niti ne poskuša izpremeniti. Božja zapoved zahte-va le karitativno udejstvovanje in lajšanje bede in sti-ske z zasebnim darovanjem in miloščino, toda brez družbe-ne pobude in načrta. Tudi organizirana miloščina, ki smo jo omenili, v bistvu ne presega udejstvovanja zasebne ka-ritativnosti. Za kristjane je dajanje miloščine in vsakr-šna pomoč bližnjemu brezpogojna dolžnost. In to je ves so-cialni program protestantizma.

Etika in stvarnost

Ta družbena etika, ki smo je v obrisu podali po slovenskih protestantskih tekstih, nazorno kaže, kako je bila protestantska miselnost še utesnjena v ozki, zaprti prostor celinske Nemčije med Alpami in Severnim morjem, ki ga je gospodarsko in poli-tično obvladovala Hanza, med zapadom, ki je že močno po-segal v gospodarsko življenje Nemčije, izkoriščujoč bolj-še možnosti prometa in prednosti svoje industrije, (214) ter vzhodom, ki je bil že na robu tedanje Evrope. Navzlic bogatim mestom kot mogočnim finančno-gospodarskim središčem je imela Nemčija v celoti še izrazito agrarno-fevda-lni značaj in bila je razdrobljena v vrsto majhnih, zaklju-čenih teritorijev, preko katerih se še ni bilo razlilo ti-sto sproščeno življenje, ki sta ga že poznala Italija in zapad. Tu je morje odpiralo svet na vse strani, pospeševa-lo gospodarsko izmenjave in tudi miselno sblíževalo vse pokrajine med seboj. V Italiji imajo svoje prvo izhodišče odkritja novih kontinentov in ob tem se je moralo razširi-ti tudi nebesno obzorje. Giordanu Brunu je bilo že jasno, da je različnost med zemljo in planeti pogojena s stali-šču, na katerem stoji opazujoči človek, (215) Galileo Gali-lei pa je odkril zakonitost naravnih pojavov in prvi for-muliral fizikalne zakone gibanja. In brž ko se je razmak-nil dotedanji zaključeni prostor, se je moralo izprevreči

tudi dotedanje naziranje, da je zemlja središče vesoljstva. Kopernikova teza, da je vesoljstvo heliocentrični sistem, je našla svojo dopolnitev v dveh načelih Giordana Bruna: da je vesoljstvo enakovrstna, količinsko neizpremenljiva fizična celota, ki se giblje po istih zakonih, in da je svet samo nujna podoba božanstva, s čimer se vse božje vrednosti dejansko prenašajo v svet sam. (216) Pri tem vidimo, kako zelo blizu je že bil temu novemu pojmovanju Zvingli. (217) Odkrivanje gibalnih sil v svetovju, ki jih je človek z združitvijo dela in razumskega razmišljanja mogel že obvladati, je odpiralo pot k novemu, samostojnemu, od teologije neodvisnemu preučevanju človeške družbe same: Machiavelli je podal novo politične teorije in v Angliji je Thomas Morus dokazoval nujnost skupne lastnine. Relikšna osamosvojitev razmišljajočega in dejavnega duha! Približanje človekovega bistva in usode k višji zakonitosti vesoljnega reda in s tem osamosvojitev od zaključenega zemeljskega prostora in njegovega reda je sprožile nov načelni konflikt s cerkvijo kot predstavnikom tega reda, ki se je lepo ujemal s Ptolomejevim geocentričnim sistemom.

Nemške dežele pa so bile še zmerom izven tega povečanega prestora in njena družba si še ni mogla razširiti pogledov in ne izpremeniti svojega stališča med zemljo in planeti - navzlic vsem izpremembam, ki jih je živo čutila in nanje reagirala. Naprednejši programi se niso mogli v zadostni meri nasloniti na realne sile in so zato ostali utopija. V Nemčiji je še zmerom trajal proces notranjega presnavljanja in družbenega preslojevanja. Slovenske dežele, ki so po svojem družbenem sestavu in po politični pripadnosti tvorile obrobni pas nemškega območja, so v malem odražale proces, ki je razkrajal vse to območje. Saj so bile z vsem svojim političnim, gospodarskim in kulturnim življenjem vključene v tok tedanjega evropskega razvoja. (218) Povečanje produktivnosti poljedelstva od 12. stoletja sem je imelo za posledico ustalitev fevdalnega reda in omogočilo je v njegovem krilu uravnovešeno razmerje med posameznimi stanovi. Križa pa, ki je nastopila v 15. stletju, je to relativno ravnovesje nevarno omajala. V bistvu fevdalnega reda utemeljena in že od vsega začetka latentna nasprotja so se zaostрила vsevprek. Nove načine gospodarjenja in pridobivanja bogastva, ki so veljali kot pravica meščanstva, so si začeli prisvajati tudi kmetje in plemstvo in na gospodarskem terenu samem se je v medsebojni tekmi preizkušala moč in stvarna veljava posameznih stanov. (219)

Morda nič ne osvetljuje te težke družbene krize bolj kot pojav novih svobodnikov. Prav v 16. stoletju, ko je bil pritisk na tlačana najhujši in je borba plemičev za povečanje zemlje in delovne sile vračala podložnike iz zakupniškega razmerja spet v prvotno tlačanstvo, poznamo tudi primere prodajanja zemljišč kmetom v presto last. Svobodniki so nastajali zlasti na malih plemiških posestvih, ki so se borila za svoj obstanek. Kako je bila ta stvarnost v nasprotju s čistimi tradicijami fevdalnega reda, pričajo ponovne pritožbe kranjskega plemstva zoper take izpremembe, ki rušijo stari, sveti red. V začetku 17. stoletja je plemstvo zahtevalo, naj se ukrene vse potrebno, "da se ohrani plemstvo v svoji časti in posesti, podložništvo pa v svojem položaju." (220)

Kakšen je mogel biti odmev in kakšen učinek je mogla imeti v tej stvarnosti nova protestantska družbena etika? Ko je prodrla nova vera v slovenske dežele, plemstvo ni bilo med tistimi, ki so se prvi navdušili za čisto besedo evangelija. Pozneje pa se je nemara prepričalo, da nudi nova vera prav njemu vsa peroštva za ohranitev njegove časti in posesti. Tako je postalo plemstvo dejanski nosilec in predstavnik vsega našega protestantskega gibanja.

Družbena organizacija

Opredelitev Dvojni značaj človekove osebnosti, ki ga poudarja protestantski nauk, nam narekuje, da poleg družbene etike posebej razpravljamo o družbeni organizaciji. Kot kristjan je človek pripadnik nevidnega telesa Kristusovega (*corpus christianum*), ki ga predstavlja beseda božja, evangelij, in v katerem se vsa človekova razmerja izvajajo iz temeljnega načela - vere. Milost božja, z njo dosežena krščanska svoboda, iz slednje izvirajoča ljubezen in pokorščina - to so osnovni elementi, na katerih sloni protestantska družbena etika.

Krščanska osebnost pa je samo ena stran človeka in najraje povezana z drugo njegovo stranjo. Človek je namreč kot zemljan vključen v pozemeljski red in nujno podrejen vsem načelom in zakonom, ki izhajajo iz same narave tega od Boga določenega reda. Če bi bili vsi ljudje verni kristjani, bi bila poleg duhovnega kraljestva evangelija vsaka druga ureditev nepotrebna. Toda spričo usodnega vpliva greha, ki je izmaličil človekovo naravo in odvrnil človeka od Boga, je potrebna oblast in je potrebno pravo, da se zagotovi na svetu red, ki ustreza volji Boga-stvarnika in ki je kot vse druge stvari tudi del božjega stvarstva. V tem okviru se ostvarja družbena organizacija. (221) "Mozezevu kraljestvu je tudi našiga gospoda Boga kraljestvu inu ta pridiga, katero on pela, je božja beseda. Ravnu kakor tudi ta posvitni regiment božje kraljestvu more imenovanu biti, zakaj on hoče imejti, de onu ima ostati, de se mi v tem istim pokormu imamo držati. Onu je pak le tu kraljestvu te lejve roke, v kateru on očeta, mater, cesarja, kraja, rihtarja, rabelna postavi inu nim ta regiment poroči." (222)

Družbena organizacija, kot hočemo o njej tu razpravljati, je širši pojem kot država. Običajno se sicer govori v tej zvezi o protestantskem nazoru o državi ter o oblasti in pravu kot sestavnima elementoma državnega bistva. (223)

To pa je moderni pojem, ki nikakor ne ustreza tisti organizacijski obliki, ki jo predpostavlja protestantska ideologija. Važno in odločilno je, da niti tedanja nemška stvarnost niti teorija nista poznali suverene oblasti, temveč le oblast, ki je bila pri raznih družbenih tvorbah v bistvu enaka, različna le po obsegu. Družbena organizacija v našem pomenu se prej sklada s svetnim kraljestvom, katerega pa ne predstavlja samo cesar ali kralj ali teritorialni knez, temveč tudi oče, ki izvaja na svojem področju, v družini, oblast nad ženo, otroki, posli in lastnino. (224) Pod tem vidikom obsega družbena organizacija tudi družino. Kolikor pa se v naslednjem govorí o državi, jo je treba razumeti v tem relativnem, časovno omejenem pomenu kot eno od oblik družbene organizacije. Duhu protestantske ideologije bolj ustreza razločevanje dveh vrst načelno enakih, le v stopnji in po obsegu različnih oblasti: oblast gosposčine in oblast staršev v družini.

Ta oblast pa komaj da se loči od poklica oziroma stanu, ker je tudi vključena v vesoljni red kot ena od potrebnih služb. Včasih se tudi naravnost omenja med poklici: "Ima li tadaž sluharni svoje poklicanje? Resnično da ima. Ti si vsaj ali oblastnik ali podložnik, mož ali žena, oča ali mati, sin ali hči, hlapec ali dekla..." (225) Stan oblastnikov je tudi etično enakovreden z vsemi ostalimi. "Tak gosposki stan inu deželska oblast Bogu dopade, zakaj Bug ga je postavil timu človeku h dobrimu, de bo pred silo ohranen, de se mir inu pravica vmej ludmi obdrži." (226)

Oblast Táko pojmovanje samó odraža stanje, ki je tedaj vladalo v Nemčiji. To je bila dežela majhnih, zaključenih teritorijev, ki so že od 13. stoletja sem polagoma postajali jedra politične oblasti. Že v tem času se knezi, to so tisti plemiči, ki so prejeli svoj fevd neposredno od kralja, bore za čim večjo neodvisnost nasproti kralju in povečujejo oblast nad svojimi vazali. Ko pa postanejo fevdi dedni, se ta boj prenese v teritorije same. Kralj ostane dejansko samo simbolični vrh fevdalne ureditve, težišče oblasti pa je v teritoriju. S pojavom meščanstva in mestnih avtonomij se sistem teh privilegiranih, skoro samostojnih enot še poveča in teritoriji postanejo prizorišče bojev med utrjujočo se osrednjo oblastjo kneza in že izoblikovanimi stanovi, ki opirajo svoje politične težnje predvsem na svojo finančno

moč, uveljavljene s pravico dovoljevanja davkov. Izoblikuje se nekak dualistični politični sistem, ki sloni na dveh oblasteh: knez s svojim svetom kot osrednjim upravnim organom in stanovi kot predstavniki razčlenjene in hierarhično razvrščene družbe z ločenimi gospodarskimi in družbenimi središči ter posebnim pravom. Tu še ni enotne oblasti, temveč se uveljavlja oblast na posameznih stopnjah. Kot kraljeva oblast ne obseže knezovih vazalov neposredno, tako tudi teritorijalni knez ne more uveljaviti svoje oblasti neposredno nad podložniki: vmes so stanovi. Samo kraljeva in knežja mesta prehajajo ta okvir in so neposredno podrejena svojemu gospodu.

Sprava tudi stanovi niso enotno organizirano predstavništvo, temveč samo skupno ime za stanove, ki se vsak zase pogajajo s knezom za svoje privilegije in za to ceno dovoljujejo davke. Prvi korak k centralizaciji oblasti je združitev stanov v skupno organizirano predstavništvo. Le-to ima v prvi vrsti finančno oblast, zdaj tem pomembnejšo, ker je nova najemniška vojska, ki je nadomestila prejšnjo plemensko vojaško organizacijo, zahtevala neprimerno več izdatkov. Finančni vir so bila predvsem mesta in kjer je knez lahko računal na njihovo gospodarsko pomoč, je na tej osnovi krepil svojo osrednjo oblast in dejansko rušil fevdalni okvir. Kjer pa se bila mesta majhna in gospodarsko šibka, so ohranili stanovi, torej fevdalna ustanova s prevladajočo vlogo plemstva, svoj odločilni vpliv. Šestnajsto stoletje je še vedno doba bojev za stanovsko organizacijo nasproti čedalje močnejšim stremljenjem za organizacijo osrednje oblasti, ki se je v Nemčiji oblikovala po teritorijih - bojev med stanovsko organizacijo in centralistično državo. (227) Za nemške teritorije velja uvrstitev v to shemo samo načelno, ker se niso mogli razviti v prave države, ki bi se lahko vzporedile z resničnimi centralističnimi državami. Drugačen je primer Avstrije, ki je v nemškem okviru tudi eden od teritorijev, ki pa ima med vsemi prav v organizaciji osrednje oblasti in uprave med vsemi prvo mesto. Postala je prava država. (228) Državnopravno sicer ni bila del nemške države in Habsburžani so nekaj stoletij nosili cesarsko krono kot izvennemška dinastija v ožjem smislu. (229)

To sliko moramo imeti pred očmi, da si razložimo svojstveno pojmovanje oblasti v ideologiji nemškega protestantizma. Luther je videl v cesarju predstavnika nemškega naroda in je opustil srednjeveško idejo, da je cesar nosilec posvetne oblasti vesoljne krščanske skupnosti, ki ji je na

čelu papež, in branilec in pokrovitelj krščanstva. Luther je v svoji koncepciji pretrgal pravno kontinuiteto svetega rimskega cesarstva z rimskim cesarstvom in zatrjeval samostojnost nemškega cesarstva, podobno kot so odpadle in se osamosvojile tudi druge države: Francija, Španija, Anglija. Tudi vojne s Turki cesar ne vodi kot predstavnik krščanstva, temveč kot predstavnik Nemčije in nemškega naroda. Križarsko idejo je Luther popolnoma zavrgel in jo nadomestil z nacionalno idejo. (230)

Toda po drugi strani je videl Luther nemško stvarnost, spričo katere ni mogel vzporediti Nemčije z drugimi monarhijami. Zavedal se je, da Nemčija taka, kakršna je, dejansko ni monarhija, ker oblast ni osredotočena v cesarju, temveč je razdeljena preko velikega števila stopenj tja do najnižjih, do sodnikov, županov in očetov. Vsi so sicer člani iste skupnosti, ki je povezana v znamenju skupne splošne koristi, toda vsak ima svojo oblast in na svojem področju sam odločanja s svojimi organi zahteve skupnosti. (231) Med vsemi temi oblastmi mora vladati občutek solidarnosti in trdno vez med njimi ustvarja "herzliche affection". (232)

Izvor oblasti. Oblast je nujnost, ki izhaja že iz bistva družbene organizacije, v katero je človek vključen s samim dejstvom, da je postavljen na svet. Vse oblike te organizacije in vsem skupni element oblasti so tudi božje stvari, nekake usodne danosti, ki jih mora človek sprejeti. V tem smislu je razumeti tudi Pavlove besede, da vsaka oblast izhaja od Boga, kot jih razlaga Trubar: "Vsaka duša (oli človek) bodi pokorna viši oblasti, zakaj nej oblasti, samu od Boga. Kar je kuli oblasti, so vse od Boga postavljene. Obtudi kateri ti oblasti zuper stoji, ta zuper stoji božji postavi." (233) Toda tega ni razumeti tako, kot da je Bog neposredno postavil določeno oblast, konkretno obliko vlade, temveč le načelo oblasti, ki izhaja iz narave pozemeljskega reda, družbene organizacije, in ki se oblikuje v okviru tega reda samega. Tega izreka torej ni razumeti zgodovinsko, temveč načelno in logično. Luther sam pravi: "Bogu ne gre za to, odkod država izhaja, temveč hoče, da se vlada." (234) In v tem smislu je Bog potrdil posvetno kraljestvo z vsem sistemom stanov, ki jih je postavil. (235) Kajti od Boga izhajajo prav vsi stanovi, tudi "kralji" in "rihtarji". (236)

S tem je brez vsakega pridržka postavljeno načelo legitimnosti vsake oblasti. V tem se Luther loči tako od To-

maža kot od Calvina. Tomaž je vezal legitimnost oblasti z zakonito pridobitvijo in z zakonito rabo. Če si je vladar nasilno prisvojil oblast, podložniki niso dolžni pokorščine. (237) Calvin pa je postavil načelo, da ni oblasti razen tiste, ki vlada v smislu božjega zakona. (238) Vseh teh omejitev pri Luthru ni.

Toda oblast ni samo božjega izvora, temveč ima tudi božje poslanstvo. "Po tej gmajn šegi ali navadi na tem svejtu se pravi služiti ništer družiga, kakor sturiti, kar je zapovedanu... Kaj pa Bug veli?... Kadar uže ti otroci svojga očeta inu mater poštujo, s tem oni služijo Bogu... Taku hlapci inu dekle v hiši, kadar oni s flisom sture, kar je nim zapovedanu, taku služijo v tem nikar le svojeje gospoščini, temuč Bogu v nebi..." (239) Celo babilonskega kralja, brezbožnika in malikovalca, so preroki imenovali služabnika božjega. Tak vladar je postavljen za kazen hudobnih in tudi to služi božjemu namenu. (240) "Posvitna gospoščina je ena služabnica božja, katera se maščuje k štrafingi čez tiga, kateri hudu sturi." (241)

Vse to pa ne velja le o vladarju ali državi, temveč o oblasti sploh, ki je načelno enaka pri gospoščini kot pri starših, sploh pri vseh, "kateri so v kakovi godi oblasti: kakor hišni starejši, gospodščina, rihtarji, svetniki spravišča, kralji, vladatelji, šulmestri, predigarji." (242) In kot so starši neka naravna danost, bodisi da so dobri ali ne, tako je tudi gospoščina in sploh vsaka oblast nekaj nujnega in neizpremenljivega, "božja naredba". (243)

Značaj oblasti. Kot je zakonski stan izvir vseh drugih, tako tudi četrta božja zapoved obsega vse stanove. (244) Pokorščina, ki je značilna za razmerje otrok do staršev, se razteza tudi na pokorščino, ki jo dolgujejo podložniki svoji gospoščini. (245) V bistvu gre za isti odnos in spet vidimo, da načelno ni razlike med različnimi oblikami oblasti. In še več: ne gre zgolj za zunanje razmerje pokorščine, temveč za tisto posebno značilnost razmerja med starši in otroki, ki temelji na "herzliche affection". To je tista vez, ki družji vse oblasti v skladno celoto in jih usmerja k solidarnosti v imenu višjega smotra - splošne korigirani. Kdor je poklican k vladanju, mora "na ta gmajn nuc ali prid gledati inu timu istimu naprej pomagati". (246) Stremljenje k temu smotru je izraz krščanske svobode - svobode pred Bogom in pokorščine ljudem. Vladajoči, ki hočejo biti pravi kristjani, morajo s svojimi darovi služiti svojim podložnikom, "taku morajo tudi nih podložnikom noge u-

mivati... V tih niziših inu žlehtniših stanuvih bi imelu tudi taku pojti... Ob kratkim, imaš li eno gnado ali dar, kateriga tvoj raven karšenik nejma, taisti, bodisi ti en poglavnik ali ena gnaajn peršona, nucaj, de bode njemu s tejm služenu." (247)

To je idejno izhodišče, iz katerega je protestantizem razvil značaj oblasti in utemeljil takoiimenovano patrijarhalno teorijo o državi. (248) Država se pojmuje kot ustanova rodbinsko-pravnega značaja in iz božje zapovedi izvirajoča dolžnost, spoštovati starše, se smiselno razširja tudi na očete razširjene družine - vladarje. (249) Dobro stoletje pozneje je v Angliji razvijal isto misel Filmer in skušal v duhu patrijarhalne teorije utemeljiti absolutno kraljevsko oblast. Adam je bil ne le prvi človek, temveč tudi prvi vladar in njegova oblast se je dedovala med posamezne kralje. Iz Filmerjeve teze izhajajo, da je patrijarhalno načelo višje od samega božjega prava. Kajti božje pravo dopušča vsako oblast, ki se je ustanovila in uveljavila. Toda iz vzporeditve očetovske kraljevski oblasti izhajajo, da je odločilno za zakonitost oblasti načelo dednosti, ki izključuje vsako oblast, ki ni dedna. Filmer je dal povod za ostro zavrnitev patrijarhalne teorije Lockeu, ki je eden od utemeljiteljev pogodbene teorije, in tudi Rousseau je nastopil proti patrijarhalni teoriji. (250)

Sredstva oblasti. Oblast, konstruirana v duhu četrte božje zapovedi, pa v bistvu ni oblast, ker ima za osnovo pravzaprav etično razmerje. Zato je bilo treba najti drugo načelo, ki je dalo oblasti tisto lastnost, zaradi katere šele postane prava oblast: to je prisilnost njenih zapovedi in uredb ter učinkovita sredstva, ki naj to prisilnost izdejskujejo. Protestanti imenujejo ta sredstva v duhu srednjeveških predstav in teorij kratko - meč, njegovo uporabo pa izvajajo iz pte božje zapovedi in sicer v tem smislu, da izven krščanskega stanu (stanu milosti božje in z njo dosežene krščanske svobode) in izven kraljestva Kristusovega (tiste nevidne skupnosti vernikov, združene v Bogu v znamenju ljubezni) ta zapoved ne velja. "Zakaj kateri je v posvitnim regimentu, ta ima zapuvid, de se ima srditi, štrajfati inu umoriti, kadar kaj nespodobniga od teh podložnikov bode sturjeniga. Item oča inu mati v hiši...Ti gosposočini je tu zapovedanu, de ima ta meč nucati, de timu hudimu bode brajnenu." (251)

Bog ni dal tega meča vsem ljudem, temveč samo tistim, "kateri skuzi sporedne inu navajene srejde k posvitni go-

spoščini bodo poklicani, de imajo regirati, na ta gmajn nuci ali prid gledati inu timu istimu naprej pomagati, tudi vsimu očitimu pohujšanju braniti. Takovim da Bug ta meč v roko, tu je onu božja vola inu ordninga, de imajo ta meč pelati nikar nim samim h dobrimu, temuč tem podložnikom...Ti drugi pak, kateri takove zapuvidi nejmajo, ti imajo nih meč držati inu nikar po tejm istim seči prez dopuščenja ali vlevanja te više gosposčine. Ako si pak oni tiga meča anvzamejo, taku gvišnu Kristuseva sodba, katera tukaje stoji,čez nje pride, de skuzi ta meč imajo končani biti, kakor se povsod vseh historijah vidi, de lastnu maščovanje nej dobri-ga sturilu ni dobru izneslu. Vse puntarji so morali h pu-slednimu štrafjani biti inu so timu meču na dejl prišli... Tu je božja ordninga, ta je hoče taku imejti, de vsi ti,kateri ta meč vzamejo inu ne čakajo, dokler ga nim Bug ali ta gosposčina v roko da, imajo skuzi meč končani biti." (252) Zlasti nima meča duhovščina. "Tu so pak hlapci nikar v tiga svita krajlestvi, temuč v tem nebeskim krajlestvi. Ti nejmajo tiga meča nucati, zakaj Bug ga nim nej dal. Aku ga oni pak vzamejo, kakor ta papež, taku oni ništer dobri-ga ne začnejo ni opravi-jo, temuč le škodo." (253)

Tisti pa, ki imajo meč, imajo ne le pravico, temveč naravnost dolžnost, da ga rabijo. Bog je sicer propovedoval milost in odpuščanje. "Taku se pak more le-tu zastopiti,de ljudje nikar ne mislijo, de s tem Bug hoče vso štrafjingo prepovedat inu proč vreči. Zakaj Kristus pridiguje le-tukaj le svojem jogrom, kateri nejso obeniga regimenta imejli. Ti otroci v hiši, ti kmetiči v vasi,ti purgarji v mejsti,ti vijudi v tem cesarstvu nejmajo obene pravde ali pravice edan zupar tiga družiga. Zakaj v hiši regira oča inu mati,v vasi ta rihtar, v tem mejsti purgermojster, v cesarstvu ta cesar. Ti otroci v hiši, ti kmetiči v vasi, ti purgarji v tem mejsti, ti firšti v cesarstvu so vsi glih mej sabo, zatu morajo to regule mej sabo držati, katero ta gospud nim da,de oben timu drugimu nejma hudiga sturiti, temuč mej sabo milostivi biti. Kir so pak te persone unglih, kakor ta cesar v cesarstvu pruti tem vijudom, ta žlahtnik ali rihtar v vasi čez kmetiče, tu se nejma obena milost pruti tem hudim izkazat, temuč tu hudu štrafjat... Tu Bug hoče od nih imejti inu aku tiga ne sture, taku morajo Bogu ostro rajtingo zatu dati." (254)

Meč se sme torej rabiti strogo v mejah hierarhičnega reda, tako da nimajo te pravice dejansko samo tisti, ki so na najbolj spodnjem klinu družbene lestve - otroci in služinčad. Tu imamo svojevrstno delitev oblasti, ki ustreza

sistemu stopnjevite fevdalne družbe in ki se loči od poznejšega demokratičnega sistema ločitve oblasti na isti ravni v smislu vzporeditve posameznih oblasti. Moderno pravo sicer tudi pozna poleg državne oblasti še drugo stopnjo oblasti: oblast raznih korporacij s pravico izdajanja obveznih pravnih predpisov za svoje člane. Toda te korporacije nimajo sredstev za izdejstvovanje prisilnosti svojih predpisov. V tem so navezana izključno na sredstva državne oblasti, ki je suverena. (255) Pravni položaj, ki ga ima po protestantskem nazoru cerkev, pa se že lahko šteje kot prvi primer teh novih korporacij - brez pravice "meča".

Pojem ubijanja v peti božji zapovedi je le figurativen. Ne gre dobesedno in naravnost za ubijanje, temveč je to le širši pojem za srd, kazen in usmrtitev, (256) oziroma pomeni srd splošni vrstni pojem za razne konkretne oblike kazni, katerih posebna vrsta je usmrtitev. Kaznova nje je torej izraz srda, ki je dovoljen le oblastem in ima kot tak značaj božjega srda, (257) ker je oblast "služabnica božja". (258) Toda tisti, ki jim ni dana nobena oblast, nimajo pravice srditi se, temveč morajo odpuščati. Vendar se morajo oblastniki varovati, da bi "ravan tega oblastnega poročanja skrovan srd v srcu inu hude želje vkup ne tekle". (259) "Nikateri svoj inu božji srd vkupe mešajo. To se reče pod klobukom igrati pod oblastnim imenom, svoj lastni srd vunkaje razliti inu se maščovati inu se potle hvaliti: le-to ni storjeno iz srda, tamuč za oblasti volju." (260) Med človeškim in božjim ali oblastnim srdom je bistvena razlika. "Zakaj človeški teče iz neprijazniga nidaviga srca, ništar družiga išoč kakor maščo - vanja, božji srd pak teče iz čiste srčne ljubezni." (261) "Oben karšenik nejma sam od sebe nikogar soditi. Ali ti, kateri so v oblasti... mogu kaštigati, soditi, obsojevati, ne za volju sami sebe, tamuč za voljo oblasti... Zato se v le-tem skrbno ima človik inu ta oblast razložiti." (262) Tu vidimo v osebi "oblastnika" že jasno in strogo ločitev med službenim ter zasebnim področjem in s tem tudi oddaljitve od patrimonijalne teorije, ki pojmuje oblast kot lastninsko razmerje do podrejenih stvari in ljudi.

Protestantski nauk pa pozna eno izjemo od načela, da smejo uporabljati silo samo tisti, ki jim je dana oblast. To je primer silobrana. Načelno si nihče ne sme sam poiskati svoje pravice. Za to je oblast tu. "Kadar pak taista ne hoče ali ne more pomagati, taku se pravi: trpi inu ne vzamí tiga meča sam, pusti je Bogu maščovati, kateri je gvišnu

bode sturil inu tudi to gosposčino za nje nemarnosti volo bode štrajfal." (263) Toda če v primeru napada ni možnosti, obrniti se na oblast za pomoč, "tukaj je te gosposčine dopuščenje, da ima en vsakateri svoje telu inu leben zupar silo inu svojo volo ščititi. Zatu ta gosposčina, kadar ora takove zadobi, nje hitru vzame, v ječo vrže inu smrti obsodi." (264) Kdor zagreši v silobranu kaznivo dejanje, ima pravice azila. Že Mozes je določil nekatera mesta kot zatočišče za take primere. (265) Pravica silobrana je bila priznana tudi po slovenskem ljudskem pravu. (266)

Meje oblasti. Posvetna oblast je strogo ločena od duhovne oblasti, ki v pravem smislu besede sploh ni oblast. Samo gosposčina se ima baviti s posvetnimi rečmi: "z denarji, z blagom, s tem užitkom in zo vsem tem, kar k užitku sliši... S takovim imajo posvitni cesarji inu krajli, vijudi inu gospudje okuli hoditi, vse ordnati inu sturiti, kar je temu gnujn nucu ali pridu inu miru nar bulše." (267) Iz vsega, kar je bilo že ugotovljeno: da je oblast božja uredba in da je v službi Boga ter da nihče nima pravice, rabiti meč proti svoji oblasti, izhaja, da je oblast v posvetnih zadevah praktično neomejena. Zato v tem okviru tudi ne moremo najti mesta tiraniji, o kateri so v srednjem veku toliko razpravljali. Kajti še tako nasilna vlada je od Boga postavljena oblast in je v nekem smislu služabnica božja, v skrajnem primeru vsaj toliko, da je ljudstvu poslana kot kazen božja! Kot je po drugi strani mogoče, da kaznuje Bog tudi nasilnega vladarja z upori podložnikov ali s tujimi sovražniki. (268)

Toda iz načela ločitve verskega področja od posvetne oblasti izvira zahteva, da gosposčina v nobenem primeru ne sme posegati v versko prepričanje svojih podložnikov in jih odvracati od tega, da ne bi dali Bogu, kar je božjega: "Bogu smo mi dolžni, da mi imamo na Kristusa vero - vati, njegovo besedo radi poslušati inu po tej isti naš leben rovnati inu ništer zupar to isto sturiti. Več mi ne moremo Bogu na zemli sturiti... Bug terja od nas pred vsemi rečmi, da bi mi imejli njegovo besedo poslušati. Kadar pak ta gosposčina ne takovim hoče svoje kmetiče zadržati inu zamuditi, taka imajo ti podložniki vejdti, da oni nim nejso dolžni pokorščine izkazati. Zakaj onu stoji pisanu: Bogu se ima več pokornu biti kakor tem človekom." (269)

Torej glede vere so podložniki celo dolžni nepokorščino proti gosposčini, če le-ta zahteva od njih nekaj, kar je proti Bogu. Samo takega vladarja je v duhu prote-

stantske ideologije mogoče imeti za tirana, dasi se z besedo samo nedosledno označuje tudi nasilni vladar sploh, kar pa ni v skladu s celotno predstavo protestantov. V čem pa se kaže ta nepokorščina? Nikakor ne v odrekanju kakršnekoli stvarne dajatve ali storitve, ki jo gosposčina zahteva. Luther pravi: "Ljubi gospod, dolžan sem vam pokorščino s svojim telesom in imetjem. Zapovejte mi vse, kar je v vaši pozemeljski oblasti in jaz vas bom poslušal. Če pa mi zapoveste, naj zapustim svojo vero in knjige, vas ne bom poslušal: kajti tedaj ste tiran, ker posegate izven svoje oblasti in zapovedujete nekaj, kar ni ne vaša pravica ne oblast." (270) In v tem primeru sme vernik storiti nekaj, kar je sicer prepovedano: zapustiti deželo in se izseliti drugam, kjer se pridiguje evangelij. "Sledni krščanin, suseb en pridigar, je dolžan za vere, za praviga vuka inu spoznane volo, preden bi hotel to pravo vero, pravi vuk zatajiti oli proč pasti, potehmal Bug hoče inu zapoveda, nekar le blagu, hišo, nivo, temuč tudi ženo, otroke, očo, mater, brate, sestre, ja suj lastni život vagati, zapustiti inu vso žlaht martro inu v to smrt dati." (271) To načelo je prišlo do izraza tudi v augsburškem verskem miru iz leta 1555, ki je dovolil podložnikom, ki so drugačne veroizpovedi kot njihov gospod, da prodajo svoje premoženje in se s svojo družino neovirano izselijo. (272) Protestantski nauk je dopuščal le pasivni odpor.

Proti pravici odpora. Trubar sam in njegovo življenje je živ primer pasivnega odpora, v katerega je uplahnil na Slovenskem ves boj za novo vero. Nič manj kot trikrat je Trubar pred gosposčino pobegnil iz Ljubljane, prvič leta 1540 v Trst, kjer je našel zavetje pri škofu Boninzu, in potem leta 1548 in 1565 v Nemčijo. (273) Kakšno nasprotje z bojem slovenskih kmetov, ki so tvegali svoje imetje in življenje za svojo pravico in brez kakršnihkoli zadržkov nastopili naravnost proti oblasti, ki se o njej niso mogli varati, da jo hoče braniti njihove najosnovnejše pravice. Kmetje niso mogli potrpežljivo čakati, da šele Bog maščuje krivice, ki so jih morali trpeti.

V naši protestantski književnosti manjkajo dela, ki bi bila posebej posvečena vprašanju odpora, kot je o tem pisal Luther. (274) Toda kratke pripombe in sodbe, ki jih srečujemo na raznih mestih, jasno in nedvoumno razodevajo stališče naših protestantov, ki se tudi v tej točki ujemajo z oficialnim Luthrovim naukom. "Ne narejaj puntov v mejstu inu se k množici ne druží, de ne boš dvujih gre-

hov moral nositi. Zakaj oben praz štrafinge ne ostane. " (275) "... ta gospeščina tudi toži Bogu čez te, kir nejeo nim v spodobnih inu v pravičnih ričeh pokorni, temuč avštrijo inu punte začejno, zuper no mrmrajo, ne hote obene nadluge pretrpeti, te pravde ne štivre ne colov dati inu drugiga ne žele inu ne hote, temuč de bi oni, nih otroci vselej v miru, v pokoju, v dobrih lejtih prebivali, nih otroci lipu narejeni, nih keldri inu kašte polne bile, nih mala inu velika živina rodovita bila." (276) "Bug neče nikuli več puntov zupar gospeščino... prez štrafinge pustiti, zatu se vsaki pred takimi grejhi vari..." (277) "...silo inu krivico so ti verni dolžni volnu trpeti, nih tako nujo, revo, silo inu krivico zred sujo družino Bogu tožiti inu kratku nekar punte oli avštrije začinati oli sami sebe meščovati, koker so... ti Vogri v tim 1508 lejtju inu ti Krajnci v tim 1515 inu ti Dolenci v tim 1573, ti Štajerji v tim 1528 bili sturili, oli so per tim hud konec vzeli, so bili pobijeni, obešeni inu na špice vtaknjeni." (278) "Krščeniki na tim svejtu morajo trpeti, v nebesih stuprov dobro imejti... Obtju ti krščeniki zuper gospeščino avštrijo inu krega ne začeno, temuč so tej isti zo vsemi spodobnimi ričmi, kir neso zuper Boga inu nega besedo, volni inu pokorni." (279)

Že iz tega, kar smo povedali o oblast na splošno, izhaja načelno zanikanje vsake pravice do odpora. Nihče ni- ma v nobenem primeru pravice, uporabiti silo proti svoji oblasti. Z vidika pravnih razmerij hierarhične fevdalne družbe je to čisto jasno. Vendar si je Luther postavil tudi vprašanje, ali ne bi bilo navzlic pravnemu načelu v nekaterih primerih vendar mogoče nastopiti zoper oblast iz razlogov pravosti? "Kateri bi hotel eno glihoto sturiti, de bi en hlapec taku veliko imel velati kakor njegov gospud, ena dekla tulikajn oblasti imejti kakor nje frava, en kmetič tulikajn kakor en vijuda, ta bi en silnu hvalevreden regiment gori naredil, kakor se je na teh puntarskih kmetičih vidilu." (280) Vse revolucije so se slabo iztekle, meni Luther. Kajti ni dovolj, odstaviti tirana, ni dovolj izpremeniti vlado - treba jo je zboljšati. Neumno ljudstvo pa stremi predvsem za izpremembo in mu ni toliko mar za zboljšanje. Ljudstvo je le preveč nagnjeno k temu, da tiranizira samo sebe. (281)

Razen tega pa pomeni upor razžalitev Boga zaradi nepokorščine božjemu redu in zaradi prisvojitve pravice, ki je pridržana izključno Bogu: to je pravica maščevanja. Ost

upora je naperjena proti sami božji pravičnosti, ker upor-
nik odgovarja na zlo z zlom in ker hoče biti sodnik v la-
stni stvari. Res, oblast je dolžna vladati po zakonih in
ne svojevoljno in po drugi strani ja zavezana tudi na-
sproti Bogu in božji postavi. Toda če oblast ne spoštuje
niti enega niti drugega, kdo daje podložniku pravico, da
jo sodi in kaznuje? Vsak upor je torej razžalitev Boga,
ker razmerje med oblastjo in podložniki ni utemeljeno na
medsebojni pogodbi, temveč je uredba božja in samo Bog,
ki je postavil oblast, to razmerje lahko izpremeni. (282)

Primernejši okvir je našla ideja aktivnega odpora v
kalvinizmu. Calvin je sicer tudi imel oblast za božjo u-
redbo in je posamezniku prav tako odrekal vsakršno pra-
vico odpora. Toda magistrati, ki so postavljeni za zašči-
to ljudstva (v njegovem času stanovi, ki imajo podobno
vlogo kot nekoč efori v Špartii ali tribuni v Rimu) imajo
ne le pravico, temveč tudi dolžnost, da se upro tiranske-
mu vladarju. Calvinov naslednik v Ženevi de Bèze je šel
nekoliko dalje. Ne da bi sicer razširjal pravico odpora
preko za to upravičenih magistratov, je poudarjal, da je
izvor oblasti ljudstvo. Oblika vlade pa ni treba, da bi
bila demokratična, ker je vladar v svojem vladanju ome-
jen po zakonih in ker veljajo njegove zapovedi le, če so
v skladu s pravo vero. Tu je prišla do izraza Calvinova
teza, da je oblast samo tista, ki ustreza božjemu zakonu.
Zato ni odločilna niti vladarjeva avtoriteta niti sklep
večine. Kajti le "najbolj zdravi del", dasi morda v manj-
šini, veljavno predstavlja celoto, ker predstavlja pravo
in sme celo s tujo pomočjo nastopiti proti tiranskemu vla-
darju. (283)

Na to že neposredno navezujejo teorije monarhomahov,
to je tistih publicistov, ki so v Franciji za časa držav-
ljanskih vojn 16. stoletja iz načela ljudske suverenosti
izvajali pravico aktivnega odpora proti tiranu. (284) Mon-
arhomahi so pripadali tako katoliški kot hugenotski stran-
ki in njihove teorije so spremljale boj med katoliško ab-
solutno monarhijo in hugenotskim plemstvom, ki je branilo
svoje privilegije. Toda pomennejši faktor kot v Nemčiji
je tu bilo ljudstvo, na katero sta se sklicevali obe stran-
ki in ga vključevali v svoje teorije bodisi kot pravega no-
silca suverenosti bodisi že kot pogodbeno stranko, ki je
sklenila z vladarjem pogodbo o vladi. Seveda tu še ni no-
benih demokratičnih zaključkov, ker so slejkoprej izključ-
ni predstavniki ljudstva, takorekoč njegovi naravni organi,

magistrati, ki nastopajo v imenu vseh in ki imajo v danem primeru edini pravico in tudi dolžnost, upreti se proti osebi vladarja, ker gre za koristi vseh. Vendar so nekateri že poudarjali, da je ljudstvo nad vladarjem in da more samo, in sicer vsak posameznik, organizirati odpor proti tiranu. (285)

Kalvinistični politiki so te teorije služile kot uspešno ideološko orožje za uveljavljanje novega verskega nauka in z njim združenih političnih zahtev. Tu je bila že izvedena jasnejša ločitev med verskim in političnim področjem. Preganjanje vere je bilo sicer še vedno najočitnejši primer tiranije, toda po drugi strani je postal aktiven odpor proti tiranu dovoljeno zakonito sredstvo. Razgibano politično življenje v Franciji je ustvarilo drugačno politiko in izoblikovalo drugačna politična načela, kot je bilo to mogoče v Nemčiji. Calvin je moral, kot smo videli, prilagoditi svoj politični nazor sredini, v kateri je bila suverenost že stvarnost. Toda z druge strani je dal kalvinizem tudi katoliškim politikom novih pobud. Začenši s subtilnim razlikovanjem med kraljevo osebo in oblastjo ter vsaj hipotetično priznavajoč suverenost ljudstva, je tudi katoliška stranka prevzela de Bézovo idejo o pravici "najbolj zdravega dela", da se v času krize upre in prevzame varstvo države. Pri tem je hotela omejiti absolutno kraljevo oblast s tem, da je vezala njegove sklepe na sodelovanje stanov kot zastopnikov ljudstva. Monarhični princip se je vezal z ljudskim principom in ta povezava je krepila tretje, versko načelo. Tako je v Franciji zmagala katoliška politika. (286)

Za osvetlitev celotnega vprašanja je zanimivo, da so tudi v Avstriji po uničenju protestantizma poskušali stanovi nadaljevati svojo borbo v tem duhu. Na Zgornjem Avstrijskem je bil med vodilnimi predstavniki plemstva kranjski plemič, kalvinec Erazem Črnomaljski, ki je prikazoval plemiško vladno kot vladno ljudstva, pri čemer je seveda mislil večino plemstva. V spomenici cesarju Ferdinandu II. (leta 1619) je dokazoval, da volijo podložniki svojega kneza in ne obratno ter je zagovarjal odpravo nevoljnih - štva, ker bi se s tem povečala požrtvovalnost osvobojenih. Pred seboj je videl velik cilj: v novi veri prenovljeno državo, ki bi obsegala ne le avstrijske, temveč tudi nemške dežele. (287) Pač značilen poskus kalvinistične politike, ki bi bila najbrže ubrala drugačno pot kot protestantizem, če bi se bila uveljavila, in ki nekoliko spominja na monarhomahe.

Družina V okviru splošnega nauka o oblasti moramo posebej razpravljati o družini, v kateri se udeležuje najnižja stopnja oblasti: očetovska oblast oziroma oblast staršev, ki se vključuje v emotni sistem oblasti. Vendar pa družina in ustanova zakona, s katerim se ustanavlja družina, nista šele rezultat družbene organizacije kot druge družbene tvorbe, v katerih se izvaja oblast, temveč sta postavljeni naravnost od Boga, (288) in neposredno vključeni v božji stvarstveni red ter družbeni organizaciji z njenimi organi gosposčine in oblasti nekako prirejeni. S tem se družbena organizacija razširja, tako da bi, če vključimo družino, lahko govorili o družbeni organizaciji v širšem smislu.

Tako govoré protestanti v isti zvezi o dveh kategorijah, katerih razliko imajo vedno pred očmi: "Tukaj s, duh vso gosposčino, gospodarje inu gospodine vuči, koku v nih oblasti inu pohištvi pruti Bugu, sami sebo inu pruti suji družini se držati imajo. De Boga vedan česte inu hvalijo, kir je nim iz milosti gospostvu inu dobru pohištvu dal..." (289) "Dobra gosposčina, dobri regimenti, brumna žena, volni otroci, srečnu pohištvu so zgul daruvi božji." (290)

Zakon kot rezultat biološke zakonitosti je, kot smo že v drugi zvezi omenili, izvor vseh drugih stanov in najznačilnejša oblika ordinis oeconomici, (291) in za družino značilno razmerje pokorščine otrok do staršev je zgled za odnose v vsej družbeni organizaciji. (292) Zaradi tega se more zakon samo posredno, v svojih zunanjih učinkih, ki so važni za družbo, urejati s pravnimi predpisi. Svojo življensko nalogo in službo Bogu pa vrši človek, če izpolnjuje v družini tiste dolžnosti, ki izhajajo iz bistva družine same, ne glede na kakšne zunanje zapovedi, "koker kadar en hišni oča sujem težkim delom inu s pravim dobivanem sujo ženo, otroke redi... ena mati rodi, koji te otroke." (293) "Kateri krščenik to sujo družino ne oskrbi inu ne omisli, ta isti je to vero zatajil inu je huši koker en nevernik." (294) To je prva, temeljna dolžnost, ki se ji druge šele potem pridružujejo: etične dolžnosti iz razmerja do Boga - stvarnika božjega reda in odrešenika, državljanske dolžnosti iz razmerja do družbene organizacije, do gosposčine in njenih zapovedi. Očetova oblast v hiši ni delegirana od nobene druge oblasti, temveč je izvirna in izhaja naravnost od Boga. Tudi njegova duhovna služba (295) ni naročilo oblasti ali cerkve, temveč čisto naravna funkcija glavarja družine. V tem vidimo ostvarjeno idejo splošne

posvečenosti. (296) Smiselno veljajo te pravice in dolžnosti tudi za mater in v duhu četrte božje zapovedi se govori na splošno o oblasti staršev, kolikor po svoji naravi ni žena od posameznih funkcij izključena (na pr. od pridigarstva, razen v nujnih primerih). (297) Vendar mora mož navzlic svojemu prvenstvu upoštevati in spoštovati ženo kot svojo tovarišico. Protestanti opominjajo moške z besedami evangelista: "Vi moške imate per sujih ženah zastopnu prebivati inu nim koker tej šibkeši posodi to čast voščiti, kir so tudi z vami red ani erbi tiga lebna, de vašemolitve ne bodo zamujene." "... en vsaketeri deji tu, de lubi sujo ženo koker sam sebe, ta žena pag de poštuje sujga moža." (298)

Zakon in družina sta utemeljena v naravi človeka in se vključujeta neposredno v božje stvarstvo. Temu dosledno protestantizem ne priznava zakonu zakramentalnega značaja, kajti zakon, ki ga krščanstvo že predpostavlja kot nekaj od Boga danega in določenega, ni z evangelijem v ožji zvezi kot s posvetno oblastjo. (299) Iz tega pa sledi tudi to, da cerkev ni pristojna v zakonskih stvareh, temveč ji je, kolikor "ti škofi inu farji imajo oblast čez druge riči, koker v zakonskih ričeh... pravdo reči inu soditi...", (300) ta oblast delegirana od posvetne oblasti. To je v skladu s celotno protestantsko konstrukcijo, ker družina spada v razširjeni okvir družbene organizacije in kolikor je v tem okviru treba kakšnih pravil in predpisov ali posegov, je tu pristojna samo posvetna oblast. "Inu kadar bi ti škofi tiga ne dijali, taku bi tu vijudi inu deželnska gosposčina sturila inu tim sujim purgarjem inu kmetom to pravdo v takih ričeh rekla inu sodila, de bi se ta mir vmej ludmi obdržal inu ohranil." (301) To je namreč prva in glavna naloga posvetne oblasti.

Tako imajo cesarske in duhovske postave braniti, kar izhaja iz četrte božje zapovedi in človeškega razuma in poštenja, na pr. pravilo, da se sme sklepati zakon samo s privolitvijo staršev ali varuhov. Brez take privolitve je zakon neveljaven. (302) Oblast staršev prihaja tu do najvidnejšega izraza. Vendar ne smejo starši te svoje oblasti zlorabiti in ovirati svojih otrok, da bi sklenili primeren zakon. V takih primerih se lahko zahteva posredovanje gosposčine. Če je to posredovanje brez uspeha, se sme prizadei otrok osvoboditi očetove tiranije celo z begom iz dežele ali pa prisili oblast očeta, da privoli v zakon. (303) Kajti v tistem trenutku, ko je otrok zrel za ustanovitev

lastne družine, dejansko že stopa iz okvira dotedanje družine v neposreden odnos do božjega in po drugi strani tudi do po posvetnega reda. Zato je poseg oblasti logično utemeljen.

Protestantizem je silno dvignil vrednost in ugled družine in brez dvoma napravil prvi korak k laizaciji zakona. V skladu s celotnim nazorom je upostavil neposredno razmerje družine do stvarstva kot božjega reda. Pri tem ni samo zlonil dotedanjega cerkvenega oklepa, temveč je družino tudi v razmerju do posvetne oblasti dvignil v načelo na isto ravnino s tem, da jo je vključil v sistem oblasti.

Te pa je izzvalo še drugo posledico: načelno zanikanje redovništva. Zakon je božja ustanova in zakonska zveza je posledica naravnega nagnjenja v človeku. "Nu ta čistost inu obluba, prez žene oli prez moža vselej prebivati, ne stoji v tej človeski moči ali oblasti, temuč v božji, komu Bug tako gnado inu tak dar dá inu šenka." (304) "Ta človeska zaluba oli obluba nema inu ne more te božje postave inu ordninge geri vzdigniti oli preminiti. Inu tu je ena božja zapuvid inu postava, de en vsaki človik, za volo de se pred kurbarijo obaruje, ima suje lastno zakonsko ženo imejti. Obtū ti, kir v ta zakon stepijo, krivu ne dijo inu ne grešijo." (305)

Redovništvo je največja nepokorščina, ki so jo ljudje pokazali do Boga. (306) Če gre kdo v samostan, to ni božja služba. Je sicer neko delo, toda ni utemeljeno na božji zapovedi. (307) Kdor hoče Bogu služiti, ne sme ničesar posebnega začenjati. (308) Menihi so v veliki zmoti, če mislijo, da služijo Bogu s tem, da zapusté starše. "Ne, pravi Bug, tukaj imaš ti mojo besedo inu slišiš mojo zapuvid. Aku ti uže mene za lubu imaš, taku bodeš ti tudi tvojga očeta inu tvojo mater za lubu imel, nje počtoval inu nim vso lubezan izkazal. Tu se tedaj pravi, Boga lubiti." (309)

Človek je dolžan pokorščino le Bogu in tistim, ki jih mora poslušati po zapovedi božji: "gosposčini, otroci tim starišem, hlapci sujim gospudom, šularji sujim šulmostrom. ... Ampak enimu človeku, apatu, priolu oli priolovki prez božje besede inu zapuvidi oblubiti to pokorščino... taka pokorščina ništer nej vredna, je ena človeska zmišlena reč, s katero se zabston služi Bogu." (310)

Redovništvo in družina si stojita nasproti kot dve življenski načeli, podobi dveh dob in dveh svetov. Luthrov človek se sicer še bori z grehom kot se je boril srednjeveški kristjan, toda v tem boju stoji že sredi sveta, ne

beži proč od ljudi in noče pretrgati naravnih vezi in razmerij, na katerih temelji posvetni red.

Pravni red Pravo je drugi temeljni element družbene organizacije. Njegova konstrukcija kaže vse značilnosti protestantske ideologije, ki je poskušala združiti bivanje na zemlji z onstranskimi smotri v okviru enotnega božjega reda. Tako je tudi pravo po eni strani nujna posledica družbene organizacije, po drugi strani pa je izraz božje volje in ostvaritev etične zapovedi. Zaradi te zveze z božjo postavo in z etiko manjkajo tiste stroge meje, ki opredeljujejo pravo kot čisto družben pojav.

Luther v svoji opredelitvi oblasti in prava ni šel tiste dosledne poti kot Calvin, ki je mogel v okviru teokratske države združiti svet in onstranstvo v skladen sistem. Calvinu ni bilo treba tako ostro ločiti med postavo in evangelijem. Kajti postava predstavlja popolno in dovršeno zapoved za življenje, nad katerim vlada sam Bog, in tej zapovedi morajo biti ljudje brezpogojno pokorni. Kot sledimo Mozesovi veri, tako moramo slediti Mozesovi postavi. Narodi imajo sicer možnost, da si dajejo svoje zakone, ki pa se utegnejo ločiti od postave le po svoji obliki, po duhu in vsebini pa ustrezajo istemu smotru, isti razumni volji božji. Veljavnost zakonov torej ni odvisna od oblasti, ki jih izda, temveč je utemeljena na skladnosti z božjo resnico in pravico. Oblast je predstavnik božji in Bog jo je postavil za blagor ljudi. Toda ni je oblasti razen tiste, ki vlada po božji postavi, proglaša Calvin, ker drugačna oblast ne more dajati zakonov, ki bi ustrezali tej skladnosti. In prav teokracija, ki združuje suvereno oblast Boga in od ljudstva izvoljeno aristokratsko vlado, se zdi Calvinu tista najprimernejša oblika, ki jamči, da bo oblast res oblast in njeni zakoni v skladu z božjo postavo. (311)

Luther pa omejuje veljavnost božje postave v širšem smislu, ki vključuje tudi evangelij, na neznaten krog vernikov, ki tvorijo nevidno kraljestvo Kristusovo. Svet v celoti pa je hudoben in med nekaj tisoči je najti komaj enega pravega kristjana. Za to velikansko večino je torej potreben meč, ki naj prisili nekristjane in hudobne, da tudi proti svoji volji ohranijo mir in red med seboj. (312) Tako uveljavlja Luther načelno nasprotje med božjo in človeško postavo. V Trubarjevem predgovoru k Pavlovemu pismu Rimljanom beremo: "Ti vučeniki dejle to božjo postavo na

tri dejle. Tej eni pravijo lex ceremonialis, tu je, ta postava od tih judovskih Mojzesevih vunanih božjih službi... Tej drugi postavi pravijo lex forensis vel politica, tu je, ta postava od tih purgarskih inu človeskih pravi; v ti Bug skuzi Mojzesa zapoveda tim Judom, koku imajo... te hude škodlive ludi umoriti inu štrajfati, koku se nih kral, gospoščina na vojski inu s pravnami inu ti Judi pruti nih hlapcem, pruti ptujim inu bozim ludem inu s tejm sposodilom imajo držati. Tej tretji pravijo lex moralis, tu je, ta postava, kir zapoveda djati vse tu, kar je prov, dobru inu poštnu, inu prepoveda, kar je krivu, hudu inu grdu. Vuči inu zapoveda, koku se en vsaki človik pruti Bogu, pruti ludem, per sam sebi ž nega mislami, z besedami inu zo vsem nega djanem, stanum inu rovnanem ima držati." (313)

Prva dva pomena postave torej izpolnjujeta pojem prava. Iz zgornje opredelitve izhaja njegova povezanost z družbeno organizacijo in Luther šteje tudi Mozesovo postavo in dekalog samo kot judovsko pravo, ki je bilo obvezno le za Jude. V tem se odraža historično pojmovanje prava, ki je v očitnem nasprotju s teokratskim nazorom. (314) Protestantski nauk veže pravo neposredno z oblastjo, ki pa je uredba božja in njeno udejstvovanje izraz srda božjega. (315) Kako je torej uravnati razmerje prava sredi med družbeno organizacijo in Bogom?

S tem, da se pridaje pravu posebna vloga v "pokvarjenem, hudobnem svetu", ki ni zmožen, da bi živel po načelih in zapovedih evangelija, se začrtuje meja med postavo v ožjem smislu, ki je veljala v starem zakonu, in evangelijem. Postava je pravzaprav razumska uredba, ki izhaja iz spoznanja človekove narave, ki jo je treba krotiti z oblastjo in človeškimi zakoni. Tako je treba ljudi prisiliti, da bi živeli po načelih, ki jih narekuje sožitje na zemlji. To je naravni zakon, ki ga je dal Bog vsem ljudem in ki ga je potem greh v zavesti ljudi zabrisal, tako da je Bog zapovedal Mozesu, naj ga spet obnovi in zapiše. To je "zvanjanja posvetna purgarska pravica... katera slihnimu to da, kaj njemu sliši. Od te iste Kristus le-tu ne govori, zakaj to isto je Bog v človesko pamet zasadil, tako da človik iz naturale pameti more znati, da se nikomur nima kej kaj kriviga ali žaliga storiti, tamuč se ima slihnimu dobro storiti, kakor Kristus, Mat. na 7. kap. pravi: Kaj bi vi radi, da bi vam ljudje storili, to vi tudi nim storite." (316) To je nasprotje od "duhovne znutarnje pravice", ki "sama pred Bogom ravna". (317)

Po svojem bistvu je ta naravni zakon skupni pojem vseh etičnih načel, (318) po katerih bi človek sam od sebe uravnaval svoje razmerje do ljudi, če bi mu greh ne bil zamagljil te zavesti. Prav take ne bi bilo treba s posebno oblastjo siliti človeka k izpolnjevanju teh naravnih zapovedi, če bi bili vsi ljudje prerojeni z vero, torej pravi kristjani. Zapis naravnega zakona v obliki Mozesovih postav je torej pozitivno pravo, ki pa odraža tista osnovna etična načela, ki zaradi greha - danes bi morda rekli -le podzavestno živé v srcu človeka. Mozesove postave, ki so veljale kot prave določenega ljudstva, so torej konkretna primena naravnega zakona, toda niso z njim identične. Prav tako je pravo sploh v večji ali manjši meri izraz in oživiljenje naravnega zakona in v tem smislu druží vse pravne rede skupnost splešnih etičnih načel. (319) Zaradi tega Mozesove postave ne veljajo dobesedno in v celoti, temveč le kot moralni zakon: "Tej dveji prvi postavi, od vnanjih Mojzesevih božjih službi inu od tih judovskih pravn se v tim novim testamentu od Jezusa inu od tih jogrov gori vzdigne ni inu rezvaleni. Ampag ta tretja postava, lex moralis, katero je Bug nerpoprej v tu človesku sree zapisal inu potle za volo kir je postava skuzi ta greh v tim človeku temna inu nezastopna ratała, je Bog te postave summo, tu je, te cesed zapuvidi na kaminatē table postavil inu dal vsem ludem." (320)

Tako pojmovani naravni zakon je Luthru tudi en element božjega reda, kot se po drugi strani različnost narodov in dežel z njihovim posebnim pravom vključuje v isti red. Toda naravni zakon ostaja v mejah etike, dokler ne postane vodilo družbene organizacije in ne dobi značaja prava. To pa se zgodi šele s posredovanjem družbene organizacije in zato naravni zakon ne velja neposredno kot pravna norma (321) kot v Galvinevi teokraciji, kjer velja božja postava kot primarni pravni vir.

Priznavajoč obstoječi sistem oblasti in partikularnih pravnih redov kot nekaj danega, kar se ne da izpremeniti, ker je od samega Boga postavljeno in vključeno v božji red, protestantski nauk ni mogel izvajati zadnje konsekvence iz načela, da je naravni zakon vsakomur vsajen v srce. Ta konsekvence bi namreč bila, da bi bili vsi ljudje enako sposobni, spoznati naravni zakon in ga uveljaviti v pozitivnem pravu. S tem logičnim argumentom so se revolucije poznejših dob sklicevale na naravno pravo. Toda po protestantskem nauku je kot naravni zakon od Boga samega določeno tu-

di to, da ljudje niso enaki med seboj: eni vladata, drugi poslušajo. Luther je čisto določen: Bog ni vcepil naravnega zakona vsem ljudem enako razločno; razum je v rokah vladarja prav tako kot meč in le on more tehtati, kako in kje naj se uporabi prave. (322) Tako se v protestantizmu svojstveni obliki uveljavlja pravost (*aequitas*) kot *moderatrix et dispensatrix omnium virtutum et legum*, (323) načelo, ki v duhu višjih etičnih zapovedi omejuje strogo izvrševanje prava (*ius strictum*) - pač v korist obstoječega Božjega reda, ki zahteva pokorščino kot najvišjo etično dolžnost. Podobno, kot smo videli v prikazu protestantske družbene etike karitativnost kot uravnavajoče izvendružbeno načelo, je v pravu tako uravnavajoče načelo pravost.

Tudi v konstrukciji pravnega reda se Melanchthon nekoliko loči od Luthra. Po Melanchthonu je dekalog identičen z naravnim zakonom in ima veljavo pravega pravnega vira. Seveda, greh je zabrisal prvotno skladnost med božjim in človeškim razumom in naravni zakon je, kot smo videli že pri tomistični etiki, (324) ohranil samo relativno veljavo. Zato ga je bilo treba dopolniti s pozitivnim pravom, ki ne nasprotuje božjim zapovedim. Tako je Melanchthon prilagodil stanju greha tudi vprašanje lastnine in ga rešil tako, da ustreza stanju greha zasebna lastnina. (325) Toda zdi se, da izravnava vse pomanjkljivosti in neskladnosti rimsko pravo, v katerem vidi Melanchthon najpopolnejši produkt človeškega razuma in idealno združitev naravnega in pozitivnega prava. Seveda velja rimsko pravo kot obvezni pravni vir. (326) To je bilo po recepciji rimskega prava.

Protestantska politika

Kaj je utegnil protestantski nazor s takim pojmovanjem oblasti in pravnega reda izpremeniti v slovenski stvarnosti 16.

stoletja? Osrednja vprašanja so bila: nova organizacija oblasti, reforma cerkve in verskega življenja, turške vojne in kmečki upori. Na teh primerih moramo preizkusiti pomen in učinkovitost protestantske politike. Stališče protestantov do kmečkih uporov smo raziskali že v poglavju o pravici odpora.

Med stanovsko organizacijo in absolutno državo. Organizacija oblasti je bila enaka kot v nemških deželah. Razmerje med obema nosilcema oblasti, deželnim knezom in stanovni, je doseglo prav ta čas svojo kritično točko in pokazalo se je, da dualizem politične oblasti času več ne u-

streza. Šlo je za nič manj kot za centralizacijo oblasti v rokah deželnega kneza na eni strani in na drugi za ohranitev privilegijev in samostojnega položaja stanov. Dve načeli, ki sta bili nezdružljivi.

Razmerje med deželnim knezom in stanovi je bilo razmerje med dvema pogodbenima strankama in od začetka 15. stoletja sem (Ernest Železni 1414) je imel nastop vsakega novega deželnega kneza obliko dvostranskega pravnega akta: deželni knez je pismeno potrdil obstoječe deželne svoboščine in nato sprejel poklonitev deželnih stanov. (327) Medsebojno razmerje se je določalo in oblikovalo ob vprašanju davkov, ki so jih dovoljevali stanovi za potrebe deželnega kneza, seveda za ceno ohranitve obstoječih in pridobitve novih privilegijev. Stanovi so kaj radi poudarjali, da to prispevanje ni njihova dolžnost, temveč da to storé prostovoljno. (328) Za Maksimilijana je v začetku 16. stoletja dosegla stanovska samouprava svoj višek, (329) čeprav je Maksimilijan že postavil prve temelje nove centralistične države. Augsburski in irmsburski libel (1510 in 1518) namreč kažeta, da so imeli deželni stanovi avstrijskih dežel tudi v novih osrednjih oblastvih še močan vpliv, izkoriščujoč slejkoprej težavni finančni položaj vladarja. Po drugi strani pa so se hoteli vnaprej ubraniti premočnega vpliva novih osrednjih oblastev z vzporedno organizacijo deželne uprave po istih načelih, namreč z nastavljanjem stalnega poklicnega uradništva. (330) Še enkrat so uveljavili stanovi avstrijskih dežel svojo moč. To je bilo po smrti Maksimilijanovi, ko so stanovi do nastopa novega kneza - oba dediča sta bila odsotna, kralj Karel v Španiji in Ferdinand na Nizozemskem - vzeli oblast v svoje roke. Tako so kranjski stanovi zasegli knežje komorno imetje, sklenili, da bodi vicedom kot upravitelj knežjega imetja odgovoren njim, imenovali štiri svetovalce, brez katerih deželni glavar ni mogel napraviti nobenega sklepa, zahtevali poročila od izvršiteljev Maksimilijanove oporoke in določili dva kandidata za novo skupno vlado avstrijskih dežel, čeprav bi bila v smislu Maksimilijanove oporoke morala voditi vse posle do prihoda novega vladarja dotedanja vlada. Samostojno so ukrepali tudi o deželni obrambi. (331)

Toda ko je prevzel vlado kralj Karel, je bilo konec te stanovske vlade. Ob poklonitvi deželnih stanov novemu vladarju se je prvič zgodilo, da so se morali deželni stanovi najprej sami pokloniti in izraziti zvestobo deželnemu knezu in šele nato je ta potrdil njihove svoboščine. (332)

Ob vseh poznejših izpremembah deželnega kneza se je ponovilo isto. Čeprav so stanovi vztrajno branili svoje pravice in se upirali poklonitvi, dokler knez ne potrdi njihovih svoboščin, so vendar morali vselej popustiti in najprej sami izraziti zvestobo novemu vladarju. (333) Seveda moč stanov še ni bila zlomljena in med tem, ko se je boj z deželnim knezom nadaljeval vse 16. stoletje, se je včasih celo zdelo, da so stanovi spet v pramoči.

Ta tekma med stanovi in deželnim knezom je zdaj imela drugačno zunanjo obliko: vršila se je v znamenju verskega boja med protestantskimi stanovi in katoliškim knezom. Stanovi, ki so sprejeli protestantizem, so se čedalje bolj zavedali, da pade s protestantizmom tudi njihova oblast. (334) Nadvojvoda Ferdinand, ki mu je po pogodbi z bratom, kraljem in cesarjem Karlom v Wormsu leta 1521 pripadla vlada v Avstriji, je z vso odločnostjo nastopil proti nižjeavstrijskim stanovom in voditelje stanovske stranke dal javno justificirati. To je bilo vsekakor pred nastopom protestantizma. V svojem nadaljnjem odporu proti deželnemu knezu so potrebovali stanovi nove opore. Protestantско gibanje jim je prišlo kot nalašč. Saj so precej videli, da utegne podpora širokih slojev prebivalstva okrepiti njihovo stališče. Stanovi so se odločili za protestantizem in s tem, da so se postavili proti volji deželnega kneza, je verski spor dobil politično vsebino. (335) Prvič v novejši zgodovini je ljudstvo postalo pomemben faktor v politiki, seveda le kot ogrodje politike, v kateri še ni šlo za njegovo oblast.

Pojmovanje čistega evangelija, ki je postal geslo stoletja, je bilo na obeh straneh, pri podložnikih in pri gospodi, različno. Od prenovitve življenja v duhu evangeljskih načel so kmetje mogli pričakovati predvsem izboljšanje svojega življenskega položaja. Plemstvo pa je nasprotno videlo v evangeliju zavarovanje pred vsami prevratnimi poskusi in dolžilo je staro vero, da ni znala obdržati kmetov v dolžni pokorščini. Značilna je pritožba kranjskega plemstva po poskusu knežkega upora leta 1525, naperjena proti ljubljanskim meščanom in duhovščini, češ da niso hoteli prispevati za oborožitev plemiške vojske proti kmetom, čeprav je prišlo do upora v glavnem zaradi duhovščine. (336) Dimitz ugotavlja, da plemstvo proti Turkom ni nikdar tako hitro nastopilo kot proti kmetom. (337) Podobno so notranjeavstrijski stanovi na državnem zboru v Augsburgu leta 1530 očitali duhovščini, da je kriva knežkih

nemirov, ker je knetom prikrivala pravo vsebino božjega nauka. Toda k zahtevi po pridiganju čistega evangelija so precej pristavljali, da je treba vsekakor preprečiti, da bi nespretni pridigarji netili upor in izživili nepokorščino! (338) In z istim argumentom je zavračal zahtevo po pridiganju čistega evangelija katoliški knez, češ da ima cerkveni prevrat nujno za posledico tudi politični prevrat. (339) Tako so si bili v odporu proti prekrščevalcem deželni knez in stanovi popolnoma edini. (340)

Pritožbe zoper naraščanje cerkvene posesti in njeno združevanje v "mrtvi roki" niso izvirale samo iz krogov deželnih stanov, ki so med drugim zahtevali, naj se zapleni in proda četrтина cerkvenih posestev in izkupiček porabi za obrambo proti Turkom. (341) V istem smislu je nadvojvoda Ferdinand na državnem zboru v Augsburgu zapovedal zaradi turške nevarnosti zaplenbo četrтine cerkvenih posestev. (342) Toda pri vsem tem je šlo za oblast, za to, kdo se bo na račun tretjega okoristil. Deželni knez, kakor je odločno branil katolicizem, vendar ni stremel za ohranitvi jo nekdanjega položaja cerkve, temveč za novo organizacijo cerkve v okviru države v duhu državnega cerkvenstva. Že v politiki deželnih knezov 16. stoletja, zlasti pa cesarja Ferdinanda II., vidi jo začetek poznejšega jožefinizma. (343)

Tako so se ob vsaki priliki merile sile deželnega knaza in stanov. Stari privilegiji se niso več branili s sklicevanjem na stare pravice, temveč z zahtevo po verski svobodi. Ko se se hoteli stanovi okoristiti z določbami augsburškega verskega miru (1555), so bili zavrženi, češ da se ta mir tiče samo stanov, ki so neposredno podrejeni cesarju, avstrijski stanovi pa so podrejeni deželnemu knezu, ki v smislu istega miru določa vero svojim podložnikom, torej tudi stanovom. (344) V istem smislu je odgovoril nadvojvoda Karel kranjskim stanovom v sporu, ki je nastal zaradi Trubarjeve Cerkvene naredbe leta 1564, da "...niso bili upravičeni dati tiskati kakršnokoli cerkveno naredbo in s tem posegati v njegovo deželnoknežjo oblast. Kajti navzlic temu, da je na njihovo in drugih prošnjo preklical izvršitev nekaterih strogih mandator, ki se tičejo vere, vendar pri tem... nikakor ni mislil, da bi dovolil augsburško veroizpoved... Po določenih državne ustave in v smislu verskega miru ni dana njim, temveč njemu, deželnemu knezu, pravica izdajati odločbe in naredbe glede vere, oni pa morajo poslušati." (345)

Vendar je negotovo stanje trajalo dalje in prav v teh desetletjih je bila delavnost slovenskih protestantov najbolj živa. Položaj deželnega kneza še ni bil toliko utrjen, da bi bil mogel tvegati odločilni spopad, kajti finančno je bil slejkoprej odvisen od stanov. Tako so stanovi pri poklonitvi novemu deželnemu knezu nadvojvodi Karlu leta 1564 uspeli, da so izpremenili formulo svoje prisega: "Tako nam Bog pomagaj in sveti evangelij" namesto "vsi svetniki." (346) Zbranim odposlancem deželnih stanov je knez v Brucku na Muri 1572 dal izjavo in zagotovilo, da plemstva, njihovih rodbin in podložnikov ne bo oviral v njihovem verskem prepričanju in ne preganjal njihovih pridigarjev, šol in cerkva, vsekakor pod pogojem, da tudi katoličani ne bodo ovirani v svojem prepričanju (Bruška pacifikacija). (347) Ta izjava pa ni bila mišljena za mesta in 1578 si je knez tudi izrecno pridržal pravico, da sam odloča o verskih zadevah v deželnoknežjih mestih, trgih in na svojih posestvih. (348)

Katolicizem je že zbiral nove sile in se pripravljaj na odločilni udarec. Z ustanovitvijo jezuitskega reda, "te nove, volčje bratovščine v ovčjem kožuhu", (349) ki se je že 1551 naselil na Dunaju (350) in 1572 v Grazu, (351) si je cerkev ustvarila novo borbena organizacijo, ki je od vsega začetka obetala obnoviti cerkev v smislu sklepov tridentskega koncila in v duhu starih katoliških tradicij ter Tomaževe filozofije. Katoliški knezi so precej videli, v koliki meri se v svojem boju proti protestantizmu in obenem proti moči deželnih stanov lahko naslonijo na novi red.

In ne samo to. Rimska cerkev je mogla nuditi tudi izdatno denarno pomoč. Takoj po zasedanju v Brucku (1578) so začeli katoliški cerkveni krogi pravo ofenzivo proti protestantom danim koncesijam in zahtevali od nadvojvode Karla, naj jih prekliče. Nadvojvoda ne bi bil storil nič rajši kot to. Toda bil je finančno odvisen od stanov, v prvi vrsti od plemstva. Dve peti je videl za uspešen nastop proti protestantom: prvič, ločitev stanov, tako da bi bilo plemstvo z izločitvijo duhovščine in mest politično in gospodarsko oslabiljeno; drugič, zveza s sosednimi katoliškimi knezi (Bavarske, Tirolske in Salzburga), ki bi se zavezali za sodelovanje in medsebojno pomoč. Ti knezi so se 1579 res sestali v Münchnu in si načrtali program. Pri svoji akciji so računali predvsem na denarno pomoč papeža in v ta namen je poslal nadvojvoda Karel krškega škofa kot

svojega posebnega odposlanca v Rim s prošnjo za podporo 100.000 kron, kolikor bi bilo v prvem trenutku predvidoma potrebno. V drugi spomenici, ki jo je predložil papežu, je odposlanec poudaril, da je obramba dežele dejansko v rokah plemstva, ker je ta stan močnejši od vseh ostalih. Uspeh te intervencije ni izostal. Papež je prevzel stroške za vzdrževanje posadke 400 mož v Grazu in za prve mesece takoj nakazal 25.000 skudov. (352) Tako je bila protireformacijska akcija postavljena na trdno in zanesljivo podlago.

Pač dosledno svoji ideologiji je bilo na drugi strani protestantsko plemstvo kaj malo pripravljeno, spustiti se v odprt boj s katoliško deželno oblastjo. Seveda se v obstoječem razmerju sil tudi ni moglo čutiti dovolj močno in sposobno za tak boj. Značilno je vprašanje, s katerim so se avstrijske dežele obrnile na znanega teologa Jakoba Andreaeja, profesorja v Tübingenu, ki je pozneje govoril Trubarju nagrobni govor, "kaj naj storé kristjani v času preganjanja, da se ne bi pregrešili zoper Boga in da ne bi ravnali zoper oblast". Andreae je odgovoril, da s silo ne smejo nastopiti proti oblasti. Kajti čeprav je treba Boga bolj poslušati kakor ljudi, je vendar treba biti v vseh političnih stvareh oblasti pokoren. (353)

Ob vsem tem deželni knez ni več ničesar z odločnim nepopustljivim nastopom zoper protestantske stanovce, tem manj, ker se le-ti dejansko niso imeli na koga trdno nasloniti. Mesta še niso imela nobene posebne vloge in tudi deželni knez ne bi bil mogel v zadostni meri računati z njimi, če bi se mu bilo posrečilo izločiti vpliv plemstva in iztrgati mesta iz reformacijskega gibanja, kot je poskušal že od bruške pacifikacije sem. Napredovanje Turkov, ki so zaprli vsa pota in možnosti trgovine z vzhodom, in po drugi strani prestavitev morskih poti na ocean, sta prizadeli predvsem avstrijska in južnonemška mesta. (354) V krilu reformacije in ob strani plemstva mesta tudi niso imela takega položaja, da bi ga bilo vredno posebe briniti. Da o kmetih niti ne govorimo. Za razmerje med kranjskim plemstvom in kranjskimi mesti je poleg spora za trgovino na deželi (355) značilen tudi položaj, ki so ga imeli zastopniki mest v deželnem zboru. Zaradi svoje gospodarske moči so bila mesta zastopana sprva tudi v deželnem odboru, pozneje pa, ko se je njihov gospodarski položaj poslabšal, (356) so bila z duhovščino izločena. Mesta še svojim pravicam niso hotela odreči in v 80ih letih si -

po naključju v isti vrsti z duhovščino - prizadevajo za ponovno zastopstvo v deželnem odboru. (357) O priliki skupnega zbora zastopnikov notranjeavstrijskih stanov 1574 je moral nadvojvoda opozoriti kranjske stanove, da duhovščina in mesta niso bila nikoli izključena od udeležbe na takih zborih in stanovi so morali nato izvoliti v odposlanstvo tudi zastopnike teh. (358)

Danes se nam zdi, kot da je bil v vsem našem protestantskem gibanju nekaj usodni nesporazum. Naši protestanti, z vso svojo miselnostjo tesno vključeni v tedanji red, pač niso mogli uvideti, sredi kakšne politične igre so se znašli. Zato Trubar tudi ni mogel razumeti neodločnega stališča plemstva v tistem trenutku, ko je nad njim viselo že drugo izgnanstvo. Takrat je pisal deželnemu upravitelju in deželnim odbornikom: "Če boste, gospodje, zdaj maloverni in obupani, če se hočete hliniti, s tem je hudič že napravil luknjo v naši cerkvi in zmagal... Bodite zato pošteni, pogumni in neutrudljivi..." (359) Toda deželni stanovi niso mogli rešiti niti Trubarja pred izgnanstvom niti trideset let pozneje protestantizma pred uničenjem.

Razmerje do cerkve. Pri tem ozadju so se vsa politična vprašanja časa reševala kot verska vprašanja. Organizacija slovenske protestantske cerkve nam še z druge strani osvetljuje razmerje tedanjih političnih sil, ki so se še vedno gibale v tradicionalnem okviru med posvetno oblastjo in cerkvijo. Samo da se je obenem z izpremembo družbene in politične strukture prestavilo tudi težišče razmerja med tema dvema silama, ki sta še ves srednji vek druga ob drugi nosili vso stavbo pozemeljskega reda.

Ta red so si v srednjem veku predstavljali kot vesoljno, od Boga samega ustanovljeno kraljestvo, ki se po svoji naravi deli v dve sferi z dvema oblastima: duhovno in posvetno. Podoba te dvojne oblasti sta bila dva meča, ki ju je oba po nauku cerkve Kristus izročil papežu kot svojemu namestniku na zemlji. Le izvrševanje druge, posvetne oblasti je kot manjvredno prepuščeno posvetnim vladarjem. V tej zvezi niso važni dolgotrajni spori med nosilcema obeh oblasti, papežem in cesarjem, o tem, ali je Kristus izročil oba meča papežu ali pa je cesar prejel svoj meč naravnost od Kristusa. Praktično sta ves srednji vek cerkev in cesarstvo predstavljali dve ločeni oblasti in dve vzporedni ureditvi, ki se medsebojno dopolnjujeta v imenu višjega božjega načela. (360) Z izjemo Marsilija Padovanskega, ki je že v 14. stoletju izvajal vladarsko oblast iz ljudstva in s

tem priznaval eno samo in edino oblast, vlogo cerkve pa omejeval na izključno duhovno, versko področje, (361) in pa Occama, (362) ki smo ga že omenili, tudi v teoriji ni bilo pomembnejšega poskusa, ki bi načelno izpreminjal srednjeveško predstavo o obeh temeljnih oblasteh.

Vendar pa nam že boji med cesarjem in papežem kot tudi pojav Occama in Marsilija Padovanskega pričajo o izpremembah v politični strukturi, ki so že tedaj dobivale prvega izraza. V 15. stoletju pa so te izpremembe že očitne. Rim je bil že v ekscentričnem položaju, (363) kajti poleg njega so se oblikovala na drugi strani Alp že nova samostojna politična središča. Nove države, ki so dokončno razbile fikcijo vesoljnega rimskega cesarstva, so tudi v okviru cerkvene politike povzročile prve narodnostne diferenciacije. Reformni poskusi Wiclifa imajo že davno pred Luthrom poleg teoloških in socialnih koncepcij tudi razločno narodno črto proti rimski politiki. Še izraziteje se to kaže pri Husu, čigar nauk je dal pobudo za nastop tako proti papežu kot proti nemškemu cesarju. (364) Na podlagi sklepov baselskega koncila je francoska cerkev proglasila svoje svobščine in omejila vpliv papeža na najmanjšo mero, povečala pa po drugi strani pristojnost kralja v cerkvenih zadevah. To cerkveno gibanje v Franciji, ki so ga imenovali galikanizem, je pravzaprav že pomenilo prvi korak k organizaciji narodne cerkve. (365) Dejansko je cerkev že priznavala obstoj novih državnih tvorb s sklepanjem konkordatov s posameznimi državami; med njimi je tudi dunajski konkordat, sklenjen s cesarjem Friderikom III leta 1448. Papežev kontrahent je tu "natio Alemanica". (366) Vendar ta konkordat zaradi svojstvene politične strukture Nemčije ni pripomogel k verski enotnosti cesarstva. (367) Avstrija pa je v tem času že postavljala temelje državnega cerkvenstva.

Ti konkordati pomenijo izognitev zahtevam konciliarizma. To je bilo gibanje škofov in duhovščine, ki so nastopili proti absolutni oblasti papeža in priznavali vrhovno oblast v cerkvi le vesoljnim cerkvenim zborom. Konciliarno gibanje je šlo vzporedno s stremljenjem raznih vladarjev, da si podredijo cerkveno organizacijo svojega področja. Koncili naj bi postali nekaki posredniki med cerkvijo in narodi, ki naj bi imeli v svoji cerkveni organizaciji nekoliko večjo pristojnost. Baselski koncil je proglasil vrhovno oblast cerkvenega zbora in določil njegova zasedanja kot stalno institucijo v cerkvi. (368) Sistem konkordatov pa je omogočil, da sta si papež in rimska kurija zagotovila oblast in položaj v neposrednih dogovorih s posameznimi vladarji.

Tu se začne tista značilna simbioza med cerkvijo in posvetnimi vladarji, ki si pridobe odločilni vpliv v cerkveni organizaciji svoje dežele, pri čemer pa ohrani cerkev največ, kar je mogla v novih razmerah zadržati.

Sklepi baselskega cerkvenega zbora so imeli živ odmev tudi v slovenskih deželah, zlasti tistih, ki so pripadale akvilejskemu patrijarhatu, saj je bil tedanji patrijarh ena vodilnih osebnosti v Baselu. V duhu baselskih sklepov se je vršilo tudi nekaj škofijskih sinod. Po porazu konciliarizma se je cerkev obnovila v znamenju novega državnega cerkvenstva in že cesar Friderik III. je v polni meri izkoristil novi položaj. Papež mu je priznal vrsto privilegijev, ki so mu dovoljevali podeljevanje beneficijev in celo imenovanje škofov. (369) Že njegovi predniki so si prizadevali, da spravijo cerkvena področja v sklad z mejami dežel, nad katerimi so vladali, pri čemer je bilo treba izključiti jurisdikcijo tujih cerkvenih provinc, ki so obsegale tudi dele avstrijskih dežel. Tako je leta 1462 prišlo do ustanovitve ljubljanske škofije, za katero je dobil cesar pravico imenovati škofa. (370) Na tej osnovi so potem avstrijski vladarji nadaljevali z organizacijo cerkve v znamenju državnega cerkvenstva, ki pa je tu dobilo drugačen značaj kot v nemških teritorijih po uveljavljanju protestantizma. Kajti čeprav je bila tudi v Avstriji katoliška cerkev nekako vključena v posvetno oblast, vendar ni prišlo do razdrobitve njenega vesoljnega sestava, ker so katoliški vladarji vztrajno branili enotnost in nedeljivost cerkve, (371) torej zlasti enotnost nauka in ideologije.

Ob to silo je zadel tudi slovenski protestantizem in če se je hotel vzdržati, mu je bilo treba zanesljive za - slombe. Tako sta se vsak zaradi svojih potreb in smotrov povezala slovenski protestantizem in plemstvo. Ta zveza je kakor v nemških deželah tudi na Slovenskem vplivala na vso protestantsko versko organizacijo. Protestantski nauk je povzel teorijo, ki smo jo že srečali pri Marsiliju Padovanskem, o popolni ločitvi cerkve od posvetne oblasti. Toda ker ni bil izveden drugi pogoj, ki ga Marsilij predpostavlja lja, da je izvor vse oblasti ljudstvo, je morala cerkvena organizacija nujno postati instrument posvetne oblasti, v slovenskih deželah plemstva.

Pokazali smo že temeljno Luthrovo predstavo telesa Kristusovega in iz tega izhajajoče načelo splošne posvečenosti, (372) pri čemer je v načelu cerkvena oblast izločena. Duhovna služba ne pripada papežu in cerkveni hierarhiji,

temveč vsi, ki opravljajo sicer različne službe, so v enaki meri tudi škofje in duhovniki. (373) Duhovniški stan ni več zaključena, na posebne pogoje vezana hierarhija, temveč lahko postane služabnik cerkve vsakdo, kdor je "eniga nepohujšavskiga inu pošteniga lebna inu en pravi dober zastop karščanskega vuka ima, inu de on taisti lipu čistu zna inu more od sebe dati inu druge vučiti." (374) "... kateri na Kristusa veruje inu je v njegovi besedi prijel s. duha, ta je uže far." (375) Če ni vrednega in za pridigarstvo primerne- ga moškega, morejo tudi žene pridigati in lahko v sili tudi krsté. (376) Ob takih pogojih postavlja pridigarje posvetna gospoščina in jim poverja razne cerkvene službe. (377) Hierarhijske, torej različnih stopenj oblasti ni, ker cerkvena služba ali cerkovni regiment en takov regiment, gdi se leta sama beseda ima inu ž njo taku regira, de se obena oblast ne nuca... Inu je vener tudi v takovim cerkovnim regimentu ena ordninga inu rezlotik, kateri bode imenovan: differentia donorum, sed non potestatis... Zakaj obeden nejma več oblasti ali ene druge zapuvidi kakor drugi inu vener ima eden druge daruve inu enu drugu poklicajnje kakor ta drugi." (378)

Toda posvetna oblast kot člen telesa Kristusovega je dolžna skrbeti ne le za telesni, ampak tudi za duhovni blagor svojih podložnikov. (379) Zato mora skrbeti za zunanji obstoj cerkve, to je tiste ustanove, ki naj varuje besedo božjo kot temeljni zaklad in katere naloga je, oznanjevati evangelij in podeljevati zakramente. (380) Toda bistvena za obstoj cerkve v protestantskem smislu je le beseda božja in tudi če ne bi bilo nobenega vernika, bi bila cerkev. (381) Kajti nosilec cerkve je božja beseda. (382) Tako je protestantska cerkev duhovna ustanova v najbolj dobesednem smislu. "Tu je ta pravi duhovski regiment, kateri se ima taku deleč od deželskiga regimenta rezločiti, kakor je deleč nebu inu zemla enu od družiga... Duhovski regiment je le na te grejhe postavljen, gdi se ti grejhi začnejo, undukaj se ima tudi le-ta regiment začeti inu sicer nikar." (383) Prav zato pa je ta cerkev po drugi strani toliko bolj navezana na podporo posvetne oblasti in pod njenim pokroviteljstvom in varstvom je prišlo do organizacije državne cerkve. Toda gospoščina ni dolžna skrbeti samo za zunanji obstoj cerkve. Protestanti so tu dosledni in vsaki oblasti v njenem območju nalagajo to dolžnost in skrb. "Oča inu mati, firéti inu gospudje nejso tukaj zatu, de bi oni svojem otrokom inu pod-

ložnikom le mir imejli šafati inu ta trebuh polniti, temuč zo vsem flisom gledati, de otroci, družina inu podložniki k risnici inu k spoznanju te besede pelani bodejo inu pred vsemi ričmi ta duša svojo špišo ima imejti, de ti ljudje bogaboječi, brumni inu izveličani bodejo." (384)

Pri vsem tem pa oblast ne sme posegati v sam nauk. "Hote taku gospudje biti nikar le čez nih dežele inu ljudi ali gmajnje, temuč tudi čez to besedo inu cerkov. Tu mogo inu morajo brumni otroci biti, na katerih bi Bug imel lušt imejti." (385) Fraksa je bila seveda drugačna in pri obstoječem razmerju med knezi in novo cerkvijo se ni bilo mogoče izogniti vplivom posvetne oblasti tudi v čisto verskih vprašanjih. Tu je bilo izvedeno, kar so dopuščali Occam in poznejše konciliarne teorije: pri vsej strogi ločitvi obeh področij sme v izrednih primerih vendarle posvetna oblast poseči v cerkveno področje, da reši blagor krščanske skupnosti, (386) V nasprotju s konciliarnimi teorijami pa protestantizem poudarja, da ima božja beseda večjo veljavo kot vsi ljudje, tudi koncili. (387)

Tudi v zgodovini slovenskega protestantizma imamo take primere. Spomnimo se že omenjene diskusije, ki se je razvila ob Trubarjevem pismu Nikolaju Gravenecku zaradi obhajila. (388) V to polemiko ni posegel samo teolog Jakob Andreae, temveč tudi deželni upravitelj in deželni odborniki kranjski, vojvoda Krištof Württemberski in baron Ungnad. (389) In slovenska cerkvena naredba, ki jo je Trubar takrat pripravljaj, ni posegala samo v pristojnost deželnega kneza, temveč se je tudi vojvoda Krištof čutil poklicanega, da ustavi že začeto tiskanje knjige zaradi sumljivosti Trubarja, da je evnglijanec, (390) čeprav Trubar ni bil sestavil slovenske cerkvene naredbe sam, temveč v sporazumu s kranjskimi stanovi in baronom Ungnadam. (391) Pač značilno dovolj, da so potem, ko je nadvojvoda Karel prepovedal cerkveno naredbo, kranjski stanovi branili delo le kot eno izmed dobrih knjig in pri tem zatrjevali, da niso imeli namena predpisati kakršnekoli naredbe, kar sicer tudi ni v njihovi oblasti. (392)

S tem, da se je posvetna oblast štela za poklicano, da sama skrbi tudi za duhovni, glede na tisti čas točneje: verski blagor svojih podložnikov, je bil dan prvi element za izoblikovanje poznejše kulturne države. Tega seveda ni razumeti tako, kot da bi bil ustvarjen tip države, ki bi ji bilo kulturno udejstvovanje bistveno in edino odločilno vodilo. Država ostane država in njena dejavnost se podre-

ja tistim zakonitostim, ki jih zajema pojem ratio status (državni prav). Toda s pritegnitvijo kulturnega področja so se naloge države neizmerno razširile. Reformacija sploh, ne samo nemški protestantizem, pomeni gotovo pomemben začetek tega razvoja.

Turške vojne. Veliki zunanjepolitični konflikt med krščansko Evropo in osmanskim cesarstvom so poleg drugih jugoslovanskih pokrajin in Madžarske najbolj neposredno čutile slovenske dežele, ki so bile dve stoletji leto za letom, včasih večkrat v istem letu, cilj turških napadov. Silna stiska, ki so jo slovenskemu ljudstvu, živečemu na meji krščanskega sveta, poleg vseh drugih težav povzročali še turški napadi, se odraža tudi v delih slovenskih protestantov. Toda v duhu protestantske ideologije so videli v turških napadih predvsem kazen za greh. "Mi moremo na ta današnji dan s tem Turkom tudi taku misliti: nam se krivu zdi, kadar je on hujši kakor en ajd, de bi on takovu veliko premagajnje ali obladajnje zupar nas karščenike imel imejti, aligledajmo mi nikar, gdu je ta Turk, temuč gdu smo mi pruti Bogu, taku se najde, de se nam nikar krivu ne zgodi...Zakaj se mi ne pobulšamo, kir ta evangelium imamo, inu tudi ne živemo kakor tem karščenikom dobru pristoji?" (393) "Na lete štrajfinge inu srd božji imamo čestu mi vsi (smo li papežniki oli luterski) premisliti...Taku mi bomo nešli, slišali inu vidili, de ta vekši dejl, taku dobru tih luterskih koker papežnikovih, so nerodlivi, božji besedi zuper inu nepokorni...In summa, ti luterski glih taku koker ti papežniki, ta vekši dejl od nih, v tih velikih smrtnih grehih...do vušes stoje." (394) "Vsigamogoči, večni Bug, milostivi oča, mi spoznamo inu nas iz srca greva, de smo mi z našo nehvaležnostjo pruti tvoji s. besedi, z nepokorščino inu z drugimi velikimi grehi prez čisla nikar le tursko silo, temuč druge, še vekše štrajfinge dobru zaslužili." (395) In samo Bog lahko pošlje rešitev. "Zakaj dobru inu pravu regirane inu premagane čez te Turke pride od Buga inu nekar od te človeske modrusti oli moči." (396)

In čeprav protestanti prosijo Boga za naklonjenost in pomoč "naši krščanski vojski", (397) ki brani krščanstvo in božje kraljestvo pred dednim sovražnikom, vendar v njihovih očeh ni vojska in ni sila tista pot, ki lahko resnično in dokončno premaga nevernike. To je samo beseda božja. Kajti vsebina krščanstva je vera in ljubezen in samo če bodo ljudje prerojeni z božjo besedo in vero v Boga in bodo postali resnični kristjani, bo mogoče ostvariti kraljestvo bož-

je na zemlji. (398) Tu je idejno izhodišče tistega velikega programa, ki so ga zasnovali slovenski protestanti: s knjigo in besedo božjo prenoviti ves slovanski jug do samega Carigrada in tako od znotraj izpodkopati temelje turškega cesarstva in streti njegovo moč. (399)

Ideja krščanske skupnosti je bila v tedanji Evropi sicer še živa, toda v politiki dejansko ni imela več nobene vloge. V politiki srednjega veka je ta ideja našla izraza v križarskih vojnah. Še v 15. stoletju je veljal papež kot poklicani organizator odpora proti Turkom. Leta 1460 je papežev legat na Dunaju osebno vodil pogajanja s cesarjem, plemstvom in mesti za boj proti Turkom. Udeležba v turških vojnah je zagotavljala poseben odpustek. Turška nevarnost je bila eno osrednjih vprašanj tedanje evropske politike in je imela svoj odmev tudi pri volitvi nemškega cesarja 1519. Kdo bi mogel uspešneje voditi odpor proti Turkom? Papež je pričakoval več od francoskega kralja, vendar je bil prav spricho turške nevarnosti slednjič izvoljen Habsburžan Karel V. (400)

Med tem se je bila evropska politična struktura temeljito izpremenila. Politični interesi novih držav, ki so dokončno zamenjale srednjeveški politični sistem obeh koordiniranih oblasti, vesoljne cerkve in svetega rimskega cesarstva, so zdaj odločali tudi glede turške nevarnosti. Za svoje akcije proti Turkom so cesarji sicer še zamišljali vesoljne zveze krščanske Evrope, ki pa so vselej krile čisto stvarne politične cilje. Potem ko je lateranski koncil 1517 sklenil novo križarsko vojno, je Maksimilijan snoval orientalski pohod proti Turčiji s sodelovanjem ne samo krščanskih evropskih vladarjev, temveč tudi - značilno dovolj - perzijskega kralja. (401) Na državnem zboru v Augsburgu 1525 so odposlanci kranjskih stanov prosili, naj bi jim pomagali papež, cesar in drugi vladarji. (402) Državni zbor v Augsburgu 1530 je odobril pomoč za obrambo avstrijskih dežel pred Turki, toda s klavzulo, da ta pomoč velja šele po predhodnem dogovoru cesarja s papežem in vsemi krščanskimi silami za skupen vojni pohod. Spricho tega je bila pomoč seveda iluzorna, pripominja Dimitz. (403) Res, skupen nastop je bil takrat nemogoč. Na najbolj občutljivi točki, na sami meji turškega cesarstva, je Ivan Zapolja iz dinastičnih razlogov sklenil zvezo s Turki (404) in malo pozneje je "najbolj krščanski kralj" Francije sklenil s sultanom prve kapitulacije. (405) Vse poznejše zveze so bile že čisto politične, kot na pr. sveta liga, sklenjena

1538 med papežem, Benetkami, cesarjem Karlom V in nadvojvodo Ferdinandom, (406) in špansko-benečanska zveza, ki je izbojevala sijajno zmago pri Lepantu (1571) - ne nad dežnim sovražnikom krščanstva, temveč nad nevarnim tekmecem v Sredozemlju.

Sto let preden je bil v teoriji prvič formuliran nauk o državnih interesih, (407) so le-ti že obvladovali evropsko politično prakso. Obramba pred Turki ni bila v bistvu več verska zadeva krščanske skupnosti, temveč politično vprašanje, ki se je tikalo v prvi vrsti Avstrije in posredno Nemčije. Turško vprašanje je bilo glavni predmet skupnih sestankov notranjeavstrijskih stanov in ob njem se je tudi merila moč obeh tekmecev za politično oblast: stanov in deželnega kneza. V znamenju te tekme je v teku 16. stoletja potekala tudi organizacija obrambe, ker je bila turška nevarnost največji adut v rokah tekmujočih sil pri novih davkih, ko je šlo po eni strani za priznanje političnih zahtev, ki so jih stanovi postavljali pod geslom "verske svobode", in po drugi strani za utrditev knežje osrednje oblasti.

Ni čuda, če se v teh okoliščinah niso uporabila vsa sredstva, ki bi bila lahko na razpolago, in če zlasti storjeni obrambni ukrepi niso dovolj zavarovali tistega, ki je bil najbolj prizadet - slovenskega kneta. Med kneti se je takrat splošno govorilo, da Turki zahtevajo le en goldinar davka od ognjišča, sicer pa puščajo podložnike v miru in jih tudi ne silijo v vojaško službo. (408) Mnogi so bili pripravljeni, da zapuste deželo. (409) Zdi se, da se navzlic novi obrambni organizaciji v osnovi ni izpremenil občutek, ki so ga imeli knetje že v prejšnjem stoletju pod Friderikom III, da deželani in meščani nič ne store za njihovo obrambo. Oni so bili pač kolikor toliko zavarovani za obzidji gradov in mest. (410) Ena od nalog, ki naj bi jih imelo knežko cesarsko namestništvo, če bi bil knežki upor 1572-73 uspel, bi bila tudi obramba meje pred Turki. (411)

Protestantsko stališče v vprašanju turške nevarnosti ni bilo tako izdelano, da bi bilo lahko zanesljivo vodilo v odporu proti Turkom. V okviru celotnega problema pa je vendar ločiti več vidikov, s katerimi so protestanti postavili nova načela. V slovenskih prevodih niso prišli vsi do izraza.

Prvi zaključek, dosledno izveden iz protestantske ideologije, je ta, da so turške vojne kazni božja za greh in boriti se proti Turkom bi pomenilo nasprotovati božji volji. Edino učinkovito sredstvo obrambe pred Turki in neverniki

sploh je evangelijski. To je, lahko bi rekli, ideološko stališče, ki se izraža, kot smo videli, tudi v slovenski protestantski književnosti. Tudi v tem stališču se kaže ideja pasivnega odpora, ki je pri prekrščevalcih postal aktiven v drugi smeri, v odklanjanju plačevanja davkov, ki bi služili vojnim namenom, kajti noben kristjan se ne sme vojskovati. (412)

Slovenski protestanti se komaj približujejo drugemu, recimo političnemu stališču, ko prosijo Boga za milostno podporo krščanski vojski. Toda to je še zmerom lahko v duhu dosledne protestantske ideologije. "Najsi je Bog vsega mogoč... tako vuner hoče svojih stvari kakor srede inu orudja ali instrumentov k svojim božjim delom uživati inu nucati... Mogal bi tudi vse hudodelnike z naglo smrtjo kaštigati, ali ga prez gospodske kaštige ne stori." (413)

Ko prehaja Luther k političnemu stališču, dopušča samo obrambne vojne s ciljem braniti ljudstvo, podložnike in deželo. Tako je obrambna vojna z vidika vladarjeve funkcije njegova dolžnost in dejanje ljubezni. (414) Toda napadalna vojna je v vsakem primeru nedopustna, celo če bi šlo za versko vojno. Luther je, kot smo že videli, odločno zavračal križarske vojne in obsojal z njimi zvezane odpustke. Obrambna vojna pa po Luthru tudi ni zadeva vere, temveč dolžnost in naloga vladarja, četudi gre za vero. (415) To izhaja tudi iz tega, da posamezni kristjan nima pravičice obranbe, razen v izrednem primeru silobrana, pri čemer pa se vera ne smatra kot napadena dobrina. Za vero je treba slejkoprej trpeti in samo vladar je poklican, da vzame v zaščito vero svojih podložnikov prav v imenu svoje vladarske dolžnosti. "Kadar je uže takovu posvitne gosposčine služba, taku ja iz tiga gre, kadar ona od nevernikov bode režalena, de oni nih nejmajo slušat, temuč se s silo sebe inu te svoje, kakor dolgo oni mogo, braniti inu gori držati. Zakaj kadar bi ta posvitna gosposčina takoviga ne sturila, kaj bi hotelu iz tiga biti? Le ona sama ima ta meč, aku ga ona ne hoče, taku ga ti podložniki tudi ne smejo pelati." (416)

Taka je božja uredba in sistem oblasti, ki ga imajo protestanti pred očmi, je imel za posledico, da so bila načela protestantske politike najmanj učinkovita prav za najnižji družbeni sloj. Vendar ima pri vsem protestantizmu to zaslugo, da je tudi politiko osvobodil neposredne odvisnosti od cerkve. Tudi idejno je bil izvršen prvi korak k laizaciji politike, potem ko je praksa že šla to pot. Nalo-

ga prihodnjih stoletij je bila, da z demokratizacijo vsega družbenega in političnega življenja in s preuredbo sistema oblasti napravijo to načelo učinkovitejše.

Pogled na stoletje:
med Bodinom
in Suarezom

Šestnajsto stoletje nam še danes velja kot izhodišče političnih idej in principov, ki tvorijo ogrodje vse moderne politike do današnjih dni. Šele

v tem stoletju se je iz vsega nepreglednega dogajanja, ko se je prvič odkrilo vesoljstvo in se je zemlja razširila čez neznane celine in morja ter se je človeštvo znašlo v novem vrenju in boju za svojo pozemeljsko usodo, - šele iz tega razgibanega in nemirnega iskanja novega ravnotežja se je izluščil nov način opazovanja in mišljenja tudi v javnih stvareh skupnega življenja: nastala je politika v pravem pomenu besede. Elementaren kot naravne sile, v boju s katerimi si človek utira pot v neznane svetove, živa podobna nevarne reke, toda močnejši od nje, ker je prepričan, da je vendarle mogoče brzdati in krotiti njen bes, (417) se pojavi v začetku stoletja Machiavelli. Potem kot da sledi reakcija, poglobitev vase in vrnitev k Bogu - edini trdni, zanesljivi točki, kjer človek, zmeden v povečanem prostoru sredi novih, nedoumljivih in neobvladanih sil išče spet tistega zavetja in miru, kot ga je užival nekoč. To je doba verskih gibanj, vseh brezštevilnih tokov reformacije, stremečih k verski obnovi. Ob koncu stoletja pa se je zdelo, da se je razburkano, divje morje, o katerem je govoril Dalmatin, nekam umirilo in da je človeška barka spet zaplula v pristan. Gotovo ni bil dober ne varen, daleč od tistega, ki so ga ljudje hoteli doseči, ko so se v začetku stoletja pognali v boj. Toda tu je bilo treba do nadaljnjega počakati, da človek zbere novih sil in spet krene na visoko morje. To je doba tistih umirjenih, modrih nauk, ki so ob koncu stoletja po vseh težkih in bogatih izkušnjah skušali spet utrditi razrahljano evropsko družbo. Tudi sile, ki jim je grozilo, da za vselej izgube svojo vlogo in oblast, so se znale okoristiti s temi izkušnjami in prilagoditi novemu času. Katoliška cerkev ni bila zadnja med tistimi, ki so se mnogo naučili: uspelo ji je, da je v velikem delu Evrope reformacijo zamenjala protireformacija.

To ni v nekaj zgoščenih besedah podan zgodovinski posnetek dogodkov 16. stoletja. Akcije in reakcije niso potekale v tem časovnem in vzročnem redu. Toda tak je vtis in sklenjena podoba, ki jo dá nam, ki živimo štiristo let

pozneje, pogled v tisti nenavadno razgibani čas. V resnici stoletje ni bilo zaključeno, temveč se je nadaljevalo v gibanjih in tokovih naslednjih dob, ki so podedovale in povzele isto problematiko, jo razširile in poglobile, in samo zaradi bližine vsakokratnih novih bojov in konfliktov se je okvir 16. stoletja odmikal v preteklost in zgodovino. Toda iz vse množice posameznih dogodkov se je izluščila in izkristalizirala razločna razvojna črta, ki nam danes omogoča določiti vsakemu pojavu pravo mesto.

Protestantizem je nekako v sredi tega razvoja tudi v tem smislu, da ni njegova politična ideologija neposredno pustila tistih rezultatov, ki jih danes kot glavne politične principe pripisujemo vsaj v njihovih prvih oblikah 16. stoletju. To so principi, ki so nastali v zvezi z moderno državo in ki tvorijo temeljne elemente modernega nauka o državi. Zato tudi na Slovenskem gibanja tega stoletja, ki kažejo brez dvoma prve znake politizacije, niso mogla črpati iz te ideologije tistih smernic, ki bi jih bila potrebovala. Ne glede na to, koliko bi bilo spričo tedanje stvarnosti in objektivnih pogojev mogoče preprečiti katastrofo, ki jo je slovensko ljudstvo po stoletnem boju doživelo in potem nadaljevalo pot v novo stoletje v znamenju protireformacije, bi bilo vendar mogoče, da bi nam bila drugačna ideologija zapustila prvo politično tradicijo, podobno kot jo je zapustilo husitstvo na češkem. Naš protestantizem pa nam je ustvaril le prvo književno izročilo. Na posameznih mestih smo skušali pokazati, kako daleč je bil še protestantizem od pravega političnega mišljenja.

V tej zvezi moramo pustiti ob strani socialne programe in koncepcije, ki so bili takrat vsi več ali manj utopiški, bodisi da gre za Moorovo Utopijo ali Münzerjevo tisočletno kraljestvo božje ali pozneje za Campanellovo Sončno državo. Tu mislimo predvsem na tisto tvorbo, ki naj bi bila postala pravo torišče politike - državo. Res, protestantizem je pripomogel k utrditvi nemških teritorialnih držav, toda prav zato ni mogel dati pobude za nastanek prave države. Patrijarhalno pojmovanje oblasti je bilo pač nekaj preživelega in ni moglo navdahniti nove politike, ki je bila potrebna in ki je edina mogla postaviti na razvalinah svetega rimskega cesarstva nekaj novega in trdnjega.

Tako moderni nauk o državi ne navezuje na protestantizem, temveč na ideologa francoske absolutne države - Bodina. Potem ko je Machiavelli odkril iz prakse italijanskih

držav življensko vodilo moderne države - državni prav, je Bodin našel tudi njegovo pravno dopolnilo - suverenost, najvišjo oblast, v imenu katere se vsi elementi povezujejo v skladno enotno politično telo, podrejeno isti volji in istemu smotru. To ni bil več fevdalni sistem oblasti, ki ga vidimo še v protestantizmu. Tudi Bodin ima pred očmi nižje enote, na katerih sloni država, saj le-to opredeljuje kot suvereno skupnost družin, vladanih po pravu. Toda te osnovne celice političnega telesa zavzemajo v Bodinovi teoriji čisto drugo mesto kot v protestantskem sistemu oblasti. Upoštevane so kot prvotne, naravne tvorbe družbenega življenja, ki morajo slejkoprej ohraniti svojo naravno funkcijo in ki morajo v tem smislu biti tudi zaščitene od države, toda obe pripadata različnim sferam. Nekako podobno je bilo tudi razmerje med poznejšo demokratsko državo in državljanji, ki so jim sicer zajamčene državljanske in človeške pravice, toda sami vsak zase ne predstavljajo oblasti. Oblast je samo ena in s tem, da je postala suverena, druge oblasti ni več. (418)

V večji meri kot Bodin upošteva Althusius organski značaj države, sestavljene iz naravnih enot, ki so obstajale že pred državo in ki se s pogodbo združijo v državo kot višjo organsko enoto. Oba, Bodin in Althusius, izražata pač še tisto organsko vezanost posameznikov na prvotne tvorbe, ki obsegajo pri Althusiju poleg družine tudi vse druge mogoče oblike združb. V Althusijevi predstavi človek sploh zaživi šele v eni takih skupnosti, ki je za vsakogar neizogibna nujnost podobno kot po Tomažu ni bilo mogoče doseči zveličanja drugače kot s posredovanjem določenega stanu. (419) Toda Bodin in Althusius se že jasno zavedata nove stvarnosti - države, ki jo, opremljeno s suvereno oblastjo, postavljata nad vse ostale skupnosti. Med obema so po drugi strani seveda bistvene razlike. Althusius je kalvinec in štejejo ga celo v vrsto monarhomahov. (420) V nasprotju z Bodinom pripisuje Althusius suverenost ne monarhu, temveč ljudstvu kot celoti raznih socialnih organizmov: corpus symbioticum. Protestantska politika ni ustvarila niti enotne nemške cerkve niti enotne države niti ni omogočila svobodne verske opredelitve. Načelo, da knez odloča vero svojih podložnikov, je prizadelo prav kalvince, ki so bili v nekaterih nemških mestih v večini. Zato je bilo treba proti temu načelu postaviti demokratičnejše načelo in Althusijeva konstrukcija države, opirajoča se na obstoječe "naravne" organizme, pač značilna za nemško stvarnost, je iz-

raz teh stremljenj. Protestantizem s svojimi načeli ni u - stvaril okvira, v katerem bi se moglo nemško politično živ - ljenje razviti k višjim oblikam. (421)

V novem smislu je opredelil pomen države tudi španski jezuit Suarez, ki je razvil neodvisno od vsake dognatične predpostavke čisto filozofsko fundirano teorijo o državi. (422) Zanj je država glavno področje človeške dejavnosti in posledica družbene narave človeka. Država pomeni prav tako naravni red kot družina, vendar se nikakor ne more šteti za razširjeno družino. Država je najvišji organizem, ki vklju - čuje v sebi vse ostale. Oblast države je povsem drugačnega značaja kot očetovska oblast v družini, ker je suverena. Dr - žava je od Boga določeni red, skladen s človekovo naravo in ostvarjen z dogovorom posameznikov. Seveda to še ni pogodba v smislu poznejših pogodbenih teorij, temveč samo konstitu - iranje ljudstva v politični organizem, ki je že določen po človekovi naravi, tako da ljudje ne odločajo, ali sploh ho - čejo državo, temveč samo določajo prvo obliko vlade, ki je potem trajna in v svojem obstoju od ljudstva neodvisna. V večji meri kot protestantizem je v znamenju jezuitizma ob - novljena katoliška znanost znala vključiti človeka kot ele - ment državnopravnih konstrukcij, ne da bi seveda priznavala kaj več kot samo hipotetično demokracijo, (423) v imenu ka - tere je bilo mogoče opravičiti vsak režim. Vsekakor pa je to mnogo subtilnejša in bolj izdelana konstrukcija kot je bilo prejšnje preprosto načelo, da je vsaka oblast od Boga.

Enako spretno je znal katolicizem razmejiti področja države in cerkve s tem, da se je odpovedal svoji posvetni oblasti, toda pri tem ohranil nad vso družbo moralno avto - riteto in duhovno oblast. Cerkev ima samo duhovno oblast in mora ostati strogo ločena od posvetne oblasti države, ki je utemeljena na naravnem pravu. Vendar je cerkev popolnejša organizacija kot država in njen namen, priprava k nadnaravnim smotrom, višji od namena države. To se kaže tudi v med - sebojnem razmerju obeh: cerkev ima nasproti državi samo po - testas directiva, nekako ideološko vodstvo. Le v prav izred - nih primerih sme cerkev neposredno poseči v državno področ - je. (424) Na tej osnovi je bilo mogoče doseči posebno uspeš - no sodelovanje med državo in cerkvijo kot se je pokazalo tu - di v Avstriji in drugih katoliških deželah. Cerkvi je bilo potrebno ohraniti moč in vpliv, pri tem pa upoštevati in iz - koristiti nujnosti nove politične stvarnosti.

In samo v tem spoznanju je bilo mogoče izpolniti tudi praznino, ki je nastala po razpadu srednjeveškega univerzal - nega sistema. Suarez je skušal opredeliti tudi razmerje med

suverenimi državami in s tem podati obris mednarodne skupnosti na osnovi novih principov. V polni meri je upošteval novo politično stvarnost, ki jo je videl pred seboj, in zanikaval obstoj vesoljnega cesarstva, ki pravzaprav nikoli ni imelo vesoljne veljave. Turško cesarstvo in številne druge prekmorske dežele (Indija, Kitajska) niso nikdar spadale v ta okvir. Razen tega pa se je tudi srednjeveško cesarstvo razdrobilo v nekaj suverenih držav. To je stvarnost kot je po drugi strani stvarnost, da vendarle obstoji neka mednarodna skupnost, ki temelji na medsebojnih odnosih držav. S kolonizacijo Amerike je postala Španija najmočnejša sila in na širokih morjih se je srečavala z drugimi državami, ki so si prav tako večale svojo posest. Prav ta Španija, kakor je bila katoliška, je pobudila zanimanje za mednarodne probleme in odprla nov pogled na mednarodno politiko, ki je morala sloneti na nekem novem načelu. To je bilo načelo naravnega prava: *pacta sunt servanda*, ki je nujno izhajalo iz dejstva mednarodnih stikov in pri tem nastalih medsebojnih obveznosti. S tem je bil ustvarjen prvi začetek modernega mednarodnega prava. (425)

Kakor o kakšnih mednarodnih odnosih v poznejšem smislu in obsegu v tej dobi še ne moremo govoriti, vendar je važno to, da je Suarez postavil načelo, ki ga je izvajal iz novega sistema suverenih držav in iz vzporeditve suverenih držav druge drugi v mednarodnem okviru. Spet vidimo, da ni bila protestantska politika tista, ki je srednjeveško skupnost zamenjala z novo sodobnejšo organizacijo in ustvarila pogoje za nadaljnji, novi stvarnosti ustrezajoči razvoj. Nasprotno je to bila katoliška politika in to dejstvo je v veliki meri dalo protireformaciji značaj političnega realizma in omogočilo njen uspeh.

Narodnost

Ideologija

Prikaz protestantskega družbenega nazora ne bi bil popoln, če se ne bi ustavili še pri razmerju protestantov do naroda in narodnosti. To sicer ne spada strogo v okvir družbenih vprašanj, vendar je protestantska ideologija tako značilno vezana s pojmovanjem naroda, da se je šele v tem okviru prav uveljavila. V največjih prelomnih dobah, ko je napetost v človeku največja, ko se najhujša pozemeljska stiska veže z zadnjim vprašanjem o vrednosti in smislu življenja, takrat je potrebno najti neko najvišje načelo, ki uravnava individualni in univerzalni smisel življenja v skladno enoto. Protestantizem je iskal to skladnost še v verskem okviru, toda, kot je sam poudarjal, z obnovljeno, poglobljeno vero, po kateri naj bi človek prišel mimo vseh dotedanjih posrednikov v neposredno zvezo s samim Bogom. Beseda, živa beseda naj izrazi, češar je srce polno, kajti prav jezik ustvarja tisto ozko srčno vez z Bogom in postavlja človeka na čelo vsega stvarstva. V Predgovoru k Psaltru pravi Dalmatin: "Onu je vsaj en mutast človik pruti enimu govorečimu, skoraj kakor en polovico mrtov človik držan inu nej obene kraftniše inu žlahtniše riči ali dela na človeki kakor govorjenje, zatu, ker se človik skuzi govorjenje od druge zvirine loči, več kakor skuzi obraz ali druga dela. Ker tudi en les more eniga človeka obraz skuzi šnicarsko kunšt imeti inu ena zvirina more taku dobru viditi, slišati, dišati, pejti, hoditi, stati, jejsti, piti, se postiti, žejo, lakoto, mraz inu trdo lege trpeti kakor en človik." (426) In na drugem mestu izraža isto misel, da je človek edini, ki more razumno govoriti in peti. Tam, kjer po božjem naročilu pojó krščanske psalme verno iz srca, zlasti pa v razumljivem jeziku, je Bog sam prisoten z vsemi svojimi milostmi in darovi. (427)

Osrednje mesto, ki ga je v novem nauku imel evangelij kot edini posrednik med človekom in Bogom in kot edini te-

melj cerkve, je nujno zahtevalo, da bodi sveto pismo vsakomur dostopno in razumljivo. "Vsak jezik bo slavil Boga" (428) - te Pavlove besede (Rim. 14) so postale osnovno načelo pri oznanjevanju božje besede in odmerile prvo mesto narodnemu jeziku. Kar presenetljiva je sorodnost teh besed, ki že niso bile več Pavlove, temveč so izražale neko novo čustvo prebujenega evropskega človeka, s prerokbo avtorja Don Kihota: "Jaz pa slutim, da ga ne bo naroda ne jezika, v katerega ne bi bil preveden." (429) Kot da je to prvi priblesek mnogo pozneje jasno in zavestno izražene misli, ki jo srečamo na pr. pri Goetheju: narava in družba oblikujeta z brezštevilnimi vplivi toliko lepih individualnosti, ki potem žrtvujejo same sebe, da se združijo v višjo celoto - kot v ubran orkester, v katerem igra in poje toliko različnih glasov, pa vendar ustvarjajo najvišjo harmonijo. (430) V domači jezik morajo biti prelite največje umetnine in v domačem jeziku podane najgloblje resnice. Kajti le s posredovanjem domače besede, s katero se neogljen otrok dokoplje do prvih življenskih spoznanj, si oblikuje prve pojme ter ustvarja prvo podobo sveta - le po tej poti je mogoče doseči neposredno zvezo z najvišjimi in zadnjimi smotri, ki vznemirjajo človekovo srce in usmerjajo njegov korak. To je morala biti podzavestna misel tudi naših protestantov.

Misal, ki je bila tuja uniformnemu duhu vesoljne katoliške cerkve in blizu že srednjeveškim sektam, ki jim togi oklep cerkve ni dal, da bi bila Bog in evangelij čisto njihova. In gotovo ni slučaj, da so neredki poskusi vrnitve od tradicionalnih cerkvenih k prvotnim biblijskim načelom združeni z zahtevo po svetem pismu v lastnem jeziku. Tako je že zelo zgodaj sekta Valdencev, imenovana po ustanovitelju Valdesu, v Piemontu zahtevala brezpogojno veljavnost svetega pisma, katerega branje je pravica in dolžnost vsakega kristjana in ne pridržana pravica cerkve. Sveto pismo namreč vsebuje ves nauk in je edina norma za življenje. Iz tega je sama po sebi izhajala potreba po bibliji v domačem jeziku in verjetno so že 1177 imeli Valdesov skoraj popolni provansalski prevod svetega pisma. (431) Z Valdesom se začinja biblicizem, smer, ki je zahtevala izključno veljavnost svetega pisma v nasprotju z avtoriteto cerkve.

Biblijsko načelo zagovarja tudi Wiclif, ki mu je sveto pismo nezmotljivo pravilo resnice, Kristusov zakon in božji testament, objektivna vera, skratka edina avtoriteta. (432)

v tej zvezi je važno, da je Wiclif dal prevesti in je deloma sam prevedel v angleščino latinsko Vulgato. (433) Dalje spadajo sem tudi Hus in njegovi nasledniki, katerih reformni poskusi so na Češkem sami po sebi dobili narodni značaj. (434)

Novih pobud za izoblikovanje prve narodne zavesti je dal humanizem s poglobljenim zanimanjem za jezikovni in zgodovinski študij ter kritiko. Filološka interpretacija tekstov je olajšala razumevanje sv. pisma in šele prav omogočila dobre prevode, ki so ohranili duha izvirnika in se obenem prilagodili duhu posameznega jezika. Sploh je humanizem vplival na protestantizem predvsem po svoji filološki strani. (435) Zdi se, da se je ta vpliv najbolj uveljavil in našel svoj najpopolnejši izraz pri našem Flaciju, ki je v največji meri posvetil pozornost vprašanju, kako bi najbolje dojeli pravi smisel sv. pisma in kako čim bolj točno v prevodu izrazili izvirno miselnost biblije. Pri tem je potrebno dvoje: znanje jezika izvirnika, kajti izvirno besedilo je vir, h kateremu se je treba vedno znova vračati, in znanje jezikov, v katere se prevaja. Trubar sam je bil odklonil Vergerijev poziv, naj prevede biblijo, češ da ne zna ne hebrejskega ne grškega jezika, kolikor pa si lahko pomaga z latinskim, nemškim ali italijanskim prevodom, je slovenski jezik reven in pomanjkljiv. (436) V tej zvezi je značilno, da šteje Flacius med štiri glavne svetovne jezike poleg grškega, latinskega in nemškega tudi ilirski jezik. Poleg tega pa je po Flaciju razen jezikoslovnih sposobnosti treba imeti tudi jasno predstavo o življenjskih, čisto materialnih razmerah sredine, v kateri je sv. pismo nastalo. In Flacius, sin juga, se čuti posebno blizu Palestini, ki je ena od dežel Sredozemlja prav tako kot njegova istrska domovina. Sv. pismo je nastalo na jugu in kaj čuda, če ga bolje razumejo južnjaki kot severnjaki, prebivalci vlažne, meglene in hladne Nemčije. (437)

Melanchthon, ki je v okviru reformacije skušal povezati tradicije antike s krščanstvom, je nanovo uvedel pojem domovine in ga približal prebujenemu narodnemu čustvu. (438) In dočim spričo politične razcepljenosti in povezanosti nove cerkve z deželnimi knezi sploh ni prišlo do ustanovitve enotne nemške narodne cerkve, (439) se je v izvenemških deželah nova vera prilagodila posameznim narodnim značajem v toliki meri, da so nove cerkve postale okvir narodne združitve. Za slovenski protestantizem pa velja, da je uveljavil pomen in vlogo narodnega jezika v cerkvi bolj

kot se je to zgodilo pri kateremkoli narodu v podobnem položaju. (440) V vseh slovenskih tekstih se nešteto krat ponavlja govor o naši dragi, ljubi skupni domovini, o domovinski ljubezni, o koristi domovine in vzporedno s tem o naši cerkvi, o slovenski cerkvi, o cerkvi slovenskega jezika. (441) In čeprav slovenske dežele niso tvorile politične enote, vendar naj bi bila slovenska cerkev obsegla vse Slovence. Trubar je namenil svoje Cerkevno naredbo vsem Slovencem, sicer ne v okviru posebne slovenske cerkvene organizacije, vendar v smislu slovenske liturgične skupnosti. Vendar so se deželni stanovi vseh notranjeavstrijskih dežel 1578 sporazumeli, da bodo sprejeti samo pridigarji, ki jih bo izprašalo in potrdilo protestantsko cerkveno ministrstvo v Grazu. (442)

Tudi narodnost je v duhu protestantskega nauka neizpremenljiva danost, ena od božjih stvari; jezična posebnost je božji dar (443) ali dar sv. duha, (444) ki mora biti tudi vključen v božje stvarstvo in z drugimi stvarmi, celo pred njimi, slaviti in častiti Boga. (445) In v tem smislu služi prilagoditev narodu samo evangeliju in to v vseh oblikah, s katerimi se more služba Bogu poglobiti: z uvedbo narodnega jezika v obrede, s petjem v narodnem jeziku in predvsem z branjem sv. pisma v domačem jeziku. Kajti sv. pismo je in ostane izhodišče vere in s tem najneposrednejša vez z Bogom. In kar poudarjajo o Luthru in njegovem prevodu sv. pisma, (446) bi lahko prenesli na naše protestante: Biblija v domačem jeziku pomeni zmago jezika, v katerem je prišlo do izraza tisto poslednje, o čemer je moglo biti takrat govora med ljudmi. S prevodom svetega pisma je bilo mogoče v domačem jeziku, z lastnimi pojmi izmeriti in izraziti za tisti čas zadnje skrivnosti. Zato je pomembnost tega prevoda prerasla čas, v katerem je nastal. Mimo tega velikega dejanja poslej ni bilo več mogoče iti. Slovenski jezik je takrat prestal svojo preizkušnjo in pokazal, da ni niti reven niti pomanjkljiv.

Vzpodbuda

Trsta

V kakšnih zunanjih okoliščinah in pogojih je nastala in se razvijala slovenska narodna zavest? Trubar sam poroča, da je škof Bonomo razlagal njemu in drugim duhovnikom poleg Vergila tudi Erazmove Parafraze in Calvinove Institucije v italijanskem, nemškem in slovenskem jeziku. Slovstvena zgodovina sklepa, da je Trubar pod Bonomovim vplivom začel razmišljati o tem, da bi pisal v slovenskem jeziku. (447) Postavlja se nam

vprašanje, kaj je vzpodbudilo Bonoma, da je pri svojih razlagah upošteval tudi slovenščino, ki dotlej še ni imela niti abecede.

Bonomo nam je znan predvsem kot humanist, ki je s simpatijami spremljal nove ideologije in se tudi sam zavedal potrebe reforme, pač v Brazzovem smislu: reformirati Evropo v znamenju evangelija, začeni pri vladarjih samih. Toda manj poznamo Bonoma z druge strani kot vodilno politično osebnost v Trstu. Že kot tržaški škof je bil v važnih cesarskih službah in poslanstvih, potem od 1519 kancler dvornega sveta za nižjeavstrijske dežele, ki ga je postavil nadvojvoda Ferdinand po prevzemu vlade in katerega sestavi so stanovi nasprotovali, ker niso njihovi zastopniki v njem imeli večine. (448) Pozneje je bil tudi član sodišča, ki je sodilo uporne nižjeavstrijske stanove. (449) V Trstu je bil na čelu takojmenovane cesarske stranke in zavedajoč se strateške in politične pomembnosti Trsta je bil prepričan, da more imeti njegovo mesto posebno poslanstvo v cesarstvu. (450)

Trst, od 1382 v posesti Habsburžanov, je že celo stoletje branil svojo politično avtonomijo in se boril za svobodo trgovine s svojim naravnim zaledjem - dve življenski vprašanji, ki ju v tedanji konstelaciji ni bilo mogoče spraviti v sklad. Varujoč svojo politično avtonomijo, svoj mestni statut in municipalno upravo, se je Trst postavljal ne le v politično, temveč tudi v gospodarsko nasprotje z Benetkami, ki so preko svojih istrskih pristanišč obvladovale ves gospodarski promet z deželami v naravnem zaledju Trsta. Te dežele, zlasti Kranjska, so usmerjale vso svojo trgovino mimo Trsta v ta pristanišča, ki so jim nudila večje gospodarske ugodnosti. Trst, šele v začetku svojega gospodarskega razvoja, ni mogel dohiteti svojih bližnjih istrskih sosedov, ki so bili pod varstvom politično in gospodarsko močnih Benetk. To bi bilo mogoče le z izdatno gospodarsko podporo avstrijskega zaledja, toda Habsburžani so uveljavljali le svojo suverenost nad mestom, ne da bi mogli spričo gospodarske nerazvitosti avstrijskih dežel nuditi Trstu kaj več. Tudi poznejši ponovni cesarjevi pozivi in dekreti, izdani kranjskim stanovom, naj usmerijo kranjsko trgovino na Trst, so ostali brez uspeha. Pač pa je Kranjska zahtevala od Trsta plačevanje davkov in celo priključitev mesta Kranjski, pri tem pa se je slejkoprej posluževala istrskih pristanišč. Ta položaj je povzročal v Trstu neprestane konflikte med cesarsko in benečansko stranko, prevrate z ene ali druge strani, oborožene intervencije avstrijskih gospo-

darjev in nasilno odvrčanje kranjskih trgovcev od istrskih pristanišč. (451)

Bonomo je pregledal položaj in jasno videl, v kakšni meri je mogoče rešiti usodo Trsta, mu zagotoviti politično avtonomijo in gospodarsko uspevanje. Leta 1518, torej nekaj let preden je bil Trubar prvič v Trstu (1524-27), (452) je poslal Bonomo cesarju Maksimilijanu spomenico, v kateri je poudaril strateški in ekonomski pomen Trsta kot "antemurale ad provinciam Carniolae" in "verum emporium" Krasa, Kranjske, Štajerske in Avstrije. (453) Istočasno pa je opredelil tudi politično razmerje Trsta do zaledja. To je bilo po delitvi v Wormsu (1521), s katero je prepustil cesar Karel V Zgornjo in Dolnjo ter Notranjo Avstrijo nadvojvodi Ferdinandu, vendar brez Slovenske marke, ki je dotlej pripadala Kranjski, in brez Krasa, Trsta in Reke, ki so zdaj pripadli Karlu in se združili kot posebno področje s španskim delom Italije. Kranjski stanovi so se tej delitvi uprli in odklonili poklonitev nadvojvodi Ferdinandu, dokler se odcepljene dežele spet ne priključijo Avstriji. Druga delitev v Bruxellesu (1522) je res vrnila vse odcepljene dežele Ferdinandu, kar so kranjski stanovi razumeli tako, kot da po- slej vse te dežele s Trstom pripadajo Kranjski in da so dolžne plačevati davke. (454) Tržačani so se temu dosledno upirali in Bonomo jih je 1522 pozival, naj za vsako ceno varujejo svojo samostojnost nasproti Kranjski. Spor je trajal še dve desetletji, saj je bil še 1541 Trst z Reko po- novno pozvan, naj pošlje svoje zastopnike v kranjski deželni zbor. To je bil zadnji poskus, ki je ostal brez uspeha prav tako kot vsi prejšnji. Trst se ni priključil Kranjski. (455) Gospodarski boj pa je trajal dalje. Na skupnih se- stankih odposlancev notranjeavstrijskih stanov so se ponav- ljale pritožbe proti Trstu in zahteve, naj prispevajo Trža- čani k deželnim izdatkom, naj se zagotovi svoboda trgovske- ga prometa in nastopi proti monopolističnim stremljenjem Trsta in podobno. (456) Pri vsem tem pa so hoteli Kranjci še vedno trgovati mimo Trsta neposredno z Benetkami. (457) Zdaj so se Tržačani v svojih prizadevanjih že v večji meri lahko opirali na pomoč vladarja, ki je z nastajanjem cen- tralistične države začel spoznavati vrednost in pomen trža- škega pristanišča.

Trubarjevo bivanje v Trstu pade torej v čas, ko je bil že v polnem razmahu boj med osrednjo deželnoknežjo oblastjo in deželnimi stanovi, na slovenskem ozemlju samem pa boj za gospodarsko povezavo, ki je nujno zahtevala vsaj do neke

mere izpremenjeni politični okvir. konservativna, fevdalna Kranjska s srednjeveško upravo ter starim družbenim in gospodarskim redom, ki si je hotel prilagoditi tudi nove oblike gospodarjenja, namesto da bi bilo obratno - po drugi strani meščanski, trgovski Trst s širokim pogledom na zaledje, kjer je videl torišče svojega uspevanja, varujoč pri tem z vso vztrajnostjo in odločnostjo svojo politično avtonomijo. To sta bila dva svetova, ki ju je gotovo že čutil prosvetljeni in razgledani škof Bonomo. Duh humanizma je tu našel sredino, ki ji je ustrezal in v kateri je mogel uspevati. V času najbolj zagrizenih verskih bojev, ki so razdvajali tedanjo Evropo, je Trst pokazal čudovite primere verske strpnosti, kot jih poznamo takrat le v Švici. Prekrščevalce, ki so jih pošiljali iz avstrijskih dežel sem na galere ali tlačansko delo, Trst ni sprejemal kot kaznjence. Tržačani so jim dajali možnost, da so se reševali, in slabotne so sami odpuščali. (458) Prekrščevalski misijonarji, ki so vzdrževali zveze s prekrščevalskimi misijonskimi postajami v Furlaniji in Istri, so imeli v Trstu številne prijatelje. (459) Navzlic svojim zvezam s katoliškim avstrijskim dvorom, navzlic političnim simpatijam, ki jih je benečanska stranka gojila do Benetk, je škof Bonomo vabil v Trst razne znamenite pridigarje, ki so nastopali v duhu novih reformnih ideologij. Tako je v adventu 1540 prišel v Trst Giuseppe della Rovere, imenovan Giulio Terenziano, proti kateremu je bila pravkar ustavljena preiskava zaradi obtožbe krivoverskih pridig o opravičenju z vero brez dobrih del ter pridig proti spovedi in češenju svetnikov. V Trstu je Terenziano na posebno željo Bonomovo pridigal o členih vere, o desetih božjih zapovedih in molitvi Gospodovi. Trubar je bil takrat v Trstu in se je seznanil s Terenzianom na Bonomovem dvoru. Takoj potem, ko je Terenziano zapustil Trst in preden se je mogel odzvati novemu Bonomovemu povabilu, ga je beneška inkvizicija zaprla in obsodila na leto dni ječe ter na izgon. V obtožnem gradivu zoper njega so bila tudi Bonomova pisma. (460) Pozneje je našel Terenziano zavetje v Švici in v enem od pisem Bullingerju ga Trubar izrecno omenja. (461)

V tem ozračju svobodnjaškega Trsta je Trubar preživel nekaj let in zdi se, da je tu prav od Bonoma dobil prve pobude za pisanje v slovenskem jeziku. Kolikor si moremo predstaviti osebnost Bonomovo, se ne moremo čuditi, da je v tem smislu vplival na mladega Trubarja. Prav to, da ni bil Bonomo samo humanist, temveč tudi vodilna politična oseb -

nost, ki je znala čisto stvarno presoditi, v kakšnem okviru se lahko zagotovi življenska bodočnost njegovega mesta, nam lahko pojasni Bonomovo razmerje do jezika sosednega ljudstva. Toda pri tem se je zavedal nasprotij dveh ureditev, dveh družbenih in političnih sistemov, med katerima se je Trst dušil v boju za svoj obstoj. Najbrže je Bonomo že čutil, da se mora v tem zaledju nekaj izpremeniti, ker ta po svoji naravi enotni prostor ne prenese dveh različnih sistemov. In morda je v tej komaj sluteni perspektivi že računal tudi z vlogo ljudstva, ki živi v tem prostoru, takrat še "topo v mišljenju in slepo v praznoverju", (462) in ki se mora preobraziti in dvigniti, da postane nekega dne morda pomemben faktor v ureditvi zaledja, katerega interesi se morajo povezati z interesi Trsta. Kajti tista primitivna, v lokalnem, še fevdalno vezanem obsegu se izživlja-joča tekna za gospodarsko koristjo, ki še ni poznala večje podjetnosti in ni imela pogleda v širši svet, ni mogla voditi v prihodnost. Vsa ta razmišljanja, ki so se utegnila vzbujati Bonomu, nam niso znana. Toda ostane dejstvo, da prvi začetki slovenske narodne zavesti sovpadajo s prvim oblikovanjem in povezovanjem slovenskega ozemlja v gospodarsko enoto v modernem smislu.

Izvajati iz nasprotja Trsta do tedanje Kranjske sklep, da se je zavedal Bonomo kot Tržačani sploh nacionalne in politične pripadnosti Trsta k Italiji, se nam zdi popolnoma zmotno. (463) Če govori Bonomo o Italiji in če je šlo pri obeh delitvah v Wormsu in Bruxellesu za politično pripadnost Trsta k italijanski posesti španske krone, je treba vedeti, da je bila Italija takrat še samo zemljepisni pojem. Machiavelli je dal komaj prvo idejo italijanske države, ki pa še nikjer v obstoječih italijanskih republikah in kneževinah ni postala politični program. In Machiavelliju španska vlada ni nič manj osovražena kot druge tuje sile, ki so se teple za Italijo. V ostalem pa so vladali v Španiji Habsburžani in prav pod Karlom V je bilo v največjem obsegu ostvarjeno vesoljno cesarstvo. V tem okviru je šlo, kot bi danes lahko rekli, samo za vprašanje upravne pripadnosti, ki je bilo v tistem trenutku važno prav zaradi gospodarskih in družbenih nasprotij z avstrijskim zaledjem in ki bi bilo odpadlo, če bi prišlo do skladnega gospodarskega sodelovanja z zaledjem. Važen pa je in preko zgodovinskega trenutka sega Bonomov pogled na življensko odločilno povezanost Trsta s slovenskim zaledjem. Nacionalna zavest, ki so jo znali Tržačani pokazati nasproti Nemcem, (464) pa še ni

nacionalizem, ki je nastal nekaj sto let pozneje.

Zveza z
nemškimi
deželami

Prva slovenska knjiga pa je izšla 1551 na Nemškem in poslej je ves nadaljnji razvoj slovenskega protestantizma in slovenske protestantske književnosti tesno povezan z nemškimi deželami, z nemškimi teologi ter nemškim plemstvom in meščanstvom, ki sta gnotno podpirala slovenski in južnoslovanski tisk. Trubar sam je od 1548 do svoje smrti 1586 večji del preživel v Nemčiji, s krajšim presledkom nekaj let (1562-1565); ko je bil v Ljubljani na čelu slovenske cerkve. Slovenski pridigarji so se po vrsti izobraževali v Nemčiji in tam navezovali osebne stike z vodilnimi nemškimi protestanti. Tu nimamo namena ponavljati znanih stvari, ki jih je že podrobno raziskala naša slovstvena zgodovina, temveč zgolj ugotoviti nekaj stvari v zvezi s predmetom naše razprave.

Kdor bi sodil le po zunanjem videzu, bi res utegnil priti do sklepa, da pomeni slovenski protestantizem le večjo nemškega reformacijskega gibanja, da priča o usodni življenjski povezanosti Slovencev z nemškimi deželami in da je bila tudi v duhovni orientaciji obojim določena ista smer. (465) To pomeni z današnjimi očmi gledati štiristo let nazaj prav tako kot če hočejo najti v Trstu 16. stoletja določno manifestacijo nacionalizma.

Se manj je mogoče podpreti to mnenje s čisto idealnimi nagibi, ki naj bi bili vzpodbudili vojvodo Krištofa Wrttembergškega, da je podpiral delo slovenskih in hrvatskih protestantov. To bi utegnulo v ljati za njega samega ali morda še za kaknega posameznika. Toda ne gre za to. Postavlja se tudi tu vprašanje: kakšne objektivne okoliščine so bile odločilne za podporo tedanjega nemškega plemstva in meščanstva?

Ozadje prizadevanja, ki so ga pokazali tujerodni kranjski in sploh avstrijski stanovi za razširjenje in utrditev protestantizma, smo skušali pokazati že zgoraj. Ne moremo misliti, da so bili na Nemškem bolj idealni. Vsaka doba in vsaka borba si privzema tipične oblike in se poslužuje določenih gesel. Protestantizem, ki je dajal ves poudarek in težo na sv. pismo, je vsakomur obetal vesoljno rešitev vseh dušnih vprašanj, ki so ga težila - ne da bi seveda smel zlasti vladajočim kakorkoli poslabšati njihov življenjski položaj. Pripomoči razširjenju evangelija in denarno prispevati k temu, je zdaj pomenilo isto kot nekoč dati miloščino ali si nabaviti odpustkov - duša je bila pomirjena in za -

služenje pri Bogu pridobljeno. Tak je vtis, ki ga vzbude odgovori nemških plemičev in mest na Ungnadov poziv za podporo njegovemu podjetju južnoslovanskega tiska. (466) Avgust Saški je v svojem odzivu posebe izrazil željo, naj se ne-potvorjeno tiska Biblija in Luthrova Hišna postila, ne pa morda kakšen sektaški spis Flacija. (467) Mesto Strassburg je poslalo svoj prispevek s priznanjem Ungnadovemu prizadevanju, ki naj olajša duševno stisko, ki jo trpe te dežele spričo tega, da žive v stalni turški nevarnosti; njegovo delo naj pripomore k pravemu spoznanju božje besede in naj oslabi tudi Mohamedovo cesarstvo kot je Luther oslabil papštvo. (468)

V tem odgovoru so povzete glavne misli, s katerimi je Ungnad podprl svojo prošnjo za pomoč. Oslabitev in uničenje turškega cesarstva s pomočjo evangelija pač ni mogla biti stvaren račun v političnih ciljih dežel nemškega cesarstva. Saj so bile turške vojne izrazito obrambnega značaja in še tu na samem pragu nemških dežel je bila obramba dokaj slaba, ker niti avstrijske, kaj šele nemške dežele, niso dovoljevale več kot prav najnujnejše kredite. Ta Ungnadova formulacija pa jasno odraža ideološko stališče protestantizma in je mogla v širših krogih najti odmev in služiti kot dobra propaganda. (469)

Tudi zunanje-politična vprašanja so se vključevala v nazorski in miselni okvir evangelija, ki je odpiral široke perspektive vesoljne odrešitve. Če se je vsaj hipotetično verovalo, da utegne evangelij podreti celo taka mogočna cesarstva kot je turško, je bilo mogoče v imenu istega evangelija okrepiti politično aktivnost na tistih področjih, ki so bila bližja in bolj dosegljiva, tako zlasti v notranji politiki in v sosednih deželah, ki so prihajale v poštev pri zaokroževanju meja. Tako poroča vojvoda Albrecht Pruski baronu Ungnadu, da ne more prispevati za njegovo podjetje več kot 100 goldinarjev, ker ima velike stroške z ustanovitvijo univerze v Königsbergu in z vzdrževanjem številnih štipendistov raznih narodnosti (Poljakov, Litvancev itd.), ki se izobražujejo v teologiji, da bodo nekoč lahko pridigali svojim narodom sveti evangelij v njihovem jeziku in jim pripomogli, da se osvobodijo malikovalskega praznoverja. (470) Malo pozneje piše baron Ungnad Albrechtu Prusku, da sta si dva mlada Litvanca ogledala njegove cirilske tiske in naročila natis tisoč izvodov Luthrovega katekizma, ki bodo dobro služili tudi njunim rojakom. Saj se tam tudi rabijo cirilske črke, poznajo le

eno več, za katero sta mlada Litvanca prosila, naj se ureže in ulije. (471)

Torej vidimo, da podpiranje in pospeševanje južnoslovanskih književnosti ni pojav, ki bi pričal o kakih posebnih simpatijah za južnoslovanske narode, temveč poznamo podobne primere tudi drugod. Baron Ungnad je bil in ostal nemški fevdalec, ki je od vsega slovenskega besedišča poznal le besedo "gospod". (472) In čeprav uničenje turškega cesarstva, kot smo že omenili, ni moglo biti v dobesečnem smislu stvarni politični cilj v času, ko je bila turška sila najmočnejša, vendar so bila vsaj bližnja območja, Hrvatska in Madžarska, že v obsegu avstrijske zaokroževalne politike. Tu je bil v primeri z drugimi evropskimi mejami habsburške posesti odpor proti avstrijski ekspanziji najslabši. Kajti Madžarska ni imela niti organizirane osrednje oblasti niti dobre uradniške uprave niti izurjene vojske. Nemški knezi niso kazali posebnega interesa, odzivati se klicem Avstrije za pomoč proti Turkom, ker so se bali, da bi se Avstrija z utrditvijo v Madžarski preveč okrepila. (473) Tako so mogli Turki izkoristiti oba momenta: slabo odporost Madžarske in pomanjkljivost avstrijske obrambe. Ko so si Turki podvrgli večji del Madžarske in se pojavili pred samim Dunajem, pa so tudi v Nemčiji neposredneje začutili nevarnost, ki je grozila vsemu nemškemu cesarstvu. Vprašanje obrambe je moralo v večji meri zanimati tudi nemške kneze. Baron Ungnad, bivši vrhovni poveljnik vojaške krajine, se je gotovo najbolj zavedal potrebe močne obrambe. Morda je hotel v času svoje emigracije v Nemčiji prav z idejo evangelija pobuditi razpoloženje nemških knezov in mest za izdatnejšo pomoč in udeležbo v boju proti Turkom. Kajti evangelij je pomenil takrat v protestantskem svetu splošno in vesoljno ideologijo, ki je mogla utemeljiti sleherno akcijo.

Ugnad je organiziral razpošiljanje knjig preko nemških in madžarskih trgovcev od Dunaja do Sedmograške. (474) To nam priča o čisto konkretnih gospodarskih zvezah, ki jih je Avstrija že imela s temi deželami in ki so avstrijsko politiko določno usmerjale k ostvaritvi njenih interesov v tem delu Evrope. Iz poznejše diplomatske relacije, ki jo je predložil cesarju Leopoldu I njegov poslanik v Carigradu grof Leslie, lahko jasno razberemo, kakšni so bili ti interesi. Po vašvarskem miru 1665 je dobil grof Leslie med drugim tudi nalog, naj sklene s Turki trgovinsko pogodbo o prometu na morju in na kopnem. Ena točka dogovora je bila,

da smejo ladje hanzeatskih mest pluti v turška pristanišča pod cesarsko in ne več pod angleško zastavo kot dotlej. Na Dunaju se je pozneje (1719) ustanovila orientalska trgovska družba. (475) Začetki teh prizadevanj pa brez dvoma segajo dobro stoletje nazaj.

Istemu političnemu smotru, podpreti kar največjo razmahnitev evangelija in s tem izpodkopati tla vplivu rimske cerkve, je služila tudi diplomatska delavnost bivšega škofa Vergerija. Bil je zaupnik vojvode Krištofa in je mnoge potoval, med drugim tudi na Poljsko in Prusko. V tem okviru je treba tudi razumeti njegovo vlogo v podpiranju slovenske protestantske književnosti. Za razliko od Ungnada bi lahko rekli, da je imel Vergerij več inicijative za prevajanje v slovenski in hrvatski jezik kot Ungnad, ki je imel že 1549 v štajersko-koroškem stanovskem odboru v programu samo nemški obredni jezik. (476) Ne glede na to, da je Vergerij zagovarjal nekak skupni slovanski jezik, (477) je bil bliže misli o potrebi prevajanja protestantskih tekstov za južne Slovane, katerih govorico in tudi glagolsko pismo je poznal iz svoje bivše istrske škofije.

Slovanski svet

Vse bolj jasne predstave o razmerju slovenskega do drugih slovanskih jezikov pa so imeli naši protestanti. Zavedali so se po eni strani samostojnega značaja slovenske govornice, po drugi strani pa blizke sorodnosti z ostalimi slovanskimi jeziki in pripadnosti slovanski skupini narodov. Brez vsakršnih političnih računov in navzlic utesnjujočemu okviru obstoječe politične in družbene ureditve se je vzporedno z nastajanjem slovenske individualnosti razvijala in utrjevala jasna slovanska zavest. Predana služba evangeliju, ki je terjal od človeka, da posveti Bogu najdragocenejše kar ima - jezik, je s presajanjem novega verskega nauka samostojno ustvarjala temelj kulture novega naroda. Na to se navezujejo tudi samostojnejše politične koncepcije in orientacije naslednjih stoletij do naših dni, ko se je dokončno dovršila emancipacija političnega življenja od vseh onstranskih smotrov in idealov.

Od prve slovenske knjige, v kateri se je njen avtor Primož Trubar podpisal kot "ilirski domoljub", do prve slovenske slovnice, v kateri je Bohorič razgrnil že jasno sliko o slovanskem svetu in razširjenosti slovanskih narodov, in do Dalmatinove Biblije, se je dejansko že dovršila prva idejna emancipacija od obstoječega "božjega reda". Napačno bi bilo videti v tej orientaciji naših protestantov prvo

klico poznejšega ilirizma ali panslāvizma. Saj je prav Trubar čisto zavestno branil in razvijal samostojnost slovenskega jezika. (478) Za ostale južne Slované so bili namenjeni posebni prevodi v njihovem jeziku.

Slovenski protestanti so nenadoma začutili, kot da so se meje njihove male uboge domovine neizmerno razmaknile in kot da so se sami znašli v brezmejno povečanem prostoru. Z zadoščenjem in olajšanjem ugotavlja Dalmatin, da "ni slovanski jezik skrit v kakem kotu, ampak je danes v razmahu po mogočnih in mnogih kraljevinah, čeprav razdeljen v nekaj dialektov." (479) Zanimivo: na mestih, kjer govore naši protestanti o slovenskem jeziku, o ljubih Slovencih, o slovanski cerkvi in širokem slovanskem svetu, čutimo edino pravo sproščenost, edini svobodni, po ničemer zadrževani dih. Kar pa govore kot verniki, se nam zdi, da se upogibajo pod težo greha, obremenjeni z vso značilno luthrovske tragičnosti in občutkom, da so veliki grešniki. Tudi zmešnjava vseh brezštevilih jezikov, ki so po zidanju babilonskega stolpa nadomestili rabo enega, z Bogom skupnega jezika, je pravična kazen za človeško oholost. (480) Vendar so naši protestanti prav ob svojem jeziku v največji meri občutili blagodat milosti božje, kot da so z močjo svoje govorice in domače knjige premagali prepad, ki je zaradi greha ločil človeka od Boga. Po drugi strani pa je jezik zbližal naše protestante z vsemi narodi, ki govore isti ali vsaj zelo soroden jezik. Odyrl se jim je pogled v slovanski svet.

Takrat je bila največja slovanska dežela skoraj neznaná, saj je bila daleč zunaj tedanje Evrope. Z drugimi slovanskimi narodi, razen z najbližjimi sosedi, komaj da so imeli Slovenci kakšne posamezne stike. V začetku stoletja je prvič potoval v Rusijo kot cesarjev odposlanec Sigismund Herberstein, doma iz Vipave. V svojih spisih je dobesedno šele odkril Rusijo, (481) ki je takrat navezovala komaj prve stike z Evropo. Herberstein je bil sploh eden prvih Evropevcov, ki so obiskali Rusijo in njegovo delno znanje slovenskega jezika mu je za upostavitve zveze z Rusijo zelo koristilo. Od kar so Turki z zavzetjem Carigrada neposredno posegli v evropsko področje, so začeli v Evropi računati z Rusijo kot pomembnim faktorjem v obrambi pred Turki. Avstrija je že s koncem 90ih let 15. stoletja poslala v Moskvo svojega prvega poslanika. (482) V svojem velikem načrtu za zvezo evropskih krščanskih vladarjev proti Turkom (1519) je cesar Maksimilijan predvideval tudi udeležbo moskovskega vladarja. (483)

Težišče ruske politike pa tedaj ni bilo v boju proti Turkom, s katerimi so hoteli Rusi ostati v dobrem razmerju,

(484) temveč v obračunu s Tatari in po drugi strani v utrditvi položaja nove moskovske države v področju Baltiškega morja. Prvi ruski car Ivan IV je videl, da razvoj in krepitev države nista mogoča v izolaciji, brez prostega izhoda na morje in brez zveze z zahodno Evropo. Tako je moral priiti do konflikta s Poljsko, Litvo in Livonsko, najprej do diplomatskega, potem oboroženega. V vojno sta posegli tudi dve drugi prizadeti državi, Danska in Švedska, ki sta prav tako težko prenašali gospodujoči položaj Poljske na vratih Baltiškega morja. Livonska, ki je sprejela protestantizem, je bila spričo svoje fevdalne strukture preslaba, da bi se bila mogla upirati močni sili centralistično vladane moskovske države, in je iskala pomoči pri Poljski; moskovska država sama pa je sklenila zvezo z Dansko, po drugi strani pa se je zavarovala z zvezo s Turčijo in se pogajala z nemškim cesarjem. (485) "Moskovska nevarnost" je zlasti vznemirjala vzhodnonemške kneze (486) in če se spomnimo tistih dveh mladih Litvancev, ki sta obiskala barona Ungnada ter štipendistov Albrechta Pruskega, si spet zaokrožimo okvir, v katerem se je odvijala in povezovala evropska problematika 18. stoletja. Ta več kot dve desetletji trajajoči boj je izčrpal moskovsko državo, da ni mogla izvesti svojih načrtov na Baltiku, toda bilo je predrto okno v Evropo in začela se je doba tesnejših gospodarskih in kulturnih stikov z zahodom. V to dobo spada tudi ustanovitev angleške trgovske kolonije v Arhangelsku. (487) Poseben interes v trgovini z deželami moskovske države so imela tudi hanzeatska mesta, katerih trgovski interesi so vplivali na politiko Maksimilijana II, da navzlic zahtevam nekaterih nemških knezov ni aktivno posegel v vojno proti Moskvi. (488)

Neposredno, naravnost življensko povezane pa so se čutili slovenski protestanti z južnoslovanskimi narodi, gotovo zato, ker so trpeli pod istim sovražnikom - Turki, ki so že poldrugo stoletje leto za letom tudi Slovencem prizadevali toliko gorja. Značilno je, da naši protestanti v posvetilih hrvatskih tekstov postavljajo, kot da meje sploh ni, v isto zvezo "ubogo krščansko slovensko in hrvatsko ljudstvo, ki prebiva ob turških mejah, pod Turki, v Bosni, Srbiji, Bolgariji in v sosednih deželah." (489) Celo Nemci so morali v zadnjem času ugotoviti, da tedanja južnovzhodna meja nemškega cesarstva slovanskih narodov, ki so živeli na obeh straneh, ni ločevala, temveč zbliževala. (490)

Sklep Reformacija predstavlja največji vpliv, ki so ga idejno kdajkoli imele nemške dežele pri Slovencih, (491) toda obenem prvo določno miselno usmeritev izven nemškega področja. Ko se danes obračamo v 16. stoletje, se nam zdi kot da ostaja nemški svet ob strani poti, ki smo jo Slovenci prehodili od takrat, ko se je Trubarju v Trstu prvič vzbudila misel pisati slovensko. Reformacija nas je sicer povezala z enim najnogočnejših evropskih gibanj, toda ne tako, da bi nas bila vklenila v nemški celinski svet. S prvimi manifestacijami slovenske narodne individualnosti je bil ustvarjen most v poznejša stoletja, ko smo iskali svobodnih orientacij na obeh straneh nemške sredine: na zapadu in na vzhodu. Pod temi razširjenimi obzorji se je prečistilo tudi razmerje poznejših dob do protestantskega verskega in družbenega nauka in se ločilo tisto, kar je koreninilo še v srednjem veku, od tistega, kar je veljalo prihodnosti. Bilo je potrebno še delo generacij, ki so, navezujoč na prvo izročilo slovenskih protestantov, ustvarili tisti okvir, v katerega smo lahko tudi Slovenci vključili svojo politiko in svojo suverenost.

Opombe

V opombah podajam naslov vira v skrajšani obliki, zbirke pa samo z imenom urednika. Prav tako navajam dela, ki so naštetá v pregledu glavnih uporabljenih del, samo z imenom avtorja, ostala pa z vsemi podatki.

Pri transkripciji izvirnih citatov sem se držal smernic, ki jih je postavil Mirko Rupel, Slovenski protestantski pisci.

Pregled kratic podajam na koncu.

(Uvod) 1) B. Grafenauer, Osvobodilna fronta v slovenskem narodnem razvoju. Slovenski Zbornik 1945. 177. 2) Below 174. 3) Deklaracija o nezavisnosti, sprejeta 1774 v Philadelphiji. Janet I. XIV. 4) Državni prav za ratio status posrečeno rabi St. Leben v slov. prevodu Don Kihota III 1956. 18. 5) Meinecke 36 sl. Mesnard 17 sl. 6) Dilthey 269. 7) Engels 54. 8) Troeltsch 26. Bd. 14. 9) Prav tam 6 sl. 10) Prav tam 29 in 29. Bd. 6. 11) I. Prijatelj, O kulturnem pomenu slovenske reformacije. 1908. 48. 12) Grafenauer 109. 13) Trubar dež. upravitelju 29. X. 1564. Elze 435. (Protestantska ideologija) 14) Dalmatin, Biblija. Predgovor čez psalter 279. 15) Trubar, Psalter. Predgovor 7. 16) Trubar, Psalter lo. 17) Dalmatin, cit. mesto. 18) Troeltsch 26. Bd. 34, 37, 38. 19) Prav tam 312. 20) Janet I. 371; M. Grabmann, Thomas v. Aquin. Kempten-München 1920. 132. 21) Grabmann, cit. delo 132. 22) Janet I. 371-2. 23) Troeltsch 27. Bd. 327, 332, 335, 344. 24) Grabmann, cit. delo 142. 25) Prim. Janet I. 371. 26) Grabmann, cit. delo 132-3. 27) Bréhier I. 660. 28) Prav tam 660-1. 29) Troeltsch 27. Bd. 327, 332, 335, 344. 30) Joachimsen 34-5. 31) Mirbt 253. 32) Luther, Res indulgentiarum. 1545. Cit. Joachimsen 12. 33) Troeltsch 27. Bd. 65-6. 34) Troeltsch 29. Bd. 6. 35) Bréhier I. 721-2. E. v. Aster, Gesch. d. Philosophie. Leipzig 1932. 153-4. 36) Janet I. 449 sl. Dittrich III. 174-181. 37) Dittrich III. 271. 38) Spodaj stran 88. 39) Janet I. 449 sl. 40) Mesnard 195. 41) Dittrich IV. 1-28. 42) Trubar, Artikuli 43. 43) Bohorič, Arcticae horulae. Predgovor. V prev. Rupel 221. 44) Dittrich IV.

1-28. 45) Mesnard 193. 46) Mesnard 194. 47) Mesnard 198-9. 48) Trubar, Novi test. Posv. Ludviku, voj. Württ. Rupel 150. 49) Prav tam 151. 50) Janet II. 5. Sturzo 320. 51) Trubar, Katekizem 213. 52) Mirković 102. 53) Mirković 129. 54) Dittrich IV. 82. 55) Dittrich IV. 91-4. 56) Mirković 102. Joachimsen 196. 57) Mirković 63-5. 58) Mirković 111. 59) Prim. citat zgoraj str. 15. 60) Kidrič, Otročja biblija 1586. ČJKZ IV. 1924. 121-5. Borbena ideologija flacijanstva prihaja verjetno do polnejšega izraza v Kreljevi knjižici iz 1562, pisani v nem. jeziku: Christlich Bedencken, ob und wie fern ein jeglicher Christ die Rotten und Seckten, auch allerley offentliche Irthumen und Religionsstreitte, beide von rechts wegen und auch mit der That zu richten und zu anathematiziren schuldig sey. O knjižici poroča Elze, da se hrani v Berlinu in da spada v vrsto polemik med Flacijem in njegovimi nasprotniki. Elze 437. 61) Kidrič, Zgod. 18. 62) Kidrič, Zgod. 33. O. Hegemann, Zu P. Truber's 400jährigem Geburtstage. JGGPoe 29. 1908. 39. 63) Kidrič, Zgod. 43. Hegemann, cit. mesto. 64) Trubar 1569. Hegemann, cit. delo 22. 65) Kumpferger in Tulšak. Hegemann, cit. delo 39, 43. 66) Klombner-Juričičeva pesmarica, ki je izšla brez Trubarjeve vednosti pod njegovim imenom: Ene duhovne pejsni... 1563. Kidrič, Zgod. 43. Elze, Die slov. prot. Gesangbücher des 16. Jh. JGGPoe 5. 1884. 10 sl. 67) Mirković 143. 68) Dittrich IV. 248. 69) Prim. zgoraj str. 16. 70) Mirković 143. 71) Loserth, Der Flacianismus in Steiermark und die Religionsgespräche von Schladming und Graz. JGGPoe 20. 1899. 2-10. 72) Loserth 210. 73) M. Wutte, Zur Gesch. der windischen Protestantengemeinde Agoritschach-Seltschach in Kärnten. JGGPoe 49. 1928. 108-110. 74) Mirković 119. 75) Trubar, Artikuli. Uvod. Rupel 74, 76. 76) Trubar, Ta prvi dejl tige noviga test. 1557. Predgovor. Rupel 23. 77) Trubar, Register u. summarischer Inhalt 1561. Posv. bar. Ungnadu. Rupel 49. 78) Trubar, Novi test. Posv. voj. Württ. Rupel 150. 79) Trubar kralju Maksimilijanu 31. I. 1560. Elze 35 sl. Trubar je obsodil cvinglijanski nauk tudi v Cerk. ordningi 113a. Kidrič, Kirchenordnung 98-9. 80) Kidrič, Zgod. 20. 81) Trubar Bullingerju 13. IX. 1555. Elze 19. 82) Trubar Bullingerju 13. III. 1557. Elze 22 sl. 83) Trubar Nikolaju Gravenecku okt. 1563. Elze 358 sl. Tudi Elze, Die Superintendenten der evang. Kirche in Krain während des 16. Jh. 1863. 19. 84) Elze 364-418. 85) Voj. Württ. Trubarju 29. I. 1564. Elze 391. 86) Joachimsen 139. 87) Dittrich IV. 126. 88) Prav tam. 89) Dittrich IV. 129-135. 90) Dittrich IV. 132. 91) Dante, La Divina Commedia. IV. sp. 92) Dittrich IV. 132. 93) D. Cantimori, Ulrich Zwingli EI XXXVII. 1067-70. 94) Trubar, Ta prvi dejl tige noviga test. 1557. Pred-

govor. Rupel 20. Prim. Kidrič, Ogradje za biografijo P. Trubarja. Razprave ZDHV I. 1923. 216. 95) Prim. citat zgoraj str. 19. 96) Gierke 56. 97) Dittrich IV. 165-68. 98) Choisy 543-44. 99) Mesnard 281. 100) Mesnard 269 sl. 101) Cantimori, Ulrich Zwingli EI XXXVII. 1067-70. 102) Mesnard 87. 103) Bréhier I. 754-755. 104) Dittrich III. 281-82. 105) Trubar Bullingerju 13. III. 1557, 20. XII. 1557, 10. VII. 1557. Elze 22 sl., 32 sl., 29 sl. 106) Sturzo 321, 323. 107) Trubar Bullingerju 10. VII. 1557. Elze 29 sl. 108) B. Nicolini, Bernardino Ochino. EI XXV. 161-62. 109) Prav tam. 110) Erasme de Rotterdam, Eloge de la Folie. Editions Cluny. Paris 1937. Uvod Armanda Hooga XXIII. 111) Cantimori, Lelio e Fausto Socini. EI XXXI. 1016-17. 112) Mesnard 253 sl. 113) Joachimsen 92-93. 114) Beer 243. 115) Engels 66-68. 116) A. Eckhoff, Anabattisti. EI III. 62-63. 117) Trubar, Novi test. Posv. Ludviku, voj. Württ. Rupel 152. 118) Trubar, Katehismus z dvejma izlagama 1575. Rupel 124. 119) Trubar, Artikuli 33-34. V istem smislu Cerk. ordninga 56a. Kidrič, Kirchenordnung 98-99. 120) Grafenauer 113-14. Loserth 32. 121) Elze, Die evang. Prediger Krains im 16. Jh. JGGPoe 21. 161 sl. 122) Trubar, Ta celi novi testament 1582. Posv. Ludviku, voj. Württ. Rupel 152. 123) Glagolski prvi del novega test. 1562. Trubarjevo posvetilo kralju Maksimilijanu. Rupel 66. 124) Trubar, Psalter. Predgovor. Rupel 91. 125) Trubar, Hišna postila I. 164. 126) Dittrich IV. 76-78. 127) Bohorič, Arct. horulae. Kratek predgovor. V prev. Rupel 223. 128) Trubar, Hišna postila II. 225.

(Družbena etika) 129) Trubar, Psalter 261. 130) Trubar, Hišna postila II. 226. 131) Prim. K. Marx, Zur Kritik der polit. Oekonomie. M. Adler, Das Rätsel der Gesellschaft. Wien 1936. 183. 132) Dalmatin, Biblija. Predgovor čez stari testament 2. 133) Dittrich IV. 50. 134) Elert 31 sl. 135) Dittrich IV. 53. 136) Trubar, Hišna postila II. 212. 137) Elert 28 sl. Melanchthonov nauk je bil obširneje podan tudi Slovencem v Trubarjevem prevodu njegovih Loci theologici kot Tiga noviga test. dolga predgovor. Prevod ni bil dostopen. 138) Dalmatin, Biblija. Slovenska predgovor. 139) Dittrich IV. 39-40, 47. Elert 26. 140) Trubar, Novega test. II. del: Predgovor čez ta list h tim Rimlanom. 141) Prim. zgoraj str. 32, 33. 142) Trubar, v op. 140 cit. delo. 143) Prav tam. 144) Trubar, Hišna postila II. 78. 145) Dittrich IV. 32, 47. Elert 26. 146) Dittrich IV. 48. Elert 26. 147) Trubar, Hišna postila II. 52. 148) Trubar, Abecedarium. Rupel 10. 149) Prim. Elert 65. Glede na enovito pojmovanje stvarstva ne bi pojma "stan" omejil na družbo kot Elert. Njegov okvir je sicer praktično družba in danes nam

je to izključno družbeni pojem, toda protestanti so tudi stan kot pokorščino izvajali iz nekega višjega načela: Boga in božjega reda. Kam bi sicer mogli vključiti "posmrtni stan", "sveti stan Adama in Eve" ali sam "božji stan"? 150) Elert 50. 151) Trubar, Hišna postila II. 165. 152) Trubar, Novi test. Opominane k branu tu s. pismu. Rupel 154: "Kakov stan bo po smrti imel". 153) Bohorič, Arct. horulae. Kratek predgovor. V prev. Rupel 221: "Ko se ne bi bila (-Adam in Eva) svojega tako svetega stanu naveličala." 154) Trubar, Hišna postila II. 152. 155) Janet I. 192. 156) Trubar, Hišna postila II. 152. 157) Trubar, Psalter 261. 158) Trubar, Hišna postila II. 154, 225. 159) Trubar, Hišna postila I. 121. 160) Fr. Bulow, Volkswirtschaftslehre. Leipzig 1931. 70. 161) Elert 56 sl. 162) Trubar, Hišna postila II. 178. 163) Kot je na pr. obsegal ordo oeconomicus vse, ki so bili v kakršnemkoli razmerju do pridobivanja, podobno je hotela fašistična korporacija združiti in obseči vse, ki so bili zaposleni v določeni pridobitni panogi: delodajalce in delojemalce hkratu. 164) Elert 65. 165) Trubar, Hišna postila II. 52. 166) Fr. Zahn, Beruf u. Berufsstatistik. HWStW II. 1924. 524. 167) Juričič, Postila I. 3. 168) Trubar, Hišna postila I. 122. 169) Prav tam 51. 170) Prav tam 50. 171) Trubar, Artikuli 72. 172) O karitativnosti spodaj str. 44. 173) Trubar, Hišna postila II. 229. 174) Juričič, Postila II. 23. 175) Trubar, Katehizmus z dvejma izlagama 1575. Od praznikov. Rupel 132. 176) I. teza Lutrove, zgoraj str. 11. 177) Juričič, Postila II. 95. 178) Trubar, Hišna postila I. 50. 179) Trubar, Artikuli 42. 180) Trubar, Hišna postila I. 156. 181) Trubar, Hišna postila I. 176. 182) Trubar, Jezus Sirah 142. 183) Juričič, Postila II. 24. 184) Trubar, Hišna postila I. 97. 185) Trubar, Katehizmus z dvejma izlagama 1575. Od začetka tih ajdovskih, judovskih inu krščanskih pildov. Rupel 128. 186) Trubar, Hišna postila II. 153. 187) Juričič, Postila II. 158. 188) Prav tam. 189) Prim. Hermannovo definicijo potrebe. Fr. Bulow, Volkswirtschaftslehre. Leipzig 1931. 264. 190) Juričič, Postila II. 158. 191) Elert 469. 192) Trubar, Hišna postila II. 229. 193) Trubar, Noviga test. poslednji dejl. 1577. Posvetilo. Rupel 139. 194) Trubar, Hišna postila II. 120. 195) Juričič, Postila I. 71. 196) Grafenauer 19-21, 29-47. Zwitter 48 sl. 197) Elert 475 sl. 198) Juričič, Postila II. 130. 199) Prav tam. 200) Juričič, Postila II. 157. 201) Trubar, Artikuli 88. 202) Trubar, Hišna postila II. 178. 203) Trubar, Hišna postila III. 26. Juričič, Postila I. 69. 204) Elert 346. 205) Trubar, Hišna postila III. 26. 206) Trubar, Artikuli 42. 207) Trubar, Hišna postila III. 26. 208) Juričič, Postila II. 158. 209) Trubar, Jezus Sirah 120. 210) Juričič, Postila I. 70. 211) Elert 430. 212) Trubar, Artikuli 88. 213) Trubar, Hišna postila

II.120. 214)Fueter 123 sl. 215)Dilthey 328. 216)Dilthey 330-331. 217)Prim.zgoraj str.19. 218)Kos 236. 219)Kos 178-209, 230-8. Grafenauer 19-21,29-47. Zwitter 48 sl. A.Poljanec, Smotri francoske revolucije v bojih slovenskih kmetov,Sodobnost VII 1939.302-12. 220)Predlog Otona Henrika pl.Wernegkha v imenu vsega plemstva na seji dež,zbora kranjskega 1.III. 1611. J.Polec,Svobodniki na Kranjskem,GMS XVII.1936.(Poseb. odtis) 38-45.
 (Družbena organizacija) 221)Elert 291 sl. Brandenburg 5 sl. 8 sl. 222)Trubar,Hišna postila I.17. 223)Elert 291 sl. 224)Elert 46. 225)Juričič,Postila I.18. 226)Trubar,Artikuli 91. 227)Spangenberg 3-6,11,26-28,37,44-45,54-55. Grafenauer 21-23. 228)Adler 159. 229)Fueter 123. 230)Elert 326-32. 231)Prav tam. 232)Elert 316. 233)Trubar,Katekizem 128. 234)Elert 315. 235)Trubar,Hišna postila II 268. 336) Trubar, Psalter 261. 237)Janet I.385,387. 238)Prim.zgoraj str.23. 239)Trubar,Hišna postila II.224. 240)Mesnard 186. 241)Trubar,Hišna postila I.235. 242)Trubar,Hišna postila II.165,169.Juričič,Postila II.116. 243)Juričič,Postila I.81. 244)Prim.zgoraj str.36. 245)Elert 315. 246)Trubar,Hišna postila I. 256. 247)Trubar,Hišna postila I. 204-205. 248)Elert 316. 249)Jellinek 197-98. 250)Janet II.136-39. 251)Trubar,Hišna postila II.165. 252)Trubar,Hišna postila I.235. 253)Trubar,Hišna postila I. 119. 254)Trubar,Hišna postila II.143. V istem smislu 276. 255)Jellinek 427 sl. 256)Prim.citat zgoraj str.53. 257)Juričič,Postila II.117. 258)Prim.zgoraj str.52. 259)Juričič,Postila II.116. 260)Juričič,Postila II.117. 261)Prav tam. 262)Juričič,Postila II.106. 263)Trubar,Hišna postila I. 235. 264)Trubar,Hišna postila I.236. 265)Prav tam. 266)M.Dolenc,Pravna zgodovina za slov.ozemlje 1935. 421. 267)Trubar,Hišna postila II.23. 268)Prav tam 290. 269)Prav tam 287. 270)Luther,Von weltlicher Obrigkeit 1523.Cit.Brandenburg 22. V istem smislu Trubar,Katehizmus z dvejma izlagama 1575.Od viših.Rupel 133. 271)Trubar,Artikuli 88. Prim.tudi Brandenburg 22. 272)Augsburški verski mir 25.IX. 1555.T.11.Mirbt 287 273)Kidrič,Zgod.21,26,44. 274)Poleg drugih Luthrovih spisov zlasti:Ob Kriegsleute in einem seligen Stande sein können 1526. 275)Trubar,Jezus Sirah 28. 276)Trubar,Psalter 254.Stivra,pravda pomeni zakupnino.Prim.Dolenc,cit.delo 361. 277)Dalmatin,Biblija I.Slov.predgovor. 278)Trubar,v op.270 cit. delo 133-4. 279)Trubar,Artikuli 42. 280)Trubar,Hišna postila I.122. 281)Mesnard 224. 282)Mesnard 225-6. 283)Mesnard 324-5. Gierke 58. 284)Gierke 3. 285)O vseh teh teorijah:Mesnard 325 sl.337 sl.349 sl.371 sl. 391 sl. 286)Mesnard 371-85.

287) Loesche 173-4. 288) Trubar, Psalter 233. 289) Prav tam 180.
 290) Prav tam 232. 291) Prim. zgoraj str. 37. 292) Prim. zgoraj
 str. 52. 293) Trubar, Artikuli 72. 294) Prav tam 88. 295) Prim.
 spodaj str. 76, 77. 296) Elert 93-4. 297) Prim. spodaj str. 76.
 298) Trubar, Katekizem 116-8. 299) Elert 81. 300) Trubar, Arti-
 kuli 93. 301) Prav tam. 302) Prav tam 79. 303) Elert 98-9, 103.
 304) Trubar, Artikuli 84. 305) Prav tam. 306) Trubar, Hišna po-
 stila I. 100. 307) Trubar, Hišna postila II. 224. 308) Prav tam
 152. 309) Prav tam 212. 310) Trubar, Artikuli 89. 311) Mesnard
 287-90. Dittrich IV. 194-5, 216. 312) Mesnard 206. 313) Trubar,
 Novega test. II. del: Predgovor čez ta drugi list h tim Rimla-
 nom. 314) Elert 336. 315) Prim. zgoraj str. 55. 316) Juričič, Po-
 stila II. 114. 317) Prav tam 115. 318) Elert 338. 319) Elert
 337-8. 320) Trubar, v op. 313 cit. mesto. 321) Elert 338. 322)
 Prav tam. 323) Elert 341. 324) Prim. zgoraj str. 9-10. 325) Prim.
 zgoraj str. 43. 326) Elert 347-9. 327) Levec 267. 328) Levec 271.
 329) Dimitz II. 54. 330) Dimitz II. 34, 44-5. Luschin, Reichsge-
 schichte 267-9. 331) Dimitz II. 68-9. 332) Dimitz II. 83-4.
 333) Levec 274-5, 278. 334) Levec 278. 335) Luschin, Grundriss
 77, 244-5. 336) Dimitz II. 110. 337) Prav tam. 338) Loserth 34.
 339) Loserth 51. 340) Loserth 29. 341) Loserth 39, 52, 58. 342)
 Loserth 57. 343) Luschin, Grundriss 253. 344) Dimitz II. 220.
 Loserth 103. 345) Nadvoj. Karel kranj. dež. stanovom 15. XII.
 1564. Elze 443. 346) Levec 278. 347) Dimitz III. 29. 348) Dimitz
 III. 63. 349) Trubar, Katehizmus z dvejma izlagama 1575. Posv.
 Francu Juriju Reinu s Strmola. Rupel 112. 350) Loesche 75.
 351) Loserth 212. 352) Loserth 299 sl. 304, 307, 362, 366, 369.
 353) Loserth 395. 354) W Goetz, Die Gegenreformation in Deutsch-
 land. PWG V. 1930. 369. 355) Zwitter 52-3. 356) J. Zontar, Zgodo-
 vina mesta Kranja Lj. 1939. 155-6. 357) Levec 276. 358) Dimitz
 III. 40. 359) Trubar kranj. dež. upravitelju in odbornikom 29. X.
 1564. Elze 436. 360) Dittrich IV. 218-20. 361) Janet I. 458-61.
 362) Prim. zgoraj 12, 13. 363) Elert 15. 364) Sturzo 186-90. 365)
 W Goetz, Der Ausgang des Mittelalters. PWG IV. 1932. XXVII. A.
 Doren, Kirche u. Papsttum von der Mitte des 13. bis zur Mitte
 des 15. Jh. PWG IV. 1932. 72, 80, 134. 366) Mirbt 238. 367) Sturzo
 213. 368) Sturzo 180-81. 369) J. Gruden, Cerkevne razmere med
 Slovenci v 15. stol. in ustanovitev ljublj. škofije. Lj. 1906.
 21-22, 25. 370) Luschin, Reichsgeschichte 232-3. 371) H. v. Srbik,
 Die Beziehungen von Staat u. Kirche in Oesterreich während
 des Mittelalters. Innsbruck 1904. 18. 372) Prim. zgoraj str. 13,
 14. 373) Mesnard 207. 374) Trubar, Hišna postila III. 6. 375)
 Juričič, Postila II. 9. 376) Prav tam. 377) Trubar, Hišna posti-
 la III. 6. 378) Prav tam 142-3. 379) Trubar, Hišna postila II.
 169. 380) Dittrich IV. 222. 381) Troeltsch 29. Bd. 25. 382) Prav

tam 37. 383) Trubar, Hišna postila II. 23. 384) Prav tam 169. V istem smislu: Trubar, Abecedarium 1551. Rupel 8. Trubar, Cerk. ordninga 79a. Kidrič, Kirchenordnung 116-7. 385) Trubar, Hišna postila I. 172. 386) Dittrich IV. 220. Troeltsch 29. Bd. 25. 387) Trubar, Artikuli 97. 388) Prim. zgoraj 20. 389) Elze 358-419. 390) Elze 364. 391) Kidrič, Kirchenordnung 43 sl. 392) Kranj. stanovi nadvoj. Karlu 20. XI. 1564. Elze 442. 393) Trubar, Hišna postila II. 236. 394) Trubar, Noviga testamenta posledni dejl 1577. Predgovor. Rupel 143. 395) Dalmatin, Krščanske lepe molitve. Molitov zuper Turka. Rupel 212. 396) Trubar, Psalter 43. 397) Dalmatin, v op. 395 cit. mesto. 398) Brandenburg 4. 399) A. Dalmatin-S. Konzul (Istrijan), Kratki razumni nauci. Trubarjev Predgovor. 400) J. Loserth, Innerösterreich u. die militärischen Massnahmen gegen die Türken im 16. Jh. (1934.) 21-3. 401) Dimitz II. 40-1. 402) Dimitz II. 107. Jug 44. 403) Dimitz II. 134. 404) Dimitz II. 133. Jug 52. 405) H. Schaefer, Der osmanische Staat von seiner Entstehung bis zum Ausgang des 17. Jh. FNG V. 1930. 540. 406) St. Jug, Turški napadi (II. del disertacije, neobjavljen. Izvod mi je ljubeznivo dal na vpogled dekanat filoz. fakult. v Lj.) 66. 407) Discours des Princes et Estats de la Chrétienté plus considerables à la France, selon leurs diverses qualitez et conditions. 1623-4. (Avtor neznan, vsekakor iz Richelieujevega kroga.) Henri de Rohan, De l'Interest des Princes et Estats de la Chrétienté. 1638. Prim. Meinecke 138 sl. 203 sl. 408) St. Jug, Turški napadi II. 66. 409) Prav tam 78. 410) Jug 21. 411) Grafenauer 119. 412) Loserth 39. 413) Juričič, Postila I. 90. 414) Elert 369. 415) Elert 371-2. 416) Trubar, Hišna postila I. 239. 417) N. Machiavelli, Il Principe. Cap. XXV. 418) Mesnard 480-4. 665-8. 419) Mesnard 574 sl. 670. 420) Gierke 4. 421) Mesnard 615. 422) Gierke 65-6. 423) Mesnard 620 sl. 673. 424) Mesnard 646 sl. 425) Mesnard 652 sl.

(Narodnost) 426) Dalmatin, Biblija. Predgovor čez psalter. 279. 427) Dalmatin, Ta celi katehizmus... inu pejsni 1584. Posv. Juriju Khislju s Fužin. Rupel 213-4. 428) Bohorič, Arcticae horulae. Kratek predgovor. V prevodu Rupel 220. 429) M. de Cervantes, Bistroumni plemič Don Kihot iz Manče. Poslov. St. Leben. III. 1936. 42. 430) V. Basch, Les Doctrines politiques des Philosophes classiques de l'Allemagne. Paris 1927. 33-4. 431) Dittrich III. 295-6. 432) Prav tam 297. 433) Prav tam 307. 434) Prav tam 313. 435) Below 82. 436) Trubar, Ta prvi dejl tiga noviga testamenta 1557. Predgovor. Rupel 20. 437) Mirković 132-4. 438) Elert 133. 439) Elert 127. 440) Kidrič, Zgod. 69. 441) Prim. Trubar, Psalter Davidov. Rupel 87. Trubar, Sv. Pavla listu-

vi 1567. Rupel 97-98. Trubar, Ta celi katehismus inu pejsni 1574. Rupel 104. Trubar, Ta celi novi test. 1582. Rupel 150. Dalmatin, Biblija. Rupel 203. Dalmatin, Ta celi katehismus inu pejsni 1584. 213, 215. Itd. 442) Kidrič, Kirchenordnung 151. 443) Dalmatin, Biblija. Posv. Rupel 202. 444) Trubar, Ta prvi dejl tiga noviga test. 1557. Predgovor. Rupel 26. 445) Dalmatin, Ta celi katehismus inu pejsni 1584. Posv. Juriju Khislju s Fužin. Rupel 213. 446) Elert 138. 447) Kidrič, Zgod. 24. 448) Dimitz II 102. 449) Kidrič, Peter Bonomo. SBL I. 53. 450) Tamaro II. 40. 451) Tamaro I. 335-90. 452) Kidrič, Zgod. 18, 24. 453) Tamaro II. 48. 454) Dimitz II. 103. 455) Tamaro II. 54-56. Prim. Levec 280. 456) Dimitz II. 167, 291-92. 457) Dimitz II. 292. Tamaro II. 64. 458) Venetianer 63. 459) Venetianer 64-66, 68. 460) Venetianer 73-75, 80-88. 461) Prim. zgoraj str. 24. 462) Venetianer 55. 463) Tamaro II. 49 sl. 464) Tamaro II. 55. 465) Stökl. 466) Stökl. Anhang 259-77. Kostrenčič. 467) Stökl 266. 468) Stökl 277. 469) Stökl 179. 470) Albrecht Pruski baronu Ungnadu 6. VII. 1561. Cit. J. Voigt, Briefwechsel des Hans Ungnad Freiherrn von Sonneck mit dem Herzog Albrecht v. Preussen AKOeGG 20. Bd. Wien 1859. 256. 471) Baron Ungnad Albrechtu Pruskemu 18. VII. 1562. Prav tam 273. 472) Kidrič, Ivan Ungnad v. pregnanstvu. ČJKZ II. 196. 473) Fueter 142, 152, 153. 474) Stökl 191-94. 475) A. Wolf, Drei diplomatischen Relationen. aus der Zeit Kaiser Leopolds I. AKOeGG 20. Bd. Wien 1859. 284 sl. 476) Kidrič, Zgod. 26. 477) Prav tam 30. 478) Prav tam 30. 479) Dalmatin, Biblija. Posv. V prev. Rupel 202. 480) Bohorič, Arct. horulae. Kratek predgovor. V prevodu Rupel 222. 481) Glonar, Sigismund Herberstein. SBL I. 314. 482) H. v. Eckardt, Russland. Leipzig 1930. 32. Potemkin 205. 483) Dimitz II. 41. 484) Potemkin 207. 485) Potemkin 207-211. 486) Potemkin 210. 487) Eckardt, cit. delo 35. 488) Potemkin 210. 489) Glagolski prvi del novega test. 1562. Rupel 53. V istem smislu tudi na drugih mestih: Kratki razumni nauci. Predgovor. Itd. 490) Stökl 207. 491) Murko 127.

V i r i

Od virov, ki so mi bili dostopni v univerzitetni knjižnici, navajam samo tiste, ki so prišli za mojo razpravo v poštev. Za moj namen so mi zadoščali, pri podrobnejši analizi posameznih vprašanj pa bi bilo seveda treba pritegniti tekste, ki se hranijo v inozemskih knjižnicah in arhivih.

- P. Trubar, Catechismus. 1551. (Faksimilirana izdaja 1935)
- P. Trubar, Ta drugi dejl tiga noviga testamenta. 1560.
- P. Trubar, Artikuli oli dejli te prave, stare vere krščanske. 1562.
- P. Trubar, Ta celi psalter Davidov. 1566.
- P. Trubar, Ta celi novi testament. 1582.
- P. Trubar, Mišna postila. 1595.
- J. Dalmatin, Jezus Sirah. 1575.
- J. Dalmatin, Biblije, tu je, vsiga svetiga pisma prvi dejl. 1578.
- J. Dalmatin, Biblija, tu je vse svotu pismu. 1584.
- J. Juričič, Postila, to je, krščanske evangelske predige. 1578.
- Th. Elze, Primus Truber's Briefe. Tübingen 1897.
- I. Kostrenčič, Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven. Wien 1874.
- M. Rupel, Slovenski protestantski pisci. Ljubljana 1934.

D e l a

Tu navajam samo glavna dela, ki sem jih uporabljal in ki jih v opombah večkrat citiram.

- Adler Sigmund, Die Organisation der Centralverwaltung unter Kaiser Maximilian I. Leipzig 1886.
- Beer Max, Allgemeine Geschichte des Sozialismus und der sozialen Kämpfe. V hrvatskem prevodu B. Adžije in M. Durnana, Opća historija socijalizma i socijalnih borba. Zagreb 1933.
- Below v. Georg, Die Ursachen der Reformation. Historische Bibliothek Bd. 38. München-Berlin 1917.
- Brandenburg Erich, Martin Luther's Anschauung vom Staate und der Gesellschaft SchVRG Nr. 70. Halle 1901.
- Bréhier Emile, Histoire de la Philosophie. I. Paris 1938.

- Choisy E., L'Etat chrétien Calviniste à Genève. Paris. (Brez navedbe letnice.)
- Dilthey Wilhelm, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Gesammelte Schriften II. Leipzig-Berlin 1923.
- Dimitz August, Geschichte Krains. Ljubljana 1875.
- Dittrich Otto, Geschichte der Ethik III. IV. Leipzig 1926. 1932.
- Elert Werner, Soziallehren und Sozialwirkungen des Luther - tums. (Morphologie des Luthertums II.) München 1932.
- Engels Friedrich, Der deutsche Bauernkrieg. V hrvatskem prevodu I. Mussulin, Njemački seljački rat. Zagreb 1933.
- Fueter Eduard, Geschichte des europäischen Staatensystems von 1492-1559. München-Berlin 1919.
- Gierke Otto, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Breslau 1913.
- Grafenauer Bogo, Boj za staro pravdo. Slovenski knež ob koncu 15. in začetku 16. stoletja. Ljubljana 1944.
- Janet Paul, Histoire de la Science Politique I. II. 5. izd. Paris. (Brez navedbe letnice.)
- Jellinek Georg, Allgemeine Staatslehre. 3. izd. Tübingen 1919.
- Joachimsen Paul, Das Zeitalter der Reformation. PWG V. 1930.
- Jug Stanko, Turški napadi na Kranjsko in Primorsko do prve tretjine 16. stoletja. Ljubljana 1943.
- Kidrič Fran, Zgodovina slovenskega slovstva. Ljubljana 1938.
- Kidrič Fran, Die protestantische Kirchenordnung der Slovenen im 16. Jahrhundert. Heidelberg 1919.
- Kos Milko, Zgodovina Slovencev. Ljubljana 1933.
- Levec Vladimir, Die krainischen Landhandfesten. MIOG XIX. Bd. 2. Heft. Innsbruck 1898.
- Looserth Johann, Die Reformation und Gegenreformation in den innerösterreichischen Ländern im 16. Jahrhundert. Stuttgart 1898.
- Loesche Georg, Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im neuen Oesterreich. Wien-Leipzig 1930.
- Luschin v. Ebengreuth Arnold, Grundriss der österreichischen Reichsgeschichte. Bamberg 1899.
- Luschin v. Ebengreuth Arnold, Oesterreichische Reichsgeschichte des Mittelalters. Bamberg 1914.
- Meinecke Friedrich, Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. München-Berlin 1924.
- Mesnard Pierre, L'Essor de la Philosophie Politique au XVII^e siècle. Paris 1936.
- Mirbt Carl, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des

- römischen Katholizismus. 5. izd. Tübingen 1934.
- Mirković Mijo, Flacius. Zagreb 1938.
- Murko Matija, Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven. Prag-Heidelberg 1927.
- Potemkin V.P., Istorija diplomatije I. (Prevod iz ruščine.) Beograd 1945.
- Spangenberg Hans, Vom Lehnstaat zum Ständestaat. Historische Bibliothek 29. Bd. München-Berlin 1912.
- Stökl Günther, Die deutsch-slavische Südostgrenze des Reiches im 16. Jahrhundert. Breslau 1940.
- Sturzo Luigi, L'Eglise et l'Etat. Paris 1937.
- Tamarc Attilio, Storia di Trieste. I. II. Roma 1924.
- Troeltsch Ernst, Die Soziallehren der christlichen Kirchen. ASWF Bd. 26-30.
- Venetianer A., Die Evangelisch-Reformierte Kirche Cristo Salvatore zu Triest. Triest - Leipzig 1887.
- Zwitter Eran, Starejša kranjska mesta in meščanstvo. Ljubljana 1929.

K r a t i c e

- AKOeGQ - Archiv für Kunde Österreichischer Geschichtsquellen.
- ASWF - Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik.
Neue Folge.
- ČJKZ - Časopis za slovenski jezik, književnost in zgodovino.
- EI - Enciclopedia Italiana.
- GMS - Glasnik Muzejskega društva za Slovenijo.
- HWStW - Handwörterbuch der Staatswissenschaften.
- JGGPCe - Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich.
- MIOeG - Mitteilungen des Institutes für Österreichische Geschichtsforschung.
- PMG - Propyläen-Weltgeschichte.
- SBL - Slovenski biografski leksikon.
- SchVRG - Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte.
- ZDRV - Razprave Znanstvenega društva za humanistične vede.

Социальные взгляды словенских протестантов

Краткое содержание

Шестнадцатый век является одной из самых значительных эпох европейской истории. Великие события этого столетия, особенно реформация, а наряду с ней и глубокие перемены в социальной и политической структуре тогдашней Европы представляют начало перелома между средним веком и новой эпохой. В это время появляются первые зачатки новейших политических и социальных теорий.

Словенцы приняли непосредственное участие во всех выдающихся движениях этого столетия. Крестьянские восстания, религиозная борьба и турецкие войны одновременно потрясали словенские земли и вовлекали их в великий европейский кризис. На территории, населенной словенцами, скрещивались тогда пути, связывающие Среднюю Европу с Италией и с областью Средиземного моря, а также с Балканами. Здесь проходит граница между христианской Европой и Османским царством, здесь сходились германский, романский и славянский миры.

Среди этого бурного кипенья из реформационного движения, захватившего и словенские земли, родилась словенская литература. Тем самым была создана первая словенская национальная традиция и заложены основы всего позднейшего национального развития словенцев. Поэтому значение словенских протестантских реформаторов выходит из рамок истории литературы или религиозной догматики. Целью этой работы является анализ социальных взглядов протестантских писателей, и определение, на основании их трудов, — первых книг, написанных по-словенски, отношения словенской реформации к современным социальным и политическим вопросам.

Протестантская идеология находилась все еще в рамках средневековых взглядов и традиций. Она сохранила средневековое мировоззрение, считавшее, что цель жизни находится вне мира сего и что все земное существование является лишь приготовлением к царству божиему и, как таковое, не имеет само по себе никакой ценности. Реформация является опытом обновления всей жизни в рамках этого целостного понимания, не имевшего своего центра тяжести на земле. Лишь спустя более двухсот лет, после американской и французской революции, земные счастье и благосостояние стали политическим идеалом. Это случилось тогда, когда земное бытие освободилось от потустороннего мира и стало самостоятельным полем, на которое люди направили свою деятельность для разумного устройства жизни на земле — в обществе.

В 16 столетии социальные проблемы всегда включались в религиозные рамки, и поэтому религиозная борьба этого века отражает всю социальную проблематику своего времени.

Словенская реформация в качестве своей религиозной программы и догматической основы приняла учение Лютера, сформулированное в аугсбургском исповедании веры, а позже в формуле "concordiae". Это было следствием тесной связи между словенской протестантской церковью и феодальным дворянством, которое не могло быть носителем какой-либо более современной и передовой политической программы. Как в Германии, так и в словенских землях, еще не были развиты новые общественные силы, которые могли бы проводить в политическую и социальную жизнь новые идеи. Экономическое и политическое влияние буржуазии было еще слишком слабо, крестьянство не могло добиться успеха, так как оно не имело ни достаточных материальных средств ни выработанной программы, стоящей над их непосредственными интересами: защитой от нестерпимого гнета феодалов. Крестьянские восстания обозначают и в словенских странах стихийный протест и самозащиту поработенных крестьян в эпоху кризиса, который переживала феодальная система.

Немецкая сфера, к которой тогда принадлежала Словения, носила еще ясно выраженный аграрно-феодальный характер. Эта действительность отражалась и на политических и социальных взглядах протестантов.

Общественная этика по своему существу не выходит из средневековых рамок. Она направлена в потусторонний мир и исходит из идеи о "божьем порядке" во вселенной, в котором каждому "божьему созданию" (и человек считается "божьим созданием") определена особая служба под знаком покорности как основного принципа. Понятие покорности заменяет понятие законности во вселенной, возникшее позже. Покорность ближнему, т.е. практически уважение существующего порядка, обозначает осуществление этого основного принципа, руководящего вселенной.

И в понимание общественной организации протестантизм не внес ничего существенно нового. В то время не возникает еще понятие о суверенной власти государства, а лишь о власти, являющейся существенно одинаковой во всех общественных формах и различающейся лишь по своему объекту. Эту власть представляет не только царь или король или князь, но и отец, властвующий над женой, детьми, прислугой и имуществом. Таким образом, общественная организация распространяется и на семью. Власть включается в устройство вселенной как одна необходимых служб и принципиально не отличается от других профессий или сословий. Протестантизм обосновал патриархальную теорию государства, по которой государство признается расширенной семьей.

Власть является необходимостью, проистекающей из того, что человек должен жить в обществе. Все формы организации и их общий элемент — власть, являются созданием рук божьих, некоторого рода роковой данностью, которую человек должен покорно принять. Так надо понимать и слова апостола Павла, что всякая власть от бога. Из этого проистекает — без всяких оговорок — принцип законности всякой власти. Но из системы власти изъята церковь, в настоящем смысле этого слова вообще не являющаяся властью. И забота о духовном благе подданных является задачей государя и всякого носителя власти, в том числе и отца в семье. Таким образом, и церковь организована в рамках светской власти.

Так как всякая власть исходит от бога и имеет божественное назначение, то какое бы то не было сопротивление власти исключается. Это выразилось особенно в отрицательном отношении Лютера к крестьян-

ским восстаниям, и с этой же точки зрения словенские протестанты осуждали восстания словенских крестьян. Только если государи посягают на религиозные взгляды своих подданных и отвергают их от истинной веры, подданные не должны покоряться государю. Но их непокорность выражается лишь в пассивном сопротивлении. В мирских же делах подданные должны безусловно покоряться и государю тирану. Понятие "тирана" применяется лишь к государю, преследовавшему истинную религию.

И конструкция правового порядка носит все характеристические черты протестантской идеологии, старающейся соединить жизнь на земле с потусторонними целями в рамках единого божественного порядка. Право является, с одной стороны, необходимым последствием общественной организации, а, с другой стороны, выражением божьей воли и осуществлением законов этики. В виду этой связи с божьим законом и этикой, в протестантской конструкции правового порядка отсутствуют те строгие границы, которые определяют право как чисто общественное явление.

Социальные взгляды словенских протестантов, таким образом, не являются самобытными, ибо они целиком приняли учение Лютера. Однако, следует подчеркнуть, что идеология словенских протестантов формировалась и под другими влияниями. В первую очередь надо упомянуть Цвингли, учение которого имело большое влияние на вождя словенской реформации Приможа Трубара. Рационалистический дух Цвинглианства особенно подходил к конкретному образу мыслей Трубара, формировавшего сперва свои взгляды под влиянием цвинглианских книг. И даже потом, когда Трубар во главе словенской протестантской церкви решительно высказался за протестантизм в духе учения Лютера, в некоторых его обличениях и заявлениях заметно может быть подсознательное влияние учения Цвингли. На социальные взгляды все это не повлияло, так как Трубар и словенские протестанты жили в иной среде, чем Цвингли.

Имело своих сторонников в Словении и радикальное направление протестантизма, которое представлял хорват из Истрии и один из виднейших теологов немецкой протестантской церкви — Флациус Иллирикус, однако, традиции Флациуса не оказали в Словении заметного влияния. Но там, где флацианство получило перевес, протестантизм, несмотря на натиск контр-рефор-

мации, сохранился до сих пор (Словенская Каринтия).

Наконец, надо упомянуть о влиянии гуманизма, с которым вождь словенской реформации столкнулся в Триесте, при дворе епископа Бономо. Бономо был гуманист и последователь Эразма и в то же время видный политик в Триесте 16го века. Здесь Трубар, под руководством Бономо, ознакомился с новыми реформационными идеологиями, особенно с Эразмом и Кальвином. Наряду с этим, именно Бономо побуждал вождя словенской реформации, писать на словенском языке. Итальянец Бономо об'яснял Эразма и Кальвина не только по-итальянски и по-немецки, но и по-словенски, хотя словенский язык тогда еще не имел своей азбуки.

В начале 16го века Триест вел особенно ожесточенную борьбу за политическую автономию и за свободу торговли со своим естественным тылом. Триест, оказавшийся с 1382 года под властью Габсбургов, хорошо сознавал свой политический и экономический антагонизм с Венецией и понимал, что лишь свободная торговля со странами, находящимися в его тылу — главным образом, со словенскими землями, обеспечивает ему возможность развития и под'ема. Особенно ясно видел положение города епископ Бономо. В послании, отправленном им в 1518 году императору Максимилиану, он подчеркивал стратегическое и экономическое значение Триеста, являющегося "*antemurale ad provinciam Carniolae ... verumque exortium*" Карста, Крайны, Штирии и Австрии. Конечно, он не хотел осуществить эту связь ценою политического подчинения феодальному режиму, под властью которого находились страны тыла. Феодальные, консервативные страны тыла и буржуазный, торговый Триест являлись двумя различными мирами, которые могли бы вступить в связь лишь в рамках более прогрессивного социального и политического устройства. При этом Бономо должен был сознавать, что в этом тылу должно нечто перемениться так как эта территория, представляющая единое естественное целое, не переносит двух разных систем. Весьма вероятно, что он при этом считался с ролью народа, живущего на этой территории, словенцев, культурный уровень которых должен подняться, чтобы стать значительным фактором в устройстве тыла, интересы которого должны быть связаны с интересами Триеста. Так, первые зачатки словенского национального сознания совпадают с первым формирова-

нием и связыванием словенской территории в экономическое целое в современном смысле.

Первая словенская книга вышла в Германии в 1551 году. С тех пор развитие словенского протестантизма и словенской протестантской литературы тесно связано с немецкими странами. Немецкое дворянство и буржуазия и материально поддерживали словенскую и южнославянскую печать. Но, несмотря на все это, было бы ошибочно считать словенский протестантизм лишь ветвью немецкого реформационного движения.

Организационными рамками протестантской церкви была светская власть, т.е. феодальная сословная организация, существовавшая в Словении так же, как и в Германии. Исходя из статического принципа существующего порядка, и словенский протестантизм не мог начать новой политики, которая предполагала бы существование новой общественной силы и заменила бы в общественном мировоззрении начало порядка началом развития. Мы уже упомянули, каково было отношение протестантизма к крестьянским движениям.

Дворянство, как господствующий класс, было заинтересовано в том, чтобы в своей оппозиции против католической политики областного князя, укреплявшего свою власть за счет дворянства, заручиться поддержкой широких масс. В связи с злоупотреблениями в католической церкви лозунг евангелия мог бы хорошо послужить для их целей. Особенно важную роль сыграли при этом турецкие войны. Даже если в 16 веке нельзя было серьезно считаться с возможностью распада Турецкой империи, находившейся тогда на вершине своей мощи, все же казалось возможным — именно путем лозунгов евангелия и его распространения между порабощенными славянскими народами Балкан, и между словенцами, бывшими непосредственной жертвой турецких набегов — побудить немецких князей и немецкие города оказать более значительную помощь и принять более деятельное участие в борьбе против турок. Такова была причина поддержки, оказываемой немецким дворянством и буржуазией словенскому и южнославянскому протестантизму.

Словенские протестанты не были в состоянии понять действительного политического положения и оценить политические силы, боровшиеся в это время между собой. Но, несмотря на то, что они являлись частью германской политической и социальной системы и приняли

немецкую форму реформации, именно при помощи этой идеологии они стали яснее понимать Европу и особенно осознали свою принадлежность к славянскому миру. Словенские протестанты имели уже вполне ясное представление о распространенности славянских народов, особенно автор первой словенской грамматики, Адам Бохорич, и автор словенского перевода полной библии, Юрий Далматин Последний подчеркивал что славянский язык не скрыт в каком-то закоулке, а наоборот, распространен в могущественных королевствах, хотя и делится на несколько диалектов.

Словенские протестанты чувствовали непосредственную, действительно жизненную связь с южнославянскими народами именно потому, что они страдали от общего врага, от турок. Даже немцы должны были в последнее время признать, что тогдашняя югославянская граница не разделяла, а наоборот сближала славянские народы, жившие по обе ее стороны.

Реформация представляет самое заметное влияние, которым идейно когда-либо пользовались немецкие страны у словенцев, но на ряду с этим и первый решительный идейный поворот, устремленный вне немецкой сферы. Если мы ныне обращаемся к 16му веку, то нам кажется, что немецкий мир остается в стороне от пути пройденного словенцами с тех пор, когда у Трубара в Триесте впервые родилась мысль писать по-словенски. Первые проявления словенской национальной индивидуальности создали мост в позднейшие века, когда словенцы начали искать свободных ориентаций по обе стороны немецкой среды: на западе и на востоке. В этом более широком кругозоре яснее определилось и отношение позднейшей эпохи к социальному учению протестантов. Труд последующих поколений, основанный на традиции словенских протестантов, создали рамку, в которую и словенцы могли включить свою политику и свою суверенность.

The social thoughts of the Slovene protestants

Short contents

The 16th century is one of the most important epochs in European history. The great events of that century, in the first place the Reformation and the parallel deep changes in the social and political system of Europe of that time, represent the first wedge driven between the middle ages and modern times. The first origins of modern political and social theories can also be traced back to that century.

The Slovenes were directly concerned in all the great movements of that century. The peasants' risings, the religious struggles, and the Turkish wars simultaneously agitated the Slovene countries plunging them into the great European crisis. At that time the territory, on which the Slovenes lived, became an important cross roads leading from Central Europe to Italy, the Mediterranean and the Balkans. Christian Europe and the Ottoman empire met here and here the German, the Roman, and the Slav world converged.

Amidst this agitated turmoil Slovene literature was born out of the Reformation movement which had also spread over Slovene countries. Thus the first Slovene national tradition was created and the first foundation laid for a subsequent national development of the Slovenes. The significance of the Slovene protestant reformers therefore outgrows the frame of literary history or that of religious dogmatics. The object of this treatise is to analyse the social views of the Slovene protestant writers and to ascertain on the basis of their works - the first books written in the Slovene language - the connection between the Slovene Reformation and the political and social problems of those times.

The protestant ideology remained within the frame of mediaeval conceptions and traditions. It kept up the mediaeval conception that the purpose of life lies beyond this world, that the terrestrial existence is only a preparation

for the Kingdom of God without any worth in itself. Now as before human existence remained included in the transcendent world and subjected to transcendent aims. The Reformation undertook to reform all life within this unified totalitarian conception with its center of gravity lying beyond this world. Only the American and French Revolutions, more than 200 years later, proclaimed welfare and happiness in this world as their political ideals. At that time earthly existence emancipated itself from the transcendent world becoming an independent sphere towards which men directed their endeavours to establish a sensible order in this world - in society.

In the 16th century, however, social problems were still contained between the limits of religion; the religious struggles of that century therefore reflect all the social problems of those times.

For its religious programme and dogmatic basis, the Slovene Reformation adopted Luther's doctrine as it had been formulated in the Augsburg Confession and later in the Formula Concordiae. This reveals the close relationship between the Slovene Protestant Church and the feudal nobility. The latter could not be the bearer of any modern and progressive political and social programme. In the Slovene countries, like in those of Germany, the new social forces had not yet developed so as to introduce new ideas in political and social life. The economic and political influence of the bourgeoisie was still very weak and the peasants alone could not secure the victory because they had not sufficient material resources nor any elaborated programme reaching beyond their immediate interest which was that of defence against the unbearable pressure exercised by their feudal lords. Also in the Slovene countries the peasants' risings represent a spontaneous protest and self-defence of the oppressed peasants during the period of crisis the feudal order had got into.

The German zone to which also the Slovene countries belonged at that time, had still a distinct feudal and agrarian character. This state of affairs is reflected in the political and social views of Protestantism.

Social ethics does not essentially outgrow the mediaeval frame. Its aims are directed beyond this world and it takes for its basis the universal divine order in which every "divine thing" (man, too, is thought of as a "divine thing") is assigned a special function under the sign of

obedience as the fundamental principle. The term "obedience" is substituted here also for the notion of natural law in the universe, which was introduced only in later times. Obedience to one's fellow creature, meaning in fact the recognition of the existing social order, represents the realization of this fundamental principle predominating throughout creation.

Protestantism also did not bring anything essentially new in the conception of social organization. There is no mention yet of the sovereign authority of the state but only of authority which is essentially the same with different social formations. In principle the latter do not differ from one another but in the degree and scope of power. Authority is not represented only by the king or by the prince but also by the father in his sphere, in the family. The social organization thus embraces even the family. Authority is included in the universal order as one of the necessary functions and in principle does not differ from other professions. Protestantism founded the patriarchal theory of the state; the state is regarded as an enlarged family.

Authority is a necessity arising from the fact that man has to live in society. All forms of social organization and authority which is an element common to them all, are also divine things and fatal facts which man must accept. Paul's words deriving every authority from God, are to be understood in the same sense. The principle of legitimacy was thus established without any restraint. But the church is exempted from the system of authority; in the strict sense of the word it is no authority at all. The emperor should care for the spiritual welfare of his subjects and so should each bearer of authority, even the father in the family. The Church is thus organized in the precincts of worldly authority.

The character of every authority having a divine origin and a divine purpose also excludes any opposition against it. Therefore Luther repudiated the peasants' risings and in the same sense the Slovene protestants condemned the insurrections of the Slovene peasants. Only if the sovereign should interfere with the religion of his subjects wanting to deviate them from the true religion, are the subjects to disobey their lord. But this disobedience can be expressed only by passive resistance. In worldly affairs, however, subjects owe an unconditional obedience even to a tyrannical

sovereign. As a matter of fact, the term "tyrant" is limited to the sovereign who persecutes the true religion.

Also the construction of legal order shows all the characteristics of protestant ideology which wanted to combine the dwelling on earth with transcendent aims within the frame of the unified divine order. On the one hand the law is the inevitable consequence of the social organization but on the other hand it is an expression of the divine will and the realization of the ethical command. Because of this connection with the divine law and with ethics, those strict limits, defining law as a purely social matter, are wanting in the protestant construction of legal order.

The social conception of the Slovene protestants is not original because its contents represent a complete adoption of Luther's doctrine. But it is necessary to state that the minds of Slovene protestants were also formed under other influences. In the first place we should mention Zwingli whose doctrine had a considerable influence upon the leader of the Slovene Reformation, Primož Trubar. The rational spirit of Zwinglianism particularly responded to the concrete mind of Trubar, who at the beginning of his reformatory activity, shaped his doctrine out of Zwinglian books. Some years later, when head of the Slovene Protestant Church, Trubar quite definitely declared himself for protestantism in the spirit of Luther's teaching, but even then he followed - subconsciously at least - the Zwinglian trend in some of his explanations and statements. This influence did not bear upon his social conceptions, as Trubar and the Slovene protestants lived in a milieu different from that of Zwingli.

The radical trend of Protestantism, represented by the Istrian Croat Flacius Illyricus, who was one of the leading theologians of the German Protestant Church, had its supporters among the Slovenes, too. Flacius' traditions, however, were not transplanted into Slovene countries in any distinct form. But where Flacianism had taken roots, there Protestantism survived up to the present time despite the persecutions of the Counter-Reformation. (The Slovene Carinthia)

There remains to be mentioned the humanism, with which the leader of the Slovene Reformation became acquainted in Trieste, at the court of the bishop Peter Bonomo. Bonomo was a humanist of Erasmus' type but at the same time he was a leading political personality in Trieste. Under Bonomo's leadership Trubar became acquainted with the new ideologies of the Reformation, especially with Erasmus and Calvin. Besides using the German and Italian languages when explaining Eras-

mus and Calvin, the Italian Bonomo also used the Slovene language, of which not even an alphabet existed at that time.

At the beginning of the 16th century Trieste was fighting its fierce battle for political autonomy and for freedom of commerce with its natural hinterlands. Since 1382 a Habsburg possession, Trieste was aware of its economical and political antagonism with Venice and saw the possibility of its development in free trade with the countries of its hinterland, especially with the Slovene countries. The bishop Bonomo saw the situation quite clearly. In 1518, in a message to the emperor Maximilian, he stressed the economic and strategic importance of Trieste as an "*antemurale ad provinciam Carniolae*" and as the "*verum emporium*" of Kras (Carso), Carniola, Styria and Austria. But he did not want to see this relation established at the cost of political subjection to the feudal regime, in force in the countries of the hinterland. These conservative feudal countries and the bourgeois commercial city of Trieste were two different worlds which could be brought together only within the framework of a more progressive social and political order. Considering all this, Bonomo was certainly aware that something had to be changed in this hinterland, for this area, which was a unity by nature, could not have two different systems. With this perspective Bonomo might have already counted upon the rôle of the people living in this area: upon the Slovenes who should also be raised culturally so as to become one day an important factor in the settlement of this hinterland, the interests of which had to be coordinated with those of Trieste. Thus the first beginnings of the Slovene national consciousness coincide with the first attempts to make the Slovene territory a modern economic unity.

The first Slovene book then appeared in Germany in 1551. All the subsequent development of Slovene Protestantism and of Slovene Protestant literature has since been closely tied to the German countries. The German nobles and middle class also gave material support to the Slovene and the Southslav press. But in spite of this, it would be wrong to conclude that Slovene Protestantism represents merely a branch of German Protestantism.

In the Slovene countries as in those of Germany, the organizational frame of the Protestant Church was the worldly authority: the institution of the feudal estates. Taking as its starting-point the existing order, the Slovene Protestantism could not conceive a new policy which would suppose a new social force and would accordingly replace the principle of order with that of development.

In their opposition to the catholic policy of the archduke, who was steadying his political power to the detriment of the nobles, the latter were interested to gain the support of the broad masses. Because of the misuses in the Catholic Church and the discredit of the catholic policy, the slogan of Gospel could well serve their purpose. The positive attitude of the German nobility towards Protestantism was further strengthened by the Turkish wars. Southslav christian peoples of the Balkans living under the Turkish yoke and the Slovene people representing the last vanguard of christian Europe in the defence against the Turks, might become an important factor in this political conflict. With the slogan of Gospel and its spread among the subjugated peoples of the Balkans and among the Slovenes, it was possible to arouse the willingness of German princes and towns to provide a more substantial help in the fight against the Turks. This was the reason for the support granted by German nobles and German towns to the Slovene and the Southslav press.

The Slovene protestants were far from being able to ascertain the real political situation and to measure the political forces then engaged in the struggle against each other. They lived in the sphere of German political and social order and they had accepted the German form of Reformation. But just with the help of this ideology their prospect over Europe got free and they became conscious of their kinship with the Slav world. Slovene protestants had already quite a clear idea of the size of Slav territory. Slovene protestants considered themselves vitally tied to the Southslav peoples because they suffered from the same enemy—the Turks. Even the Germans had to state recently that the German southeastern frontier of that time did not divide but approached the Slav peoples living on both sides of it.

Reformation represents the greatest influence ever exercised upon the Slovenes by the German countries. But at the same time it also represents the first mental orientation beyond the German sphere. When turning our eyes back to the 16th century, it seems as if the German world lags behind the way covered by the Slovenes since the time when Trubar first conceived in Trieste the idea of writing in Slovene. Through the first manifestations of Slovene national individuality the bridge was created leading to later centuries when Slovenes sought their orientation on both sides of the German sphere, in the east and in the west. Following generations, resuming the work of the Slovene protestants, created the framework within which the Slovenes could also realize their political aims and sovereignty.



V s e b i n a

Uvod	1
Protestantska ideologija	6
Človek med grehom in milostjo - Tomaž - Luther: vera pred dobrimi deli. Vpliv Occama - Flacius in Melanchthon - Vpliv Zwinglija - Calvin - Vpliv humanizma - Za ostvaritev evangelija na zemlji - Evangeljske upanje	
Družbena etika	31
Božji red in pokorščina. Božja služba - Božja postava-moralni zakon - Stanovi-okvir za ostvaritev etične dolžnosti - Nauk o treh stanovih - Poklic - Delo - Skrb - Bogastvo - Vprašanje lastnine - Karitativnost-vsa na- sprotja izravnavajoči faktor - Etika in stvar- nost	
Družbena organizacija	47
Opredelitev - Oblast (Izvor, značaj, sredstva, meje oblasti - Proti pravici odpora) - Dru- žina - Pravni red - Protestantska politika (Med stanovsko organizacijo in absolutno dr- žavo - Razmerje do cerkve - Turške vojne) - Pogled na stoletje: med Bodinom in Suarezom	
Narodnost	87
Ideologija - Vzpodbuda Trsta - Zveza z nem- škimi deželami - Slovanski svet - Sklep	
Opombe	102
Viri - Dela - Kratice	

