

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 46

LETO 1986/ŠTEVILKA 3

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

-
- F. M. Dolinar OD REFORME DO REFORMACIJE
M. Benedik NAMENI TRUBARJEVEGA DELOVANJA
F. Rozman KAKO JE TRUBAR PREVAJAL SVETO PISMO?
M. Peklaj POMEN TRUBARJEVEGA PREVAJANJA SVETEGA
PISMA
F. Oražem TRUBARJEVE PESMI
A. S. Snoj DEJAVNIKI KATEHEZE V TRUBARJEVIH KATEKIZMIH
J. Rajhman OZADJE TRUBARJEVE CERKOVNE ORDNINGE
A. Strle KOROŠAKOVA ESHATOLOGIJA
DISKUSIJA
OCENE IN PRIKAZI
-

BOGOSLOVNI VESTNIK

izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, Poljanska 4,
61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Anton Stres (glavni in odgovorni
urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah,
Marijan Smolik.

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
61000 Ljubljana.

Naslov uprave: Družina – Bogoslovni vestnik, Cankarjevo
nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Letna naročnina 3.000 din, posamezna številka 750 din,
za inozemstvo 20 \$ USA.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družine –
Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljub-
ljana, na žiro račun: 50100-620-107-010-80691-7353/29.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun pri
Ljubljanski banki GB: 010-727001-100100/55, DRUŽI-
NA, Ljubljana, Jugoslavija.

Tisk Družina, Ljubljana

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis,
Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija. Director
responsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, 61000 Ljubljana,
Jugoslavija.

Typographia Družina, Ljubljana

France Martin Dolinar

Od reforme do reformacije

»Iskreno priznavamo, da je Bog dopustil preganjanje svoje Cerkve zaradi grehov človeštva, zlasti duhovnikov in prelatov. Zavedamo se, da se je tudi pri svetem sedežu v preteklih letih zgodilo marsikaj ostudnega: zlorabe duhovnih stvari, prestopki zapovedi. Vse se je obrnilo k jezi. Zato se ne smemo čuditi, če se je bolezen prenesla iz glave v ude in od papeža na prelato. Mi vsi, prelato in duhovniki, smo skrenili s prave poti.« S temi besedami je kardinal Chieregati na državnem zboru v Nürnbergu januarja 1523 v imenu papeža Hadrijana VI. javno izpovedal sokrivdo katoliške Cerkve pri razdelitvi krščanstva, ki jo je v zahodni Evropi povzročila reformacija.

Toda kot že tolikokrat v zgodovini, je tudi tokrat spoznanje in priznanje soodgovornosti krivde prišlo prepozno. Prepad med staro Cerkvijo in reformatorji je bil že preglobok, da bi ga bili mogli še izravnati. Usodno pa je bilo, da je zahteva po tako radikalni obnovi Cerkve, kot so jo postavili Martin Luter (1483–1546) in za njim Huldrych (Ulrich) Zwingli (1484–1531) in Jean Calvin (1509–1564), sprožila globoke politične posledice. Dolgo nakopičena in od rimske kurije nasilno zadrževana volja po reformi je izbruhnila z naravnost nezadržno silo. Ihto verskega gibanja pa je spretno izkoristila politična oblast za dosego svojih ciljev.

Korenine »boleznih glave«, o kateri govori kardinal Chieregati, segajo daleč nazaj v zgodovino Cerkve. Z njo so se med drugimi kritično soočali že Arnold iz Brescie in Peter Waldes, Girolamo Savonarola (1452–1498) in Pico della Mirandola (+ 1494), Marsilij iz Padove (+1342) in Wilhelm Ockham (+ 1350), John Wiclif (+1384) in Jan Hus (+1415). O njej so resno govorili na koncilih v Konstanci (1414–18), Baslu (1431–49) in v Lateranu (peti, 1512–17). T. im. **»avignonska sužnost«** (1309–1377) je papeže privedla v popolno odvisnost od francoskih vladarjev. V Avignonu so papeži vedno bolj izgubljali občutek za vesoljnost Cerkve. Cerkev so podrejali svojim lastnim interesom in koristim kurije, čeprav je vesoljna Cerkev na splošno v njih še gledala vrhovnega pastirja in simbol edinosti ene, vesoljne Kristusove Cerkve.

Edinost Cerkve pa je nevarno načel **zahodni razkol (1378–1415)**. Krščanska Evropa se je razdelila med dva, po neuspelem poskusu zedinjenja v Pisi (1409) pa celo med tri papeže. V času, ko ni nihče vedel, kdo je pravzaprav zakoniti papež, so ljudje vir edinosti v Cerkvi iskali v vesoljnem cerkvenem zboru, ki predstavlja ves

* Bogoslovni vestnik prinaša predavanja s simpozija, ki ga je 14. in 15. maja 1986 priredila v Ljubljani Teološka fakulteta skupaj z Inštitutom za zgodovino Cerkve ob 400-letnici Trubarjeve smrti.

krščanski svet in kateremu je tudi papež odgovoren za svoje delo. Praktična posledica splošne negotovosti na področju teologije pa je botrovala prepričanju, da papežstvo sploh ne sodi k bistvu Cerkve. Če koncilski očetje spoznajo, da papež ni opravičil zaupanja vesoljne Cerkve, ga imajo po prepričanju Wilhelma Ockhama in Marsilija iz Padove pravico odstaviti in izvoliti novega.

Koncil v Konstanci (1414–18) je z izvolitvijo Martina V. (1417–31) razkol sicer odpravil. Tudi ni podlegel zmoti konciliarizma. Ni pa mogel odpraviti dvoma o neoporečnosti hierarhičnega vodstva Cerkve in njegovi iskrenosti na področju pastoralnega vodstva Cerkve. Koncilski očetje so sicer zahtevali temeljito reformo »in capite et in membris«, vendar je v veliki meri ostalo zgolj pri besedah. »**In membris**« zasledimo sicer več poskusov za obnovo pristnega in neoporečnega krščanskega življenja med laiki in klerom. Pojavi se cela vrsta reformnih gibanj znotraj posameznih redov in zunaj njih. Reforma znotraj frančiškanskega reda je pripeljala celo do cepitve na dve (leta 1517), nato pa celo na tri (1528 kapucini) veje tega reda. K notranji poglobitvi je odločilno prispevala t. i. »devotio moderna«, ki si je v duhu svojega ustanovitelja Geerta Grootea (+1384) prizadevala za pristno življenje po evangeliju. Toda »**in capite**«, to se pravi v hierarhičnem vodstvu Cerkve je ostalo več ali manj vse po starem. Papež in škofje so zapostavljali svoje osnovno poslanstvo na duhovnem področju na račun drugotnih ciljev. Podpirali so umetnost in znanost, se uveljavljali na vseh področjih političnega in javnega življenja. Malo ali nič pa niso skrbeli za oznanjevanje pristnega Kristusovega evangelija in neoporečnost krščanskega življenja.

Škofje in duhovniki se niso čutili v prvi vrsti nosilci službe, ampak lastniki prebende v smislu germanskega fevdalnega prava. Čim bolj pa se je manjšal verski duh in dušnopastirska gorečnost kurije in klera, toliko bolj neprijetno je delovalo hlastanje za denarjem. Prav s finančno politiko rimske kurije pa je povezan škandal, ki velja kot neposredni povod za Lutrov nastop. Ko si je višja mesta v Cerkvi izborilo še plemstvo, je dušnopastirski vidik njihove službe stopil še bolj v ozadje. Kljub nekaterim častnim izjemam so papež, škofje in mnogi opati postajali vedno bolj svetni knezi in politiki. Rimska kurija je postala sedež pogansko usmerjene renesanse. Pretirano se je klanjala klasični izobrazbi in umetnosti. Zapadla je v neke vrste razsvetljeni relativizem, izgubila pa neposredni stik z osrednje verskim, z dogmo in zakramenti. Iz tega je izvirala popolna brezskrbnost, pomanjkanje duhovniškega čuta in dušnopastirske odgovornosti. Samo tako moremo razumeti, da se papež Leon X. (1513–21) ni zavedal nevarnosti razkroja, ki ga je s svojimi spisi povzročil Erazem Rotterdamski (1469–1536) in je tudi Lutrov usodni napad presojal kot nepomemben spor med menihi. Pravzaprav je ravno medicjski papež storil vse, da bi preprečil izvajanje obnove v Cerkvi, za katero se je zavzel peti lateranski koncil, ki ga je sicer sklical še njegov prednik Julij II. (1503–13), vendar pa je o reformnih zadevah v Cerkvi razpravljal v glavnem pod njegovim vodstvom.

Vedno bolj odločnim zahtevam po reformi so se papeži skušali izogniti s konkordati, ki so jih sklepali s posameznimi državami v Evropi (Španija že 1488, Francija 1516). Niso pa mogli utišati kritike na račun življenja cerkvenih dostojanstvenikov, na račun rimske finančne politike (fiskalizem) in ne zatreti zahteve po notranji obnovi Cerkve.

Podoba papežev na večer pred reformacijo je z redkimi izjemami klavrna. Življenje **Aleksandra VI.** (1492–1503) in način, kako je skrbel za svoje otroke, sta gotovo velika sramota za Cerkev. Še bolj sramotno in zaskrbljujoče pa je bilo, da se

je dal kardinalski zbor podkupiti kardinalu Rodrigu de Borgia in ga je izvolil za papeža, ker je od njega pričakoval materialnih koristi, čeprav so vsi poznali njegovo dotedanje neprimerno življenje.

Njegov naslednik **Julij II.** (1503–13) je bil močna osebnost, vendar bolj državnik in vojskovodja kot duhovnik. Obnovo in varnost Cerkve je sicer jemal resno (to je dokazal tudi s tem, ko je sklical v Lateranu koncil, ki naj bi začrtal osnovne smernice obnove Cerkve), žal pa je videl njeno rešitev preveč v politiki in vojnih pohodih. **Leon X.** (1513–21) je bil izobražen in velikodušen človek, odprt novim idejam, velik mecen humanistov in umetnikov. Bil pa je zapravljen v uživanju željen, zaskrbljujoče brezskrben in neodgovorno lahkomišelen, kadar je šlo za duhovne zadeve Cerkve. Pravijo, da je po svoji izvolitvi za papeža rekel svojemu bratu: »Uživajmo papeštvo, ki nam ga je naklonil Bog«. In lahko bi rekli, da je s temi besedami najbolj posrečeno opredelil vsebinó svojega vladanja.

Hadrijan VI. (1522–23) je pozneje rekel o njem, da so pregrehe v njegovi bližini postale tako samoumevne, da umazanci sploh niso več čutili smradu greha. Hadrijan VI. (do Janeza Pavla II. zadnji tujec na papeškem prestolu), je bil moralno neoporečen, teološko in filozofsko dobro podkovan (med drugim je bil pred izvolitvijo za papeža vzgojitelj poznejšega cesarja Karla V. in učitelj Erazma Rotterdamskega). Začel je resno izvajati reformo lastne kurije in si s tem nakopal na glavo sovraštvo vseh »naprednih, posvetno usmerjenih duhov« v kuriji in Rimu. Vendar je vladal prekratko, da bi bil mogel reformo Cerkve dejansko tudi izvesti.

Nič boljše ni bilo s klerom. Prepada med višjo in nižjo duhovščino je bil v veliki meri socialno pogojen. Plemiškim sinovom je bila tudi v Cerkvi že samo po sebi zagotovljena premožna prebenda (dohodki iz cerkvene posesti ali službe). Kler iz nižjih ljudskih slojev seveda ni vzdržal koraka z njimi v boju za boljše življenje. Boj za vsakdanji kruh ga je v vseh pogledih izenačil z »brezoblično maso« ljudstva, ki je bila še vedno igrača v rokah fevdalnih gospodov. Bedno socialno stanje in pomanjkljiva izobrazba duhovniških kandidatov pa sta pri predstavnikih renesančne in humanistične miselnosti, ki se je vedno bolj uveljavljala v Evropi, zbujala posmeh in zaničevanje. Kako obupen se je zdel položaj Cerkve na večer pred reformacijo tudi Cerkvi zvestim ljudem, je izrazil kardinal Gasparo Contarini, ko je dejal, da se Cerkev majo v svojih temeljih.

Nepravilnosti ob koncu 15. in v začetku 16. stoletja skoraj gotovo niso bile večje, kot so bile v drugi polovici 14. stoletja. Toda ljudje so jih vedno težje prenašali. Postali so bolj budni in kritični. Postali so zahtevnejši v pozitivnem smislu in s tem bolj občutljivi za nasprotje med vzorom in resničnostjo, naukom in življenjem, zahtevo in prizadevanjem.

Še bolj usodni kot nepravilnosti pri višjem in nižjem kleru pa so bili **izrodki na področju teologije**. Tomizem kot »via antiqua« je še živel v Španiji in pri italijanskih dominikancih (Savonarola + 1498, Cajetan + 1534), vendar je pri večini že davno izgubil svojo verodostojnost in prepričevalno moč. Celostno gledano, je 15. stoletje obvladoval nominalizem najrazličnejših smeri, ki je predmet vere formalno logično razkosal in v teologijo vnesel nebiblično mišljenje o božji samovolji (potestas Dei absoluta) ter pelagijansko obarvano razlago opravičenja (človek je sam zmožen dobrih del brez posebne božje pomoči). V tej teologiji je postala milost postranska stvar. V nevarnem zanemarjanju bistvene vsebine krščanskega verovanja se je teologija obrnila k obrobni temam. Prvenstveno teološka vprašanja o odrešenju po Jezusovi smrti na križu, o veri in opravičenju, o bistvu zakramentov, o odno-

su maše do enkratne in neponovljive Jezusove daritve na križu so se umaknile v ozadje ali pa so o njih razpravljali legalistično, površno simbolično. O maši govorile še v povezavi z drugimi dobrimi deli. Pri nauku o odpustkih vedno bolj poudarjajo zasluge svetnikov na račun človekove spokornosti in spreobrnitve. Ker so zaradi napačne razlage milosti učili, da more papež iz zaklada Cerkve direktno poseči v onstranstvo in rešiti duše iz vic, se je lahko vsak poskus pojasnjevanja tega vprašanja sprevrgel v napad na papeštvo. Nejasnost na področju dogme se je izražala tudi v odnosu človeka do Cerkve. Vedno bolj je slabela zavest življenja iz zakramentalne resničnosti Cerkve. Ker se je teologija ukvarjala v glavnem z obrobniimi stvarmi, je tudi uradna pobožnost postajala vedno bolj pozunanjena in formalistična. Tako pa je nevarno slabila svojo versko moč in vprašanje je (žal še vedno premalo raziskano), koliko je bilo pri teh religioznih oblikah še pravega krščanskega življenja, ki se je bilo sposobno soočiti z viharjem reformacije in koliko zgolj zunanje fasade.

Če tako gledamo na razmere v Cerkvi ob koncu 15. stoletja in v začetku 16. stoletja, je bila reformacija revolucionaren odgovor na neuresničena reformna prizadevanja v Cerkvi od 14. stoletja dalje. **Vzrok reformacije** je bilo vse, kar je povzročilo nujnost reforme, pa tudi vse okoliščine in napačno vedenje vodstva Cerkve, ker je nasprotovalo pravočasni in temeljiti obnovi Cerkve. To seveda ne pomeni, da so vzroki reformacije samo v nepravilnostih in slabih papežih v Cerkvi. Reforma ni pomenila nikoli, in Lutrova še posebej ne, vrnitve na prvotno stanje in odpravo vseh napak. Vsaka reforma je hkrati tudi prilagoditev novim danostim in odprtost za nujnosti časa.

Kot revolucionarni odgovor na neurejene razmere v Cerkvi je reformacija svetovno zgodovinskega pomena v najširšem smislu. Je geografsko in časovno, politično in družbeno, duhovno, versko in cerkveno večplastno dogajanje. Dejstvo, da so trije izredni duhovi, kot so bili Martin Luter, Huldrych Zwingli in Jean Calvin, mogli sprožiti reformno gibanje takšnih razsežnosti, intenziteta njihovega verskega hotenja, njihovi temeljito izobraženi privrženci in njihov uspeh dajejo reformaciji poleg verskega tudi družbeni in politični pomen. Boj proti stari Cerkvi je nastal znotraj nje in je bil načelno duhovno verski, čeprav so se mu kmalu pridružile politične sile in ga tako temeljito izkoristile sebi v prid, da je reformacija kmalu postala prvenstveno politično gibanje.

Reformacija 16. stoletja se je začela torej kot boj proti nepravilnostim v Cerkvi oziroma proti tistemu, kar so reformatorji imeli za nepravilnosti. Bila je izraz pozitivnega bibličnega verovanja, ki mu je šlo za bistveno versko vsebino. **Tragika reformacije** pa je bila v tem, da so reformatorji zamenjali bistvo Cerkve z nepravilnostmi v njej. Zaradi nevrednega življenja papežev in duhovnikov so zavrgli papeštvo in službeno duhovništvo. Zaradi pretiranega poudarjanja Svetega pisma kot edinega vira vere in norme krščanskega življenja so zavrgli izročilo Cerkve. Zaradi pomanjkljivega teološkega premisleka zakramentov v luči Svetega pisma in cerkvenega izročila so zavrgli večino zakramentov in zaničali trajno in stvarno Kristusovo navzočnost pod podobama kruha in vina. Vse to pa nalaga težko krivdo vodilnim cerkvenim krogom tistega časa in jih dela soodgovorne za nastanek in potek reformacije.

Reformacija 16. stoletja je seveda neločljivo povezana z osebnostjo in teološko mislijo avguštinskega meniha **Martina Lutra** (1483–1546). Na petem plenarnem zasedanju Luteranske zveze v Evianu ob Ženevskem jezeru julija 1970 je v svojem pozdravnem govoru kardinal Jean Willebrans med drugim dejal: »V stoletjih katoli-

čani nismo vedno pravilno ocenili in predstavili Lutrove osebe in njegove teologije. V zadnjem času pa si katoliški učenjaki prizadevajo za pravičnejšo pojmovanje reformacije in Lutra. Kdo bi mogel danes zanikati, da je bil Luter globoko religiozna osebnost, ki je z iskrenostjo in predanostjo raziskoval blagovest evangelija? Kdo bi mogel zanikati, da je ohranil pomemben del starega katoliškega verovanja? Ali ni celo drugi vatikanski cerkveni zbor sprožil vrsto vprašanj na področju vere in krščanskega življenja, kot je to že davno pod drugim vidikom storil Luter? To nas, kljub razlikam, napolnjuje z veseljem in upanjem.

Luter je za tisti čas na izreden način postavil Sveto pismo za izhodišče teologije in središče krščanskega življenja. Vedno znova se je vračal k eni besedi, besedi vera. Njeno vrednost je globoko spoznal. In čeprav se zdi, da na prvi pogled zveni ta beseda enostransko, ne izključuje del, ne ljubezni in upanja. Če vzamemo v celoti Lutrovo pojmovanje vere, pravzaprav ne pomeni nič drugega kot to, kar katoličani imenujemo ljubezen.« Tako kardinal Willebrans.

Vendar Lutrova podoba vernika, redovnika, duhovnika, univerzitetnega profesorja in reformatorja le ni tako preprosta, kot bi se morda komu zdelo iz teh kardinalovih besed. Od meniha do reformatorja je doživel globoko preobrazbo, ki ga v nekem pogledu dela spornega še danes. Lutra in njegov nauk je mogoče razumeti samo v luči teologije njegovega časa. Ostro je sicer odklanjal nominalistično sholastiko svojega časa, vendar je na določen način tudi sam še ostal sholastik. Lahko bi ga celo imenovali antitetičnega okamista. Na eni strani je ostro nastopil proti okamistom, ki so trdili, da more človek iz čisto človeške moči Boga nad vse ljubiti, ostal pa je okamist v močnem poudarjanju božje suverenosti, v trditvi, da Bog človeka sprejme po svobodni izbiri, ki ni utemeljena v človeku.

Luter je bil globoko religiozen človek. Bil je velik molilec. Njegovo izhodišče je bilo izrazito versko. Ob študiju in premišljevanju Svetega pisma se vedno znova vprašuje po osebnem odnosu Kristusa do kristjana. To vprašanje je utemeljeno v njegovem strahu za lastno zveličanje. Izhodišče njegovega teološkega razmišljanja se glasi: »Kako najdem usmiljenega Boga.«

O obnovi Cerkve je začel Luter razmišljati znotraj katoliške Cerkve in **ni imel namena prelomiti z njo**. To dokazuje tudi njegovo ravnanje, ko je nastopil proti odpustkom, torej tisti stvari, ki je neposredno povzročila reformacijo. Za gradnjo cerkve sv. Petra v Rimu sta papeža Julij II. in Leon X. razpisala popolni odpustek. Nadškof Albrecht Brandenburški je dovolil v svojih škofijah pridiganje o odpustku, ker je v tem (z dovoljenjem papeža seveda) videl ugodno priložnost, da se reši svojih dolgov. Ti so znašali 24000 zlatih goldinarjev. Toliko je namreč 23-letnega Albrehta stalo imenovanje za škofa v Mainzu in dispensa, da je smel hkrati obdržati nadškofijo Magdeburg ter ostati administrator škofije Halberstadt. Albrecht si je v Rimu izprosil dovoljenje, da je smel polovico dohodka od odpustkov uporabiti za plačilo svojih dolgov. Šlo je za naravnost škandalozno trgovino s svetimi rečmi. Kot papežev komisar v tej zadevi je Albrecht sestavil obširno navodilo (*Instructio summaria*) o odpustkih, za glavnega pridigarja v svojih škofijah pa imenoval dominikanskega patra Johanna Tetzla.

Instructio summaria sicer ni govorila o odpuščanju prihodnjih grehov, kot ji je pozneje očital Luter. Pač pa si lahko kupil spovedni listek, na podlagi katerega si se pozneje pri poljubnem spovedniku lahko spovedal tudi tistih grehov, ki so bili sicer pridržani papežu. Prav tako si je človek lahko pridobil odpustek za umrle brez

lastnega kesanja in spovedi že samo s tem, da je daroval svoj denar. V bistvu je šlo za navadno trgovino s svetimi rečmi.

S Tetzlovimi pridigami se je **Luter seznanil v spovednici**. Ker so bile pridige v kneževini Sachsen prepovedane, so šli Wittenbergčani čez mejo v Jüterbog. Tetzl je namreč zelo rad in z velikim uspehom pridigal v krajih, ki so mejili na sosednje škofije. Tam so si kupili spovedne listke in jih skušali uveljaviti, ko so prišli k Lutru k spovedi. Tako se je Luter zelo konkretno seznanil z nevarnimi predstavami, ki so jih v glavah ljudi budile pridige o odpustkih. Zmotne predstave o odpustkih je nameraval Luter najprej zavrniti v pridigi. Ko mu je pa prišla pod roko nadškofova Instructio summaria, mu je postalo jasno, da se mora naprej lotiti korenin zla. **31. oktobra 1517** je v tej zadevi pisal svojemu krajevnemu škofu Hieronimu Schulzu in nadškofu Albrechtu v Mainz. **Pismo nadškofu Albrechtu** se nam je k sreči ohranilo. V tem pismu Luter med drugim piše: »Ne tožim toliko zaradi kričanja pridigarjev o odpustkih, ki ga osebno nisem slišal. Sem pa boleče prizadet zaradi popolnoma napačnih nazorov, ki jih pri teh pridigah dobi ljudstvo.« Ko navede nekaj zgledov, s katerimi se je seznanil v spovednici, roti »blagorodnega škofa in prevzvišenega kneza«, naj se v očetovski skrbi zavzame za to stvar, naj takoj umakne omenjeno Instructio summaria in dá svojim pridigarjem teološko pravilnejša navodila. Sicer se lahko zgodi, nadaljuje Luter v svojem pismu, da bo kdo napadel inštrukcijo in jo javno ovrget s svojimi spisi. »V globini duše me je groza, da bi se kaj takega lahko zgodilo že v bližnji prihodnosti, če ne boste hitro ukrepali, kar bi bilo v veliko škodo za vašo visokost,« končuje svoje pismo Martin Luter.

Luter je torej na večer pred vsemi svetimi leta 1517 prosil mainškega nadškofa, naj prekliče svojo Instructio summaria glede odpustkov in dá svojim pridigarjem drugačna navodila. Svojemu pismu je **priložil 95 tez**, s katerimi je želel nadškofa opozoriti na nujnost poglobljenega teološkega premisleka vrste teoloških vprašanj, vključno z odpustki.

Na to svoje pismo se je Luter pozneje večkrat skliceval. Do svoje smrti je vedno znova poudarjal, da je svoje teze objavil šele, ko škofa na njegovo pismo nista odgovorila. To pa izključuje vse do danes razširjeno prepričanje, da je Luter 31. oktobra 1517 na vrata cerkve v Wittenbergu demonstrativno nabil svoje teze in tako sprožil reformacijo. V tem primeru namreč nadškofa ne bi bila imela časa odgovoriti na njegove teze. Luter, pa tudi sodobni protestantski in katoliški kronisti v svojih poročilih ne vedo ničesar o demonstrativnem dogodku, saj bi gotovo ne bil šel neopaženo mimo njih. Šele po Lutrovi smrti je v predgovoru k drugemu zvezku njegovih zbranih spisov Melanchthon (Philipp Schwarzert) leta 1546 poleg vrste drugih netočnosti zapisal tudi to, da je Luter leta 1517 svoje teze nabil na vrata wittenberške cerkve. Vendar Melanchthona leta 1517 ni bilo v Wittenbergu, torej ni bil očitno videc dogodka.

Prav tako ni prišlo do javne razprave o tezah. Naslov tiskanih tez s prošnjo za pismen odgovor daje slutiti, da prvotno sploh niso bile namenjene za javno razpravo.

Luter je **11. novembra 1517** svoje teze pokazal prijatelju Janezu Langu, priorju v avguštinskem samostanu v Erfurtu s prošnjo, naj jih s sobrati pregleda in ga opozori na morebitne zmote. Pozneje je Luter povedal, kako se je njegov prijatelj, wittenberški profesor Hieronim Schurff zgrozil, ko mu je na praznik vseh svetih na skupnem sprehodu zaupal, da namerava pisati proti odpustkom. Iz tega jasno vidimo, da celo njegovi najožji sodelavci in prijatelji niso ničesar vedeli o tezah, ki naj bi jih

bil Luter nabil na vrata wittenberške cerkve. Če kljub temu začetke reformacije povezujemo z 31. oktobrom 1517, jih zaradi tega, ker je na ta dan Luter pisal pristojnima škofoma in ju prosil, naj preprečita nedostojno ravnanje z odpustki. Ko škofa na njegovo pismo nista odgovorila, je Luter svoje teze najprej pokazal zasebno svojim prijateljem. Pri njih so teze naleteli na nepričakovano velik odmev. V najkrajšem času so jih natisnili v Leipzigu, Nürnbergu in Baslu in s tem izzvali teologe k javni razpravi.

Oster odgovor dominikancev na Lutrove teze (Tetzlove protiteze, »Obelisc« Johanna Ecka, v katerih enači Lutra z Janom Husom, in teološki mnenji, ki sta ju za rimski proces proti Lutru izdelala teologa Silvester Mazzolini in papežev legat v Nemčiji kardinal Caetanus) so Lutra prisilili, da je moral podrobneje opredeliti svoja stališča. Ostra polemika predvsem z dominikanci, brez volje, da prizna svoje lastne napake in jih popravi, so Lutra vedno bolj oddaljevale od katoliške Cerkve, dokler ni na javni razpravi v Leipzigu leta 1519 (od 27. 6. do 16. 7.) **dokončno prelomil z njo**. Bula Exurge domine z dne 15. junija 1520, s katero je papež Leon X. Lutru zagrozil z izobčenjem, če v šestdesetih dneh ne prekliče svojih zmot, in bula Decet Romanum Pontificem, s katero ga je 3. januarja 1521 tudi dejansko izobčil, sta bili praktično samo še zunanja potrditev Cerkve tega, kar se je že bilo pred tem zgodilo v Lutrovem srcu. Reformator je šel v prizadevanju za zveličanje svojo pot. Eden velikih ciljev, ki si ga je na tej poti zadal, pa je bil, da ljudi »reši suženjstva antikrista«, ki je po njegovi izjavi utelešen v rimskem papežu in ki preprečuje vernikom osebni stik z Odrešenikom.

Mnogovrstnim strukturam stare Cerkve je Luter postavil nasproti izredno poenostavitvev oznanjevanja božje besede in enakost vseh kristjanov med seboj. Edina norma krščanskega življenja in hrana duše je evangelij, kot je zapisan v Svetem pismu. Vsi ljudje so grešniki. Zveličanje je vezano le na evangelij in zakramente. Na poti k Bogu ni vmesnih instanc, kot so službeno duhovništvo, priprošnja svetnikov in podobno. Obstaja samo splošno duhovništvo vseh vernih.

Osnove Lutrove teologije

Lutrova reformacija je v svojih osnovnih zahtevah sprejela glavne prvine katoliške obnove. V primerjavi s Calvinom in Zwinglijem, Luter ni zapustil sistematičnega nauka. Razmišlja iz življenja, iz dejanskih potreb, ki jih je osebno doživljal, iz izkustvene problematike, iz obveznosti kristjana, akademskega učitelja, dušnega pastirja in cerkvenega človeka.

Luter zahteva najprej pozitivno obnovo teološkega nauka na podlagi temeljitega študija Svetega pisma in cerkvenih očetov. V tem smislu je pozdravil humanistični izobraževalni program. Vračanje teologije k Svetem pismu, ki je najvišja avtoriteta v Cerkvi, pomeni neizčrpen vir vere. Pri tem pa dobro pozna nevarnosti, ki tičijo za znanstveno metodo in novimi odkritji humanistov. Pozdravlja spoznanja abstraktne filozofije, vendar svoje vere ne gradi na slovnicu.

Tipična posebnost Lutrove teologije je paradoksnost njegovega teološkega mišljenja. Osrednja misel njegove teologije je odrešenje, ki nam ga je zaslužil Kristus s svojo zveličavno smrtjo na križu. Božja skrivnost doseže svoj vrhunec v smrti božjega sina. »Deus crucifixus« je hkrati skriti in razodeti Bog, ki pride k nam kot »Deus praedicatus«, kot oznanjeni Bog.

Naslednja značilnost Lutrove teologije je močno poudarjen personalizem. Luter išče osebni stik z Bogom in njegovim razodetjem. V človekovem vedenju pred Bogom je odločilnega pomena »fides caritate formata« – vera, ki jo oblikuje ljubezen. Če upoštevamo vse navedene značilnosti Lutrove teologije, moramo reči, da je zanj značilen duhovni realizem posebne vrste. Za njegovim pojmovanjem greha, opravičenja in Jezusove stvarne navzočnosti v evharistiji stoji realistično pojmovanje biti. V poudarjanju duhovnega in notranjega pa je vidno tudi določeno nagnjenje k ponotranjenju.

Čeprav so pogoji in vzroki, ki so povzročili zgodovinsko nujnost reformacije, razmeroma znani, pa **še vedno nista zadovoljivo pojasnjena** njen nastanek in njena bliskovita razširitev. Omogočala jo je vrsta dejavnikov, ki jih bo potrebno še podrobneje proučiti. Že sedaj pa lahko rečemo, da so ti dejavniki odmevali tudi pri Primožu Trubarju oziroma pri slovenskih protestantih. Iz nadaljnjih predavanj bodo te vzporednice brez dvoma še bolj vidne.

1. **Najmočnejši razlog za nastanek in širjenje reformacije** je bil brez dvoma izostanek verske reforme stare Cerkve. Ali drugače povedano: katoliška Cerkev ni zadosti zadovoljila verskega hrepenenja krščanstva. Zaradi nepravilnosti v Cerkvi je trpela verodostojnost Cerkve. Omajala se je notranja povezanost ljudi z njo in prispevala k njihovi odtujitvi. Mnoge teze poznejših reformatorjev takratnim kristjanom sploh niso zvenele kot nove, kot nekatoliške. Ker so reformatorji ponudili moč božje besede v Svetem pismu v novi, osebni obliki, za mnoge ni bilo težko zamenjati izpraznjenih oblik pobožnosti za duhovno vsebino, ki je gradila. Mnogi so se pridružili reformaciji preprosto zato, ker so hoteli versko živeti.

2. **Soodločujoče** pri širjenju reformacije je bilo, da so v začetku mnogi videli v Lutru izredno nadarjenega in navdušenega reformatorja znotraj Cerkve, ki bo to Cerkev očistil in samoumevno tudi ostal v njej.

3. **Humanizem** kot izrazito evropsko gibanje je dal reformaciji mednarodni odmev. Humanisti so z Lutrom želeli doseči, da bi Sveto pismo postalo edini kriterij vere. Cerkvene očete so upoštevali samo toliko, kolikor se skladajo s Svetim pismom. Luter je poleg Svetega pisma praktično upošteval samo še sv. Avgušтина.

4. **Tisk** je omogočil, da so se Lutrove ideje hitro širile. Omogočil je izredni propagandni val v Evropi, ki je oblikoval javno mnenje v dotedaj neslutnem obsegu. V središču tega propagandnega vala je bila Lutrova verska in cerkvena reforma.

5. Lutrova pridigarska dejavnost in **močan vpliv njegove osebnosti** so iz komajda znane univerze v Wittenbergu naredili žarišče duhovno-verskega gibanja, ki je preplavilo Evropo. Podobno vlogo sta za kalviniste imeli mesti Ženeva (Genf) in Lausanne.

6. Močno sredstvo širjenja reformiranega krščanstva je postalo **šolstvo**, ki ga je organiziral Melanchthon. Za Calvina je postala prav šola glavno sredstvo oznanjevanja.

7. Preprosto ljudstvo je luteranstvo osvajalo predvsem **z duhovno pesmijo**. Ustvarjalci te pesmi so bili večinoma protestantski pastori.

8. Voditelji reformacije so novo vero povzeli v **kratka gesla**, kot so: »čista beseda, samo Sveto pismo, Gospod je edini srednik, vest in njena svoboda«. Ta gesla so vedno znova ponavljali, tako da so ljudem prešla v meso in kri.

9. Eno najmočnejših sredstev za širjenje versko-cerkvene obnove pa je bilo **geslo koncil**, od katerega so si mnogi obetali rešitev vseh problemov v Cerkvi. Ker je Rim v tej točki vedno znova odpovedal, se je še poglobil občutek, da Rim noče izboljšanja

stanja v Cerkvi, da noče obnove, čeprav so vsi uvideli njeno nujnost. Želja po koncilu je močno razgibala in učinkovito širila protestantizem.

10. Toda niti Luter niti njegovi sodelavci ne bi bili mogli zagotoviti reformaciji zmage brez **pomoči politične in cerkveno politične oblasti** svobodnih cesarskih mest. V tej točki je morda najbolj jasno vidno imanentno maščevanje zgodovine nad papežem. Številne koncesije državnim oblastem papežu niso bile vedno vsiljene. Nasprotno, papež jih je često dajal vladarjem bolj iz egoistično kurialne računice, da bi povečal svojo moč, kot pa iz cerkveno pastoralnih pobud, s katerimi bi omogočil obnovo Cerkve. Luter je sicer strogo ločil svetno od duhovnega. Ker pa naj se po njegovem mnenju Cerkev ukvarja izključno z duhovnimi stvarmi, je s tem na široko odprl vrata svetni oblasti tudi na cerkvenem področju.

11. Vpliva reformacije na politiko seveda ne smemo omejiti samo na Lutro. Ta je še razmišljal kot človek agrarno strukturiranega, kmečkega in malomeščanskega sveta. Calvin pa je že bolj agresiven. Za zadnji cilj je postavil vzpostavitev božjega kraljestva na zemlji, vendar je za dosego tega cilja dopuščal tudi oboroženo vstajo proti oblasti.

12. Zavest pripadnosti krščanstvu so reformatorji zakoreninili v najširše sloje ljudstva z oblikovanimi veroizpovedmi in katekizmi. Poleg jasno opredeljenega nauka je novo veroizpoved med ljudstvom urejal cerkveni red, ki je opredeljeval bogoslužje, pravo, šolstvo, plače duhovnikov in učiteljev, cerkveno upravo in skrb za reveže.

Katoliška reakcija: obramba in reforma

Medtem ko se je Lutru in Calvinu posrečilo zbrati vrsto izredno sposobnih sodelavcev, je bil na katoliški strani edini kolikor toliko kongenialni Lutrov soigralec **cesar Karel V.** (1520–56), sin španskega kralja Filipa in Ivane Blazne. Z izvolitvijo za cesarja leta 1520 si je zadal predvsem tri naloge: ponovno ureditev imperija v starem stilu, ohranitev in utrditev katoliške vere in zmago nad islamom. Politični razkroj cesarstva in krepitev samozvesti napol suverenih deželnih knezov sta mu v veliki meri preprečila uresničitev njegovih velikopoteznih načrtov. Katoliško vero je branil z dogmatično netolerantnostjo, vendar ni nikoli posegel na notranje cerkveno področje, kot so to delali njegovi politični nasprotniki.

Papeži so žal ne samo zaostajali za prizadevanji Karla V., ampak so s svojo neodločnostjo in brezbriznostjo, s svojo dvojno politično igro in predvsem s svojim nasprotovanjem cesarjevim pobudam dejansko rešili reformacijo. To velja predvsem za Leona X. (1513–21), Klemenca VII. (1523–34) in dvoličnega Pavla III. (1534–49). Isto velja tudi za machiavelistično vedenje katoliškega francoskega kralja Franca I. (1515–47), za versko ravnodušno Katarino Medici in dvojnega odpadnika Henrika iz Navare (1555–1572).

Katoliška (kontroverzna) teologija je bila teološko nejasna in religiozno šibka. Nezainteresiranost papeža Leona X. za duhovne zadeve Cerkve ni bila posledica njegove premoči, ampak izraz njegove izredne kratkovidnosti in osnovno kršenje njegovih dolžnosti. Zamujenega seveda ni mogel več nadomestiti brezobzirni in osorni Pavel IV. (1555–59), ki je s svojimi inkvizicijskimi metodami Cerkvi naredil več škode kot koristi. Gonilna sila njegovega pontifikata je bilo sovraštvo proti Španiji in proti heretikom. Dosegel je sicer izgon italijanskih reformatorjev iz papé-

ške države, s tem pa je bistveno okrepil vrste nasprotnikov zunaj meja svoje države. Prav Pavel IV. je naredil najmanj za obnovo znotraj stare Cerkve, čeprav je to tako rad očital svojim prednikom.

Najpomembnejšo obrambo pred reformacijo je prispevala notranja cerkvena reforma v Španiji in deloma v Italiji, ki se je začela že pred reformacijo. V ostalih deželah pa je Cerkev svoje vrste zbrala in kolikor toliko uredila šele na tridentinskem cerkvenem zboru (1545–63), na katerem se je uradno distancirala od reformacije, natančneje opredelila svoj nauk in z vrsto reformnih ukrepov začela uresničevati notranjo obnovo katoliške Cerkve.

Posledice reformacije so seveda mnogovrstne, tako negativne kakor tudi pozitivne. Najbolj daljnosežna posledica na področju religije je vsekakor **delitev krščanstva**. Cerkev je izgubila svoje najboljše moči. Življenjska ogroženost zaradi protestantizma je katoliško Cerkev za več stoletij potisnila v defenzivo. Ogroženost zaradi herezije je naredila konec svobodi na področju teološkega premisleka. Osredotočenje moči v rokah papeža in kurije pa je imelo za posledico uniformizem in centralizem.

Pozitivni prispevek reformacije na področju religije pa je bila izredna **poglobitev in obogatitev živeče vere**, ki se je hranila iz božje besede Svetega pisma. Ne smemo podcenjevati tudi dejstva, da so obnovo znotraj katoliške Cerkve pravzaprav izsilili protestanti.

Pomemben korak naprej je naredila reformacija tudi **na področju kulture in znanosti**. Kljub Cesaru Baroni (1538–1607), patrom maurinom (benediktinska kongregacija od 1621, ki je gojila predvsem zgodovino in zgodovinske pomožne vede) in bolandistom (Jean Bolland S.J. je začel 1615 na podlagi zgodovinskih virov izdajati Acta Sanctorum) si katoliške cerkvene zgodovine, patrologije in eksegeze ne moremo misliti brez vzora protestantske literature. Znatno prednost si je pridobil protestantizem tudi na področju šolstva. Ko je bila zlomljena obvezujoča edinstvo zahoda, so se odprle mnogotere možnosti ne samo na področju Cerkve in vere, ampak tudi svetovnega nazora in kulture. Tega preloma ni bila sposobna narediti renesansa, ker je bila v tem pogledu preplitva. Prednost reformatorjev pa je bila v tem, da so človeka sicer vezali na Cerkev, hkrati pa obvezujoče poudarjali krščansko svobodo in njegovo odgovornost.

Omeniti kaže še vpliv **na področju gospodarstva**. Tudi na tem področju izhajajo reformatorji prvenstveno iz svojega krščansko religioznega prepričanja. Gospodarska vprašanja niso Lutra posebej zanimala. Kot kmečki sin se je pač zavedal pomembnosti kmečkega dela, na vse drugo, zlasti na trgovino, pa je gledal z nezaupanjem. Če je Cerkev v srednjem veku pretirano poudarjala vlogo klera in menišstva na škodo laika, se je položaj v reformirani Cerkvi obrnil. Poudarjanje krščanske svobode in splošnega duhovništva je znotraj reformirane Cerkve izenačilo med seboj vse ljudi. Svoboda pa je vezana na služenje. Pri Calvinu dobi poseben poudarek še poklicni etos. Vendar kapitalistično poslovnega čuta ne smemo pripisovati Calvinu. Ta je nastal v Angliji in se v polnosti razvil v Ameriki. Njegove ideje pa so bile že zelo daleč od krščanske zahteve ljubezni do bližnjega, ki sta jo tako poudarjala Luter in Calvin.

Na razmere na Slovenskem moramo v tej zvezi gledati v širšem kontekstu avstrijskih dednih dežel, katerim so bile politično priključene. V primerjavi z razmerami na Nemškem, kjer se je reformacija rodila, pa moramo vendarle opozoriti še na dva dejavnika, ki sta dala razmeram pri nas ob nastanku in širjenju protestan-

tizma poseben poudarek. Na eni strani gre za **usodno razmejitve cerkvenih in političnih meja**. Večina našega ozemlja je bila cerkveno še vedno podrejena oglejskemu patriarhu oziroma salzburškemu nadškofu. Ljubljanska škofija je bila majhna in razdrobljena, Lavantinska in Krška pa sta tako ali tako popolnoma odvisni od salzburškega nadškofa. Sedeža obeh nadškofov pa sta bila zunaj političnih meja notranje Avstrijskih dežel. Praktična posledica tega je bila, da nadškofa nista mogla osebno vizitirati podrejenih župnij, se seznaniti z razmerami in po svojih močeh odpraviti nepravilnosti v tem delu svojih škofij.

Prav tako usodna je bila tudi druga okoliščina, v kateri se je znašlo naše ljudstvo. Neprestani **turški vpadi**, povezani s pokoli, pustošenjem in ropanjem, so od druge polovice 15. stoletja dalje prinašali v naše kraje negotovost in nemir. Obramba proti Turkom je bila sicer nezanesljiva in nezadostna, terjala pa je hud vojni davek, ki je pripeljal deželo na rob finančnega zloma. Ta davek je krepko občutila na svojih plečih tudi Cerkev. Leta 1523 je cesar Ferdinand zahteval tretjino, leta 1526 pa polovico letnih dohodkov Cerkve za vojni davek. Obramba dežele je pobrala vse zlate, srebrne in z dragimi kamni okrašene cerkvene predmete. Težo vojnega davka so čutile predvsem župnije, ki so bile že tako revne. Duhovniki se s svojimi rednimi dohodki niso mogli več dostojno vzdrževati. To pa je podobo slovenskega duhovnika naredilo še bednejšo.

Trubar je to podobo v svojih spisih temeljito ožigosal. Nudil pa je, kot bomo videli iz naslednjih predavanj, tudi učinkovito zdravilo, ki naj bi to podobo slovenskega duhovnika in slovenskega vernega človeka spremenilo ter mu dajalo višjo duhovno in kulturno raven.

Zaključek

V celoti gledano, reformacija 16. stoletja ni dosegla svojega namena. Ni očistila krščanstva znotraj Cerkve. Ta namen pa čutimo še danes tudi v katoliški Cerkvi kot življenjsko nujnost, ki se ji ne moremo odtegniti. Naša dolžnost je, da vsa pozitivna prizadevanja reformatorjev po obnovi Cerkve resno premislimo, jih na vseh ravneh sprejmemo s čistimi nameni in si jih prizadevamo uresničiti v duhu Svetega pisma, ki so mu prav reformatorji 16. stoletja vrnili pravo mesto v Cerkvi in v življenju vernega človeka.

Izbor uporabljene literature

- Heussi Karl, *Kompendium der Kirchengeschichte*, Tübingen¹² 1976.
- Iserloh Erwin, *Luther und die Reformation. Beiträge zu einem ökumenischen Lutherverständnis*, Aschaffenburg 1974 (v: *Der Christ in der Welt*, XI. Reihe, Band 4).
- Iserloh Erwin, *Glazik Josef, Jedin Hubert*, *Reformation, katholische Reform und Gegenreform*, v: *Handbuch der Kirchengeschichte*, Band IV, Freiburg 1967.
- Lortz Joseph–Iserloh Erwin, *Kleine Reformationsgeschichte*, Freiburg² 1971 (Herder–Bücherei, Band 324).
- Lortz Joseph, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, Band II., Münster²³ 1964.
- Zeeden Ernst Walter, *Das Zeitalter der Gegenreformation*, Freiburg 1967 (Herder Bücherei, Band 281).

Reformacija 16. stoletja je bila revolucionaren odgovor na neuresničena reformna prizadevanja v Cerkvah od 14. stoletja dalje. Je geografsko in časovno, politično in družbeno, duhovno, versko in cerkveno večplastno gibanje. Vzrok reformacije je bilo vse, kar je povzročilo nujnost reforme, pa tudi vse okoliščine in napačno vedénje vodstva Cerkve, ki je nasprotovalo njeni pravočasni in temeljiti obnovi.

Reformacija 16. stoletja je neločljivo povezana z osebnostjo in teološko mislijo avguštinskega meniha Martina Lutra. O obnovi Cerkve je ta začel razmišljati znotraj Cerkve in ni imel namena prelomiti z njo. To dokazuje tudi njegov nastop proti odpustkom, torej tisti stvari, ki je neposredno sprožila reformacijo: 31. oktobra 1517 je o tej zadevi najprej pisal pristojnima škofoma in ju v 95 tezah seznanil, da je nujno poglobiti teološki premislek o vrsti teoloških vprašanj, vključno o odpustkih. Šele ko na pismo ni dobil odgovora, je svoje teze pokazal svojim prijateljem (11. novembra 1517 priorju Janezu Langu), ti pa so jih nato razširili v tisku.

Uradna Cerkev v začetku žal ni jemala resno Lutrove radikalne zahteve po obnovi Cerkve. Ko pa se je osvestila (Hadrijan VI.), je bil prepad med staro Cerkvijo in reformatorji že preglobok, da bi ga bili mogli še premostiti. V celoti gledano, reformacija 16. stoletja ni dosegla svojega namena. Ni očistila krščanstva znotraj Cerkve, za bolečo razdelitev pa je veliko kriva tudi katoliška Cerkev. Pač pa je na področju religije reformacija povzročila izredno poglobitev in obogatitev živeče vere, ki se je hranila iz božje besede Svetega pisma. In ta njena temeljna zahteva jo dela aktualno še danes.

Summary: France Martin Dolinar, From Reform to Reformation

The Reformation in the 16th century was a revolutionary response to the strivings for reform that had been present in the Church from the 14th century on but had not been successful. It was a complex movement, caused by valid reasons as well as by the wrong reactions of the church leaders, who were opposed to a timely and thorough renewal of the Church.

The Reformation is inseparably connected to the personality and theological thought of Martin Luther. He began to think about the renewal of the Church within the Church itself and did not intend to break with it. When he spoke out against indulgences, he first wrote a letter of 95 propositions to the responsible bishops and informed them that several theological questions, among them the indulgences, were in need of serious theological consideration. Only when he did not receive any answer Luther showed his propositions to some friends, who then circulated them in print.

Unfortunately, at first the official Church did not seriously consider Luther's radical demands for a renewal of the Church. When it finally became aware thereof (Hadrian VI.), the gap between the old Church and the Reformers was already too wide to be bridged. Looking globally, the Reformation in the 16th century did not reach its aim as it did not purify the christianity within the Church, but the Catholic Church strongly contributed to the painful division. In the field of religion the Reformation deepened and enriched the faith by emphasizing God's word in the Bible, which still makes it relevant today.

Izhodišča in nameni Trubarjevega delovanja

Udeleženci I. vatikanskega koncila so svoj najburnejši dan doživeli proti koncu marca 1870. Shema za dogmatično konstitucijo de fide catholica, o kateri so začeli razpravljati, je v uvodu vsebovala trde besede proti protestantizmu, češ da iz njega izhaja še vrsta drugih zmot. Proti takim postavkam je s svojo znano odločnostjo nastopil djakovski škof Strossmayer (in res so kasneje koncilski očetje besedilo spremenili) in v ognjevitim govoru zatrdil: »Poznam ne enega, ampak množico ljudi (protestantov), ki še vedno ljubijo Kristusa.« Te besede so izzvale buren protest številnih škofov, v koncilski dvorani je vstal šum, mnogi glasovi so zahtevali, naj Strossmayer utihne, le-ta je v splošni razburjenosti moral z govorniškega odra.¹

Precej drugačnega duha razodevajo besede iz odloka o ekumenizmu, ki ga je 21. novembra 1964 razglasil II. vatikanski koncil. V njem beremo: »Potrebno je, da katoličani z veseljem priznavajo in cenijo resnične krščanske vrednote, ki izvirajo iz skupne dediščine in ki jih najdemo pri bratih, ločenih od nas. Spodobi se in je zveličavno, da priznavamo Kristusovo bogastvo in dela njegove moči v življenju drugih, ki pričajo za Kristusa« (E 4, 8). . . »Pred očmi imamo kristjane, ki Jezusa Kristusa odkrito priznavajo za Boga in Gospoda ter edinega srednika med Bogom in ljudmi, v slavo enega Boga. Veselimo se, ko vidimo, da so ločeni bratje usmerjeni na Kristusa kot vir in središče cerkvenega občestva« (E 20).

Te besede zadnjega cerkvenega zbora ne kažejo samo na močno spremenjeno mišljenje o protestantski reformaciji in njenih nosilcih, o njenih posledicah, o protestantizmu nasploh, ampak označujejo tudi čas, ko končno lahko mirneje, sine ira et studio ovrednotimo reformacijo in njene nosilce, ne da bi pri tem izhajali s kakšnih vnaprejšnjih stališč ali predsodkov, ne da bi komu že vnaprej nalepili tako ali drugačno etiketo (čeprav po drugi plati lahko tudi v novejšem času beremo krajše ali daljše prispevke in publikacije, v katerih avtorji, ki jih pa ne bi mogli uvrstiti med resne zgodovinarje, še naprej vztrajno uporabljajo Trubarja kot trobilo svoje proticerkvene, protikatoliške nastrojenosti in pri tem radi uporabljajo tudi izrazoslovje, ki se je zdelo normalno pred 400 leti).

Kolikor toliko objektivnim ocenjevanjem dogajanj in objektivnim podobam nosilcev reformacije se približamo, če čimbolj upoštevamo širše okolje, v katerem so se gibali, ter predvsem tista izhodišča, od koder so njihova dejanja izhajala, ki so

¹ Prim. B. Llorca – R. G. Villoslada – F. J. Montalban, *Historia de la Iglesia catolica IV*, Madrid 1958, 759; H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte VI/2*, Freiburg–Basel–Wien 1985, 785.

jim kazala temeljno usmerjenost in ki so opredeljevala tudi vse cilje njihove dejavnosti. Ko smo nedavno praznovali 500-letnico rojstva Martina Lutra, so se prav ob takih razmišljanjih in ob upoštevanju omenjenih dejavnikov odkrivali novi pogledi na osebo začetnika protestantizma: že pred to obletnico je ob zasedanju svetovne luteranske zveze v Evianu kardinal Willebrands označil Lutra s pomenljivimi besedami: »naš skupni učitelj«². Tudi zdaj, ko ob 400-letnici Trubarjeve smrti skušamo odkriti čim vernejšo podobo najpomembnejšega nosilca protestantizma med Slovenci, je potrebno, da pogledamo v ta ozadja, še posebej, kakor nam jih Trubar neposredno predstavlja s svojo pisano besedo. Čeprav je s svojo besedo in dejavnostjo posegel na celo vrsto področij človekovega življenja ter pokazal veliko mero tenkočutnosti za najrazličnejše človekove potrebe – s tem je dal dovolj možnosti, da ga danes lahko obravnavamo pod različnimi vidiki – pa nas vendarle vedno znova opozarja na eno samo globalno izhodišče in namen svojega delovanja, ki bi ga lahko strnili v misel, da njegova veličina, ki jo danes občudujemo, raste iz verskih korenin.³

Ob praznovanju 400-letnice rojstva Primoža Trubarja je Ivan Cankar pomenljivo opozarjal, da si mnogi Trubarja preprosto prilaščajo: »Še predno je to leto napočilo, so se že oglašali različni ljudje, ki so kratkomalo vzeli Trubarja v zakup. O Trubarju samem imajo neko temno slutnjo; tisti, ki ne vedo ničesar o njem, ga smatrajo za navdušenega antiklerikalnega narodnjaka. Tisti pa, ki so nekdaj slišali o reformaciji na Slovenskem, morejo na tihem in globoko v srcu Trubarja edinole sovražiti.«⁴

Pač usoda velikih mož! Pred Cankarjem, v njegovem času in za njim do današnjega dne je prenekateri zgodovinar, družboslovec, literarni zgodovinar in kulturnik skušal predstaviti Trubarja pod svojim vidikom, in nekaterim je to kar dobro uspelo, spet drugi pa so vse preveč očitno Trubarja vpregli v svoj miselni krog ter ga naredili za prvoborca te ali one ideologije.⁵ Trubarja res lahko obravnavamo kot začetnika slovenske književnosti in kulture, kot začetnika slovenske narodne prebuje⁶, ob njem se lahko sprašujemo o povezavi med reformacijo in nadaljnjim družbenim in narodnostnim razvojem Slovencev, o njem lahko govorimo kot o rodoljubu ilirskem⁷, v novejšem času lahko o njem beremo, da je bil »prvi pravi pravcati slovenski kulturno politični aktivist«⁸, »osnovni smoter njegovega življenja, njegov poklic in edino opravilo je bila slovenska knjiga«^{8a}, »da je hotel predvsem doseči kulturni in gospodarski napredek ljudstva, iz katerega je izšel«⁹, da je »velikan slovenske politične misli in akcije«¹⁰, pa celo trditev: »Najvažnejši mu je bil boj proti papežu in Turkom.«¹¹

² Prim. Družina 47(1984), Družinska priloga 154.

³ Prim. J. Rajhman, Pomen Primoža Trubarja za Slovence, v: Znamenje XVI(1986)109.

⁴ I. Cankar, Zbrano delo XXV, Ljubljana 1976, 188–189.

⁵ S tem vprašanjem so se ukvarjali nekateri predavatelji na znanstvenem posvetovanju Družbena in kulturna podoba slovenske reformacije, ki ga je organizirala SAZU 24. in 25. oktobra 1984.

⁶ Prim. J. Rajhman, Pomen ... n. d., 109; Sperans, Razvoj slovenskega narodnega vprašanja, Ljubljana 1939, 56 sl.

⁷ Prim. J. Humar, Primož Trubar rodoljub ilirski, Koper 1980.

⁸ Prim. J. Javoršek, Primož Trubar (Znameniti Slovenci), Ljubljana 1977, 172, 112.

^{8a} Prav tam 112.

⁹ J. Humar, Politična misel velikega Slovenca, Delo 24. aprila 1986, Književni listi 3.

¹⁰ J. Humar v nadaljevanju prispevka pod op. 9.

¹¹ J. Humar, Primož Trubar rodoljub ilirski, n. d., 101.

K temu naj bi tokrat navedli dve mnenji. Jože Rajhman piše: »Trubarjev kulturni program, ki je zajel vse tisto, kar je prinašala evropska reformacija, da bi se usidrila med ljudstvom, je bil v jedru religiozen. Prizadevanje za rast narodovih bistvenih značilnosti (jezik, književnost) je bilo tudi prizadevanje za versko izobrazbo. Trubar je postal narodov prosvetitelj, ker je bil tudi njegov verski usmerjevalec.«¹² In Bogo Grafenauer pravi: »Reformacijsko gibanje pač ni samo družbeno-politični boj, kakršne poznamo v poznejši družbi, v kateri je versko življenje izgubilo svoj nekdanji pomen. Za tedanjem ljudi je vendarle bistveno, da gre za versko gibanje, za vprašanje – tedanjemu človeku in njegovemu načinu mišljenja brez dvoma najpomembnejše! – kako najti pot do zveličanja grešnega in pogubljenega človeka. Prav zaradi tega težišča na veri so se mogle z istimi temeljnimi verskimi oblikami povezovati zelo različne in ostro si nasprotujoče družbene težnje.«¹³ Sicer pa vsa ta vprašanja, ugibanja in mnenja najbolje pojasnjuje Primož Trubar sam.

Trubarjeva slovstvena bera je izjemno velika, še posebej, če upoštevamo, da pred njim slovenske knjige sploh ni bilo. Napisal, priredil ali prevedel je 26 knjig; med leti 1550 in 1563 je bil sploh edini slovenski pisec; dodati je treba še 10 nemških posvetil za hrvaške knjige in 86 ohranjenih rokopisov, večinoma pisem.¹⁴ V teh delih, še posebej v posvetilih k posameznim knjigam, v predgovorih in uvodih Trubar pogosto sam dovolj razločno pojasnjuje, kaj ga je nagnilo k temu delu, kakšne cilje si je zastavil, kaj ga je znova in znova priganjalo, da je kljub številnim oviram in težavam v tem delu vztrajal.

V naslovu prve slovenske knjige, Katekizma iz leta 1550, obenem že najdemo kratko predstavljen namen dela; knjiga naj bi bila »anu kratku podvučene s katerim vsaki človek more v nebu pryti«. To svojo misel, svoj namen, je nekoliko širše predstavil v slovenskem predgovoru, kjer je najprej podčrtal, da je v tej knjigi napisal »štuke iz svetiga pisma (inu nih izlage v te pejsni zložene), katere vsaki zastopni človek, kir hoče v nebu pryti ima vejdi inu deržati«¹⁵; knjiga naj bi bila pripomoček, iz katerega »se vsaki lahko navuči to pravo staro vero, da spozna tiga praviga Boga, de bode vejdel nemu prou služiti inu tudi spozna sam sebe, bo vejdel, kaj je ta greh, kaj je ta zapovid inu obluba božja, zakaj je Jezus sin božji človek postal inu martran bil, koku mi skozi to vero v Jezusa Kristusa odpuščane vseh grehov, gnado božjo, nebeški erb inu ta večni leben dobodemo, koku imamo vseh nadlugah prou klicati na Buga, kaj je ta kerst inu ta prava stara maša«.¹⁶ Tako je Trubar že v začetku svojega slovstvenega delovanja dovolj razločno pokazal, da gredo njegova prizadevanja predvsem v tej smeri, da bi človek mogel spoznati pravo resnico o Bogu, obenem pa naj bi spoznaval tudi sam sebe ter način in namen svojega življenja. Soteriološko pojmovanje odnosa med Bogom in človekom, osrednja protestantska misel, je že v Trubarjevem prvencu močno navzoče, še razločneje pa se, kar je razumljivo, pojavlja v njegovih kasnejših delih. Prvo slovensko knjigo bi lahko opredelili kot »priročnik teološkega znanja v poljudni obliki«, ki ima hkrati namen »to teoretično znanje spremeniti v praktično vsakdanje versko doživljanje«.¹⁷ To

¹² J. Rajhman, Primož Trubar, v: SBL XIII(1982)221.

¹³ B. Grafenauer, Kmečki upori na Slovenskem, Ljubljana 1962, 257.

¹⁴ Prim. J. Rajhman, Primož Trubar, v: SBL XIII(1982)219.

¹⁵ Trubar, Catechismus 1550, A III.

¹⁶ Trubar, Catechismus 1550, A III^b.

¹⁷ J. Rajhman, Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarno-zgodovinskih, jezikovnih in zgodovinskih raziskav, Ljubljana 1977, 37.

misel je Trubar povzel v posvetilu k Prvemu delu nove zaveze iz leta 1557: »Mi nismo ne zdaj ne prej in tudi v prihodnje ne bomo dali ali hoteli tiskati lahkomišelnih, nekoristnih stvari ali kaj sanjarskega, puntarskega, prekrščevalskega ali sramotilnega, mareč le to, kar rabi in koristi božjemu spoznanju in časti, širjenju prave krščanske Cerkve in najvišji tolažbi ustrahovanega, žalostnega, ubogega slovenskega in hrvatskega ljudstva . . . zakaj z vztrajnim poslušanjem božje besede in z marljivim branjem svetega pisma pridejo izvoljeni ljudje povsod in redno po moči in učinku Sv. Duha do prave vere, do pravega spoznanja božjega bistva in volje, do zdravih in tolažilnih naukov naše stare prave vere.«¹⁸ Isto misel je skoraj dobesedno povzel tudi v spisu *Register und summarischer Inhalt* iz leta 1561, v katerem je navedel skoraj vse svoje dotedanje knjige, označil njihovo vsebino in deloma vire.

Dokaj obširno je Trubar predstavil namen svojega knjižnega delovanja v posvetilih k nekaterim knjigam, ki so izšle v letu 1562. Cirilsko knjigo *Edni kratki razumni nauci* je posvetil kralju Maksimilijanu. Razložil mu je, kako »sovražniki božje resnice veliko dobrih ljudi pregovore ter jih ob dušno zveličanje pripravijo«, kako ti sovražniki odvrčajo ljudi od branja »pobožne krščanske knjige in poslušanja čiste evangeljske pridige«, Trubar in sodelavci pa vendar »hočemo le vzpostaviti staro, pravo, zveličavno krščansko vero, ki jo je Bog od vekomaj predvidel in določil ter jo v svojem času razodel ljudem po svojem Sinu, po prerokih in apostolih ter ukazal pridigati po vsem svetu. Da, le to pravo vero in nobene druge bi radi z božjo pomočjo spet postavili in razširili z našim prevajanjem in tiskanjem med ubogim slovenskim in hrvaškim ljudstvom in v Turčiji, da bi prišli k pravemu spoznanju Boga in njegovega ljubega Sinu, našega Gospoda in Zveličarja, pa da bi se skupaj z nami večno zveličali.«¹⁹

V Urachu je Trubar leta 1562 pripravil za Slovence »celoto in osnovo vsega krščanskega nauka, na kratko zbrano, jasno in razumljivo«²⁰ in jo izdal pod naslovom *Artikuli oli dejli te prave stare vere kerščanske*. Tu je Trubar spretno združil augsburško, württemberško in saško veroizpoved v eno, v precej dolgem nemškem posvetilu vojvodi Krištofu württemberškemu pa razodel namen tega dela: Slovinci naj spoznajo novo vero.²¹ »Moje misli, delo in vnema so pri tem prevajanju usmerjene zlasti v to, da bi dobrosrčni Slovinci imeli poleg loci theologici tudi v le-teh bukvicah prav na kratko, jasno in razumljivo zbrano podlago in vse ogrodje krščanske vere, da bi jo temeljito mogli razumeti.«²²

Ta celi psalter Davidov je izšel leta 1566. Je Trubarjev edini prevod Stare zaveze, posvetil pa ga je »grofom, baronom, vitezom, plemičem, meščanom in vsem pobožnim kristjanom, ki prebivajo v kneževini Kranjski, Spodnještajerski in Koroški, v grofiji Goriški, v Slovenski marki, v Metliki, na Krasu in v Istri«. V posvetilu je blagroval vse zgoraj omenjene, »da ste prišli po božji milosti do prave stare krščanske katoliške vere ter postali pravi, živi udje Gospoda Kristusa in njegove cerkve, nebeški dediči in nebeščani«. Vabil jih je, naj svojo vero spričajo in pokažejo z njenimi sadovi in znamenji pred vsemi ljudmi in naj vztrajajo v tej skupnosti,

¹⁸ Navaja M. Rupel, *Slovenski protestantski pisci*, Ljubljana 1966, 72, 78.

¹⁹ Navaja M. Rupel, *Slov. prot. pisci*, n. d., 135.

²⁰ T. Elze, *Primus Trubers Briefe*, Tübingen 1897, 169.

²¹ J. Rajhman, *Primož Trubar*, v: *SBL XIII* (1982) 214.

²² Navaja M. Rupel, *Slov. prot. pisci*, n. d., 140.

saj je »samo tej cerkvi in sicer nobenemu ljudstvu na zemlji obljubljen in dan nebeški zaklad, namreč odpuščanje grehov, Sveti Duh in večno življenje«. ²³

Besede, ki jih beremo v posvetilu h katekizmu iz leta 1575, v kratkem povzemajo Trubarjevo misel, ki ga je spremljala skozi vseh 25 let njegovega pridigarskega, katehetskega in pisateljskega delovanja. Same po sebi so dovolj zgovorne: »Upam, da bo Vsemogočni s svojim Svetim Duhom in besedo podkrepil naše bogoljubne Kranjce in Slovence s to in s prejšnjimi našimi pridigami in knjigami v spoznanji in sprejeti resnici svetega evangelija, v pravi veri, molitvi, stari rabi svetih zakramentov, v krščanski ljubezni, potrpežljivosti, edinosti in v vseh bogoljubnih službah, da jih bo ohranil stanovitne proti vsakovrstnim peklenskim vratom, nakanam in trinoštvu; da jih bo učil, jim dal besedo in modrost, da bodo znali s katekizmom in z jasnimi izreki iz svetega pisma presojudati, braniti in zagovarjati vse zveličavne nauke krščanske vere proti zvijačnemu in lokavemu govorjenju jezuitov in njim enakih.« ²⁴

Trubarjevo globoko zakoreninjenost v religiozno misel in problematiko njegovega časa na poseben način kaže njegovo osebno soočanje z osrednjim teološkim vprašanjem v protestantizmu, z vprašanjem človekovega opravičenja. Znano je, kako se je Martin Luter prebijal skozi zaplete tega vprašanja v letih 1512–16, ko se je veliko ukvarjal s študijem psalmov in Pavlovih pisem Rimljanom, Galačanom in Hebrejcem in da se je prav v tem času, se pravi še pred znanim nastopom 1517, postopno dokopal do novih spoznanj o opravičenju, ki jih lahko kratko strnemo: človekova narava je po izvirnem grehu pokvarjena, človekova dobra dela so brez koristi za zveličanje, vse opravičenje izhaja izključno iz Kristusa po zaupljivi veri. Trubar se je prebijal do novih spoznanj drugače: gotovo je treba upoštevati njegova osebna iskanja in prizadevanja, treba se je ozirati na njegova soočanja z mislimi švicarskih reformatorjev Kalvina, Zwinglija, Bullingerja in Pellicana, prav tako na njegova kasnejša neposrednejša spoznavanja misli prvakov reformacije na Nemškem in ne nazadnje na praktične probleme, s katerimi se je srečeval kot ljudski pridigar. V posvetilu h knjigi *Ta celi novi Testament* iz leta 1582 je potem, ko je naštel vrsto predhodnih spisov, povedal: »Po milosti božji sem vzel, ukradel, prevel, ter postavil v omenjene slovenske knjige iz mnogih starih in novih pisateljev tisto, kar je bilo najbolj razumljivo, zlasti iz dr. Lutra, gospoda Brenza, Melanchtona, Urbana Regiusa in podobnih pisateljev.« ²⁵ Vsekakor se je sčasoma dokopal do lastnega teološkega prepričanja, v katerem odrešitjsko pojmovanje odnosa med Bogom in človekom zavzema osrednje mesto; greh uničuje človeka, ki se sam ne more odrešiti, zato potrebuje Kristusove pomoči. Kristus je za Trubarja začetek in konec vsega dogajanja, edina možna razumska osvetlitev skrivnosti bivanja človeka v boju za božjo podobo v njem. ²⁶ V omenjenem posvetilu iz leta 1582 Trubar zatrjuje: »Nas uboge grešnike Bog iz same milosti, zastonj, zgolj zavoljo Kristusa, če verujemo vanj, in ne zavoljo kakih del k sebi v svoje kraljestvo sprejme . . . o Kristusovi osebi so tudi Slovenci poučeni, da je edini srednik in spravnik med Bogom in ljudmi . . . s pravo, živo, zveličavno vero v Boga postanejo deležni milosti vseh božjih obljub, zaslug gospoda Kristusa in vseh njegovih dobrot. S tem si v srcu in vesti dobijo

²³ Prav tam, 177, 182.

²⁴ Prav tam, 216.

²⁵ Prav tam, 274.

²⁶ Prim. J. Rajhman, Primož Trubar, v: SBL XIII(1982)221.

gotovost, da imajo iz milosti, zastonj, zgolj zavoljo Kristusa odpuščanje vseh grehov, da so dobri, pravični in sveti pred Bogom . . . Izpovedujejo, da je Kristus zgolj s svojo popolno poslušnostjo, zaslugo, trpljenjem, smrtjo in vstajenjem zaslužil in pridobil pri svojem nebeškem Očetu vsem pravim, spokornim in vernim ljudem božjo naklonjenost, milost, odpuščanje vseh grehov, odrešenje večnega pogubljenja in večno življenje.«²⁷ V dolgem predgovoru k Novi zavezi iz leta 1557 je Trubar ognjevitro zatrjeval, da je »ta štuk te naše stare prave krščanske vere, kir se latinski imenuje 'iustificatio hominis coram Deo' ner ta vekši navuk, ner ta bulši kunšt, ner ta nucniši modrost inu to izveličane eniga vsakiga krščenika«, saj po njem človek lahko spozna, »koku inu kej on ima tu odpuščane vseh grehov, to gnado, milost božjo inu ta večni leben iskati inu najti«; dalje je zapisal: »Ti jogri, s. Paul inu ti evangelisti so ta pravi vuk od te vere v Kristusa v tu pismu postavili inu timu krščanstvu pustili za sebo« in vedno se je našlo vsaj nekaj ljudi, ki so »po vuki inu pismu tih prerokov inu jogrov te gnade, odpustke tih grehov inu tiga večniga lebna le per samim Kristusu skuzi to vero iskali«. Zaradi tako izrednega pomena, pravi Trubar naprej, »sem jest v le-tej drugi dolgi slovenski predguvori tiga Noviga testamenta od tiga čestu imenovaniga artikula nerveč govuril, de en vsaki dobri preprosti človik, kir iz srca po pravi veri inu cesti v nebesa vpraša, more le-ta artikul inu te druge artikule vse, kir slišijo k naši veri, h timu izveličanu naših duš, lehku se navučiti inu zastopiti«.²⁸

Zdaj se na kratko ozremo še na področje, ki pri proučevanju Trubarja dostikrat ostaja precej ob robu, kaže pa vendar značilno njegovo osebno usmerjenost in tisto duhovno držo, ki naj bi po njegovih prizadevanjih označevala in prežemala prave kristjane. Gre za molitev, o kateri je Trubar večkrat spregovoril ali pisal, jo ljudem priporočal, gre za misli, ki naj bi v molitvi, dan za dnem ponovno in ponovno izrečene, vse bolj postajale osebna last vernikov. Molitev je Trubarju pomenila pogovor z Bogom; v molitvi je treba misliti na Boga, ki je pravi, vsemogočni in živi Bog, Oče Gospoda Jezusa Kristusa. Kristjan naj se zaveda, da je Bog sam zapovedal molitev, da je tudi obljubil, da bo molitev uslišal, in končno, da Bog usliši tiste, ki svoj greh spoznajo in se ga kesajo, verujejo v Jezusa Kristusa in dobijo odpuščanje grehov.²⁹

Že v svoji prvi knjigi, Katekizmu 1550 je pod naslovom Kaj je ta molitva, Du inu koku se ima moliti dopovedoval: »Per tejm more tudi človik vejediti, za kaj ima prositi, de za tu spodobnu prosi. Obtú imamo perveč za večne nebeske inu duhovske riči prositi, koker v tim očenaši poredi stoji . . . de Jezus Kristus naš Gospud inu ohranik povsod po svejtu se rezglasi . . . de nas ne zapusti v ti smrti inu de nam da po teim lebni ta večni; take prošne so zdajci inu gvišnu uslišane;«³⁰ v telesnih potrebah pa naj človek zaupa v Boga, da bo prošnje uslišal, če mu bo ugajalo. V Katekizmu ima Trubar tudi Ano lepo molitvo, katero (v) sedanimu času ti Slovenci imajo vsak dan moliti. V njej najdemo tri Trubarjeve značilne misli prošnje, ki naj bi po vsakdanji molitvi postale tudi misli prošnje vernih Slovencev: »Smili se čez nas zavolo tujga lubiga Sinu Jezusa Kristusa, kateriga si ti k animu ofru inu plačilu za naše grehe inu k animu odvetniku inu besedniku vsi človeški žlahti naprej postavil«; naslednja: »Posvečuj nas skuzi tujo besedo s tujim Svetim Duhom, vižaj inu

²⁷ Navaja M. Rupel, Slov. prot. pisci, n. d., 276, 277.

²⁸ Prav tam 86, 88.

²⁹ Prim. J. Rajhman, Prva slovenska knjiga, n. d., 24.

³⁰ Trubar, Catechismus 1550, C III^b.

obari tujo sveto Cerkev; in tretja: »Tuje svetu ime inu kraljestvu raztegni ti skuzi tujo besedo per vseh pokornikih.«³¹

V zvezi z molitvijo naj se dotaknemo vprašanja, ki ga sicer razni avtorji ob Trubarju dosti obravnavajo, namreč vprašanje Trubarjevega odnosa do papeštva, do predstavnikov katoliške Cerkve. Zakaj tako ostro odklonilno stališče, zakaj tako trde obsodbe, zakaj toliko zaničljivih izrazov? V obravnavanju reformacije dostikrat prihajajo do veljave preveč enostranski poudarki, češ da je reformacija predvsem hotela nastopiti proti napakam in odstopanjem tedanje Cerkve. Toda Trubar in pred njim seveda Luter in drugi reformatorji dovolj razločno dajo vedeti, da je namen njihovega delovanja usmerjen drugam; kolikor proti napakam nastopajo, se pa obenem zavedajo, da jih imajo tudi sami. Trubar je, morda z grenkobo v srcu, ugotavljal: »Ti lutrski glih taku koker ti papežniki, ta vekši dejl od nih, v tih velikih smrtnih grehah do vušes stoje.«³² V zadnjem času smo lahko prebrali precej po svoje zasukan prispevek o Trubarju, v katerem avtor pravi, da »Trubar ni bil proti naukom rimske cerkve toliko zaradi teoloških pomislov, temveč predvsem zato, ker je ta cerkev svoje nauke izrabljala in od preprostih ljudi jemala denar in blago.«³³ Naj to misel pokomentira Trubar sam z besedami, ki jih velikokrat najdemo predvsem v njegovih posvetilih in predgovorih, s katerimi dovolj razločno pojasnjuje temeljni razlog svojega odklonilnega stališča do katoliške Cerkve in njenih predstavnikov: »Ti jogri, s. Paul inu ti evangelisti so ta pravi vuk od te vere v Kristusa v tu pismu postavili inu timu krščanstvu pustili za sebo . . . Od le-te prave stare vere pak so nas ti pusledni ofertni, lakomni, nevučeni, hinavski Antikristovi papeži, škofi, farji inu menihi odpelali inu na taku malikovane h tim norskim božjim službom naredili inu perpravili.«³⁴ Ker se, kot je zapisal v posvetilu k Novi zavezi 1577, »nauk, vera, ceremonije, božja služba, življenje in delo papežnikov ne skladajo z naukom apostolov«, ker stalno ljudi odvrčajo od prave stare vere, jih dostikrat primerja z Antikristom ter jih ima za njegove sle, vendar pa, kot spet poudarja v istem spisu, tega ne dela »Bog ve, iz sovraštva, temveč zavoljo božje in božjega Sinu časti in zaradi zveličanja vseh ljudi«³⁵. Trubar obžaluje, da so »taki sovražniki te čiste svete besede božje tudi taku silnu iznotra oslipleni inu omamleni« ter prosi Boga: »Pred tako grozovito slipoto inu pred tako pravo štrajfingo božjo, oča nebeski vsakiga človeka obari inu ohrani.«³⁶ Končno vključuje te »slepe, nerazumne papežnike« v svoje klice in prošnje k Bogu, v skupno molitev; »obeniga zla ne kriviga (jim) ne dejmo, temuč nuč in dan želimo, nje vučimo, prosimo inu opominamo, de bi z nami red prov verovali, Bogu služili inu v nebesa prišli«³⁶. V katekizmu 1550 je v litanije vključil prošnjo: »Našim souražnikom odpustiti inu te h pravi veri obrniti – Usliši nas lubi Gospud Bug«.³⁷

Kot je znano, je Trubar vse svoje poslanstvo opravljal v tesni povezanosti s plemstvom, kar nam najbolj neposredno pričujejo njegovi lastni zapisi. Kje je iska-ti vzroke za tako povezanost, za tako tesno sodelovanje? Ne da bi se kakorkoli

³¹ Trubar, Catechismus 1550, D III sl.

³² Navaja M. Rupel, Slov. prot. pisci, n. d., 259.

³³ J. Humar, Politična misel velikega Slovenca, n. d. gl. op. 9.

³⁴ Trubar, Artikuli oli dejli te prave, stare krščanske vere 1562, navaja M. Rupel, Slov. prot. pisci, n. d., 142.

³⁵ Navaja M. Rupel, Slov. prot. pisci, n. d., 252, 260.

³⁶ Trubar, ta celi psalter Davidov 1566, predgovor, navaja M. Rupel, Slov. prot. pisci, n. d., 185.

³⁷ Trubar, Catechismus C V sl.

spuščali v Trubarjev osebni odnos do fevdalne gospôde ali širše sploh do tedanje družbe in njene problematike (tudi o tem je marsikaj napisanega in posamezna mnenja se tudi razhajajo), naj tukaj le kratko opozorimo na eno od ozadij tesnega sodelovanja, ki seveda nikakor ni edino, je pa pomembno. V letu 1520 je Martin Luter objavil enega od treh spisov, ki jih imamo za program njegove reformacije, z naslovom: *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*. Temeljna misel v tem spisu je, da Kristus ni postavil nikakršnega zakramenta duhovniškega reda, pač pa smo po krstu vsi deležni splošnega duhovništva in tako med kleriki in laiki ni nobene razlike. Izhajajoč iz te misli Luter v omenjenem spisu apelira na laike, konkretno na vodilni sloj v tedanji družbi, na plemstvo, naj ono vzame stvar v roke in ono naj se loti reforme Cerkve.³⁸ Ne moremo si misliti, da Trubar ne bi poznal tega temeljnega spisa Lutrove reforme; da je omenjene Lutrove misli tudi upošteval, nam sam večkrat spričuje, morda najrazločneje v psalterju iz leta 1566, ki ga je namenil gospodom grofom, baronom, vitezom, plemičem, meščanom in vsem pobožnim kristjanom slovenskih dežel.

Področje Trubarjevega dela je bilo široko, njegova dejavnost mnogovrstna. Njegov uspeh, ki je najvidnejši in najbolj trajne vrednosti, je kulturne narave. Trubarja slavimo kot začetnika slovenske književnosti in kulture, dolgo vrsto knjig je napisal sam, za mnoge je bil on pobudnik. Vsa ta bogata knjižna dejavnost pa je konec koncev imela en sam namen, da bi »svojim lubim Slovincem« posredoval, kot je sam tolikokrat poudarjal, pravo, staro krščansko vero, pristno resnico o Bogu in človeku, nepopačeno božjo besedo. Tako je bila vsa njegova izredno bogata knjižna dejavnost le sredstvo za doseg tega namena. Ne moremo mimo tega, da ne bi zatrčili, da njegova veličina raste iz verskih korenin. Vzporedno s književnim delom je šlo prizadevanje za razvoj šolstva. V vsakem mestu in trgu, v vsaki župniji naj bi bila šola; božja beseda v svetem pismu naj bi vsakomur postala dostopna, zakaj »s takim se spet ta stara prava vera gori perpravi inu po vsem svejti reztegne«, kot je zapisal Trubar v Cerkovni ordningi 1564. K delu ga je priganjala tudi »ta velika lubezen inu perjazzen, katero jest pruti vom vsem imam, inu ta dar, kir imam od Boga, ta muj pridigarski stan, tu poklicane inu zapovid božja mene h timu perganejo inu permorujo«.³⁹ Če beremo na Trubarjevem spomeniku na Raščici, da je oče slovenske književnosti in kulture, pa so gotovo bolj zadeli Trubarjevo bistvo tisti, ki so v Derendingenu na spominsko ploščo napisali, da je Primož Trubar reformator Slovencev. In še Trubarjeva beseda: »S tejm bi rad vse Slovence pervabil inu perpravil, de bi le-te bukve s flisom čestu prebrali, iz žnih sebe, nih otroke inu druge se navučili prov verovati inu služiti Bogu inu de bi vsi z dušo inu telesom bili izveličani.«⁴⁰

Povzetek: Metod Benedik, Izhodišča in nameni Trubarjevega delovanja

Trubarja so si v preteklosti različne idejne usmerjenosti prilaščale kot svojega prvoborca in tudi danes ne manjka enostranskih predstavitev. Analiza njegovih del pa razločno kaže, da je Trubar predvsem hotel

³⁸ Prim. H. Jedin, n. d., IV, 69 sl.

³⁹ Trubar, Tiga noviga testamenta ena dolga predgovor 1557, navaja M. Rupel, Slov. prot. pisci, n. d., 91.

⁴⁰ Trubar, Ena kratka postila 1558, navaja M. Rupel, Slov. prot. pisci, n. d., 99.

»vzpostaviti staro, pravo, zveličavno krščansko vero«. Kakor ga spoštujemo kot začetnika slovenske književnosti, narodnega buditelja in še kaj, je treba poudariti, da je bil Primož Trubar v prvi vrsti verski reformator in je vse njegovo narodnostno in kulturno prizadevanje v službi njemu najpomembnejšega verskega cilja.

Summary: Metod Benedik, Starting Points and Intentions of Trubar's Activity

In the past different ideologies have claimed Trubar as their pioneer and such one-sided portrayals can still be encountered nowadays. Yet an analysis of his works clearly shows that he primarily endeavoured to »restore the ancient, true, redemptive Christian faith«. Though he has to be respected as the originator of Slovene literature and somebody who aroused the first national feelings, it should be emphasized that Primož Trubar was primarily a religious reformer and all his nationalistic and cultural efforts served the religious aim, which was the most important for him.

Francè Rozman

Kako je Trubar prevajal Sveto pismo Nove zaveze?

Glede na to, da je bilo Trubarjevo šolanje precej »nesistematično«¹ in da je »sam kasneje pogrešal znanje izvirnih svetopisemskih jezikov, hebrejščine in grščine«², se sprašujemo, kako je sploh začel prevajati Sveto pismo. Dvomim, da bi bil na njegovo odločitev vplival Peter Pavel Vergerij, ki mu je govoril, »da za prevajanje Svetega pisma ni nujno znanje hebrejščine in grščine, saj je drugih pomočkov na pretek«³, temveč so ga morali k temu spodbuditi drugačni razlogi. Protestanti so namreč zavrgli cerkveno učiteljstvo in se oklenili samo Svetega pisma. Zahtevali so, naj ga vsak vernik bere sam v razumljivem materinem jeziku.⁴ Trubar pa je bil prepričan protestant in vnet za novo vero, zato ni čudno, če je prav iz teh razlogov začel prevajati Sveto pismo Nove zaveze v slovenščino. Ker pa Slovenci do tedaj še nismo imeli svoje književnosti, se je prav »iz teh dveh zahtev rodila naša književnost«⁵.

Reformacija je torej gradila na Svetem pismu, vendar ne na kakršnikoli obliki Svetega pisma, temveč samo na izvirniku. Hkrati s cerkvenim učiteljstvom so reformatorji zavrgli tudi Vulgato, uradno obliko Svetega pisma katoliške Cerkve. Vulgata je namreč prevod izvirnika, in ker se, po mnenju reformatorjev, preveč oddaljuje od izvirnika, ker je obogatena z različicami, ki kažejo katoliško interpretacijo Svetega pisma, so jo zavrgli. Če so ves srednji vek in še pozneje prevajali Sveto pismo za široke potrebe vernikov po Vulgati, so reformatorji zahtevali, da je treba Sveto pismo prevajati dosledno po izvirniku. Ljudem je treba dati v roke samo Sveto pismo, brez opomb in razlag, ki jih preveč usmerjajo v pojmovanju njegovega sporočila in tako vnaprej določajo, kako ga morajo razumeti, namesto da bi ga bral vsak sam in ga tako razumel, kakor ga pri branju razsvetljuje Sveti Duh. Zato so protestantske izdaje Svetega pisma brez razlag in opomb, čeprav imajo v posamezne svetopisemske knjige daljše uvode, včasih celo v poglavja svetopisemskih knjig, kot

¹ Mirko Rupel, *Reformacija*, v: *Zgodovina slovenskega slovstva I*. Uredil Lino Legiša s sodelovanjem Alfonza Gspana. Slovenska matica, Ljubljana 1956, 207.

² Prim. Mirko Rupel, n. d., 207.

³ Mirko Rupel, n. d., 218.

⁴ Prim. Mirko Rupel, n. d., 206.

⁵ Mirko Rupel, n. d., 206.

jih ima tudi Trubarjev **Ta celi Novi Testament** (1582), čeprav ne v vse novozavezne knjige, temveč samo v Pavlova pisma.⁶ *Sp. Erazem ne je oče pozneje sprejetih v Brnjski list.*

Načelo, da je treba prevajati Sveto pismo samo iz izvirnika, je veljalo tudi za Trubarja, zato nastane vprašanje, kako je mogel prevajati Novo zavezo iz grškega izvirnika, če pa ni obvladal grščine? S tem vprašanjem se veže še drugo: po kateri predlogi grškega izvirnika je prevajal Trubar, če je prevajal iz izvirnika, kajti protestanti so z Vulgato zavrgli tudi rokopise, na katerih sloni Vulgata, vemo pa, da je problem novozaveznega izvirnika zelo pereč, ker izvirnika v pravem pomenu besede sploh ni, temveč je besedilo, ki ga imamo za izvirnik, umetno sestavljeno iz različnih starih majuskulnih in minuskulnih rokopisov, pápirosov in drugih tekstnih prič.

Strokovnjaki novozavezne tekstne kritike razlikujejo štiri novozavezna rokopisna območja: bizantinsko, aleksandrijsko, zahodno in cezarejsko. Od teh je za Zahod najpomembnejše bizantinsko ali carigrajsko, ki se imenuje tudi splošno (gr. koinós), ker je na njem nastalo tako imenovano **sprejeto besedilo** (textus receptus), ki ga je, na podlagi rokopisov te oblike novozaveznega besedila, sestavil Erazem Rotterdamski (1516) in so ga pozneje, več kot 200 let brez večjih sprememb ponatiskovali vse do prve kritične izdaje novozaveznega besedila, Novum Testamentum Graecum, ki jo je l. 1831 izdal v Berlinu C. Lachmann. Vendar Luter ni sprejel za osnovo prevajanja **sprejeto besedilo** (textus receptus), se pravi Erazmove oblike novozaveznega besedila, temveč predlogo, ki jo sloviti strokovnjak novozavezne tekstne kritike Constantin von Tischendorf v svojem Novum Testamentum Graece (Leipzig 1841) označuje z okrajšavo Rc. in pravi, da »significat textum vulgo receptum s. Elzeviriorum«⁷. *memorije, ker je besedilo tistih Elzevir izšlo šele 1624/33*

Zakaj Luter ni sprejel sprejetega besedila? Ali samo zato ne, da je pokazal svojo drugačnost, ali pa zato, ker je bilo to pravzaprav besedilo katoliške Cerke? Ali pa je bil prepričan, da je besedilo Elzeviriorum bliže izvirniku kot sprejeto besedilo? Najbrž je nanj vplivalo vse troje, čeprav je bilo verjetno najbolj odločilno prepričanje, da je zaradi preprostih različic besedilo Elzeviriorum bliže novozaveznemu izvirniku kot tolikokrat popravljeno in umetno sestavljeno sprejeto besedilo Erazma Rotterdamskega.

Oblika novozaveznega besedila, ki jo je Luter sprejel za osnovo prevajanja, se večkrat razlikuje od grškega besedila, na katerem je nastala Vulgata. Najbolj tipična značilnost za to obliko novozaveznega besedila so harmonizirane različice, ki so posebno vidne v sinoptičnih evangelijih, ko je manj razumljiva in manj jasna oblika usklajena (harmonizirana) z razumljivejšo iz drugega evangelija. Najbolj nazoren

⁶ Izdaja, ki jo hrani minoritska knjižnica v Ptuj in vsebuje **Ta prvi del tiga Noviga Testamenta, Tubinge 1557 in Ta drugi del tiga Noviga Testamenta**, v Tibingi 1560, ima predgovor: 1 Kor (Predugovor čes ta prvi list Svetiga Paula htim Corintariem), 2 Kor (Svetiga Paula ta drugi list htim Corintariem, Predugovor 54–55) in Gal (Svetiga Paula list htim Galatariem, Predugovor 73–78), medtem ko ima Pismo Rimljanom samo uvode v posamezna poglavja, tako kot jih imajo tudi vsa tri prej omenjena pisma. Poleg uvodov ima Trubarjev **Ta celi Novi Testament** na robu kratek povzetek vsebine ustreznega odlomka, nekako to, kar so v novejših izdajah Svetega pisma naslovi posameznih odlomkov ali poglavij. Vrh tega ima tudi skromne reference, ki povezujejo določen odlomek z vsebinsko sorodnimi mesti knjig Svetega pisma Stare in Nove zaveze. Pri evangelijih ni predgovorov, pač pa so obrobne opombe, ki povzemajo vsebino ustreznega odlomka, na primer: Govor na gori z blagvi v Matejevem evangeliju uvaja Trubar z besedami: »Vuči inu islaga, de kadar tim vernim na tim suietu hudu gre, neso satu savoršeni od Buga, temuž so isveličani tar srečni.« Nakar sledijo še reference: Luc 6, Esa 61, Psal 37, 24, 1 Pet 2, 3, 4.

⁷ Constantin von Tischendorf, Novum Testamentum Graece, Leipzig 1841, 85.

228 * *Pravzaprav do velike zbirke različic, ki jo je zbral 1751/52 John Hill in Joh. Jacob Wettstein.*

→ *vsi prevodi SP v žive jezike so temeljili na Erazmovi predlogi; predvsem Lu (1522), Tyndales-ova (1525).*

in Trubarjev opombo: Pri se tim našim prevodom — ki je prvi pismo (sh. 231)

primer takšnega usklajevanja (harmoniziranja) je očenaš v Lukovem evangeliju. Ta je v znanstveno-kritičnih izdajah Nove zaveze precej drugačen od Matejevega, v Lutrovi predlogi pa zaradi harmonizacije z njim domala enak:

Lu izdaja 1522 in 1546 je ista kot

Mt 6, 9b–13

Oče naš, ki si v nebesih,
posvečuje naj se tvoje ime.
Pridi tvoje kraljestvo.
Zgodi se tvoja volja
kakor v nebesih tako na zemlji.
Daj nam danes naš vsakdanji
kruh;
in odpusti nam naše dolge,
kakor smo tudi mi odpustili
svojim dolžnikom;
ne daj, da pademo v skušnjava,
temveč reši nas hudega.

Lk 11, 2b–4

Oče naš, ki si v nebesih,
posvečuje naj se tvoje ime.
Pridi tvoje kraljestvo.
**Zgodi se tvoja volja
kakor v nebesih tako na zemlji.**
Naš vsakdanji kruh nam dajaj od
dne do dne in odpusti nam naše
grehe, saj tudi mi odpuščamo
vsakemu, ki nam je dolžan, in ne
daj, da pademo v skušnjava,
temveč reši nas hudega.

Krepko zapisane besede v Lukovi obliki očenaša niso pristne, temveč so vanj vnesene od Matejeve. Lukov očenaš je v tem rokopisnem izročilu usklajen (harmoniziran) z Matejevim, čeprav je res, da je Luka malce drugače zapisal Gospodovo molitev kot Matej. Lukov očenaš ima pet prošenj in kaže bolj helenistično mišljenje, Matejev pa sedem in kaže značilno judovsko mišljenje. Ta razlika je opazna tudi v vseh kritičnih izdajah Nove zaveze, ne le katoliških, temveč tudi sodobnih protestantskih⁸.

Luter pa je bil kljub temu prepričan, da je »*ljudsko sprejeto besedilo*« pristnejše, zato je po njem prevajal Novo zavezo. Luter je imel velik vpliv na somišljenike, zato v vsem nadaljnjem prevajanju Nove zaveze opazamo tole zakonitost: vsi protestantski prevodi Nove zaveze, pa naj so nastali po neposrednem grškem izvirniku ali po Lutrovem prevodu Nove zaveze, imajo to obliko novozaveznega besedila. To zakonitost opazamo tudi na naših tleh, od Trubarja, Dalmatina, prek Štefana Küzmiča, čigar Novi zakon (Halle 1771) prekmurski evangeličani še danes uporabljajo, do Antonina Chraska, ki je s sodelavci izdal zadnji slovenski protestantski neposredni prevod Svetega pisma Stare in Nove zaveze⁹, medtem ko so katoliške izdaje Nove zaveze pred reformacijo¹⁰ in po njej vztrajale na sprejetem besedilu.

⁸ Kot primer naj navedem eno izmed zadnjih protestantskih znanstveno-kritičnih izdaj Nove zaveze, Novum Testamentum Graece, Stuttgart 1979, ki je pravzaprav 26. Nestlejeva izdaja Nove zaveze, katero sta pripravila in s kritičnim aparatom opremila Kurt in Barbara Aland.

⁹ Sveto pismo Starega in Novega zakona. Stari zakon po hebrejskem, Novi po grškem izvirniku, Ljubljana 1914. Zadnjo izdajo l. 1981 je oskrbelo Svetopisemsko društvo v Beogradu.

¹⁰ Kot primer naj navedem inkunabulo iz l. 1477, ki je nastala v Nürnbergu in je delo p. Antona Coburgera (hrani jo frančiškanska knjižnica v Ljubljani) in Biblia, das ist: die ganze Heilige Schrift deutsch (1538), prav tako last frančiškanske knjižnice v Ljubljani.

Šele v novejšem času je spričo dognanj novozavezne tekstne kritike prodrlo spoznanje, da so usklajene različice (harmonizirane) prej znamenje drugotnosti in zato večje oddaljenosti od novozaveznega izvirnika kot neusklajene, kajti novozavezne tekstne priče do IV. stoletja ne poznajo usklajenih (harmoniziranih) različic, temveč imajo, kot temu rečemo, »čisto« besedilo¹¹.

Natančna primerjava Trubarjevega prevoda z grškim izvirnikom pokaže, da se je Trubar dosledno držal predloge, ki jo je uporabljal Luter. Poleg navedenega Lukovega harmoniziranega očenaša naj navedem še nekaj značilnih primerov, ki docela potrjujejo to trditev.

V drugi antitezi govora na gori dodaja besedi: »htim starim« (Mt 5, 27), ki sta harmonizacija prve antiteze, kjer Jezus res pravi: »Slišali ste, da je bilo rečeno **starim** – tois arhaïois « (Mt 5, 21). Pri Mt 5, 44 dostavlja za besedami **ljubite svoje sovražnike** »govorite tim dobru, ki vas kolno, sturite tim dobru, ki vas souvrašio«, kar je harmonizacija z Lk 6, 27b–28a in nepristno pri Mateju. Mt 6, 4c prevaja: »bode on tebi **očitu** povernil«, medtem ko ima kritična izdaja izvirnika samo: apodósei toi – ti bo povrnil. Isto se ponovi tudi v Mt 6, 20. Pri Matejevi obliki očenaša dodaja sedmi prošnji še besede: »sakai tuie ie tu kralstvu, inu ta muč, inu ta čast vekoma amen«, kar ima med rokopisi samo Rc; to je »ljudsko sprejeto besedilo«. Markov evangelij začenja: »koker je pissanu **utih prerokih**« (Mr 1, 2a) in ne kakor imajo kritične izdaje Nove zaveze: »kakor je zapisano pri **preroku Izaiju**«. V Pismu Rimljanom prevaja Pavlove besede »iest se tiga **Cristuseuiga** evangelia ne sramuiem«, čeprav je v »sprejetem besedilu« rečeno samo: »Ne sramujem se evangelija« (Rim 1, 16a).

Teh primerov bi zdaj lahko navedel še in še, bodisi iz evangelijev ali Pavlovih pisem, vendar navedeni zadoščajo, da lahko z gotovostjo rečem: Trubar se je držal iste grške predloge kot Luter! Zdaj pa se poraja vprašanje: ali je Trubar samostojno prevajal Novo zavezo iz grščine ali pa je prevajal po Lutru? Kako je torej prevajal Trubar?

Preden odgovorim na to vprašanje, naj navedem vse, kar je Trubar prevedel iz Svetega pisma. Trubar namreč ni prevedel vsega Svetega pisma, kakor je to storil Dalmatin, temveč je prevedel leta:

- 1555 Ta evangelij svetiga Matevža
- 1557 Ta prvi dejl tiga Noviga Testamenta
- 1560 Ta drugi dejl tiga Noviga Testamenta (Pismo Rimljanom)
- 1961 Svetiga Paula ta dva lista htim Korintariem inu htim Galatarieim
- 1566 Ta celi psalter Davidov
- 1567 Svetiga Paula listuvi (vsa nadaljnja Pavlova pisma)
- 1577 Noviga Testamenta pusledni dejl (katoliški listi in Razodetje)
- 1582 Ta celi Novi Testament (druga, popravljena izdaja Nove zaveze v dveh delih)

Iz pregleda je razvidno, da je Trubar v glavnem prevajal Novo zavezo, od Stare zaveze je prevedel samo psalme (Psalterij). Sveto pismo je prevajal tako kot sv. Ciril in Metod, ko sta se pripravljala na misijonarjenje med Slovani. Prevedla sta najprej evangelije in psalme, druge knjige pa pozneje.¹² Ker so pri bogošlužju najbolj

¹¹ Kurt Aland – Barbara Aland, Der Text des Neuen Testaments, Stuttgart 1981, 94 sl.

¹² Žitje Methodija, staroslovanski življenjepis sv. Metoda pripoveduje, da je Metod z bratom prevedel najprej psalme in evangelije; druge knjige Svetega pisma, razen knjig Makabejcev, pa sta prevedla

uporabljali evangelije in psalme, sta najprej prevedla knjige, ki sta jih najbolj potrebovala pri širjenju krščanstva med Slovani, in ker je Trubar enako prevajal Sveto pismo, drži, da ga ni prevajal zgolj iz prevajalske vneme, temveč iz čisto določenih verskih potreb: z novim prevodom Svetega pisma je širil novo vero med Slovenci. Potemtakem je bil res praktični, pastoralno verski nagib tisto, kar je Trubarja nagnilo, da je začel prevajati Sveto pismo.

Ali je Trubarjev Ta celi Novi Testament posredni ali neposredni prevod?

Vprašanje vključuje dve podvprašanji:

1. Ali je Trubar prevajal Novo zavezo po grškem izvirniku ali po Lutru?
2. Kakšna je značilnost njegovega prevoda?

O Trubarjevem prevajanju Nove zaveze ne moremo ničesar reči vnaprej. Njegov prevod moramo najprej primerjati z grškim izvirnikom, in ker je pri prevajanju gotovo uporabljal obstoječe pripomočke, med temi pa je bil zanj nedvomno najpomembnejši Lutrov prevod Nove zaveze, ga moramo primerjati tudi z njim. Sam pravi: »Pri le tim našim prevračanu smo veden imeli pred sabo ta pravi studenec tiga noviga testamenta, kir je grški pisan; raven tiga smo mi tudi gledali na tu prevračene tih novih inu starih vučnikou, kateri so ta nov testament iz tiga grškiga jezika v ta latinski, nemški inu laški preobrnili, nerveč pak na Erazmov Roterda-mov nov testament, h timu so nam nega annotationes silnu pomagale.«^{12a}

Natančno sem pregledal evangelije in Pavlova pisma Rimljanom, Prvo Korinčanom ter Galačanom. Da bo sklepanje bolj prepričljivo, naj najprej navedem primere. V prvem stolpcu je Trubarjev prevod, v drugem Lutrov in pod njim grški izvirnik, v tretjem pa sodobni slovenski prevod jubilejne izdaje Svetega pisma Nove zaveze (Ljubljana 1984). Zaradi preglednosti bom primere navajal po skupinah in jih sproti pojasnjeval, da bo sodba o Trubarjevem prevajanju čim bolj jasna in prepričljiva.

TRUBAR	LUTER (izvirnik)	JUBILEJNI PREVOD
Mt 1, 1		
Letu so te buqui od tiga rojstva Iesusa Cristusa ...	Das ist das Buch von Geburt Jesu Christi ... Biblos geneseos Iesou Hristou ...	Rodovnik Jezusa Kristusa ...
Mr 1, 21		
... inu sdajci ob tih sobotah gre on uto šulo, tar vuči.	... und bald an den Sabbathen ging er in die Schule, und lehrte. ... kai eutheus tois sabbasin eiselthon eis ten sinagogen edidasken.	Takoj v soboto je šel v shodnico in učil.

pozneje. Slavista Jevsejev in Nahtigal sta dokazala, da imajo tisti deli starozaveznih knjig cerkvenoslovanske Biblije, ki so v paramejnikih, to se pravi v zbirki beril za bogoslužno rabo, starejšo jezikovno obliko kot drugi. To pa potrjuje izročilo, da so bili nekateri deli staroslovanske Biblije prevedeni prej, drugi pa kasneje.

^{12a} Mirko Rupel, Slovenski protestantski pisci, Ljubljana 1966, 66.

Periatel, possodi ti meni
tri kruhe, sakai en mui
Periatel ie is te ceste
k meni prišal . . .

Freund, leihe mir drei
Brote; denn es ist mein
Freund zu mir gekom-
men von der Strasse
File, hreson moi treis ar-
tois, epeide ^{pro}parege-
neto eks odou me . . .

Prijatelj, posodi mi tri
hlebe kruha, kajti k meni
je prišel prijatelj s potova-
nja . . .

Primeri jasno kažejo, da se je Trubar pri prevajanju Nove zaveze opiral na Lutro. Navedeni primeri so prej dobesedni prevod Lutrove Nove zaveze kot grškega izvirnika. Vsak primer to sproti pojasnjuje.

Biblos geneseos res lahko prevedemo »knjiga rojstva«, vendar evangelist pod tem naslovom ne pripoveduje o Jezusovem rojstvu, ampak našteva Jezusove pred-
nike, zato v smislu sobesedila **Biblos geneseos** mnogo bolj pravilno prevedemo z besedo »rodovnik«, kar v hebrejskem substratu izraz to tudi najprej pomeni. V drugem primeru je res sobota v množini, ker je Hebrejec pri tem bolj mislil na vse tisto, kar je določalo soboto (počitek, bogoslužje)¹³, kot pa na določen dan v tednu, čeprav ima tukaj samo ta pomen, zato je nesmiselno besedo, ki se v tujem jeziku rabi samo v množini, ohraniti v množinski obliki tudi v prevodu; povrh pa judovska sinagoga ni bila šola, kot pravi Luter in za njim Trubar, ampak prej molitveni oziroma bogoslužni prostor. Trubar uporablja zanjo tudi besedo »shodališče« (Mt 6, 5). Tretji primer je dobesedno preveden po grškem izvirniku, hkrati pa tudi dobesedno po Lutru.

Primeri, ko se Trubar dobesedno ujema z Lutrom, niso osamljeni. Markovo poročilo o delovanju Janeza Krstnika obsega osem vrstic (Mr 1, 1-8) in tod se Trubar samo v pol drugi vrstici razlikuje od Lutro, vendar se z njim ne razhaja v vsebini, temveč v besednem redu stavka, kar pomeni, da se približno 80 % te pripovedi dobesedno ujema z Lutrom. Če to ugotovitev naobrnmemo na ves Markov evangelij ali celo na vso Novo zavezo, potem velja, da se Trubarjeva Nova zaveza v 80 % dobesedno ujema z Lutrovo. Taka sorodnost pa ni naključna. Težko bi jo pričakovali, tudi če bi prevajala neodvisno drug od drugega iz istega izvirnika, kajti izvirnik daje široke možnosti niansiranja, posebno v izboru besed, besednih zvez, vrstnega reda . . ., med Trubarjem in Lutrom pa je prav v tem velika sorodnost, zato drži, da je Trubar prevajal po Lutru, ne pa po grškem izvirniku. Trditev potrjujejo naslednji dokazi:

1) Trubar in Luter prevajata posamezne besede ali besedne zveze drugače, kot zahteva izvirnik. V številnih primerih se oba popolnoma enako oddaljujeta od izvirnika, na primer:

Mt 1, 19

Jošef pag nee moš je bil
brumen . . .

Joseph aber, ihr Mann,
war fromm . . .
Iosef de o aner autes, di-
kaios on . . .

Njen mož Jožef pa je bil
pravičen . . .

¹³ Ista množinska oblika **sabbaton** (samo da v genitivu) je tudi v Mt 28, 1, vendar je Luter in za njim Trubar ne prevaja »ko so minile sobote«, temveč pravilno »ko je minila sobota« (»Um Abend aber des Sabbaths«). Več o množinski obliki Sabbathon glej: Paul Gaechter, Das Matthäus Evangelium, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München 1963, 950-951.

Mt 2, 6

...kir **bode** čes muie ludi
Israel **en Gospud**.

... der über mein Volk
Israel **ein Herr sei**.
... ostis poimanei ton
laon mou Israel.

... ki bo **pasel** moje ljud-
stvo Izraela.

Mt 2, 18

Na **tih gorah** se ie ena sti-
ma slišala, klagovanje,
plač tar jok.

Auf **den Gebirge** hat man
einem Geschrei gehört,
viel Klagens, Weinens
und Heulens.
fo^{3v}be en Rama ekousthe,
klauthmos kai odurmos
polus.

Krik se je slišal v **Rami**,
jok in bridko zdihovalje.

Primeri jasno kažejo, da se Trubar drži Lutra, ne pa izvirnika. Za Jožefa pravi, da je bil »pobožen«. Franciscus Zorell navaja v svojem klasičnem Lexiconu Graecum Novi Testamenti¹⁴ vse pomene in možne kombinacije pridevnika **dikaio**s v Novi Zavezi, vendar pomena pobožen ne pozna.¹⁵ Izraz je tipično Matejev in mu ni mogoče dati drugačnega pomena, kot mu ga daje evangelist, zato se Luter zanesljivo oddalji od izvirnika, ko ga prevaja »fromm« – pobožen, vendar mu Trubar kljub temu sledi.

Še bolj prepričljiv je drug primer. Glagol **poimaino** – pasem, spremeni v samostalnik Gospod in prevaja: Mesija, ki prihaja, bo Gospod nad mojim ljudstvom Izraelom. Takšen prevod zgubi svetopisemsko nianso. Če ima Sveto pismo narodne voditelje za pastirje, potem se ta podoba še bolj prilega Mesiju, ki ni bil nikakršen politični vladar, temveč »Dobri pastir« (Jn 10, 11), kakor se je tudi sam imenoval.

V tretjem primeru pa ni za Lutrom samo spremenil krajevno ime Rama v splošno »gore« (Gebirge), temveč mimo izvirnika dodal še eno žalovanje, tako da omenja tri: klagovanje, plač tar jok, medtem ko izvirnik omenja samo »jok in zdihovalje«.

Če bi bil Trubar samostojno prevajal po izvirniku, se ne bi bil mogel od njega natančno tako oddaljiti, kakor se je Luter. Prav to, da se v tolikih primerih dobesedno ujema z Lutrom in se z njim hkrati oddaljuje od izvirnika, je dokaz, da ni prevajal po izvirniku.

2) Trubar in Luter sta dodala besede, ki jih ni v izvirniku.

Mt 2, 22

Inu preime eno sapuvid
od Buga vtih saneh ...

Und in Traum empfang er
Befehl von **Gott** und
zog ...
Hrematistheis de kat onar
anehoresen ...

Ker je bil v spanju opom-
njen ...

¹⁴ Franciscus Zorell, S. I., Lexicon Graecum Novi Testamenti, Parisiis (VI) ³1961, 315/316.

¹⁵ Pač pa omenja Anton Dokler v Grško-slovenskem slovarju, Ljubljana 1915, da je eden od daljnjih pomenov besede **dikaio**s tudi »pobožen«.

Mt 3, 5

Tedaj gre vunkai knemu
tu meistu Ierusalem ...

Da ging zu ihm hinaus
die Stadt Jerusalem ...
Tote ekseporeveto pros
auton Ierosolima ...

Tedaj so prihajali k
njemu ljudje iz Jeruzale-
ma ...

Mt 3, 8

Gledaite, de sturite pravi
sad te pokure.

Sehet zu, thut rechtschaf-
fene Früchte der Busse.
Poiesate oun karpon aksi-
on tes metanoias

Obrodite vendar vreden
sad spreobrnjenja.

Če dodajata oba iste besede, ki jih v izvirniku ni, tudi v predlogi ne, ki jo je uporabljal Luter, to gotovo razodeva njuno medsebojno odvisnost, ni bil pa odvisen Luter od Trubarja, temveč Trubar od Lutra, ker je pač prevajal za njim.

Tako izvirnik samo pravi, da je Jožef v spanju prejel naročilo, naj beži s sv. Družino v Egipt, nič pa ni rečeno, da je to naročilo prejel **od Boga**. Čeprav si dogajanje tako predstavljamo, prevajalec ne sme prevajati, kakor si dogajanje zamišlja, temveč tako, kakor je opisano v izvirniku. V izvirniku je samo rečeno, da je ves Jeruzalem prišel k Janezu Krstniku, pri čemer je Jeruzalem poosebljen, zato je beseda »mesto« nepotreben dodatek. V tretjem primeru v izvirniku ni opozorilne besede »glejte«, pač pa jo imata Luter in Trubar.

Dobesedno enaki dodatki v Trubarjevem in Lutrovem prevodu kažejo na Trubarjevo odvisnost od Lutra, ne od grškega izvirnika.

3) Trubar natančno tako oblikuje stavek kakor Luter, čeprav se s tem oddaljuje od izvirnika:

Mt 6, 2

Ti ne imaš pustiti troben-
tati pred tabo ...

Sollst du nicht lassen vor
dir posaunen ...
Me salpises emprosthen
sou

Ne trobi pred seboj ...

Mt 6, 5c

... de **bodo gledani** od
tih ludi.

... dass sie von den Leu-
ten **gesehen werden**.
... hopos fanosin tois
anthropois

... da se kažejo ljudem.

1 Kor 2, 1

Inu iest, mui brati, kadar
sem quom bil prišal **svi-
sokimi besedami** oli sve-
liko modrostjo ...

Und ich, liebe Brüder, da
ich zu euch kam mit **ho-
hen Worten** oder **hoher
Weissheit** ...

Kago elthon pros humas,
adelfoi, elthon ou kathu-
perohen logou e
sofias ...

Bratje, tudi ko sem prišel
k vam, nisem prišel zato,
da bi z izbranimi beseda-
mi ali z modrostjo ...

V prvem primeru gre za vsebinski premik. V izvirniku je rečeno, naj človek ne hvali sam sebe, Luter pa je prevedel, naj človek **ne pusti**, da bi ga drugi hvalili, vendar mu Trubar, kljub drugače izraženi misli v izvirniku, dobesedno sledi. Podoben vsebinski premik ali bolje, dodatek, ki ga ni v izvirniku, vsebujeta drugi in tretji primer. Dobesedna ponovitev Lutrovega stavka kljub drugače oblikovanemu stavku v izvirniku jasno kaže, da je bil Trubarju prej vzor Luter, kakor pa izvirnik.

4) Trubar ni niti v enem primeru vsebinsko izboljšal Lutrovega prevoda.

29— Če bi bil Trubar prevajal samostojno in dosledno po izvirniku, bi bil moral opaziti Lutrove odmike od izvirnika, tako pa jim lepo sledi. Takih priložnosti je imel v Lutrovem prevodu zelo veliko. Tako Jezus ne pravi: »Poglejte lilije na polju« (Mt 6, 28), kot prevaja Luter: Schauet die Lilien auf dem Felde, temveč **katamathete**, kar pomeni: »**Poučite** se od lilij na polju, ali aktivno: **Poučijq** naj vas lilije na polju¹⁶. Tako najbrž prevaja zato, ker je v v. 26 res rečeno: »Poglejte (**emblepsate**) ptice pod nebom;« Luter pa je oba glagola enako prevedel in v tem mu dosledno sledi tudi Trubar, ko prevaja: »Pogledaite na te lilije . . .« Prav tako Jezus ne pravi učencem: »Pojdite in **učite** vse narode . . .« (Mt 28, 19), temveč: »Pojdite in **naredite** vse narode **za moje učence**,« izvirno **matheteusate**, čeprav takoj nato Jezus res pravi: »In **učite** (**didaskontes**) jih spolnjevati vse, karkoli sem vam zapovedal.«

Ker **matheteusate** ni isto kot **didaskontes**, bi bil moral razliko v prevodu izraziti, tako pa oboje prevaja enako in Trubar za njim prav tako. Mt 6, 1 in 6, 2 Luter prevaja enako: »Habt acht auf euere Almosen« (v.1) in »Wenn du Almosen gibst« (v. 2), čeprav je v izvirniku v prvem primeru beseda **dikaosine** in bi se zato prevod moral glasiti: »Glejte, da svoje **pravičnosti** ne boste razkazovali pred ljudmi,« v drugem pa **eleemosine** in bi bil moral prevesti: »Kadar pa ti daješ **miloščino**,« ker **dikaosine** ni isto kot **eleemosine**, vendar tudi Trubar uporablja v obeh primerih isti izraz »almošno«.

Taki primeri spričujejo, da Trubar ni samostojno prevajal Nove zaveze po grškem izvirniku, temveč po Lutru. Če bi bil samostojno prevajal po izvirniku, bi bil moral v primerih, ko se Luter oddalji od izvirnika, stavek nujno drugače prevesti, tako pa je imel Luter nanj tak vpliv, da so mu njegove rešitve zadoščale in boljših, izvirnemu besedilu bolj ustreznih, sploh ni iskal.

To pa ne pomeni, da je Trubarjev prevod dobesedno enak Lutrovemu. Trubar se kljub tesni naslonitvi na Lutra v marsičem razlikuje od njega. V Trubarjevem prevodu je precej samostojnosti, čeprav ne vsebinske, temveč jezikovne in slogovne. Trubar se najbolj oddalji od Lutra v besednem redu. Trubarjev besedni red v stavku je pogosto drugačen kot pri Lutru. To je posebno pogosto v Pismu Rimljanov, kjer se skoraj v vsaki vrstici razlikuje od Lutra (prim. 1, 3–4.7.9.; 2, 1.4.7–8 itd.), nekoliko manj v drugih Pavlovih pismih, posebno malo pa v evangelijih, zlasti Janezovem, ki je najbolj dobeseden Lutrov prevod. Vendar zamenjan besedni red ne spričuje, da je te vrstice prevedel po izvirniku, ker se v drugačnem besednem redu enako oddaljuje od Lutra kot od izvirnika. V gradnji stavka je Trubar večkrat popolnoma samostojen:

¹⁶ Prim. novi slovenski prevod Mt 6, 28.

Rim 1, 11

Sakai iest šelim vas viditi, de bi vom kakou duhovski dar podelil, vom hpoterieniu ...

Denn mich velanget, euch zu sehen, auf dass ich euch mitteile etwas geistlicher Gabe, euch zu stärken ...

Epipotho gar idein humas hina ti metado harisma humin pneumatikon eis to sterihthenai humas ...

Hrepenim namreč po tem, da bi vas videl in vam posredoval kakšno duhovno milost, ki naj vas utrdi ...

Rim 2,1

Obtu, o čloui, kakeršni si ti, kir sodiš, ti se ne moreš isgovoriti. Sakai vakeršnim ti eniga drugiga sodiš, vtim istim ti sam sebe ferdamnuješ.

Darum, o Mensch, kannst du dich nicht entschuldigen, wer du bist, der da richtest: denn worinnen du einen andern richtest, verdamdest du dich selbst.

Dio anapologetos ei o anthrope pas o krinon. en ho gar krineis ton heteron, seauton katakrineis.

Zato si neopravičljiv, o človek, ki sodiš, kdorkoli že si. Zakaj s tem, ko sodiš drugega, obsojaš samo sebe.

Od Lutra pa se razlikuje tudi v tem, da večkrat dodaja besede, ki jih Luter nima in prav tako ne izvirnik. To so nekakšna pojasnila, ki so nastala zato, ker se mu prvi izraz ni zdel dovolj močan, zato je dodal še drugega. To je nekakšen razširjen prevod glede na Lutra in izvirnik, na primer:

Mt 7, 22

skusi tuie ime velike **tar silne** riči sturili?

Haben wir nicht in deinem Namen viele Thaten gethan?

Kai to so onomati dunameis pollas epoiesamen

in v tvojem imenu storili veliko čudežev?

Rim 3, 21

...resodeve, katera je **poteriena** inu spričana sto pastavo inu steimi preroki.

...geoffenbart, und bezeugt durch das Gesetz und die Propheten. nuni de horis nomou dikaiosune, theou pefanerotai martiroumene hupo tou nomou ...

... razodela božja pravičnost, o kateri pričujejo postava in preroki.

Takšno vnašanje besed in pojasnil (prim. zlasti Jn 1, 20.38) ni samo znamenje prevajalske šibkosti, ko je prevajalec v zadregi, če je dovolj izčrpno prevedel smisel izvirnika, temveč tudi nasilje nad svetim besedilom, ker mu dodaja stvari, ki jih izvirnik nima. Tako so nastale glose. To so popravki in pojasnila, ki so bila sprva na robu svetopisemskega besedila, pri prepisovanju rokopisov pa so kaj rada zašla v besedilo. Takšne glose so navadno usklajevalne narave in ravno usklajevanje (harmonizacija) pa je najbolj značilna lastnost Trubarjevega svetopisemskega besedila.

Značilnost Trubarjevega prevoda

Prvi vtis, ki ga dobi človek pri branju Trubarjeve Nove zaveze, je **nedoslednost**. Pri tem ne mislim na nedoslednost njegove pisave, kajti »njegov črkopis, nedosleden v prvi knjigi, zlasti v pisavi sičnikov in šumevcev, je ostal nedosleden tudi v zadnji«¹⁷, temveč na nedosledno rabo:

- a) svetopisemskih osebnih in krajevnih imen,
- b) na nedosledno prevajanje istih besed v isti pripovedi ali v istem sobesedilu in
- c) na nedosledno prevajanje istih svetopisemskih izjav, izrekov ali rekel.

k a) Trubar prevaja svetopisemska osebna in krajevna imena po grškem izvirniku, na primer: Abraam (**Abraam**), Isaac (**Isaak**), Boos (**Boos**), Ieconias (**Iehonias**), Rahel (**Rahel**), Ioannes (**Ioannes**), Betleem (**Bethleem**), drugače Luter: Abraham, Isaak, Boas, Jechonia, Rahel, Johannes, Bethlehem, torej se ne ravna po Lutru, vendar je prav v rabi imen skrajno nedosleden. Ime Janez piše zdaj: Ioannes (Mt 10, 3), zdaj: Ianeš (Mr 3, 13) oziroma Ioanes (Lk 6, 12); Andrej je včasih Andreas (Mt 10, 3; Apd 1, 13), včasih Andrea (Mr 3, 13) oziroma Andria (Lk 6, 12); Filip je: Filippus (Mt 10, 3), Filipp (Mr 3, 13) in Fillip (Apd 1, 13). Večinoma pozna dve obliki: Iudas Iščariot (Mt 10, 5) in Judeš Iščariot (Mr 3, 14; Lk 6, 12); Paul (Rim 1, 1) in Paulus (1 Kor 1, 1), Judas Taddeus (Mt 10, 3; Apd 1, 13) in Judas Taddea (Mr 3, 13) itd.

Pri pisanju istih osebnih in krajevnih imen se Trubar ne ravna dosledno ne po grškem izvirniku ne po Lutru ne po Vulgati ne po domači ljudski izreki. Medtem ko ima ime Naim (Lk 7, 11) po Vulgati, čeprav je v izvirniku in pri Lutru Nain, ima Betleem po izvirniku. Apostola Bartolomeja imenuje zdaj slovensko Ierni (Apd 1, 13), zdaj latinsko Bartolomeus (Mt 10,3), čeprav ima izvirnik dosledno samo **Bartholomaios**. Zdi se, da je nanj bolj vplivala takratna živa raba svetopisemskih imen kot predloga, po kateri je prevajal, čeprav tudi njej ni bil do kraja zvest, ker naše ljudstvo ni uporabljalo latinskih končnic: Petrus, Paulus, Filippus.

- k b) Primer nedoslednega prevajanja istih besedi v isti pripovedi je Mt 7, 3–5.

Trubar

Inu sakai ti vidiš to **bil**
 utim okei tuiga brata, inu
 tu **brunu** vtuim očesu ne
 počutiš? Oli koku smeš

Jubilejni prevod

Kaj gledaš **iver** v očesu
 svojega brata, **bruna** v
 svojem pa ne opaziš?
 Kako moreš reči svojemu

¹⁷ Mirko Rupel, n. d., 232.

reči htuimu bratu, derši de tebi ismem to **troho** is tuiga oka inu pole, en **tram** ie vtuim okei? Ti samopravičar, ismi poprei tu **bruno** is tuiga oka, potel boš dobro vidil koku to **bil** is tuiga brata oka ismeš.

bratu: »Pusti, da vzamem **iver** iz tvojega očesa,« če imaš pa sam **bruno** v očesu? Hinavec, odstrani najprej **bruno** iz svojega očesa; šele potem boš razločno videl odstraniti **iver** iz očesa svojega brata.

Za dve ključni besedi grškega izvirnika **karfos** – **iver** in **dokos** – **bruno** uporablja Trubar štiri: **bil**, **bruno**, **troho**, **tram**, vendar je v tem primeru množenje besed popolnoma odveč, ker je primerjava v pripovedi ves čas ista, zato spreminjanje besed bolj zatemni pomen pripovedi, kot pojasni. Tega se je zavedal tudi Luter in v pripovedi uporabljal dosledno isti besedi: **Splitter** (**iver**) in **Balken** (**bruno**).

k c) Trubar istih svetopisemskih izjav in izrekov ne prevaja vedno enako. **Apehousin ton misthon auton** – dobili so svoje plačilo, prevaja: de oni imajo nih lon (Mt 6, 2), de imajo nih lon (Mt 6, 5) oni imajo sui lon (Mt 6, 16). Zebedejeva sinova sta »šivaioč nih mreže« (Mt 4, 21) oziroma . . . niju mreše šivala« (Mr 1, 19), zapustila očeta in šla za Jezusom, čeprav je v izvirniku v obeh evangelijih isti stavek: **Katartidzontas ta diktia auton** – sta popravljala mreže. Glas iz nebes pri Jezusovem krstu prevaja Trubar pri Mr 1, 11 »na katerim imam iest dobru dopadene,« pri Lk 3, 22 pa »na tebi imam iest dobru dopadene,« čeprav se v izvirniku enako glasi v obeh evangelijih.

Takšno menjavanje v prevajanju istega stavka kaže na pridigarski slog. Zaradi živahnega pripovedovanja pridigar rad spreminja isto dopoved. To spričuje, da je Trubar prevajal Novo zavezo bolj kot pridigar kakor pa znanstveno natančen prevajalec. Njegov prevod tudi bolj ustreza praktičnim bogoslužnim potrebam kakor zahtevam znanstvenega prevajanja Svetega pisma. Veličina njegovega prevoda ni v znanstveni natančnosti in spretnosti prevajanja, temveč v tem, da je sploh začel prevajati in dal prvi rojakom Sveto pismo v domačem, materinem jeziku, in to v obliki, ki je bila zelo primerna za bogoslužje, ker je v bogoslužju ustaljena oblika Svetega pisma tudi vplivala na njegovo prevajanje.

Druge značilnosti Trubarjevega prevoda je **usklajevanje ali harmonizacija**. To je dejansko nasproten primer nedoslednosti, o katerem sem pravkar govoril. Medtem ko sem prej navajal primere, ko Trubar iste besede ali stavke grškega izvirnika različno prevaja, gre pri usklajevanju za primere, ko različne besede ali stavke izvirnika enako prevaja. Najbolj značilen primer je četrta prošnja v očenašu, ki se v njegovem prevodu enako glasi pri Mateju (6, 11) in Luku (11, 3): »Dai nom danes naš usagdani kruh,« čeprav se Lukova v resnici glasi: »Naš vsakdanji kruh nam dajaj od dne do dne.« Medtem ko je Luter razliko v prošnji ohranil: »Unser täglich Brodt gib uns heute« (Mt 6, 11) in »Gib uns unser täglich Brodt immerdar« (Lk 11, 3), Trubar prevaja obe dobesedno enako.

Največ usklajevanj pa izhaja iz predloge, ki jo je uporabljal. MT 1, 25 Trubar prevaja: » . . . dotle ona suiga **perviga** sinu ie rodila,« pri tem je beseda »perviga« vnesena iz Lk 2, 7, kjer je pristna; in ker je v predlogi, ki jo je uporabljal Trubar, tudi pri Mateju, jo ima tudi Trubar pri Mateju. Podobnih usklajevanj je toliko, da

se po njih njegov prevod razlikuje od poznejših katoliških prevodov Svetega pisma. Tako sta se v slovenskem prevajalskem izročilu izoblikovali dve obliki svetopisemskega besedila: prvi je položil temelje Trubar in se ohranja v protestantskem izročilu do danes, drugi pa pozneje katoliški prevajalci z Jurijem Japljem na čelu, ki so Sveto pismo prevajali po Vulgati, v kateri pa ni usklajenih različic.

Tretja značilnost Trubarjevega prevoda je **premajhna natančnost**.

V njegovem prevodu večkrat manjka kakšna beseda ali celo stavek, ki je v Lutru in grškem izvirniku. Tako manjka v Mr 1, 13 stavek »in satan ga je skušal,« v pismu Rimljanom 3, 30 manjka del vrstice »saj je en sam Bog«, in še bi lahko našteval.

Trubar je tudi premalo natančen pri prevajanju imena Jezus Kristus. V Pavlovih pismih je pogosto starejša oblika **Kristus Jezus** in Luter jo tudi dosledno ohranja. Trubar pa spreminja v navadno Iesus Cristus (prim. 1 Kor 1, 4). To obliko ima celo takrat, kadar je v izvirniku in pri Lutru samo Kristus (prim. 1 Kor 1, 6). Prav tako dosledno prevaja Jezus Nazarenski, čeprav sta v izvirniku dve obliki: **Nazarene** (Mr 1, 24) in **Nazoraios** (Jn 19, 19; Apd 3, 6).

V Pismu Rimljanom Trubar ne razlikuje med apostolom, biti apostol (**apostolos**) in apostolstvom, apostolsko službo (**apostole**) in oboje enako prevaja »iogerstvo« (prim. 1, 1.4), medtem ko Luter to dvojje v prevodu jasno razlikuje.

Več je tudi primerov, kjer je vsebina okrnjena ali celo napačno izražena. Rim 3, 23b Trubar prevaja: »Inu mankajo te časti, katero bi Bug na nih imel imeti,« kakor da bi Bog moral imeti v ljudeh delež časti, čeprav Pavel pravi, da je ljudem manjkala čast, ki bi jo morali imeti v Bogu, kakor prevaja Luter: »Und sie mangeln des Ruhms, den sie an Gott haben sollten,« oziroma naš jubilejni prevod: »...in so brez božje slave.« V 1 Kor 1, 11 se nejasno izraža, tako da ne vemo, ali hoče reči, da je Pavel od Hloinih domačih zvedel za razmere v Korintu ali da je o njih, namreč Korinčanih, nekaj vedel.

Kljub Trubarjevi močni naslonitvi na Lutra pa večkrat dobimo vtis, da je skušal tudi samostojno prevajati po grškem izvirniku. To potrjuje zlasti odstopanje od Lutra in dobesečna odvisnost od grškega izvirnika. V samostojnem prevajanju po grškem izvirniku Trubar ni bil uspešen, lahko celo rečemo, da prav to prevajanje razodeva njegovo nemoč v prevajanju grškega besedila; to pokaže tale primer: Mt 2, 11 je Trubar prevedel: »Potle odpro nih šace inu nemu **neso naprei** daruve,« kjer je glagolska oblika »neso naprej« dobesečna skovanka po grški sestavljenki **prosene-nkai** (od predloga **pros** – k, na, proti in **fero** – nesem), kar je zelo suženjsko prevedeno, posebno v razmerju do smiselnega Lutrovega prevoda **schenken** ihm.

Ceprav samostojno prevajanje po grškem izvirniku do take mere razodeva Trubarjevo nemoč, da si komaj predstavljamo, kakšen bi bil njegov prevod, če se ne bi bil naslanjal na Lutra, je pri prevajanju iz izvirnika, ali bolje rečeno, pri »spogledovanju z izvirnikom« včasih našel posrečene rešitve in stavek lepo slovensko prevedel. Tako je aorist **eiden** pravilno prevedel z dovršnikom: »Iesus **sagleda** Simona inu Andrea nega brata« (Mr 1, 16), vendar je bil nedosleden in že v 19. vrstici isti glagol prevedel s sedanjikom »vidi«. Vse to pa samo potrjuje ugotovitev, da je nedoslednost glavna značilnost Trubarjevega prevajanja Nove zaveze.

Ob vsem tem se utegne kdo obregniti, češ da sem Trubarjev prevod Nove zaveze presojal s 400-letne razdalje in preveč kritično. Že, toda prevod je pač tak, kakršen je, in ga ni mogoče imeti za drugačnega. Končno pa časovna razdalja ni najbolj odločilna, saj nekatera načela, ki jih Trubar ni dovolj upošteval (prim. Raz 22, 18–19), veljajo že od nastanka Svetega pisma sem. V čem je torej izjemnost Trubar-

jevega prevoda Nove zaveze?

Najprej v tem, da prevod sploh je. Trubar je prvi začel prevajati Sveto pismo v slovenščino in je s svojim prevajanjem gotovo spodbudil tudi druge. Brez Trubarja najbrž tudi Dalmatina ne bi bilo.

Nadalje je pomembno to, da se je pri prevajanju naslonil na Lutro. Ta mu ni bil samo po miselnosti blizu, temveč tudi temeljit poznavalec izvirnih svetopisemskih jezikov in svetopisemske miselnosti, zato je napravil tako popoln prevod Svetega pisma, da sega še v naš čas.

Končno je pomembno še to, da se je Trubar naslonil na domačo, ljudsko govornico. Njegov prevod ni »prevod zaradi prevoda«, temveč v živo govornico prestavljena božja beseda. Prevod je dober le toliko, kolikor ga ljudstvo sprejme za svojega in Trubarjev prevod je res tak, saj v veliki meri živi v Dalmatinovi Bibliji.

Povzetek: Francè Rozman, Kako je Trubar prevajal Sveto pismo Nove zaveze

Natančna primerjava Trubarjevega prevoda Nove zaveze z grškim izvirnikom in Lutrom pokaže, da Trubar ni samostojno prevajal po grškem izvirniku, temveč po Lutru. Dokaz je dejstvo, da se Trubar domala dobesedno ujema z Lutrom, še bolj njuno hkratno odstopanje od grškega izvirnika, posebno tam, kjer Luter ni najbolje izrazil njegovega pomena. Trubar ga takrat ni popravil, temveč sprejel Lutrovo obliko. Trubar nikdar ne popravlja Lutro, čeprav ni dobro ali dovolj izčrpno izrazil izvirnika, kar bi moral storiti, če bi samostojno prevajal. Vendar se ni v vseh novozaveznih knjigah enako močno naslonil na Lutro. Precej samostojnosti je pokazal v pismu Rimljanom, vendar ne vsebinske, temveč bolj slogovne: zamenjuje stavčne člene, uvaja drugačen vrstni red besed v stavku in se mestoma drugače izraža. Drugačnost pa ni Trubarjeva stalnost. Nedoslednost v rabi imen, v prevajanju istih svetopisemskih stavkov in načinu izražanja je Trubarjeva stalnost, tako da je nedoslednost temeljna značilnost njegovega prevoda. To pa kaže, da Trubar ni prevajal znanstveno, temveč pridigarsko; njegov prevod je bil glavni pripomoček pri širjenju protestantske misli, ki je bila v izvoru izrazito biblična.

Summary: France Rozman, How Trubar Translated the New Testament

An exact comparison of Trubar's translation of the New Testament with the Greek original and with Luther's translation shows that Trubar did not translate directly from the original but from Luther. This is proved by a word-to-word correspondence between the two translations. Even when Luther did not render the original meaning very well, Trubar never corrected him and always accepted his translation. Yet Trubar did not lean upon Luther to the same extent at translating all books of the New Testament. When translating the Epistle to the Romans he was rather independent, though more in the matter of style than in the matters of contents. Inconsistency, however, seems to be the most consistent characteristic of Trubar's translation. This clearly shows that he did not translate as a scientist but as a preacher; his translation was the main expedient at spreading the Protestant thought, which is basically deeply biblical.

Marijan Peklaj

Pomen Trubarjevega prevajanja Svetega pisma

»Dalmatinovi Bibliji je pripravljaj pot Trubar. Brez Trubarja ne bi bilo Dalmatina. Če slavimo Dalmatina, moramo vedno ob njem postaviti Trubarja kot začetnika slovenskega prevoda biblije.«¹ Najbrž je to resnico potrebno pibiti, kajti učenje podatkov po šolsko nas nagiblje k temu, da pripisujemo osebam iz preteklosti strogo omejene vloge. Primožu Trubarju prvo slovensko knjigo (Katekizem 1550), Juriju Dalmatinu pa Biblijo (1584). Domnevam pa, da tudi v tem razmišljanju o Trubarju kot prevajalcu Svetega pisma ne bo šlo čisto brez poenostavljanj. Trubar je živel v času velikih premikov, kulturnih in družbenih, izpostavljen je bil različnim duhovnim tokovom, skrbelo in vznemirjalo ga je mnogo stvari. Neutrudno je delal na raznih področjih. Pri vsem tem pa je bil prvi Slovenec, za katerega vemo, da je prevajal Sveto pismo, in prav gotovo prvi, ki je svoje slovenske prevode Svetega pisma tudi objavil v tisku. *Vzroki prevajanja skupace!*

Nagib za njegovo delo ni najprej romantično navdušenje za nove ideje, ki bi jih bilo treba razširiti med ljudstvo. Trubar je bil duhovnik, ki je resno jemal svojo oznanjevalsko službo. Ne more biti dvoma, da je v sedemnajstih letih duhovniške službe, preden je moral bežati in bil izobčen, čutil pomanjkanje slovenskega prevoda bibličnih besedil. Bil je namreč pridigar, takó v Laškem kakor v Ljubljani pa v Trstu in spet v Ljubljani.² Vestno se je pripravljaj na oznanjevanje božje besede. Znanje jezikov mu je omogočalo, da je študiral biblične komentarje.³

Toda preprostemu ljudstvu, ki je razumelo le svoj materni jezik, ni mogel govoriti po latinsko, nemško ali italijansko. Takó navajanje iz svetih knjig kakor razlaga nje v jeziku ljudstva je bilo brez slovenskega prevoda težavno. O tistih letih pravi: »Bog ve, da sem še v tistem času, ko sem pri vas pridigar v slovenskem jeziku iz latinskih in nemških knjig, često vzdihnil in vzkliknil k Bogu, naj se zaradi posvečenja svojega imena in razširitve svojega kraljestva milostno ozre tudi na naše ubogo, preprosto, dobrosrčno slovensko ljudstvo, naj mu prizanese in ga obdari z veliko milostjo in darom, da bi se tudi njegov jezik pisal in bral kakor jezik drugih narodov, ter da bi se sv. pismo in druge dobre krščanske knjige prav prevedle in natisnile v slovenskem in hrvatskem jeziku.«⁴ Tudi drugi duhovniki so svetopisemske stavke

¹ J. Rajhman, Pomen Trubarja za Slovence, v: Znamenje 16(1986)105–109, tu 107.

² Prim. M. Rupel, Primož Trubar. Življenje in delo, Ljubljana (MK) 1962, 37–60.

³ Prim. M. Rupel, n. d., 39–41.

⁴ P. Trubar, Ta prvi dejl tiga Noviga testamenta, Tübingen 1557, nemško posvetilo, prevod M. Rupla v knjigi Slovenski protestantski pisci, Ljubljana (DZS) 1966, 71 sl.

sproti prevajali iz latinščine. Tisti slovenski duhovniki v 16. stoletju, ki so se posvečali pridigovanju, so bili seveda na boljšem od tujih misijonarjev v obdobju pokristjanjevanja. Toda delo oznanjevanja in poučevanja bi jim bilo bistveno olajšano, če bi imeli v rokah besedilo Svetega pisma v jeziku, ki so ga razumeli sami in njihovi poslušalci.

Trubar je moral torej ostro čutiti to pomanjkanje. To pa toliko bolj, ker se je bil v Bonomovi šoli seznanil z Erazmovo kritiko razmer v Cerkvi in je ob delih švicarskih teologov vedno bolj spoznaval edinstveni pomen božje besede za krščanstvo. Že kot katoliški duhovnik je videl, da je bila duhovščina tistega časa premalo usposobljena ali pa premalo zavzeta, da bi bila ljudstvu posredovala ves zveličavni nauk. V posvetilu k Ta prvemu delu tiga Noviga testamenta iz leta 1557 Trubar pravi, da se mu smilita naroda slovenskih in hrvaških dežel zaradi turškega zatiranja, a tudi zaradi tega, »ker prav malo ali skoraj nič ne vesta (saj jih tudi ne učijo prav) o najpotrebnejših in najbolj tolažilnih naukih prave krščanske vere, katerih znanje je vsakemu razumnemu človeku najprej potrebno za njegovo dušno blaginjo in najvišjo tolažbo. (...) To izvira od tod, ker jim zelo primanjkuje poštenih učiteljev in pridigarjev in ker nimajo v svojem jeziku vsega Sv. pisma, kakor ga imajo Nemci in drugi narodi.«⁵ Tu vsekakor govori že reformator, ki razlikuje med napačno in pravo pridigo, med nepoštenimi in poštenimi učitelji oz. pridigarji, kakor je razvidno iz sobesedila. Vendar je mogel Trubar že v svojih »katoliških« letih ugotavljati, da se oznanjevanje in poučevanje v Cerkvi zanemarja, zato pa narašča praznoverje oz. zaupanje v zunanja dejanja brez prave zveze z evangeljsko vero.

Pri Trubarju je nedvomno v ospredju vera. Tuja mu je poznejša razsvetljenska miselnost, ki zahteva znanje, da bi se povečala nrvnost. Reformatorji so vero razumeli kot človekov zveličavni odgovor na ponudbo božjega usmiljenja. Pri tem pa je tudi ta človekov odgovor božji dar, kakor uči apostol Pavel: »Božja pravičnost pa se daje po veri v Jezusa Kristusa, in sicer vsem, ki verujejo« (Rim 3, 22). Apostol tudi pribija, da »je vera iz oznanjevanja, oznanjevanje pa po posredovanju Kristusove besede« (Rim 10, 17). Če pa gre za besedo, mora ta biti razumljiva. To ni bilo v Cerkvi načelno nikoli sporno. Tudi tedaj, kadar so pri bogoslužju brali svetopisemske odlomke v latinskem jeziku, jih je moral pridigar tolmačiti neukemu ljudstvu. Drugo je vprašanje, koliko in kako dobro so to tudi izvrševali tisti, ki jim je bilo poverjeno oznanjevanje, in koliko so bili za to službo usposobljeni.

Trubar je izšel iz Bonomove šole in bil pod vplivom švicarskih teologov, zato mu je šlo za mnogo več kakor za popravljanje posameznih nepravilnosti v Cerkvi. Očitane, da je ljudstvo brez hrane božje besede, je enostransko, ker izhaja iz novih teoloških izhodišč. Imamo opraviti z enim od vidikov rušenja srednjeveške harmonije evropskega sveta. Cerkev s svojim bogoslužjem, molitvami, prazniki, stavbarstvom, kiparstvom, slikarstvom, glasbo in tudi s svojo včlenjenostjo v družbeni red je bila prepojena s Svetim pismom. Seveda bi se dalo prenekateri razlagi očitati netočnosti in mnogo je bilo navlake, ki je evangelij bolj zakrivala kakor odkrivala. Toda vso to svetopisemsko stavbo je držala skupaj vera, da papež in drugi škofje ali – v skrajnem primeru – vera celotne Cerkve ne morejo zaiti od razodete resnice. Takó niso videli nasprotja med tezo o Svetem pismu kot o najvišji in za zveličanje zadostni avtoriteti verskega nauka in tisto o popolnem zanašanju na nauk cerkvenega učiteljstva. »Izvrševanje učiteljstva naj ne bi bilo nič drugega kakor služba Svete-

⁵ Slovenski protestantski pisci, 72.

mu pismu.«⁶ Zato v Cerkvi srednjega veka tudi ni bilo posebne zaskrbljenosti ob dejstvu, da večina vernikov ni znala brati. Sprva tudi ni bilo razumevanja za tisk in njegove izredne možnosti. Tudi ni bilo prepovedi brati latinske ali druge prevode. Vsaj tako dolgo ne, dokler se pobudniki in prevajalci niso izrečno postavili v nasprotje do tedanje cerkvene ustanove oz. njene pravovernosti.⁷ Tudi teologi, ki so v bistvu zagovarjali načelo *sola scriptura*, so še vedno pristajali na nezmotno avtoriteto papežev in vesoljnih cerkvenih zborov.⁸ Reformator pa, in to je Trubar bil, je gledal v Svetem pismu avtoriteto, ki razgalja in uničuje papeško Cerkev, ki je v zmoti in je odpadla od »čistega evangelija«. Torej je bilo treba imeti Sveto pismo v razumljivem jeziku kot dokaz in orožje. Vsakdo naj bi se sam prepričal, kdo ima prav! Božja beseda se torej ne ponuja samó kot duhovna hrana vere, temveč se postavlja tudi kot sodna instanca zoper napačno Cerkev. V znani pridigi o veri, ki jo je Trubar objavil v prvi slovenski knjigi, beremo: »An verni človek, ta ima narpoprej to misal inu dobro šego na sebi, de lubi to božjo besedo, to rad posluša oli sam bere, to sámo za risnično derži inu ti isti sami verjame. Kar pak ljudje govore, vuče oli dejo, tar si bodite sveti očaki stare oli nove vere, falš kerščanska cerkov, koncili, novada, papeži, škofi, fari, menihi oli dur bodi, taku ta verni gleda inu rezmisli, aku se nih vuk inu vse giane gliha z božjemi besedami, katere so v tih svetih bukvah v ti Bibliji zepisane. Aku nekar, taku nim ništer verjame inu ne dej po nih vuki.«⁹ Tu je konec zaupanja v vodstvo Svetega v Cerkvi po cerkvenih strukturah. Pravi božji element je od vsega vidnega le še besedilo Biblije. To pa ravno pomeni, da imamo v reformaciji opraviti z novo interpretacijo razodetja. In drugače tudi ni moglo biti, saj so učitelji reformacije prepričani, da so odkrili »staro vero«, torej prvotno čistost evangelija, od katerega se je po njihovem mnenju oddaljila papeška Cerkev.

To novo interpretacijo naj podpira biblično besedilo, prevedeno v jezik ljudstva.¹⁰ Vernik naj dobi vtis, da je v protestantskem občestvu našel pravo božjo besedo, ki je zanj edina rešilna moč. To je vernik, ki naj zavrže obrede, pobožnosti, romanja, priprošnje Device Marije in svetnikov in tudi poslušanje zmotnih pridig nepravih oznanjevalcev, skratka: tisti, ki naj zapusti dotedanjo usidranost v izročilo Cerkve in naj v Svetem pismu najde vso oporo za vero in življenje po njej. (Ni dvoma o tem, da je bilo v tistem izročilu vse polno navlake.) Božja beseda naj bi mu bila prvi zakrament, moč od zgoraj, ki ga spreminja v božjega otroka in ki gradi tudi pravo krščansko občestvo. Svetopisemska beseda naj bi tem ljudem odpirala oči, da bi spoznali, kako je papeška Cerkev docela pokvarjena, prežeta s praznoverjem in malikovanjem ter kako so nosilci služb v njej polni hudičevega pohlepa in oblastiželjnosti. Zato tudi pri Trubarju tolikšna skrb, da bi s prirejanjem drugih in s svoji-

⁶ H. Schüssler, *Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter*, Wiesbaden (Franz Steiner Verlag) 1977, 279.

⁷ Prim. Y. M.-J. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc* (Unam sanctam 23), Paris (Cerf) 21954, 434 sl.; H. Hargreaves, *The Wycliffite Versions*, v: G. W. Lampe (izd.), *The Cambridge History of the Bible II. The West from the Fathers to the Reformation*, Cambridge (Cambridge University Press) 1969, 387–415, tu 388.

⁸ Prim. H. Schüssler, n. d., 282.

⁹ P. Trubar, *Catechismus* (1550), faksimile: Ljubljana (MK) 1970, 213.

¹⁰ Saj to velja tudi za Lutrov prevod v nemščino, ki je sicer nesporna jezikovna mojstrovina in je nad vse pomemben za nemški knjižni jezik, čeprav to nikakor ni bil prvi prevod Svetega pisma v nemščino. Prim. J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg (Herder) 1982, 292 sl.

mi uvodi in predgovori pojasnil, kaj je v Svetem pismu pomembno, na kaj je treba posebej paziti. To usmerjanje zgovorno pričuje, da reformatorji nikakor niso imeli namena prepustiti vsakemu bralcu, da bi si svetopisemska besedila razlagal po svoje ali da bi božja beseda sama, brez posredovanja Cerkve, v tem primeru protestantske, oblikovala prepričanje in vest vernikov.

Trubarjevo prevajanje Svetega pisma je bilo skupaj z vsemi drugimi spisi v prozi ali v verzih usmerjeno v zveličavno priobčevanje božje besede. Vse to delo bi bilo neprecenljivega pomena za slovensko protestantsko Cerkev, če bi se bila utegnila zakoreniniti in razrasti. Dalmatin je sicer moral trdo in vztrajno delati, da je pripe-ljal svoj prevod Biblije do natisa, vendar je pionirsko delo, kar zadeva odločitev za jezik, pravopis, pisavo, besede ipd. opravil Primož Trubar. Vergerijeva spodbuda, naj prevaja Sveto pismo, se je Trubarju v začetku zdela pretirana, nerealna. Ni se izgovarjal samó na svoje neznanje jezikov izvirnika, temveč tudi na to, da je »slovenski jezik . . . sam na sebi reven in glede mnogih besed pomanjkljiv«. ¹¹ Pri vsej ponižnosti je bila potrebna velika mera samozvesti, da si je upal postaviti svoje ljudstvo ob bok Nemcem in drugim narodom, ki so že dalj časa imeli knjige in med njimi biblične prevode. Vsaj tako se zdi manj poučenemu o tedanjih razmerah in razmerjih, če ima v ušesih prenekatero tarnanje iz 20. stoletja o majhnosti in zaostalosti našega naroda. Trubar je s svojim prevodom Nove zaveze, čeprav je ni prevajal iz grščine, s Psalterjem in drugimi bibličnimi prevodi pa s tem, da je pripravljajal in spodbujal Dalmatina, v kratkem času dohitel tako imenovane velike narode. Dobrih trideset let po izidu Katekizma, ki se začenja s slovenskim prevodom odlomkov iz prvih treh poglavij Geneze, so Slovenci dobili celotno Biblijo v svojem jeziku. Z nemajhnim ponosom je Trubar zapisal v posvetilu nadvojvodu Maksimilijanu leta 1560, »da bodo torej odslej naš ljubi Gospod Jezus Kristus in njegovi apostoli v slovenskem in hrvaškem jeziku prav tako jasno, čisto in razumljivo mogli govoriti in pridigati kakor v latinskem, nemškem, laškem ali češkem«. ¹²

Trubarjeve knjige so se ohranile za spomin, največ jih je zgorelo, evangeličansko krščanstvo se je moglo ohraniti samó v ogrskem delu slovenskih dežel. Ohranilo se je nekaj več izvodov Dalmatinove Biblije in z njo nekaj samozvesti. Tudi mi, Slovenci, smo kulturni narod, že od 16. stoletja dalje imamo Sveto pismo prevedeno. Vse praznine in zamujanje v kulturi niso mogle omajati te zavesti. Tudi Cerkev, ki jo je Trubar imel za Antikristovo, se je v marsičem spreminjala. Vedno več je bilo v njej oznanjevanja in poučevanja. Danes drugače sodi o uvidih reformatorjev in njihovem delu, kakor je tedaj. Priznava, da mora biti duhovnik najprej oznanjevalec evangelija (prim. D 4) in poudarja, da cerkveno »učiteljstvo ni nad božjo besedo; ampak ji služi« (BR 10), da je v dialogu s kristjani Cerkev iz reformacije »Sv. pismo izbrano orodje v rokah vsemogočnega Boga za dosego tiste edinosti, ki jo naš Odrešenik ponuja vsem ljudem« (E 21). Prav v zvezi s prevajanjem Svetega pisma je rečeno: »Kristusovim vernikom mora biti na široko odprt dostop do svetega pisma . . . Ker pa mora božja beseda biti na voljo v vseh časih, se mati Cerkev z materinsko skrbjo trudi, da bi bili napravljeni dobri in pravilni prevodi v vseh jezikih, posebno iz izvirnih besedil svetih knjig« (BR 22).

»Brez Trubarja ne bi bilo Dalmatina,« sem navedel v začetku. Zaradi Trubarjeve reformatorske gorečnosti pa tudi resnične podjetnosti in trme sega izročilo slo-

¹¹ Slovenski protestantski pisci, 75.

¹² Slovenski protestantski pisci, 103.

venskega prevajanja in tiskanja Biblije tja v sredino 16. stoletja. Katoličani, evangeličani in druge krščanske skupnosti, ki so navzoče v našem narodu, smo vsi dediči tega Trubarjevega oranja ledine. Povezovati nas mora danes isti namen: da bi po besedah Svetega pisma Cerkev oznanjala našemu ljudstvu čisto blagovest in da bi po oznanilu božje besede mnogi rasli v veri ter dosegli cilj svoje poti.

Povzetek: Marijan Peklaj, Pomen Trubarjevega prevajanja Svetega pisma

Primož Trubar je začel prevajati Biblijo v slovenski jezik najprej iz prave dušnopastirske zavzetosti za oznanjevanje božje besede ljudstvu. Ta skrb pa se pri njem povezuje s pojmovanjem vere, ki izhaja iz oznanila božje besede in opravičuje. Biblija je zanj kot reformatorja tudi avtoriteta, ki naj razkrinka papeško Cerkev kot nepravdo, evangeliju nasprotujočo ustanovo. V času ekumenizma in po 2. vatikanskem cerkvenem zboru dobiva Trubarjevo prizadevanje za Biblijo v jeziku ljudstva nov pomen tudi za katoliške Slovence.

Summary: Marijan Peklaj, Significance of Trubar's Bible Translations

Primož Trubar began to translate the Bible into Slovene language from real pastoral endeavours to proclaim the Word of God to his people. These endeavours are in close connection with his understanding of faith, based on preaching God's Word and justifying. For him as an adherent of Reformation the Bible also represents the authority that will unmask the papist church as a false institution, contrary to the Gospel. In the age of ecumenism and after the Second Vatican Council, Trubar's endeavours to give the Bible in local language to the people have been gaining a novel significance also for Catholic Slovenes.

France Oražem

Trubarjeve pesmi s kerigmatičnega duhovnega vidika

Petje in vse glasbeno življenje je neposredno povezano s človeško naravo. Kjer se porajajo v človeku prvinska duševna in duhovna doživetja, kjer utripa človekovo čustvo in raste zaradi človeških razmer do tolikšne napetosti, da si mora iz notranjosti poiskati pot navzven in se sprostiti v čutni svet, tam ima petje tudi svoj izvor. Torej je znamenje in izraz za nedoločeno vsebino bogatih čustvenih valovanj. Zato je že v pradednini, ko je človek dojel in občutil opojno moč tonov, šumov in zlasti ritma, začelo petje spremljati vse njegovo življenje. V njem je iskal sprostitve čustev, ki so se mu porajala ob skrivnostnih in nerazumljivih silah. Z njim si je lajšal boj za obstanek, v njegovi družbi se je bojeval z naravo, z njim si je krepil moč pri delu.

Teologija verstev pa še prav posebej odkriva splošnost sakralnega petja. Na osnovi teh dognanj bi smeli reči, da je bilo petje predvsem sakralno in šele drugotno spremljevalec pri delu in razvedrilu, saj skorajda ni religije, ki ne bi pri svojih kulturnih obredih uporabljala petja.¹

Ker je imelo petje od vsega začetka pomembno vlogo v verskih obredih vseh religij, je povsem naravno, da je dobilo tudi v krščanskem bogoslužju tako odlično poslanstvo kot posebno močno bogočastno in sporočilno izražanje. Zelo velik poudarek petju pri bogoslužju so dali reformatorji 16. stoletja.

Ljudem nerazumljivo latinsko petje naj bi zamenjalo petje v ljudskem jeziku. Zavedali so se, da bo versko vzgojni uspeh veliko večji, če bodo verniki sami pri bogoslužju peli primerne pesmi. Tako je tudi Primož Trubar pripravil Slovencem več liturgičnih in tudi drugih pesmi. Vendar pa moramo reči, da petja v slovenskem jeziku pri bogoslužju pri nas ni začel šele Trubar, saj so se najstarejše slovenske cerkvene pesmi, kakor ugotavljajo zgodovinarji, izoblikovale že v 8. stoletju. Bogo Grafenauer pravi, da je »skoraj vse, kar je bilo zapisano v slovenščini do 15. stoletja v rokopisih, ki so se nam ohranili, v glavnem nastalo še v času karolinške države in njenega misijonskega dela. Tedaj je nastalo tudi nekaj krajših cerkvenih ljudskih pesmi, tako imenovanih kirielejsonov. V kratki, kar mogoče strnjeni obliki so povzemale vsebino posameznih molitev in verskih nauk.«² Tudi glasbeni zgodovinar Dragotin Cvetko poudarja, da so bili kirielejsoni pomembni v glasbeni dejavnosti slovenskega ljudstva že v 8. in še nekaj poznejših stoletjih.³

¹ Prim. L. Allesio, *L'uomo essere orante*, Milano 1980, 55–60.

² B. Grafenauer, *Zgodovina slovenskega naroda II*, Ljubljana 1954, 29 in 32.

³ Prim. D. Cvetko, *Zgodovina glasbene umetnosti na Slovenskem I*, Ljubljana 1958, 19.

V rimski Cerkvi je bil bogoslužni jezik latinščina. Preprosti ljudje je niso razumeli, zato so pri bogoslužju tudi malo sodelovali. Od Karla Velikega dalje je bilo vernikom dovoljeno sodelovanje s klicanjem grškega priprošnjega vzklika *Kyrie eleison* in *Christe eleison*, vendar, vsaj v začetku, ne pri maši, temveč pri drugih obredih in pobožnostih. Pozneje (od 11. stoletja dalje) so na ta priprošnji klic navezali kratke, preproste, navadno štirivrstične pesmi molilne ali zahvalne narave v slovenskem jeziku. Teh prvotnih cerkvenih pesmi se je zaradi obveznega refrena *Kyrie eleison* prijel ime kirielejsoni. Vsebinsko so bili kirielejsoni povzeti po posameznih kiticah latinskih bogoslužnih himen in sekvenc. Pozneje so na latinski predlogi besedila razširjali in nastale so daljše cerkvene pesmi v ljudskem jeziku.⁴

Prvi kirielejson v slovenskem jeziku je izpričan v zvezi z obredom ustoličenja koroških vojvod. V rokopisu Schwabenspiegla je zapisano, da so pri verskem obredu ustoličenja »peli vsi skupaj, mali in odrasli, pa tudi žene, svoje slovenske lajze, slovenske pesmi in hvalili Boga stvarnika, da jim je dal gospoda po njihovi volji«. ⁵ Ivan Grafenauer je ustoličevalni zahvalni kirielejson rekonstruiral takole:

Čast in hvala Bogu vseмогоčnemu,
ki je ustvaril nebo in zemljo,
da je dal nam in naši deželi
kneza in gospoda po naši volji!
*Kyrie eleison!*⁶

Ustoličevalnega zahvalnega kirielejsona niso peli v cerkvi, temveč pri knežjem kamnu. Navedem naj slavljeni kirielejson sv. Trojice, ki so ga peli pri bogoslužju, najbrž pred pridigo ali pa po njej:

Slava in čast Očetu vseмогоčnemu
in njega sinu in Svetemu Duhu
ta tri imena, edini Bog,
ki si ustvaril nebo in zemljo.
*Kyrie eleison!*⁷

Posebno znan je velikonočni kirielejson v Stiškem rokopisu iz prve polovice 15. stoletja. Ivan Grafenauer je mnenja, da je v začetku obstajala še daljša – najmanj tri kitice obsegajoča – velikonočna pesem v slovenskem jeziku, a je pisec rokopisa zapisal le njeno prvo kitico:

Naš Gospud je od smrti vstal,
od njega bridke martre.
Nam se je veseliti,
on nam hoče k troštu biti!
*Kyrie eleison!*⁸

⁴ Prim. J. Koruza, *Cerkvena pesem*, v: *ponatisu Dalmatinove pesmarice*, Ljubljana 1984, 308.

⁵ Prim. I. Grafenauer, *Najstarejši slovenski »kirielejsoni«*, v: *GMS 23(1942)63*; M. Smolik, *Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetka 18. stoletja (Inavguralna disertacija – ciklostil)* Ljubljana 1963, 80.

⁶ I. Grafenauer, *Narodopisje Slovencev II*, Ljubljana 1952, 33.

⁷ I. Grafenauer, »Ta stara velikonočna pejsen« in še kaj, v: *Čas 36(1942)131*.

⁸ Pozneje so tej kitici dodajali še druge, tako, da je skupaj kar 16 kitic. Če pesem ni zapisana v nobenem rokopisu ali tiskani pesmarici. Pač pa je I. Grafenauer po primerjalni metodi ugotovil, v kakšnem zaporedju so nastajale pozneje dodane kitice; prim. »Ta stara velikonočna pejsen« in še kaj, 89–138. Z.

V prvih stoletjih drugega tisočletja so pri nas nastale že daljše pesmi, ki niso bile več samo kratki vzkliki ali podaljšani kirielejsoni. V tem času se je krščanstvo med Slovenci že poglobilo, nastajala so nova farna središča. Velike praznike bogoslužnega leta so zlasti po samostanih in večjih cerkvenih središčih že slovesno obhajali. Slovesnosti pa ni bilo brez pesmi, ki pa zaradi neizobraženosti vernikov niso mogle biti samo latinske. Kako so Slovenci v srednjem veku peli, pričajo zapiski popotnikov, ki se jim je slovensko petje vtisnilo globoko v spomin: »Navado imajo v svojem jeziku na različne načine peti hvalne pesmi o Kristusu, o svetnikih, o Matjažu, ogrskemu kralju in drugih znamenitih junakih svojega naroda.« Tako je Marcantonio Nicoletti zapisal o Tolmincih v življenjepisu oglejskega patriarha Filipa d'Alencon.⁹

V tej dobi je nastalo precej Marijinih in prazniških pesmi.¹⁰ Iz vseh teh – reči smemo – kar številnih srednjeveških pesmi, ki so bile namenjene verski rabi, je mogoče spoznati, da je cerkveno vodstvo ves srednji vek skrbelo, da so verniki v cerkvi peli take pesmi, ki so pravilno izražale in oblikovale verski nauk. V času takratne splošne nepismenosti je bila verska ljudska pesem eden glavnih dejavnikov verskega poučevanja. Res ni to zadoščalo za globljo versko izobrazbo, kar se je pokazalo v času reformacije, vendar je dajalo vsaj neko osnovo vernosti.

Zanimivo je, da so naši reformatorji, začeni s Trubarjem, sprejeli nekaj teh prazniških pesmi v svoje pesmarice in jih označili kot »stare kerščanske pejsni«. Tako so med drugim na primer sprejeli To staro božično pejsen, To staro veliko-nočno pejsen v dveh različicah, Ta stara pejsen od Svetiga Duha.

Trubarjev katekizem – prva tiskana slovenska pesmarica

Trubar se je po zgledu nemških reformatorjev, pravilno, zelo zavzel, da bi napravil bogoslužje ljudem razumljivo. To pa bo, če bodo verniki tudi sami kar najbolj sodelovali pri bogoslužju. K temu naj bi pripomogle molitve, pridiga in petje v domačem jeziku. Zato je že leta 1564 v Cerkovni ordningi naročal, naj se slovenska pesem uvede namesto latinske, kajti slovenska Cerkev potrebuje tudi slovensko petje. »Vsem zastopnim krščenikom je vejdeče, da ti psalmi inu druge duhovske pejsni se imajo v ti cerkvi pejti; ampak kir so se dosehmal le v latinskim, tim gmajn ludem v nezastopnem jeziku v ti cerkvi pejli inu tudi mašovali, krščovali inu brali le latinsku, tu mi držimo na nepridnu inu unucnu; inu kir so s takom latinskim pejtjem inu branem tudi hoteli milost, odpuščane tih grehov inu druge riči per Bogu dobiti inu zaslužiti, le-tu mi držimo za enu pregrešene inu zašpotovane te kriji Kristuseve. Obtú mi hočmo, de uže naprej v ti naši kranski deželi de se ti psalmi, pejsni inu vse druge službe božje, ti s. zakramenti v tim slovenskim kranskim jeziku se doprnašajo inu dile.«¹¹

Kumer, ki je Grafenauerjeve izsledke dopolnila z zapisi napeva in nekaj novimi različicami, pravi, da so etnografi našli pesem med ljudmi živo še v drugi polovici 20. stoletja, zlasti v Beneški Sloveniji; prim. Z. Kumer, Predreformacijsko izročilo v slovenskih protestantskih pesmaricah in poznejšem razvoju B, v: SE 14(1961)119–125.

⁹ Prim. J. Gruđen, Zgodovina slovenskega naroda, Celovec 1910 sl., 528; D. Cvetko, n. d. 17; M. Smolik, n. d., 81–82.

¹⁰ Med prvimi je nastala daljša Marijina litanjska pesem (Češčena si ti, Marija), vnebohodna, Jezus je šel gori v nebu, veseli se, Marija!, božična, Eno je Dete rojeno in Ta dan je vsega veselja, predprijazna pesem o dekalogu Kir hoče v nebu priti in druge.

¹¹ P. Trubar, Cerkovna ordninga. 129.

Ker je Trubar izredno cenil pesem v domačem jeziku kot pomemben dejavnik pri širjenju »prave krščanske vere«, je v svojem prvem Katekizmu (1550) odmeril précejšen del pesmim, ki so vse opremljene z notami. To je prva slovenska pesmarica. V njej je šest Trubarjevih pesmi. Nobena izmed njih ni zgolj prevod nemške pesmi, čeprav se pri nekaterih da ugotoviti, na katero predlogo se je pri pesnjenju naslanjal. Če primerjamo naslove in vsebino pesmi s poglavji prvega dela Katekizma, ugotovimo, da se razporeditev snovi ujema. Tako je Trubar v teh pesmih ponovil to, kar je prej povedal v prozi. Pesmi so: Pesem o stvarjenju (17 kitic), Deset božjih zapovedi (13 kitic), Razlaga apostolske vere (12 kitic), Razlaga očenaša (9 kitic), Pesem o pridigi in krstu (8 kitic), Jezusova večerja ali »prava maša« (7 kitic). Tem pesmim je Trubar dodal še litanije z dvema molitvama vernikov, ki so jih molili v cerkvi.

Tako katekizem v pesemski obliki ni imel le namena, da bi se ljudje s petjem učili »prave vere«, temveč so bile te pesmi namenjene tudi bogoslužju. Ta Trubarjeva pesmarica je postala in ostala jedro vseh slovenskih protestantskih pesmaric, v katerih so jo ponatiskovali v celoti tudi z litanijami in molitvami. Njena vsebina je bila temeljni del bogoslužnega petja v slovenski protestantski Cerkvi.¹²

V naslednjih protestantskih pesmaricah (leta 1563, 1567, 1574, 1584 in 1595) je pripravil Trubar še kakih 13 pesmi, s katerimi je hotel slovenskim vernikom posredovati luteranski nauk, kakor ga je on razumel. Nemogoče je, da bi v tem sestavku spoznali vso teološko vsebino Trubarjevih pesmi. Omejili se bomo samo na označevalno poslanstvo in duhovnost.

Pesmi v službi oznanjevanja

Podobno kakor Luter je tudi Trubar cenil pesem kot zelo pomembno sredstvo za širjenje in poglobljanje vere. Trubar si je pridobil med študijem v Salzburgu, v Trstu in na Dunaju temeljito glasbeno izobrazbo. Pri prepevanju bogoslužnih napevov je najbrž sam prišel do izkustva, da je petje s svojo neposredno, ljubeznivo govorico neprekosljiv posrednik oziroma nosilec resnice in drugih življenjskih vrednot. Prijetnost, veselje, ki je petju naravno, ima posebno vlogo pri duhovnem oblikovanju in prenavljanju človeka. Sv. Janez Krizostom pravi: »Ker je Bog videl brezbriznost mnogih ljudi, ki jih duhovno ne pritegne to, kar berejo in ne zdržijo pri resnem duhovnem delu, ki ga sicer želijo, je božjim resnicam pridružil melodijo in nas tako navdihnil z novo močjo in notranjim veseljem.«¹³ Resnice in druge vrednote, ki jih izraža in sporoča petje, so bolj prijetne, pridejo globlje v človekovega duha. Peta beseda se dotakne globine duše, ki je samo govorjena beseda ne more tako doseči. Že zato ima peta beseda močnejšo oznanjevalno moč kot samo govorjena. Bolj zajame vsega človeka in ne samo razum ali samo čustvo. Zato seže globlje kakor pridiga in celo globlje kot molitev. Pri petju pride res do osebnostnega srečanja s Kristusovim odrešenjskim delovanjem v najbolj osebnem središču. Pri tem srečanju prihaja do spoznavnega dožemanja in sprejemanja, kjer sodeluje tudi volja in višje duhovno čustvo.

Kako dobro je Trubar razumel kerigmatično moč petja, spoznamo iz posvetila Pesmarice (1567), s katerim jo posveča Juriju Khislu iz Fužin. Tu razlaga, »da

¹² Prim. J. Koruza, n. d., 314.

¹³ S. Janez Krizostom, *Expositio in psalmos*, 41, 1 (PG 55, 156).

postanemo mnogo bolj pobožni in zbrani za molitev, za poslušanje božje besede, za pridiganje, za sprejem sv. zakramentov, če v cerkvi vneto pojemo ob spremljavi instrumentov ali brez njih. In kadar koli so v Ljubljani peli 'Nun bitten wir den hey. Geyst' ali Oča, Sin in Duh, nebeški kralj itd. peteroglasno ob spremljavi orgel, pozavne, trobente in piščali, sem vedno občutil v sebi posebno veselje, ljubezen, željo in resnobo do pridiganja in molitve.« Posebno poudarja pomen vsebine pesmi, ko pravi, da je vnovič izdal »naše stare in nove slovenske duhovne pesmi in psalme, ki so hvala Bogu, poučili in okrepili našo mladino in preproste ljudi v pravi veri, v katekizmu in v vseh božjih službah. Zato trdno upam, da jih bodo naši potomci pobožno peli in uporabljali v božjo čast, za dograditev in razširitev prave cerkve.«¹⁴

Zelo močna priča, da je Trubar cenil pesem kot posodo verskih resnic, je opomin k petju v predgovoru (Pesmarice 1567). V njem opozarja na delovanje Svetega Duha, ki je pesnike, zlasti preroke, psalmiste in Marijo navdihoval ob zlaganju pesmi. Prav tako mora Bog pomagati pri petju, da z njim krepimo svojo vero. »Gospud Bug hoče nekar le samuč skuzi tu pismu, pridigovane inu te s. zakramente, temuč tudi tejm petjem te ludi h pravi veri perpraviti. Obtu je tim enim prerokom, možem, ženom, divici Mariji inu drugim vernim sujga s. duha dar podejlil, da so te potrebnije krščanske navuke, trošte inu molitve v pejsni zlužili, de se tih istih ti mladi inu preprosti lejše navuče inu zamerkajo.« Kritično omeni premajhno skrb katoliških duhovnikov za poučevanje ljudi s pesmijo. »Natu vi, moji lubi Kranci inu Sloveni, pujte le-te pejsni v cerkvi inu doma zastopnu iz srca, rezmislite, kaj vsaka beseda, nekar, kar ta viža oli štima v sebi drži. Ne tulite, ne bledite nezastopnu prez prave vere inu prez vse andohti koker ti farji, menihi inu nune ta latinski psalter le za volu trebuha. Perložite h tim besedom cilu serce, molite, prosite, hvalite prov Boga! Inu de po tih besedah, kir so v tih pejsnih, verujete, Bogu služite, vaš stan inu leben pelate inu držite. H timu daj Bug sujga duha inu pomuč.«¹⁵

V Pesmarici 1574 je Trubar napisal pravi esej o cerkvenem petju. »Pričovanje, de tu petje v cerkvi, kedar se zastopnu iz srca poje, Bogu dopade inu je pridnu tim mladim ludem.« Iz Svetega pisma navaja celo vrsto prič, da je Bogu petje všeč in da ga pri bogoslužju tudi zahteva. Opozarja pa, naj bo petje »zastopnu«, ko mislimo na to, »kaj te besede v sebi drže, kam kažejo, od česa govore, zakaj prosimo oli hvalimo Boga. Zakaj v tem petju oli pridigah se pravi oli od božje milosti, dobrote oli resnice, vsimogočnosti oli od božjih obljub. S tejm našo vero trdimo, de kar Bug govori, nam oblubuje, nom bo tu istu gvišnu inu risničnu per pravim odločenim času dal in izkazal... Zatu je tu petje, ti psalmi, molene inu pridigovane od Buga postavleni. Za tiga volo sem jest z drugimi tudi le-te duhovske pejsni skuzi božjo milost, pomuč inu dar s. duha vkupe spravil, de ti mladi, preprosti tejm ležej mogo tiga katehisma navučiti inu zastopiti inu de vejdo, za česa volo je Kristus človek ratat, umrl, od smrti vstal, v nebesa šel, sujga s. duha k nom poslal.«¹⁶

Tako nam Trubar sam v predgovorih k pesmarici pove, kako je bil prepričan v oznanjevalno moč pesmi in v katerih verskih resnicah je hotel poučiti in poglobiti slovenske vernike.

¹⁴ M. Rupel, Slovenski protestantski pisci, Ljubljana 1934, 103. Tudi Dalmatin je posvetil pesmarico (1584) Juriju Khislu. Ta je namreč izhajal iz družine, ki je podpirala glasbeno delo protestantov in bila sploh v zvezi z glasbeniki svoje dobe.

¹⁵ M. Rupel, Slovenski protestantski pisci², 201–202

¹⁶ M. Rupel, n. d., 205–206.

Nekateri duhovni poudarki Trubarjevih pesmi

Ker je Trubar namenil svoje pesmi predvsem preprostim ljudem, je skušal biti v njih čimbolj preprost in razumljiv. Želel je, da »iz tih se vsaki navuči to pravo staro vero, da spozna tiga praviga Boga, de bode vejdel nemu prav služiti inu tudi spoznati sam sebe.« Človek naj spozna Boga, sam sebe in njuno povezanost. Tako se ustvarja med obema osebnostima povezanost, ki se s človekove strani kaže v sprejemanju božjega načrta in brezpogojnem zaupanju vanj.

a) Pripravljenost spolnjevati božjo voljo

To je prvi poudarek duhovnosti Trubarjevih pesmi, kar je še posebno očitno v pesmi *Te stare deset zapuvidi*. Prva kitica je uvod in povabilo k spolnjevanju zapovedi:

Poslušaj človik, razumej,
kaj ti Oča nebeški sam zapujej,
de boš vejdel inu tudi sturil
pruti Bogu inu ludem,
de boš prijeten vsem.

V naslednjih devetih kiticah razlaga deset zapovedi, in sicer tako, da vsaka kitica, z izjemo devete, ki razlaga hkrati zadnji dve zapovedi, razloži eno zapoved. V zadnjih treh kiticah zelo jasno pove, da so zapovedi dane človeku, da spozna, kako mora Bogu služiti, da je Kristus tisti, ki nam grehe odpušča, potrebna pa je vera vanj. Kristus, ki je Bog in človek, je zvest pomočnik.

Tu so deset zapuvidi,
v katerih vsak človik dobro vidi,
kako se ima Bogu prav služiti.
Iz tih tudi svoj greh spozna,
in pravo grevo ima.

Potle v Jezusa veruj ti,
ta ti zaston vse grehe rad odpusti,
on je vseh vernih grehe na križi platil.
Obtu imaš vže dobro dajat,
grehov se varovat.

O Kriste, Bug inu človik,
bodi tvojmu krščanstvu zvejst pomočnik!
Pelaj, višaj z Duhom tvojim na pravi pot,
de od tebe ne zajdemo,
v gnadi ostanemo.

b) Božja ljubezen do človeka

V ospredju Trubarjeve teološke misli je podobno kot pri Lutru božja ljubezen.¹⁷ Bog je naš Oče, ki nas neizmerno ljubi. Iz ljubezni nas je ustvaril, da bi pri njem

¹⁷ Za Lutra je Bog Bog ljubezni, ki je vsem ljudem namenil zveličanje, večno srečo. Zveliča pa se človek samo po božji naklonjenosti, ako je njegova vera v božje usmiljenje in božjo ljubezen dovolj

večno živeli. Ker je človek z grehom zavrzel večno srečo, ga Bog ni pustil v prekletstvu greha in zavrženosti, temveč je v svoji ljubezni poslal svojega Sina Jezusa Kristusa, ki je s svojim življenjem, zlasti s svojim trpljenjem spet vsem zaslužil pravico do večnega življenja pri Očetu. Učlovečenje večne Besede je največji dokaz božje ljubezni in usmiljenja do grešnega človeka, saj je namen učlovečenja odrešenje.

Da je vse stvarjenje delo božje ljubezni, razlaga Trubar v dolgi pesmi o stvarjenju, kjer predvsem v prvih treh kiticah opozarja na božjo naklonjenost:

Nu pujte, pujte vsi ljudje,
vselej se veselite;
zavolo dobrute božje
Boga veden hvalite.
Bug nam je svojga Sina dal,
čudne riči je on ž njim djal,
te merkajte po redi.

Ž njim je stvaril zemlo, nebu,
v nebi svojo družino,
na zemli vse dobru, lepu,
moža, pottle to ženo,
inu je vkupe poročil,
vso stvar je nima izročil,
de ima nim služiti.

Bug je mej vso stvarjo svojo
človeka silno lubil,
perpravil v njim cerkev svojo,
po sebi ga je sturil,
de bi moder, pravičen bil,
vselej zdrav, živ, prov djal, mislil,
z Bugom imer prebival.

Pesem o stvarjenju je, tako bi smeli reči, pridiga v verzih in hkrati molitev, saj pogosto prehaja v obliko dialoga med Bogom in človekom.

Božja ljubezen in naklonjenost do človeka je močno naglašena v tretji in četrti kitici njegove prve velikonočne pesmi: Jezus ta je od smrti vstal, vragu je to glavo steptal:¹⁸

Bug je človeka stvaril,
de bi vselej brumen živ bil,
hudič ga je pag ispačil,
zlažmi v greh, v smrt perpravil,
Kyrie eleison!

močna. Pri Zwingliju prevladuje panteistična ideja o Bogu. Božja previdnost ni nič drugega kakor nujnost vsega dogajanja. Osrednja misel Kalvinovega nauka o Bogu je Gloria Dei. Bog je v svoji vsemogočnosti vse ljudi že vnaprej absolutno predestiniral za greh in pogubljenje ali pa za večno zveličanje. V obeh primerih se razodeva božja slava. Nad pogubljenimi božja pravičnost, nad izvoljenimi pa čista milost. Prim. F. Oražem, Dogmatični nazori P. Trubarja in njegova odvisnost od početnikov reformacije, Ljubljana 1964, 63–67.

¹⁸ Pesem ima 11 kitic. Natisnjena je bila v pesmarici 1574. Prav tako tudi njegova druga velikonočna pesem Jezus, ta je smrti vstal, inu je cilu dokonal.

Bug pag nei hotel nas pustit,
v grešni, vraži oblasti bit,
obtu pošle Sina suiga,
de nas reši od hudiga.
Kyrie eleison!

c) Pokvarjenost človeške narave zaradi greha

V pesmih – kakor tudi v prvem in drugem katekizmu – Trubar ne razpravlja posebej o izvirnem in osebnem grehu. Govori o grehu in njegovih posledicah. Človeška narava se je spremenila. Človek je spočet in rojen v grehu, zato so dane božje zapovedi, da spoznamo »ta greh inu to našo hudo izkaženo naturo, de smo le hudimu od mladiju perkloneni«. Greh odvzame človeku spoznanje Boga »v ti Trojici« in spoznanje o svetu, »je cilu preprost in norčast«, volja je oslABLJENA, človek se »ne boji prov Boga«, le težko prenaša trpljenje, nagnjen je k hudemu.¹⁹ Misel o pokvarjenosti človeške narave je močno prisotna v šesti kitici razlage očenaša:

Mi smu cilu vsi izkaženi,
v grehah početi, rojeni,
le k hudemu smo nagneni.

Tudi v predzadnji kitici pesmi o stvarjenju se spomni bednosti človeške narave zaradi greha:

Skuzi Adamov greh smo vsi
hudi, grešni postali.

Vselej pa, kadar Trubar govori o usodnosti greha in človeški pokvarjenosti, takoj poudari, da je za vsakega rešitev, in to v Kristusu:

Kir pak bodo per Jezusi
z vero gnade iskali,
tim so grehi odpuščeni,
bodo spet brumni sturjeni,
večni leben imejli.²⁰

č) Kristocentričnost

V Trubarjevi teološki in duhovni misli je Kristus središče vsega odrešenjskega dogajanja. On osmišlja vse človekovo prizadevanje za uresničevanje božje podobe v sebi. Trubar ne razmišlja o naravi Bogočloveka, ne zanima ga vprašanje »hipostatičnega zedinjenja«. Zanj je dovolj, da pove dejstvo učlovečenja: greh je spodbudil Boga, da je poslal svojega Sina na svet, in Sin je sprejel v pokorščini božjo odločitev. Človek je našel milost v božjih očeh, ko prej ni mogel »po tej naturi vkupe prebivati«, ²¹ Edini motiv učlovečenja je za Trubarja odrešenje. Ta misel je že v pesmi Na božični dan:

¹⁹ P. Trubar, Catechismus 1550, B II b.

²⁰ Pesem o stvarjenju 11. kitica.

²¹ P. Trubar, Catechismus 1550, 25.

Ta beseda je sin božji,
 sama božja risnica
 z njim je Bog stvaril vse riči,
 nas rejšer od hudiča.
 Nemu se vsi podajmo,
 nega besedi verujmo,
 na nega martro upajmo,
 s katero nas je rešil
 od greha, srda božiga
 pogublena peklenskega
 nas je spet vse posvetil.

V tej pesmi se Trubar dotakne tudi vprašanja, kako je človek opravičen. Govori o potrebnosti vere v Kristusa. Vero označuje kot nujnost, brez nje ne more biti opravičen. Se pravi, da je na eni strani potreben Kristusov dej odrešenja, na drugi strani pa privolitev človeka po veri v Kristusa. Le ta vera mu omogoči opravičenje pred Bogom. Trubarju je veliko do tega, da bi pojasnil Kristusovo delo pri našem odrešenju kot edino zveličavno. Milost je dana vernim, vera je neke vrste posoda, »koker ana roka, mošna oli ana druga posoda, s katero mi Jezusovu blagu primemo oli vzamemo inu na nas ta dar k sebi perpravimo.«²² Tako naj bi razumeli tudi trditve, da »le skuzi to vero v Jezusa prez vsiga našiga dobriga djana inu zaslužena dobimo to gnado, milost božjo, odpuščane vseh grehov, inu da brumni, pravični ratamo pred Bugom inu nom bode dan inu šenkan ta večni leben.« Vera je božji dar, vendar se moramo po Trubarjevem mnenju potruditi, da dobi v nas vera korenine, saj pravi, »tako vero dobite od Boga skuzi tu poslušane te božje besede inu skuzi te vsakdane molitve.«²³ Nadalje spada verjetno k tej misli še naročilo, ki ga tudi v svojim pesmih pogosto ponavlja, »inu pelajte an pošten leben«.²⁴

d) Vloga Svetega Duha v življenju kristjana

V duhu reformatorjev Trubar močno naglaša, da je pomoč Svetega Duha potrebna oznanjevalcem božje besede, kakor poje v četrti kitici Pejsni od Svetiga Duha:

Sturi, de povsod pridigarji
 bodo obdani s tujmi dari,
 de ta evangelij prov pridigujo,
 vsem ludem ga zastopnu rezglasujo.

Pomoč Svetega Duha je potrebna tudi za poslušanje in pravilno razumevanje božje besede:

Sturi, de vsi žlaht bozi ludje
 razoumejo besede tuje
 de nih stan ter djane po nih pelajo,
 v brumi, v lubezni nih red dokonajo.

²² P. Trubar, Catechismus 1550, 225.

²³ P. Trubar, Catechismus 1550, 212.

²⁴ P. Trubar, Catechismus 1550, 243; prim. Tri duhovske pejsni 1575.

Sveti Duh razkriva »te skrivne nevideče božje riči«, in mi jih »s tejmi notrmi očima tiga serca vidimo«. Sveti Duh verne potrjuje v njihovem prepričanju »iz notra«. Moč Svetega Duha »spremeni naša srca h dobrimu«, da moremo zaupati božji besedi, se nanjo nasloniti »koker na eno terdno steno oli podurno, oli koker na aden dober stanovit en grunt«. ²⁵

Tudi zakramentalno življenje je življenje Svetega Duha. Po zakramentih – krstu in Gospodovi večerji – prejmemo tudi Svetega Duha, po njem »bomo h bulšimu premineni«, on »naša srca premeni, de smo drugič rojeni«. ²⁶ Med učinke zakramentov je Trubar vključil tudi tolažbo Svetega Duha. Kaže, da po Trubarjevem mnenju poteka ta povezanost takole: v zakramentih se vera, ki je zaupanje v Boga in je bila v človeku že »in radice«, krepi in raste. Znamenje te rasti je tolažba. Ta pa ponovno zahteva vero, a hkrati ni ta tolažba nič drugega kot Sveti Duh Tolažnik. ²⁷

e) Za krščansko življenje je potrebna molitev

Skoraj vse Trubarjeve pesmi končno izzvenijo v molitev. Za pesem o stvarjenju smo že dejali, da je pridiga in molitev hkrati, saj v njej pogosto poteka dialog med Očetom in Sinom, med Bogom in človekom. Posebej je o potrebnosti molitve spregovoril v razlagi očenaša, kjer naglaša, da je treba moliti po Kristusu, ki je naš srednik pri Bogu, »kar v nega imeni inu po božji besedi Očeta nebeškega bomo prosili, bomo gvišnu per pravim časi prejeli«. Vrstni red prošenj je nakazan v očenašu: najprej je treba prositi za »večne, nebeške riči«.

Molitev je potrebna, zato mora vsak moliti. Zdi se, da mu je bila molitev osebno velika notranja potreba. Tudi sam se je priporočal v molitev: »Molite zame, kokar jest za vas.« ²⁸

Sklep

Trubar je sicer nekoliko pretiraval, ko je pisal, kakšno praznoverje in malikovanje je to, ko »farji inu nune« v tujem, latinskem jeziku »brbrajo« psalme, a nič ne razumejo. Opozarjal pa je s takim govorjenjem na nujnost, naj bo bogoslužje v domačem jeziku, da bo ljudem blizu in bodo mogli pri bogoslužju Cerkve sodelovati vsi verniki kot njeni polnovredno dejavni udje.

Prav gotovo je imel Trubar velik uspeh s svojimi nazori tudi zato, ker se je znal približati ljudstvu, ko mu je oznanjal božjo besedo in krščanski nauk v živem, domačem jeziku, in to tudi v obliki pesmi. V vseh pesmih se kaže Trubarjev stvarni odnos do slovenskega prostora in slovenskega človeka, ki mu je v danih razmerah skušal odgovoriti na najpomembnejša življenjska vprašanja v luči razodetja in vere. Čeprav se je tudi v pesmih naslonil na svoje nemške vzornike, mu je prav čut za slovenskega vernika (človeka) pomagal k večji samostojnosti.

²⁵ P. Trubar, Catechismus 1550, 210.

²⁶ P. Trubar, Razlaga očenaša 3. kitica.

²⁷ Prim. J. Rajhman, Prva slovenska knjiga v luči teoloških literarno-zgodovinskih, jezikovnih in zgodovinskih raziskav, Ljubljana 1977, 56.

²⁸ Predgovor k svetiga Paula listuvi 1567: prim. Catechismus 1550 A II b.

Težko si predstavljamo, koliko truda je stalo Trubarja, da je pripravil toliko verskih pesmi v najrazličnejših oblikah. In kaj ga je priganjalo pri tem in pri vsem njegovem delu, če ne velika verska vnema in ljubezen do Slovencev, katerim je hotel ohraniti »pravo vero«.

Povzetek: France Oražem, Trubarjeve pesmi s kerigmatično duhovnega vidika

Trubar je zelo cenil pesem v domačem jeziku za širjenje »prave krščanske vere«, posebno še med preprostim ljudstvom. Namenil pa je svoje pesmi tudi bogoslužju.

V pesmih opeva božjo ljubezen do človeka. Ta se razodeva predvsem v učlovečenju božjega Sina in stvarjenju. Človek se more rešiti svojih grehov samo po veri v Kristusa. Vera je sicer božji dar, vendar pa se mora tudi človek potruditi zanjo s poslušanjem božje besede in molitvijo. Pri tem ima posebno vlogo Sveti Duh, saj človeka notranje nagiba, da zaupa božji besedi.

Pri ustvarjanju cerkvenih pesmi je Trubarja vodila velika verska vnema in ljubezen do Slovencev, ki jim je hotel ohraniti »pravo vero«.

Summary: France Oražem, Kerygmatic and Spiritual Aspect of Trubar's Hymns

Trubar highly valued hymns in local language as a means of propagating »the true Christian faith«, especially among the ordinary people. He also intended them for liturgical use.

In his hymns he sings the praises of God's love for man. It is especially revealed in the incarnation of God's Son and in creation. Man can only be delivered from his sins by his faith in Jesus Christ. Faith is really a gift of God, yet man must also make a genuine effort by listening to God's word and praying. In these endeavours a special role is played by the Holy Spirit, who makes man willing to trust God's word.

At writing his hymns, Trubar was led by a great religious zeal and by his love towards the Slovenes, whose »true faith« he wanted to retain.

Alojzij Slavko Snoj

Osnovni dejavniki kateheze v katekizmih Primoža Trubarja

Uvod

Humanizem, ki se je močno zanimal za antiko in se pospešeno ukvarjal s klasično omiko, ima tudi svojo senčno stran. Prav v tem času namreč že nastajajo prve razpoke v komaj se porajajočem novoveškem svetu in Cerkvi ter razpoke med njima. Ob pozitivnih dejstvih, kot so odkrivanje moči človeškega duha na področju filozofije, prava, politike, znanosti in umetnosti,¹ se v Cerkvi opažajo nekatere negativne posledice, kot so posvetnost, zanemarjanje pastoralnih obveznosti pri kleru in vse, kar iz tega izvira: na primer rastoča nevednost krščanskega ljudstva (absurdno!), vdajanje praznoverju in včasih prav čudne ljudske pobožnosti, pretiravanje z romanji, upadanje nravnosti itd. Cerkvi ni uspelo pokristjaniti humanizma. Nasprotno, ta je postal zibelka a-teizma, ki se v začetku kaže le kot umik Boga iz nekaterih območij človekovega delovanja, toda polagoma se začne rojevati eksplisitni ateizem, ki smo mu priča danes.²

1. Okoliščine

Trubarjev prispevek na katehetsko-pedagoškem področju lažje ocenjujemo, če skušamo ugotoviti, kakšne so bile verska in kulturna raven, versko znanje ter izobrazba ob koncu srednjega veka pri nas.

Tudi nekaj prvih domačih humanistov sicer prebija led, vendar je plast neznanja in zaostalosti debela in ledina dovolj trda. Prvi jo orje Primož Trubar.

Sklep 5. lateranskega koncila (1512–1517), ki pravi, naj učitelji ne poučujejo mladino le retoriko, gramatiko in temu podobne reči, ampak naj razlagajo tudi vero, zakramente, psalme in življenje svetnikov, nam da misliti.³ Torej je verska vsebina v času humanizma stopila na drugo mesto? Če k temu dodamo še nekatera pričevanja, bomo na to lažje odgovorili. J. Mathesius, prvi Lutrov življenjepisec, citira njegove besede: »V mladosti in v poznejšem življenju nisem nikoli slišal pridigati o desetih zapovedih in očenašu.« Tudi zase trdi, da do 25. leta ni slišal pridigati

¹ Prim. M. Rupel, *Reformacija*, v: ZSS I, Ljubljana 1956, 192.

² Prim. A. S. Snoj, *Uvod v katehetiko*, Ljubljana 1985, 9–16.

³ Prim. Sessio IX, v: *Concilium oecumenicorum dekreta*, Freiburg 1962.

o desetih zapovedih, o veri, o očenašu, o krstu . . . Podobno ocenjujejo stanje tudi nekateri njuni katoliški sodobniki. Na primer dunajski škof F. Nausea, avtor katekizma (1543), toži nad brezbriznostjo in neznanjem, ki je pokopalo nekdanj cvetočo katehezo.⁴ Zato R. Padberg v svojem prispevku k zgodovini kateheze tistega časa govori kar o veliki katehetski praznini srednjega veka.⁵ Trubar tako ali drugače pogosto poudarja, kako veliko je neznanje njegovih preprostih in ubogih ljudi. Da bi se pa mogli vseh vrst ljudje prav naučiti teh potrebnih delov krščanske vere, »katere malu ludi, Bogu se smili, v slovenski deželi zdaj prou znajo« (K 1555, Uvod)⁶ jim da katekizem. Večkrat tudi zelo pikro biča po eni strani nevednost staršev ali norost ljudi, ki namesto v Sv. pismu iščejo pravo vero v kalnih mlakah človeških nauk (prim. K 1575, 44). Po drugi strani pa se norčuje iz preračunljivih in neizobraženih duhovnikov ter menihov (»ki te boge preproste ludi inu te vaše ovčice pustite zapelati« – K 1575, 204) ter jih pogosto ošvrkne, medtem ko ima za ljudstvo vedno besede razumevanja: »O ti boga, slepa, nedomiselna preproščina!« (K 1575, 252). Zanimiva je zato ugotovitev, da so kljub temu prav starši, zlasti matere, rešile vero in molitev v času, ko je ugašala. Johannes Brenz namreč v predgovoru k Melanchthonovemu katekizmu (1540) zatrjuje: »Ne dvomim, da je Bog obdržal svojo Cerkev po družinski katehezi navkljub strašnim teminam, v katerih je bilo zakopano poučevanje verouka doslej.«⁷ Zato si Trubar enako kot protestanti nasploh zamišlja versko obnovo prek knjige, s temeljito versko vzgojo in izobrazbo na različnih ravneh in v različnih okoljih, zlasti mladih in preprostih ljudi.

2. Katekizmi

V Pričovanju k pesmarici z l. 1574, ki jo imenuje preprosto Ta celi catehismus, Trubar razlaga svojo zamisel o katekizmih. »Le-ta prid inu tu neizrečenu večnu blagu nebešku, kir se v tim katekizmi najde, je tudi mene pergnalu, da sem ta katekizmus s trjemi izlagami pred 20. lejti pustil drukati. Ta prvi v pesnih, ta drugi s to kratko D. Brenciovo, ta tretji s to obilnu lutersko.« V tem smislu lahko rečemo o prvih Trubarjevih katekizmih, da je K 1550 njegov (njegov!) veliki katekizem (z dodanimi šestimi pesmimi) in A 1550 njegov mali katekizem (prevod in priredba Brenzovega malega katekizma), kajti katehiziranci se lahko njegovo »kratko izlago izvuna navuče«.

Če izmed njegovih 26 knjižnih del, kolikor jih navaja Slovenski biografski leksikon, izberemo tista, ki imajo katehetsko vsebino in pomen le v ožjem smislu, jih lahko naštejemo vsaj 15, to je skoraj dve tretjini knjižnega opusa. Omenjene izdaje Trubarjevih pesmi ter velikega in malega katekizma niso edine. Njegove pesmi so vključene v sedmih različnih izdajah,⁸ Brenzov mali katekizem v različnih izdajah in priredbah (1550, 1555, 1566 z abecednikom) srečamo v njegovem ustvarjanju

⁴ Za te izpovedi prim. Ch. Weismann, *Eine kleine Biblia*, Stuttgart 1985, 16.

⁵ Prim. R. Padberg, *Erasmus als Katechet*, Freiburg 1956, 24–27.

⁶ Kratice v tem prispevku: A = Abecedarium, C = Cerkovna ordninga, K = Catechismvs = Catechismus. Pri Trubarju – kot pri avtorjih v 16. stoletju na sploh – je znana določena nedoslednost v pisanju, oštevilčenju strani ter izrazju.

⁷ Weismann, n. d., 18.

⁸ 1550, 1563, 1567, 1574, 1579, 1584, 1595.

prav tako sedemkrat,⁹ »obilnejših izlag« v njegovem knjižnem opusu pa lahko naštejemo več, kot je le tako imenovanih »katekizmov«. Daljšo razlago verskih resnic namreč lahko pojmuje kot veliki katekizem, saj jo tako imenuje sam Trubar.

Analiza Trubarjevih katekizmov s katehetsko-pedagoškega vidika

Analizirajmo nekatere osnovne dejavnike kateheze. Vprašajmo se, kako jih Trubar vključuje v svoje oznanjevalno in razsvetljsko delo: 1) kdo so naslovljenci njegovih katekizmov (in abecednikov); 2) kakšne katehetsko-pedagoške smotre postavlja in kakšno vsebino nudi tem naslovljencem; 3) kateri je naravni prostor in kakšno je okolje, ki ga predstavlja za katehezo in ga ustvarja; 4) v kakšni obliki in kako naj se katehizira in vzgaja. Kdo bi mogel pripomniti: »Kaj pa je z učiteljevo vlogo?« Pri katehezi je tudi on najprej naslovljenec; bolj kot učitelj katehizira in vzgaja celotno okolje. Tako tudi tega pomembnega »dejavnika« ne mislimo obiti.

1. Naslovljenci Trubarjevih katekizmov

Med odraslimi, ki so od začetkov poglavitni naslovljenci krščanske kerigme – veselega oznanila, so v srednjem veku v ospredju starši in botri. Ti so nosilci družinske kateheze, zato veljajo dotlej v Cerkvi za njene prve naslovljence.

S tiskanimi katekizmi pa nastopa posebnost (posledica humanizma), da so namenjeni mladini in preprostim – neukim ljudem (vzporedno z ovrednotenjem vzgoje nasploh). Taki so tudi Trubarjevi katekizmi. Starši, pridigarji in učitelji pa so najpogostejše in neposredno nagovorjeni zato, da bi mlade in sploh »druge« učili: »Natu vas zvejte, brumne farmoštre, pridigarje, šulmaštre in stariše inu vse te, kir znajo brati, per sodnim dnevi opominam tar prosim, de . . . te preproste vučite« (K 1550, 4). »Raven tiga imajo ti stariši tudi suje otroke od mladju k timu delu oli v to šulo perganati, . . . pred praznovanjem inu linobo s flisom varovati« (K 1575, 358–359).

Poleg tega se Trubar izrečno obrača še na celo vrsto ljudi, svojih »ljubeznivih bratov in sester«. V družinski katehezi (po hišni tabli) so to na primer hlapci, dekle, delavci in vseh vrst posli. V zakramentalni katehezi so naslovljenci ne le botri in starši novokrščencev in obhajanci (Trubar izrečno imenuje le ta dva zakramenta),¹⁰ temveč tudi spovedanci, bolniki, novoizbrani pridigarji in poročenci. V specialni katehezi so njegovi naslovljenci že »otročiči« (prim. C 1564, 95), pogosto »hlapčiči inu deklice« pa tudi jetniki, na smrt obsojeni in umirajoči (prim. C 1564, 155–162). Trubar svojo prvo knjigo naslavlja na »vse Slovence«. Vedno znova jih nagovarja po posamičnih stanovih in kategorijah.

⁹ A 1550; A 1555 – delno; Ta kratki vvirtemberski catechismus, v: Cerkovna ordninga 1564, 100–105; A 1566 – delno; Ta celi catechismvs 1567 – nemško-slovensko besedilo; Ta catechismvs, v: Catechismvs sdveima islagama 1575, 20–33; Ta kratki vvirtemberski catechismvs 1585 – Dalmatinova izdaja. Ker je Brenz nekaj časa urejal cerkvene razmere v Stuttgartu (1535), je tu pustil svoj neizbrisen pečat. Njegov mali katekizem so poimenovali po deželni imenu »württemberški«. Tako ga včasih imenuje tudi Trubar.

¹⁰ Čeprav ima dogmatika živo odmevnost v katehezi, je tu ne poglobljamo. Za to prim. F. Oražem, Dogmatični nazori Primoža Trubarja in njegova odvisnost od početnikov reformacije, Ljubljana 1964, 138–173.

2. Katehetsko-pedagoški smotri in vsebina

1) Trubarjevi smotri niso le onstranski, pa tudi ne le tostranski. Poudarjanje le enih in zamolčanje drugih je enostransko in tendenciozno. Gibalo za uresničevanje enih in drugih, je glavni, končni smoter, to je Bog in sreča v njem, sedaj in večno, da bi namreč vsak človek mogel »v nebu priti« (K 1550, 3). Za to pa je treba najprej uresničiti vrsto tostranskih smotrov, učnih in vzgojnih. Vsak naj spozna pravega Boga, naj se nauči prave, stare vere, zato potrebuje pristno božjo besedo (Sveto pismo) v domačem jeziku, spozna pa naj tudi sebe, da bo vedel, kaj je greh, zapoved, pa tudi božja obljuba in odrešenje (prim. K 1550, 3). Trubar rojake neprestano kliče k odgovornosti, da bi svoje življenje prav uravnavali, tako v odnosu do Boga kot do bližnjega in do sebe (prim. K 1575, 34). Trubarjev smoter je tudi slovenska protestantska Cerkev, šolstvo itd. (prim. C 1564). To pa so stvari, ki presegajo zgolj katehetsko-pedagoške smotre. Za dosego teh pa Trubar postavlja še vrsto delnih (parcialnih), popolnoma določenih smotrov. Svoje naslovljence nenehno spodbuja, naj se uče brati in pisati, zato so njegovi kratki katekizmi – abecedniki naši prvi učbeniki in nekatere njegovih knjig tudi naše prve šolske knjige (Ta celi catechismus 1567 – nemško-slovenski in pesmarica).¹¹ Zaradi rabe v šoli ali pa le zaradi učenja branja imajo mnogi katekizmi vse do vključno 19. stoletja na začetku navadno abecedar. Po katekizemski snovi pa imajo številke.¹² Trubarjevi abecedniki so pač odsev skromnih začetkov in tistega časa. Ne moremo jih ocenjevati po današnjih merilih.¹³ Iz Trubarjevih katekizmov so razvidni še nadaljnji smotri: znanje in razumevanje, učenje jezikov, lažje pomnjenje v obliki pesmi itd.

2) Najbolj splošne, skromne katehetske vsebine so v srednjem veku naslednje: vera, očenaš. (zdravamarija),¹⁴ deset zapovedi, priprava na spoved . . . , katekizmi pa nudijo celo vrsto vsebin, razlag in spodbud za krščansko in družbeno življenje. **Daljših katehetskih besedil** Trubar ne naslavlja neposredno na mlade in preproste katehizirance, temveč jih piše »k dobru vsem mladim tar preprostim« (K 1550, 3) ali zato, da jih starši, učitelji in pridigarji iz njih učijo (prim. K 1555, Predgovor). Daljša razlaga je pripomoček za pridigarje, da bolj razumljivo razlagajo nauk mladim in preprostim (prim. C 1564, 2).

Poleg omenjene vsebine Trubar pogosto utemeljuje pomen vere, opravičenja in dobrih del, poleg očenaša podaja še druge molitve (jutranje in večerne, pred jedjo in po jedi, za uporabo pri molitvenem bogoslužju in pri maši . . .), poudarja poklicanost in pravico vsakega človeka do božjega življenja. Odtod osrednja pomembnost Svetemu pismu, krstu in Gospodovi večerji. Zelo ceni osebno spoved in jo ohranja (s skupno odvezo – prim. C 1564, 109) . . .

Trubarjev mali katekizem po Brenzu (1550, 1555, 1566 z abecednikom), je posebno pripraven za mlade in preproste. Že razpored tega katekizma kaže več odrešenijske vredrine ter utegne preizkušnemu Trubarjevemu narodu nuditi več optimizma, poleta in človeškega dostojanstva, kot to zmore Lutrov katekizem.

¹¹ Naša prva izpričana šolska knjiga naj bi bila Kreljeva Otrozhia Biblia 1566, nato pa omenjeni dve. Prim. V. Schmidt, Pedagoško delo protestantov na Slovenskem v XVI. stoletju, Ljubljana 1952, 42; 50; 56.

¹² Prim. Weismann, n. d., 21.

¹³ Prim. I. Andoljšek, Naš začetni bralni pouk in učbeniki zanj I, Ljubljana² 1978, 15–25.

¹⁴ To vsebuje tudi naš celovški rokopis (1362–1390).

Seveda pa veljajo za Brenzov ali württemberški katekizem poleg teološke koncepcije (odrešenje nad zapovedmi!) še didaktični in praktični razlogi. Brenz je namreč šolnik in pedagog. Njegov katekizem je kratek in jasen, z vprašanji in odgovori, primeren za učenje na pamet. Trubarjev mali katekizem je naslovljen naravnost »vsem mladim inu preprostim Slovencom« (A 1550), v tretji izdaji (1566) pa je posvetilo »timu mlajšimu Jurkotu Forestu«, pod katerim je podpisan Trubarjev sin Felicijan. Kot desetletni deček nagovarja svoje prijatelje, naj se radi učijo brati in pisati. Iznajdljiva Trubarjeva didaktična poteza! Mali katekizem obsega: a) poglavje o krstu, 2) o krščanski veri, 3) o molitvi, 4) o desetih zapovedih, 5) o Kristusu-vi večerji, 6) o nebeških ključih (odvezovanje grehov). Navadno ima na koncu še največjo zapoved do Boga in bližnjega, kratek povzetek evangelija ter zahvalo za evangelij.

Pesemski del je za katehezo zelo pomemben. Obdelan pa je v posebnem prispevku F. Oražma.¹⁵

3. *Prostor in okolje kateheze*

Popolnemu propadu kateheze 15. in prve polovice 16. stoletja daje Trubar učinkovito protitež: obnovljeno družinsko in župnijsko katehezo ter novost: krščanski nauk v šoli, saj zahteva šolo za vse.

1) Obnovitev družinske kateheze

Staršem in njihovi verski ter нравni vzgoji posveča Trubar zajetne strani (četrta božja zapoved, hišna tabla . . . , na primer v K 1575, 12–17; 34–35; 345–384).

Dolžnost vzgajati svoje otroke predstavlja staršem kot veliko in sveto nalogo. V tem poklicu služijo Bogu, če uresničujejo dvojni smoter svojega vzgojnega dela: naravni in nadnaravni. Naj otroke usposabljaajo za delo (izučitev poklica, pridobivanje dobrih navad, varovanje pred lenobo . . .) in pošiljajo v šolo, kjer se naučijo brati in pisati (prim. K 1575, 358–359). Pridigarjem pa naroča, kako naj se zavzemajo za poučevanje katekizma v družini. Naj »tim starišem, očetom, materam, gospodarjem inu gospodinom ostru zapovedajo, de doma vsak praznik, vjutro inu večer, . . . eden od drugiga vprašajoč inu odgovoreč, se ta katekizem vuče. De ga popolnoma od besede do besede umejo prou izreči inu zastopjo, kaj vsaka beseda v sebi derži, kam kaže, kaj oblubuje, zapoviduje inu prepoviduje« (K 1575, 13).

Trubar si od take vzgoje obeta družbeno in osebno urejeno življenje. Prepričan je, »de kadar le-ti navuki se bodo čestu v cerkvi inu v hiši tim preprostim inu mladim ludem naprej brali, oni bodo v nih delu inu službi zvejstiši, volneši, bodo pejli inu vriskali na nih delu, kadar bodo vejčili inu zagvišani od Buga, de oni nekar ž nih delom tim ludem, temuč samimu Gospudi Bogu delajo inu služjo« (K 1575, 406).

Ko Trubar v hišni tabli navaja na primer knjigo Pregovorov ali Sirahovo knjigo in iz nje razlaga tudi vzgojni pomen kazni, je to pač odsev tistega časa. Mnoge ilustracije te dobe nam predstavljajo učitelja, ki ima na mizi ali v roki šibo. Tudi starši naj jo uporabljajo. Če namreč svojega otroka s šibo tepeš v življenju, lahko s tem

¹⁵ M. Smolik je v svoji disertaciji *Odmev verskih resnic v slovenski cerkveni pesmi*, Ljubljana 1963 posvetil Trubarjevim pesmim drugi del drugega poglavja (112–124) ter jih je skupno s pesmimi drugih slovenskih protestantov tudi ovrednotil (164–166).

»nega dušo od pekla rešiš« (K 1575, 351) – razlaga Trubar s Sv. pismom. Vendar takoj za tem starše opominja, naj v kaznovanju ne pretiravajo. »Oli per tim imajo tudi ti stariši v nih serdu inu s to štrafingo nih maso imejti inu deržati« (K 1575, 352). Iz različnih katehetsko-pedagoških navodil je razvidno, da pa Trubar fizično kazni pri poučevanju verouka izključuje, saj jo v povezavi s katekizmom nikoli ne omenja, medtem ko izrečno omenja pohvalo, opominjanje, spodbujanje in pridiganje.¹⁶ Toliko bolj Trubar vedno znova in v raznih odtenkih priporoča prijaznost, zlasti v odnosu do katehizirancev.

2) Kateheza v cerkvi

Trubar vlogo župnikov – pridigarjev pri katehezi zelo poudarja. Pogosto jih nagovarja, naj po mestih in vaseh ob nedeljah in praznikih prebirajo evangelijski odlomek »inu nekatere besede iz tiga katekizma, časi kratku, časi dolgu izlagajo, inu per tim te otroke vprašajo, ako ga umejo, zastopjo inu se po nim derže« (K 1575, 12).

Kateheza v cerkvi je lahko samostojna ura krščanskega nauka, lahko je med jutranjicami ali večernicami (po kratkem berilu), lahko je na koncu besednega bogoslužja ali tudi med mašo – po evangeliju. Vsakokrat pa je v molitvenem razpoloženju (ob uvodni in zaključni molitvi z odslovitvijo). Podrobna navodila so zlasti v Cerkovni ordningi.

3) Krščanski nauk v šoli

Trubar neprestano ponavlja priporočilo, naj poteka kateheza v cerkvi, v šoli in doma (prim. K 1550, 4). Pri Trubarju se pri nas prvič pojavi zahteva po šoli za vse, verouk v šoli pa kot prvi šolski predmet. Drugi osnovni predmeti so še: branje, pisanje in petje. »Raven tiga en vsaki pridigar inu farmošter ima tudi per suje fari eniga šulmoštra oli mežnarja imejti inu deržati, de te mlade hlapčiče inu deklice, purgarske inu kmetiške otroke vuči sloveski brati inu pisati, ta katekizmus, sred s to kratko izlago, izvuna povejdati« (C 1564, 100).

Tudi v šoli je verouk povezan z začetno molitvijo in se nadaljuje kot prva šolska ura. Katekizem naj učenci »recitirajo in obravnavajo«.¹⁷ Zdi se pa, da ga učitelji niso posebej razlagali in nikjer ni navedeno, da bi ga bili vsebinsko analizirali.¹⁸ Torej bi bil za šolo učni smoter dosežen že s tem, da bi ga učenci znali dobro na pamet. To bi kazalo na neko razliko med katehezo v cerkvi in veroukom v šoli. Pač pa so se s katekizemskim besedilom učili tudi jezikov. Kakor je razvidno iz šolskega reda ljubljanske stanovske šole iz l. 1584, ponavljajo v prvem razredu poleg slovenskega tudi nemški Brenzov katekizem. V drugem razredu latinskega, v tretjem razredu poleg teh še Lutrovega v nemščini in v latinščini. Zatem Brenzovega v grščini itd.¹⁹

¹⁶ Prim. J. Rajhman, Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarno-zgodovinskih, jezikovnih in zgodovinskih raziskav, Ljubljana 1977, 96. V četrtem poglavju (92–103): Trubarjeva pedagoška prizadevanja je Rajhman podal podroben opis in ovrednotenje katehetsko-pedagoške Trubarjeve misli, kakor se kaže v luči prvega katekizma.

¹⁷ Prim. Tretji šolski red, v: Schmidt, n. d., 96.

¹⁸ Prim. n. d., 120–121 in Schmidt, Zgodovina šolstva in pedagogike na Slovenskem I, Ljubljana 1963, 42–64.

¹⁹ Prim. Schmidt, Pedagoško delo protestantov ..., 95–96.

4. Oblika in način katehiziranja

Po katehetskimi navodilih iz Trubarjevih katekizmov ter s pomočjo šolskega reda ljubljanske protestantske stanovske šole lahko ugotovimo katehetski učni postopek; ta ima štiri stopnje. Svojo vlogo pa ima k temu še pesem. Prek protestantskih pridigarjev in šolnikov naj bi bil Trubar segel nazaj k Avguštinovi metodi.²⁰ Razpoznati moremo naslednje stopnje: 1) nauk (oznanilo, učenje na pamet = doma in v šoli), 2) razlaga, 3) ponavljanje (spraševanje, preverjanje), 4) spodbuda.

Bolj kot stopnje so jasni Trubarjevi didaktični napotki, ki nam slikovito predstavljajo njegovo katehetsko-pedagoško hotenje.

1) Razčlenitev snovi na vprašanja in odgovore je znana iz srednjega veka. Protestantski in katoliški katekizmi prevzamejo ta način. Trubar vedno ponavlja, naj bodo ta vprašanja in odgovori kratki in razumljivi (prim. A 1550). V uvodu v K 1555 razlaga, zakaj se je odločil predstaviti celotno razlago v vprašanjih in odgovorih (saj so nekatera poglavja že v prvem katekizmu enako podana – o zakramentih in dobrih delih) in piše: Vsi pametni ljudje pravijo, da se z vprašanji in odgovori mladi in preprosti najboljše uče, zato je tokrat celoten katekizem (»koker je poprej bil«) postavil v vprašanja in odgovore. V njegovem malem (Brenzovem) katekizmu so vprašanja in odgovori res kratki. Drugod pa so že vprašanja navadno nekoliko daljša, še zlasti pa so »obilne« razlage. V teh primerih je Trubar verjetno z vprašanji (kot podnaslovi) hotel porazdeliti snov in jo narediti nekolikomikavnejšo in razumljivejšo.

2) Zakramentalna kateheza ima že omenjene – različne naslovljence. Toda Trubar se skuša približati vsem, od »otročičev« do tistih, »kir v ječi za život side« ali so »k ti smerti obsojeni«. To pa je specialna kateheza, ki zanj ni pojem, temveč življenjska izkušnja. Kakšen primer:

»Te hude neverne, nepokorne« je dobro svariti in jim pripovedovati o časni in večni nesreči, ki jih čaka, če se ne spokore. »Te pokorne pak, boječe, kir imajo prestrašeno vist«, zlasti če so v hudih nadlogah, v preizkušnjah in trpljenju, je treba tolažiti in jim buditi upanje. »Te line, odlašove, kesne inu nemarne« je treba vedno opominjati. »Te nepokorne nevernike, kir v vsih velikih smertnih grehah prebivajo,« je treba vabiti k spovedi, če pa se ne spokorijo, »nim ne pustiti se obhajati, ne per s. kerstu stati, botri ali botre biti« (K 1575, 310–311). Pri spovedi je treba vsakega spovedanca posebej »zaslišati inu perjaznivu podvučiti inu opominati« (C 1564, 109) k poštenemu krščanskemu življenju.

3) Kakor je pri katekizmu znanje in vedenje le eden od pogojev za vero in življenje, tako je pri Trubarjevih pesmih zunanja oblika in skladnost dobro metodično sredstvo za lažje pomnjenje in razumevanje ter za doživeto dožemanje verske vsebine. Svojski pomen pa ima pri bogoslužju. »Perložite k tim besedilom cilu serce, molite, prosite, hvalite prou Boga« (Ta celi catehismus 1574, Predgovor). Bog ni poslušalec glasu, »temuč tiga serca« – navaja Trubar sv. Ciprijana in nadaljuje: »Bug ne usliši glih taku tu petje, glosnu vpitje; brez vere, andohti, brez zastopa inu brez pokure ništer ne vela pred Bugom, koker od tiga vpitja inu neverniga molena ti psalmi inu preroki v dostih mejstih govore« (Ta celi catehismus 1574, Pričovane).

4) V Catechismvsu sdveima islagama (1575) posveča Trubar poleg katehetsko pomembnega slovenskega predgovora še dve strani didaktičnim in metodičnim

²⁰ Prim. Rajhman, n. d., 100.

napotkom, ki sledijo kratkemu katekizmu (34–35). Trubar govori kot praktičen in izkušen življenjski učitelj ter prijazen in dober pa tudi moder in dosleden dušni pastir, ki se skuša vživeti v vsakega sogovornika.

Pridigarji naj navadno preberejo kratek odlomek – »en štuk inu nekatere besede iz tiga katekizma« – K 1575, 12. V katekizemskem odlomku, ki naj ga dva šolarja, dečka ali deklici ponovita »lipu, polahku« pa tudi »glosnu inu zastopnu«, da ju morejo slišati in razumeti »vsi ljudje, mladi inu stari v ti cerkvi« – lepo in počasi pa tudi glasno in razumljivo pozvanja slovenska beseda (prim. K 1575, 34–35).

Razlaga naj bo primerna letnemu času, razpoloženju, naslovljencem. Glede na vse to naj odlomek razlagajo včasih kratko, včasih dolgo, če je čas in je v cerkvi dovolj toplo. »Natu ima (pridigar) . . . perjaznivu vprašati« še druge katehizirance, če ga znajo in razumejo. Tiste, ki ga znajo, naj pohvali in spodbuja, da je katekizem poroštvo njihove življenjske in večne sreče, saj jih uči, kako živeti sami ter kako se ravnati do drugih ljudi in do Boga. »Te pak, ki ne verujo, (ima) z lepimi besedami opominati,« naj se naučijo katekizma ter se potrudijo, da ga bodo razumeli in po njem živeli, »sicer ne bodo obene sreče inu dobriga na tim svejtu imejli«, in kar je najhujše, da bodo trpeli vso večnost. Trubar tega ne zamolči, toda takoj dodaja, da se to ne sme zgoditi. »Pred tako revo Oča nebeški, za volo nega Sinu Jezusa Kristusa, vas inu nas obari.« Pri njem izražanje v prvi osebi množine sicer ni v navadi. Tu pa uporablja celo ta način, ki je tako blizek današnjemu človeku. Trubar se čuti (kot tudi vsak katehet!) družno z vsemi svojimi »ljubeznivimi brati in sestrami«, slednjič tudi sam le naslovljenca in služabnika božje besede.

5) Trubar se je pridružil protestantskemu gibanju, ki je zraslo iz tujega miselnega in doživljajskega kroga. Odziv preprostih Slovencev, zaradi katerih Trubar piše, morda zato ni bil sorazmeren z njegovo ljubeznijo do njih, z vloženim delom in žrtvijo. To ugotavlja tudi Rajhman.²¹ Ali je k temu pripomoglo tudi oporekanje stvarjem, ki so bile preprostu ljudstvu pri srcu in blizu narodovi slovansko obarvani duši ter značaju (romanja, zidanje cerkva, razne oblike češčenja Marije in svetnikov, nekoliko lirične cerkvene ljudske pesmi – čeprav nekvalitetne)? Preden je namreč Trubar imel težave s cerkveno in državno oblastjo, so ga preganjali njegovi verniki, kakor je zapisal v kratki postili. »Ampak jest sem takimu zidanu inu ofrovanu močnu zuper pridigal inu govuril, za tiga volo so mene hoteli ti farmani na Šemačini biti, de sem od nih moral pobegniti.«²² Razne oblike ljudskega verovanja, zlorabe in zlasti praznovanje so bile v Trubarjevem času in v naslednjih stoletjih potrebne očiščenja. Še več, potrebne so očiščevanja vedno, tudi danes. Da pa se v ljudstvu zakoreninjene predstave, pobožnosti, pesmi itd. spreminjajo zelo počasi, ni neznano, saj gre to vzporedno s poglobljanjem vere, s spreminjanjem človeka in njegove miselnosti na sploh.

Tu pa omenimo še drugo dejstvo. Človek prejšnjih stoletij je, mnogo bolj kot današnji, živel v notranjem ravnovesju, ki mu ga je omogočalo celostno doživljanje sveta po osebnem stiku z njim ali pa s posredovanjem znamenj in simbolov. In protestanti so po svojih teoloških nazorih izrinjali simbolično in temu sorodno izražanje (ikone, kipi, znamenja, lirična besedila itd.). Zato so se borili proti njemu ter so ga odstranjevali iz bogoslužja in kateheze. Tako je ne le človek pod vplivom

²¹ Prim. Slovenski biografski leksikon XIII, Ljubljana 1982, 218 (pod geslom Trubar Primož).

²² Na to VIII. nedelo, v: En regishter . . . , V Tibingi 1558.

protestantizma, temveč zahodni človek nasploh – še zlasti pod vplivom racionalizma – postopoma zgubljal sposobnost razumevanja arhetipskih simbolov. S tem se je v njem in okrog njega podiralo tisto ravnoesje in skladje, v katerem je nekoč živel.

S. Freud in zlasti C. G. Jung dokazujeta, da svet simbolov danes v človeku kljub temu ni popolnoma mrtev, saj se (vsemu navkljub!) avtohtono pojavlja znova, tudi pri človeku 20. stoletja. Protestantsko zanemarjanje doživljajskih in simboličnih znamenj vernosti pa temu dejstvu ni bilo v prid. Nekateri protestanti so že pred Jungom začeli ponovno odkrivati te izgubljene prvine (Rosenkreutzerji, Reformirani evangeličani . . .), danes pa jih želi ponovno odkriti tudi zahodna civilizacija.²³

Trubarjeva oznanjevalna govorica je ljudska, preprosta in slikovita, s ponavljajočimi se izraznimi oblikami in prisposodobami; vsaj deloma poskuša zapolniti omenjeno vrzel. Trubarsicer ni gojil kulta jezika, kakor je bilo to v navadi pri humanistih. Bilo mu je le odlično izrazno sredstvo,²⁴ da bi izpovedal svojo globoko versko prepričanje, svojo pristnost ter dobil neposreden stik z ljudmi. To ga mestoma zavede, da zapiše tudi manj primerno besedo, – zlasti v katekizmu iz l. 1575 pa tudi prenekatero poenostavljanje, polemiko in banalnost na račun svojih nasprotnikov.²⁵

Sklep: naloge naše kateheze v luči Trubarjevih katekizmov

1) Trubarjevo katehetsko-pedagoško delo kaže njegovo silno domovinsko ljubezen, kulturno zavest, predvsem pa versko vnemo,²⁶ da z vsemi močmi in sredstvi obnavlja »staro vero«. Učinek njegovega dela gre prek meja njegove domovine. Deluje pri načrtovanju reformacijske katehetske dejavnosti med Hrvati in Srbi ter se resno zavzema za oznanjevalno delo med Turki.²⁷ Dober del svojega življenja in dela preživi v tujini, največ v nemškem »nigdirdomu« in kot evropsko razgledan duh s slovanskim čutom stopnjuje svojo ljubezen in delo za ubogo slovensko ljudstvo, čeprav med tem pridiga učenim ljudem v nemškem jeziku.²⁸ Poleg mednacionalne pestrosti tudi med svojimi pozna različnost ljudi po njihovem prepričanju. Pluralnost mnenj pri Slovencih je očitna, toda Trubarju je to izziv za lastno odločitev in za to, da nagovori vso to »žlaht ljudi«. Prvič kdo s tako vnemo nagovori našega preprostega in mladega človeka, vsakega Slovenca. Večkrat našteva rojake po njih deželah in različnih stanovih. Ne nagovarja pa jih tako, da bi se enim ali drugim priličil, temveč z zavestjo voditelja, ki je »k anmu starimu vom Slovencom naprej postavljen« (A 1550, Predgovor). V pluralnosti mnenj in veroizpovedi je našel svojo identiteto. Za ceno lastnega življenja je pripravljen ljudstvu kar največ prispevati s svojim narodnim in kulturnim nabojem za vse: lastno cerkveno organizacijo (prim. C 1564) in vsakemu dati slovensko knjigo ter (poleg latinskih in nemških stanovskih šol) šolo za vse, za dečke in deklice, za mestne in podeželske otroke (prim. C 1564, 79). S tem je za dvesto let prehitel čas.

²³ Prim. A. Rosenberg, Uvod v razumevanje simbolov, Ljubljana 1985, 21sl, tipkopis.

²⁴ Prim. Rupel, Primož Trubar, Ljubljana 1962, 230.

²⁵ Prim. Rajhman, n.d., 102.

²⁶ Prim. Rupel, n. d., 230

²⁷ Prim. Register und summarischer Inhalt, Tübingen 1561, Ein summarischer Bericht.

²⁸ Prim. Tiga Noviga testamenta ena dolga predgovor . . . , v Tibingi 1557 (uvod v predgovor).

Človeku pomagati, da najde svojo identiteto v narodnostni, kulturni, svetovno-nazorski ter konfesionalni posebnosti, brez občutka manjvrednosti zaradi lastne drugačnosti, toda v spoštovanju drugih, v odprtosti in strpnosti – je ena prvih nalog vsakršne vzgoje in tudi kateheze.

2) Poleg prispevka na narodnem in kulturnem področju je silno njegovo versko in vzgojno sporočilo, ki ga kot veliko svetinjo s prepričanjem in zavezanostjo nudi vsem Slovencem. To ni kakšna gmotna dobrina, meni pa, da bo ljudstvu pomagala tudi v njegovi revi, ko ga bo sčasoma razsvetlila in predrugačila v človekovem razmerju do samega sebe, v medčloveških odnosih in v odnosih do Boga. To je duhovna vrednota, ki presega vse druge: verska in npravna vsebina katekizma. Trubar vidi v njem veliko korist: »velik nuc inu prid . . . , kateri je bulši inu pridniši vsakimu človeku, koker vse zlatu, srebru, žlahtnu kamene oli blagu, čast inu veselje tiga svita« (Ta celi catehismus 1574, Pričovane). Ob ponovnem prebujanju in iskanju duhovnih silnic človeštva, naroda in posameznega človeka, ki se danes poraja zlasti pri mladih, je naloga kateheze (ne gre le za šanso!) nuditi lestvico duhovnih – verskih in moralnih vrednot bolj prepričljivo, z večjim zagonom in misijskim navdušenjem ter s sodobnejšo govorico.

3) Po Trubarju so dom, šola in cerkev naravni prostor in okolje kateheze. a) Družinska kateheza je rešila vero in molitev ter jo prenesla v novi vek. Danes, ko vemo, da je poglobljena oblika kateheze kateheza odraslih, ko ponovno vrenotimo delo s starši, z zakonci . . . , smo torej na dobri poti. b) Iz Trubarjevih katekizmov lahko povzamemo, da bi osnovna šola takrat imela štiri ali pet predmetov: branje, pisanje, katekizem, morda računstvo in petje. Danes bi rekli: šola naj izobražuje in vzgaja z znanostjo, duhovnostjo in umetnostjo. Dotaknimo se znova le duhovne sestavine. Vedeti kaj več o človekovem verovanju, če že ne o Bogu; o tem, kaj ljudem pomaga živeti, kaj jim pomaga duhovno rasti; vedeti nekaj več o narodovi preteklosti in njegovi veri, ki se je izražala na primer v umetnosti, glasbi itd. – in se še izraža; vedeti nekaj več o duhovni plati človeka: o pomenu njegovega življenja in o njegovem cilju . . . – to so vsekakor vprašanja, ki jih mladi danes odpirajo sami, ker so v šoli za odgovore na to opeharjeni, a v šolo vsekakor spadajo. Odpiranje vseh možnosti rešitev, kako dostojneje in bolj smiselno živeti, odpiranje neslutnih in brezbrežnih možnosti samopreseganja je najmanj (na tem področju), – in vsaj to mora šola nuditi mlademu človeku, da ga spodbudi k oblikovanju lastne ustvarjalne osebnosti, sposobne iskati izhod iz človekovih stisk. c) Župnijska kateheza se ob Trubarjevih katekizmih, zlasti ob hišni tabli, tudi danes lahko zgleduje in sprašuje, ali dosega število kategorij različnih katehizirancev, ki jim Trubar daje določeno mesto v svoji specialni katehezi. Cerkev lahko katehizira šolarje in mladino zunaj šole. Ali pa niso na primer tudi vojaki in jetniki potrebni njene skrbi v njihovi osebni in tudi splošno družbeni blagor?

Trubar se je pri sestavljanju katekizmov res zgledoval po tujih vzorcih. Toda nekoliko bolj pa je prevzel in predeloval le Brenzov katekizem. Ta je bil v veljavi tako pri protestantih kot pri nekaterih katoličanih²⁹ in so ga imeli za najbolj primerne za mladino in preproste ljudi.

Sicer pa ima Trubar lastno in celovito zamisel o oznanjevanju s tiskano besedo: s katehezo in pridigo. Z družinsko, zakramentalno in specialno katehezo nam je

²⁹ Prim. Weismann, n. d., 76.

izziv, da bi izdelali slovenski katehetski načrt in domače učbenike, ki bi bili po vsebini in po opremi (tudi na opremo je bil Trubar vedno pozoren!) mikavna knjiga za vsakega Slovenca.

* * *

Njegova katehetska navodila in sredstva kateheze – zlasti zveneča in pisana domača beseda – so nanizana drugo ob drugem kakor strune harfe, ki so napete v loku neobvladljive moči Svetega pisma. Ob vsakem še tako lahnem dotiku božja beseda zabrni, odmeva, doni nasproti ter kateheta in katehiziranca zamika, da še enkrat poskusita in močnejše udarita. In odmev je vsakikrat močnejši in bolj prevzame. To je kateheza. In taka je Trubarjeva kateheza, kakor jo dojamemo iz njegovih katekizmov.

Povzetek: Alojzij S. Snoj, Osnovni dejavniki kateheze v katekizmih Primoža Trubarja

V začetku novega veka protestanti na sploh in tudi Primož Trubar iščejo izhod iz ničelne točke kateheze v opismenjevanju in izobraževanju mladih in preprostih ljudi. Temeljito versko znanje naj bi prenovilo njihovo versko in нравno življenje. Prva slovenska knjiga, katekizem iz l. 1550, je začetek njegovega obširnega in celostnega oznanjevalnega programa. Značilni so njegovi mali katekizmi z abecedniki – za katehizirance, obširne razlage za župnike in učitelje ter katekizem v pesmih, pomemben tako za bogoslužje kot za katehezo. Vse osnovne dejavnike kateheze: naslovljence, smotre in vsebino, okolje ter oblike kateheze Trubar vključuje v svoje oznanjevanje. Poleg obnovljene družinske in župnijske kateheze zahteva Trubar osnovno šolo za vse: za dečke in deklice, v njej pa krščanski nauk kot prvi predmet. S tem je pri nas za dvesto let prehitel čas. Njegova didaktična in metodična navodila so katehezi trajen izziv, da ostane zvesta Bogu in človeku, kakor jo danes želi Cerkev.

Summary: Alojzij S. Snoj, Fundamental Factors of Catechesis in Trubar's Catechisms

In the beginning of the New Age the Protestants (and Primož Trubar among them) sought to start the catechesis by teaching young and ordinary people to read and write and by educating them. A thorough religious knowledge was to renew their religious and moral life. The first Slovene book, Trubar's Catechism published in 1550, represented the beginning of his comprehensive and complete preaching programme. Of special significance are his small catechisms with primers for pupils, comprehensive explanations for parish priests and teachers and the catechism made of hymns, which was important for liturgy as well as for catechesis. Into his preaching Trubar included all fundamental factors of catechesis – the addressees, the aims and the contents, the environment and the catechetical forms. Additionally to restored family and parish catechesis, Trubar requested that primary school be obligatory and accessible for everybody, boys and girls, and that religion be the most important subject. Thereby he was two hundred years before his time. His didactic and methodic instructions are a lasting challenge to catechesis to remain true to God and man, which is also a wish of the Church today.

Ozadje Trubarjeve Cerkovne ordninge

Trubar je napisal Cerkovno ordningo, ko je bival v Ljubljani (1562–1565);¹ torej v tistem času, ko je postavljajl temelje slovenske protestantske Cerkve in hotel tudi cerkvenopravno zagotoviti njeno trajnost. Cilj, ki naj bi ga Cerkovna ordninga dosegla, pa je bil previsoko postavljen: mimo načela augsburškega verskega miru (1555), ki daje v verskih stvareh deželnemu knezu pravico do urejanja tudi tistih zadev, ki so povsem verske. Trubar res ni mogel upati v uspeh. Še bi lahko upal, če bi se vladavina cesarja Ferdinanda nadaljevala in bi bil vpliv kralja Maksimilijana II. (poznejšega cesarja) še vedno odločilen v verskih zadevah. Tako pa je Cerkovna ordninga prišla pol leta prepozno, ko je bilo v deželi čutiti nov veter mladega, komaj 24-letnega nadvojvoda Karla II. Nobena Trubarjeva knjiga ni doživela tako tragičnega konca kot Cerkovna ordninga, tudi znamenje, da je bila knjiga po svoje nekaj, česar druge niso bile. Šele leta 1560 je mogel Trubar v registru prikazati Maksimilijanu, o katerem je vedno mislil, da je njegov zaščitnik, svoje knjige, v katerih ni bilo ničesar, kar bi bilo kralja Maksimilijana vznemirilo razen pravopisa in besednega zaklada, kar pa je bilo povsem drugotnega pomena. Trubarjevi prevodi in priredbe so bile v skladu z augsburško veroizpovedjo, torej v okvirih augsburškega verskega miru (1555). Zato jih cesar ni zasegel z izrečno prepovedjo, čeprav je treba reči, da so knjige redno prihajale v deželo na skrivaj, vendar še vedno z neko bolj ali manj prikrito vednostjo deželnega vladarja. Tudi po letu 1564 (nastopno leto Karla II.) se v tem pogledu ni kaj dosti spremenilo, čeprav je res, da je po zatonu uraške tiskarne aktivnost predvsem hrvaških prevajalcev in prirediteljev pojenja. Če je Karel II. prepovedal delovanje Mandelčeve tiskarne v Ljubljani (1581), ker pač ni dovolil tiskanja slovenske biblije, ki so jo že pripravljali, je bilo to le posredno, sicer dovolj jasno znamenje že tako in tako znane nenaklonjenosti deželnega vladarja do protestantov. Vendar je biblija prišla v deželo, ne da bi bila izdana izrečno prepoved uvoza.

Tako je le Cerkovna ordninga dobila pečat izrečno prepovedane knjige. Na to prepoved je nadvojvoda Karel nedvoumno opozoril kranjske deželne stanove (v pismu z dne 6. septembra 1564).² Ti so se neposrednemu odgovoru izognili, prilož-

¹ Prim. F. Kidrič, *Die protestantische Kirchenordnung der Slovenen im XVI. Jahrhundert*, Heidelberg 1919; Th. Elze, *Die slovenischen protestantischen Ritual-, Streit-, Lehr- und Bekenntnis-Schriften des XVI. Jahrhunderts*, JGGPÖ 15, 1894, 145–148; M. Rupel, *Primož Trubar*, Ljubljana 1962, 166–178; Dr. Šega, *Med Biblijo in Cerkovno ordningo*, v: *Primož Trubar*, Slovenska Cerkovna ordninga, Kondor 153, Ljubljana 1975, 113–138.

² Th. Elze, *Primus Trubers Briefe*, Tübingen 1897, 427–428.

nost za zavlačevanje pa je poskrbela kužna bolezen, odsotnost kranjskih odbornikov (umaknili so se v Škofjo-Loko, nekateri pa so se mudili na Dunaju), svetovali pa so Trubarju, naj preneha tiskati in počaka na ugodnejši čas. Na to je Trubar v pisnem poročilu (29. oktobra 1564) med drugim izjavil: »Drugič, kar zadeva knežji ukaz, odkritosrčno svetujem, da se naj njegovi knežji milosti o tiskanem cerkvenem redu povsem in resnično poroča, da ga nisem spisal, temveč sem samo prevedel württemberški cerkveni red in examen theologicum Filipa Melanchthona, da sem posvetil knjigo častitim deželnim stanovom na Kranjskem, in da je vsa knjiga, vendar brez naslova in posvetila, že tiskana, in sicer v tristo izvodih. In ker naj bi vsaka cerkev, naj bo prava ali kriva (nismo s krivimi, krivičnimi, zapeljivimi in novimi), vedela, kako naj ravna poleg pridige v vseh členih vere z delitvijo svetih zakramentov, s prošnjo, molitvijo, priprošnjo in zahvalo, prav tako, kako naj ravna s šolami, poklicem cerkvenih služabnikov, kako naj se vede pri bolnikih, zapornikih in umirajočih ter pogrebih, imeti mora in naj ima svoje obredje in pravila, zato so mnogi nagovarjali tudi našega pridigarja, potem ko imajo v svojem jeziku vsa kraljestva, kneževine, dežele, mesta in župnije tiskan cerkveni red, da tudi on prevede cerkveni red, ki bo podobem povsem nauku in obredju z drugimi po augsburški veroizpovedi. To je tudi storil in je vdano pripravljen pred častitimi deželnimi stanovi, kakor tudi pred vsemi bogaboječimi, dati račun.«³ Trubarju ni bilo všeč izmikanje deželnih stanov in ni hotel sam prevzeti odgovornosti za cerkveni red, česar tudi ni mogel, kolikor je bil samo »naš pridigar«, temveč naj bi bila svetna gosposka tisti oblastveni organ, ki naj bi urejala tudi cerkvenopravne zadeve. Kolikor so deželni stanovi mislili, da morejo in smejo v okviru svojih pooblastil določiti tudi cerkveni red, toliko so bili tudi upravičeni izdati naročilo o sestavi cerkvenega reda. Vendar deželni stanovi niso prekorali tistih svojih pooblastil, ki bi jih tudi imeli glede cerkvenih zadev, temveč so prepustili svojemu pridigarju, da ureja notranje cerkvene zadeve tudi s pomočjo cerkvenega reda, saj so hoteli pravno urediti cerkveno življenje in utemeljiti tako nemško kot slovensko »kranjsko« Cerkev. Morali pa so le vedeti, da »tiskan cerkveni red« presega še določljivo mejo njihovih možnih pooblastil, čeprav bi se mogli sklicevati na siceršnjo prakso v drugih avstrijskih deželah, tudi v notranjeavstrijskih, kjer so se nemški pridigarji zgledovali pri urejanju obredja po nemških protestantskih vzorcih. To tudi pove podatek, da so avstrijski protestanti 1571 imeli svojo cerkveno agendo in 1578 svoj cerkveni red, ki ju je sestavil D. Chyträus iz Rostocka.⁴ Seveda je bil Chyträusov cerkveni red le za dežele nad Anizo in pod njo (Zgornjo in Spodnjo Avstrijo) in imel dovoljenje cesarja Maksimilijana II. Če je že tudi Trubar ob pripravi slovenskega cerkvenega reda mislil na možnost, da bi dobil dovoljenje od kralja, pozneje cesarja Maksimilijana, je bila zanj ta možnost manj verjetna, saj bi bila izsiljena, kot je bila menda bolj ali manj izsiljena kasnejša odobritev Chyträusove agende in cerkvenega reda. Na to pa seveda ni bilo misliti, čeprav se zdi, da je tudi nasvet württemberskega vojvode Kristofa pokazal, da je treba dovoljenje vsaj dobiti, če že ne bi deželni knez izdal cerkvenega reda v svojem imenu, kakor je bilo na Württemberskem.

Vendar je še vedno zelo verjetno, da bi bil slovenski cerkveni red tiskan in bi prišel vsaj do neke veljave v slovenskih deželah, če bi bil natisnjen vsaj pol leta pred nastopom vlade nadvojvoda Karla, ki bi ga tako postavil pred izvršeno dejstvo. Zelo

³ Prav tam, 434–435.

⁴ H. Krimm, *Die Agende der niederösterreichischen Stände vom Jahre 1571*, JGGPÖ, 55, 1934, 3 sl.

verjetno je namreč, da bi bolehní cesar Ferdinand ne bil prepovedal proti volji deželnih stanov cerkvenega reda, četudi mu ne bi bil po volji. Tisk Cerkovne ordninge pa je med drugim zavrta Trubarjeva nepazljivost ali tudi njegova prevelika zaupljivost, ko je v pismu Nikolaju Gravenecku nejasno poročal o svojih nazorih glede obhajila. Sum o cvinglijanstvu v Trubarjevih spisih se je okrepil in vojvoda Krištof je začasno ustavil tiskanje Cerkovne ordninge, dokler se stvar ne pojasni. Prav tako tudi predgovor, ki naj bi bil spočetka posvečen kralju Maksimilijanu, pozneje pa na nasvet vojvode Krištofa kranjskim deželnim stanovom, ni bil tako sestavljen, da bi bili württemberški cenzorji povsem zadovoljni. Svetovali so, naj Cerkovna ordninga izide brez posvetila in predgovora. Vse to je seveda dokončno redakcijo Cerkovne ordninge (kot torzo tudi sama v sebi) zakasnilo.

V omenjenem poročilu Trubar ne krivi deželnih stanov za neuspeh, jemlje krivdo nase, toda še vedno le posredno. Takole nadaljuje: »Kjer nekaj nasprotuje božji besedi, ki so jo napisali preroki in apostoli, bo to ustno in pisno (Trubar) preklical in pristane, da ga bo njegova knežja svetlost in mi (kranjski deželni stanovi) kaznovali in ga izgnali iz dežele kot goljufa. In po tem poročilu naj vaše milosti prosijo njegovo knežjo svetlost, da dá pregledati moje knjige bogaboječim in razumnim ljudem, in če kje kaj krivega najdejo, naj Trubarja prepričajo iz svetega pisma, da se je zmotil, pošljejo pa pisno s svojim imenom in priimkom. Nato naj naš pridigar svoje nasprotno mnenje in zagovor sestavi. In to po tem, če bo za krivega spoznan, naj ne bo več naš pridigar, ga bomo kot ujetnika predali papežu v Rim.«⁵ Trubar je v nadaljnjem skušal malodušne deželne stanove ohrabriti, saj jim je s svojim zgledom in pripravljenostjo za žrtev dopovedoval, da morajo biti odločni, če hočejo kaj doseči pri deželnem knezu. Deželni stanovi niso povsem sledili Trubarjevemu opominu, pa so nadvojvodu Karlu pisali sicer v smislu Trubarjevega poročila, vendar obzirno, in pri tem skušali sebe opravičiti, češ da niso povsem vedeli za tisk cerkvenega reda. Nadvojvoda Karel jim je nenavadno ostro odgovoril in zahteval, da zasežejo vse tiskane izvode cerkvenega reda in izženejo Trubarja v roku dveh mesecev. Naročil pa je tudi posebej deželnemu glavarju, da poskrbi za ukaz, ki ga je poslal deželnim stanovom, in naj se vse izvrši v smislu pisma le-tem. Vse kaže, da so deželni stanovi izročili deželnemu glavarju (Jakobu Lambergu) dva soda knjig, v katerih so bili tudi primerki cerkvenega reda. Prosili pa so za Trubarja, navedli razloge, čemu so ga znova poklicali in čemu si želijo, da bi ostal. Med drugim navajajo, da potrebujejo pridigarja, ki jim bo oznanjal božjo besedo in delil zakramente, saj le tu in tam še slišijo božjo besedo (vsakih četrta leta ali celo to ne in še to ni pridiga, temveč vse kaj drugega), tudi umirajo ljudje brez zakramentov, ki si jih želijo, njihov pridigar pa je goreč in požrtvovalen, zato prosijo, da bi smel ostati do konca maja 1565, dokler se ne bi obdolžitve zoper njega pojasnile. Nadvojvoda je ostal neizprosén, kaže pa, da je smel Trubar ostati v deželi do konca julija 1565.⁶

I.

Cerkovna ordninga je bila torzo, kar pomeni tudi, da ni povsem zadovoljila načrtovalca avtonomne slovenske smeri v evropski reformaciji, ko je hotela skupaj s

⁵ Th. Elze, *Primus Trubers Briefe*, 435.

⁶ Prav tam, 442–450.

svojim avtorjem učvrstiti in hkrati udejaniti zamisel o slovenski protestantski Cerkvi. Če bi sodili po virih, ki nam sporočajo o neizbežni usodi Cerkovne ordninge, ki je bila kot prva knjiga slovenske reformacije na seznamu prepovedanih knjig proti-reformacije, bi moral biti njen vpliv na nadaljnji potek slovenske reformacije vsaj neznaten, če že ne popolnoma nezaznaven. Po tristo primerkih Cerkovne ordninge (oziroma štiristo, kot poroča Fr. Ch. Schnurrer)⁷, ki naj bi prišli v Slovenijo, ne bi bili smeli seči slovenski predikanti niti se ne bi bila smela njena vsebina poznati v obredju in nauku slovenske protestantske Cerkve. Vendar Trubar v naslednjih tiskih govori o usodi Cerkovne ordninge drugače. Čeprav Trubar ni imel več neposrednega vpogleda v življenje slovenske protestantske Cerkve, tudi razmere v slovenski protestantski Cerkvi so iz daljnega Derendingena drugače doživljali, je Trubar moral vedeti, da njegova Cerkovna ordninga še živi. Vatikanski primerek, najden 1971, je bil last ljubljanskega superintendenta Chr. Spindlerja.⁸

V Katekizmu z dvema izlagama (1575) je Trubar bralca opozoril na Cerkovno ordningo. V poglavju Od s. Kersta je omenil, da je o njem obširneje pisal v Cerkovni ordningi (»Od s. Kersta, več inu obilniše najdete v ti Slovenski cerkovni ordningi, pred petnajstimi lejti drukanu«).⁹ Prav tako je v poglavju Od obhajila spet opozoril, da je o njem že pisal v Cerkovni ordningi: »Od tiga praviga obhajila S. Večerje Kristuseve, vi imate tudi ta pravi cel navuk, kir h timu sliši, v ti Slovenski Cerkovni ordningi obilnu zapisan. V ti isti bote vi iz grunta navučeni, kakova inu katera je ta prava Kristuseva maša . . .«¹⁰ V poglavju o zakonu je prav tako opozoril na Cerkovno ordningo: »Od zakona. Od tiga smo v le-tih bukvicah od spreda inu poprej v ti Cerkovni ordningi tudi zadosti inu obilnu vučili inu pisali.«¹¹

Kolikor Trubar opozarja na Cerkovno ordningo v letu 1575 (pred petnajstimi lejti drukanu – je gotovo pomota, kot je dokazal Fr. Kidrič)¹², mora biti pač znamenje, da je vedel za svojo Cerkovno ordningo, ki je bila vsaj delno v rabi slovenske protestantske Cerkve, saj bi sicer iz kakršnegakoli migljaja morali zaznati, da gre sicer za neko besedilo, ki pa ni več dosegljivo ali pa je dosegljivo le nekaterim. Vendar ponovitve v skrajšani obliki kaže na možnost, da je bila Cerkovna ordninga sicer v rabi, toda je je zmanjkovalo. Tako naj bi agenda v Katekizmu z dvejma izlagama nadomestila Cerkovno ordningo tam, kjer je niso mogli dobiti, vse dokler ne bi bil možen ponatis.

Če je Trubar v poročilu kranjskim deželnim stanovom ob svojem prihodu v Ljubljano že nakazal, da želi sestaviti cerkveni red,¹³ je bilo jasno, da je že imel nekaj skušenj glede cerkvenega reda, saj je deloval v Kemptenu po krajevnem cerkvenem redu, ki ga je sam prilagodil württemberskemu (iz leta 1553), tako da je tudi vedel, da ni mogoče organizirati verskega življenja, ne da bi hkrati z ustreznimi navodili uredil delovanje verskega občestva. Če se mu je zdelo primerno, da je v Kemptenu, ki je že imel oporo v malem württemberskem cerkvenem redu, le-tega še dopolnil, predvsem glede obhajanja Gospodove večerje, je želel toliko bolj, da bi

⁷ Fr. Ch. Schnurrer, *Slavischer Bücherdruck in Württemberg*, Tübingen 1799, 108.

⁸ Pr. Trubar, *Cerkovna ordninga*, Tübingen 1564 (faks. izdaja München 1973), XXXI.

⁹ Pr. Trubar, *Katehismus z dvejma izlagama*, Tübingen 1575, 411.

¹⁰ Prav tam, 427.

¹¹ Prav tam, 463.

¹² Fr. Kidrič, n. d., 17.

¹³ Th. Elze, *Primus Trubers Briefe*, 184.

prišlo v slovenski protestantski Cerkvi do enotnega cerkvenega reda, ki bi ga sprejeli tudi tisti predikanti, ki niso delovali na Kranjskem; mislil je na Korošce in Štajerce, pa tudi vsaj delno na sosedne dežele, kjer bi še razumeli slovensko (na primer v kajkavskem področju). O uspehu Trubarjevih prizadevanj lahko le ugibamo, pri tem pa se moremo opreti na njegov trud za podpis Formule concordiae, ko je s precejšnjimi težavami privolil k podpisu ob kranjskih tudi štajerske in koroške predikante. Podpis so jim seveda dovolili deželni stanovi. Tako je Trubar povezal v celoto tri slovenske dežele in hkrati demonstriral enotnost slovenskega protestantskega prostora, kjer naj velja tudi enotni cerkveni red.

Vsaj medlo sliko o življenju slovenske protestantske cerkve daje zadnje doslej znano Trubarjevo pismo z dne 5. oktobra 1585. V njem je opisal stanje nemške in slovenske protestantske Cerkve v Ljubljani württemberškemu vojvodu Ludviku takole: »... resnično pove, kako so mi mnogi s Kranjskega pisali in mi je moj sin, vaše knežje milosti štipendist, ki je doslej na Kranjskem pet let v nemškem in slovenskem jeziku služil Cerkvi in ji bo še služil, povedal, da je kljub težkemu in vztrajnemu preganjanju papeških (...) v Ljubljani velika Cerkev bogovdanih. Zjutraj pridigajo slovensko, pa je cerkev polna, ob osmi uri pridigajo nemško, k (pridigi) prihajajo gospodje deželani s svojimi ženami in vsi meščani ter rokodelci, ki znajo nemško, in spet je cerkev polna; po kosilu(sp) pridigajo slovensko, pridejo pa posli in slovenski otroci in spet je cerkev polna. Prav tako pride veliko ljudi in vsi šolarji iz latinske, nemške in slovenske šole, ko imajo v naši cerkvi mrliča, k procesiji, kar zelo vznemirja papeške, kajti sami imajo v svojih cerkvah in pri procesijah zelo malo ljudi... Pri tem občutijo veliko pomanjkanje in zelo tožijo, v tem letu so umrli štirje najstarejši zvesti pridigarji.«¹⁴ Vsekakor ne bi mogel opisati verskega življenja v Ljubljani, če ne bi ljubljanska cerkvena občina imela svojega reda, po katerem naj bi se ravnala. Prav to pa spet kaže na cerkveni red, ki ga je sestavil Trubar.

II.

Cerkovna ordninga je bila napisana za slovensko protestantsko cerkev. Tiskana je bila v Urachu brez naslova in predgovora. Kakor je bila v tem edina izjema med Trubarjevimi tiski, tako je bila med najzanimivejšimi besedili slovenske protestantičke. Z njo se začne ob prevodih protestantskih besedil in prevodih Svetega pisma novo obdobje v življenju slovenskega protestantizma. Čeprav je vsaj delno začetek Cerkovne ordninge že v prvem katekizmu (1550), je vendar šele z izidom Cerkovne ordninge utemeljena slovenska protestantska Cerkev. Ko je do prihoda Primoža Trubarja kot superintendenta na Kranjsko urejal kranjske cerkvene zadeve ljubljanski cerkveni odbor, katerega usmerjevalec je bil nedvomno Matija Klombner, je odslej prevzel vodstvo. superintendent, čeprav še vedno ob podpori in pomoči cerkvenega odbora.

S Cerkovno ordningo je Trubar uvedel v svojo Cerkev slovenski jezik kot obredni jezik. Zato naj bi se po vsej verjetnosti glasil naslov Cerkovne ordninge Slovenska Cerkovna ordninga. Tako naj bi bil avtor že v naslovu poudaril, da gre za cerkveni red, ki velja oziroma naj bi veljal v deželah »tiga slovenskiga jezika«. Če je še dve

¹⁴ M. Rupel, Trubarjeva skrb za študente, SAZU, sep., Ljubljana 1965, 20.

leti poprej omahoval in v Artikulih (1562) bil za »zastopni jezik« ob »nembški«, je bil v Cerkovni ordningi že povsem mnenja, da gre razumeti pod »zastopni jezik« zgolj »slovenski jezik«. Slovenski jezik je postal obredni jezik tudi v »examen theologicum« (ordinandorum) za nove pridigarje. Gotovo je Trubar s Cerkovno ordningo v slovenskem jeziku in svojim hotenjem, da celotno slovensko kulturno življenje poveže z znanjem slovenskega jezika, napravil odločen korak v smeri svojih prizadevanj za uvajanje domačega jezika v celotno družbo, ne da bi bil seveda hotel porušiti že zdavnaj obstoječe sožitje dveh jezikov, nemškega in slovenskega. Vendar je prav zaradi tega skladnega sožitja hotel uveljaviti domači jezik in ga kulturno oplemenititi, da bi bil kos kulturno nedvomno višje razvitemu nemškemu. Zanimivo je, da ni pri tem naletel na nikakršne težave od nemškega življa, nasprotno, prav podpora »tujerodnega« življa je omogočila popoln razcvet slovenščine v Trubarjevem smislu. Cerkovna ordninga kot cerkvenopravni dokument pa mu je omogočila, da je postavil svojo slovensko Cerkev na lastna tla. Po mnenju E. Benza gre za originalno Trubarjevo potezo, ki jo je prevzel tudi Jurij Dalmatin. Trubar se sklicuje na delovanje Svetega Duha, ki je omogočil po babilonskem stolpu prek binkoštnega čudeža »posvečenje« materinega jezika in mu dal domovinsko pravico ob svetih jezikih. Po Lutru in Melanchthonu naj bi Trubar prevzel le nauk o duhovnem, ki se konkretizira v telesnem, tako da ni mogoče doživeti duhovno, ne da bi se le-to konkretiziralo in učlovečilo: »Sveti Duh ne plava nad vodami 'kakor gos', temveč se razodeva v konkretni telesnosti jezika.« Trubar je razumel lastnost materinega jezika kot vseobsegajočo vrednoto, postavil je načelo avtonomnosti jezika, tega pa še nista razumela Luter in Melanchthon; oba sta namreč videla funkcijo materinega jezika v odvisnosti od svetih jezikov in prek njih. Po mnenju E. Benza je mogel Trubar svoj jezikovni nazor oblikovati ob podobnem pravoslavnem vzorcu, kjer je bilo od najstarejših časov zlitje božje besede in ljudskega jezika povsem naravna posledica nauka o binkoštnem čudežu. Trubar je mogel prav tako črpati svoja spoznanja o ljudskem jeziku kot »svetem« jeziku iz ciril-metodijskega vzorca, in to v svoji neposredni bližini. Tako je razvil svoje jezikovne ideje neodvisno od Lutrove jezikovne tradicije in jih prenesel v Cerkovno ordningo: »Ob tu mi hočmo, de uže naprej u ti naši kranski deželi, de se ti psalmi, pejsmi, inu use druge službe božje, ti s. sacramenti u tim slovenskim kranskim jeziku se dopernašajo inu dile.«¹⁵

Takšno Trubarjevo gledanje pa seveda spodbija trditve o nevarnosti germanizacije, ki naj bi ji tla pripravljali slovenski protestantizem. Prav zato, ker je v svojem ravnanju slovenska reformacija ob stiku s pravoslavno jezikovno tradicijo šla dlje kot lutrovska, je že od vsega začetka bila možnost germanizacije izredno pičla in da je germanizacija v 18. in 19. stoletju imela druge iztočnice, ki pa niso bile vezane na veroizpoved.¹⁶

III.

Cerkovna ordninga se je morala ozirati na posebnost slovenskih dežel v okviru notranjeavstrijskih, ki so imele katoliškega vladarja. Že potek dogodkov, ki so spremljali tisk Cerkovne ordninge, kaže, da se je moral Trubar ozirati na dejansko

¹⁵ Prim. E. Benz, Wittenberg und Byzanz, Marburg/L. 1949 (2. izd. München 1971), 173, 175 sl.

¹⁶ Prim. Fr. Kidrič, n. d., 153; E. Benz, n. d., 179.

stanje v deželi. Zato ni mogel tiskati predgovora niti ni natisnil naslovne strani. Vse to naj bi zavedlo cenzorje, da pred seboj nimajo besedila, ki bi posegalo v zakonite pravice deželnega vladarja. Podobno so ravnali v avstrijskih deželah, ko so Chyträusovo agendo naslovili s *Ceremonien und Riten*, pa tudi kot *Administration der Sakramente und andere Ceremonien*. Pri tem si je agenda prizadevala, da bi bilo obredje čimbolj v skladu z dediščino srednjeveške Cerkve. Vojvoda Krištof je zavrnil Trubarjev predgovor in svetoval, naj J. Andreae napiše krajši predgovor brez imen, in bi hkrati nakazal, da ne gre za »določen« cerkveni red, temveč za cerkveni red krščanskih knezov. Tako ne bi neposredno posegal v pravice deželnega kneza, ampak bi zavračal »različna obrekovanja«. Vsekakor naj bi Trubar svoj cerkveni red tako oblikoval, da bi ustrezal predstavam o sožitju in možnem končnem soglasju med katoliško in protestantsko veroizpovedjo. V besedilih Cerkovne ordninge ni opaziti teh teženj, čeprav moremo reči, da je bil Trubar v tistih poglavjih, ki se dotikajo pravic deželnega kneza, nedorečen ali se je skliceval na evangelij.¹⁷ Ta obzirnost je bila seveda razumljiva in sprejemljiva tudi za deželne stanovce.

V kakšnem ozračju je nastajala Cerkovna ordninga, moremo zaznati tudi posredno iz dogodka v letu 1569. Pridigarja Janž Tulščak in Gašpar Kumperger nista hotela nositi koretlja pri bogoslužnih opravilih po flacijanskem zgledu. Zadeva je postala za ljubljansko, posredno pa tudi za vso slovensko Cerkev nevarna, ker je v že tako zaostrenem razmerju med katoličani in protestanti po nepotrebnem razburjala duhove na obeh straneh. Zato je Trubar posegel vmes, pa tudi deželni stanovi. Tulščaka so odstavili, Kumperger se je uklonil. Maksimilijan II. je hotel tudi v Chyträusovi agendi in cerkvenem redu (1571, 1578) ohraniti mašna oblačila,¹⁸ da bi tako vsaj na zunaj (v nebitnem) protestantska stran pokazala željo po strpnosti in medsebojnem sporazumevanju. Tudi Trubar v tej stvari, morda pod vplivom J. Andreae, ki je že bistveno zmanjšal preveč ortodokсно zasnovo Cerkovne ordninge, ni hotel zaostriti medsebojnih odnosov.

Pri tem je zanimivo, da je Chyträus imel iste predloge za svoj cerkveni red kot Trubar: »*Ut mandatum fuit ab Imperatore exemplum Agendae vetustissimae Aug. Confessionis ecclesiarum saxonicae, brandenburgensis cum noribergensi coniunctae secuti sumus.*« Chyträus je imel še druge predloge, podobno kot Trubar, vendar jih ni navedel, med njimi ne najdemo glavnega Trubarjevega vira württemberškega cerkvenega reda, uporabljal pa je Dietrichov *Agendbüchlein*. Chyträus je napisal predgovor, toda cenzorji so besedilo popravili, črtali so Lutrovo ime, kjerkoli se je pojavilo.¹⁹ Vse to kaže, da je šel Chyträusov cerkveni red s predhodno agendo skozi podobno sito kot Trubarjev, vendar je uspel, potrjen je bil na bruškem zboru 1578. Čeprav je bil Trubarjev cerkveni red starejši, na bruškem zboru ni bil omenjen.²⁰

IV.

Trditev, da je zgodovina Slovenske cerkvene ordninge zgodovina slovenske reformacije v malem,²¹ je treba razumeti v širšem pomenu in ji dati ustrezen okvir.

¹⁷ Dr. Šega, n. d., 126, 136.

¹⁸ H. Krimm, n. d., 16.

¹⁹ Prav tam, 22, 39.

²⁰ Dr. Šega, 137.

²¹ Prav tam.

Cerkovna ordninga nenehno kaže hotenje po samostojni slovenski poti v reformacijo. Če je doživela svoj torzo, ker ni bila sprejeta in priznana, je morala prej ali slej njeno usodo deliti tudi slovenska reformacija. Samostojnost Cerkovne ordninge in z njo slovenske reformacije je prav gotovo iskati v drugem delu, kjer Trubar razpravlja o pridigarski službi. Doslej naj bi svoje delo in književno ustvarjanje namenjal verski izobrazbi preprostega slovenskega človeka, v Cerkovni ordningi pa je hotel uveljaviti načelo avtonomnosti slovenske protestantske Cerkve, ki naj bi v nekem skorajšnjem obdobju sama urejala po lastnih načelih pridigarsko službo.²² Čeprav se to ni zgodilo v obsegu, ki si ga je zamislil Trubar, pa je vendar Cerkovna ordninga v drugem delu jasno nakazala smer slovenske reformacije: Doseči popolno enakopravnost na osnovi lastnega jezika in lastnih obrednih pripomočkov v krogu drugih evropskih samostojnih protestantskih dežel. Kolikor je hotela biti vzorec tudi za druge slovenske dežele (Štajersko in Koroško), je bila nedvomno prvo dejanje na poti k zedinjeni Sloveniji na reformacijski osnovi. V to smer kaže tudi delo revizijske komisije za Dalmatinovo biblijo in podpis Formule concordiae.

Povzetek: Jože Rajhman, Ozadje Trubarjeve Cerkovne ordninge

Trubarjeva Cerkovna ordninga je nastala v prelomnih časih slovenskega protestantizma. Čeprav nedokončana (brez naslovne strani in predgovora) in zaplenjena z ukazom deželnega vladarja, je imela pomembno vlogo v zgodovini organizacije slovenskega reformacijskega gibanja. Omogočila je neovirano rast slovenskega obrednega jezika in s tem utrdila že prebujeno slovensko narodno zavest. Njena odlika pa je tudi hotenje po lastni izvirni slovenski ureditvi cerkvenopravnih zadev in z njim zahteva po enakopravnosti slovenske protestantske Cerkve z drugimi evropskimi protestantskimi Cerkvami.

Summary: Jože Rajhman, The Background of Trubar's Cerkovna ordninga (Church rules)

Trubar's Cerkovna ordninga (Church Rules) was written at crucial moments of Slovene Protestantism. Though unfinished (without a title page and a preface) and confiscated by the ruler, it played an important role in the history of the organization of the Slovene Reformation movement. It made possible an unimpeded growth of Slovene liturgical language and thereby consolidated Slovene national consciousness, which had already been aroused. It also tried to regulate Slovene legal church matters in an original manner and requested that Slovene Protestant church be equal to other European Protestant churches.

²² J. Rajhman, Vprašanje cerkvene službe v Trubarjevi Cerkovni ordningi, *Znamenje* V/1975, 348–354.

Anton Strlè

Oris eshatologije p. B. J. Korošaka in pojmovanje Kristusovega vstajenja

Naš rojak p. dr. Bruno Jožef Korošak je mnogo bolj poznan v tujini kakor v domovini. Zato je primerno navesti tukaj o njem nekaj splošnih podatkov. Rojen je bil v Mariboru 1920, 1935 je stopil v frančiskanski red. Teološke študije je začel v Ljubljani in jih končal z doktoratom na Antonianumu v Rimu. L. 1950 je postal član Mednarodne komisije za kritično izdajo del bl. Janeza Dunska Scota. Napisal je več marioloških in hagiografskih del ter številne razprave iz kristologije in z njo povezanih teoloških vprašanj. Najbolj znano in mednarodno visoko ocenjeno delo je bila doslej njegova obširna knjiga *Mariologia s. Alberti Magni eiusque coaequalium* (Romae 1954, 651 str.). Na podlagi natančnega raziskovanja rokopisnega gradiva, ki ga je našel v raznih osrednjih evropskih bibliotekah, je dognal, da »*Mariale*«, ki so ga pripisovali sv. Albertu Velikemu, v resnici ni Albertovo, pač pa je izšlo iz Albertove šole ali iz njegovega okolja. Hkrati s tem je Br. J. Korošak v tej knjigi prikazal mariološki nauk iz časa sv. Alberta Velikega. To Korošakovo delo navajajo vse natančnejše mariologije raznih narodov. L. 1967 je p. Korošak postal redni profesor teologije na Antonianumu (Pontificio Ateneo Antoniano), od 1968 naprej pa je tudi poverjeni profesor za dogmatično teologijo na papeški univerzi Urbaniani, kjer je bil za triletnje 1978–1981 tudi generalni tajnik.

Pred nedavnim je Korošak napisal učbenik za eshatologijo.¹ Kljub jedrnatosti in zgoščenosti vsebine ter ob vsem znanstvenem aparatu, ki ga je precej, je knjiga napisana tako, da ni prav nič dolgočasna. Kolikor mi je bilo mogoče ugotoviti, je bila knjiga sprejeta zelo ugodno in z veliko pohvalo, tudi v *Osservatore Romano*.

Glavni naslov knjige, *Verujem v večno življenje*, je posrečeno vzet iz nicejsko-carigradske veroizpovedi, ki jo po 2. vatikanskem cerkvenem zboru pri nedeljskih mašah in na velike praznike molimo po vsej katoliški Cerkvi – skupaj s pravoslavni in tudi z mnogimi protestantskimi kristjani.²

Delo je napisano pregledno, v tekočem, prijetnem slogu ter v splošnem zelo jasno tudi pri obravnavanju močno zapletenih vprašanj. V tem pogledu se knjiga razveseljivo razlikuje od premnogih današnjih teoloških spisov, pri katerih se je treba mnogokrat zelo potruditi, da iz dolgih, včasih tudi silno zapletenih period razberemo pravo, kolikor toliko razločno misel.

¹ Bruno J. Korošak, *La vita eterna. Compendio di escatologia*, Urbaniana University Press, Roma 1983, 126 str. (večjega formata). – Že prej je izšel Korošakov prvotni zasutek eshatologije, izdan še kot skripta: Br. J. Korošak OFM, *Abbozzo di escatologia*, Tipogr. Pioda, Roma 1977.

² O tem prim. W. Kasper, *Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, v: IKZ 13 (1984) 255–271.

Takoj tudi lahko ugotovimo, da se avtor te knjige ne boji novosti, da se upa iti svojo, čeprav objektivno utemeljeno pot, npr. že pri razvrstitvi celotne snovi in pri uporabi najnovejšega slovstva, pa tudi starejših virov, na katere drugi avtorji niso bili pozorni in kdaj tudi niso mogli biti, ker jih je odkril šele p. Korošak. In res je prav pri eshatologiji takšno razmerje do novosti še posebno potrebno. To pa iz dveh razlogov. Najprej zaradi tega, ker je že precej časa pred 2. vatikanskim koncilom med teologi vladalo dokaj splošno prepričanje, da je prav eshatologija najbolj potrebna temeljitih preusmeritev.³ Drugič pa – seveda ne brez zveze s prejšnjim – koncil splošno glede teologije in torej tudi glede eshatologije s posebnim poudarkom naroča, da je »teološke predmete . . . treba bolj živo povezati s Kristusovo skrivnostjo in z zgodovino odrešenja« (DV 16,4).

Prav to zadnje – živo povezavo s Kristusovo skrivnostjo – p. Korošak v svoji eshatologiji temeljito upošteva. V uvodu pravi: »Ločitev med 'poslednjimi dogodki' (novissimi) Jezusa Kristusa in 'poslednjimi dogodki' ljudi ni le dajala vtis neorgan-skosti v povezavi med razodetimi resnicami, marveč je tudi napravljala za nekaj skoraj nerazumljivega ono trditev sv. Pavla glede najtesnejše zveze med našim vsta-jenjem in Kristusovim vstajenjem; saj bo po apostolovi trditvi (Rim 8, 11) isti Duh, ki je 'Jezusa obudil od mrtvih, tudi naša umrljiva telesa oživil po svojem Duhu' (prim. tudi 1 Kor 15,13.17.19). – Zato so teologi zadnje stoletje poskušali znova združiti ti dve skupini 'poslednjih realnosti' v en sam organski traktat, osredotočen na Jezusa Kristusa, in so ga začeli soglasno označevati z enakovrednim izrazom 'eshatologija' – z besedo, ki je grškega izvora – to se pravi znanost o dovršeni, dokončni stopnji Jezusa, ljudi in sveta« (10). Br. J. Korošak pa ne ostaja le pri pro-gramu, marveč dosledno upošteva mesto, ki ga ima v eshatologiji Kristus, z njim pa tudi Cerkev kot tista, ki o njej 2. vatikanski koncil na zelo pomembnih mestih s poudarkom uči, da je vesoljni »zakrament odrešenja« v Kristusu (C 48,1; C 1; C 9,2; CS 45,1 . . .).

Vsega navedenega se je moral avtor zvesto držati, če je hotel izpolniti zelo zahte-ven namen svoje knjige, o kateri pravi že takoj v začetku predgovora: »To delce hoče biti didaktičen pomoček tako za tiste, ki poučujejo, kakor tudi za študente teologije, in uvod v dogodke onstranstva za izobražene laike. – Upam, da bodo tisti, ki so 'skupaj z menoj deležni istih nadlog' (prim. 2 Kor 1,6 s) pri študiju in pri pouku, mogli obenem z menoj ugotoviti, kako niso rezultati znanstvenih raziskav nikdar v nasprotju z vero, če té potekajo pošteno (prim. CS 36); še več, kadar modi-ficirajo kulturno obzorje, morejo razkriti nove vidike božje besede in globok smisel teoloških formulacij, ki tako spet dobivajo svojo življenjsko moč. Poleg tega imam pred očmi dejstvo, da se 'različne teološke formulacije neredko medsebojno bolj dopolnjujejo, kakor pa si nasprotujejo', in tako upam, da se bodo mogli tudi bralci prepričati, da 'včasih Vzhod bolje kakor Zahod dojema ter globlje osvetljuje nekatere vidike razodete skrivnosti' (E 17); in da celo nauki nekrščanskih verstev 'neredko odsevajo žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi' (N 2). – Upam, da bodo moji sluša-telji, ki izhajajo iz najrazličnejših kulturnih okolij, tukaj našli ne le povzetek (sunto) za izpite, marveč tudi spodbudo (spunto) za nadaljnja raziskovanja in za rodovitnej-ši dialog s pripadniki drugih religij. – Dalje upam, da bo nekoliko olajšana plem-enita naloga laikom, ko 'morajo biti pred svetom priče vstajenja in življenja Gos-

³ Prim. H. U. von Balthasar, *Umriss der Eschatologie*, v: *Fragen der Theologie heute*, Benzinger, Einsiedeln 1957, 403–421.

poda Jezusa' (C 38), potem ko so bolje spoznali izkustva tistih, ki trdijo, da so ga srečali vsega obsijanega z Lučjo . . . » (7 sl.).⁴

Že v uvodu Korošak nato tudi naglašja, da se pri obdelavi snovi naslanja na naj-novejša hermenevtična načela ter na izsledke današnje eksegeze, ki računa z »zgodovino oblik, zgodovino redakcij, zgodovino izročil, z njihovo bivanjsko vrednostjo in obenem s celoto odrešenjske zgodovine«. Saj danes teologi po pravici spet močno naglašajo, da je treba »napraviti Gospodovo oznanilo razumljivo današnjemu človeku in uporabiti v ta namen prispevke naravoslovnih znanosti in novih filozofskih sistemov, da bi tako mogli Jezusovo odrešenjsko dejavnost postaviti v kozmično-evolutivni, psihološki, svetni (secolare), kritično-socialni, filozofsko-transcendentalni in še kak drug okvir« (10 sl.).

Kakor vidimo, smo tukaj priče zelo daljnosežnemu, radikalnemu programu. Avtor prav zaradi tega čuti potrebo, da že vnaprej nekako opraviči svoje ravnanje in svoje poglede, ki jih bo razvijal: »Kar se tiče teološkega razlaganja, pripomnimo, da noben teolog ne more odmisлити sam sebe, ne more iti iz sebe, da bi dosegel objektivno vsebino religioznih tém, marveč je prisiljen lotevati se jih v skladu z gledanjem svojega časa, v skladu z interesi, ki mu jih ponujajo humane znanosti in okolje današnjega življenja. Posledica tega je, da njegova razlaga odseva njegovo subjektivno razlago, kateri ni mogoče pridevati veljave absolutne resnice, kajti ta bo mogla izvirati samo iz soočenja mnogih razlag z razlago tistih, ki jih je božji Duh postavil, da vodijo vernike po poti zveličanja. – To velja prav posebej za ta očrt (abbozzo), ki skuša uporabiti tudi prispevke humanih znanosti in modernih znanstvenih odkritij, da bi te vzvišene resnice napravil bolj dostopne in bolj sprejemljive modernemu človeku, obenem pa da bi priskrbel pomoček vsem tistim, ki se razdajajo v služenju umirajočim« (12).

Celotno snov razčlenja avtor na tri dele. **Prvi del** (13–26) govori o **Koncu zemeljskega bivanja**, tj. o smrti po gledanju medicine in teologije, pa tudi o koncu »eksistence sveta«. – **Drugi del** (27–91) je posvečen **Vmesnemu bivanju** (L'esistenza intermedia). Ta del je še posebno zanimiv in izviren. Razdeljen je na dvanajst oddelkov, ki več ali manj vsi nudijo »nekaj nenavadnega našim ušesom« (prim. Apd 17,20). Med drugim nas preseneča že to, da je »pekel« uvrščen k »Vmesnemu bivanju«, s tem pa je že na zunaj nakazano, da Korošakova eshatologija povsem po svoje rešuje vprašanje o večnosti pogubljenja. – **Tretji del** je razmeroma kratek, a zelo jedrnat in skrbno izdelan. Naslovljen je kot **Poveličano bivanje** (L'esistenza glorificata) in obsega tri oddelke: 1. Vstajenje za življenje (a. Jezusovo vstajenje; b. »Vstajenje mesa« pri Jezusu; c. Marijino vnebovzetje; d. Jezusova prikazovanja; e. vstajenje izvoljenih); – 2. Poveličanje »zgodovine«; – 3. Nebeško življenje.

Kongregacija za verski nauk je 17. 5. 1979 poslala škofom Pismo o nekaterih vprašanjih glede eshatologije. V zvezi z njim je kardinal J. Ratzinger tedaj, ko še ni bil prefekt omenjene kongregacije, zapisal: »Cerkve stoji danes pred dvojno zvestobo: Na eni strani mora ohraniti popolno zvestobo temeljnim resnicam vere, na drugi je v duhovnem preobratu tega časa postala naloga razlaganja (Interpretation) posebno pereča, da bi tako ena sama vera postala priobčljiva tudi danes. Razlaga in zvestoba moreta stopiti v razmerje neke medsebojne napetosti, toda ravno v tem smislu spadata neločljivo skupaj: Le kdor napravi resnico spet dostopno, kdor jo

⁴ Tu je namig na knjigo, ki jo Korošak večkrat navaja in ki govori o klinično mrtvih, nato pa »oživelih«; izšla je tudi v slov.: Dr. Raymond Moody, *Življenje po življenju*, Prosvjeta, Zagreb 1983.

resnično posreduje, ji ostane zvest; pa tudi samo tisti, ki ostane zvest, razlaga pravilno. Razlaga, ki ni zvesta, ni nikakršna razlaga več, marveč popačenje. Zato ni poudarjanje zvestobe nikakršna odpoved razlaganju, ni nikakršen poziv k 'sterilnemu ponavljanju starih obrazcev' (kakor so z mnogih strani neumno namigovali v boju okoli Künga), marveč popolnoma nasprotno – to je najodločnejša zahteva po takšnem razlaganju, ki ustreza stvarí. Če se ob koncu razlaganja, pošteno gledano, nič več ne morem držati razložene besede, če je nič več ne morem pošteno izrehati skupaj z drugimi tudi jaz, tedaj kot razlagalec nisem uspel. 'Besedo naj pustijo stati' – ta znani izrek Martina Lutra bi mogli zapisati kot temeljno nalogo nad sleherno razlago, ki hoče biti skladna s tem, kar se od nje zahteva.«⁵

Korošakova knjiga jasno kaže voljo po tej dvojni zvestobi. Velikokrat navaja kar cele odstavke iz omenjenega pisma kongregacije za verski nauk. In sicer ne zato, da bi jih spodbijal, kakor se danes tudi med katoliškimi teologi rado dogaja, če gre za ta ali oni dokument cerkvenega učiteljstva; pa tudi ne zato, da bi samo ponavljal razne trditve dokumenta, ko vendar pismo poudarja, kako »nepogrešljivo nalogo in kako težavne obveznosti imajo teologi, ki jim je prav zato še posebno potreben »tisti prostor svobode, katerega zahtevajo njihove metode,« da morejo le-ti učinkovito »deliti pastirske skrbi« škofovskega zbora s Petrovim naslednikom na čelu.⁶ Korošak osvetljuje zlasti najpomembnejše točke pisma o eshatologiji tako, da najdemo v njegovi knjigi že kar komentar tega pisma, saj postaja s tem obenem izhodišče in pomoček za globljo teološko osvetlitev raznih točk verskega nauka o človekovem poslednjem cilju.

V nobenem poročilu o Korošakovi knjigi nisem našel kakršnegakoli spotikanja ob novostih, ki jih je v knjigi veliko, posebno še v prikazu »vmesnega stanja«, glede katerega je v teologiji danes nemalo razhajanja. Čeprav se iskreno in odločno ter z veseljem pridružujem pohvalam, ki so jih drugi izrekli o tem delu našega uglednega rojaka, naj mi bo vendarle dovoljeno, da navedem nekatere pomisleke, in sicer prav zato, ker je ta knjiga zares vredna upoštevanja in velike pozornosti. Izrečno se hočem tukaj ozirati le na pojmovanje Kristusovega vstajenja. To potem vpliva tudi na umevanje našega vstajenja in »prenovitve vsega sveta, ki je tesno zvezan s človekom in se po njem približuje svojemu namenu« (2 Vat CS 48); pa tudi avtorjevo svojevrstno gledanje na »vmesno stanje«, v katerem bivajo umrli med trenutkom smrti in nastopom konca časov, ni brez zveze z njegovim razumevanjem Kristusovega vstajenja (in prikazovanja vstalega Kristusa apostolom).

Seveda ne gre za to, da bi s pripombami, ki izražajo nekatere pomisleke, hotel dajati nekakšne lekcije uglednemu znanstveniku in akademskemu učitelju teologije v Rimu; kaj šele da bi nameraval vreči le najmanjšo senco dvoma o njegovi pravovernosti (če ta izraz vzamemo v dobrem smislu, ne pa v tistem, ki danes včasih tudi v ustih katoličanov pomeni posmeh). Z naslednjimi pomisleki naj bi bila marveč tem močnejše naglašena pomembnost enega od Korošakovih teoloških del. Hkrati pa gre za vprašanje, ki za oznanjevanje tukaj pri nas gotovo ni brez pomena.

⁵ J. Kardinal Ratzinger, Zwischen Tod und Auferstehung, v: IKZ 9 (1980)208–223, tu 209.

⁶ S. Congr. pro doctrina Fidei, Epistula ad Ven. Praesules Conferentiarum Episcopaliū de quibusdam quaestionibus ad Eschatologiam spectantibus, v: AAS (1979) 939–943. – Nem. prevod v: IKZ (1980) 223–226; hrvatski prevod v: Glas Koncila, 22.7.1979,3 v slov. je bil objavljen le kratek povzetek v: Okrožnica št. 8/1979, 49. – Zdaj je celotno besedilo v slov. objavljeno v: BV 45(1985)411–414. Tu navedeno mesto je proti koncu pisma.

a) Hermenevtično izhodišče za pojmovanje »vstajenja«

Vstajenje mrtvih »ni za izvoljene nič drugega kakor raztegnitev Kristusovega vstajenja na ljudi.«⁷ Zato je za eshatologijo odločilno pomembno, kako umevamo Kristusovo vstajenje. Korošak to dobro upošteva, zato posveča prav Kristusovemu vstajenju razmeroma veliko prostora, čeprav pripominja, da mu je mogoče to prikazati samo v kratkih in splošnih potezah (93).

V prikazu Kristusovega vstajenja razpravlja najprej o tem, kako se je v Stari in nato v Novi zavezi razvijal pojem »vstajenja« mrtvih. Po gledanju sv. Pavla je vstajenje ljudi predvsem življenjska zveza s Kristusom, zveza, ki se uresniči že pri krstu (kot zakramentu vere). V tej perspektivi obstaja notranja zveza med Kristusovim vstajenjem in našim poveličanim vstajenjem v moči istega Duha (97). Začenši nekako s Tertulijanom (u. po l. 220) pa se je – trdi Korošak – začelo izgubljati tisto pojmovanje Kristusovega in našega vstajenja, ki ga najdemo pri sv. Pavlu in še bolj pri sv. Janezu; uveljavilo se je polagoma poznojudovsko gledanje, kakor da bi pri vstajenju umrlih (in to že pri Jezusu) šlo za ponovno združenje »mesenega« (tvarnega) telesa z lastno dušo. Korošak pristavlja, da so to združenje duše in telesa imeli ti, ki so se oprijeli poznojudovskega pojmovanja, za nekaj nujno potrebnega zaradi tega, da bi se mogla uveljaviti pravična božja sodba, ki naj prizadene tudi ali celo predvsem telo (99).

Nato Korošak nadaljuje: »V teh zadnjih desetletjih pa so teologi nanovo do dna premislili vsebino 'vstajenja'. In sicer so jih k temu nagnile ne le različne filozofske vede, ki se ukvarjajo s človekom, marveč tudi zgodovina religij, zlasti pa nujna potrebnost oznanjati krščansko veselo novico ob polnem upoštevanju 'zakladov, ki so skriti v različnih oblikah človeške kulture in popolneje razodevajo samo človekovo naravo in odpirajo nova pota do resnice' (CS 44). Pri evangeliziranju silno prostranih področij naravnih religij je bilo tako mogoče ugotoviti soglasno verovanje v človekovo nadaljnje življenje po smrti, to pa ni bilo nikoli postavljeno v zvezo s prisotnostjo fizičnega 'telesa'. Pri teh narodih je namreč razširjen pojem osebnostnega bitja (essere personale), ki po smrti ne postane zgolj duh, pač pa ostane 'nekdo' ('qualcuno'). Tega že ob času njegovega zemeljskega bivanja ne umevajo niti kot golo združenost duše in telesa niti ne kratko malo kot 'osebo', marveč kot človeško bitje (essere-uomo), katerega karakterizira lastna osebnost. Hkrati pa je bilo tudi ugotovljeno, da te religije ne poznajo vstajenja za sodbo« (100).

Ali pa je res, da se je s Tertulijanom začelo izgubljati Pavlovo in Janezovo pojmovanje vstajenja? Ali je res šele Tertulijan začel poudarjati, da vstajenje prizadene tudi prav »meseno« telo? Spomnimo se le na sv. Ignacija Antiohijskega. Kakor že sv. Janez tako se tudi sv. Ignacij, in sicer še odločneje, obrača zoper zmote doketov. Tako npr. pravi: »Zatisnite ušesa, kadar vam kdo kaj govori brez Jezusa Kristusa, iz rodu Davidovega, iz Marije, ki se je resnično rodil, jedel in pil, bil resnično križan in je umrl, ko so ga gledala nebeška, zemeljska in podzemeljska bitja, ki je tudi resno vstal od mrtvih, ko ga je njegov Oče obudil, kakor bo obudil tudi nas, ki vanj verujemo.«⁸ »Resnično je trpel, kakor je bil resnično obujen, ne kakor pravijo nekateri neverniki, da je namreč na videz trpel, kakor so sami videz . . . Jaz sam namreč vem, da je bil po vstajenju v mesu, in verujem, da je. In ko je prišel k Petrovim tova-

⁷ Kongregacija za verski nauk, Pismo o nekaterih vprašanjih glede eshatologije, bolj v začetku.

⁸ Sv. Ignacij Antiohijski, Pismo Tralcem 9; slov. prev. Fr. P. Omerza, v: Spisi apostolskih očetov, Celje 1939, 123.

rišem, jim je rekel: 'Primate, potipajte me in pogledajte, da nisem duh brez telesa!' In takoj so se ga dotaknili in verovali, tesno združeni z njegovim mesom in duhom. Zato so tudi prezirali smrt in jo premagali. Po vstajenju je jedel z njimi in pil kot tak, ki ima meso, dasi po Duhu združen z Očetom . . . Če je storil to naš Gospod le na videz, nosim tudi jaz le na videz verige.«⁹ »Evharistija je meso našega Odrešenika Jezusa Kristusa, ki je trpelo za naše grehe, ki ga je Oče v svoji dobroti obudil.«¹⁰

Seveda to ni bilo »poznojudovsko« gledanje na vstajenje (če pri tem mislimo na vrnitev v prejšnje umrljivo življenje), marveč tisto, ki so ga apostoli in prvi učenci dobili na temelju Jezusovega vstajenja in njegovih prikazovanj, pa tudi pod vplivom delovanja Svetega Duha. Prepričani so bili, da je Jezus vstal »telesno«, vendar pa ne tako, da bi to bila vrnitev v prejšnje umrljivo življenje; niti od daleč ne z enakim telesom, kakršno je bilo prej, toda z istim; s takšnim, kakor ga skuša označiti sv. Pavel v 1 Kor 15,42–44.50–53. »Duhovno telo«, o kakršnem govori sv. Pavel, seveda ne pomeni, da tukaj sploh ni telesa, da je tu tvar (materija) sploh izginila. Jezusovo povečano telo, je še vedno (tvarno) telo, čeprav zdaj ni nič več podvrženo navadnim naravnim zakonitostim nepovečanega tvarnega sveta. Po slovitem izrazu sv. Gregorija Velikega je bilo zdaj »iste narave, a druge slave« kakor pa prej.^{10a}

b) »Grško« in »latinsko« pojmovanje vstalega Kristusovega telesa

Z doslej navedenim je naš avtor hotel postaviti nekakšno hermenevitično izhodišče za razpravljanje o Jezusovem in našem vstajenju. To razpravljanje potem razdeljuje na pet oddelkov: A. Jezusovo vstajenje (102–104); B. Jezusovo »vstajenje mesa« (104–107); C. Marijino vnebovzetje (107 sl.); D. Jezusova prikazovanja (108–110); Vstajenje izvoljenih (110–112).

Glede Jezusovega vstajenja meni naš avtor, da je tukaj treba opustiti splošno smer latinske teologije, kakršna se razodeva v veroizpovedi, ki jo je sinoda v Lyonu l. 1180 predpisala Petru Valdesu in nato njegovim privrženecem valdežanom: »Kristus je vstal z resničnim vstajenjem svojega mesa in z resničnim ponovnim privzetjem duše k telesu; in z mesom je potem, ko je jedel in pil, šel v nebesa, sedi na Očetovi desnici ter bo v istem mesu prišel soditi žive in mrtve« (102 sl.).

»Grška teologija,« pravi naš p. Korošak, »je šla v tem pogledu čisto v drugo smer. Tako npr. sv. Anastazij, antiohijski škof (u. 599), ne priznava, da bi po vstajenju razen duhovnega telesa ostalo v vstalem Jezusu tudi meso« (103). Korošak nato v italijanskem prevodu navaja precej obširen odlomek iz enega od govorov, v katerem sv. Anastazij govori izrečno prav o Jezusovem vstajenju, na koncu pa še omenja Jezusov vnebohod. Človek bi pričakoval navedbe še vsaj nekaj drugih značilnih besedil vzhodne teologije o Jezusovem vstajenju, posebno ker navadno mislimo, da

⁹ Isti, Pismo Smirnčanom 1; slov. pr. pr. t., 136.

¹⁰ Isti, Pismo Smirnčanom 7; slov. pr. t., 139.

^{10a} Gregor Veliki, In Evang. hom. 2,26: »Et eiusdem naturae, et alterius gloriae.« S tem hoče sv. Gregor povedati, da gre za resnično telo, ne pa za domišljjsko tvorbo; da je Križani vstal povečan, in sicer resnično, ne le navidezno (prim. sv. Tomaž, S. th. 3 q.54 a.1). Poročila v evangelijih si ne nasprotujejo, marveč se dopolnjujejo, ko včasih celo v istem odstavku najdemo obojne predstave: ene, ki pričajo, da gre za resnično telo; druge pa, da je to telo povsem preoblikovano, tako vzvišeno nad »meso in kri« (prim. Mt 16,17), kakor da bi bil vstali Kristus zgolj duh; a ni zgolj duh, marveč »duh« v pomenu pripadnosti povečanega telesa »onstranskemu«, notranjebožjemu območju.

ravno vzhodna teologija jemlje zelo zares Jezusovo in naše vstajenje ter celó preobrazbo vsega stvarnega vesoljstva. A tu je naveden samo sv. Atanazij.

Ali pa je grška teologija v pojmovanju Jezusovega vstajenja (Jezusovega vstalega telesa) šla res v čisto drugo smer kakor latinska? Ali je npr. znani ruski duhovnik Dmitrij Dudko morda črpal iz latinske teologije, ko v svojih slovitih pogovornih pridigah govori tako živo o **telesnem** Kristusovem in našem vstajenju? Dudko npr. pravi: »Kako naj razumemo svoje lastno vstajenje od mrtvih? Vstali bomo, kakor je tudi Kristus vstal. Vstajenje duše obstaja v osvoboditvi od slehernega greha, vstajenje telesa pomeni ponovno vzpostavitev telesne podstati. K temu dobro pripominja sv. Pavel: 'Kristus je vstal od mrtvih kot prvina mrtvih. Kakor je po enem človeku prišla smrt na svet, tako je prišlo po enem človeku tudi vstajenje mrtvih.' Povsod raztreseni ležijo pokopani ljudje, ki so umrli ob preklinjevanju ubijalcev in med pasjim laježem – v kakšnem veličastvu bodo nekoč vstali! Vidite torej, kaj pomeni za nas vstajenje mrtvih!...«¹¹

Latinska teologija res uporablja za »vstajenje« ostrejšje in včasih nekako grobe izraze. Na Zahodu veroizpovedi navadno ne govorijo o vstajenju mrtvih, marveč o »vstajenju mesa«,¹² in to res v nekakšnem nadaljevanju judovskega izražanja glede vstajenja. Vendar pa v izrazu »meso« zveni stari biblični (ne poznojudovski) izraz »vse meso« (prim. Ps 136,25; Jer 25,31; Ps 65,3), ki pomeni celotno človeštvo; obenem se giblje to izražanje v janezovski teologiji o Besedi, ki je postala »meso«, to se pravi krhki, slabostim in trpljenju podvrženi človek. Če imajo veroizpovedi na Zahodu izraz »vstajenje mesa« in včasih nekako »fizicistične« poudarke, je treba iskati razloge za to predvsem v potrebnosti boja zoper spiritualistične in včasih tudi izrazito maniheistično-dualistične težnje. Da bi pa tukaj obstajale daljnosežne razlike med vzhodnim in zahodnim umevanjem, tega ni mogoče utemeljeno zagovarjati. Nasprotno pa se je res treba bati, da bi se danes zahodna teologija oddaljila od vzhodne v čisto drugačni smeri: V smeri nekakšnega obnovljenega spiritualizma, kakršen se kaže npr. v tem, da so nekateri katoliški teologi danes začeli tajiti ne le telesnost Kristusovega vstajenja, marveč tudi Jezusovo deviško spočetje iz Marije, kakor da bi Bog ne smel s svojim nadnaravnim delovanjem posegati tudi v telo.¹³

Sicer pa niti navedeni sv. Atanazij, domnevni zastopnik vzhodnega pojmovanja vstajenja, ni nikakršen »spiritualist«, vsaj ne pri vprašanju, za katero nam tukaj gre. Navedeni govor sv. Anastazija je, kolikor sem mogel ugotoviti, ohranjen le v latinščini. P. Br. J. Korošak navaja 7. točko njegovega razpravljanja o Gospodovem vstajenju. A če preberemo celotni govor, ne najdemo prav nič takega, po čemer bi se Anastazijevo pojmovanje o vstalem Jezusovem telesu razlikovalo od tistega, ki je domače zahodnim cerkvenim očetom in pozneje odličnejšim sholastičnim teolo-

¹¹ Dmitrij Dudko, *Das Wort ist nicht gefesselt*, Styria-V., Graz 1976,89. Še bolj izrazito »latinska teologija«, kar se tiče Jezusovega resničnega vstalega telesa (seveda poveličanega), je navzoča npr. v: *Dieu est vivant*. Catechisme pour le familles, par une équipe de chrétiens orthodoxes, Ed. du Cerf, Paris 1979.

¹² Že po izidu Korošakove eshatologije je kongregacija za zakramente objavila odločitev, ki jo je kongregacija za verski nauk dala glede prevajanja izraza »carnis resurrectionem«. Kongregacija hoče, da bi bili prevodi natančni, in pravi med drugim: »Opustitev obrazca 'vstajenje mesa' vključuje nevarnost, da bi se držali tistih današnjih teorij, ki postavljajo vstajenje v trenutek smrti, praktično izključujoč telesno vstajenje, posebej vstajenje tega mesa.« Priobčeno je bilo to v Doc. cath. 1984, 849 sl. Če bi bil p. Korošak že mogel upoštevati to odločitev, bi se bil gotovo izognil nekaterim vidikom svoje podmene in bi bil opustil nekatere svoje trditve.

¹³ Prim. o tem J. Daniélou, *Et qui est mon prochain?* Mémoires, Stock, Paris 1974, 192; isti, *Foi de toujours*, Bechesne, Paris 1969, 80 in 99; J. Ratzinger, *Die Tochter Zion*, Johannes-V., Einsiedeln, 51.

gom. Anastazij malo naprej zelo jasno uči, da je Jezus imel po vstajenju isto telo kakor prej, vendar pa poveličano, se pravi do globin preoblikovano z božjo močjo, z močjo Svetega Duha. S poveličanjem je bilo Jezusovo fizično telo pritegnjeno v notranje območje troedinega Boga, tako da zdaj ni več podrejeno zakonitostim prostora in časa in da tudi hrane ne potrebuje, kakor Anastazij izrečno poudarja, ko govori o tem, da je vstali Jezus jedel z apostoli, čeprav ni več potreboval nikakršne jedi. Z jedjo je vstali Jezus hotel le pokazati, da je res vstal s pravim in istim telesom, katerega je imel prej in je bilo pribito na križ.¹⁴ Če Atanazij pravi, da je imel Jezus po vstajenju »duhovno telo«, ki ni bilo več »meso«, se pri tem izrečno sklicuje na sv. Pavla (1 Kor 15,28.43; Flp 3,21).

Sv. Anastazij posebej omenja tri dneve, ko je Jezusovo telo počivalo v grobu. Nato pa je bilo – pravi Anastazij – to telo »brez vsakega dvoma spremenjeno v poveličano telo, iz duševnega je postalo duhovno, iz slabotnega močno.¹⁵ Apostol namreč pravi: 'Križan je bil zaradi slabosti, toda živi zaradi božje moči' (2 Kor 13,4), kajti nič več nima te slabotnosti.«

Posebno zanimivo je Korošakovo pojmovanje Jezusovega »vstajenja mesa«, kar p. Korošak razlikuje od vstajenja. Če govori o Jezusu, postavlja »vstajenje mesa« vedno pod narekovaj. Z nekaterimi teologi oziroma eksegeti novejšega časa (v najnovejšem času to mnenje spet izgublja veljavo) Jezusovo vstajenje, kakor se zdi, povsem izenačuje z Jezusovim »povišanjem« ali z »vnebohodom« (»assunzione«) (104). Obenem pa Jezusov vnebohod z druge strani izenačuje – vsaj tako razberemo iz vse razlage – z Elijevim »vnebohodom« (2 Kr 2,11; Sir 48,9.10; Mal 3,23.24); pri tem opozarja na vlogo ognja. Ko nato omenja podoben pojav (če izvezamemo ogenj) tudi pri Henohu, Mojzesu in Jeremiju, dostavlja: »Pri Jezusovem vstajenju imamo prazen grob. Kaj se je zgodilo z organskim Jezusovim telesom, to moremo sklepati in ovrednotiti v luči najnovejših znanstvenih preučevanj sv. sindona. Znanstveniki so dokaj soglasni v tem, da pripisujejo Jezusove odtise na sindonu delovanju luči (imenovane v Elijevem primeru 'ogenj'). To izsevanje luči moremo prav dobro uvrstiti med fizične pojave kozmičnega žarčenja (mislimo na kresnico), to je radioaktivnega izžarevanja, ki se sprošča v oksidaciji . . . Nobene ovire ni dopuščati (ammettere) preoblikovanje Jezusovega telesa v tako imenovano 'luciferina',¹⁶ ki je nastopila po Jezusovi biološki smrti, po pokopu in pred 'razkrojem', pred razpadanjem in gnitjem. Takšno preoblikovanje bi bilo vsekakor čudežno, vsaj glede okoliščin, ne pa glede bistva (non quanto alla sostanza), in bi nam tako potrjevalo, da se Bog v čudovitih dejanjih drži splošnih zakonitosti, ki jih je sam določil naravi. Poleg tega bi mogel teilhardovski tok teologije iz tega izvajati pomembne sklepe glede vplivanja Kristusove luči na fizično življenje ljudi« (105 sl.).

¹⁴ Prim. za naš čas W. Bulst, Auferstehung Jesu, v: Sacramentum Mundi I (Freiburg i. Br. 1967) 413–416. Pripominja pa W. Bulst, da »starejša apologetika« (predvsem tista, ki se je začela nekako z razsvetljsko dobo) »ni vedno dovolj opazila, da Jezus ni vstal zemeljsko-telesno (weltlich-körperlich)«, medtem ko je to v Sv. pismu in pri cerkvenih očetih samem jasno pokazano.

¹⁵ Anastazij misli tu na 1 Kor 15,42.43. K. Rahner pravi k temu Pavlovemu mestu: »Končno bomo mogli le v paradoksnih Pavlovi govorici reči: to je pnevmatično telo: resnična telesnost, ki pa je čisti izraz (Ausdruck) duha, takega duha, ki je postal eno z božjim Duhom; telesnost takega duha je res telesnost, ne da bi ostala njena naravna ožina in ponižanje ter praznosta; je telesnost, ki v smrti dobljene svobodnosti od zemeljskega prostora in časa ne odpravlja znova, marveč tej svobodnosti ravno pripomore do čistega javljanja«: Schriften II, 224.

¹⁶ Mišljeno je pač nekakšno fosforesciranje.

Še naprej pravi Korošak: »Preoblikovanje organskega Jezusovega telesa v luč je v nasprotju le do njegovega 'telesnega vstajenja' ('risurrezione corporea'), kakršnega so si predstavljale tradicionalne knjige tekstov, v katerih so šli avtorji rajši za poznojudovsko teologijo o ponovni oživitvi trupla s postopnim ali hkratnim (succesiva o contemporanea) preoblikovanjem telesa, ne pa za novozavežno teologijo, ki jo podaja predvsem Pavel« (106).

Kaj je treba misliti o Korošakovi trditvi, da se je latinska teologija oklenila poznojudovske teologije o 'oživitvi trupla', o tem je bil govor že zgoraj. Kaj pa je s Pavlovo teologijo? Ali je res takšna, kakor bi sklepali iz navedenih trditev?

Sv. Pavel je res odločno odklanjal tedaj vladajoče judovsko pojmovanje, kolikor to umeva vstalo telo kot povsem istovetno z zemeljskim telesom in pojmuje vstajenjski svet kot preprosto nadaljevanje zemeljskega sveta. Srečanje z vstalim Kristusom, ki se je odtegnil zemeljskemu bivanju in ni bil nič več podrejen zakonitostim materije – to srečanje je takšne predstave pri sv. Pavlu in pri drugih Jezusovih učencih nepreklicno razbilo. »To pa pravim, bratje: Meso in kri ne moreta podedovati božjega kraljestva in tudi minljivost ne podeduje neminljivosti« (1 Kor 15, 50). Vsako naturalistično in fizicistično gledanje na vstajenje je tukaj odločno odklonjeno. Spekulacije, ki naj bi si zamislile in dognale, kako more trohljivo in minljivo vendarle postati netrohljivo – takšne spekulacije napravlja Pavlova trditev za nekaj odvečnega.

Vendar moramo reči: to brezpogojno odklanjanje naturalističnih zamisli ne ovira sv. Pavla, da ne bi še naprej govoril o vstajenju **telesa**; seveda pa je to nekaj drugega kakor vrnitev »trupla« v življenje tega sveta. Odklanjanje naturalizma in fizicizma nikakor ni za Pavla isto kakor opustitev telesnega vstajenja.¹⁷

Pavlovo trditev, da se »seje duševno telo, a vstaja duhovno telo« (1 Kor 15,44), razlaga Korošak – vsaj tako se zdi – v spiritualističnem pomenu: kakor da nima po Pavlovih mislih »duhovno telo« nič opraviti z materijo, kakor da sploh nič stvarnega ne more biti poveljučano (tudi o Jezusovem »mesu« Korošak izrečno pravi: »ni prešlo v slavo«, 104). Toda ob upoštevanju miselne zveze ni mogoče utemeljeno zagovarjati takšne razlage. Z J. Ratzingerjem moramo reči: Po gledanju sv. Pavla »ne obstaja telo le adamitsko 'duševno telo', marveč tudi kristološko, kakor je bilo uresničeno v Kristusovem vstajenju, v vstalem telesu Jezusa Kristusa – kot telesnost na temelju delovanja Svetega Duha. Nasproti fizicističnemu realizmu sv. Pavel ne postavlja spiritualizma, marveč pnevmatični realizem. S to dialektiko spominja Pavlov tekst ne le na vsa evangeljska poročila o Gospodovem vstajenju, marveč tudi na notranjo napetost, ki prepaja evharistično poglavje Janezovega evangelija (Jn 6). Nasproti spiritualistični izpuhtelosti vere, Cerkve in zakramenta stoji tukaj trdi realizem stavkov: 'Moje meso je resnična jed in moja kri resnična pijača. Kdor je moje meso in pije mojo kri, ostane v meni in jaz v njem' (v. 55.56). Zoper naturalistično umevanje Vstalega in njegove navzočnosti pri bogoslužju Cerkve pa nasproti no stoji ostri stavek, ki se zdi, kakor da odstranja in izbrisa tisto, kar je bilo povedano; v resnici pa nas šele nauči pravilno gledati na pomen prejšnjega stavka: 'Duh je, ki oživilja; meso nič ne koristi' (v. 63). Kristusovo 'meso' je 'duh', toda Kristusov duh je 'meso'. Le v tej napetosti je viden poseben in nov realizem Vstalega skozi vse naturalizme in spiritualizme.«¹⁸

¹⁷ Prim. J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Pustet, Regensburg ² 1978, 140 sl.

¹⁸ J. Ratzinger, n. d., 41.

Po zelo izvirni Korošakovi razlagi Jezusovo »meso«, – kakor smo videli – ni prešlo v poveličanje, pa tudi ni strohnelo v grobu. Grob je ostal prazen, ker se je Jezusovo zemeljsko telo preoblikovalo v nekakšno luč, kakor se je – pravi p. Korošak – preoblikovalo v luč tudi telo nekaterih izbranih ljudi stare zaveze (prim. 105; 107; 109).

c) Kristusova velikonočna prikazovanja

Pravkar navedeni razlagi ustreza tudi razlaga prikazovanja vstalega Kristusa. Korošak jih v jedru izenačuje z Marijinimi prikazovanji v Lurdu. Marija se tu ni prikazovala »v svojem 'poveličanem telesu' ('corpo glorioso'), nanovo vzpostavljem v njegovih prejšnjih strukturah, marveč v 'prikazovalnem telesu' ('corpo apparizionale')« (109). Dalje pravi naš avtor: »Takšno 'prikazovalno telo' jasno predpostavlja starozavezna teologija v prikazni Gospoda in dveh angelov Abrahamu (prim. 1 Mz 19–19) ... Tudi budistična tibetanska teologija jasno razlikuje 'prikazovalno telo', ki 'privzema človeško obliko in stopa med ljudi, da jim oznanja resnico, kakršna vodi k rešitvi', in pa 'telo absolutne potencialnosti', ki je pavlovsko 'telo slave'. – Zaradi tega pa tudi najbolj realistična prikazovanja poveličanega Jezusa kažejo samo na njegovo navzočnost v 'prikazovalnem telesu', kakršnega si Jezus vsakokrat privzame« (109 sl.).

Na podlagi podmene glede Jezusovega telesa, ki da ni z Jezusovim »zavestnim jazom« prešlo v poveličanje, marveč se je preoblikovalo v nekakšno luč, je bil naš avtor seveda nekako prisiljen, da si je zamislil tudi ustrezno podmeno glede Jezusovih velikonočnih prikazovanj. Mislim pa, da ob resnem in do kraja iskrenem upoštevanju vsega, kar nam o tem pove Sveto pismo Nove zaveze in nato skoraj dvatisočletno nepretrgano izročilo Cerkve, takšne razlage prikazovanj vstalega Gospoda ni mogoče sprejeti.^{18a} Saj je med drugim neizpodbitno, da tudi npr. sv. Pavel dovolj jasno razlikuje prikazovanja vstalega Kristusa od (mističnih) »videnj«. Razumljiva je skrb p. Korošaka in drugih teologov za to, da bi si Jezusovega (in našega) vstajenja verniki ne mislili »fizično« oziroma »fizicistično« ter »molekulariistično« in da bi bilo olajšano oznanjevanje evangelija »modernemu človeku« in tudi ljudem »naravnih religij«. Vendar ta pot vsekakor ni sprejemljiva.

^{18a} Ali ne utegne biti primerjanje Jezusovih prikazovanj po vstajenju s prikazovanji v Lurdu naravnost usodno za verodostojnost krščanskega oznanila, ki temelji na Jezusovem resničnem telesnem vstajenju? Ni malo kristjanov, ki mislijo podobno kakor izobražena gospa, ki mi je zatrjevala: »Strašno me moti tisto o Lurdu. Jaz takih stvari ne morem verjeti. Verujem pa z lahkoto in rada to, kar slišim pri maši – to je vse tako lepo ... « Fr. Varillon pravi glede primerjanja Jezusovih prikazovanj z videnji v Lurdu: Neka podobnost Jezusovih prikazovanj po vstajenju obstaja, kolikor gre tudi pri lurški Bernardki za mistično izkustvo, ki se nanaša na nekaj resnično božjega. A še bolj je treba poudariti nepodobnost. »Kajti v izkustvu apostolov, v tem, kar imenujemo prikazovanje vstalega Jezusa, je nekaj, kar je absolutno izvirno, nekaj, o čemer so imeli izkustvo samo oni. Kaj neki? ... Tole: istost tistega, katerega vidijo zdaj po njegovi smrti, s tistim, katerega so poznali pred njegovo smrtjo v stanju naravnega bivanja. Prav isti je. Apostoli prepoznajo Jezusa kot tistega, ki je res tisti, s katerim so živeli pred njegovo smrtjo.

Bernardka ne prepozna Marije kot ženo, s katero bi bila skupaj pasla ovce. Tu ni nikakršnega prepoznavanja istovetnosti. Izkustvo apostolov je absolutno originalno in edinstveno v zgodovini: dojeli so, da obstaja kontinuiteta med umrljivim Jezusovim življenjem in njegovo eksistenco Vstalega« : Francois Varillon, *Joie de croire – Joie de vivre*, Le Centurion, Paris ² 1981, 85. – Natančneje o tem prim. H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Johannes-V., Einsiedeln ⁴ 1975; B. Rigaux, *Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique*, Duculot, Gembloux 1973, zlasti 340 ss.; H. U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, v: *Mysterium Salutis* III/2, 133–326, posebno 281–283.

Korošakova razlaga Jezusovega vstajenja in njegovih prikazovanj je močno podobna podmeni, kakršno podaja o istem zelo znani francoski ekseget X. Léon-Dufour. Današnjim izobražencem skuša L.-Dufour olajšati umevanje Jezusovega vstajenja nekako takole: Jezusovo telo je v grobu izginilo tako, da je v silno pospešenem procesu (razpadanja?) nekako izpuhtelo in se povsem razpustilo ter ga nato res ni bilo mogoče najti v grobu. Prikazovanja učencem so se dogajala sicer kot »objektivna«, vendar pa so bila pravzaprav »notranja« videnja.¹⁹ Ob vsej podobnosti pa se Korošakova razlaga v primerjavi z Dufourjevo zdi v marsičem boljša, vsekakor jasnejša (Korošak posebej naglaša, da Jezusovo telo gotovo ni strohnelo in se tako bolj sklada s stalnim izročilom v Cerkvi, medtem ko pri L. Dufourju – poleg drugih negativnosti – to ni jasno).

L.-Dufourjevo podmeno so takoj ostro zavrnil npr. kardinal Ch. Journet kot sistematik, pod eksegetskim vidikom pa C. Spicq OP, J. J. Weber in vrsta drugih biblicistov. L.-Dufourjeva prizadevanja pri razlaganju Kristusovega vstajenja – tako ugotavljajo ti avtorji – sicer vsebujejo marsikaj pozitivnega; vendar pa se temu pridružuje pri L.-Dufourju nekakšna gnoza. Kakor da »moderni« človek sploh ne more več sprejeti tega, kar je v evangelijih, in si je zato treba z velikimi miselnimi naporji izmišljati neke posebne teorije, da bi tega človeka evangeljsko oznanilo kljub vsemu »zajelo«!²⁰ Ali pa ne bi bil to »drug evangelij« (prim. Gal 1,6–10)?

Francoskim škofom se je prav v zvezi s to Léon-Dufourjevo razlago zdelo potrebno objaviti posebno izjavo o »zgodovinskosti« Kristusovega vstajenja. V njej je med drugim rečeno: »Jezusovo vstalo telo je bilo prav isto, katerega je božja Beseda privzela iz Device Marije . . . Bilo je križano ter položeno v grob; in bilo je preoblikovano z močjo Duha . . . Ko evangeljski teksti kažejo na kontinuiteto med pokopom in vstajenjem ter na čutno zaznatnost prikazovanj, imajo namen pričevati za kontinuiteto pokopanega telesa z vstalim telesom.« Še naprej poudarja ta izjava: »Ni mogoče trditi, da se Kristusovo vstajenje docela izmika historičnemu spoznanju (connaissance). To spoznanje ima za svojo nalogo ugotavljati realnost dejstev, ki so predmet objektivnega raziskovanja zgodovine človeštva . . . Kristusovo vstajenje se tiče celotne človeškosti (totalité de l'humanité), ki si jo je Beseda privzela, ko se je učlovečila. Privzela si jo je v njenem umrljivem stanju, s svojim vstajenjem pa jo je preoblikovala (transfiguré). Tudi predmet naše vere, ki je 'odrešenje naših teles' (Rim 8,23), zahteva, da si najprej v Kristusu 'to minljivo nadene neminljivost in to umrljivo nadene neumrljivost' (1 Kor 15,54) . . . Pavlov nauk je prav tako kakor nauk evangelijev nedvoumen (formel) . . . Ta trditev je vedno bila pohujšanje za tiste, ki hočejo postavljati meje Bogu in svobodnosti njegove ljubezni. Cerkveno izročilo pa je vedno odklanjalo vse takšne razlage ali opise, ki bi mogle postaviti v nevarnost resničnost živega Kristusa in njegovo enoto resničnega Boga in pristnega človeka. Evangeljski teksti kažejo na kontinuiteto med pokopom in vstajenjem, ugotavljajo prazen grob in čutom dojemljiva prikazovanja; s tem hočejo pričevati za

¹⁹ X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et Message pascal*, Ed. de Cerf, Paris 1971; prim. Fr. Varillon, v op. 18a n. d., 80–93.

²⁰ Prim. Msgr. J. – J. Weber, *La Résurrection de Jésus, Notre sauveur. Etudes sur le livre du P. L.-Dufour*, v: *Doc. cath.* 53 (1973) 1130–1133; Albin Škrinjar, *Odgovor prof. A. Rebiću glede moje recenzije njegove knjige o Isusovem Uskrsnuću*, v: *Obnovljeni Život* 29 (1974) 81–106 (A. Škrinjar tu navaja poleg L.-Dufourjeve še druge podobne razlage in jih strokovno in obenem odločno zavrača); kratko poročilo in zavrnitev tudi M. Mourin, *La Résurrection de X. L. Dufour*, v: *L'Homme nouveau*, 4.6.1972, 6.

kontinuiteto pokopanega telesa s telesom, ki je bilo obujeno 'v slavo Boga Očeta' Flp 2,11).«²¹

L.-Dufour v iskanju novih teorij o Jezusovem vstalem telesu pa ni osamljen. Tako npr. dominikanec Fergus Kerr – pod vplivom načel v razlagi Bultmanna, Marxena in nekaterih drugih protestantov (od katerih se danes ravno protestanti spet v velikem številu odločno oddaljujejo) – trdi v jedru naslednje: Danes je treba Jezusovo vstajenje razumeti tako, da si je Jezus privzel telo (zveličanih) ljudi, ne pa da je vstal v svojem telesu. Ali pa je mogoče resno zagovarjati to razlago? Če človek pogleda od bližje, more opaziti, da pomeni Kerrova razlaga (in podobne) pravzaprav odpoved tvarnemu svetu, kakor je to tudi pri L.-Dufourju in še katerem drugem teologu.²²

Zoper Kerrovo in še druge podobne razlage Jezusovega vstajenja je Michael Dumett, profesor logike v Oxfordu, svetovno znani predstavnik analitične filozofije in teorije znanosti, pred kratkim napisal kritično razpravo o »biblični eksegezi in vstajenju«. Ob koncu povzema M. Dumett svoje prepričljivo razmišljanje z značilnimi besedami: »Prav nobene slutnje nimam, ali tisti, ki predlagajo takšne interpretacije, res mislijo, da napravljajo s tem vero lažjo. Kar se mene tiče, moram le reči, da bi se mi, če bi skušal slediti njim, krščanska vera zdela popolnoma nemogoča.«²³

Glede razlage Jezusovega vstajenja, kakršno podaja p. Korošak, tako ostra sodba, kakor je Dumettova, gotovo ne velja. Poleg tega p. Korošak takoj v uvodu svoje knjige že vnaprej relativizira svoje posebne poglede in jih obenem z vso določnostjo podreja presojanju »tistih, ki jih je božji Duh postavil, da vodijo vernike po poti zveličanja« (12). P. Korošaka torej prav gotovo ni mogoče uvrstiti med takšne teologe, ki so si »dali na glavo ono tiaro, ki jo je Pavel VI. odložil«, kakor so še pred nedavnim začeli govoriti šaljivci v Rimu.²⁴

Če sem poročilu o knjigi našega uglednega rojaka v Rimu dodal nekatere pomisleke, naj jih nihče ne jemlje kot nekakšen napad nanj in na njegovo delo, marveč kot znamenje tem večjega in iskrenejšega priznanja njegovim prizadevanjem na področju teologije, ki je »služenje božji resnici v Cerkvi«²⁵ in hkrati »zelo globoko nesebično služenje skupnosti verujočih,«²⁶ »eden od odločilnih dejavnikov za življenje Cerkve in za pričevanje, katerega so poklicani dajati sredi sveta vsi, ki verujejo v Kristusa.«²⁷ Posebej je ravno glede eshatologije tudi pismo kongregacije za verski nauk iz l. 1979 prav gotovo zelo utemeljeno posebej poudarilo že v uvodu: »Ne more biti govora o tem, da bi omejevali ali sploh preprečili teološko raziskovanje, ki je veri Cerkve vsekakor potrebno in s katerim se mora Cerkev okoristiti.« Ob koncu pa isto pismo to še dopolnjuje, ko pravi: »S temi vprašanji povezane težave nalagajo težavne obveznosti teologom, katerih naloga je gotovo nepogrešljiva. Prav zato pa imajo pravico do našega opogumljenja in do tistega prostora svobode, ki ga zahtevajo njihove metode.«

²¹ Note du Bureau d'études doctrinales et pastorales du Conseil permanent de l'épiscopat français sur la résurrection, v: Doc. cath. 54 (1972) 325 sl.

²² J. Ratzinger meni, da se v tezi, ki trdi, da se vstajenje mrtvih izvrši že takoj s smrtjo, skriva prav to: Eschatologie, 158 sl.

²³ M. Dumett, Biblische Exegese und Auferstung, v: IKZ 13(1984)271–283, tu 283.

²⁴ F. Mandillo, Il dissenso tra storia e attualità, v: Trentaggiorni 3 (n., 1985)39 sl.

²⁵ Papež Janez Pavel II., Red. hom. št. 19,3.

²⁶ Papež Janez Pavel II., nagovor za teologe v Nemčiji, v: C. dok. 11(1981)29.

²⁷ Papež Janez Pavel II., nagovor ob podelitvi nagrade Pavla VI. H. U. von Balthasarju, v: Os. R. (d.), 29.6.1984,10.

T. Ladan – V. B. Jarak – Đ. Seder, *Evangelje po Luku*

Bogoslovni vestnik 1985, 45/4, 420–424 je prinesel oceno, ki jo je napisal prof. Rozman o delu: Tomislav Ladan – Vjeko-Božo Jarak – Đuro Seder, *Evangelje po Luki*, Biblioteka Slovoznak – Plehan 1985. Kot odgovorni urednik želim povedati nekaj pripomb k oceni prof. Rozmana.

Ocena daje vtis, da jo je prof. Rozman pisal hitro in precej površno, pa so se mu zato prikradli očitni spodrsiljaji. Hrvaško besedo »put« bere samo v enem pomenu, v hrvaškem jeziku pa ima več pomenov, med katerimi je tudi »meso, telo, človek« (prim. Riječnik hrvatskog ili srpskog jezika XII, Zagreb 1952, 783–788), na kar je v svojem prevodu Ladan tudi mislil. Vendar pa se bom na kratko zadržal pri tistem delu omenjenega prikaza, ki se nanaša na komentar Vjeko-Bože Jaraka.

Predvsem je pozornost prof. Rozmana preveč posvečena vprašanju, zakaj je poglavje Oznanjenje Jezusovega deviškega rojstva postavljeno kot dodatek. V zvezi s tem izraža sum, da je Jarak podcenil prvi dve poglavji in osiromašil njuno vsebino. Ta trditev ne drži. Jarak posvečuje tema poglavjema enako pozornost kot drugemu tekstu Lukovega evangelija, kar se lahko vidi na straneh 23, 27, 33, 46, 47, 50, 55, 57, 60, 61. V obliki dodatka nista obdelani prvi dve poglavji Lukovega evangelija, temveč samo en vidik tega vprašanja. Ker pa se tako postavljeno vprašanje ni ujemalo s celoto, ga je avtor podal ločeno.

Drugo vprašanje, ki vznemirja prof. Rozmana, je vprašanje Jezusovega božjega sinovstva. Pri tem dejansko prezre, da ne gre za dogmatični nauk kalcedonskega in II. carigradskega koncila, kakor tudi ne za to, kaj o tem misli V. B. Jarak, temveč gre – kot piše v podnaslovu – za »poskuse prvih verskih izpovedi o Jezusu«, kar je seveda nekaj drugega. V svojem komentarju je Jarak čisto jasno poudaril, da je Jezus Kristus skrivnost in da so pojmi, s katerimi so verniki oziroma teologi krščanske skupnosti Lukovega evangelija poskušali pojasniti vernikom Kristusovo skrivnost in jo približati razumevanju ljudi, bili v tistem času večpomenski, zato je bila rast v veri in spoznanju Kristusove skrivnosti težavna, dolgotrajna, a uspešna. To se lepo vidi iz teksta: »S tem ko so Jezusovi učenci v Jezusu videli enega od davnih prerokov, se niso mogli ubraniti vtisa, da vendarle obstaja razlika med Jezusom in

vsemi poznanimi preroki. Preroki so nastopali v Božjem imenu, a to je bilo vedno le delno zastopanje. Nikjer ni bilo mogoče govoriti o istosti Božjega dela in nastopanja kakega preroka. Tudi v svojem najvišjem poslanstvu je ostajal prerok samo glas, s katerim se prenaša od njega bistveno različno Božje sporočilo. V Jezusu iz Nazareta pa se je Bog oglasil drugače. Ni šlo samo za to, da je deloval z neprimerno večjo močjo, temveč se je iz njegovega delovanja lahko videlo, da je v tako tesni in nerazdeljivi povezanosti z Bogom kot svojim Očetom, kot ni bil nikoli nihče, celo sam Mojzes ne in noben prerok. Celoten Jezusov pojav, njegove besede in dejanja so se naravnost poistili z Božjim delovanjem. Vlogo, ki jo je v Stari zavezi imel Bog Jahve, ima sedaj Jezus iz Nazareta« (str. 39).

Niti pojem Božji sin niti vsi pojmi skupaj kakor tudi ne opredelivne kristoloških koncilov, pa naj so še tako dragocene, niso in ne bodo mogle storiti, da Jezus Kristus ne bo še naprej skrivnost.

Tretje vprašanje, ki se mu je prof. Rozman v svojem prikazu malo bolj posvetil, je položaj žene v judovstvu. Jarakovo trditev: »Malo religij v zgodovini sveta je ženo tako potiskalo v stran kot judovska« (str. 71) razglša prof. Rozman za slabo poznanje svetopisemske problematike in jo pobija z navedki apostola Pavla. Odkod sedaj ta zveza? Iz Jarakovega teksta se jasno vidi, da je treba judovsko religijo razlikovati od Svetega pisma. V stavku, ki sledi navedenemu, Jarak kaže, da sta se v tej točki svetopisemski nauk in judovska religijska praksa razhajala. Zmeda postane še večja, ko pobija zgornjo trditev z navedki apostola Pavla. V komentarju gre za judovsko religijo in ne za nauk apostola Pavla. (Pavel je deloval v helenističnem okolju in je v njem skušal vsaditi krščansko pojmovanje zakona. V tem okolju je prevladovala sorazmerno drugačna praksa glede ločitve; tu je tudi žena imela pravico zahtevati ločitev, ne samo mož. V zvezi s tem je v Markovem evangeliju vzporeden tekst, prim. Mr 10,1–12 v primerjavi z Mt 19,1–9).

S tem odlomkom prof. Rozman v svojem prikazu najbolje potrjuje zgoraj izrečeno kvalifikacijo, zato njegov prikaz učinkuje neurejeno, zmedeno in vnaša nepotrebno zmoto. Tega bi danes ne pričakovali od kakega profesorja bibličistike.

Andrija Zirdum

Priznam, da beseda **put** pomeni tudi meso, telo, človek in zato moj očitek ne drži, vendar moram povedati, da sem uporabljal Jurančičev Srbohrvatsko-slovenski slovar (Državna založba Slovenije, Ljubljana 1955, 768), ki tega pomena ne pozna. Sicer pa na splošno nisem manj ugodno ovrednotil Ladanov prevod Lukovega evangelija, kakor ga vrednoti uredništvo Biblioteke »Slovoznak« – Plehan ali morda Vjeko-Božo Jarak sam, ko ste izdali nov prevod Lukovega evangelija, kar je vsekakor pohvalno, saj je vsak prevod obogatitev svetopisemskega sporočila, v razpravi pa dosledno navedite evangelij po Rupčiču (prim. Dr. fra Ljudevit Rupčič, Sveto pismo Novi zavjet). Logika! Ali pa se ga sramujete?

Kje pa pravim v recenziji, da Jarak ne posveča enake pozornosti prvemu in drugemu poglavju Lukovega evangelija kot drugim poglavjem? Sprašujem se samo, zakaj obravnava njuno sporočilo v Dodatku in če sedaj pravite vi, urednik te zbirke, da zato, »ker se tako postavljeno vprašanje ni ujemalo s celoto«, potem smo pri srčki spornega v Jarakovem komentarju.

Strinjam se z vami, da ne gre »za dogmatični nauk kalcedonskega in II. carigradskega koncila«, ker eksegeza ni dogmatika, čeprav je njena osnova, vendar se zelo motite, ko pravite, da zavoljo mnogoznačnosti pojmov, s katerimi so prvi kristjani izražali skrivnost Jezusove osebe, v resnici »niso hoteli nič povedati, kako se je to (namreč učlovečenje) zgodilo, ampak so s svojim pripovedovanjem izrazili samo versko resnico o Jezusovi tesni povezanosti z Bogom« (40). Po vašem naj bi krščanstvo nastalo iz zmedenih pojmovanj prvih kristjanov Jezusa. To je absurd! Prvi kristjani so pač dobro vedeli, kdo je Jezus in odkod je (prim. 1 Jn 4, 1–4). O njem se sprašujejo samo teologi, ki zavoljo svojega racionalističnega mišljenja težko pristajajo na nadnaravno, tudi na skrivnost Jezusovega učlovečenja in kvečjem pristajajo na njegovo božje posinovljenje pri krstu, kakor se izraža tudi Jarak: »Samo po sebi je umevno, kako se pojmovanje božjega sinovstva v Jezusu ne more spraviti v sklad z rojstvom po Duhu ali z deviškim rojstvom. Če bi bil Jezus po rojstvu Božji Sin, posinovljenje pri krstu ne bi bilo potrebno« (40).

Besede so tako jasne, da je vsak komentar odveč: Jarak ne odklanja samo učlovečenja, temveč tudi povsem napačno pojmuje prihod Svetega Duha nad Jezusa pri krstu in da bi bralca o tem prepričal pravi, da »krščanski pisatelji nikakor niso nameravali opisovati Jezusovega telesnega rojstva« (40), torej je Lk 1, 26–38; Mt 1, 18–25 prazno govorjenje, ko so nam pa strokovnjaki svetovnega slovesa tako zabičevali, da ima vsaka beseda v Svetem pismu določen pomen!

Priznam, da je učlovečenje skrivnost in da ostaja Jezusova oseba skrivnost, kajti kako je on, ki ga

»nebes nebesa ne morejo obseči« (1 Kr 8, 27), postal človek? V to moremo samo verovati! Tu je bila na delu božja vsemogočnost. Mar ni čudno, da samo ob tej resnici pravi Sveto pismo: »Bogu namreč ni nič nemogoče« (Lk 1, 37). Medtem ko za vernega človeka ostaja ta resnica skrivnost, jo Jarak začenja pojasnjevati, tako da jo izniči. Samo Jezusova notranja pridružitve Bogu, pa naj gre do zadnje možnosti možno pridružitve, ni isto kot učlovečenje. Tudi mi smo notranje pridruženi Bogu (prim. Jn 15, 4–5; 17, 21) in apostol Pavel celo pravi o sebi: »Ne živim pa več jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal 2, 20), vendar nobena od teh najbolj notranjih pridružitve Jezusu ni isto kot biti Jezus. Učlovečenje je veliko več kot pridruženje in samo tako postanejo razumljive Jezusove besede: »Jaz nisem od tega sveta« (Jn 8,23).

In da Pavla ni mogoče navajati proti nevzdržni Jarakovi trditvi, da je »malo religij v zgodovini sveta ženo tako potiskalo v stran kot judovska« (71), ker je pač »Pavel deloval v helenističnem okolju« (prim. zgoraj)? Gotovo, da njegov nauk ni isto kot judovstvo, vendar je Pavel judovstvu prinašal Kristusa. Njegova življenjska zakoreninjenost (Sitz in Leben) je bil takratni judovski svet, tudi na potovanjih se je najprej obrnil k rojakom (Apd 13, 46), zato pomeni vaše vprašanje »Odkod sedaj ta zveza?« spodnesti Pavlu življenjski prostor. Toda Pavel je preveč neposreden in konkreten, da bi mogli to storiti. To bi bilo izničenje Pavla, zato se tudi v njegovem govorjenju o ženah odražajo judovske razmere in te demantirajo Jarakove trditve.

Novosti so vedno zanimive, čeprav včasih tvegane, vendar moramo vedno delovati po navodilih Cerkve, ta pa tudi v novem zakoniku zahteva, da imajo izdaje Svetega pisma odobrenje Apostolskega sedeža ali škofovske konference (CZ, kan. 825, 1), vi pa tudi za to niste poskrbeli. Je bila tudi tukaj vzrok naglica?

Francè Rozman

Stefano De Fiore – *Salvatore Meo*, **Nuovo dizionario di mariologia**, Edizioni Paoline, Roma 1560 str., 1985.

Rimska založba Edizioni Paoline (EP) je v zbirki Dizionari EP, to je Enciklopedije EP, po zadnji, štirinajsti Enciklopediji duhovnosti–Dizionario di spiritualità 1980, pod vodstvom Tulla Goffija, začela pripravljati mariološko enciklopedijo. Obrnila se je na monfortanskega redovnika Stefana de Fiorea SMM, profesorja mariologije na papeški univerzi Marianum in na Gregoriani v Rimu; ta si je s študijem mariologije sestavljalcev VIII. poglavja koncilске konstitucije Luč narodov (C) pridobil mednarodni ugled in sloves. Maja 1980 so Edizioni Paoline podpisale z De Fioreom in rektorjem Marianuma Salvatorom Meom pogodbo za Mariološko enciklopedijo, ki naj bi obsegala 101 geslo in pri kateri bi sodelovalo 63 izvedencev v mariologiji, največ profesorjev papeških univerz v Rimu, pa tudi drugih italijanskih in inozemskih strokovnjakov.

Enciklopedija v abecednem redu razlaga izbrana gesla po metodi, ki so jo uporabljali leta 1639 Teofilo Raynaud (Lyon) v *Nomenclator marianus*, 1665 Pierfrancesco Passerini (Piacenza) v *Encyclopedia mariana* (Piacenza), 1669 Diego de Castilo v *Alphabetum marianum* (Lyon), 1683 Ippolito Marraci v *Polyanthea mariana* (Köln) in 1691 Emanuele di Gesù v *Alphabetum marianum* (Neapel). S premorom dveh stoletij so potem 1901 sledili *Dictionarium marianum* kardinala Vivesa (Rim), 1908–09 *Dizionario mariano* Ermanna Belkesterja (Milano), 1957–67 *Lexikon der Marienkunde* v Regensburgu, 1960 *Dizionario di mariologia* Gabriela Roschinija (Rim) in 1982 *A theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary* Michaela O'Carrolla (Wilmington). Enciklopedije v sistematičnem redu so 1866 Bourasséjeva *Summa aurea* v 13. zvezkih (Pariz), 1949–1971 Huberta du Manoirja *Maria* v 8. zvezkih, 1936 Ippolita Porra *Enciclopedia mariana* (Vicenza), 1954 Raimonda Spiazzi *Theotócos* (Genova–Milano), 1975 *Enciclopedia mariana* posconciliarne Španske mariološke družbe (Madrid) (VII) in 1984 *Handbuch der Marienkunde* Wolfganga Beinerta in Heinricha Petrija (Regensburg).

Po mnenju avtorjev se Nova mariološka enciklopedija razlikuje od navedenih del po načelih, do sedaj neuveljavljenih, ki so posledice sodobnih kulturnih in eklezijskih zahtev. Te so: 1. Zgodovinsko odrešenijski vidik. Potem ko je 2. vat. cerk. zbor v VIII. poglavju koncilске konstitucije o Cerkvi (C) Marijo vključil v »skrivnost Kristusa in Cerkve«, je dobila celotna mariologija podčrtan odrešenijski poudarek: Marijo je mogoče razumeti in razlagati samo v odnosu do Jezusa Kristusa in njegovega odrešenijskega dela v Cerkvi. S tem so opustili vsako samostojno in od Kristusa ter Cerkve neodvisno razpravljanje o Mariji. 2. Strnjen in poglobljen je prikaz. Enciklopediji ne gre za obširno, rekli bi klepetavo informacijo, temveč za logično urejeno, do zadnjih možnosti poglobljeno in čimbolj zgoščeno predstavitev celotnega nauka o Mariji v 101 geslu. Vsako geslo predstavlja zaključeno razpravo, ki je kot mozaični kamen urejen v celotno podobo Marije. 3. Življenjsko pastoralna narava. Knjiga je namenjena najširšim slojem bralcev, ki skušajo svojo vero oblikovati v službi svojega religioznega življenja. Zato uporablja tako imenovani »hermenevtski krog«: vsako geslo najprej kaže svojo življenjsko pomembnost v konkretnem življenju vernika. Nato skuša vprašanje pojasniti v luči razodetja iz Sv. pisma, potem s pomočjo teološkega razmišljanja cerkvenega izročila in končno pod vidikom sodobnega verovanjskega položaja. Končno skuša vse skupaj spraviti v okvir sodobnega verovanja (VIII–IX). 4. Poleg abecedne predstavitve po geslih je za bralce, ki si hočejo izoblikovati sistematično poznanje mariologije, izdelan »program sistematičnega študija«, ki dela iz Nove marijanske enciklopedije koristen in uporaben priročnik za študij mariologije (XXIII–XXVII).

Nova mariološka enciklopedija pomeni odločen zaspek v prikazu Marije Jezusove matere v duhu 2. vat. cerk. zbora, ki Marijo v koncilski konstituciji O Cerkvi (C) vključuje v skrivnost Jezusa Kristusa in Cerkve, kot so to delala prva krščanska stoletja. Ali potem ne velja več geslo »De Maria numquam satis«? De Fiore odgovarja na to, vsekakor do nedavnega zelo pereče in občuteno vprašanje: »Kolikor mi je znano, do sedaj nihče ni raziskal zgodovinskega nastanka tega ge-

sla. Karmeličanski menih Andrea Mastelloni je v 17. stoletju zapisal »De dilecta numquam satis«, kar naj bi pomenilo, da tisti, ki zares ljubi mater našega Gospoda Jezusa Kristusa, nikdar ne more v polnosti dojeti njene skrivnosti« (Madre di Dio, 3/1986, str. 16).

Valter Dermota

Internationale katholische Zeitschrift Communio 1986, št. 1–2.

Prva številka revije *Communio* je posvečena tretji božji osebi.

Jean-Yves Lacoste, mladi doktor teologije (r. 1953), je napisal članek glede teologije Duha (1–7). Avtor poudarja, da mora biti pnevmatologija (nauk o Svetem Duhu) povezana s kristologijo in z naukom o sv. Trojici. Samo tako prodremo nekoliko v skrivnost Svetega Duha.

Zanimiva je krajša razprava Hansa Ursa von Balthasara z naslovom Bog je svoj lastni ekseget (8–13). Najprej Balthasar pokaže, kako Sin razodeva Očeta (autos exegésato – prim. Jn 1, 18). Teologija prvotno pomeni samorazodevanje Boga v učlovečenju njegovega Sina. Največje razodetje Očeta je v Kristusovem trpljenju. Križ je še na poseben način razodetje božje ljubezni. Ljudje šele po delovanju Svetega Duha razumejo to razodetje. Delovanje Svetega Duha ni nobena druga razlaga Boga, ampak samo spolnitev prve, kajti Sveti Duh zajema iz Očeta in Sina. Sveti Duh vpeljuje ljudi v polnost resnice. Bog je svoj lastni ekseget in le tako moremo deloma prodreti tudi v skrivnost njegovega notranjega trinitarnega življenja.

Karmeličan Antonio Maria Sicari (r. 1943), ki poučuje v Brescii Sv. pismo in je direktor italijanske izdaje *Communio*, je napisal razpravo z naslovom Sveti Duh in 'popolna' inkarnacija (14–22). Loteva se pomembnega problema, s katerim se morajo spoprijemati verniki danes. To je vprašanje odnosa med Svetim Duhom in hierarhično Cerkvijo. Avtor si zastavlja dve vprašanji. Prvo se glasi: Ali je Sveti Duh svoboden v odnosu do institucionalne Cerkve? Drugo pa: Ali bo prišla nova doba, ko bo institucija premagana? Sicari toži, da je danes prizadet in zamegljen nauk o sv. Trojici, to pa je vzrok raznim nejasnostim. Ob upoštevanju trinitarnosti razvija misel o trojni inkarnaciji Logosa, in sicer v Mariji, v Sv. pismu in v evharistiji. Vse tri inkarnacije se nadaljujejo v Cerkvi. Cerkve imenujemo tudi »duhovno telo«. Ta izraz še posebno lepo kaže na vlogo Svetega Duha v Cerkvi. Prav inkarnatorično načelo nam odgovarja na vprašanje povezanosti med Svetim Duhom in hierarhično Cerkvijo.

Leo Scheffczyk, ki je bil do svoje upokojitve l. 1985 redni profesor dogmatike na univerzi v

Münchnu, je avtor razprave z naslovom Pomen Filioque (Der Sinn des Filioque) (23–34).

Vprašanje glede izhajanja Svetega Duha se zdi nekaterim zastarelo, a ravno ob ekumenskih razgovorih vidimo njegov pomen. Scheffczyk najprej razloži zgodovinski razvoj vzhodnega in zahodnega izročila. Pri Baziliju Velikem (+378) zasledimo za Vzhod značilno opredelitev, da Sveti Duh izhaja iz Očeta po Sinu; pri sv. Avgustinu (+430) pa zahodno pojmovanje, ki govori o tem, da Sveti Duh izhaja iz Očeta in Sina (Filioque). V začetku sta se obe strani dobro poznali in ni bilo težav. Po krivdi predstavnikov obeh izročil pa se je položaj zaostрил v srednjem veku. V novejšem času se je pokazalo, da se obe opredelitvi lepo dopolnjujeta in imata vsaka svojo prednost. Obe opredelitvi sta kakor »skupno zveneči akord«. Vedno je potrebno povezovati ojkonomsko in imanentno pojmovanje sv. Trojice.

Profesor filozofije Bernard Ibal (r. 1946) govori o odnosu med človekovim dostojanstvom in darom Svetega Duha (35–37). Avtor meni, da mora humanizem računati s Svetim Duhom, drugače ni nobene prave humanosti, ampak samo barbarstvo. Če človek reče ne božjemu Duhu, reče ne sam sebi, reče ne konkretnemu temelju svojega dostojanstva.

Asumpcionist Jean Darrouzès (r. 1912), ki je do 1968 vodil Francoski institut za bizantinski študij, je predstavil carigradskega patriarha Janeza Beccosa (38–40). L. 1273 je Beccos prišel do prepričanja, da zahodno pojmovanje glede izhajanja Duha (Filioque) ni heretično, in 1275 postal carigraski patriarh. Ob branju Nikephorosa Blemmydesa in Niketesa Maroneia je spoznal, da se more izhajanje Svetega Duha razložiti drugače, kakor si je predstavljal Fotij. Ohranjena sta dva Beccosova govora o edinosti iz l. 1275 in 1276. Prepričan je bil, da Sveti Duh prejema bit iz bistva Očeta in Sina, kar latinska Cerkve izraža s trditvijo, da Sveti Duh izhaja iz Očeta in Sina. Beccos obtožuje Fotija kot izumitelja in očeta napadov zoper rimsko Cerkve. Trdi, da je bil Fotij omahljiv in zlonameren. Svoja stališča do Rima je spreminjal v skladu s svojimi koristmi.

Med kritike in poročila je uvrščeno po svetu zelo odmevno predavanje, ki ga je imel kardinal Joseph Ratzinger 21. oktobra 1985 v Foggii, in sicer o ekleziologiji drugega vatikanskega koncila (41–52). Ratzinger pokaže na glavne smeri razvoja ekleziologije v letih 1920–1960, to pa omogoča boljše razumevanje samega koncila.

Že pred koncilom se je izoblikovalo pojmovanje Cerkve kot skrivnostnega Kristusovega telesa. Romano Guardini je to izrazil z besedami: »Cerkve se prebujajo v dušah.« Bolj jasno smo spoznali, da je Cerkve nekaj notranjega in da smo mi Cerkve. Zavedali smo se, da Cerkve gradijo molitev in

zakramenti. Hkrati pa tudi, da je Cerkev živ organizem, ki se razvija in ostaja identičen, če se in ker se stalno obnavlja. Ni samo organizacija. Je več. Je organizem Svetega Duha, nekaj živega, Kristusovo skrivnostno telo. Na prvem mestu je Kristus, ne Cerkev. Nikoli ne bi smeli pozabiti, da se temeljna konstitucija 2. vatikanskega koncila začena z besedami »Lumen gentium cum sit Christus«.

Zlasti po zaslugi Henrija de Lubaca se je izoblikovala evharistična ekleziologija. Ta je pokazal, da je skrivnostno Kristusovo telo prvotno pomenilo evharistijo. Ob naslonitvi na 2. vatikanski koncil Ratzinger zavrne protestantsko in pravoslavno evharistično ekleziologijo, ki ne upošteva dovolj pomena hierarhične ureditve. Evharistična ekleziologija je tesno povezana s škofovsko kolegialnostjo. Škof je obdan z zborom duhovnikov. Duhovništvo vključuje vednopovezanost s škofom in naravnost nanj. Škof pa mora biti prav tako povezan z drugimi škofi.

Ratzinger nato pojasnjuje, kako je nastal pojem Cerkve kot božjega ljudstva. Povod so bili ekumenski razlogi. S pojmom božje ljudstvo je bilo mogoče natančneje pokazati odnos do pravoslavnih in protestantov, s katerimi smo povezani po krstu, in z ostalimi verstvi, ki so naravnana na Cerkev. Ratzinger omenja tudi spoznanja, do katerih se je sam dokopal ob pisanju svoje doktorske disertacije. Ob koncu poudarja, da smo koncilu zvesti samo tedaj, kadar pojmovanje Cerkve kot božjega ljudstva povezujemo s pojmovanjem Cerkve kot zakramenta. Dejansko smo še daleč od koncilскеga pojmovanja Cerkve, kajti misel na Cerkev kot zakrament je le malo navzoča v naši zavesti.

Kot odločilna protiutež zgolj organizatoričnemu in birokratskemu gledanju na Cerkev je marijansko umevanje Cerkve. Šele če smo marijanski, smo Cerkev. Cerkev ni aparat, pač pa oseba, žena, mati. Cerkev se ne naredi, pač pa se rodi. Cerkev je bila rojena, ko je bil v Marijini duši izrečen fiat. Najgloblje hotenje koncila je bilo prebuditi Cerkev v naših dušah. Marija nam kaže pot.

Hermann Kunisch, profesor novejša nemške literature, predstavlja v sestavku Duh in moč (52–69; 168–172) Hofmannsthalovo dramo Der Turm (Stolp). Razlaga okoliščine, v katerih je drama nastala. Dogajanje v njej je časovno in krajevno neopredeljeno. S pomočjo Hofmannsthalove korespondence dogajanje v drami aktualizira ob dogajanjih v času, ko je delo nastajalo, in prikazuje, kako se v drami spoprijemata moč in duh, to pa privede do tragičnega zaključka dramskega dogajanja.

Med kritikami in poročili je objavljeno tudi predavanje Hansa Maierja z naslovom Izkustva z Johannom Sebastianom Bachom (78–89). Imel ga je 4. avgusta 1985 na Bachovem tednu v Ausbachu, ko so proslavljali tristoletnico Bachovega

rojstva. Maier doživeto in zanimivo povezuje v harmonično celoto svoje doživljanje Bacha z znanjem zgodovine ter Bachovega življenja in dela. Bach je vse svoje komponiranje posvečal v božjo čast.

Stefan Vida pa na koncu prve številke Communio opisuje še vzpon in konec katoliškega ljudskega gibanja na Madžarskem (89–95). Nastalo je 1935, in sicer za delavce (EMSZO) ter za kmete (KALOT) Uresničiti je želelo krščanski socialni nauk. Obojno smer so precej zatrl med vojno Nemci, dokončno pa madžarska oblast po vojni.

Druga številka Communio je posvečena razmišljanju o božjem kraljestvu.

Ernst Haag (r. 1932), ki predava kot redni profesor na teološki fakulteti v Trierju eksegezo Stare zaveze, je napisal razpravo z naslovom Božje gospostvo in kraljestvo v Stari zavezi (97–109). Ob analizi treh obdobj, in sicer časa pred državno ureditvijo, obdobja kraljev in časa po eksilu, pokaže avtor, kako je bil veskozi ideal teokracija. Jahve je tisti, ki je vodil izraelsko ljudstvo. Preroki so se neprestano trudili, da bi ohranili oziroma obnovili teokracijo. Vzor teokraciji je Abraham, ki je pravo nasprotje poročilu o babilonskem stolpu, kjer zasledimo poskus ustvariti svet na osnovi lastnih moči. V Stari zavezi je že nakazan Kristus-Emanuel, v katerem je spolnitev božjega kraljestva. Ob Abrahamu je nakazana tudi eshatološka razsežnost božjega kraljestva.

Jezuit Norbert Lohfing (r. 1928), redni profesor Sv. pisma na filozofsko-teološki visoki šoli St. Georgen v Frankfurtu ter redni profesor-gost na papeškem bibličnem institutu v Rimu, je objavil predavanje z naslovom Božje kraljestvo in gospodarstvo v Sv. pismu (110–123). Predavanje je imel ob srečanju gospodarstvenikov in teologov 30. oktobra 1985 v Rimu. Avtor pokaže, kako se je vera kazala tudi v gospodarskem življenju, in to v Stari ter Novi zavezi. Sv. pismo nam na primer poroča o živem nasprotju med suženjskim delom v Egiptu in novim družbenim redom bratstva na gori Sinaj. Osvoboditev je pomenila tudi spremembo gospodarskega sistema. V obljubljeni deželi je imelo velik pomen na gospodarstvo to, da Jahve v primerjavi z drugimi narodi ni bil vezan na določen gospodarski sistem. Medsebojna povezanost med vero in gospodarstvom pa se še posebno izrazito kaže v jubilejnem letu (prim. 3 Mz 17–26), ki so ga obhajali na vsakih 50 let. Zemljo so tudi prodajali. A če je prodajalec prišel do denarja, jo je mogel odkupiti (dobesedno se uporablja izraz odrešiti!). V vsakem primeru jo je dobil nazaj v jubilejnem letu. Izraelci niso imeli sužnjev. Če je bil kdo preveč zadolžen, je moral sicer delati za svojega upnika in tako odplačevati svoj dolg. V vsakem primeru pa je bil tudi tega oproščen v jubilejnem letu. V stari zavezi se ponavlja poziv k sve-

tosti. Svetost dobesedno pomeni drugačnost, pomeni ravnanje, ki je drugačno od ostalih ljudi.

V novi zavezi je nastopilo to, kar se je v Stari zavezi napovedovalo in pričakovalo. Nastal je nov odnos do dela in denarja. Z odločitvijo za krščanstvo je bila povezana odločitev za delo. V antiki so delali na primer samo žene in sužnji ter revni obrtniki. V krščanstvu se je spremenil tudi odnos med gospodarji in sužnji. Pogovarjali so se kot bratje in jedli skupaj.

Danes je družba v marsičem podobna poganski in je zato krščanski socialni nauk izrednega pomena.

Hans Urs von Balthasar je napisal krajšo razpravo *Božje kraljestvo in Cerkev* (124–130). Glede odnosa med božjim kraljestvom in Cerkvijo so bili zelo različni odgovori. Modernist Loisy je na primer dejal, da je Jezus oznanjal božje kraljestvo, prišla pa je Cerkev. Ni videl povezave. Po drugi strani pa opazimo težnje po enačenju na primer pri Avguštinu in Karlju Velikem. So pa še razni drugi odgovori. Gotovo je najtesnejša povezanost med Jezusom in božjim kraljestvom. Glede odnosa med Cerkvijo in božjim kraljestvom pa moramo reči, da je istovetnost in je ni. Kolikor je navzoč greh, te istovetnosti ni, kolikor je navzoča svetost, ta istovetnost obstaja. Za posameznika pa je odločilen trenutek njegove ločitve s tega sveta.

Jezuit Peter Henrici obravnava božje kraljestvo v novodobni misli (131–141). Kot ponazorilo si je izbral Hobbsa, Kanta in Hegla. Hobbsovo filozofijo so že sodobniki označevali kot ateistično. V svoji knjigi *Leviathan* (1651) je Hobbs razvijal misli glede odnosa med državo in Cerkvijo. Trčil je na omejevanje državne oblasti ob svetopisemski misli, da morajo ljudje Boga bolj poslušati kot ljudi. Drdil je, da je nemogoče, da bi se Cerkev mogla upreti državi. Glede vsega, kar se tiče zunanjega področja, odloča država. Hobbsu se je zdelo nujno, da ima vsak narod svojo nacionalno Cerkev.

Pri Kantu, velikem oboževalcu Rousseauja, ima božje kraljestvo osrednji pomen, vendar drugače kakor pri Hobbsu. Za Kanta je razmišljanje najvišji zakonodajalec. Tudi Kant izključi vlogo Cerkve.

Pri Heglu je objektivizacija božjega kraljestva država. Transcendentalno božje kraljestvo je pri Heglu dejansko odpravljeno. Heglovo pojmovanje je po svoje prevzel Marx (Feuerbach), le da zgodovinska veličina ni več država, ampak brezrazredna družba.

Ob koncu avtor poudarja, da se moramo jasno zavzeti, da je »Cerkev na zemlji kal in začetek božjega kraljestva« (C 5).

John McDermot (r. 1942) je profesor novozeveze eksegeze v New Yorku. Napisal je krajši članek z naslovom *Sedanje in prihodnje božje*

kraljestvo (142–144). Loteva se v Sv. pismu navzoče napetosti med že in še ne navzočim božjim kraljestvom. Naštevava različne napačne rešitve, ki so jih podali na primer Harnack, Loisy, Hegel, konservativni teologi, Bultmann, Dodd. Jezus hoče ravno s to napetostjo spodbuditi učence k čuječnosti.

Med kritikami in poročili je najprej prispevek Lutza Pohla, ki prikaže teologijo države pri Karlu Barthu in Oscarju Cullmannu. Po svoje zgovoren je že naslov *Država – božje kraljestvo ali orodje hudobnega duha?* (145–152). Oba avtorja pojmujejo državo kot popolnoma Cerkvi podrejeno institucijo. Država mora biti po njunem samo orodje za poslanstvo Cerkve v svetu. Naloga države je, da zagotavlja obstoj Cerkve. Sta samo dve možnosti: država je ali orodje Boga ali pa orodje hudobnega duha. Pri obeh avtorjih je razvidna pretesna povezanost med državo in Cerkvijo. V bistvu nista videla relativne avtonomije.

Ernst-Wolfgang Böckenförde, redni profesor prava, je napisal razpravo *Cerkev in moderna zavest* (153–168). Najprej prikaže značilnosti moderne zavesti (sekularizem in racionalizem), ki koreninijo v daljšem zgodovinskem razvoju vedno večjega razkola med duhovnim in svetnim področjem. Ta moderna zavest pa je danes v hudi krizi in pomagati ji more v veliki meri pristni nauk Cerkve (na primer glede odgovornega izkoriščanja sveta, pravega pojmovanja osebnosti lastnine, svobode in relativne avtonomije zemeljskih stvarnosti).

Hermann Boverter (r. 1928), od 1971–1981 predsednik nemškega društva publicistov, je napisal prispevek *Vsakodnevna nevolja s tiskom in televizijo* (173–183). Avtor opozarja na neodgovorno delo novinarjev. Vsak poročevalec bi se moral začutiti bolj odgovornega pri svojem delu.

Andrej Pirš

Concilium 1985, št. 201

Concilium 201 je posvečen družboslovju vere in ima kot podnaslov vprašanje *Mladi brez prihodnosti?* Vsebuje Odprto pismo bogoslovinj in bogoslovcev Conciliuma glede prihodnje sinode. Uvodnik in pet poglavij: *Mladina brez prihodnosti?* Gospodarska razsežnost, Pomembnostna razsežnost, Apokaliptična razsežnost, Upa polni odgovori za prihodnost.

Odprto pismo poziva škofe, udeležence prihodnje sinode: »Iskreno pozivamo škofe sinode leta 1985, naj pokažejo isto iznajdljivost, isto samostojnost presojanja, isti pogum, isto upanje (kakor mnogi škofje na Vatikanu II). Prosimo jih, da se oglasijo k besedi, ki jim je nima nihče dati, marveč jim gre po pravu. Prosimo jih, naj brez bojazljivosti uveljavijo odgovornost, ki jim jo je priznal Vati-

kan II kot predstojnikom Cerkva. Prosimo jih, naj utelesijo moč, izvirnost, nežnost, s katero se božji Duh obrača na vsako ženo in na vsakega moškega v sleherni dobi» (9–10).

Nenavadno dolg uvodnik (11–23), ki sta ga napisala J. Coleman in G. Baum, ima naslov Mednarodno leto mladine, in sedem podnaslovov: Kako vidi mladina svojo prihodnost, Opredeliti mladino, Gospodarska razsežnost brezposelnosti, Stik med rodovi, Znaki brezvladja, Mladina in mir, Mladina, izziv za Cerkev.

Uvodnik sklepa z navedkom: »Uspeh leta mladine bomo merili z odgovorom, ki ga bomo dali na tole vprašanje: ali je imelo to leto za posledico boljše zavzetost mladine za svojo prihodnost in istočasno spremembo vladne politike?« (11–12).

Kako vidi mladina svojo prihodnost? Poizvedbe po raznih državah so pokazale, da na splošno kaj črno. Dvoje jo posebno tlači: nevarnost jedrske vojne in brezposelnost. Uvodničarja trdita, da je danes v Jugoslaviji milijon brezposelnih. Mladine ne zanima javno življenje. Mnogi se vdajajo mamilom. – Opredeliti mladino: »Doba mladosti je pogostoma povsem končana okrog osemnajstega do dvajsetega leta.« »Pojem mladine ima pomembne bajeslovne razsežnosti« (13): rodovi, ki si sledijo, »predstavljajo neke vrste stvarno nesmrtnost« (14). Pod nadaljnjimi podnaslovi prinašata uvodničarja nekaj svojih misli, v glavnem pa opozarjata na razprave, ki sledijo.

Prvo razpravo, Ali je mogoče opredeliti mladino, je napisal francoski duhovnik R. Laurentin, doktor modroslovja (és lettres) in bogoslovja, profesor bogoslovja na vseučilišču v Angersu. Poučeval je tudi po mnogih drugih vseučiliščih v Evropi in Ameriki, sodeloval v pripravljalnem odboru Vatikana II in bil na njem kot uradni izvedenec. Je ud Mariološke akademije v Rimu in podpredsednik Francoske družbe za mariološke raziskave. Tudi o našem Medjugorju je napisal knjigo. – Izraz mladina ima bajesloven prizvok. Spominja na smrt. Mladina nas odriva proti grobu. Sicer je pa izraz odnose. Zadnji otrok v družini ostane do smrti »najmlajši«. Vsi smo občudovali »mladost« Janeza XXIII. Mladosti ni mogoče opredeliti samo s številom let. S stališča družboslovja bi mogli reči, da je to »čas, ko se izvršuje predajanje človeške dediščine« (29). To predajanje je v zaostalih ljudstvih dokončano okrog dvanajstega leta. V razvitih družbah, ki predajajo novemu rodu neizmerno bogastvo svoje omike, se to predajanje zavleče vse do tridesetega, štiridesetega leta starosti. Vse dotlej traja učna doba in torej »mladost« tistih, ki sprejemajo.

Mladost v Cerkvi je tista doba, ko otrok sprejema verski pouk. Konča se okrog dvanajstega leta. Tudi v bogoslovnih semeniških moremo govoriti o »mladosti«. Ta se konča z mašniškim posveče-

njem. – Mladost pa ni samo doba sprejemanja, mladost je tudi odkrivanje novega, raziskovanje, razvoj (30).

Barbara Hargrove, profesorica za družboslovje verstva na bogoslovni šoli Iliff v Denverju, Kolorado, podpredsednica Združenja za družboslovje vere, je napisala razpravo Sodobna gibanja mladih v Evropi in v Ameriki, pregled. Uvodničarja sta jo takole posnela: »Barbara Hargrove izrečno povezuje pojavljanje oporečniških gibanj mladih v šestdesetih letih z boleznimi dojemanjem prividov prihodnosti, ki bodo prevladovali na področju omike. Ugotavlja, da po drugi svetovni vojni vlada težnja po novi dobi svobode, nenasilja in blaginje v Zahodni Evropi in v Severni Ameriki, in hkrati upanje v Vzhodni Evropi, da bo nastopila nova, pravičnejša družba. Taki povojni nazori so na Vzhodu kakor na Zahodu že davno izgubili prvotno jakost. V letih 60 in 70 se je prvotni nazor prelevil v sanjarijo, kar je Laurentin označil kot »živeti od sanj«. Vtem ko je doba oporečništva in gibanja mladih odsihmal prešla, pa ostajajo prvotni stvarni ali domnevni vzroki, ki so bili podlaga tega oporekanja. Hargrove meni, da nam sodobna gibanja mladih dajejo nov vzorec omike: polzenje v poindustrijsko družbo. Ta sprememba, pravi, je tako usodna kakor reformacija šestnajstega stoletja. Drugi pisci ne vidijo tako rožnato. Vendar je treba pripomniti, da je Hergrovejino razčlenjevanje v nekaterih pogledih omejeno. Ne ukvarja se s celinami, kjer živi večina današnje mladine« (17–18).

Nizozemec P. Kapteyn je študiral bogoslovje in družboslovje ter obranil svojo doktorsko disertacijo v Amsterdamu. Naslov razprave: »Dobra vzgoja prinaša tudi težave« – nekaj o spremembah odnosa med starimi in mladimi. – »Starejši trdijo, da gre slabo z mladimi in se navadno sklicujejo na vedno večjo porabo alkohola in mamil, na naraščajoče število samomorov in množenje zločinov.« Avtor se sprašuje, ali ti ostri izrazi res »ustrezajo temu, kar se dogaja v resnici. Če se oziramo na razvoj družbe na Nizozemskem, je odgovor nikalen« (48). Kapteyn vidi svet, vsaj v svoji domovini, v dokaj rožnatih barvah. V naši dobi se je povečala potreba po znanju, starejši so prisiljeni posvečati vedno več časa mladim, »mladi so tako dosegli večji vpliv, nestalno ravnotežje med rodovi se je čisto polagoma prevesilo v njihov prid (49).

Avtor na dolgo in široko razpreda svoje misli o možnostih mladine za prihodnost in o njihovem položaju v družini, šoli, o medsebojnih odnosih fantov, o naraščanju števila zločinskih dejanj, na splošno pa meni, da mladi v njegovi domovini dovolj brezskrbno gledajo v prihodnost.

Prvo razpravo v drugem delu, Brezposelnost mladine na Nizozemskem, je napisal K. Kwant. Ima doktorat iz modroslovja, ki ga je dosegel v An-

gelicumu v Rimu. Posebej se ukvarja z modroslovjem dela. – »Ta članek govori o vplivu, ki ga ima nezaposlednost na pojmovanje življenja mladih na Nizozemskem« (64), še več pa o pomenu in važnosti, ki jo mladi pripisujejo zaposlitvi.

Na Nizozemskem se je sorazmerno lahko zaposliti: po šestih mesecih do enega leta čakanja. Kljub temu visi nad vsemi Damoklov meč brezposelnosti. Zato se tem krčeviteje oklepajo svoje zaposlitve, ko so jo dobili. Glede na odnos do dela deli Kwant mlade v tri skupine, ki pa niso strogo ločene. »1. To so najprej zaposleni, ki jih njihovo delo hkrati zelo privlači« (68). »2. Potem je druga skupina: vestni delavci.« »Jaz,« pravi o sebi, »sem rojen in sem bil vzgojen v podobnem družbenem okolju. Bilo je razvidno, da smo delati morali. Vprašanje o notranjem smislu dela se kratko in malo ni zastavljalo« (68). Vera je samo še krepila dolžnost, ki smo jo čutili do dela. 3. Delavci, ki ne ljubijo svojega dela. »Svojo službo hočejo ohraniti in so torej pripravljeni delati, vendar stalno nergajo in na petek nestrpno čakajo že od ponedeljka jutraj« (68–69). – Ker vera slabi, se druga skupina stalno manjša. Kam gredo njeni udje? »Bojim se, da se bolj usmerjajo k tretji kakor k prvi skupini in da se torej tretja skupina razširja« (69).

Iz brezposelnih se oblikuje več skupin. V prvo spadajo tisti, ki vztrajno iščejo zaposlitve. V drugi so tisti, ki si najdejo kako začasno »nadomestno zaposlitev«. Najbolj nečastno se zaposlijo tisti, ki stoje na najnižjem klinu družbene lestvice, sodrga, ki se ukvarja s prekupevanjem mamil, goljufi, mafija. Nekateri zastarani brezposelni zamrzijo delo, se predajo igri, alkoholu, mamilom. Njihovo število narašča. Avtor meni, da je v njegovi domovini kak milijon družin, ki živijo bolj ali manj zunaj urejene družbe. Njihovi otroci sicer zahajajo v šole, a jih pouk ne zanima.

Zaposlenost postaja posebna pravica izbrancev. Nekateri izmed njih čezmerno bogatijo. Razlika med najnižjo in najvišjo plačo se veča tako, da ne marajo objaviti višine najvišje plače (73). Kapitalisti in komunisti odklanjajo »uravnilovko«.

Naslednjo razpravo, Razčlemba brezposelnosti mladih in možnosti namestitve: primer Kanada, je napisal Al Hatton, ki se je ukvarjal z mladino, nato z ostarelimi in z zidavo mestnih naselij. – Ko našteva vzroke nezaposlenosti in navaja približno število nezaposlenih, opisuje vladne ukrepe proti temu zlu. Vlada potroši milijarde dolarjev, da bi ustvarila mesta zaposlitve. Pisec predlaga nekaj svojih rešitev. Ena izmed uradnih rešitev: »Zanimiv vzorec je posebno združenje z imenom Katimavik, ki navači mlade za devet mesecev, da bi delali po občinskih delih za dolar na dan – stanovanje in hrana zastonj. Ob koncu dobijo tisoč dolarjev, da bi jim pomagali znova se vključiti v svet dela« (81). Navedena je cela vrsta združenj, ki se

trudijo, da bi našla delovna mesta za mlade. »V vseh navedenih primerih je podtalno vera v sposobnost brezposelnih, da bi vzeli usodo v svoje roke, da bi znova ustvarili možnosti, ki so jim bile doslej odvzete« (84).

Duhovnik J. A. Peretiatkowicz, ud družbe Srca Jezusovega, je študiral družboslovje in vzgojeslovje na Katoliškem inštitutu v Parizu. Imenovan je za škofijskega zastopnika za vzgojo mladih v nadškofiji v Santiagu. Napisal je razpravo Posledice brezposelnosti; pri čilenski mladini. – V začetku razprave navaja jezuita Gaeteja, ki pravi: »Poleg tega, da pridela kruh, daje delo človeku nekaj bolj bistvenega: sposobnost, da raste. Človek se rodi nag, v sebi nosi semena za premnoge možnosti, resnične stvarnosti pa nobene. Da postanejo ta semena drevo in sad, se mora oseba spopasti z naravo, z drugimi ljudmi; preoblikovati jih mora in se obenem dati oblikovati od njih ... Brezposelnici pa se ne spopade s snovjo ne z drugimi ljudmi; kar tako plava brez težnosti v ravnem prostoru. Prostor, kam skriti to muko in sramoto, da je nič, ta prostor je njegova hiša, ko je pozaprl vsa vrata« (85).

Po tem pretresljivem uvodu se loti števil. Med brezposelnimi je do 45 odstotkov mladih. Posledice: »Zavest brezposelnosti, vtis, 'tu sem odveč' ... priporočila in obiski, da bi se mogel dokopati do kake plače, ... ustvarjajo strahoten občutek, da si rojen za nič« (87). Mladi se boje ustvarjati družine, »mnogi končajo z alkoholom ali mamili« (89). »Tako vidimo, da so posledice brezposelnosti pri mladih dvakratno razdiralne, kajti ne le da kvarijo, ko podžigajo hudo delstvo, izmikanje in vlačugarstvo, marveč povrh še s tem, da uničujejo ustvarjalne zmožnosti in jim odvzemajo pristanost, ki bi jim omogočila, da bi se spoprijele s prihodnostjo« (91).

Prvo razpravo v tretjem delu je napisal Madžar Miklós Tomka, doktor in usposobljenec za višji pouk družboslovja, podpredsednik odseka za družboslovje vere v Mednarodnem združenju za družboslovje. – Na Madžarskem ni brezposelnih. Okrog l. 1970 je dežela doživela svoj »madžarski gospodarski čudež«. Mladi – tudi tam se sprašujejo, koga naj štejejo med mlade – so v skrbah le za to, ali bodo dobili zaposlitev, ki ustreza njihovi izobrazbi. Povišanje plače je bolj odvisno od števila službenih let kakor od izobrazbe. Skoraj vse žene so zaposlene. Matere dobijo po porodu pet mesecev dopusta s polno plačo. Če žele ostati doma dalj časa, se plača zmanjša. Družine z otroki so gospodarsko na slabšem kakor družine brez otrok. Zato je otrok vedno manj, narod začenja izumirati.

Težko vprašanje so stanovanja. Najemnine so visoke. Lastniki včasih ne dovoljujejo obiskov drugega spola, poročeni pogostoma dobijo sobo le,

če se obvežejo, da ne bodo imeli otrok. Mladi si pomagajo, kakor vedo in znajo, da bi prišli do lastnih stanovanj. Če imajo otroke, so jih, ko so sami v službi, prisiljeni dajati v otroške vrtce. Zaradi tega trpi družinska skupnost. Število ločitev narašča. Mnogi se že ob poroki ne marajo vezati za vse življenje. – Zločinstvo mladih se množi, mnogi zapadejo alkoholizmu, število samomorov se večja.

Opomba pove, da je 54 odstotkov Madžarov izjavilo, da so verni. Tudi vedno več mladih se oklepa vere, a le trije odstotki redno obiskujejo nedeljsko mašo. Samo blizu deset odstotkov takih, ki so stari od 14 do 25 let, se redno udeležuje verskega pouka. Vsekakor pa vernost mladih na Madžarskem vidno narašča (104).

Angležinja Eileen Barker, dekanica Gospodarske šole v Londonu, članica Združenja za znanstveno raziskovanje vere in Mednarodne zveze za družboslovje verstev, je napisala razpravo Oprekanje in nezadovoljstvo mladih v Veliki Britaniji. – »Naslov tega članka je predlagalo uredništvo te številke. Na prvi pogled bi se zdelo, da bi 'Nezadovoljstvo in oprekanje' dalo bolj logičen red, toda v resnici je bila neka vrsta oprekanja med mladih Velike Britanije vidna skoraj tri desetletja, preden se je pokazalo današnje nezadovoljstvo spricho stalne nezaposlenosti« (105–6). Angleška mladina je okrog leta 60 živel v izobilju. Kljub temu je nergala in bila nezadovoljna z vsem: s svojim položajem, z družbeno ureditvijo, z vlado. »Za nekatere je vlada Thatcherjeve tista, ki je neposredno ali posredno kriva njihove negotovosti; za druge so to Američani ali Rusi; za večino so pa to nedoločeni, megleni 'tisti'« (111). Proti vsemu temu, pravijo, ne moremo ničesar. »Takim se zdi bolje jesti, piti, se omamljati tisti dan, ko dobijo svojo podporo – ako ne, čemu si dati truda, da bi se skobacal s postelje?« – Pojavile so se skupine mladih nezadovoljnežev, bitniki, hipiji in druge. Za vse pa tako ali drugače skrbi »državna previdnost«.

»Nekaj časa je od tega, ko sem porazdelila mladim vprašalno polo, kjer sem jih prosila, naj opišejo, kaj so počeli prejšnji dan in kako so se počutili. Mnogim se je zdel dan dolgočasen in brez smisla. To pa ni veljalo za tiste, ki so, pa drugje v vprašalniku, izpovedali kakršno koli vero ali ki so pripadali kakšni verski družbi. Vse je bilo, kakor da vera zadošča dati nekaj smisel vsakdanjemu življenju, čeprav to za gotovo ni bil edini vir smisla; poroka, prijateljstvo, delo, javno življenje, glasba, ali obveznost pomagati komu, vse to je moglo povzročiti, da so dan – in povprašani – pokazali, da imajo neko vrednost... Več kot eno raziskovanje je pokazalo, da je imel nepričakovan odstotek mladih kakršno koli vero ali duhovno izkustvo, ki o njem niso nikoli z nikomer govorili... Brez dvoma se najdejo načini, kako pomagati mladim, da bodo začutili zjutraj potrebo skobacati se iz poste-

lje in si reči, ... še je možno plodno preživeti dan.« Toda nekdo mora mladim pri tem pomagati (112).

Prvo razpravo v četrtem delu je napisal Američan M. Warren. Ima doktorat iz verskega vzgojslovja, ki ga je dosegel na Ameriškem katoliškem vseučilišču. Danes je profesor za versko vzgojo in veroučno službo v New Yorku. Naslov prispevka: Mladi in jedrska grožnja. V začetku navaja, kako strahotna je količina jedrskega orožja, ki ga imata Rusija in Amerika in ki grozi, da bo uničilo ne le človeštvo, ampak sploh vse življenje na zemlji. Ali se mladi zavedajo te nevarnosti? V kateri starosti so tega sposobni? S temi vprašanji se je ukvarjala Sybelle Escalona in ugotovila: »Otroci od štirih let in več se zavedajo nevarnosti za svoje življenje... radioaktivne padavine, Rusija, žarčenja, H bomba so del njihovega besedišča« (118). »Celo čisto mladi, kakor vemo, so v vsej preproščini izrazili svoje prepričanje: 'Pretpapsto! Zakaj bi hoteli pognati v zrak vso zemljo?' V svetu, kjer je vsako mesto postalo Hirošima, morejo preudarnejši mladi vprašati: 'Kako le smo prišli v tak položaj? Kaj neki skušamo zavarovati takega, kar bi odtehtalo, da tvegamo življenje v celoti?'« (124). Sybelle Escalona svetuje staršem, naj kljub vsemu skušajo zbuditi v otrocih upanje v srečno prihodnost. »Petje, objemi, namigi na ljubečega Boga bi prihranili mladim, da bi se mučili zaradi jedrskega uničenja« (118).

Vsi mladi se ne bojijo prihodnosti. Nekateri nekako otopijo ali skušajo misel na usodno prihodnost potlačiti v podzavest. So pa tudi taki, ki obupajo in napravijo samomor. Število samomorov stalno narašča. Tudi zločinstvo narašča, celo pri dekletih.

Škoda, da toliko mladih ne pozna Jezusovega nauka. »Ključ nenasilja, osnovan na Jezusovih besedah in zgledu, se zdi posebno pomemben v svetu, ki ga označujejo skrajni vzori nasilja« (126). »Vsi odrasli, ki delajo v Prvem ekonomskem svetu, žal tudi sami niso razmislili o vsem, kar vsebuje jedrska grožnja za tiste, ki hodijo za Jezusom. Tisti, ki so to storili, odkrivajo, da jedrska senca ni bolezen, marveč njen znak, ki terja posebno vrsto duhovnosti za današnje mlade« (127). Warren končuje z besedami: »Ni ga pravega krščanskega upanja, ki bi pogledalo zlu v oči, pa bi se ne odločilo, da se mu upre z vsemi silami, in ne položilo končne zmage v roke ljubečega Boga, ki ne prepusti zadnje besede krivici. Takšno je odraslo upanje, ki ga je uteleševal Jezus. To je edina oblika upanja, ustreza mladim, ki živijo v jedrski senci« (128).

Nizozemski pastor A. J. van der Bent, član Združene Kristusove Cerkve, je napisal prvi članek v zadnjem poglavju in mu dal naslov Mladi v ekumenskem svetu Cerkva. V njem govori o delovanju mladine v tem in v drugih podobnih združe-

njih. Podnaslovi: Mladi v božjem svetu (to je bil že naslov članka, ki je izšel v Priročniku v Uppsali 1968), Med Nairobijem in Vancooverjem, Srečanje med rodovi, Mladina in Svetovna Cerkev. Članek Mladi v božjem svetu »zelo svari pred oboževanjem mladine, kajti mnogi med mladimi povsem dobro vedo, da niso ne boljši ne slabši od starejših. Romantično poveljevanje tega, kar prinašajo v Cerkev in v družbo, se jim zdi nova oblika očetnjstva. Navdušena ploskanja oporekanju so enako škodljiva kakor oblastna zavračanja, da bi mu ugotovili vzroke« (136). »Kot hiša božja, katere deli so še vedno mladi v celoti, more biti Cerkev znamenje obljube za družbo v razvoju samo, če je predvsem znamenje sodbe in sprave z Bogom. Biti tako znamenje, to je bolj stvar obojavljajoče se drže, jecljajoče besede in skrivnega pričakovanja kakor javnega, glasnega in oblastnega nastopa. To ustreza vnemi in svežini mladine, ko nadaljuje boj za pristno navzočnost v svetu« (142). S temi besedami sklepa avtor svoja sicer precej zamotana izvajanja.

Kanadčan J. Grand' Maison, doktor družboslovja in bogoslovja, profesor na vseučilišču v Montréalu, najbolj znan po prizadevanju za prešolanje brezposelnih, je napisal razpravo Izziv mladih – nov preroški vzorec. »Hotel bi pokazati,« tako začena, »kako more v današnjem zgodovinskem prevratu izziv mladih dati pobudo za nov preroški vzorec, bogoslovni in javni hkrati« (143). Razprava ima štiri podnaslove: 1. Vera v prihodnost spriči logike smrti. 2. Prevrat posameznega in skupnega osebka. 3. Usoda tretjih v trojiški zgodovini in eshatologiji. 4. Osvoboditev onega drugega po onem drugem. – Članek je težko posneti. Navedimo nekaj značilnih mest.

1. »Premnoge duhovnosti v Kraljestvu so se zgradile na podcenjevanju zemeljskega življenja, zgodovinske odgovornosti in človeka. Take duhovnosti stežka ustrezajo logiki smrti, ki je doma zlasti na bogatem Zahodu, otepajočem se s padanjem števila rojstev, z jedrsko strahoto in s kratkoročnimi ukrepi na vseh področjih. Smo mar priviležirani pri kristjanih, lučko vere v Boga in v človeka, ki jo najdemo v Genezi: 'In Bog je videl, da je bilo to dobro'. Stvarjenje je izvirno, ne pa greh, klika smrti« (145). Bog se nam je v Jezusu predstavil kot otrok. »Zakaj bi se obotavljali pojmovati mlade kot 'zakrament Boga Očeta, Jezusa brata in Duha matere?'« (146). – »To prvo sestavino preroškega vzorca smo posebej poudarili, ker je podlaga treh drugih, ki sledijo« (46).

2. Prevrat posameznega in skupnega osebka. Zakaj tak podnaslov? »Jaz ne ločim 'posameznega' in 'skupnega', kajti posamezni revež ali mlad človek brez sredstev nima nič večje svobode kakor njegov razred ali okolje, ki v njem živi« (147).

Prevrat, ki naj bi izboljšal življenje mladih, se še ni izvršil. »Dajmo pike na 'i'. Ali niso mladi tisti, ki jih množično 'uporabljajo' v vojnah vseh vrst? Topovska hrana, to je najprej mladina« (147).

3. Ne kapitalizem ne komunizem ne poznata trojstev. Komunizem vidi samo vojno dveh osnovnih razredov. V družbi so tisto tretje otroci. »Otrok je pravzorec tretjega spriči logike dvojstva, ki se je postopoma uveljavila v svetu vse od vrhov obeh velikih vladavin pa dol do vsakdanjega življenja, v katerem plačujejo mladi najstrašnejši račun za boj odraslih. Usoda tretjega je v najvišji meri preizkusni kamen človeštva. Preizkusni kamen tudi za življenje po evangeliju... Jezus zatrjuje, v Janezu, da je odločen poseg prihod tretjega: Svetega Duha... Pretresljivo je to pridruženje Duha in otroka, ki imata skupno, da sta 'tretje'... S tega vidika odkrivamo, da pogled na svet, da zgodovinska dejavnost krščanstva ni iz dveh, ampak iz treh počel, tako na ravni človeka kakor na ravni Boga, tako na družbeno-javni kakor na bogoslovni ravni.« Ta Duh, ki je 'sol zemlje', »se nastani najprej v živem mesu vseh tretjih te zemlje, pri večini njenih prebivalcev, ki so mladi« (149).

4. »Kaj nudimo nastajajočemu rodu? Letošnji avto tukaj in vojno v Tretjem svetu, ki služi za bojišče obema velikima silama.« S stališča mladih drvi ves svet v podivjanost, ki si nadeva različne krinke. »V bogatih deželah se rod obilja oklepa svojih dosežkov udobja do take mere, da noče več otrok, da ne omenjamo odklanjanja žrtev, ki bi jih zahtevalo vlaganje denarja, da bi premagali brezposelnost mladih« (150), kaj šele, da bi pomagali tretjemu svetu iz njegovega brezupnega položaja.

Kdo je tisti »oni drugi« iz četrtega podnaslova, ki rešuje? V egiptovski sužnosti je bil to Bog, danes bi to mogla biti mladina, ki kliče: »Ali bratstvo med narodi ali smrt«. Članek se končuje z izpovedjo mladega kaznjence, ki se je poboljšal: »Dospel sem do mišljenja, da je družba, življenje, moje življenje, da je to gnoj. Ko pa sem bral Evangelij, sem temeljito spremenil svoje gledanje. O, da! Z gnojem poljedelci pridelujejo lepo sočivje, lepe sadeže. Tedaj sem privolil, da obnovim svoj polet preseganja.« – Vse to »sem hotel prikazati s pomočjo četverne neločljive preroške moči, ki jo mladina navdihuje današnjemu svetu« (152). V opombi pravi avtor, da je mladina šestdesetih let skušala doseči spremembe na družbenem področju, danes pa da želi preobraziti svet z verskimi sredstvi: »V njihovih kulturno-zakramentalnih ukrepih dojemamo hkrati njihovo novo dejavnost in preroški vzorec, katerega odmev sem bil v tem članku« (152).

Janez Janžekovič

VSEBINA

(Table of Contents)

RAZPRAVE (Articles)

- F. M. Dolinar**
Od reforme do reformacije 205
From Reform to Reformation
- M. Benedik**
Izhodišča in nameni Trubarjevega delovanja 217
Starting Points and Intentions of Trubar's Activity
- F. Rozman**
Kako je Trubar prevajal Sveto pismo Nove zaveze? 227
How Trubar Translated the New Testament?
- M. Peklaj**
Pomen Trubarjevega prevajanja Svetega pisma 241
Significance of Trubar's Bible Translations
- F. Oražem**
Trubarjeve pesmi s kerigmatičnega duhovnega vidika 247
Kerygmatic and Spiritual Aspect of Trubar's Hymns
- A. S. Snoj**
Osnovni dejavniki kateheze v katekizmih Primoža Trubarja 259
Fundamental Factors of Catechesis in Trubar's Catechisms
- J. Rajhman**
Ozadje Trubarjeve Cerkovne ordninge 271
The Background of Trubar's Cerkovna ordninga (Church rules)

PREGLEDI (Surveys)

- A. Strle**
Oris eshatologije p. B. J. Korošaka in
pojmovanje Kristusovega vstajenja 279

DISKUSIJA (Discussion Articles)

- T. Ladan – V. B. Jarak – Đ. Seder,
Evangelje po Luki (A. Zirdum – F. Rozman 291

OCENE IN PRIKAZI (Book Reviews)

- S. DE FIORES – S. MEO, NUOVO dizionario di
mariologia (V. Dermota) 293

- Internationale katholische Zeitschrift (Communio)
(1986, 1–2) (A. Pirš) 294

- Concilium 1985, št. 201 (J. Janžekovič) 296

