STATI INU OBSTATI

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA

IZ VSEBINE

Marko Kerševan

Reformatorska teologija
in »moderni človek«

Jonatan Vinkler

Ali je mogoče o Luthru pisati
enako kot v preteklosti?
Imaginarij Luthra skozi čas
– razmerje do historiografskih
paradigem

Peter Kuzmič

Cerkev in Božje kraljestvo

Ivan Cankar o(b) Trubarju

Gerhard Gieseemann o »problemu
s Trubarjem« in Trubarjevi
teologiji

Portret: Matija Murko (1861–1952)

ISSN 2590-9754

JUNIJ 2018

27/18

STATI INU OBSTATI

REVİJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTİZMA

ISSN 2590-9754

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA

Izdajata

Slovensko protestantsko društvo

Primož Trubar

Beethovnova ulica 9, 1000 Ljubljana
predstavnik: Matjaž Gruden

Univerza na Primorskem

Titov trg 4, 6000 Koper
predstavnik: dr. Dragan Marušič

Glavni urednik

dr. Marko Kerševan

Uredniški odbor

dr. Mihael Glavan

ddr. Igor Grdina

dr. Peter Kovačič Peršin

mag. Violeta Vladimira Mesarič

dr. Vincenc Rajšp

dr. Ciril Sorč

dr. Cvetka Hedžet Tóth

Dušan Voglar

Odgovorni urednik

dr. Jonatan Vinkler

Namestnik odgovornega urednika

dr. Nenad H. Vitorović

27/2018

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA

Mednarodni sosvet International Advisory Board

dr. Emidio Campi, Zürich
dr. Silvano Cavazza, Trieste/Trst
dr. Luka Ilić, Ravensburg
dr. Matjaž Kmecl, Ljubljana
dr. Peter Kuzmič, Osijek
dr. Jochen Raecke, Tübingen
dr. Walter Sparn, Erlangen
dr. Karl W. Schwarz, Wien/Dunaj
dr. Miroslav Volf, Yale

marko.kersevan1@guest.arnes.si
info@drustvo-primostrubar.si

Oblikovalec
Kazimir Rapoš

Tehnična ureditev in jezikovni pregled
Davorin Dukič

Prelom knjižne notranjosti
Jonatan Vinkler

Tisk: Grafika 3000, d.o.o., Dob
junij 2018, naklada 250 izvodov

ISSN 1408-8363 (tiskana izdaja)
ISSN 2590-9754 (elektronska izdaja)

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(27\)](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(27))

Revija je uvrščena na ERIH PLUS (European reference index for the humanities and social sciences).

Izid revije je finančno podprla Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz sredstev državnega proračuna iz naslova razpisa za sofinanciranje izdajanja domačih znanstvenih periodičnih publikacij.

14. LETNIK

VSEBINA

	5	<i>Marko Kerševan</i> : Beseda urednika
RAZPRAVE, ŠTUDIJE	11	<i>Marko Kerševan</i> : Luthrov/reformatorski »kopernikanski obrat« v teologiji in habitus »modernega človeka«
	27	<i>Jonatan Vinkler</i> : Ali je mogoče o Luthru pisati enako kot v preteklosti? Imaginarij Luthra skozi čas – razmerje do historiografskih paradigem
	51	<i>Peter Kuzmič</i> : Cerkev in Božje kraljestvo
	71	<i>Milena Mileva Blažič</i> : Verski motivi v pravljičah bratov Grimm
ŠTUDIJSKI VEČERI	93	Študijski večeri 2017/2018
	95	<i>Boris Simončič</i> : Predstavitev skupnih in posebnih naukov budizma mahajana
	111	<i>Vinko Ošlak</i> : Čemu Dalmatinov <i>Novi testament</i> ?
	121	<i>Peter Kovačič Peršin</i> : Reformacija v Benedikovi zgodovini <i>Krščanstvo na Slovenskem v luči virov</i>
BILO JE POVEDANO	135	<i>Dušan Voglar</i> : Cankarjevi predavanji o Trubarju in protestantih
RAZGLEDI, VPOGLEDI	153	<i>Vincenc Rajšp</i> : O središčih in protagonistih reformacije
	161	<i>Marko Kerševan</i> : »Problem s Trubarjem« O(b) knjigi Gerharda Giesemanna <i>Teologija slovenskega reformatorja Primoža Trubarja</i>
PORTRETI	189	<i>Vincenc Rajšp</i> : Matija Murko (1861–1952)
	201	<i>Klaudija Sedar</i> : Franc Kuzmič (1952–2018)
KRONIKA	207	Umestitev Aleksandra Erniše za duhovnika Evangelicianske luteranske cerkvene občine v Trstu
POVZETKI	215	Synopses
AVTORJI	219	Avtorji te številke

BESEDA UREDNIKA

S to številko tudi revija vstopa v »navadno leto 2018«, ki ga ne obeleži več velika obletnica reformacije, ki je posebej izzivala k iskanju odgovorov na vprašanje, kaj vse je verska reformacija pred 500 leti prispevala v versko, kulturno, civilizacijsko zgodovino krščanske Evrope, na kaj vse je vplivala in česa vsega izraz/odraz je bila. Z navadnim letom so spet v ospredju vprašanja, kaj in kako je s (protestantskim) krščanstvom v sodobnem svetu, v sodobnem (post)modernem in globaliziranem svetu, v svetu modernizacijskih in globalizacijskih procesov in njihovih nosilcev na eni ter različnih tradicionalnih in lokalnih (tudi verskih) »identitet« in njihovih nosilcev na drugi strani. Natančneje vprašano: kako je v tem in takem svetu z glasom krščanskega sporočila in slišnostjo tega glasu, kako je s podobo – videnjem te podobe – cerkve kot njegovega glasnika. To vprašanje je posebej ključno prav za protestantsko krščanstvo in protestantske cerkve (ali: na to vprašanje lahko daje najboljši odgovor prav vpogled v sodobno protestantsko krščanstvo). Katoliška cerkev se s svojim »bogastvom« temu vprašanju v večji meri kot protestantske lahko izogiba. Ko pravim »bogastvo«, ne mislim samo in v prvi vrsti na njeno materialno/denarno bogastvo, ampak na (pre)obilje njenih »duhovnih«, dobredelnih, vzgojnih, magično-religioznih, folklornih, »identitetnih«, odkrito in prikrito političnih, odkrito ali prikrito ekonomskih ustanov in dejavnosti (obe vrsti/pojmovanji bogastva sta seveda v medsebojni zvezi, druga drugo omogočata in pogojujeta). Taka cerkev je sicer ranljivejša, ker je bolj »izpostavljena«, toda

po drugi strani je zaradi vsestranskosti svojega bogastva toliko odpornejša. Kaj zato, če je na primer v neki deželi zaradi ekonomskih zblod diskreditiran in celo odstavljen celoten cerkveni vrh, ali če v neki drugi zaradi spolnih škandalov odstopi celotno škofovsko vodstvo – iskalcev in čistilcev lokalne »Marije pomagaj« to ne prizadene; kaj zato, če se ne išče Boga – družinska, lokalna, nacionalna cerkvena praznovanja s svojimi simboli in ceremoniali so nekaj tako lepega, povezujočega, »našega« ...

Vse to velja tudi za protestantske cerkve, ki/ kolikor sledijo vzoru »polnosti« in bogastva katoliške. Do neke mere mu zaradi preživetja celo morajo slediti, toda praviloma vendarle v manjši meri – in prav zato so njihove vidnost, slišnost in sprejetost (ali odklonjenost) v večji meri odvisne od iskanja, slišanja, dojemanja in sprejemanja krščanskega označila samega (»pravega spoznanja Boga po Jezusu Kristusu«). V Katoliški cerkvi in v njenem bogastvu je to vprašanje tako rekoč le eno od vprašanj, lahko je odrinjeno ali prekrito z drugimi, lahko je zavito in »zapakirano« v najrazličnejše privlačnejše ovoje. V svetu, kakršen je (vedno bil in bo !?), lahko tudi to pomaga, da se krščansko sporočilo vsaj besedno in simbolno ohranja ter prenaša (kakor koli se ga tako tudi neizogibno odrija in deformira).

V posodobljenem jeziku izdana Dalmatinova *Biblija* (Nova zaveza) je bila v jubilejnem letu izjemen dosežek Trubarjevega foruma in njegovih sodelavcev. *Sveto pismo Nove zaveze* je tako prišlo tudi v hiše in roke, v katere sicer ne bi prišlo. Prišlo je, ker je bilo sprejeto kot *Dalmatinova Biblija*, kot slovenski kulturni dosežek, kot zgodovinski dokument nastajanja slovenske kulture in samozavesti. Z vidika verujočega je mogoče reči, da so taki zunanji pogoji omogočili, da je prišlo *Sveto pismo* v hiše in roke; da pa bo prišlo tudi »pred oči« in preko njih do »srca« in od tam v človekovo življenje in delovanje, pa je stvar Božje milosti in »Duha, ki veje kjer hoče«. Z vidika raziskovalca – ki je vidik naše revije – pa se je vedno mogoče (in potrebno) vpraševati in raziskovati tudi naprej: kje so še drugi pogoji, da bo (in kako bo) novozavežno sporočilo sprejeto in dojeto, s katerimi drugimi sodobnimi vzgledi, idejami in spoznanji se bo srečalo (v glavi, v zavesti in ravnanju ljudi), se z njimi

povezalo ali spopadlo, bilo od njih podprto ali zavrto, dobilo tako ali drugačno barvo ali postalo brezbarvno ... Seveda se oba vidika – verski in raziskovalski – ne izključujeta, nasprotno, drug drugega izzivata, le hkrati se ne moreta in ne smeta uporabljati ...

Naj bo to kratko razmišljanje uvod v številko, ki začenja *Razprave, študije* z referatom Marka Kerševana s simpozija ob 500-letnici reformacije na univerzi v Mariboru novembra 2017, ki obravnava ne vedno na prvi pogled vidne relacije med nekaterimi vidiki temeljnega reformatorskega spoznanja in poudarka o človekovem opravičenju ter odrešenju »samo po milosti« in nekaterimi značilnostmi moderne mentalitete ter vprašanje aktualnosti teh relacij danes. Z istega simpozija objavljamo še razpravo Jonatana Vinklerja, ki/ker govori o metodoloških vidikih zgodovinskega raziskovanja in predstavljanja osebnosti (kot je bil Luther). Oba prispevka dobro nakažeta širino in tematsko raznovrstnost simpozija v Mariboru in hkrati različne vidike aktualnega pomena raziskovanja reformatorske dediščine. Milena Mileva Blažić raziskuje verske motive in protestantske vrednote v svetovno znanih Grimmovih pravljicah. Avtoričina raziskava je bila predstavljena tudi na Študijskih večerih Slovenskega protestantskega društva. V rubriki objavljamo tudi prevod starejše in pri nas težje dostopne razprave Petra Kuzmiča o cerkvi in Božjem kraljestvu. Ker gre za daljši članek, pričujoča številka prinaša njegovo prvo polovico, jesenska pa drugo. Velja spomniti: mednarodni počastitveni zbornik, *Festschrift*, ob avtorjevi 65-letnici (2011) je izšel z naslovom *Najprej Božje kraljestvo*.

V rubriki *Študijski večeri* objavljamo iz raznovrstnega repertoarja predavanj v minuli sezoni tri: predavanje Borisa Simončiča o budizmu, ki je služilo kot uvod v razpravo o razlikah in podobnostih med budizmom in krščanstvom ter še posebej njunimi notranjimi različicami; predavanje Petra Kovačiča Peršina, ki je pokazalo na vztrajanje katoliških stereotipov pri obravnavanju reformacije v Benedikovi knjigi *Krščanstvo na Slovenskem v luči virov*, ter predavanje Vinka Ošlaka o razlogih (in odmevih) že omenjene izdaje posodobljenega besedila Dalmatinovega prevoda *Novega testamenta* iz leta 1584.

Bilo je povedano prinaša ob Cankarjevi 100-letnici, kar je povedal Ivan Cankar o(b) Trubarju v svojih dveh predavanjih leta 1908. Kot običajno je ponatisnjeno/izbrano besedilo tudi tokrat opremljeno s pojasnili in z opombami, ki jih zahteva sedanje (ne)poznavanje Trubarja (in Cankarja). Za taka nujna pojasnila in opombe je poskrbel Dušan Voglar, ki je ključne odlomke Cankarjevih predavanj tudi izbral.

Razgledi, vpogledi ponujajo kritičen vpogled v dve izjemno pomembni publikaciji. Vincenc Rajšp predstavlja reprezentativni jubilejni zbornik *Europa reformata 1517–2017* s prikazom mestnih središč in z njimi povezanih vodilnih osebnosti evropske reformacije (abecedno) od Antwerpna (z Viljemom Oranjskim) do Züricha (s Zwinglijem in z Bullingerjem). Med 48 »mesti reformacije« je predstavljena tudi Ljubljana s Primožem Trubarjem (avtorja izvrstnega prikaza sta nemška zgodovinarja Anton Schindling in Dennis Schmidt). Marko Kerševan predstavi in (tudi kritično) komentira do sedaj najobsežnejšo monografijo o Trubarjevi teologiji, ki jo je za jubilejno leto napisal in izdal *Gerhard Giesemann*. Nemški poznavalec in raziskovalec slovenskega protestantizma in protestantike se osredotoča na – doslej neopravljeno – primerjalno analizo Trubarjevih slovenskih besedil in nemških ali latinskih – posebej Luthrovih – tekstov, ki jih je Trubar prevajal, povzemal ali se nanje opiral in skliceval. Na tej osnovi skuša utemeljeno odgovoriti na vprašanje, kaj je (in kaj ni) »Trubarjeva teologija«, pri čemer kritično zavrača nekatere po njegovem prehitre, neutemeljene ali preprosto napačne presoje starejših in novejših slovenskih raziskovalcev. Kerševanovemu prikazu in komentarju je dodan (z avtorjevim dovoljenjem) slovenski prevod izbranih odlomkov Giesemannovega dela, predvsem njegovi Zaključki. Delo naj bi v celoti kmalu izšlo tudi v slovenskem prevodu Fanike Krajnc - Vrečko in Edija Vrečka (†) pri založbi ZRC SAZU.

V tokratni številki sta objavljena dva *Portreta* zaslužnih za raziskovanje in poznavanje protestantizma na Slovenskem. Vincenc Rajšp je pripeval portret *Matije Murka (1861–1952)* in omogočil vsaj začetno seznanjenje tudi z manj poznanimi mislimi tega uglednega in vplivnega, a danes pri nas premalo poznanega raziskovalca in presojevalca (pome-

na) slovenskega protestantizma. Matija Murko, rojen v Destrniku, je bil profesor slavistike na Karlovi univerzi v Pragi, kjer je tudi umrl. Klaudija Sedar je v nekrologu orisala življenjsko pot in delo letos spomladi nena doma umrlega *Franca Kuzmiča (1952–2018)*, izjemno zaslužnega raziskovalca in poznavalca zlasti prekmurskega protestantizma in vse do zadnje številke enega najrednejših in najprizadevnejših avtorjev naše revije. Pisec teh vrstic se ga bo še posebej hvaležno spominjal kot sodelavca in avtorja pri dveh ključnih publikacijah: tematski številki o protestantizmu revije *Poligrafi* 21–22/2001, kjer je sodeloval s slovenskim prevodom *Heidelberskega katekizma 1563*, in monografiji *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa* (Filozofska fakulteta UL, 2006), kjer je pisal o Evangeličanski cerkvi v slovensko-madžarskih odnosih v Prekmurju v 20. stoletju.

V *Kroniki* smo s tremi povezanimi prispevki zabeležili izvolitev in umestitev dr. Aleksandra Erniše za duhovnika/pastorja tržaške evangeličanske cerkvene občine 15. aprila 2018. Trst zgodovinsko in simbolno (s Trubarjem in Bonomom) povezuje nemški, italijanski in slovenski protestantizem: objavljamo nagovora Geze Fila, škofa slovenske evangeličanske cerkve, in Heinerja Bludaua, dekana in najvišjega predstavnika Evangeličanske luteranske cerkve v Italiji, ter pridigo Aleksandra Erniše ob tem dogodku.

Marko Kerševan

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(27\)5-9](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(27)5-9)

Marko Kerševan

LUTHROV/REFORMATORSKI»KOPERNIKANSKI OBRAT« V TEOLOGIJI IN HABITUS »MODERNEGA ČLOVEKA«

V mnogih okoljih, tudi našem, se je vse do novejšega časa ob reformaciji največ govorilo in pisalo o zunanjih okoliščinah, na primer o neredu in zlorabah v takratni cerkvi, o političnih protislovjih takratne Evrope, o egoističnih materialnih in političnih interesih plemiških in mestnih privrženecv reformacije, na primer o njihovem pohlepu po cerkvenih posestvih in cerkveni moči, vse do izpostavljanja nekih resničnih ali izmišljenih osebnih lastnosti in slabosti vodilnih reformatorjev, predvsem seveda Luthra. S tem naj bi bile pogojene in pojasnjene tudi bolj ali manj zgolj negativne posledice njihovega delovanja: delitev in cepitev krščanstva in cerkve vse do verskih vojn, razpad enotnosti krščanske Evrope, upad vernosti in začetek sekularizacije; če je bilo že kaj pozitivnega v idejah in ravnanjih reformatorjev, da je bilo to znano in spoznano v cerkvi ali zunaj nje že pred njimi in bi se uveljavilo tudi brez njih.

Za 500-letnico reformacije lahko rečemo, da jo obeležuje konec prevlade takega pristopa. Tudi v Katoliški cerkvi, ne nazadnje z II. vatikanskim koncilom in sedanjim papežem, je prišla v ospredje pozornost do pozitivnih spodbud in dosežkov reformacije (ob skupnem katoliškem in protestantskem obžalovanju negativnih posledic in priznanju krivde zanje na obeh straneh) (Dieter 2017, 183; dokument *Od konflikta do skupnosti* 2016, 89–91). V najnovejši in najizčrpnější Luthrovi biografiji nemškega zgodovinarja Heinza Schillinga je tako ob vsem uvidu v globino in širino stanja in dogajanja, ki je predhodilo Luthrovemu delovanju in ga spremljalo, jasno poudarjen ključni Luthrov prispevek, ki

ga ni mogoče odmisлити iz evropske in krščanske zgodovine ter sedanjosti (Schilling 2016, 624).

Iz obeh razlogov – dolgotrajnega ignoriranja ali vsaj omalovaževanja in sedanjega ponovnega odkrivanja temeljnih reformacijskih verskih usmeritev – je prav, da se tudi ob tej priliki na začetku na kratko vprašamo, kaj je bilo ključno in novo v verskem jedru, v »srcu«, prizadevanja Luthra in reformatorjev? Lahko bi rekli: v srcu/jedru prizadevanja reformatorjev je bila »reformacija srca«, notranja preobrazba, »sprejetje v srce« temeljnega krščanskega oznanila, kot so ga spoznali in razumeli. To in ne sprememba cerkvenih struktur, organizacije, take ali drugačne moralne, socialne ali politične pobude in zahteve navzven – čeprav prav to ni ostalo brez moralnih, kulturnih, socialnih in političnih posledic!

Ponovno odkritje in »notranje sprejetje« evangelija, evangeljskega oznanila z njegovim sporočilom o človekovem opravičenju in odrešenju, so teologi kasneje opisali z znanimi štirimi »samo«: človek je deležen opravičenja samo iz Božje milosti – samo zaradi Kristusa – samo po veri – kar vemo samo po Svetem pismu. Te štiri *samo* je po reformatorjih treba brati in razumeti skupaj, v medsebojni povezanosti in medsebojnem omejevanju. Povezati in poudariti pa jih je mogoče na različne načine in že odtod tudi različne posledice njihovega sporočila.¹

Kot sociolog bom izpostavil nekatere zveze in poudarke, ki so imeli posebej pomembne posledice za človekovo držo in delovanje v »svetu«. Omejil bi se na tri, ki so pri različnih avtorjih (na primer Kraus 1982) že dobili oznako »kopernikanskega obrata« v verskem pojmovanju, v teologiji in preko tega v drži in ravnanju vernika nasproti svetu. V čem naj bi bil ta *kopernikanski obrat* (čeprav menda Luther ni hotel nič slišati o Kopernikovem heliocentričnem obratu: Biblija mu tega ni dovoljevala)?

- 1 Iz obsežne literature o tem bi rad opozoril na novejšo razpravo Ulricha Körtnerja, pripravljeno za skupni kongres Evangeličanske cerkve v Nemčiji (EKD) in Švicarske evangeličanske cerkvene zveze (SEK) ob 500-letnici reformacije (Körtner 2014, slovenski prevod v *Stati inu obstat* št. 26 (2017)), ter na izčrpno razpravo o pomenu reformatorskih izključujočih *samo* v Jünglovem odmevnem delu *Evangelij o opravičenju brezbožnega kot središče krščanske vere*, posebej o *sola fide* (Jüngel 1999, 126–220; slov. prevod poglavja »Le po veri« v Jüngel 2001, 159–79). Splošneje v Kerševan 2012, 21–24, 57–71.

Nekateri poudarki Luthrove /reformatorske teologije

Najprej *poudarek na človeku kot posamezniku in njegovi svobodi*. V odnosu med Bogom in človekom štejeta navsezadnje samo človek kot posameznik in njegova notranja vera. Odrešenja človeku ne more posredovati in še manj zagotoviti pripadnost neki skupnosti ali ustanovi, tudi vnaprejšnja in zunanja pripadnost pravi cerkvi ne. V zadevah »srca« kot mesta in načina človekovega srečanja z Bogom, v zadevah vere in vesti, je človek svoboden nasproti vsem skupnostim in ustanovam, tudi nasproti cerkveni instituciji.²

Tudi renesansa in humanizem tistega časa sta poudarila posameznika in njegovo svobodo – toda pri tem sta imela pred očmi predvsem velike, izjemne posameznike. Reformacija in reformatorji pa so imeli pred očmi vsakega človeka, saj je Bog preko Kristusa poklical vsakega človeka, ne zaradi njegovih del in zaslug, ne zaradi zunanjih pripadnosti in dosežkov, ampak le iz svoje milosti zaradi Kristusa: ni ne Juda ne Grka, ne moškega ne ženske, ne gospodarja in ne sužnja, vsi so eno v Kristusu

- 2 Med že klasičnimi avtorji je v tej zvezi prav ponovno opozoriti na Troeltschevo delo *Pomen protestantizma za nastanek modernega sveta* (Troeltsch 1911, 143–45) in na Simmla, ki/ko lapidarno povzema: »Krščanski Bog (reformatorjev) je Bog posameznika [...] posameznik stoji pred Bogom v popolni samoodgovornosti.« (Simmel 1912/1989, 161) Med sodobnimi sociologi zasluži posebno pozornost razprava Hansa-Georga Soeffnerja »Luther –Pot od kolektivitete vere k luteransko-protestantskemu tipu individualitete« (Soeffner 1992, 20–75); na kratko jo povzema tudi Ulrich Beck (2009, 131–38). Teološko je posebej pronicljiva in temeljita analiza Eberharda Jüngla *O kristjanovi svobodi: spomin na Luthrov spis* (Jüngel 1991, 54–115). Jüngel se v njej sooči tudi z znano Marcusejevo – in že prej Schellerjevo – tezo, da je (luteransko) povzdignjenje posameznikove »notranjosti« in njegove »notranje svobode« služilo (Nemcem) kot alibi za nedejavnost ali za opravljanje kakršne koli dejavnosti, saj ta ne zadeva edino ključne »notranje« svobode in odgovornosti. Po Jünglu »obrat [die Wende] vere« ni premik od ene »antropološke danosti« k drugi, od telesnosti, zunanosti, posvetnosti k duši, notranjosti, onstranski usmerjenosti, ampak s Kristusom omogočeni obrat/sprememba »starega človeka« v »novega«, svobodnega in za delovanje v svetu odgovornega človeka: z vero in po veri človek ni več »zakravljen vase« (Luther), ampak lahko »izstopi iz sebe« in se obrne k drugemu, svetu in Bogu.

Jezusu, piše apostol Pavel (Gal 3,28). Vsak človek je nagovorjen in odgovoren kot posameznik, v svojem srcu.

Zlasti sociologi kot Max Weber so že zgodaj ugotavljali, da je reformacija na *poseben verski način usmerila ljudi k svetu* in dejavnosti v njem (Weber 1988; Weber 2015: 49–74 in drugod). Do tedaj prevladujoča – ljudska in cerkvena – religioznost je bila obsedena z vprašanjem, s katerimi svetimi dejanji, na katerih svetih krajih in ob katerih svetih časih, s pomočjo katerih svetih posrednikov – od Marije in svetnikov do cerkvenih svečenikov – se je mogoče čim bolj približati Bogu, doseči njegovo pozornost in njegovo naklonjenost, si zagotoviti odrešenje na onem in pomoč na tem svetu. Odmevi tega so še živi v nekaterih cerkvah, tudi katoliški, in okoljih, kjer prevladujejo. Po reformatorjih je bila in je taka usmerjenost odveč, zgrešena, navsezadnje grešna. Po Kristusu in zaradi Božje milosti človeku ni treba več biti v skrbeh in skrbeti za svoje odrešenje. Po veri in z vero je zaradi Kristusa in Božje milosti človek lahko gotov svojega odrešenja (kot je za apostolom Pavlom poudarjal Calvin).³ Za odrešenje in gotovost odrešenja zadošča človekova vera, ne pa kakšna magična ali duhovna »tehnologija« ali praksa, ki bi pomagala k onstranski učinkovitosti človekovega prizadevanja.⁴

Človek, ki/ko je osvobojen/razbremenjen skrbi in prizadevanja za onstranstvo ter onstransko pomoč, je hkrati osvobojen za tostranstvo,

3 O Calvinu in njegovem nauku o odrešenju, posebej o predestinaciji, glej do zdaj edini prevod iz njegove *Institutio religionis christianae* v slovenščino v reviji *Stati inu obstatu* (Calvin 2009, 341–75).

4 Zgodovinar Jean Delumeau v svojem raziskovanju »zgodovine mentalitet« (v knjigi *Strah na Zahodu in Greh in strah: ustvarjanje občutja krivde na Zahodu od 13. do 18. stoletja*) obsežno dokumentira občutenje strahu (in ustvarjanje tega občutja) v takratni, pretežno katoliški Evropi. Ugotavlja, da je reformatorski, Luthrov in Calvinov nauk o opravičenju z razglašanjem vere/zaupanja v milostnega Boga ponujal izhod iz obsedenosti s strahom, toda v sklepnem poglavju svoje raziskave pokaže tudi, kako se je v protestantskem verskem okolju strah še dolgo ohranjal ali dobival nove vzpodbude s predstavo bližnjega »konca časov«, z ambivalentnostjo nauka o (dvojni) predestinaciji, z naravnimi, družbenimi in moralnimi tiskami ter katastrofami, ki so govorile, da je satan še vedno moč ali celo vladar »tega sveta«, pa tudi z »vzgojnimi prijemi« protestantskih pastorjev, ki da se pri tem pogosto niso razlikovali od katoliških kolegov (Delumeau 1986, 733–836).

za posvetno prizadevanje in dejavnost. Charles Taylor, vplivni katoliški raziskovalec moderne družbe in krščanske vernosti v njej, je to takole izrazil:

Polnost krščanske eksistence je zdaj v normalnem življenju, v poklicu, v zakonu in družini [...] ves moderni razvoj pritrditve normalnemu življenju v vseh njegovih odtenkih je po mojem prepričanju vsebovan v duhovnosti reformatorjev; to velja tako za pozitivno vrednotenje produkcije in reprodukcije kot za nasprotovanje hierarhiji, zakramentalni avtoriteti in višjim poklicem. (Taylor 2002, 253)

Učinkovitost, storilnost ni več vprašanje religioznega delovanja,⁵ ampak zgolj posvetne, v svet usmerjene dejavnosti. Še več, lahko bi rekli, da je bil verni človek, ki je bil osvobojen religiozne skrbi za onstranstvo, zdaj zato na *religiozen* način zavezan k skrbni, učinkoviti tostranski, posvetni dejavnosti, v prvi vrsti svoji delovni in poklicni dejavnosti. Ob vseh drugih razlogih za prizadevno in uspešno delo je zdaj namreč postala tudi prostor in čas za izražanje hvaležnosti Bogu za zastonsko pridobljeno milost odrešenja:⁶ z dobrim delom v končnem svetu človek hvaležno odgovarja na neskončno Božjo dobroto v zadevah neskončnosti. Z dobrim delom v obeh pomenih: dobrim, ker je dobro opravljeno, v skladu s človekovimi notranjimi zmožnostmi in zunanji možnosti ter dobrim v tem smislu, da je dobro za ljudi in njihovo dobro. Pri reformatorjih lahko beremo, kako je najvišja *božja služba* po eni strani

- 5 Schilling govori o »obratu od srednjeveške storilnostne religioznosti [Leistungsförmigkeit] k evangelijski religiji milosti [Gnadenförmigkeit] na temelju načela *sola gratia*, ki je odprl pot novodobni poklicni etiki in usmeril kristjana na njemu primerno delovanje v svetu [...] Vera brez učinkovanja v svetu je bila prav tako grešna in oddaljena od Boga kot delovanje v svetu brez vere. Na tej osnovi je postala in ostala religija skozi več stoletij dejavna sila novega veka – kulturno, družbeno in politično.« (Schilling 2016, 642–43)
- 6 Posebej jassen je o tej zvezi *Heidelberški katekizem*, najvplivnejši katekizem reformirane/kalvinske usmeritve. Sestoji iz treh delov: O človeški bedi, O odrešenju človeka, O hvaležnosti. Ljudje naj bi delali dobra dela (vpr. 32), da bi bili Bogu hvaležni za njegova dobra dela (odrešenja).

vera sama, po drugi strani pa je prava božja služba človekovo posvetno delo, če je opravljano Bogu v (za)hvalo in ljudem v dobro.

Tako naj bi »novo« oziroma pravo verovanje delovalo pri trdno verujočih; drugim so svetovali, naj delajo tako, kot delajo tisti, ki trdno verujejo: če bodo to zmogli, bodo s tem preverjali/potrjevali zaresnost svoje vere ali jo v sebi šele odkrili. Navsezadnje se vprašanju/dvomu o zaresnosti svoje vere ni mogel izogniti nihče, če je le veljalo Luthrovo opozorilo v 30. tezi njegovih slavnih petindevetdesetih tez o odpustkih iz leta 1517: »Nihče ne more biti prepričan o pristnosti/zaresnosti [Wahrhaftigkeit] svojega kesanja.« (Luther 2001, 111.) Zaresnost kesanja je neizogibna sestavina zaresne vere. Nekateri, morda celo najštevilnejši, so si pomagali s sklepanjem, da uspeh pri delu že sam govori o Božji naklonjenosti in izbranosti za odrešenje (Weber 1988).

In še *tretji, najgloblji, najbolj temeljno krščanski vidik* Luthrovega/reformatorskega »kopernikanskega obrata« v sami religiji, v razumevanju človekovega odnosa do Boga in sveta. Luther je leta 1517 zapisal: človek – grešni človek, to je vsak človek – noče, da bi bil bog Bog, rad bi bil sam bog (WA 1, 225; po Jüngel 1991, 23). Še posebej noče, da bi bil Bog bog, kakršen se je razodel v Jezusu Kristusu (dodaja in pojasnjuje Luthrovo spoznanje Karl Barth).⁷ Hoče in išče vzvišenega boga; boga, ki je samozadosten in vsemogočen, poln moči. Človek si prizadeva, da bi bil (vsaj malo) sam tak bog, da bi si prisvojil vsaj delček te božje moči – vsaj tako, da bi bil deležen take moči preko božje pomoči. S svojimi mislimi se hoče povzpeti čim bližje božji višini, se s poglobitvijo vase približati božji globini, z magično religioznimi obredi in molitvami priklicati božjo (po)moč. Pri tem vedno znova pozablja, da je naš bog Bog, ki se je učlovečil, ki je postal človek, da bi bil s človekom kot človek in Bog; da je to storil po svoji volji in svobodi.⁸ (In da s člo-

7 Pisanje Bog/bog z malo ali/in veliko začetnico v slovenščini pomeni neizogibno (in hkrati ne nesporno) interpretacijo, ki se ji (nemško) pisanje vsakega samostalnika vedno z veliko začetnico izogne (oziroma jo preloži na bralca ali na dodatna pojasnjevanja).

8 Jezus Kristus, Učlovečeni Božji sin, za človeka ni le edina pot do pravega spoznanja (podobe) Boga, ampak tudi pot do spoznanja človeka samega, njegove – s človeške strani nepremostljive – razlike od Boga, razlike, ki jo je šele Bog pokazal in

vekom ostaja, tudi če človek v to dvomi, če ga zavrača ali išče drugega in drugačnega boga.)⁹

Predmet krščanskega verovanja je, da se je Bog učlovečil, da je Bog s človekom, da ni Boga brez človeka – tudi če si človek domišlja ali želi, da je ali da bi bil brez Boga. Božje učlovečenje pomeni, da je Bog v Kristusu sprejel nase tudi človeško šibkost, stiske, smrt; pomeni, da je s človekom tudi v njegovih stiskah in smrti, ne pa da jih kot vzvišena božja moč v tem svetu odpravlja. Bog, ki se je kot človek rodil v hlevu in umrl sramotne smrti na križu, je s človekom tudi v bedi in smrti, čeprav je kot Bog, ki je s Kristusom zmagoslavno vstopil v tempelj, s človekom tudi v njegovih uspehih in zmagah. Toda: beda, stiske, smrt, kot tudi uspehi in zmage, ostajajo človeške zadeve, stvar človeške (ne)moči, človeških (z)možnosti in ne(z)možnosti. In prav tako je s človeškimi ustanovami in skupnostmi. So človeške, ne božje zadeve, rezultat in sredstvo človeških nagibov, človeških moči, zmožnosti in nezmožnosti prave presoje in pravega delovanja pri prizadevanju za več boljšega življenja, z vsemi medsebojnimi nesoglasji in spopadi pri tem. Z njimi stoji pred Bogom in njegovo obljubo odrešenja in Božjega kraljestva – Bogom, ki človeka sprejema, in obljubo, ki ga spodbuja in usmerja, da ne pristane na obstoječe bede in stiske, tudi če jih sam ne bo zmogel dokončno in docela

premostil z učlovečenjem v Jezusu Kristusu, ko je sprejel človeka takega, kot je, kot grešnika in ne kot malega boga/pravičnega, kar hoče biti. Luther: »Kot smo se v Adamu povzpeli k Božji podobi, tako se je on [v Kristusu] spustil v našo podobo, da bi nas privedel do spoznanja samih sebe.« (WA 19, 207, 3–6) »Iz nesrečnih in oholih bogov je naredil spet resnične ljudi, to je trpeče in grešne.« (WA 5, 128, 36–39) V pismu Spalatinu Luther opozarja na »vsem nam v raju od hudiča vsajeno stremljenje, da bi bili sami Bog« in poudarja »bodimo ljudje in ne bog(ovi): to je summa« (WA B 5, 415, 41–46). O tem obsežneje Jüngel (1991, 16–27; od tam tudi zgornji Luthrovi citati); v slovenščini o tem obsežneje pišem v knjigi *Vstop v krščanstvo drugače* (Kerševan 1992, 69–73, 86–92), kjer prikazujem na Luthra opirajočo se misel Karla Bartha in njeno nadaljnje razvijanje po Eberhardu Jünglu.

- 9 »Če po besedah sprave ni Boga brez človeka (KD IV/3, 133). potem človek ne more postati absolutno brezbožen, ne more biti absolutno brez Boga.« (Jüngel 1982, 345) »S svojo brezbožnostjo človek ne more narediti Boga za brezčloveškega.« (Barth) Po Jünglu ni nobenega (Božjega) »zgoraj«, v katerem ni človeka, in tudi ne nobenega človeškega »spodaj«, kjer ni Boga. Prim. Kerševan 1992, 90–91.

odpraviti. Sociolog Niklas Luhmann je ta premik/obrat vključil v svoje pojmovanje sekularizacije in ga v svojem jeziku lapidarno opredelil: »S sekulariziranjem je bila registrirana nevidnost Božje roke« (natančneje: »s sekulariziranjem je bilo registrirano, da Božje roke ni mogoče narediti vidne in da *le monde va de lui-meme*.« (Luhmann 2002, 285.)

»Moderni človek« in značilnosti »moderne družbe« v sociologiji

Naj bo zgornja pritegnitev in pridružitve misli sodobnega sociologa, predstavnika radikalne systemske teorije, k teološkim opredeljevanjem in interpretacijam ilustracija temeljne teze tega predavanja/članka o ujemanju reformatorskih (teoloških) pojmovanj in spoznanj o (krščanski) veri s pojmovanji in spoznanji sociologije o modernem človeku in/v moderni družbi. Nič manj in nič več. Ostali bomo pri ohlapnem govoru o »ujemanju«, ne da bi skušali natančneje opredeljevati ravni in načine tega ujemanja, povzemati ali razvijati, potrjevati ali zavračati kakšne natančnejše hipoteze o medsebojni vzročni, funkcijski, strukturni ali kakšni drugi povezanosti in njeni smeri.¹⁰

Ko govorimo o sodobnem/modernem človeku, imamo lahko pred očmi »empiričnega« človeka, se pravi rezultat nekih posplošenih (samo) opazovanj, raziskovanj, pričevanj, nenazadnje v literaturi in umetnosti, lahko pa nek »idealnotipski« ali celo normativni zbir lastnosti in usmeri-

10 Iz klasične sociologije bi tudi tokrat lahko vzeli za ilustracijo Marxovo opredelitev v *Kapitalu* 1863 (ki zgolj ohlapno govori o funkcijski povezanosti): »Za družbo producentov blaga [...] je *krščanstvo*, s svojim kultom abstraktnega človeka, zlasti v meščanskem obdobju svojega razvoja, v protestantizmu, deizmu itd. najprimernejša *oblika religije*.« (Marx 1980, 209) Razvita in univerzalizirana »družba producentov blaga« je za Marxa seveda moderna kapitalistična družba. V *Teorijah o presežni vrednosti* (1863) pravi: »Kapitalistični način produkcije je enako kozmopolitski kot krščanstvo. Zato je krščanstvo specialna religija kapitala. Pri obeh velja samo človek. Sam po sebi je en človek prav toliko vreden kot vsak drug. Pri prvem je vse odvisno od tega, če ima vero, pri drugem pa, če ima kredit« (1863, 207). O tem pišem v razpravi »Religija in družbena formacija« (Kerševan 1980, 117–212).

tev, ki jih pripisujemo ljudem sodobnega/modernega časa ali/in moderne družbe. Očitno pa je tudi opredelitev/razmejitvev modernega časa ali časov vse prej kot samoumevna: gre za čas »novega veka«, čas zadnjih dveh stoletij (po francoski revoluciji, na primer), čas od začetka 20. stoletja ali šele od konca 2. svetovne vojne? Razmejitve so seveda povezane z različnimi pojmi/pojmovanji »moderne družbe«, bodisi bolj empiričnih bodisi normativnih (»ideoloških«). Odprto ostaja seveda tudi vprašanje o koki in jajcu: so »moderni ljudje« ustvarili/spremenili moderno družbo ali je moderna družba ustvarila/prilagodila modernega človeka – in pri tem uspela le delno, žal ali k sreči ... Sociološka pojmovna orodja »idealnega tipa« (Weber), »habitusa« (Bourdieu), pa govor o *formi mentis*, dominantnem tipu osebnosti (Riesman) ipd., skušajo preseči slepe ulice, v katere vodijo radikalne, »ali-ali« zastavitve omenjenih dilem. Naj posebej spomnim samo na danes že nekoliko (neupravičeno) pozabljeno analizo Davida Riesmana in razlikovanje med tipi osebnosti, imenovanimi *tradition directed*, *inner directed* in *others directed*. Za moderno družbo naj bi bila značilna zadnja dva tipa; natančneje: v (takratni ameriški) sodobnosti naj bi začel dominirati zadnji, na račun »notranje« usmerjenega, h kateremu naj bi ravno pripomogla tudi reformacija, ko je pomagala spodkopati tip osebnosti, ki jo usmerja predvsem tradicija (Riesman 1950).¹¹

Že klasične, klasično različne, sociološke obravnave (zahodne) »modernosti«, moderne družbe in modernega posameznika (Marx, Durkheim, Weber, Troeltsch, Tönnies, Simmel, Parsons) vendarle kažejo visoko stopnjo soglasja o nekaterih značilnostih »posameznika modernih družb« ali »družb modernih posameznikov«, ne glede na različno zastavljena vprašanja in rešitve gornjih dilem. Tudi novejša klasično različne zastavitve in teorije (ilustrirajmo jih z Luhmannom in Luckmannom) se jim v tem pridružujejo.¹² Reprezentativen, ali če ho-

11 Nadaljnji »razvoj« ali karikatura »po drugih usmerjanega« in hkrati egocentričnega posameznika naj bi bil (post) »moderni narcis« Christopherja Lascha (Lasch 1979, glej tudi Lasch 1995: tretje poglavje ima naslov »Temna noč duše«, kjer posebej spregovori o »človekovi duši pod sekularizmom«).

12 V zvezi z vprašanjem sodobne religioznosti teze in ugotovitve novejša sociologije (religije) o »modernem posamezniku« in posebej o sodobnem (tudi institucionaliziranem) individualizmu povzema Ulrich Beck v svojem (tudi v slovenšči-

čemo: »plakativen«, za te razprave in raziskave je naslov knjige Norberta Eliasa (najbolj znanega po delu *O procesu civiliziranja*) – *Družba individuov* (Elias 1987). Njegov prvi spis s tem naslovom je izšel že leta 1939. Na svojevrsten paradoks/obrat (ki pa ne zanika, ampak potrjuje dosežani razvoj) opozarja Peter Sloterdijk. Moderni (»ameriški/amerikanizirani«) posameznik, ki ga je reformatorska vera (in razsvetljenstvo) navedla in navadila na *self-reliance* pri prizadevanju za tostransko, posvetno uspešnost/storilnost, je začel vero samo doživljati in eksperimentalno preizkušati/izbirati kot sredstvo pri doseganju te uspešnosti; v veri išče »notranjo« energijo in samozavest pri vztrajanju in prizadevanju – tista, ki je v tem učinkovita, je tudi resnična (Sloterdijk 1997, 27–29). Vera je navsezadnje vera v vero v uspeh. Sloterdijk o tem piše v predgovoru k nemški izdaji znanega dela Williama Jamesa o raznolikosti religioznega izkustva, ki opisuje tudi tak pragmatizem ameriške »posvetovljene« religioznosti (32).

Skozi različne teorije (in mimo njih) lahko rečemo, da živimo danes v svetu in družbi (institucionaliziranega in/ali doživljenega) *individualizma*, v kateri se poudarja posameznika, njegove pravice in njegovo svobodo; v svetu, ki je ves usmerjen v (kapitalistično, tržno, tekmovalno) *storilnost* v produkciji in potrošnji; v svetu in družbi, v kateri se vse človeške zadeve in ustanove obravnavajo ter urejajo sekularno, »kot da boga ne bi bilo«. *Individualizem, storilnost, sekularnost* so med ključnimi stvarnostmi in vrednotami sodobne družbe. Ne glede na klasične in novejšje raziskave in razprave o teži in primarnosti/sekundarnosti verskih, kulturnih, političnih, ekonomskih dejavnikov in kontekstov lahko rečemo, da niso nastale brez reformatorskih spoznanj in spodbud,

no prevedenem) delu *Lastni Bog* (2009, 103–38, 148–80). V slovenščini je dostopno Luckmanovo delo *Nevidna religija* z njegovo razpravo o »avtonomnem posamezniku« modernih družb (in mitu o njem) (Luckmann 1997); Niklas Luhmann, vrhunski mojster sistemske teorije, se ob sistemski analizi modernih družb posebej ustavi ob vprašanju »izdiferenciranja« sfere (posameznikove) intimnosti v teh družbah (Luhmann 1991). Sam sem o (samo)razumevanju posameznika, o »humanistični ideologiji« in/kot »problemu religije v sodobni družbi« pisal v knjigi *Religija kot dužbeni pojav* (1975, 176–208) in še prej (glej Kerševan 1980, 214–26; tudi Kerševan 2011, 67–108).

čepprav, kot poudarjata že Troeltsch in Weber, niso enostavno zrasle iz njih ali celo samo iz njih. Imele so še druge vire in spodbude. Uveljavile so se, ko in ker je prišlo do njihovega medsebojnega vplivanja, zlivanja in prepletanja, pa čepprav s tem tudi njihovega različnega razumevanja in notranjih nasprotij pri njihovem uresničevanju. Toda uveljavile so se, a žal tudi na načine, ki jih danes občutimo kot del tistega, čemur pravimo stiska, kriza ali celo brezpotje moderne družbe: individualizem, ki se udejanja kot odkriti ali zakriti *brezobzirni egoizem*, *globalizirana storilnost* v proizvodnji in potrošnji, ki ogroža okolje in ljudi kot psiho-fizična bitja, *sekularnost*, ki se jo razume kot *razpoložljivost vsega za dobiček in užitek* privilegiranih egoističnih posameznikov sedanjih generacij.

Kritični potencial reformatorskega krščanstva v razmerah krize (vrednot) kapitalistične modernosti

Očitno je tudi, da danes vse troje deluje brez neposredne navezave ali opore na reformatorsko krščanske korenine in spodbude (kar je za storilnostno poklicno usmerjenost v svojem času ugotavljal že Weber, za potrošništvo pa Marx¹³). Toda ob krizi in upravičeni kritiki na račun individualizma, proizvodno/potrošniške usmerjenosti, sekularnosti modernega življenja se moramo zavedati tudi teh njihovih korenin; zavedati se moramo, da so legitimna dediščina reformatorskega krščanstva. Zavreči jih, bi pomenilo zavreči tudi dediščino reformacije, pa re-

- 13 Vredno se je spomniti na to zgodnjo Marxovo napoved v *Očrtih kritike politične ekonomije 1857*: »Na drugi strani zahteva [kapitalistična] produkcija relativne presežne vrednosti produkcijo nove potrošnje [...] prvič, kvantitativno povečanje obstoječe potrošnje, drugič, ustvarjanje novih potreb s propagiranjem obstoječih v širšem obsegu, tretjič, produkcijo novih potreb, odkrivanje in ustvarjanje novih potrošnih dobrin, [...] zato raziskovanje celotne narave, da bi odkrili nove koristne lastnosti stvari, univerzalna izmenjava produktov vseh dežel [...]. Odtod razvoj naravoslovja do najvišje točke; ravno tako odkrivanje, ustvarjanje in zadovoljevanje novih potreb, ki izhajajo iz družbe, tudi kultiviranje vseh lastnosti družbenega človeka«. Več o tem v Kerševan 1980, 159–82, citat 181.

nesanse, humanizma, razsvetljenstva – nenazadnje specifičnosti zahodnega krščanstva, saj je vse naštetu zraslo iz njega ali v soočanju z njim.

Pogled v zgodovino – tudi ne tako oddaljeno – nam kaže, da moramo biti previdni pri predlogih/alternativah, ki *povzdigujejo skupnost* na račun posameznika, njegovih pravic in njegove svobode;¹⁴ ki *obračajo oči k nebu* na račun skrbi za zemeljske zadeve; ki se pri delovanju ustanov ali lastnem delovanju *sklicujejo na Boga, Božjo moč in Božje ukaze* namesto na omejene človeške moči ter lastno odgovornost za presoje in delovanje. *To niso ne realistične ne želene alternative*. Nenazadnje bi vodile (in so vodile) k neki drugačni religiji, nasprotni reformatorskemu krščanstvu in bistvu krščanstva sploh.

Očitno nismo oziroma nisem več pri sociološko distanciranem predstavljanju nekih procesov in alternativ: gre za dileme, želje in bojazni, ki jih danes doživljamo, ne glede na to, kako jih razumemo in razlagamo (ali jih niti ne zmoremo racionalno pojasniti)!

In če se modernemu individualizmu, človekovi svobodi, totranski usmeritvi, sekularnosti ne moremo in ne želimo odreči tudi zaradi njihovih krščanskih korenin in spodbud, ali nas to ne usmerja k vprašanju: ali je v samem jedru reformatorskega krščanstva osnova in spodbuda – ne za opustitev – za reformiranje tudi obstoječega individualizma, obstoječe posvetne in sekularne drže, da se znebijo sprevrženih oblik ali da se jih vsaj zavre v njihovem razraščanju?

Reformatorsko dojeto krščanstvo se ne more in ne sme odreči temeljnosti človeka kot posameznika v odnosu do Boga: človek je odgovoren, opravičen, deležen Božje milosti kot posameznik. Toda odgovoren in odrešen je pred Bogom in po Bogu, ki je »Oče naš«, ki je »Emanuel« (»Bog z nami«) – ne z nami kot neko posebej izbrano zemeljsko skupnostjo ali ustanovo, narodom, raso, posebno cerkvijo, ampak z nami kot skupnostjo ljudi, ki so zbrani v njegovem imenu oziroma vseh, ki jim je Bog Oče in Jezus Odrešenik, vseh ljudi torej. Če je verujoči človek po takem bogu osvobojen skrbi in prizadevanja za lastno zve-

14 Mimogrede: Marxov in Engelsov *Komunistični manifest* iz leta 1848 ne sodi med take predloge/alternative, saj naj bi bila po njem prava bodoča družba »asociacija, v kateri je svoboden razvoj slehernega posameznika pogoj za svoboden razvoj vseh«.

ličanje in je zato prost, svoboden za delo in delovanje v svetu – je prav zaradi te osvoboditve in hvaležnosti zanj usmerjen in zavezan, da dela dobro, za dobro ljudi skupnega Očeta in Odrešenika; le tako lahko živi in dela Bogu v hvalo ter zahvalo za svoje življenje in odrešenje. Bog, Božji Sin se je učlovečil v človeku Jezusu: Jezusova človeškost je bistveno sočloveškost. »Jezusova humaniteta je v njegovi biti za človeka« in »iz zaveujočnosti tega vzgleda« izhaja, da je »humaniteta vsakega človeka v določenosti njegove biti [Sein] kot sobiti [Zusammensein] z drugim človekom«. Tudi človeškosti slehernega človeka, njegove svobode, »samouresničevanja«, odnosa do Boga (zato) ni brez in zunaj sočloveškosti, brez sočloveka. Človeškost, ki izhaja iz »jaz sem« brez sočloveka, je nečlovečnost, protičloveškost (Barth 1967, 10–16, 35). Če je, kot zapiše apostol Pavel, »vse dovoljeno«, je treba upoštevati tudi, da »ni vse k pridru«, »da ni vse koristno«, da naj pri tem »nihče ne išče svoje koristi, temveč (korist) drugega«, kot zapiše v nadaljevanju (1 Kor 10,23–24). In če je človek po reformatorskem spoznanju napoten, da deluje v svetu in družbi samostojno, »brez boga«, to je ne da bi iskal in si skušal pridobiti Božjo moč ter pomoč – ne da bi *računal* nanjo, je za svojo samostojnost in svobodno uporabo svoje moči hkrati *odgovoren: Bogu*, »pred katerim stoji« in od katerega je to svojo samostojnost ter svoje človeške moči prejel, in *ljudem*, preko katerih jih je postal deležen.

K *takemu* individualizmu, posvetnosti, sekularnosti nas usmerjajo reformatorji, ki se jih letos spominjamo – če se jih spominjamo pozorno in s ponovnim premislekom. Verjetno to ni dovolj, da bi s tem preglasili danes – tudi v nas samih – prevladujoči tip individualizma, samozadostnosti, samoodgovornosti oziroma neodgovornosti. Toda kot spoznanja in ravnanja reformatorjev niso sama reformirala takratnega verovanja, cerkve, družbe, ampak le, *ker, kjer, ko* in *kakor* so se ujela – v umu in srcu ljudi in v družbi – z drugimi spoznanji in s prizadevanji drugih, nam tudi danes ostaja upanje, da se bodo spet in prav ujela z drugimi idejami in spodbudami v *novi ali nadaljevano reformaciji*. Revolucije in kontrarevolucije z vsem, kar jih nosi in kar prinašajo, so nam še preblizu, da bi si jih spet želeli ...

Na začetku svoje poti, poti reformacije, je Luther zapisal: »Taka reformacija [...] je zadeva vsega sveta, pravilneje Boga samega. Čas zanjo pa je poznan le Njemu, ki je čas ustvaril.« (WA 1, 627, 27–31)¹⁵

LITERATURA

Barth, Karl. 1967. *Mensch und Mitmensch: Die Grundform der Menschlichkeit*. (Iz *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. III, 2). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Beck, Ulrich. 2009. *Lastni Bog*. Ljubljana: Claritas.

Campi, Emidio. 2015. »Ali je bila reformacija nemški dogodek?« *Stati inu obstat: revija za vprašanja protestantizma* 11 (21–22): 41–64.

Calvin, Jean. 2009. »Institutio Religionis christianae/Temelji krščanske vere.« Izbor ur. Marko Kerševan. *Stati inu obstat: revija za vprašanja protestantizma* 5 (9–10): 353–75.

Delumeau, Jean. 1986. *Greh i strah: stvaranje osečanja krivice na Zapadu od XIV do XVIII veka*. Novi Sad: Književna zajednica.

Dieter, Theodore. 2017. »Od konflikta do skupnosti.« *Stati inu obstat: revija za vprašanja protestantizma* 13 (25): 176–85.

Elias, Norbert. 1987. *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

»Heidelberški katekizem 1563.« 2001. *Poligrafi* 6 (Tematska številka o protestantizmu) (21–22): 71–106.

Jüngel, Eberhard. 1991. *Zur Freiheit eines Christenmenschen: eine Erinnerung an Luthers Schrift*. München: Kaiser Verlag.

---. 1999. *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*. Tübingen: Mohr Siebeck.

---. 2001. »Le po veri (sola fide).« *Poligrafi* 6 (Tematska številka o protestantizmu) (21–22): 159–80.

Kerševan, Marko. 1975. *Religija kot družbeni pojav*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

---. 1980. *Razredna analiza in marksistična družbena teorija*. Ljubljana: Delavska enotnost.

---. 1992. *Vstop v krščanstvo drugače: protestantska teologija Karla Bartha v našem času in prostoru*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

---. 2011. *Izbrani spisi: sociologija-marksizem-sociologija religije*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

---. 2012. *Protestanti(sti)ka*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

---. 2015. »Protestantizem v času krize in kritike moderne družbe.« *Stati inu obstat: revija za vprašanja protestantizma* 11 (21–22): 252–72.

Körtner, Ulrich. 2014. »Exklusiver Glaube – Das vierfache 'Allein' reformatorischer Theologie.« V *500-Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen*, ur. Petra

15 Navajam po Campi 2015, 63; avtor seveda citira Luthra v drugem kontekstu.

Bosse-Huber, 68–87. Zürich: Theologischer Verlag Zürich. (Slov. prevod v *Stati inu ob-stati: revija za vprašanja protestantizma* 13 (26)).

Kraus, Hans Joachim. 1982. *Theologische Religionskritik*. Neukirchen: Neukirchen-er Verlag.

Lash, Christopher. 1979. *The Culture of Narcissism*. New York: Norton.

---. 1995. *The Revolte of the Elites and the Betrayal of Democracy*. New York: Norton.

Luckmann, Thomas. 1997. *Nevidna religija*. Ljubljana: Krt.

Luhmann, Niklas. 1991. »Ljubezen kot strast: h kodificiranju intimnosti.« *Časopis za kritiko znanosti* 19 (140–141): 47–70.

---. 2002. *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luther, Martin. 2001. *Izbrani spisi*. Ur. Nenad Vitorović. Ljubljana: Nova revija.

Marx, Karl, Friedrich Engels in Vladimir Lenin. 1980. *O religiji in cerkvi*. Izbor in ur. Marko Kerševan. Ljubljana: Komunist.

Od konflikta do skupnosti: Skupno luteransko-katoliško obeleževanje reformacije leta 2017; Poročilo Luteransko-rimskokatoliške komisije za edinost (Cerkveni dokumenti, 150). (2013) 2016. Ljubljana: Družina.

Riesman, David. 1950. *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*. New Haven: Yale University Press.

Schilling, Heinz. 2016. *Martin Luther*. München: Verlag C. H. Beck.

Simmel, Georg. (1912) 1989. *Die gesammelten Schriften zur Religionssoziologie*. Berlin: Duncker Humblot.

Sloterdijk, Peter. 1997. »Chancen in Ungeheuren: Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt.« V William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, 11–34. Frankfurt am Main in Leipzig: Insel Verlag.

Soeffner, Hans Georg. 1992. *Die Ordnung der Rituale*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Taylor, Charles. 2001. *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Troeltsch, Ernst. (1911) 1997. *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. Darmstadt: Wissenschaftliche Verlag

WA (Weimarer Ausgabe). Martin Luther. 1883–2009. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*.

Weber, Max. 1988. *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis.

---. 2015. *Izbrani spisi iz sociologije religije*. Ljubljana: Studia humanitatis.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(27\)11-25](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(27)11-25)

Jonatan Vinkler

ALI JE MOGOČE O LUTHRU PISATI ENAKO KOT V PRETEKLOSTI?

**Imaginarij Luthra skozi čas – razmerje
do historiografskih paradigem**

Luther in imaginarij krivovercev

Pomemben del evropske zgodovine pred letom 1517, srednji vek, je v marsičem oblikoval in določal cerkvenopolitični idearij o *dveh mečih*, duhovnem in posvetnem. O dveh glavah krščanstva – papežu in cesarju. Prvemu da je bilo menda od zgoraj poverjeno sporočilo časne sreče in večne odrešitve ter dana pravica, da uči vero in moralo, da odmerja dolžnosti in pravice, odmene ter kazni. Ob njem je stal (ne)suvereni nosilec posvetne moči, kronan »po milosti Božji«. Ta naj bi Kristusovemu vikarju na tem svetu utrl pot med ljudmi in mu priboril njihovo pokornost. Oba pa sta veljala za nezamenljiva člena na Jakobovi lestvici med nebom in zemljo. Pripoznana sta bila kot nesporna pastirja ljudstva. Slednjega naj bi vodila po stezah krščanske (pravo)vernosti tako v zasebnem kot javnem življenju, v vprašanjih države kot Cerkve. Svojo oblast sta uveljavljala s pomočjo duhovništva in plemstva (*sacerdotium et imperium*), ki jima je bilo podrejeno, in sicer preko zakonodajnih zborov – koncilov ali državnih zborov –, ali pa individualno, v obliki sodb in dekretov (Palacký 1968, 11:9). Veljala sta za nenadomestljiva skrbnika vsega ljudstva in vsakega posameznika posebej na njegovi poti iz včerajšnjosti v vsezmagujočo večnost.

Zato je *avtoriteta* njunih besed in dejanj veljala brez izjeme za končno *oblast* in mislilo se je, da onstran podrejenosti njima slehernik ne more doseči svojega končnega cilja – srečne posmrtnosti. Izreki in pisanja

hierarhije rimske cerkve so tako sčasoma pridobili status neposrednega razodetja Božje volje, torej privilegij brezprizivne in absolutne veljavnosti. Vsak dvom o njihovi prav(ič)nosti in rešnji moči je (ob)veljal za greh, vsak miselni odmik o njih za herezijo, krivoverstvo, in vsaka izrazito individualna delovanjska pot za državni zločin. V Luthrovi domovini so tako cesarji Svetega rimskega cesarstva od Friderika II. (1194–1250) naprej praktično brez izjeme neujemanje med posameznikom in cerkvijo zastran vprašanj vere šteli v škodo slednjega – ne le za herezijo, temveč za posamičnikov zločin – in ga tako pravno ter kazensko tudi obravnavali.

Ob omenjenem ni neumestno izpostaviti, da je bil v 16. stoletju reliigijski spoznavni okvir še vedno najcelovitejši interpretativni model, ki ga je evropska kultura tedaj poznala. Kajti vera je tedanjemu sleherniku pojasnjevala vse – od tod onstran, od včerajšnjosti v večnost in celo tisto, kar si je mogel posameznik (zgolj za)misлити »spe ali bde« –, človek pa se je dojemal kot ne nujno nepomemben delovalnik ob miljnikih odrešenjske zgodovine. Le-ta je bila razumljena kot zmagoviti pohod duše in družbe od padca (Adama in Eve v Eden) ter izgubljenega raja preko poslednje sodbe k ponovno pridobljenemu paradizu v nebesih.

Toda neobhodni »robní pogoji« takega pogleda na bivanje so zavest o razodeti resnici, njena dogmatična artikulacija – slednjo je do Luthra predstavljala izključno uradna in s strani papeža ter koncilov aprobirana teologija Rimske cerkve – in predpostavka o njeni transcendentalnosti, in tako vsezavezujočnosti. To je pomenilo, da je bila živeta pluralnost pogledov na področje verskega praktično *nemisljiva*. Za evropskega človeka do Luthra je bil z izjemo Češkega kraljestva, kjer Jihlavski kompaktati 1436. pravno sankcionirajo ravno »nagodbo« Rimske cerkve s heretičnimi husiti (Vinkler 2017, 12–16), lahko nekdo samo katoliško *pravoveren* ali *krivoveren* ali *neveren* ... ne pa *drugače veren*. Predluthrovske »odmike« v versko reformo je Rimska cerkev sankcionirala z asimiliranjem ali eliminiranjem poglobitnih predstavnikov tovrstnega mišljenja. Tako je npr. reformo Frančiška Asiškega »vključila« v lastno strukturo in ji s tem omejila domet, odločnega M. Jana Husa prepustila ognju na grmadi, zoper njegove verske in politične somišljenike v Češkem kraljestvu pa brez kakršnihkoli skrupulov zbornala križarsko vojsko.

Predvsem pa: srednje- in zgodnjenovoveška Rimska cerkev ter družba Okcidenta sta bili prepričani, da je vsak odmik od ustaljene religijske vsebine in forme *herezija*. Torej Satanovo delo. V avguštinski mentalni matriki Božje države se more heretik nahajati le v *civitas diaboli* – in tako na strani Antikrista. Izključen je iz občestva prav verujočih, slednji pa ga morejo prepoznati po posebnih, toda ponavljajočih se lastnostih, ki da so značilne posebej za Hudičeve učence. Tako nastanejo »tipični« popisi heretikov (Grundmann 1927, 94), ki tvorijo njihov imaginarij in so se le komaj kaj ujemali z intelektualnimi biografijami posameznikov, ki so bili pod naletom zavoljo herezije (Lambert 2000, 22).

Heretikom vsesplošno pripisujejo predvsem *napuh* (*superbia*, *radix vitiorum*). Italijanski minorit Jakob Markijski (Jacobus de Marchia, 1391–1476) tako v svojem *Dialogu proti fratičelom* zapiše »*Omnis hereticus superbus est.*« (Grundmann 1927, 94)

Poleg omenjenega sestoji tradicionalni imaginarij krivovercev še iz drugih jim očitanih nedobrih lastnosti, ki da pri teh Zlodejevih pomagačih nastopajo skupaj, kot celovita *arbor vitiorum*, na kateri vsa zla koreninijo v napuhu. *Arbor vitiorum* predstavi Hugo Svetoviktorski v svojem spisu *De fructibus carnis et spiritus* (MPL 176, 999, 1007), verske odpadnike pa naj bi še posebej označevale *vana gloria* (iskanje prazne slave), *hypocrisis* (hinavščina), *inobedientia* (nepokorščina), *novitatum presumptio* (stremljenje po novem), *arrogantia* (aroganca), *jactantia* (ponos), *pertinatia* (svojeglavost) in *loquacitas* (blebetavost), če pa je priročno, se heretikom pripisuje tudi neizobraženost in bogat nabor »mesenih pregreh« (npr. katarom in valdežanom, Molnár 1991, 91–105); slednje je bilo ob javnem razglasu heretika ljudem ljudske kulture tudi edino razumljiva semantika.

Zavoljo zapisanega je bil tudi imaginarij Luthra za časa njegovega življenja nujna posledica Wittenberženove mišljenjsko-delovanijske umestitve v relaciji do tedaj veljavnega kreda Rimske cerkve in njene poglavitne hierarhije. Bil je torej modificirani poznosrednjeveški imaginarij *heretika*. Luther je bil presojan izključno *teološko* in *eshatološko*. Zato je na katoliški strani obveljal za *napihnjenca* (*jactantia*), *upornika* (*inobedientia*) in *predrznega razvratneža* (zlasti po poroki s Katarino von Boro),

Hugo Svetoviktorski, Arbor vitorum, »De fructibus carnis et spiritus« in: MPL 176
<https://archive.org/details/patrologiaecurs05migngoog>.

predvsem pa za *razdiralca cerkvene enotnosti* (*novitatum presumptio*; veljal je tudi za spodkopovalca »treh redov sveta«) in *trdovratnega* (*per-tinatia*) *heretika*. Kot tak je bil ubeseden zlasti v sočasnem katoliškem zgodovinopisju (Cochläus, Faber), ki je bilo tedaj pretežno biografika in/ali polemika. Imaginarij Luthra – krivoverca je dobil že v prvih desetletjih reformacije na Nemškem tudi likovno izrazitev, in sicer skozi modificirane upodobitve *divjih ljudi*. Z le-temi je poznosrednjeveška in zgodnjenovoveška družba Okcidenta likovno definirala ter reflektirala podobe lastnih strahov in samougledovanja ogroženosti.

Divji človek deluje kot simbol, ki je nasprotje spodobnosti in skromnosti, ki je nasprotje uglajenosti ter civiliziranosti. Je zgolj estetizirana alegorična oblika srednjeveškega marginalca, skupine ali posameznika, ki je zanikala dominantni red, zanikala sprejete norme sobivanja ter pravila in zakone moči. (Kavur 2014, 37–38)

Tako je mogel biti Luther na karikaturah, npr. na znamenitem lesorezu Hansa Brosamerja (Cochläus 1529, naslovni list), podobljen kot apokaliptični sedemglavi zmaj, hidra herezije in Satanovo seme, nazadnje pa je postala sintagma Luther med katoličani skoraj sinonim za sedemglavo biblično *bestio triumphans*, ki naj bi se pojavila ob poslednji sodbi in koncu sveta, ki ga je tedanji svet pričakoval praktično vsak dan; slehernik Luthrove dobe je bil namreč prepričan, da živi v peti dobi stvarstva in tako ob njegovem koncu.

Podobno je bil Luther ubeseden v opisih in upodobljen na karikaturah zlasti v pamfletni literaturi svoje dobe. Naletu sovražne pozornosti in iz le-te izpeljanemu imaginariju se ni ognilo ne njegovo javno ne zasebno življenje in celo smrt ne. Že za časa Luthrovega življenja so krožili obrekljivi spisi o tem, kako je heretični doktor končal od Boga pozabljen in nespokorjen. Toda, ko se je bližala zadnja ura, so se Luthrovi prijatelji, zavedajoč se morebitnega učinka »neblage smrti« na javno mnenje, pripravili. Vprašanje, na katerega ni bilo mogoče odgovoriti vnaprej, je bilo namreč: Kdo se bo ob poslednji uri polastil Luthra? Vsevišnji ali Temni gospod?

Hans Brosamer, *Martinus Luther Siebenkopff*, lesorez, 1529. Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel <http://diglib.hab.de/drucke/190-16-theol-8s/start.htm>.

Vedeli so, da preprosti ljudje ljudske kulture, ki jih je reformacija v nemškem jeziku primarno nagovarjala, menijo, da pri neskesanih heretikih Hudič dobesedno pograbi svoj plen – dušo grešnika. Ljudje učene kulture, zlasti teologi in zdravniki, so razmišljali nekoliko drugače: da je mogoče odhod grešnika v pekel definirati medicinsko – kot trenutno nezavest in zastoj srca. Ker pride do slednjega stanja naenkrat in brez predhodnih kliničnih znakov, more Satan iz dotičnega iztrgati nit življenja, dušo, in to tako, da cerkev umirajočemu ne more dati poslednje pomoči in blagoslova.

Zato je Justus Jonas, ki je bil Luthrov dolgoletni prijatelj in zaupnik, tedaj pa župnik v Halleju, 18. februarja 1546 Luthru na smrtni postelji zastavil naslednje vprašanje: »Častiti oče, ali boste do smrti vztrajali v Kristusu in v veri, ki ste jo učili?« Na to je Luther kot zadnje, kar je izrekel na tem svetu, odvrnil z jasnim »Da« (Oberman 1992, 3, 4). Jonas je ob Luthru hitro zbral priče. Te so potrdile, da odhod brata Martina onstran ni bil strašna predsmrtna agonija neizpokorjenega grešnika, boj, v katerem sta se Dobro in Zlo brezkompromisno potezala za dušo škofa-pridigarja, temveč nič več kot bežni trenutek prehoda. Ker se je Jonas dobro zavedal, da Luthrova smrtna postelja tedaj ni bila samo kraj/trenutek poslednje skrivnosti za umirajočega, temveč tudi gledališki oder – v igri je bila namreč preprečitev neženiranega obrekovanja, da je prvoborec, apostol reformacije kot poslednje dejanje tuzemskega življenja zagrešil nič drugega kot smrtni greh, *samomor* –, je takoj po Luthrovi smrti natančno protokoliral zadnjih štirindvajset ur wittenberškega škofa-pridigarja, spis pa poslal Luthrovemu vladarju, volilnemu knezu Johannu Friedrichu, ter prepis še Luthrovim sodelavcem na univerzi v Wittenbergu, ne pa Luthrovi vdovi Katarini (Oberman 1992, 5).

Luthrovi sodelavci so tako poudarili predvsem, da je škof-pridigar umrl »mirno in [torej] v Božji milosti«, Melanchthon pa je za morebitne dvomljivce v učeni kulturi v latinščini popisal, kako vzrok Luthrove smrti nista bila nenadna koma in zastoj srca, temveč da so pokojniku počasi pošle življenjske moči zavoljo napredujoče bolezni (Melanchthon 1549, E1, nepaginirano).

Tako so Jonas in sodelavci z retorično (argumentacijsko) strategijo vnaprejšnje zavrnitve (*refutatio*) nagovorili oblikovanje imaginarija zastran Luthrove smrti v prihodnosti. Nemirno, neobičajno oz. »slabo« umiranje je za ljudi med srednjim vekom in koncem 19. stoletja ob tedaj prezentnem imaginariju dobre smrti (*ars bene moriendi*) signaliziralo, da je dotični šel onkraj pod težo nepravoverne, nespokorjene in zato nespokojne vesti, da tako z njim »ni bilo vse prav«. Topos dobre smrti se zato pojavlja nato kot *locus communis* tudi v drugih biografijah pomembnih protestantskih reformatorjev, npr. tudi v Matije Trosta poslovenitvi Andreaeve knjige o Trubarju, v *Eni leipi inu pridni predigi per pogrebi tiga vissoku vučeniga gospud Truberia, rainciga* (1588). V njej je v povezavi z Luthrom brati:

Iest sim tudi hotil zapissati inu očitu pustiti drukati, koku se ie gospud Primož iz tiga svita ločil, de bi nikar če pruti vaši gnadi inu gospostvu, temuč tudi pruti vsem očitu spričal, koku ie on iz tiga svita šal. Zakai sicer ie vedeče, kadar imeniti služabniki naše evangeliske cerqve umerio inu izveličansku v GOSPUDI zaspe, de naši zuparniki, susseb pak papežniki, vse žlaht hudu čez nie si zmišlailo inu od nyh pravio, kakor de bi ene strašne, čudne smerti bily umerli, de bi skuzi tudi našimu pravimu vuku enu hudu ime sturili, kakor se ie tudi doctor Luteriu raincimu inu drugim pravim, imenitim predigariem več zgudilu, od katerih so ony taku dobru za nyh života kakor po nyh smerti vse hudu zmišlaili inu lagali.

[...]

Ker pruti timu GOSPUD Bug na tyranih inu pregainavcih teh kersčnikov inu sovražnikih čiste Božie bessede čestu krat timu svitu strašne exemple pred uči stavi, de nikar lahko v Cristusu ne zaspe, temuč de ta strašni obraz te smerti vidio, strašno bledo inu eriovo kakor volli inu h puslednimu na Bugi cagaio inu prez vsiga trošta tiga s. evangelia umerio; inu taku svoi zasluženi lon preimeio, de ne mogo na svoio puslednio uri tiga trošta s. evangelia imeti inu morailo taku še živý pred svoio smertio paklenske beteže počutiti, preiden se iz tiga svita ločio.

Kateru pak, bodi Bogu hvala dana, per rainciga gospud Primoža smerti nei bilu viditi, temveč ie on po svojim odrešitvi iz serca inu vesselu želil inu ie smerti z vesselim duhum pod uči šal inu ie bil v svojim serci skuzi

pridigo s. evangelia inu preiete s. sacramento tige s. karsta inu večerie Cristuseve na tu nerterdneši zagvišan, de ie smert požerta v obladanie, kateru ie nam Bug dal skuzi Jezusa Cristusa. (Trost 1588, B4–B5a)

Na evangeličanski strani so Luthra opisovali s podobami: *pravi Božji služabnik*, *luč prave vere*, *izvoljena posoda Božja* (ob strani velja pustiti številne tekstne aluzije na Luthrovo apostolstvo), *nemški Herkul* (Holbein ml., toda slednji ironično)¹ in tudi *zavetnik oz. zagovornik svobode*.

V zvezi s slednjim velja premisliti pamfletno delo *History Von den fier ketzren Prediger ordens der obseruantz zu Bern jm Schweytzer land verbrant* v strassburški izdaji iz leta 1521, in sicer lesorez na naslovnem listu. Na njem Luther zaključuje vrsto »zagovornikov svobode« (*patroni libertatis*), ki jo začena Johannes Reuchlin in nadaljuje Ulrich von Hutten. S tem je bil wittenberški profesor in pridigar eksplicitno umeščen v idearij zgodnjega nemškega humanizma. Pri likovni upodobitvi gre namreč za razviden sklic na srditi, tudi sodni spor (pred rimsko kurijo) humanista Johanna Reuchlina s poznosholastičnimi teologi univerze v Kölnu, ki se je do Luthrovih 95 tez (1517) komajda nekoliko polegel.

V anale evropske intelektualne zgodovine se je trajno vgraviral zlasti zavoljo klasične humanistične zbirke (izmišljenih) pisem *Epistolae obscurorum virorum/Pisma mračnjakov*, v kateri so nemški humanisti z najbolj pekočo ironijo obračunali s stališči, intelektualnimi pozicijami, neaktualno vednostjo ter tu in tam tudi s precej posvetnjaškim življenjem svojih katoliških šomoštverskih protivnikov. Delo se je na knjižnem trgu pojavilo oktobra 1515 in četudi je bila anonimno, se je knjiga prodajala kot vroče žemlje. Še istega leta, 1515., je bila ponatisnjena, naslednje leto pa je izšla že tretja izdaja: bralci so, kot se zdi, prav kulinarično uživali v strupenem nemškem posmehovanju, kajti na sholastični strani ni ostalo nič, kar ne bi prišlo v mlin jedkega posmeha, pravzaprav že norčevanja.

1 Holbeinov lesorez je bil izvirno objavljen v *Schweizer Chronik* Heinricha Brennwalda in Johanna Stumpfa (1519), toda za Luthra, kot se zdi, neafirmativno (prim. Thalheim 2012).

Celo priimke spoštovanih »magistrov naših« so humanisti z žilico za bridko ironijo prekrstili v razne Medolize, Perobere, Tintomaze, Škarjebruse, Zizotiske, Mutobebce in celo Gnojkidacijuse, prav nič pietetno pa so se anonimni humanistični avtorji razgovorili o ljubezenskem življenju teologov, ki bi moralo biti za slednje ob upoštevanju regul posvečenega življenja katoliških duhovnikov kvečjemu biblična *pium desiderium*. Neki »magister Konrad iz Zwickaua« se tako M. Ortvinu Graciu izpoveduje s prav obešenjaškim klafanjem:

Kakor ste mi pisali, da se ne brigate več za te lahkomišelnosti in da nočete žensk več ljubiti ali podse jemati, kvečjemu po enkrat ali dvakrat na mesec, jaz se čudim, da mi to pišete. Ko vendar vem nasprotno. Le-tu je en tovariš, ki je pred kratkim prišel iz Kölna in Vam je dobro znan in je bil tudi zmeraj z Vami. On pravi, da krtačite ženo Janeza Pfefferkorna ... (Pisma mračnjakov, 69)

In tudi:

Thomas Murner, *History Von den fier ketzren Prediger ordens*, lesorez, 1521
<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00025321-1>.

Hans Holbein ml., *Luther als Hercules Germanicus*, kolorirani lesorez, 1519
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Luther_as_Hercules_Germanicus,_by_Hans_Holbein_the_Younger.jpg

Kakor ste mi zadnjič pisali od svoje ljubice, kako jo presrčno ljubite, in da ona ljubi Vas in Vam pošilja venčke in facaneteljne in pasove in podobno in da ne jemlje denarja od Vas kakor vlačuge. In kadar je njen mož zdoma, tedaj hodite k nji in ona je zelo zadovoljna; in zadnjič ste mi rekli, da ste jo v eni sapi trikrat okobálili in enkrat stoje v veži za vrati, potem ko ste zapeli: »Odprite, prvaki, svoje duri!« In potlej je prišel njen mož in Vi ste jo ucvrli odzadaj čez vrt: tako hočem zdaj pisati tudi jaz Vam, kako mi odsesta z mojo prijateljico. (Pisma mračnjakov, 84)

Omenjeni disput se je izkazal hkrati za enega prvih resnejših spoprijemov za »svobodo vesti« v nemškem 16. stoletju (Sovre 1954, 11–20). Aluzijo izkazuje tudi omemba dominikanskega teologa in inkvizitorja za nadškofije Mainz, Trier in Köln, M. Jacoba van Hoogstratena na isti upodobitvi, je pa omenjeni naslovni list predvsem likovni obračun s frančiškanom Thomasom Murnerjem (1475–1537), kajti njega in protivnike »zagovornikov svobode« je avtor lesoreza poimenoval *conciliabulum malignantium* – »zborček hudobnežev«. Murner je na omenjenem naslovnem listu upodobljen z dominantno figuro zvitorepega mačka, morda zavoljo onomatopejske asociacije med njegovim priimkom, mačjim »predenjem« in zvičajnostjo, ki so mu jo očitali. Si je pa na protestantski strani tak epitet prislužil zaradi svoje skrajno jedke in bridke, morda celo najbolj strupene nemške satire na račun Luthra v svojem času (predvsem *Uon dem grossen Lutherischen Narren wie in doctor Murner beschworen hat*, 1522), sicer pa je bil možak vsestransko nadarjen, izobražen in podjeten. Cesar Maksimilijan I. ga je leta 1505 okronal z naslovom *poeta laureatus*, po katerem je tedaj hlepel marsikateri pesnikujoči humanist. Naslednje leto (1506) je postal *doctor theologiae*, znani pa so tudi Murnerjevi vplivi na teologijo sira Thomasa Mora (Headley 1967, 73–92) in stiki z angleškim kraljem Henrikom VIII., ki je Murnerja v svojem predanglikanskem obdobju štel za pomemben branik rimske pravovernosti,² učeni katoliški

- 2 Murner je bil poleg Cuthberta Tunstalla, ki je bil Henrikov emisar, po potrebi pa tudi špicelj (na državnem zboru v Wormsu, 28. januarja– 25. maja 1521; od tam je pisal kodirano korespondenco kardinalu Thomasu Wolseyju v londonški Whitehall, pisma pa so kralja Henrika VIII. navedla k prvim ukrepom zoper

teolog pa je prevedel celo pismo angleškega kralja saškemu deželnemu knezu zastran Luthra (Henrik 1522).

Luthrov imaginarij do Rankeja

1

Prikazani idearij se ni znatneje spremenil niti v prvi polovici 17. stoletja, je pa na predvečer tridesetletne vojne dobil nov poudarek. Prva stoletnica 95 tez je namreč 1617. izzvenela v poudarjanju Luthrovega boja proti papeštvu (Koch 2017, nepaginirano). Toda tridesetletna vojna, ki je prinesla desetletja najbolj krvoločnih spopadov na evropski celini, je imaginarij Luthra spremenila tako na katoliški kot evangeličanski strani. Kajti sočasna historiografija je npr. že v epohalnem delu Matthäusa Meriana *Theatrum Europaeum* (1635–1738) pričela ugotavljati, da se grozljivo morjenje, ki je dele Reicha dobesedno izpraznilo, kajti smrtnost kot posledica vojne je ponekje znašala krepko čez 60 %, niti ni dogajalo predvsem zavoljo »vprašanj vesti«, torej zaradi luteranske reformacije in posledične verske delitve Reicha na evangeličanski in katoliški del. Temveč: zaradi slabo prikritih vladarskih, torej *političnih* teženj srednjevropskih Habsburžanov (Wilson 2009, 12–75), ki so želeli svoj obdonavski imperij unificirati predvsem upravno, in to z uveljavitvijo absolutizma in centralizma ter s posledičnim poteptanjem dotedanjih, vedno znova ali celo vnaprej potrjevanih posebnih deželnih svobod kraljestev, npr. dežel češke krone, kjer so bili na prestol le voljeni (tak primer je pomendranje verskih svobod, k spoštovanju katerih je cesar Rudolf II. v *Majestátu* 1609. zavezal ne le sebe, temveč tudi svoje naslednike na tronu Reicha in češkem prestolu). Velikega podviga političnega in upravnega »gleichschaltunga« so se lotili navdahnjeni s politično teorijo baroka, ki je na dvor ob lepi, modri Donavi priromala predvsem z versko brezkompromisnimi diplomati in vojščaki iz dežele odločnega Filipa II. Španskega.

Luthrovo »nevarno novotarijo«), eden najpomembnejših informatorjev angleškega dvora zastran Luthrove »stvari« v Reichu.

Ti so dvor na Dunaju napolnili zlasti po zmagi vojske Katoliške lige na upornimi Čehi v bitki na Beli gori pri Pragi 8. novembra 1620.

Eden izmed njih je bil tudi svetovalec češkega kralja in cesarja Ferdinanda II., neki Martin de Huerta. Ta je poklicno pot začel precej skromno, kot krojaški pomočnik, jo nadaljeval nato kot lakaj in nazadnje kot špicelj. Za tem pa je prišla »češka vojna«. In možak se je uдинjal med soldate Katoliške lige. Ker je bil podjeten človek, je hitro napredoval. Toda slednje je bilo pripisati prej njegovi zvitosti in spretnemu intrigiranju kot pa zaresnemu junaštvu na bojnem polju. Hiter vzpon po klinih vojaške hierarhije je mogel v dobršni meri vknjižiti tudi na račun svoje atletske postave, ki mu je prinesla naklonjenost grofice s Kolovrat. In ta človek je cesarju svetoval, da naj »da brez izjeme pomoriti vse, da ne bo od tega nevernega krivoverskega naroda [Čehov] ostala živa niti duša« (Denis 1930, 28). Nekaj podobnega je vedel predlagati tudi znameniti španski diplomat na dunajskem dvoru Íñigo Vélez de Guevara grof Oñate, ki je monarhu razlagal, na kak način so upori v Kataloniji in Aragonu španskim katoliškim kraljem omogočili ne le utrditi, temveč povečati lastno moč. Za Čehe, ki so bili po Beli gori premagani in tako v podobni situaciji kot Katalonci ali Aragonci, je predlagal nič manj kot genocid:

S štirideset tisoč možmi dobre španske vojske, ki bi se ji pridružila še lahka poljska konjenica, bi bil do kraja iztrebljen ta brezbožni narod, ki je tako dolgo žalil cesarsko visokost. (Denis 1930, 28)

Iz navedka je razbrati popolnoma prakticistično monarhistično artikulacijo baročne politične teorije, kot je pač mogoča iz ust vojaškega škornja ali brezskrupuloznega diplomata. Toda tudi teorijo politične moči, ki temelji na misli, da je temeljni, edini mogoči, od vsega drugega neodvisni in primarni vir vse (politične) moči ter prava vsemogočna volja Božja. Tako se monarhi tedanje dobe razumevanje le kot posvetni legati Pantokratorja, državljanske svobode pa so zgolj koncesije oz. »milosti« na podlagi razodete Božje volje, ne pa posledice ali izpeljave iz samonasebnih lastnosti človeka ali neodvisnega razuma. Takšno stališče je otrok srednjeveške filozofije zgodovine, in sicer takšne, kot jo je artikuliral Avgustin v svojem epohalnem *De civitate Dei*: Dve moči,

dve državi, dva imperija se potezata za prevlado nad svetom in se bojujeta tudi onstran vidnega, Bog in Satan. Kristus zagotavlja končno zmago prvega, čigar vidno telo je Cerkev. Druga država temelji na grehu Praočeta, ki je zavrgel pravo človeško naravo, »imago Dei«, pravo človeško podstat in pravice, ter ima za prvega državljana Kajna. Človek je lahko državljan prvega ali drugega imperija, takisto velja za človeške institucije. Monarhije in njihovi vladarji, moči, pravo in družbeni red imajo vrednost le tedaj, če so v eshatološkem horizontu *sub specie aeternitatis* na »pravi strani«, če imajo torej moralno vrednost. Slednjo in z njo upravičenje lastnega obstoja pred Bogom pa pridobijo le tedaj, če svoje poslanstvo najdevajo v tem, da v silovitem spoprijemu obeh transcendentálnih principov ljudi vodijo po poti verske resnice. Če jim v tej nadnaravni »igri prestolov« spodleti, se spremenijo v Hudičeve soldate, v zaveznike Nečistega, in tako izgubijo svojo upravičenost, »legitimite-to« (Černý 1996, 115).

Toda Habsburžani so se velikega projekta političnega in upravnega poenotevanja dominijev okoli Donave, ki so bili dedno ali volilno pod njihovim žezlom, lotili z nespretnimi rokami. In sicer tako, da so želeli pomesti predvsem s izraziti zgodovinskimi političnimi pravicami, ki so jih v njihovi državi, sestavljeni predvsem iz dednih dežel in kraljestev, kjer so bili le voljeni na tron, imele zlasti dežele svetováclavske in svetoš Stefanske krone. Kot pretvezo za politični prevrat po so pograbili priročno sklicevanje na versko delitev, ki da v monarhiji katoliških suverenov ne mentalno ne pravno (načela augsburške verske pomiritve, 1555: *cuius regio, eius religio*) ne kako drugače ni dopustna.

Idearij Luthra se tako po tridesetletni vojni ne oblikuje več le z ozirom na teološko in eshatološko razumevanje nemškega reformaterja na obeh straneh, temveč upošteva tudi razsežnost Luthra in reformacije kot političnega fenomena. *Dotlej zgolj religijskemu »interpretacijskemu krogu« se pridruži tudi politični.*

2

Nadaljnji pomemben premik v mišljenju in upovedovanju imaginarnega Luthra prinesejo intelektualnozgodovinski preboji (kot pos-

ledice) racionalizma. Beseda teče o uveljavitvi racionalistične tekstne kritike kot metodološkega postulata. Ta se izrazito uveljavi najprej na področju orientalistike (biblicistike). Tovrstna prizadevanja najdemo v srednjeevropskem kulturnem prostoru svoje osišče predvsem v časopisu *Orientalische und exegetische Bibliothek* (1717–1791), ki ga je izdal znameniti nemški biblicist in profesor filozofije ter orientalistike v Göttingenu Johann David Michaelis, svojo najizrazitejško vednostno realizacijo pa v novi znanstvenokritični izdaji *Novum testamentum* (prva izdaja Halle, 1775–1777) Johanna Jacoba Griesbacha.

Metoda kritičnega navzkrižnega primerjanja ter prevpraševanja kar najbolj raznovrstnih in številnih primarnih virov, ki je postala »pogonsko kolo« kritične biblicistike, je našla pot tudi v druge humanistične vede. Najprej in najizdatneje v zgodovinopisje. Intelktualno zgodovinsko je topogledno odigral izrazito pomembno vlogo kasnejši patirah slavistike, češki abbé Josef Dobrovský. Ta je z Michaelisom sodeloval od leta 1776, ko je bil v *Orientalische und exegetische Bibliothek* natisnjen prispevek Dobrovskega z naslovom *Pragische Fragmente hebräischer Handschriften*, v katerem je komaj triindvajsetletni češki hebraist zaslovel s svojim obvladovanjem paleografije in hebrejske etimologije. V prispevku je namreč analiziral rokopisni fragment v hebrejščini, ki je bil najden v Klementinski knjižnici v Pragi (danes Narodna knjižnica v Pragi). Kasneje je Michaelis Dobrovskemu objavil tudi sloviti *Fragmentum Pragense Evangelii s. Marci vulgo autographi* (*Orientalische und exegetische Bibliothek*, 1778), s katerim je bil njegov avtor dokončno uvrščen med mednarodno priznane biblicistične avtoritete. Ker se Dobrovský pod prvo razpravo v *Orientalische und exegetische Bibliothek* ni hotel podpisati, je Michaelis, ko je ocenjeval *Fragmentum Pragense Evangelii s. Marci*, zapisal:

»Da bi svoje bralce z g. Dobrovským bolje seznanil, dodajam, da je on tisti, komur se moramo zahvaliti za razpravo o praških hebrejskih fragmentih.« (Brandl 1883, 11)

Mentalna gramatika znotraj koordinat idearija znanstvenega kritizma (empirizma), racionalizma ter razsvetljenstva, ki je poganjala v

tek raziskovanje in drugačno upovedovanje podob Luthra, kot so ga bili v srednji Evropi vajeni do razsvetljenstva, prihaja v Dobrovskega razpravi *Fragmentum Pragense Evangelii s. Marci vulgo autographi* še posebej do izraza. Za ta spis velja, da avtentično predstavlja Dobrovskega temeljni in ves čas njegovega delovanja prisotni način mišljenja znanstvenih problemov, kritično obravnavo le-teh, prizadevanje za preverljivo vednostjo – »resnico«, v katere odkrivanje in odkritje je tedanji čas z redkimi izjemami še bolj ali manj nedolžno ter precej nepokvarljivo tudi zares verjel –, recepcija (kritika) in odzivanje Dobrovskega nanjo pa pokažeta tudi, kako se je Dobrovský (ne)ujel z mentalno matriko svoje dobe.

Kodeks, ki ga je v omenjenem spisu obravnaval Dobrovský, je prišel v glavno mesto dežel svetega Václava l. 1354. Takrat ga je namreč cesar Karel IV., ki je za svojega vladanja iz Prage naredil ne le *mater urbi*, temveč tudi evropsko pomembno »razstavišče« za vsakovrstne relikvije, dobil od oglejskega patriarha. Ta je v spremnem pismu praškemu nadškofu Arnoštu s Pardubic zapisal, da je na zadnjem listu rokopisa z lastno roko popisal, kakšno usodo je dotlej doživljal dragoceni dokument. In ta naj bi bila hudo imenitna. Besedilo da naj bi napisal sam sv. Marko, v Oglej naj bi ga prinesel sv. Hermagora, ki naj bi ga dobil naravnost iz rok znamenitega evangelista, ko je po njem zasedel patriarhovski prestol v Ogleju. Kodeks je prvotno obsegal sedem kvaternijev, od katerih sta bila dva darovana velikemu možu luksemburške dinastije, pet kvaternijev pa je ostalo v Ogleju. Za svoj del rokopisa je dal cesar, ki je bil sila vnet zbiralec svetniških antikvitet, izgotoviti imenitno šatuljo. Poleg tega je ukazal, naj se iz njega vsako leto tudi kaj prebere – in sicer na velikonočno nedeljo ter na nebovzetje. Omenjeni kodeks so imeli češki katoličani, še zlasti pa Pražani za veliko dragocenost, celo za relikvijo, saj ni ravno običajno, da bi se v kakem srednjeevropskem mestu hranil avtograf koga od prvih privržencev Jezusa iz Nazareta.

In Josef Dobrovský, *clericus ecclesiasticus*, ki mu je bilo tedaj komaj petindvajset let, si je dovolil s kritično tekstno in paleografsko analizo vreči kar najbolj temno senco dvoma na dolga stoletja veljavno izročilo o sv. Marka avtorstvu praškega evangelija. Pri tem je pokazal toliko bistrine, poznavanja paleografije in biblične eksegetike, da so se presene-

čeni čudili tako domači kot tuji učenjaki. In vsem seveda ni ugodil, zlasti onim ne, ki so svoje učene premisleke še vedno umeščali pod obnebjia idearija in imaginarija katoliške cerkve, kot sta bila oblikovana po koncilu v Tridentu in kot sta se začela na Češkem in Moravskem zlagoma, vendar po rokah bolj ali manj nasilno odločnih mož uveljavljati po l. 1621.

Dobrovský je s svojo raziskavo ugotovil, da kodeks, ki je bil pripisan sv. Marku, nima prav dosti opraviti z dobo, v kateri naj bi domnevno nastal. Mladi učenjak je namreč dognal, da je rokopis nastal v 9. stoletju in da je del prvotnega četveroevangelija, ki je danes znan pod imenom *Čedadski evangeliar*. Iz njega je namreč oglejski patriarh iz družine de la Turre med leti 1274 in 1299 izločil evangelij po Marku, kar je Dobrovský dokazoval s paleografsko analizo (identičen duktus v *Čedadskem evangeliarju* in *Evangeliju sv. Marka* v Pragi), pa tudi z dejstvom, da v *Čedadskem evangeliarju* manjka ravno evangelij po Marku, medtem ko ostali trije tam so. Dokazoval je tudi, da je bil Markov evangelij iz *Čedadskega evangeliarja* iztrgan precej pred Karlom IV., in to zato, da bi »nepoučeni, preprosti in lahkoverni«, kot se je ne brez posmeha izrazil Dobrovský, lažje verjeli, da je rokopis del samega evangelista.

Dobrovský je s tem svojim delom seveda vzbudil kaj različno recepcijo. Na strani kriti(cisti)čno mislečih učenjakov epohe luči (in) razuma v deželah sv. Václava (Rafael Ungar) in po Evropi (J. D. Michaelis) harmonično pritrjujočo, od ljudi »starega kopita« pa je bil počaščen s tistim srditim zanimanjem in zanikovanjem, ki je bilo ob umikanju epohe baročnega enciklopedizma pred močjo kritične empirične preiskave ob koncu 18. stoletja značilno za starejšo češko znanstveno generacijo. Slednja se ni zmoгла tvorno dialektično spoprijeti z načinom razmišljanja Dobrovskega, ki je temeljil na vse drugačnih predpostavkah, kot so bile v češki vedi uveljavljene od srede 17. stoletja naprej. Dobrovský si je tako na Češkem nakopal precej nasprotnikov. Kajti ko je zanikal izvirnost Markovega praškega avtografa in to odločno, jasno in uspešno tudi argumentiral, je naredil dvojje. Pri starejših učenih kolegih je zbudil dobršno mero zavisti, ker je kot *homo novus* razrešil nekaj, kar oni niso mogli, ker so izhajali iz apriornega stališča o ikonični vrednosti kodeksa, na drugi strani pa je že s predgovorom krepko pičil ušesa baročno brez-

miselne pobožnosti vajenih Čehov. V prolegomeni je namreč zapisal, da je »domačinom znano, da se evangelij sv. Marka v cerkvi sv. Víta že štiri stoletja spoštljivo hrani in kot svetinja časti ter da ga imajo za avtograf nekateri, ki so *bolj pobožni kot pa učeni* [poudaril J. V.]« (Brandl 1883, 12, 13). S tem je seveda jasno pokazal, kaj meni o celi stvari: pobožnost in vera (v izvirnost praškega odlomka) sama po sebi še ne zagotavljata preverljivega vedenja. Za pobožna ušesa je bila to groba in žaljiva kako-fonija, s katero jih je Dobrovský ponižal malone na raven »nedolžnih« nevednežev, mladega učenjaka pa so se lotili tako, da so skušali odpoditi morebitne kupce omenjenega spisa. Tako je Dobrovskemu pisal njegov prijatelj Augustin Helfert, da so hoteli praški knjigarnarji na vsak način če že ne ustaviti, pa vsaj omejiti prodajo spisa, knjigotržec Mangold pa je k stvari pristopil tako, da je kupcem lementiral, naj knjige nikar ne kupijo, ker da je hudo draga.

Dobrovský je sodeloval tudi z Johannom Jacobom Griesbachom, za čigar drugo izdajo dela, ki stoji na začetku razvoja sodobne biblične kritike – *Novum testamentum* –, je Dobrovský primerjal različne variante (staro)cerkvenoslovanskega prevoda Biblije in Griesbachu tudi poslal vse njemu dostopne variante cerkvenoslovanskih evangelijev z natančnim seznamom rokopisov, iz katerih je črpal. Griesbach se je na Dobrovškega 18. marca 1793 obrnil takole:

»Ne samo jaz, temveč vsa javnost Vam bo dolžna zahvalo, če mi boste radodarno odprli svojo zakladnico ... V neizrekljivo radost mi je, da se bo mogla moja nova izdaja zaradi Vaše podpore ponašati s tako pomembno prednostjo pred drugimi dosedanjimi izdajami« (Brandl 1883, 81),

20. decembra 1793 pa se je v pismu pristrčno zahvalil za poslano.

Spoštovanje, ki si ga je pridobil že na začetku svoje znanstvene poti, je z leti tako naraslo, da se je Dobrovský počasi levil skorajda že v učeno institucijo. Tako je celo nemški zgodovinar Barthold Georg Niebuhr, sloviti poznavalec postav in dogodkov v starem Rimu – njegovo delo *Römische Geschichte* (I–III, Berlin, 1811–1832) velja za prvo sodobno obravnavo rimske zgodovine do punskih vojn – obžaloval, da ni mogel osebno obiskati patriarha slavistike. Osmega aprila 1823 je Dobrovskemu

po Georgu Heinrichu Pertzu sporočil naslednje: »Niebuhr šteje za pomembno izgubo v svojem življenju, ker Vas l. 1813 v Pragi ni obiskal, ker ni imel priporočila do Vas ...« In Niebuhr ni bil ravno znan po tem, da bi razsiral z neumestno hvalo, Pertz sam pa se je večkrat imenoval za učenca Dobrovskega (Brandl 1883, 197).

In slednje je še posebej pomenljivo, kajti Pertz je širšemu zgodovinarskemu občestvu bolj znan kot utemeljitveni editor pomembne edicije *Monumenta Germaniae Historica*, s katero je postalo kriti(cisti)čno zgodovinopisje na podlagi izključno virov, brez pamfletne ali izrazite genealoške miselne note, moderno in (vsaj deloma) večplastno. Luthra je tako zmogel že Ranke obravnavati v preseku cerkvene, teološke (dogmatične), politične ter kulturne zgodovine, prvi tovrstni rezultat pa je bilo epohalno delo *Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat* (1536), nato pa *Geschichte der Reformation* (1839–1847). Pri tem velja poudariti, da je Ranke obe knjigi napisal na podlagi več kot desetletje dolgega temeljnega raziskovalnega dela na primarnih virih (tiski, listine, korespondence ...), ki ga je opravil na Nemškem, na Dunaju in nazadnje v Vatikanski knjižnici. V stolnem mestu Habsburške monarhije, ki je tedaj navdušilo prenekaterega nemškega romantika, tudi Friedricha Schlegla, se je poleg drugih srečal tudi z Jernejem Kopitarjem, ki je nemškemu učenjaku pri študiju nudil nenadomestljivo pomoč.³

Imaginarij Luthra (za učeno kulturo) je bil tokrat prvič konstruiran pretežno na podlagi racional(istič)nega raziskovalnega postopa. Pamfletistika, ki je dotlej odloč(il)no zarisovala poteze imaginarnega Luthra, in sicer na obeh straneh, je bila tako obravnavana samo kot eden izmed virov, ki pa ni bil niti prvi niti edini, pa tudi poglavitni ne več.

3

Toda z 19. stoletjem je doživel pomembne spremembe tudi »ljudski« imaginarij Luthra. Zdi se, da je mogoče te menjave včleniti v sočasne evropske intelektualne tokove, predvsem v razmišljanja o nastanku, biti in obstoju naroda, ki so zaznamovala zlasti idealistično filozofijo

3 Prim. Rankejeva pisma Heinrichu Ritterju v: Ranke 1890, 171–76, 206–12.

Johanna Gottlieba Fichteja, znotraj te cikla predavanj *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters in Reden an die deutsche Nation* (1806), predvsem slednje iz leta 1808. Za oblikovanje modernih narodov je pomembna zlasti Fichtejeva ugotovitev, da je jezik določenega naroda tista določnica, ki svojega nosilca nespregledljivo ločuje od tujejezičnih govorcev. Ko Fichte govori o »edini skupni potezi nemštva« (Fichte 1984, 357), s katero se slednje upira propadu nemške narodnosti v stapljanju le-te s tujstvom, ugotovi, da je nemški jezik tisti, ki »utemeljuje popolno nasprotje med Nemci in ostalimi narodi germanskega porekla,« in tudi, da je »bistveno le to, da govorijo [ljudje] ta jezik brez prekinitve, pri čemer bolj jezik izoblikuje ljudi kot pa oblikujejo ljudje jezik«. Fichte nato prikaže, da je dolgotrajna raba določenega idioma pomembna zato, ker se v jeziku postopoma izoblikuje »duhovno orodje« (Fichte 1984, 369–80), to je aparat, s katerim je mogoče dojeti vse, kar se nahaja izven neposrednega čutnega zaznavanja in tozadevne jezikovne zmožnosti po-„imenovanja, in to je ves svet abstrakcij – tudi ideja humanosti. O slednji je v času največjega razcveta meščanskega romantično nacionalističnega idearija na začetku 19. stoletja veljalo, da izraz humanitete v (specifični jezikovni) kulturi določenega naroda veljavno legitimira obstoj modernega naroda kot posebne entitete in njegove politične zahteve.

Tako je bil tudi Luther – tvorec nemškega knjižnega jezika in s tem znaka, ki je bil v obnebjih nemške romantične nacionalne identifikacije prepoznan kot ključna distincija nemštva napram nenemštvu – včlenjen v nastajajoči idearij in imaginarij moderne nemške nacionalne identifikacije in identitete. Slednja si je ob koncu dolgega stoletja »meščanov in revolucij« za penata poleg Luthra in Friderika Velikega vzela še železnega kanclerja Otta von Bismarcka in skozi gibanje *Los-von-Rom* pljusnila tudi v dežele pod Alpami (prim. Cvirn 1988, 73–78). Zlasti na Štajersko, v »južno deželo«, kjer identifikacijska slika ni bila niti enoznačno nemška niti enoznačno slovenska, pa je bilo vendar evangeličanstvo v nekem obdobju hkrati z nemškim jezikom predpostavljeni razločevalni znak nemške nacionalne identifikacije, ki se je artikulirala tudi s krilatico: »Deutsch sein heisst evangelisch sein.« (Cvirn, 77)

Od tod do sodobnosti se kaže enak razvoj, kot ga je bilo razvideti do Rankeja: imaginarij se (re)generira na temelju vsebolj večplastnega branja virov vsevečje časovne distance, slednja pa nujno potegne za seboj pojevanje strasti za polemične spopade. Dogmatični, verski, politični in kulturni se pridružijo še glasbena, literarna, jezikovna/jezikoslovna, intelektualna in ekonomska zgodovina ter zgodovina vsakdanjika. Zato Luthra danes ni mogoče brati enako kot doslej, zlasti pa njegovega sodobnega imaginarija in idearija ni mogoče reducirati na diskurz, ki bi bil kot historiografija odhajajočih namenjen mrcvarjenju prihajajočih. Od tod naprej vodi pot morda le še v poglobljeni *integralni* historiografski pristop – ne le v multidisciplinarno, temveč v transdisciplinarno interpretacijo Luthra, pri čemer bi verjetno utegnili odigrati pomembno vlogo metodologija nedogodene zgodovine, komunikologija, psihologija, ekonomija in celo teorija iger.

Ob povedanem se zastavlja več kot umestno vprašanje: Kako je s premenami imaginarija »slovenskega Luthra«, ⁴ Primoža Trubarja. Odgovor v podobi historiografske pripovedi, ki jo je vredno in/ali mogoče pomniti, utegne bralca pričakati v kateri od naslednjih številki pričujoče znanstvene revije.

VIRI

Brandl, Vincenc. 1883. *Život Josefa Dobrovského*. Brno: Maticе Moravská. <https://archive.org/details/ivotjosefadoobroo1brangoog>

Cochlaeus, Johannes. 1529. *Sieben Köpffe Martini Luthers. Vom Hochwirdigen Sacrament des Altars. Durch Doctor Jo. Cocleus*. Leipzig: Valentin Schumann. <http://diglib.hab.de/drucke/190-16-theol-8s/start.htm>

---. 1549. *Commentaria Ioannis Cochlaei, De Actis Et Scriptis Martini Lutheri Saxonis: chronographice, ex ordine ab anno domini M.D.XVII. usque ad annum M.D.XLVI inclusive, fideliter conscripta ...* Mainz. <http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb11059658-2>

- 4 Tako poimenovanje je najti na spominski plošči na obnovljenem starem župnišču sv. Manga v Kemptenu, kjer je Trubar deloval (fotografija na voljo pri avtorju razprave).

- Faber, Johann. 1523. *Ioannis Fabri, episcopi Constaniensis in spiritualibus vicarii Opus adversus nova quaedam et a christiana religione prorsus aliena dogmata Martini Lutheri*. Leipzig. <http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0002/bsb00022942/images/>
- Fichte, Johann Gottlieb. 1984. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Henrik (VIII.). 1522. *Ein brieff des Edlen Königs vß Engelandt zu den Fürsten von Sachsen von dem Luther. Hertzog Jörgen vß Sachsen antwurt*. Straßburg. http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0001/bsb00012871/image_1
- Melanchthon, Philipp. 1549. *Historia de Vita et Actis Reverendiss. Viri D. Mart. Lutheri, Verae Theologiae Doctoris*. Witeberga. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00084609-7>
- Murner, Thomas. 1521. *History Von den fier ketzren Prediger ordens der obseruantz zu Bern jm Schweytzer land verbrant, in de[m] jar noch Cchristi geburt*. Straßburg. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00025321-1>
- . 1522. *Uon dem grossen Lutherischen Narren wie in doctor Murner beschworen hat*. Straßburg. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00033099-0>
- Ranke, Leopold. 1890. *Leopold von Ranke's Sämmtliche Werke*, 53–54. Herausgegeben von Alfred Dove. Leipzig: Duncker & Humblot. <https://archive.org/details/smmtlichewerkeoorankgoog>
- Svetoviktorski, Hugo. 1880. »De fructibus carnis et spiritus« in: *Patrologiae cursus completus: sive bibliotheca universalis, integra uniformis, commoda, oeconomica ...* 176 /MPL 176/, 997–1010. Ur. Jacques-Paul Migne. Paris. <https://archive.org/details/details/patrologiaecurso5migngoog>
- Trost, Matija. 1588. *Ena lepa in pridna prediga per pogrebi tiga vreidniga inu vissoku vučeniga gospud Primoža Truberia rainciga, deržana od gospud Iacoba Andrea, doctoria, tibinskega probsta, inu iz nemškiga iezika v slovenski tolmačena*. Tübingen: Georg Gruppenbach.
1954. *Pisma mračnjakov*. Prev. Anton Sovre. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

LITERATURA

- Cvirn, Janez. 1988. *Boj za Celje: politična orientacija celjskega nemštva 1861–1907*. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.
- Černý, Václav. 1996. *Až do předsíně nebes. Čtrnáct studií o baroku našem i cizím*. Praha: Mladá fronta.
- Denis, Ernest. 1930–1931. *Čechy po Bílé Hoře*. I–VI. Četrta, pregledana izdaja. Praha: Šolc a Šimáček.

- Grundmann, Herbert. 1927. »Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung.« *V Kultur- und Universalgeschichte, Festschrift für W. Goetz*, 91–104. Leipzig – Berlin: B. G. Teubner. <http://www.mgh-bibliothek.de/etc/dokumente/zsn2a016943.pdf>
- Headley, John M. 1967. »Thomas Murner, Thomas More, and the First Expression of More's Ecclesiology.« *Studies in the Renaissance* 14 (1967): 73–92.
- Kavur, Boris. 2014. *Devet esejev o (skoraj) človeški podobi*. Koper: Založba Univerze na Primorskem.
- Koch, Kurt. 2017. »Spremna beseda.« *V Luther za katoličane*, ur. Kurt Koch, VII–XIV. Ljubljana: Novi svet.
- Lambert, Malcolm. 2000. *Středověká hereze*. Praha: Argo.
- Lunger Knoppers, Laura, in Joan B. Landes, ur. 2004. *Monstrous Bodies/Political Monstrosities in Early Modern Europe*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Matheson, Peter. 2001. *The Imaginative World of the Reformation*. Minneapolis: Fortress Press.
- Metaxas, Eric. 2017. *Martin Luther: The Man Who Rediscovered God and Changed the World*. New York: Viking.
- Molnár, Amedeo. 1991. *Valdenští. Evropský rozměr jejich vzdoru*. Praha: Kalich.
- Oberman, Heiko A. 1989. *Luther: Man between God and the Devil*. New Haven: Yale University Press.
- Palacký, František. 1968. *Dějiny národu českého*. III. Praha: Odeon.
- Schilling, Heinz. 2017. *Martin Luther: Rebel in an Age of Upheaval*. Oxford: Oxford University Press.
- Sovre, Anton. 1954. »Uvod.« *V Pisma mračnjakov*, prev. Anton Sovre, 11–38. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Thalheim, Daniel. 2012. »Martin Luther als Hercules Germanicus von Hans Holbein d.J.« *Artefakte – Das Journal für Baukultur und Kunst*, <https://lekunstgeschichten.wordpress.com/2012/06/20/martin-luther-als-hercules-germanicus-von-hans-holbein-d-j/>
- Vandiver, Elizabeth, Ralph Keen in Thomas D. Frazel. 2002. *Luther's Lives: Two Contemporary Accounts of Martin Luther*. Manchester: Manchester University Press.
- Vinkler, Jonatan. 2017. »Češki bratje – 560 let: med nedovršenim husitskim prelomom z Rimom in luteransko reformacijo.« *Stati inu obstatu: revija za vprašanja protestantizma* 13 (25): 9–34.
- Wilson, Peter H. 2009. *The Thirty Years War: Europe's Tragedy*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(27\)27-50](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(27)27-50)

Peter Kuzmič

CERKEV IN BOŽJE KRALJESTVO¹

Očrt problematike in oris stanja

Božje kraljestvo in Cerkev Jezusa Kristusa sta osrednja novozavezna pojma. Oba sta ključna za razumevanje Božjega načrta za človeštvo in izpolnitev njegovega odrešenjskega smotra. Čeprav Cerkve in kraljestva ne gre enačiti, saj je, kot bomo v nadaljevanju videli, kraljestvo pojem širšega obsega, sta vendarle močno soodvisna in pravzaprav neločljiva. Morda ni odveč, če poudarimo, da ju povezuje ravno tista Jezusova izjava, ki vsebuje temo »sezidal bom svojo Cerkev«. Petrova izpoved (po Božjem razodetju), da je Jezus Mesija in Božji Sin, tvori kontekst, znotraj katerega Jezus prvič razodene namero, da bo sezidal »svojo Cerkev« (*ekklesía mou*), in hkrati obljubi ključne »nebeškega kraljestva« (*basileía tôn ouranôn*). Svojo namero Jezus izrazi v navezavi na avtoriteto apostolov, ki bo odločilna za duhovno usodo človeštva, saj je njegov načrt, da se »zida«, izpeljan na temelju njegovega dela in njihove apostolske službe.

- 1 Uredniška opomba: razprava je bila prvič objavljena leta 1986 v knjigi *The Church: God's Agent for Change*, ur. Bruce Nichols (Exeter: Paternoster Press). Naš vir je zbornik *First the Kingdom of God: Global Voices on Global Mission*, ur. Daniel K. Darko in Beth Snodderly (Pasadena: William Carey International University Press, 2014). Zaradi daljšega obsega jo objavljamo v dveh delih: v pričujoči in naslednji številki. Seznam v prispevku uporabljenih virov in literature bo naveden na koncu drugega dela prispevka v naslednji številki.

Cerkev v razmerju do kraljestva

Kakšna točno pa je povezava med Božjim kraljestvom, ki ga je Jezus oznanjal, in Cerkvijo, ki jo je utemeljil? Za pogovor o tem, kaj je Cerkev in kaj njeno poslanstvo [*mission*], je namreč ključno, da vemo, kaj je Jezus načrtoval. Nekoliko me skrbi, da se pri našem evangelijskem in evangelizacijskem aktivizmu te povezave pogosto lotevamo na napačnem koncu. Razumeti moramo, kdo smo, da bi lahko vedeli, kaj nam je početi. Tako svoja zavestna kot tudi nezavedna izhodišča moramo preverjati v vsej luči Božjega načrta in smotra, tj. upoštevajoč celoto bibličnega nauka, da bo naše delo lahko najprej poslušno razumevanje tega, kar dela Bog, in da bo lahko naše poslanstvo naravno izhajalo iz našega duhovnega značaja in biti. Delovanje mora biti naravni nasledek biti. Za uresničevanje Božjega poslanstva v svetu so nujno potrebni Božji ljudje. Pogoji svetlobe v svetu je luč, ki sveti, učinek slavnosti na Zemlji pa izhaja iz značilnosti soli.

Hvaležni smo za vidno rast Cerkve po vsem svetu in z veliko radostjo proslavljamo zmage odrešenja, ki jih Kristus s svojim ljudstvom dosega v različnih okoliščinah znotraj našega ljubezni lačnega sveta. Toda istočasno se moramo soočiti z dejstvom, da je kredibilnost Cerkve marsikje resno spodkopana, da je Cerkev postavljena pod vprašaj, da se njo zgrinjajo očitki in napadi ter da je ponekod celo surovo preganjana. Pri svojem poslanstvu, a tudi v samem svojem obstoju se sooča z resnim izzivom ponovne oživitve zelo tekmovalnega in militantnega islama. Marksisti jo kritizirajo kot »opij ljudstva«, ki utrjuje zaslužjenost izkoriščanih množic: brez »opija« bi si namreč prizadevale za družbenopolitično emancipacijo, do katere so vsekakor upravičene. V deželah t. i. tretjega sveta jo mnogi še vedno dojemajo kot izpostavo zahodne civilizacije in kulture, kot orodje močnejših tujcev. Na Zahodu so cerkve, ki imajo v glavnem bodisi meščanske ali ruralne poteze, že dolgo tega izgubile večino delavskega razreda, intelektualcev in mladih. Celotna družbena struktura, ki naj bi domnevno temeljila na krščanskih načelih, je v procesu moralne in kulturne dezintegracije doslej še neznanih razsežnosti.

Videti je, da je Cerkev, kot jo svet pozna, izgubila ključne Božjega kraljestva. Zato tudi slišimo, da mnogi, še posebej mladi, pravijo »Jezus da, cerkev ne«.

Ali je bila torej Cerkev napaka ali pa morda, kot je formuliral Hans Küng, »bolj ali manj klavrn nadomestek za kraljestvo« (Küng po Harrington 1980, 28)? Tisti, ki zaradi diskrepance med Jezusovim življenjem in oznanilom ter zaznavno realnostjo večine krščanskih občestev tako razmišljajo, pogosto citirajo znano formulacijo Alfreda Loisiyja: »Jezus je oznanjal Božje kraljestvo, prišla pa je Cerkev.« (Loisy 1902, 111)

Evangelijci upravičeno poudarjamo avtoriteto in zanesljivost *Pisma* ter pomembnost v njem zapisanega Jezusovega učenja. To nas logično napotuje na preiskovanje *Pisma* in prizadevanje, da bi bili Jezusu zvesti in poslušni. Pod predpostavko takšne predanosti je jasno, da lahko Cerkev pravilno dojamemo le v okviru Jezusovega učenja o Božjem kraljestvu kot njeni referenčni točki in glavni skrbi. Božje kraljestvo je namreč »tako izhodišče kot tudi smoter Cerkve« (Padilla 1976, 1).

Ko govorimo o kraljestvu v razmerju do Cerkve, govorimo predvsem o vladavini, ki jo Kristus izvaja v po njem imenovani skupnosti in prek te skupnosti. Ta Kristusova vladavina v sedanjem času pa ima izredno pomembni referenčni točki. Prva je temeljna, gre za pretekli Dogodek, ki obsega učlovečenje, Jezusovo zemeljsko življenje in delovanje, ki je doseglo vrhunec v njegovi nadomestni smrti in zmagošnjem vstajenju. Kraljestvo je prišlo v Jezusovi osebi in Cerkev je nasledek Kraljevega prihoda.

Druga referenčna točka je še v prihodnosti, izpolnila pa se bo s Kristusovim vnovičnim prihodom, ki bo dovršitev kraljestva in absorpcija Cerkve v kraljestvo. Kar se je že začelo z Jezusovo inavguracijo kraljestva, se bo v polnosti uresničilo šele, ko se vrne v moči in slavi.

Cerkev torej obstaja »med časoma«, znotraj te dvoadventne strukture odrešenjske zgodovine. Vselej se mora *ozirati nazaj*, saj je zgrajena na temelju, ki so ga položili Jezus in njegovi apostoli, hkrati pa *gledati naprej*, v polnem zavedanju dejstva, da je to – čeprav »se izgrajuje« – *njegova* Cerkev in da jo bo ob svojem prihodu on sam dovršil ter ji hkrati tudi sodil (prim. 1 Kor 3,10–15).

Cerkev se mora naučiti delati na osnovi tega, kar je Kristus že storil, in čakati na tisto, kar bo še storil. Kakor hitro izgubi izpred oči ene ga teh vidikov, je že nezvesta. Naučiti se mora živeti v sedanji napetosti, ki jo povzroča prekrivanje stare in nove dobe, vedoč, da – čeprav dela znotraj stare – pripada novi in za njo tudi dela.

Svetopisemsko utemeljeni parametri tega kristološkega razumevanja odrešitelske zgodovine nudijo okvir za pravilno razumevanje značaja in poslanstva Cerkve v razmerju do Jezusove glavne skrbi – Božjega kraljestva. Zato nam bodo za osnovno ogrodje tega uvodnega poglavja. Toda preden preidemo na glavni del poglavja, si bomo na kratko (in po nuji le parcialno) ogledali zgodovino obravnave te tematike v poapostolski dobi Cerkve.

Kraljestvo v zgodovini poapostolske Cerkve

V prvih dveh stoletjih so Božje kraljestvo interpretirali predvsem v eshatološkem in hiliastičnem smislu, v smislu notranje duhovnosti vernikov kot posameznikov. Cerkev so doživljali kot sedanjo resničnost, kraljestvo pa kot upanje, ki se je nanašalo izključno na eshatološko prihodnost v smislu posameznikovega uživanja Božjih blagoslovov. V tem času, ko je bila Cerkev kljub svoji rasti še vedno s strani imperija preganjana manjšina, se je v prizadevanju biti »čista cerkev«² umikala svetu in čakala na prihod Božjega kraljestva, ki bo upravičil njeno prizadevanje.³ Konstantinovski obrat je zagotovil religijsko-političen okvir, znotraj katerega si je postalo možno Cerkev in kraljestvo zamišljati v bolj soodnosnem smislu. Teologi bizantinskega dvora so razvili teologijo krščanskega *imperija*, ki jo povzema krilatica »en Bog, en Logos, en cesar, en imperij«. Božje kraljestvo so začeli razumevati

2 Skrajni primer tega prizadevanja so bili donatistični zasnutki perfekcionistične ekleziologije. Glej Avguštinovo polemiko proti donatistom.

3 Ugotovimo lahko osupljivo podobnost doktrinarnih poudarkov in vedenjskih vzorcev med zastopniki stare judovske apokaliptike (glej podpoglavje »Judovska pričakovanja Božjega kraljestva«), segmenti zgodnje Cerkve in sodobnimi milenarističnimi ločinami. Deli evangelijskega gibanja so nevarno blizu zadnje imenovani skupini.

kot *Corpus Christianum*, ki mu vladajo cesar in cerkveni dostojanstveniki (*sacerdotum*). Cerkev je postala državna cerkev, dekla interesov imperija. Tako vzhodna imperialna teologija kot tudi zahodna škofovska teokracija sta Božje kraljestvo reducirali na totranske dano-sti vlog in oblasti papeža ter cesarja. Čeprav je bila Avguštinova misel globlja in razsodnejša, je v *De Civitate Dei* tudi sam podlegel skušnjavi, da je vidni cerkveni sistem enačil z Božjim kraljestvom. Ne le zmago-slavno Cerkev (*ecclesia triumphans*), tudi vojskujočo se cerkev (*ecclesia militans*) je skoraj izenačil s kraljestvom. Avgustin je v omenjeni knjigi eksplicitno zatrdil, da je Cerkev »že zdaj Kristusovo in nebeško kraljestvo« (XX, 9). Srednjeveška cerkev je nekritično sledila Avgustinu pri enačenju vidnega cerkvenega sistema z Božjim kraljestvom in pri aplikaciji takšnega pojmovanja na legitimiranje nesvete alianse prestola in oltarja. Ta interpretacija in z njo povezana praktična zveza med cerkvijo in državo sta imeli tragične posledice, kakršne so na primer resni poskusi, da bi s silo ustvarili »čisto« Sveto krščansko Cesarstvo, v katerem ne bi bilo prostora ne za nekristjane ne za krščanske heretike. V najslabšem primeru so »svete« križarske vojne popolnoma nadomestile poslanstvo Cerkve, v najboljšem pa so dobile enak pomen kakor širjenje Božjega kraljestva.

Reformatorji so Božje kraljestvo izenačili z nevidno Cerkvijo. Ladd povzema stališče reformatorjev (čeprav pri tem nekoliko preveč poenostavlja), ko pravi: »Za njih je bilo kraljestvo Božja vladavina v srcih odrešenih in s tem v osnovi religijski pojem, predvsem pa sedanja resničnost.« (Ladd 1952, 25)⁴ Treba pa je opozoriti na precejšnja razhajanja v pojmovanjih reformatorjev glede kraljestva. Zvinglijevo stališče vsebuje poteze njegovega humanističnega pojmovanja kraljestva. Luther se »lovi« med močnim vplivom določenih vidikov Avgustinove misli in elaboriranjem svojega lastnega kristocentričnega poudarka v kontekstu odvisnosti od državne zaščite in prilagajanja svojih teoloških polemik z bojem proti radikalnejšim tokovom reformacije. Calvin ponuja razvito

4 Na reformatorje se neposredno navezujejo tudi nekateri sodobni reformirani evangelijski teologi, kot sta Geerhardus Vos in Oswald Thompson Allis.

teologijo Božjega kraljestva, ki stremlje h kristokraciji kot cerkveno regulirani državi v ženevskem slogu.⁵

Kristjani reformacijskega izročila so Cerkev pojmovali, kot jo opredeljuje *Augsburška veroizpoved* – kot »kongregacijo svetih, v kateri se pridiga čisti evangelij in se prav (v skladu z evangelijem) delita zakramenta« (člen 7). To opredelitev Cerkve kot zgolj *congregatio sanctorum* (in *fidelium*) so upravičeno kritizirali kot necelovito in pomanjkljivo iz dveh osnovnih razlogov.⁶ Prvič, ker ne utemeljuje Cerkve v Božjem kraljestvu. Drugič, ker pelje v ekleziocentrizem, ki pozablja, da ima Cerkev poslanstvo v tem svetu. Celovita biblična ekleziologija ne dopušča pojmovanja *congregatio* brez poslanstva.

Kraljestvo v moderni dobi

Razprave o Božjem kraljestvu so bile v zadnjih 150 letih večinoma akademske in najpogostejše nekoliko ločene od eklezioloških vprašanj. Albrecht Ritschl je pojem kraljestva razumel v smislu dominantnega evolucijskega razumevanja zgodovine in ga razlagal kot sedanjo resničnost ter gonilno silo razvoja, ki se bo v polnosti realizirala v tem svetu. Ritschlovo pojmovanje kraljestva – izraženo v neokantovskem filozofskem obzorju – je proti koncu devetnajstega stoletja prevladovalo. Skydsgaard je to obdobje povzel takole:

Prevladalo je imanentistično in spiritualizirano pojmovanje Božjega kraljestva, ki se je dobro ujemalo z za tisti čas tako zelo značilnim optimističnim pogledom na človeka in svet. Krščanstvo se je prelevilo v poveljevanje *Kulturprotestantismus*, ta pa je v mnogih ozirih predvsem meščanski pojav, ki se je dobro prilegal religiozni ideologiji humanizma. (Skydsgaard 1951, 386)

Preobrat v preučevanju *Nove zaveze* na začetku 20. stoletja je zaneetil močno reakcijo proti temu – v osnovi neeshatološkemu – ritschlov-

5 Za izčrpnjši pregled stališč reformatorjev 16. stoletja glej Torrance 1956 in 1957 ter Quistorp 1955.

6 Za primere kritik glej npr. Pannenberg 1969, 75–76; Braaten 1969, 112–16.

skemu pojmovanju Božjega kraljestva. Johannes Weiss ([1892] 1979), Albert Schweitzer (1906) in drugi so vnovič odkrili eshatološki moment Jezusovega učenja o Božjem kraljestvu. Njihovo pojmovanje (ki se ga je pozneje oprijel izraz »dosledna eshatologija«) zavrača interpretacijo Jezusovega učenja v smislu že prisotnega kraljestva. Trdili so, da je Jezus meril na čisto prihodnjo, eshatološko resničnost, za katero je mislil, da bo apokaliptično nastopila še za časa njegovega življenja.

Charles Harold Dodd, oče »realizirane eshatologije«, je predstavnik nasprotnega pogleda.⁷ Zavzemal se je za simbolično pojmovanje eshatoloških razsežnosti Jezusovega učenja, ki naj bi jih zgodnja Cerkev zmotno interpretirala v dobesednem smislu. Božje kraljestvo naj bi bilo namreč že aktualizirano dejstvo, brez razsežnosti prihodnje izpolnitve: »*Eshaton* se je iz prihodnosti prestavil v sedanjost, iz sfere pričakovanja v realizirano izkustvenost.« (Dodd 1935, 50)

Šola liberalne protestantske eksegeze, ki je bila še pred kratkim v razmahu, je v splošnem izhajala iz prepričanja, da je Cerkev nastala pozneje, brez povezave z zgodovinskim Jezusom in njegovim učenjem. Takšna negativna naravnost do Cerkve je posledica ahistorične interpretacije Jezusovega lastnega poslanstva in delovanja. Katoliška ekleziologija se je na take liberalne izzive odzivala z zatrjevanjem, da je »Jezus iz Nazareta [...] ustanovil jasno določeno eklezialno organizacijo in Petra postavil za njenega poglavarja v smislu nekakšnega nadomestnega Jezusa« (Harrington 1980, 27).

Vrsta avtorjev je v tehtnih eksegetskih in teoloških študijah skušala vnovič vzpostaviti biblično ravnotežje s sintezo stališč »celovitih [*thoroughgoing*] eshatologov«, kot sta bila Weiss in Schweitzer, s pogledi predstavnikov »realizirane eshatologije«, npr. Dodda in njegovih zagovornikov (glej Ladd 1952, 35–39; 1964, 23–38). Naj tu mimogrede opozorimo na Oscarja Cullmanna,⁸ ki je bil zelo vpliven v evangelijskih krogih.

7 Glej zlasti Doddovo *The Parables of the Kingdom* (1935). Na Dodda je po njegovih lastnih besedah močno vplival Rudolph Otto s knjigo *Reich Gottes und Menschensohn* (1934).

8 Glej zlasti Cullmannovo *Christ in Time* (1950) in *Salvation History* (1967). Za pričujočo razpravo je zelo relevantna tudi Cullmannova študija »The Kingship of Christ and the Church in the New Testament« (v Cullmann 1956).

Nedavna renesansa strokovnega ukvarjanja evangelijscev z *Novo zavezo* v marsikaterem oziru zasluži pohvalo. Pokojnemu Georgeu Eldonu Laddu je temo Božjega kraljestva uspelo vrniti v evangelijski program.⁹ Bila je neupravičeno zanemarjena v reakciji na enostranski pristop k tej temi s strani gibanja »socialnega evangelija« ter drugih liberalnih in sekulariziranih oblik njenega izrabljanja.¹⁰ Čeprav je še veliko zmede in teološke nenatančnosti, so se evangelijski misleci vendarle energično lotili teme Božjega kraljestva in njenega razmerja do Cerkve in sveta. Čaka pa jih še veliko dela.

Najpomembnejši ekumenski spoprijem s to temo je bila konferenca Svetovnega sveta cerkva »Pridi tvoje kraljestvo« maja 1980 v Melbournu. Rezultati tega pomembnega srečanja so bili na široko publicirani. Evangelijsci so o njih obširno razpravljali in čeprav so konferenco ocenjevali različno, so ji na splošno očitali nezadostno utemeljenost na *Pismu*, enostransko (tj. družbeno-politično) razmišljanje in aktivizem ter pomanjkljivo skrb za milijarde ljudi, ki še niso slišale rešilnega evangelija o Božjem kraljestvu.

Cerkev in Kraljeva skupnost: pretekli Dogodek Kristusa

Razglas, ki sta ga oznanila najprej Janez Krstnik in nato Jezus, da se je Božje kraljestvo približalo, sodobnim ušesom zveni čudno. Te mo-

- 9 Glej Laddovo *Crucial Questions* (1952). Revidirana izdaja je izšla pod naslovom *The Presence of the Future* leta 1974. Tu sta še njegovi poljudnejši predstavitvi te teme v *The Gospel of the Kingdom: Scriptural Studies in the Kingdom of God* (1959) in *A Theology of the New Testament* (1974), še posebej strani 45–134. Pomemben evangelijski prispevek k tej temi je tudi *The Coming of the Kingdom* (1962) Hermana Ridderbosa.
- 10 Za nekaj vpogleda v zgodovino reakcij evangelijscev glej *Fundamentalism and American Culture* (1980) Georgea Marsdena, *The Roots of Fundamentalism* (1970) Ernesta Sandeena, *Discovering an Evangelical Heritage* (1976) Donalda Daytona, *The Great Reversal: Evangelism Versus Social Concern* (1972) Davida Moberga (podnaslov se v najnovejši izdaji glasi *Reconciling Evangelism and Social Concern*) in *Living in the Shadow of the Second Coming* (1979) Timothyja Webra.

narhične kategorije nismo vajeni in tudi ne načina, kako sta jo vpeljala. Iz Evangelijev pa je razvidno, da Jezusovim sodobnikom ni bila tuja, da niso bili že takoj na začetku začudeni ali zbegani glede njenega pomena. Nasprotno: na to sporočilo so že dolgo čakali, glasnika težko pričakovali.

Pričakovanje Božjega kraljestva pri Judih

S strani tujih zavojevalcev več stoletij zatirani Judje so se v obdobju po koncu nastajanja *Stare zaveze*¹¹ oklepali njenih obljub prihodnje osvoboditve. Pričakovali so Mesijo, ki bo dosegel apokaliptični preobrat: premagal bo zle sile in vnovič vzpostavil pravičnost za Božje izvoljeno ljudstvo. Predstavljali so si Kralja iz Davidovega rodu, mogočnega zmagovalca nad Izraelovimi sovražniki, božansko nadnaravnega Sina človekovega, ki mu bodo dane »oblast, čast in kraljestvo«, čigar oblast »ne preide« in čigar kraljestvo »ne bo uničeno« (Dan 7,14). Ideja prihajajočega kraljestva, ki bo odpravilo zlo in vnovič vzpostavilo pravičnost, je spodbudila domišljijo zatiranih Judov in navdahnila njihove politične upe. Pričakovali so Božje kraljestvo (Lk 2,25,38; 23,51) in dozorel je čas, ko je nastopil Janez Krstnik s svojim pripravljalnim in preroškim sporočilom: »Spreobrnite se, kajti približalo se je nebeško kraljestvo!« (Mt 3,2) Prav to sporočilo je Jezus prevzel (Mat 4,17), ga naprej razlagal in pooblastil apostole, da ga oznanjajo (Mt 10,7). Kraljestvo je pravzaprav prišlo osebno: v samem Jezusu, ki je bil Sin človekov iz Danielovega videnja. Toda jasno je bilo, da Jezus s tem, kar je lahko ponudil, ni mogel zadovoljiti uveljavljenih judovskih pričakovanj. Delal je čudeže in bili so trenutki (npr. ko je nahranil pettisočglavo množico), ko so bili prepričani, da je on tisti, ki ga čakajo. V svoji nagli gorečnosti so ga poskušali tudi na silo postaviti za kralja (Jn 6,15). Celo njegovi učenci niso bili imuni pred temi lažnimi upi – pa ne le pred vstajenjem (Lk 24,21), ampak

11 Db.: medzavezni dobi [*intertestamental period*]. Gre za protestantski teološki termin, s katerim označujejo čas med kronološko poslednjim avtoritativnim spisom hebrejskega *Pisma*, tj. *Stare zaveze* v smislu zbirke knjig, in nastopom Janeza Krstnika. Ni mišljena kaka prekinitev zaveze med Bogom in ljudstvom, časovna »vrzel« med staro in novo zavezo v teološkem smislu, pač pa obdobje »Božjega molka« in s tem časovne »vrzeli« v avtoritativnem preroštvu. (Op. prev.)

celo po njem (Apd 1,6). Toda Jezus ni prišel kot mogočni kralj v blišču in slavi, temveč kot človek med ljudi, v ponižnosti, uboštvu in slabotnosti. Njegovo poslanstvo se ni ujemalo z njihovimi pričakovanji: ni predvidevalo, da bo postal njihov politični osvoboditelj in kralj, ki bi jim izpolnil državotvorne sanje in jim zagotovil materialni blagoslov.

Zaradi posebnega, tj. zaveznega, odnosa so bili Judje predvideni naravni dediči (db. sinovi) kraljestva (Mt 8,12). Jezus je to upošteval in kraljestvo sprva ponudil le »izgubljenim ovcam Izraelove hiše« (Mt 10,5–7). Vendar so ga zavrnil in Jezus je njihovim verskim voditeljem napovedal, da se jim bo vzelo »Božje kraljestvo in dalo ljudstvu, ki bo obrodiло njegove sadove« (Mt 21,43). Blagoslovi in privilegiji skupaj z odgovornostmi, ki so bili doslej Izraelovi, bo podedovalo drugo Božje ljudstvo: Cerkev Jezusa Kristusa.

Božje kraljestvo in večno življenje

Jezusovo javno delovanje [*ministry*] se začenja z razglasom, da je prišel čas, ki ga je določil Bog – »približalo se je Božje kraljestvo« –, in s pozivom k spreobrnjenju (kesanju) ter veri v to veselo oznanilo (Mr 1,15). V prvih treh Evangelijih izraz »kraljestvo« nastopi 121-krat. Strogo vzeto, grške besede *basileia* in aramejske *malkuth* ne bi smeli prevajati kot kraljestvo; pravilneje bi bilo: vladavina, oblast, vrhovnost, kraljstvo. Ne gre namreč toliko za *kraj* Božjega kraljevanja kot za *Božjo vladavino samo*. Izraze bomo uporabljali kot sopomenke, pri tem pa vedno merili na Božjo vladavino, še posebej v smislu, kot jo izvaja Gospod Jezus Kristus v svoji mesijanski skupnosti (Cerkvi) in prek nje.

Ideji o Božjem kraljestvu so tudi že rekli Jezusova »poglavitna kategorija«. In res v Jezusovem učenju in delovanju [*mission*] zavzema izjemno pomembno mesto. Božje kraljestvo je tista glavna tema, je evangelij, vesela novica o odpuščanju, radosti in miru; je *summum bonum*, »dragocen biser« (Mt 13,45–46), zaradi katerega je vredno vse drugo žrtvovati; je tisto, kar naj bi iskali bolj kot vse drugo, in tisto, kar vse drugo prinaša s seboj (Mt 6,33). Zato naj ga ne bi le iskali, ampak naj bi tudi prosili zanj. »Pridi tvoje kraljestvo« je prošnja, naj Bog vlada in naj se njegova volja zgodi na zemlji, kakor se zgodi v nebesih.

Kraljestvo se osredotoča na Kralja, saj sta njegova osebnost in delo srce ter središče evangelija. Z njim in v njem se je odprla nova doba, doba odrešenja, v kateri se dar življenja in odpuščanja ponuja zastonj. Edina pogoja za vstop v to novo kraljestvo blagoslovov sta spokorjenje/spreobrnjenje (sprememba mišljenja in življenja) in vera (osebno zaupanje) v Kralja. Taka dovzetnost (receptivnost) za odrešenjsko aktivnost Božje vladavine, ki v Kristusu deluje med ljudmi, prinaša novo življenje z novimi vrednotami.

V razgovoru, ki sledi srečanju z mladim oblastnikom, Jezus pojasni, da sta pojma »Božje kraljestvo« in »večno življenje« sopomenki (prim. Mr 10,23–24 in 30). Evangelist Janez pojem kraljestva zajame v pojem »življenja« oziroma »večnega življenja«, ki je tudi sam skozinskoz eshatološki pojem. Z izjemo dveh mest v pogovoru z Nikodemom (Jn 3,3,5) Janez pojem »Božjega/nebeškega kraljestva«, kot ga uporabljajo sinoptiki, povsod zamenja s pojmom »življenje« ali »večno življenje«. Ker bi poskus dokazovanja, da pri teh pojmihi res ni pomenske razlike, ampak da gre za zelo lep primer kontekstualizacije, pri čemer Janez judovsko eshatologijo mojstrsko in odgovorno priredi za širšo rabo med kristjani, presegal okvir tega poglavja, bomo to sinonimnost zgolj ilustrirali s primerjavo elementov tretje in pete vrstice tretjega poglavja Janezovega evangelija s šestintrideseto vrstico istega poglavja:

Jn 3,3,5

Če se kdo ne rodi znova [od zgoraj],
ne more videti Božjega kraljestva.
[...] ne more priti v Božje kraljestvo.
[ou dýnatai eis eltheîn
eis tèn basileían toû theou]

Jn 3,36

Kdor veruje v Sina, ima *večno življenje*
[zoèn aionion]; kdor pa ne veruje v Sina,
ne bo videl življenja [zoén]

Vzporedni mesti se obe nanašata na prihajajočo dobo, ki je že vdrla v sedanost in ki svoje blagoslove ponuja tistim, ki so zanjo dovzetni; tistim, ki zavračajo zastonjski dar življenja v novi dobi, pa prinaša obsodbo. George Ladd je razmerje med *življenjem* in *kraljestvom* z eshatološkega vidika Božje vladavine povzel takole:

Če je kraljestvo dar življenja, ki ga Bog podeli svojemu ljudstvu, ko izraža svojo vladavino v eshatološki slavi, in če je Božje kraljestvo obenem tudi Božja vladavina, ki vdira v zgodovino pred njeno eshatološko izpolnitvijo, potem lahko pričakujemo, da Božja vladavina v sedanjosti njegovemu ljudstvu prinaša preliminarni blagoslov. (Ladd 1964, 201–2)

Jezus je oznanjevanje Božjega kraljestva razumel kot svoje poslanstvo in čas od začetka svojega delovanja je opisal z besedami »od tedaj se pridiga [*euaggelizetai*: 'evangelizira', tj. (kot evangelij) oznanja] veselo oznanilo Božjega kraljestva« (Lk 16,16). Ko so Jezusa kmalu po njegovi inavguralni in programatični pridigi v Nazaretu od čudežev navdušene množice prebivalcev Kafarnáuma »zadrževale, da ne bi šel od njih,« jim je odvrnil: »Tudi drugim mestom moram oznaniti evangelij o Božjem kraljestvu, ker sem za to poslan.« (Lk 4,42–43)

V Jezusu se torej kraljestvo manifestira na dva načina: kot pridiganje kraljestva in kot čudežno delovanje kraljestva (ozdravljenja, eksorcizmi). Vdor nove dobe v sedanjo staro je ustno objavil in z močjo demonstriral. Isti vzorec zasledimo, ko Jezus svoje učence odpošlje z dvojno nalogo oznanjevanja kraljestva in zaznamovanja njegovega prihoda: ozdravljajo naj bolne, izganjajo demone (glej Lk 10,9.11.17). Učenci so – poslušni Jezusovi zapovedi in pooblašeni z njegovo kraljevsko oblastjo – širili oznanilo kraljestva in demonstrirali njegovo moč, enako kot pred tem sam Jezus. In vendar jih ta opomni, da gre le za inavguracijo in da je pomembnejša dokončna izpolnitev njegovega kraljevanja v nebesih, kjer so »zapisana [njihova] imena« (Lk 10,20).

V določenem trenutku, sredi spora, ki ga je sprožila ravno manifestacija moči, je Jezus eksplicitno poudaril, da je njegova zmaga nad demoni dokaz, da »je prišlo k vam Božje kraljestvo« (Lk 11,20; Mt 12,27). In tudi ko so ga farizeji vprašali, »kdaj pride Božje kraljestvo«, jim je odvrnil: »Božje kraljestvo je med vami.« (Lk 17,20–22)

Cerkev in ključni kraljestva

»Sezidal [bom] svojo Cerkev,« (Mt 16,18) je eno izmed edinih dveh mest, kjer se v Evangelijih pojavlja beseda *ekklesía*. Zato ni čudno, da so

mnogi dvomili v pristnost te Jezusove izjave in jo skušali razložiti v smislu poznejšega cerkvenega vrinka. Toda v *Novi zavezi* se *ekklesía* pojavi stoštirinajstkrat in pri tem največkrat označuje – bodisi lokalno bodisi univerzalno – krščansko skupnost. Ali to pomeni, da je bilo »kraljestvo« osrednji pojem Jezusovega učenja, »Cerkev« pa razmeroma nepomemben? Ali je potemtakem v apostolski dobi prišlo do obrata in je kraljestvo potisnjeno na manj pomembno mesto, medtem ko ga je na središčnem dejansko zamenjala Cerkev kot sociološko prepoznavna skupnost verujočih? Ali so zgodnji kristjani napačno razumeli Jezusov nauk o kraljestvu in ga razvodeneli ter kraljestvo nadomestili z oprijemljivejšo človeško institucijo? Ali pa so si Cerkev preprosto izmislili iz zadrege, ki jim jo je povzročala zamuda pričakovane paruzije?

Tukaj velja opozoriti, da je Jezus, čeprav besede *ekklesía* ni pogosto uporabljal, v svojem učenju skupnost verujočih vendarle vseskozi impliciral. Kot je že pred mnogimi leti opozarjal Fenton Hort, gre za »tak primer, ko je učenje glede določenih reči nevarno presojati na osnovi njihovih poimenovanj« (Hort 1898, 18). Tako npr. že sam koncept Mesije implicira mesijansko skupnost. Zapoved iz velikega naročila (Mt 28,19–20), da naj se delajo učenci in se krščuje, očitno kaže na to, da si je Jezus zamislil nadaljnjo rast te skupnosti. Tehnični termin »dvanajsteri« bi lahko razumeli preprosto kot »učenci« in celotni koncept učenčevstva [*discipleship*] gotovo tvori jedro Jezusovega učenja in pojmovanja Cerkve. Zato lahko upravičeno sklepamo, da imamo, »kjerkoli v Evangelijih najdemo učence in učenčevstvo, opravka z neposredno pravico na utemeljitev Eklezije« (Hort 1898, 19–20).

Kakšno je razmerje med Jezusovo izjavo »Sezidal bom svojo Cerkev« in obljubo, ki ji sledi, »Dal ti bom ključe nebeškega kraljestva«? Že samo dejstvo, da Jezus govori o Cerkvi in kraljestvu v logičnem zaporedju, nujno implicira, da sta tesno povezana. Nekateri gredo pri svoji interpretaciji Mt 16 celo tako daleč, da Cerkev in kraljestvo popolnoma enačijo. Drugi poudarjajo, da sta skupaj omenjena zato, ker sta tesno povezana »vidika iste institucije, ki jo bo Jezus 'sezidal'« (Allis 1945, 82). Oswald Allis trdi, da sta »izraza 'nebeško kraljestvo' in 'Cerkev' v večini ozirov vsaj ekvivalentna« in da »ti dve instituciji soobstajata in v glavnem

sovpadata« (Allis 1945, 83). Ko to misel razvija naprej, pride do vprašljivega teološkega zaključka. Zatrdi namreč: »Obe instituciji – kraljestvo in Cerkev – obstajata v sedanjem svetu. Tako zelo sorodni sta, skoraj identični, da ni mogoče biti v eni in ne hkrati tudi v drugi.« (Allis 1945, 84)

Vprašanje pomena vrstic Mt 16,18–19 lahko ustrezno rešimo le tako, da upoštevamo kontekst. Neposredno sobesedilo je Petrova izpoved vere v Cezareji Filipovi, namreč da je Jezus Mesija. Širši kontekst znotraj Matejevega Evangelija tvori (iz pričakovanj in dvomov izvirajoča) zahteva farizejev in saducejev, naj Jezus dokaže pristnost svojega poslanstva s tem, da jim »pokaže kako znamenje z neba«. Tvori ga tudi Jezusovo svarilo pred njimi. Sama izpoved vere je začetna točka razkrievanja »mesijanske skrivnosti«, tj. resničnega značaja Jezusovega poslanstva, ki ne bo privedlo do nacionalne prenove Izraela in Jezusovega političnega kronanja, ampak nasprotno: do njegove smrti v Jeruzalemu. Od te točke dalje Jezusa množice ne bodo več slišale. O namenu svojega poslanstva bo poučil skupino učencev. Jezusovo poslanstvo torej ne pelje k splošno pričakovani obnovi države Izrael.

O ključih kraljestva Jezus govori v trenutku, ko razglasi Cerkev. Kraljestvo poslej ne bo več dejavno prek Izraela, saj ključ zaupa novemu ljudstvu. Vlogo Božje priče in odrešenjskega zastopnika v svetu podeli Cerkvi. Ključ, ki odpirajo in zapirajo vrata v uživanje blagoslovov nove dobe, odvzame judovskim verskim voditeljem in jih zaupa svojim apostolom. Besedi »zavezati« in »razvezati« sta pravzaprav rabinska tehnična termina, ki označujeta rabinovo avtoriteto v doktrinarnih zadevah in torej preprosto pomenita »odločati z oblastjo«. (Ni namen tega poglavja, da bi podalo podrobno eksegezo Mt 16 ali se ukvarjalo z nadaljnjim opredeljevanjem pomena teh dveh izrazov ali tudi izraza *petra* [»skala«]).¹²

- 12 Glej komentarje k Evangeliju po Mateju, obširno razpravo Oscarja Cullmanna *Petrus, Jünger, Apostel, Märtyrer: das historische und das theologische Petrusproblem* ([1952] 1967), študijo Paula Hoffmanna »Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium« (1974) in skupno delo protestantskih ter rimskokatoliških biblicistov in teologov (ur. Brown, Donfried in Reumann) *Peter in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars* (1973).

Kakorkoli že to razumemo, je Cerkev »sezidana na temelju apostolov in prerokov, vogalni kamen pa je sam Kristus Jezus« (Ef 2,20). Ko je Peter izpovedal vero v Jezusovo mesijanstvo, je govoril kot predstavnik apostolov, ki so postali temelj, na katerem je bila postavljena Cerkev v svojih začetnih fazah. Jezus zagotovo ni nameraval zasnovati cerkvenih oblastnih struktur – kakor je to interpretiral tradicionalni katolicizem –, »temveč pokazati na povezavo med Cerkvijo in kraljestvom in na pogoje, pod katerimi se ju lahko istoveti«. Poleg tega je obljuba ključev Petru pomenila, da se je »ideal kraljestva uresničil, ko je Jezusa po Svetem Duhu imenoval Gospod«. (Bruce [1889] 1890, 264)

Našo interpretacijo odlomka podpira in pojasnjuje Lk 11,52, kjer v podobnem kontekstu beremo o Jezusovi obsodbi farizejev in pismoukov: »Gorje vam, učitelji postave, ker ste vzeli ključ spoznanja. Sami niste vstopili, tistim pa, ki so hoteli vstopiti, ste to preprečili.«¹³ Judje so imeli ključ spoznanja, ki vodijo v Božje kraljevanje (cf. Rim 3,2: »ker so jim bile zaupane Božje besede«), toda zdaj so zavrnilo samega Kralja. Zato postane Cerkev »izvoljeni rod, kraljevsko duhovništvo, svet narod, ljudstvo za Božjo last« (1 Pt 2,9).

Središče stare in nove dobe

Kot smo že poudarili, Jezus ni izpolnil pričakovanj, ki so jih Judje gojili glede Mesija, da bi bil namreč narodni osvoboditelj v političnem smislu, apokaliptični Sin človekov in Kralj iz Davidovega rodu. Njegova zadnja pot v Jeruzalem se ni končala na Davidovem prestolu, temveč na sramotnem križu. Vsi štirje evangelisti omenjajo napis na križu, ki je Jezusa naslavljala s »Kralj Judov«. Toda ko ga je Pilat zasliševal, je Jezus

13 »Ključ spoznanja, ki odpira vrata Božjega kraljestva, je bil dan voditeljem judovskega ljudstva. Ta ključ je bilo pravilno razumevanje in razlaganje Stare zaveze, prek katerega naj bi Judje prepoznali prisotnost Božjega kraljestva in izpolnitev starozaveznih obljub v našem Gospodu in njegovem poslanstvu [...] Toda pismouki so vzeli (skrili) ključ spoznanja: Pisma so interpretirali tako, da so kazali stran od Jezusa, namesto na njega kot tistega, ki je prišel, da bi izpolnil preroke. Sami torej niso hoteli vstopiti v blagoslov kraljestva, tistim pa, ki so hoteli vstopiti, so to preprečili.« (Ladd 1959, 193)

nedvoumno pojasnil, da njegovo »kraljestvo ni od tega sveta« (Jn 18,36). Judje so se odločili za cesarja (Jn 19,12.15), za duhovnega Kralja pa so izterjali križanje. Toda njegovo smrt je Bog namenil za polaganje temelja nove zaveze za novo Božje ljudstvo, ki bo po njegovi zaslugi, po njegovi milosti in svojem odzivu z vero izkusilo odpuščanje grehov in vstop v »(večno) življenje«, se pravi blagoslove kraljestva. Odkupljeno [*redeemed*] ljudstvo je zdaj »kupljeno [*purchased*] ljudstvo«: pot v življenje vodi skozi Jezusovo smrt. Na podlagi te cene, ki jo je Jezus plačal, svoje novo ljudstvo s polno pravico kliče »moja Cerkev«.

Cerkev je eshatološka skupnost, ker je kristološka resničnost. Osrednja točka Božjega odrešitvenega delovanja je križ Jezusa Kristusa, skupaj z njegovim zmagošlavnim vstajenjem: to je središče odrešenjske zgodovine, v katerem so vse dotedanje anticipacije odrešenja izpolnjene in ki obenem bistveno določa končni cilj zgodovine človeštva.

»Evangelija kraljestva« se ne da ločevati od »besede o križu« (*lógos tou staurou*), saj prav sporočilo križa prinaša odrešenje. Za Pavla je ravno križ Božja moč (*dúnamis*) in modrost (*sophía*) (1 Kor 1,18–24).

Prav na križu vidimo Jezusa kot »našega velikega duhovnika« (prim. *Pismo Hebrejcem*). Vsi vidiki njegove trojne službe – preroške, duhovniške in kraljevske – so temeljne za Božje kraljestvo, saj se kraljestvo izraža v skupnosti verujočih, ki se imenujejo po njem. Jezus ni le Prerok, ki oznanja prihod kraljestva. On je Kralj. Ni le Duhovnik, ki daruje »enkrat za vselej« (Heb 10,10) in »ki vedno živi, da posreduje zanje« (Heb 7,25). On je tudi Glava svoje Cerkve in Vladar vsega stvarstva.

Prav storimo, če prisluhnemo opominjanju Jana Amosa Komenskega, ki je dobro razumel pomen »celovitosti« Kristusa za njegovo ljudstvo. V svoji *Kšafti umírající matky Jednoty bratrské* (*Oporoka umirajoče matere Jednote bratské*¹⁴) pravi: »Kristus mora med vami najti ne le prižnico za svojo preroško službo, ne le oltar za svojo duhovniško in škofovsko službo, ampak tudi prestol in žezlo za svojo kraljevsko službo.« (Komenský [1650] 1940, § 19)

14 Jednota bratrská/Unitas fratrum. Gre za cerkev čeških bratov (tudi: moravski bratje), o katerih v *Stati inu obstatí* 13 (25): 9–33 piše Jonatan Vinkler. (Op. prev.)

Edinstveni dogodek Kristusa v križu in vstajenju označuje začetek nove dobe in začetek konca stare dobe. Neposlušnost prvega Adama je človeštvo podvrgla smrtni obsodbi. Poslušnost drugega Adama vse do smrti na križu je smrt premagala. Zaradi svoje poslušnosti je postal Glava novega človeštva, ki ga je zbral v svoji Cerkvi.

Zgodnja Cerkev je svojo vero v Kralja Jezusa izražala (in mu obljubljala zvestobo) s tisto kratko, toda mogočno izpovedjo: »Jezus je Gospod.« V zavedanju in priznavanju Jezusove oblasti zgodnja kristološka himna združuje Kristusov predobstoj, učlovečenje, smrt na križu, vstajenje in dovršitev kot kratko zgodovino Božjega odrešitvenega delovanja in njegovega kraljevanja:

Čeprav je bil namreč v podobi Boga, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izpraznil tako, da je prevzel podobo služabnika in postal podoben ljudem. Po zunanjosti je bil kakor človek in je sam sebe ponižal tako, da je postal pokoren vse do smrti, in sicer smrti na križu. Zato ga je Bog povzdignil nad vse in mu podaril ime, ki je nad vsakim imenom, da se v Jezusovem imenu pripogne vsako koleno bitij v nebesih, na zemlji in pod zemljo [...]. (Flp 2,6–10)

Kralj je torej istočasno trpeči Služabnik (primerjaj s štirimi Izaijevimi »spevi o Jahvejevem služabniku«), ki kot Duhovnik in najvišja žrtev daruje svoje življenje in premaga smrt ter tako postane »prvenec« in zagotovilo prihodnjega življenja. Postane Gospod. Kot vstali Gospod v kontekstu velikega naročila (Mt 28,19–20) izjavlja: »Dana mi je vsa oblast v nebesih in na zemlji.« (Mt 28,18) Njegov vnebohod konča kratko obdobje prikazovanj po vstajenju in ga postavi na kraljevski položaj »na Božji desnici« (Kol 3,1).

Čeprav je v primerjavi s sinoptičnimi Evangeliji tema Božjega kraljestva v oznanjevanju apostolov manj pogosta, pa vendarle ni popolnoma odsotna (glej npr.: Apd 17,7; 19,8; 20,25; 28,23; Rim 14,17; Kor 4,20 itn.). Izraz *basileia* se v *Apostolskih delih* pojavi osemkrat in v pavlinskih spisih štirinajstkrat, kontekst pa razkriva, da je koncept kraljestva za Pavlovo oznanjevanje ključnega pomena in bistveno sinonimen z Jezusovo rabo tega pojma. Razvidno pa je tudi, da je Pavel izvirno me-

sijansko izrazoslovje, ki ga je uporabljal Jezus in ki je bilo domače Judom, prevedel in izrazil z »dinamično ekvivalenco«, ki je bila razumljiva njegovemu novemu občinstvu v razširjenem področju poslanstva. Videli smo, kako je Janez bolj ali manj nadomestil izraz »Božje kraljestvo« z obliko »večno življenje«, pri čemer je ohranil kontinuiteto pomena. Pavel pa najboljši izraz najde v nazivu široke rabe v številnih konvergentnih kontekstih: v grški *Septuaginti*, ki YHVH prevaja z *Gospod*, v političnem življenju rimskega cesarstva, ki ga je zaznamovala cesarjeva pretenzija, da velja za edinega *Gospoda*, v poganskem templju in na trgu s sužnji. Krstna izpoved »Jezus (Kristus) je Gospod«¹⁵ postane ekvivalent potrjevanju Kristusovega kraljevanja in točka vstopa v Božje kraljestvo.

Karl Ludwig Schmidt takole povzema ta vidik oznanila zgodnje Cerkve:

Vidimo lahko, zakaj Cerkev nove zaveze v apostolski in poapostolski dobi ni preveč eksplicitno omenjala *basileía tou theou*: vselej jo je namreč poudarjala implicitno – vsakič, ko je govorila o *kurios Iesous Kristus*. Ni torej res, da bi kraljestvo, kot ga je oznanjal Jezus iz Nazareta, zamenjala s Cerkvijo (*ekklesia*). Nasprotno: vera v Božje kraljestvo se ohranja v povelikonočnem izkustvu Cerkve. (Schmidt 1964–76, 1:589)

Apostol Pavel osvetli celoten spekter različnih vidikov Kristusove oblasti in jih naveže na Cerkev, ko moli za Efežane, da bi jim

[...] Bog našega Gospoda Jezusa Kristusa [...] dal Duha modrosti in razodetja, v spoznanju njega, in razsvetljene oči srca, da bi vedeli, v kakšno upanje vas je poklical, kako bogato je veličastvo njegove dediščine v svetih, kakšna je čezmerna veličina njegove zmožnosti do nas, ki verujemo po dejavnosti njegove silne moči, ki jo je udejanjil v Kristusu, ko ga je obudil od mrtvih in ga posadil na svojo desnico v nebesih, nad vsakršno vladarstvo in oblast, nad vsakršno silo in gospostvo ter nad vsakršno ime, ki se ne imenuje samo na tem svetu, temveč tudi v prihodnjem. In vse je položil pod njegove noge, njega pa postavil čez vse kot glavo Cerkvi, ki je njegovo telo, polnost njega, ki v vsem vse izpolnjuje. (Ef 1,17–23)

15 Glej Rim 10,9; 1 Kor 12,3; 2 Kor 4,5; Flp 2,11; Apd 16,31 itn.

Cerkev kot občestvo Duha

Jezusovo vstajenje je bilo ključen dogodek, ki je s tem, ko je dokončnost Jezusove smrti spremenil v zmago nad smrtjo, omogočil, da sile prihajajoče dobe vdrejo v sedanjo dobo. Dogodek vstajenja je Jezusove učence (od)ločil kot skupnost, ki veruje v vstalega Gospoda. Vstali Jezus pa je napovedal še en dogodek »poslednjega časa«, ki bo kmalu sledil – izlitje Svetega Duha, obljubljenega za »poslednje dneve« (Apd 2,17). Kakorkoli že interpretiramo »janezovske binkošti« (Jn 20,22), jasno je, da Janez poudarja kontinuiteto med križem, vstajenjem, vnebohodom in izlitjem Duha. Duh bo dan »namesto« Jezusa, kot »drugi Tolažnik« (*paraklet*) (Jn 14,16) in s tem porok učinkovite kontinuitete Kristusovega dela v občestvu njegovih vernikov.

Reprezentativna skupina stodvajsetih učencev se je v neposredni poslušnosti naročilo vstalega Gospoda in združena v skupni veri vanj zbrala v Jeruzalemu. Izpolnitev njegove obljube je bilo doživetje mogočne, vidne in slišne manifestacije Božje moči, ko so bili »vsi [...] napolnjeni s Svetim Duhom« (Apd 2,4). Binkoštni dogodek je bil ključen za nastanek in konstitucijo krščanske Cerkve – nove eshatološke skupnosti, združene v zvestobi vstalemu Gospodu in skupnem doživljanju Duha. Začetek dobe Duha je sočasen in prekriven z dobo Cerkve – občestva Duha. Binkošti so skupaj z Jezusovim vstajenjem zgodnjim kristjanom predstavljali »prekurzor konca« in »začetek povsem nove dobe zgodovine odrešenja« (Dunn 1976, 2:783–88). Zgodnjekrščanska skupnost je sama izkusila moč prihajajoče dobe in ni nemogoče, da so v izlitju Svetega Duha in začetku Cerkve sprva videli izpolnitev Jezusovih besed o prihodu Božjega kraljestva. To je tisto kraljestvo, ki se zdaj pretežno manifestira v/po Cerkvi kot občestvu Duha.

Vstali Jezus je naznanil, da bo moč Duha novo skupnost konstituirala kot v pričevanje in poslanstvo usmerjeno gibanje (prim. Apd 1,8). Knjiga *Apostolska dela* kaže, da je Cerkev predvsem občestvo Duha, ki že ob samem svojem osnovanju doživlja žetev, kakor da je poslednji dan, in nosi evangelij do skrajnjih mej sveta. To poslanstvo Cerkve pa ni nekaj, kar bi skrbno načrtovali in izvajali v skladu z vnaprej izdelano strategijo apostolskega vodstva jeruzalemske Cerkve. Je spontano gibanje,

ki izhaja iz same narave z Duhom izpolnjene skupnosti; gibanje, ki ga poganja in usmerja Duh. Poslanstvo zgodnje Cerkve, ki jo Duh navdaja z močjo, univerzalizira Jezusovo poslanstvo in s »ključi kraljestva« odpira vrata Božje obljube novozaveznemu ljudstvu vseh narodov in ras.

Prevedel Nenad H. Vitorović

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(27\)51-70](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(27)51-70)

Milena Mileva Blažič

VERSKI MOTIVI V PRAVLJICAH BRATOV GRIMM

Gutenbergova oz. Luthrova *Biblija*¹ (1534) in pravljice bratov Jacoba ter Wilhelma Grimma *Kinder- und Hausmärchen*² (1812) sta na Unescovem seznamu svetovne kulturne dediščine (2005). Zbirka 210 pravljic je v procesu literarne recepcije, od prvega izida, 1812, dobila ljudsko ime, *Grimmove pravljice*, in v mednarodnem prostoru ter literarni vedi in folkloristiki tudi akronim KHM (*Kinder- und Hausmärchen*).

Brata Grimm sta bila vzgojena v duhu protestantske etike in sta v legendah, sagah (*Doktor Luther v Wartburgu*, 1521) ter pravljicah uporabljala verske motive, motivne drobce in slepe motive ter vrednote (npr. čistost, delavnost, dolžnost, poštenost, red in skrbnost). Tako npr. v *Pepelki* (askeza), *Rdeči kapici* (spodobnost), *Sneguljčici* (gospodinjenje), *Žabjem kralju* (dolžnost). Tudi kritiko papeža najdemo, in sicer v pravljici *Ribič in njegova žena*, v kateri je med drugimi obravnavana tema papeža oz. papežinje.

- 1 Dostop na povezavi: <http://www.unesco.org/new/en/communication-and-information/memory-of-the-world/register/full-list-of-registered-heritage/registered-heritage-page-3/42-line-gutenberg-bible-printed-on-vellum-and-its-contemporary-documentary-background/>
- 2 Dostop na povezavi: <http://www.unesco.org/new/en/communication-and-information/memory-of-the-world/register/full-list-of-registered-heritage/registered-heritage-page-4/kinder-und-hausmaerchen-childrens-and-household-tales/>

Uvod

Oče Philipp Wilhelm Grimm (1751–1796) in mati Dorothea (roj. Zimmer) Grimm (1755–1808) sta imela devet otrok, osem sinov (Friedrich Hermann Georg Grimm (1783–1784), Jacob Ludwig Carl Grimm (1785–1863), Wilhelm Carl Grimm (1786–1859), Carl Friedrich Grimm (1787–1852), Ferdinand Philipp Grimm (1788–1844), Ludwig Emil Grimm (1790–1863), Friedrich Grimm (1791–1792), Georg Eduard Grimm (1794–1795)) in eno hčerko (Charlotte (Lotte) Amalie por. Hassenpflug, rojeno Grimm (1793–1833)). Trije otroci (Herman, Friedrich in Eduard) so v otroštvu umrli. Brata Jacob in Wilhelm sta se iz rojstnega mesta Hanau preselila v mesto Kassel, kjer sta živela približno 35 let, študirala pravo v Marburgu, bivala in delala tudi v drugih mestih, npr. Berlinu, Goettingemu idr. Od leta 1975 obstaja turistična, t. i. *Nemška pravljična pot*, dolga 600 km, ki združuje z Grimmoma povezane biografske oziroma pravljичne kraje. Tretji brat, grafik in ilustrator Ludwig Emil Grimm (1790–1863), je narisal naslovnico KHM iz leta 1819 in za zbirko iz leta 1825 ter druge ilustracije oz. risbe.

Jacob in Wilhelm sta se zaradi srednješolskega šolanja preselila v mesto Kassel, materin rojstni kraj, kjer sta živela s teto. Kasneje sta oba sta študirala pravo na Univerzi v Marburgu. Leta 1806 sta začela zbirati ljudske pesmi, pravljice in sage; motivacija za to je bila zbirka 723 ljudskih pesmi, od srednjega veka do 18. st., v treh delih z naslovom *Dečkov čudežni rog* (*Des Knaben Wunderhorn*) (1805–8) Clemensa Brentana (1778–1842) in Achima von Arnima (1781–1831). Zato ni presenetljivo, da sta napisala posvetilo – *Gospe Bettini von Arnim* (Gottingen, 1837, Kassel 1840, Berlin, 1843). Grimmove pravljice so izšle velikokrat, vendar sedemkrat v t. i. velikih izdajah, in sicer prvi del 1812 (drugi del 1815), 1819, 1837, 1840, 1843, 1850 in 1857. Male izdaje s petdesetimi pravljičami so izšle desetkrat (1825, 1833, 1836, 1839, 1841, 1844, 1847, 1850, 1853 in 1858).

Brata Grimm in Slovenci

Znano je dejstvo, da sta brata Grimm zapustila obsežno korespondenco s približno 2.100 naslovniki in napisala 30.000 pisem, ki jih hranijo na Humboldtovi univerzi v Berlinu. O tem sta pisali Monika Kropelj (2013a; 2013b) in Kasilda Bedenk (Bedenk in Blažič 2018, 152–73). Še posebej Jacob Grimm se je zanimal za ljudsko izročilo. Najbolj znana je Grimmova korespondenca v nemščini z Jernejem Kopitarjem *B. Kopitars Briefwechsel mit Jakob Grimm*, ki še ni prevedena v slovenščino (114 pisem). Pisma je pod tem naslovom z izčrpnim uvodom in komentarji leta 1938 izdal rusko-nemški slavist in ustanovitelj slavistične katedre na berlinski univerzi Friedricha Wilhelma (1925), Max Vasmer (1886–1962) (Bedenk v Bedenk in Blažič 2018, 155). Grimm in Kopitar sta si dopisovala od 1819 do 1842. V obsežni korespondenci so tudi dopisovanja bratov Grimm oz. Jacoba Grimma s Codellijem, Costo, Grunom, Miklošičem in Trstenjakom,³ ki so predmet nadaljnega raziskovanja.

Pravljice bratov Grimm – od prvotne rokopisne zbirke iz leta 1810

Kasilda Bedenk je v slovenščino prevedla prvotno rokopisno zbirko iz leta 1810⁴ in jo postavila v mednarodni ter slovenski kontekst časa in prostora. Prevedla je sedeminštirideset ohranjenih od enainpetdesetih

3 Dostop na povezavi: <http://www.grimmbriefwechsel.de/service/pers/pers.html>

4 Drobna, vendar dragocena monografija je leta 2007 izšla v znanstveno-kritični redakciji Heinza Rollekeja, z naslovom *Brüder Grimm. Kinder- und Hausmärchen. Die handschriftliche Urfassung von 1810*, pri nemški založbi Reclam. Gre za le nekoliko poenostavljen ponatis prve znanstveno-kritične izdaje teh rokopisov (isti urednik) iz leta 1975, *Die älteste Märchensammlung der Brüder Grimm. Synopse der handschriftlichen Urfassung von 1810 und der Erstdrucke von 1812* (Cologne-Genève: Fondation Martin Bodmer), pri čemer je v Reclamovi izdaji opuščena primerjava (sinopsa) s prvimi tiskanimi objavami iz 1812.

pravljic (štiri rokopisne pravljice so izgubljene)⁵ in dodala komentarje. Ta prvi slovenski prevod s komentarji prvotne rokopisne zbirke iz 1810 tvori osrednji del monografije *Pravljice bratov Grimm – od prvotne rokopisne zbirke iz leta 1810 do recepcije na Slovenskem* (2018) kot znanstveno-kritične izdaje.

Pri prvotni zbirki Grimmovih pravljic gre za izvirni zapis v nemščini brez večjih posegov (z vsemi napakami vred). Besede so pogosto okrajšane (npr. vezniki in imena), pravopis neenoten oz. precej poljuben, nekateri stavki in cela besedila pa zelo okrnjeni. Pri prevajanju smo ohranili predvsem pripovedni slog oz. tok in način izražanja v izvirnem besedilu (tudi preskakovanje iz enega v drug pripovedovalski čas, zapis števil in dobesednega govora), zapis besed in pravopis pa prilagodili sodobni slovenski jezikovni normi (rabo ločil, predvsem vejic, rabo velike in male začetnice; izpisali smo okrajšane besede, predolge povedi razdelili na več krajših ipd.). Poudarek je na samih zgodbah in ne na lepem slogu ali tekočem pripovednem loku. Kdor želi raziskovati zapisovanje nemškega jezika v 1. pol. 19. st. in tedanje pravopisne norme, se bo moral ukvarjati z nemškimi besedili. Gre torej za vsebinsko, ne pa tudi jezikovno zvest prevod, namenjen nadaljnjemu raziskovanju. Ta publikacija ima namen slovenskemu bralcu približati predvsem tematiko, vsebino in obliko prvotne rokopisne zbirke Grimmovih pravljic, ki sta jo brata Grimm do njene dokončne podobe še temeljito predelala in avtorsko posegala vanjo. (Bedenk v Bedenk in Blažič 2018, 10)

Mednarodno priznana klasifikacija pravljčnih tipov/motivov Hansa-Jörga Utherja, znana pod akronimom ATU⁶ (Antti Aarne, Stith Thomspon in Hans-Jörg Uther), je odličen študijski vir za raziskovanje pravljčnih tipov/motivov, različic, kombinacij motivov,

5 Brata Grimm sta Clemensu Brentanu poslala 51 pravljic v rokopisu. Od teh so 47 po prvi svetovni vojni našli v knjižnici samostana trapistov v Ölenbergu v Alzaciji, zato se imenujejo *Ölenberški manuskript*. Ker pa je ta prešel v last Fundacije Martin Bodmer, je znan tudi kot *Bodmerjev rokopis*.

6 ATU je mednarodna oznaka oz. akronim na osnovi priimkov treh folkloristov, Anttija Aarneja, Stitha Thompsona in Hansa-Jörga Utherja, ki so sestavili mednarodno klasificiran indeks pravljčnih tipov (Uther [2004] 2011).

kultur, v katerih so evidentirani tipi/motivi. Ravno tako je dragocena mednarodno priznana klasifikacija Grimmovih pravljic in primerjalna preglednica vseh izdaj Grimmovih pravljic, od prvotne rokopisne iz leta 1810 do dokončne tiskane iz leta 1857. Vse Grimmove pravljice so označene s kratico KHM (*Kinder und Hausmarchen*), z zaporedno številko pravljice, npr. KHM 26 (*Rdeča kapica*), in z ATU-številko (npr. ATU 333).

V monografiji *Pravljice bratov Grimm – od prvotne rokopisne zbirke iz leta 1810 do recepcije na Slovenskem* je preglednica (Bedenk in Blažič 2018, 256–67), ki omogoča primerjalno analizo, vsebuje pa tudi naslove v slovenščini (po izdaji prevoda Polone Kovač iz 1993 in 1997) in nemščini. Ti se mestoma razlikujejo od številnih prevodov različnih prevajalcev iz obdobja od 1849 do 1993 oz. prvega celotnega prevoda vseh 210-ih pravljic dokončne izdaje (200 pravljic, označenih s KHM, in 10 legend, označenih s KL (*Kinderlegend*)).

Mednarodne oznake Grimmovih pravljic (KHM) in mednarodni tipni indeks (ATU) omogočajo primerjalno analizo različic od t. i. »nulte«, tj. »ničelne« (rokopisne različice iz leta 1810), do zadnje, t. i. velike izdaje iz leta 1857. Kot primer, brata Grimm sta napisala pravljico *Žabji kralj ali železni Henrik* osemkrat, zato je zanimivo primerjati njune spremembe. V rokopisni različici (1810) se motiv boga pojavlja redko, pravljice sta torej s časom kristijanizirala in dodajala pojem boga. Nasprotno pa je v rokopisni različici velikokrat omenjen motiv Marije, ki sta ga kasneje izpuščala.

Bratec in sestra oz. Janko in Metka

Pravljico *Bratec in sestra* (1810) sta kasneje preimenovala v *Hänsel in Gretel* oz. slovensko *Janko in Metka* (1812–1857) in dodajala kristijanizirane motive.

1810 *Bratec in sestrice*

[...] Nato je odšla k bratcu in mu odprla njegov hlevček. V hišici sta našla polno draguljev, z njimi sta si napolnila vse žepe in jih prinesla svojemu očetu, ki je postal bogat mož; mati pa je bila umrla. (Bedenk 2018, 33)

Ampak otroka sta slišala vse, kar je *mati* povedala. (Bedenk 2018, 32)

1857 *Janko in Metka*

Pričela sta teči. Tekla sta prav do hiše, planila v sobo in se vrgla očetu okoli vratu. *Odkar je pustil otroka v gozdu, mož ni imel več vesele ure in tudi žena mu je umrla.* Metka je iztresla pred njim svoj predpasnik, in biseri in drago kamenje so se zatrkali po sobi. Tudi Janko je segel v žep in prgišče za prgiščem dodal še svoje drage kamne in bisere. *Zdaj je bilo skrbi konec in veselo so živeli skupaj.* (Grimm 1993, 96)

Bog naju ne bo zapustil.
(L)jubi *Bog* nama bo že pomagal!
Kar lotiva se je in *bog* žegnaj.
Bog pomagaj. (Grimm 1993, 88–96)

(I)n otroka sta slišala, kako je ponoči *mačeha* govorila očetu [...] (Grimm 1993, 91)

V rokopisni zbirki iz leta 1810 je naslov pravljice *Bratec in sestrice* (bog ni omenjen), leta 1812 je preimenovana v *Janko in Metka*, v zadnji izdaji 1857 je vidna kristijanizacija, saj je motiv boga omenjen petkrat. O verskih motivih v pravljicah bratov Grimm piše tudi Jack Zipes, ki ravno ob pravljicah *Janko in Metka* in *Zvesti Janez* primerja oba motiva z motivom žrtvovanja otrok v *Bibliji*. Zipes meni, da je poleg osrednjega motiva – žrtvovanja otrok – v pravljici tudi perspektiva pripovedovalca, ki prenaša odgovornost za viktimizacijo otrok na mater (1810) oz. kasneje (1840) na mačeho.

»In toliko časa mu je prigovarjala, da je končno privolil [...]. In ker je mož prvokrat popustil, je moral še drugič.« (Grimm 1993, 88, 91)

Zipes kritizira negativno vlogo očeta, ki je na koncu nagrajen z dragocenostmi. Sprašuje se:

Naj ubijemo svoje otroke, da bi dokazali svojo predanost bogu? Odgovor v *Bibliji*, *Koranu* in pravljicah kot je *Zvesti Janez*,⁷ je zelo preprost, ja. (Zipes 2006, 56)⁸

Podobno o motivu žrtvovanja otrok piše tudi Alice Miller v knjigi *The Body Never Lies* (2005, 37) in pravi, da je tradicija žrtvovanja otrok globoko zakoreninjena v številnih kulturah in religijah. To je tudi razlog, da v zahodni civilizaciji to toleriramo in zapovedujemo. Seveda na oltar boga ne žrtvujejo več sinov in hčera, kot v biblijski zgodbi o Abrahamu in Izaku. Opozarja pa, da so tudi številne od desetih (božjih) zapovedi še v veljavi, kar je diametralno nasprotno zakonom psihologije. Splošno priznano dejstvo je, da ukazana »ljubezen«, »ljubezen« kot imperativ, lahko tudi zelo škoduje. Ljudje, ki jih imajo starši v otroštvu radi, bodo tudi sami imeli radi starše. Ni potrebe po zapovedih, da se jim zaukaže, naj imajo starše radi. Izpolnjevanje zapovedi ni osnova ljubezni (Miller 2005, 37). V nekaterih Grimmovih pravljicah se pojavlja medbesedilnost glede odnosa staršev do otrok. Gre za motiva ATU 706 (*Deklica brez rok*) in ATU 930, ki sta ju brata Grimm zapisala na osnovi pripovedi Marie Hassenpflug iz leta 1812. Motiv hudičeve skušnjave je arhetipski motiv, ki je tudi v *Doktor Luther v Wartburgu*, vendar v pravljici KHM 31 *Deklica brez rok* oče obljubi otroka hudiču: »Očeta je bilo zelo strah in obljubil mu je [hudiču], da bo ubogal.« (Grimm 1993, 172)

»Otrok moj, če ti ne odsekam obeh rok, me bo vzel hudič in iz strahu sem mu obljubil, da bom to naredil. Pomagaj mi v tej stiski in mi odpusti, kar ti bom žalega storil.«

Odgovorila mu je: »Ljubi oče, naredite z menoj, kar hočete, vaš otrok sem.« (Grimm 1993, 173)

7 KHM 6, ATU 516

8 »Should we kill our children to demonstrate our devotion to a god? And the answer in the Bible, the Koran and stories like Faithful Johannes is quite simple, yes.«

(Abraham daruje^{*} Izaka)

1 Mz 22,1–14.16–17^{**}

Janko in Metka, 1857

¹ Po teh dogodkih je *Bog preizkušal Abrahama*. Rekel mu je: »Abraham!« Rekel je: »Tukaj sem.«² Pa je rekel: »Vzemi svojega sina, svojega edinca, ki ga ljubiš, Izaka, in pojdi v deželo Morija! Tam ga *daruj* v žgalno daritev na gori, ki ti jo bom pokazal!«³ Abraham je vstal zgodaj zjutraj, osedlal osla, vzel s seboj dva hlapca in *svojega sina Izaka*. Nacepil je drv za žgalno daritev, potem pa je vstal in odšel proti kraju, o katerem mu je govoril Bog.⁴ Tretji dan je povzdignil oči in od daleč zagledal kraj.⁵ Rekel je hlapcema: »Ostanita tukaj z oslom, jaz in deček pa greva tjakaj, da *polimoliva*. Potem se vrneva k vama.«

⁶ Abraham je vzel drva za žgalno daritev in jih naložil svojemu sinu Izaku, v svojo roko pa je vzel ogenj in nož. In šla sta oba skupaj.⁷ Izak je nagovoril svojega očeta Abrahama in rekel: »Moj oče!« Ta je rekel: »Tukaj sem, moj sin.« Pa je rekel: »Glej, ogenj in drva, kje pa je jagnje za žgalno daritev?«⁸ Abraham je rekel: »*Bog si bo preskrbel jagnje za žgalno daritev*, moj sin.« In šla sta oba skupaj.

⁹ Prišla sta na kraj, o katerem mu je *Bog rekel*. Tam je Abraham sezidal oltar in razložil drva. *Zvezal je svojega sina Izaka in ga položil na oltar na drva*.

¹⁰ *Potem je Abraham iztegnil svojo roko in vzel nož, da bi zaklal svojega sina*.¹¹ Tedaj mu je zaklical GOSPODOV angel iz nebes in rekel: »Abraham, Abraham!« Rekel je: »Tukaj sem.«¹² In je rekel: »*Ne izteguj*

Na robu velikega gozda sta živela *ubog drvar in njegova žena s svojima otrokoma*, fantičku je bilo ime Janko in deklici Metka.

In *toliko časa mu je prigovarjala, da je končno privolil*, vendar je rekel: »Zelo mi je hudo za otroka.«

Tako sta hodila celo noč in ob zori prispela do *očetove hiše*.

Toda žena ga sploh ni poslušala, zmerjala ga je in mu kar naprej očitala. Kdor reče A, mora reči tudi B, in ker je mož prvičkrat popustil, je *moral* še drugič.

»Nič ne joči, Metka, in zaspaj, *ljubi Bog nama bo že pomagal*,« je tolažil sestro.

»Saj gledam samo golobčka, ki čepi na strehi in gleda za menoj.«

Bilo je že tretje jutro, odkar sta odšla iz *očetove hiše*.

(I)n končno sta v daljavi zagledala *očeto vo hišo*.

Pričela sta teči. tekla sta prav do hiše, planila v sobo in se vrgla očetu okoli vratu. Odkar je pustil otroka v gozdu, *mož* ni imel več vesele ure in tudi *žena* mu je umrla. Metka je iztresla pred njim svoj predpasnik in *biseri in drago kamenje* so se zatrkjali po sobi. Tudi Janko je segel v žep in prgišče za prgiščem dodal še *svoje drage kamne in bisere*. *Zdaj je bilo skrbni konec in veselo so živeli skupaj*. (Grimm 1993, 88–96)

* V angleščini se pojavljajo različni prevodi za slovensko besedo *Abraham daruje Izaka* oz. darovanje, in sicer: ponuditi, reči, ukazati, žrtvovati idr. pojmi, vendar ta diskurz presega namen pričujočega članka o verskih motivih v pravljicah bratov Grimm.

** Vsi dostopi v razpravi <http://www.biblija.net>.

svoje roke nad dečka in ne stôri mu ničesar, kajti zdaj vem, da se bojiš Boga, saj mi nisi odrekel svojega sina, svojega edinca.»

¹³ Abraham je povzdignil oči in pogledal, in glej, za njim je bil oven, ki se je z rogo-vi zapletel v grmovje. Abraham je torej šel in vzel ovna in ga daroval v žgalno daritev namesto svojega sina.

Ker si to storil *in nisi odrekel svojega sina*, svojega edinca, ¹⁷ te bom zares obilno blagoslovil.

Zvesti Janez (ATU 516 Faithful John)

Minilo je nekaj časa in kraljica je rodila dvojčka, oba sinka, ki sta bila *njeno* veselje.

Zdaj je kamen spregovoril: »Lahko me oživiš, če si voljan žrtvovati svoje najljubše.«

In kralj je zaklical: »Vse, kar imam na svetu, sem pripravljen dati zate.«

Kamen je nadaljeval: »Življenje mi bo spet podarjeno, če boš z lastno roko odsekal obema otrokoma glavo in me namazal z njuno krvjo.«

Kralj se je ustrašil, ko je slišal, da mora svoje ljube otroke sam umoriti, vendar je pomislil na veliko zvestobo in da je zvesti Janez zanj umrl, torej je potegnil svoj meč in z lastno roko na mah odsekal otrokoma glavi. In ko je z njuno krvjo namazal kamen, se je vanj vrnilo življenje in zvesti Janez je stal čil in zdrav pred njim.

Rekel je kralju: »Tvoja zvestoba naj ne ostane nepoplačana!« (Grimm 1993, 49)

Lot in hčerki ter *Pepelka*

Pravljичni tip/motiv *Pepelke* ATU 510 ima tri podtipе, ki so pomenljivi: ATU 510A *Pepelka*, ATU 510B *Oslovska koža; Obleka iz zlata, srebra in zvezd; Ločika*⁹ in ATU 510B* *Princesa v košu*. Pravljичni motiv je povezan z motivom incesta, posebej podtipa 510B in 510B*. Zipes ta motiv imenuje motiv incestuoznega očeta (2001, 26). Pravljica, ki temelji na mitskem izročilu, ima po svetu številne variante, domala v vseh kulturah, posamezne epizode se tudi razlikujejo. Obstaja motivno-tematska povezava med odlomkom v Bibliji (Lot in njegovi hčerki) in Grimmovo pravljico *Kosmatinka* ter slovensko varianto *Od sončeve zvezde*, vse te se motivno-tematsko navezujejo na motiv incesta.

9 *Kapa iz ločja* ali *Ločika*.

(Lot in hčerki)
1 Mz 19, 30–37

KHM 65, ATU 510B
Kosmatinka, 1812

ATU 510B
Od sončeve zvezde, 1874*

³⁰ Lot je iz Coarja odšel navzgor in se s hčercama naselil na gorovju. Bal se je namreč bivati v Coarju, zato je živel v votlini, on in obe hčeri.

³¹ Starejša hči je rekla mlajši: »Najin oče je star, v deželi pa ni moža, ki bi se nama približal po navadi vse zemlje.

³² Dajva, napojiva očeta z vinom in leziva z njim; tako obudiva zarod po očetu.«

³³ Tisti večer sta torej napojili očeta z vinom in starejša je šla in legla k očetu. Pa ni zaznal, ne ko je legla ne ko je vstala.

³⁴ Naslednji dan je starejša hči rekla mlajši: »Sinoči sem ležala z očetom; še nočoj ga napojiva z vinom! Potem pojdi ti in lezi z njim! Tako bova obudili zarod po očetu.«

³⁵ Tudi tisti večer sta napojili očeta z vinom. Mlajša hči je vstala in legla k njemu, pa ni zaznal, ne ko je legla ne ko je vstala.

³⁶ Tako sta obe Lotovi hčeri zanosili s svojim očetom.

³⁷ Starejša hči je rodila sina in mu dala ime Moáb. To je oče Moábcev do danes.

³⁸ Tudi mlajša hči je rodila sina in dala mu je ime Ben Amí. To je oče Amónceev do danes.

Nekoč je živel kralj, imel je ženo z zlatimi lasmi, ki je bila tako krasna, da ji ni bilo enake na svetu. Pa se je zgodilo, da je zbolela, in ko je začutila, da bo umrla, je poklicala kralja in mu rekla: »Če se boš po moji smrti znova poročil, nikar ne jemlji žene, ki ne bi bila tako lepa kot jaz in ne bi imela zlatih las. To mi pa že moraš obljubiti.« Ko ji je kralj to obljubil, je zaprla oči in umrla.

[...] Končno so mu rekli njegovi svetovalci: »Tako ne gre več naprej. Kralj mora biti oženjen, da ima dežela kraljico.« [...] »Poročil se bom s svojo hčerjo, kajti ona je živa slika moje umrle žene, pa tudi druge neveste, ki bi ji bila podobna, nisem mogel dobiti.« [...]

»Bog je prepovedal, da bi oče oženil svojo hčer, in iz greha ne pride nič dobrega. Na ta način boste pahnili kraljestvo v propad.« [...] Rekla mu je: »Preden izpolnim vašo željo, moram dobiti tri obleke, eno zlato kot sonce, drugo srebrno kot mesec in tretjo lesketajočo se kot zvezde. Zahtevam tudi plašč, ki naj bo sešit iz tisočernih različ-

[...] Ji je reku grof: kaj bom zdej počevv ko ti umar-ješ? kero bom uzev za svojo ženo? Je rekla: sej zdej je tako de žiher svojo hči uzame. In je rekla: reci ji de te more ozet za svojga moža. [...]

Ja, grof je reku: na poma-ga neč, ja sej so mama tako zašafal de morš ti mene za svojga moža uzet. [...]

[d]olg cajta sme ti za nos vodila zdej sem te pa staknu. in ročno je oblejče v grofovsk gvont in zdej jo ozame h seb za mizo, in pošle po velik gospo-de in prav kaj se je zgodil, in puol so pa napravlj poroko de je jo ozel za ženo. (Križnik, *Od sowčne*)[#]

* Arhiv ISN ZRC SAZU, Gašper Križnik, ŠZ 56.

nih kožuščkov, in vsaka žival v vašem kraljestvu naj da zanj košček svojega kožuha.« [...] »

In kralj je rekel: »Ti si moja preljuba nevesta in nikoli več se ne bova ločila.« Nato so praznovali poroko in živel sta srečno do smrti. (Grimm 1993, 537)

Amor in Psiha, Žabji kralj ali železni Henrik in Sin jež

Kristijanizacija ni značilnost le Grimmovih pravljic, ampak tudi slovenskih, npr., pravljica Frana Milčinskega *Sin Jež* vsebuje ekspliciten doatek »Bog je že vedel, zakaj jima ni dal poroda« (Milčinski 1917, 32).

Apulej: *Metamorfoze ali Zlati osel* (124–170 n. št.)

J. In W. Grimm: *Žabji kralj ali železni Henrik*, 1857

Fran Milčinski: *Sin jež (Tolovaj Mataj in druge slovenske pravljice)*, 1917)

Nekoč sta živela v nekem mestu kralj in kraljica. Imela sta tri prelepe hčerke. A čeprav sta bili starejši dve kar se da prikupni na pogled, bi ju bila lahko primerno slavila bržkone že hvala človeških ust. Lepota najmlajše pa je bila tako prečudna, tako sijoča, da je siromašna človeška govorica ne bi mogla ne opisati ne vsaj za silo povečevati. [...] (Apulej 1981, 119)

1810 *Kraljična in začarani princ – Žabji kralj*

Najmlajša kraljična je odšla v gozd, in se vsedla na hladen vodnjak.

1857 *Žabji kralj ali Železni Henrik*

Davno nekoč, ko so želje še kaj zalegle, je živel kralj, ki je imel sama lepe hčere, najmlajša pa je bila tako lepa, da se je še sonce začudilo, kardar ji je pogledalo v obraz. (Grimm 1993, 12)

Živila sta cesar in cesarica, imela sta dosti svesta in blaga, pa nikogar, komur bi zapustila bogatijo: *Bog je že vedel, zakaj jima ni dal poroda.* (Milčinski 1917, 32)

J. in W. Grimm:
Janček Ježek

Živel je kmet, ki je imel vsega dovolj, denarja in imetja, ampak kakor je bil bogat, te sreče pa le ni imel. da bi njegova žena dobi-la otroka. Večkrat kadar je šel z drugimi kmeti v mes-to, so se mu ti rogali in ga spraševali, zakaj nima ot-rok. Končno ga je to hudo ujezilo, in ko je prišel do-mov, je rekel:
»Otroka hočem, pa če je tudi jež!« (Grimm 1997, 99)

Brata Grimm sta bila primarno znanstvenika, njuno temeljno delo je bila priprava nemškega slovarja, vendar sta kot vsi zapisovalci ljud-skega izročila osnovne motive v pravljicah prirejala v ciljnem jeziku, li-teraturi in kulturi.

Tudi če primerjamo prevod Biblije v angleški in slovenski jezik, lahko ugotovimo razlike, ne le pri prevodu »*našah*« (kač, kačon v hebrejščini), ki je v slovenščino prevedena kot samostalni ženskega spola (sl. kača), o čemer je že pisal Marijan Peklaj v Ekskurzu o kačonu.

1 Mz 34,2 Videl pa jo je Sihem, sin Hivejca Hamorja, kneza dežele; zgrabil jo je, legel k njej in *ji storil silo*.¹⁰

2 Sam 13,14 Pa ni hotel poslušati njenega glasu, ampak jo je obvladal, *ji storil silo* in ležal z njo.

Gn 34,2 She was seen by Hamor's son Shechem, the leader of the Hivites, and *he grabbed her and raped her*.

2 Samuel 13,14 But Amnon would not listen to what she said. He was stronger than she was, so *he overpowered her and raped her*.

2 Sam 13,32 Tedaj je spregovoril Jonadab, sin Davidovega brata Šimaja, in rekel: »Naj moj gospod ne govori, da so umorili vse mladeniče, kraljeve sinove, kajti samo Amnon je mrtev. Saj je bil na Absalomovih ustih ta naklep od dne, ko je storil silo njegovi sestri Tamari.

2 Samuel 13,32 Then David's nephew Jonadab said, "Your Majesty, not all of your sons were killed! Only Amon is dead. On the day that Amon raped Tamar, Absalom decided to kill him.

Protestanski motivi v pravljicah in sagah bratov Grimm

Leta 1818 sta J. in W. Grimm izdala *Deutsche Sagen*, ki še niso prevedene v slovenščino. Saga št. 562 ima naslov *Doktor Luther v Wartburgu* (*Doktor Luther zu Wartburg*).

Doktor Luther zu Wartburg (1521)*

Doktor Luther saß auf der Wartburg und übersetzte die *Bibel*. Dem *Teufel* war das unlieb und hätte gern das *heilige* Werk gestört; aber als er ihn versuchen wollte, griff Luther das *Tintenfaß*, aus dem er schrieb, und warf's dem Bösen an den Kopf. Noch zeigt man heutigestages die Stube und den Stuhl, worauf Luther gesessen, auch den *Flecken* an der Wand, wohin die Tinte geflogen ist.

Doktor Luther v Wartburgu

Doktor Luther je sedel v Wartburgu in prevajal Biblijo. Hudič ni imel rad kar je delal, zato je motil sveto delo, in ga je skušal. Luter je vrgl črnilnik v hudičovo glavo. Še danes kažejo sobo in stol na katerem je sedel Luter ter madež na steni, ki je ostal od črnika.

Podrobna analiza sage o Luthru se intertekstualno navezuje na arheipske pravljичne motive o hudiču in/ali skušnjavcu, tudi Goethejevem *Faustu*.

Hans-Jörg Uther v monografiji *Handbuch zu den »Kinder- und Hasumarchen« der Bruder Grimm* ([2008] 2013) navaja nekaj primerov medbesedilnosti z Martinom Luthrom. Brata Grimm sta bila vzgojena v verskem duhu, zato tudi nekatere pravljice vsebujejo intertekstualne povezave.

Dostop na povezavi: https://de.wikisource.org/wiki/Doctor_Luther_zu_Wartburg

1. Prvi primer je pravljica KHM 162 *Pametni hlapec* [*Der Kluge Knecht*], 1836, 1840 (»'Enega [kosa] vidim, drugega slišim, tretjega pa lovim', je odgovoril pametni hlapec.«) (Grimm 1997), ki ima tipsko številko ATU 11348* (*The Boy with Active Imagination*) in se medbesedilno povezuje z Luthrovim prevodom psalma 101 (1534/35).

2. Drugi primer je pravljica KHM 178 *Mojster Šilo* [*Meister Pfriem*], ki je kombinacija pravljčnih tipov ATU 801 [angl. *Master Pfreim*], ATU 1180 [angl. *Catching Water in a Sieve*] in ATU 1248 [angl. *Tree-Tunks Laid Crosswise on a Sledge*] ter se medbesedilno povezuje z Lutkovno pridigo (15. 5. 1544), ki se medbesedilno navezuje na *Gesta Romanorum* (13.–14. st.). Pravljica *Mojster Šilo* se povezuje tudi z besedilom Martina Haynecciusa *Hans Pfriem oder Meister Kecks* (1582; 1882).

3. Tretji primer je posredna medbesedilna navezava v pravljici KHM 180 *Neenaki Evini otroci* [nem. *Die ungleichen Kinder Evas*], ki ima v mednarodnem indeksu pravljic številko ATU 758 [angl. *The Various Children of Eve*] in kjer sta tematizirana luteranstvo ter motivika revščine in bogastva.

Vrednote v pravljjah

Max Lüthi v knjigi *Evropska pravljica: forma in narava* govori o motivih, motivnih drobcih in slepih motivih, kar je primerno za iskanje medbesedilnosti in besedilnih prvin, v katerih se izražajo vrednote.

1. Askeza (*Pepelka* ...) – glavni literarni lik *Pepelke* živi in dela asketsko ter daje vtis popolnosti oz. podrejene junakinje, ki je delovna, submisivna in ubogljiva. Pravljice, ki so socializacijsko sredstvo, dajejo iluzijo, da bo dobrota nagrajena in zlo kaznovano. V nekaterih inačicah *Pepelke* se pojavlja tudi motiv krave, kar ima v evropski kulturi pejorativen pomen. Znano pa je, da je motiv *Pepelke* prišel iz indoevropske kulture, v kateri ima krava status svete živali.

Ljubo dete, ostani krotka in dobra in ljubi Bog te bo čuval, jaz pa bom gledala nate iz nebes in bom vedno v tvoji bližini. (Grimm 1993, 128)

2. Dobrota (*Mrliška srajčica ...*)

Hčerkica pa, ki jo je rodila kraljica, je odraščala, bila je dobrega srca in lepega obraza in na čelu je imela zlato zvezdico. (Grimm 1993, 60)

Dobrega srca si in rad deliš svoje z drugimi, zato te bom obdaroval s srečo. (Grimm 1997, 348)

3. Čistost (*Gosja pastirica pri studencu ...*) – »Vse mora biti čisto in lepo,« je rekla dekletu.

Počistila je hišo, da se vsa blešči, / zdaj pa pri loputi stoji. (Grimm 1993, 236)

Potem so jo poslali v kuhinjo, da je nosila drva in vodo, netila ogenj, skubila perutnino, čistila zelenjavo in sploh opravljala umazana dela. (Grimm 1993, 354)

4. Delavnost (*Špicparkelj ...*) – »iz slame spresti zlato«; dobiček, vendar v tej pravljici tudi ženska obljubi otroka hudiču oz. *Špicparklju*.

»Hčer imam, ki zna iz slabe presti zlato.« [...]

»Če ponoči ne boš spredla iz te slame zlata, boš morala umreti.« [...]

»Potem mi obljubi prvega otroka, ko boš kraljica.« [...]

Imela pa je pridno služabnico, ta je vedno pobrala ves odvrženi lan, ga očistila, na tanko spredla in si iz njega naredila čedno obleko. (Grimm 1993, 268)

5. Dolžnost (*Žabji kralj ali Železni Henrik, Otroci iz Hamelina ...*) – »obroči okoli srca«, biseri, nojeva peresa, svila ...

»Ljuba gospa mati, najina dolžnost je, da poskrbiva za otročička in zato morate dobivati dobro hrano, da boste kmalu pri močeh.« (Grimm 1993, 383)

Ne dolgo zatem se je zares oglasil snubec, ki je bil videti zelo bogat, in ker mu mlinar ni imel kaj očitati, mu je obljubil svojo hčer. (Grimm 1993, 216)

6. Gospodinjstvo (*Sneguljčica ...*) – ebenovina, jabolko (spora) ...

Palčki so ji rekli: »Če nam boš gospodinjila, kuhala in postiljala, prala, šivala in pletla in držala hišico lepo v redu, potem ostani kar pri nas in ničesar ti ne bo manjkalo.«

»Od srca rada!« je rekla Sneguljčica in tako je ostala pri njih. Lepo jim je gospodinjila, palčki so zjutraj odhajali v goro in iskali rudo in zlato, zvečer pa so se vračali domov in že jih je čakala večerja. (Grimm 1993, 274)

7. Papeštvo (*O ribiču in njegovi ženi, Trije jeziki ...*). V pravljici *O ribiču in njegovi ženi* je želja po ekonomski in socialni promociji pripisana ribičevi ženi. Le-ta na začetku ujame ribo, ki ji izpolnjuje vse želje, od hiše ..., na koncu si ribičeva žena zaželi postati papež.

»Zdaj sem cesar, ampak postati hočem še papež. Pojdi k svoji ribi.«

»Žena, tega pa vendar nočeš,« je rekel mož.

»Papež ne moreš postati, papež je en sam za ves krščanski svet, tega riba že ne more narediti.«

»Mož, postati hočem papež in pri priči pojdi tja,« je rekla žena.

»Še danes moram postati papež.« (Grimm 1993, 114)

[...]

Tam se je gnetlo ljudstvo in vse je bilo razsvetljeno s tisoči in tisoči lučmi in njegova žena je bila oblečena v samo zlato in je sedela na še višjem prestolu. Na glavi je imela tri velike zlate krone in okoli nje je bilo vse polno duhovniške gospode, na obeh straneh pa sta stali dve vrsti luči, največja je bila velika kot najvišji stolp, pa do najmanjše lučke. In vsi kralji in cesarji so ležali pred njo na kolenih in ji poljubljali copato.

»Žena, si zdaj papež?« je vprašal mož in si jo prav pošteno ogledal.

»Ja, papež sem,« je rekla, Mož je stal tam in si jo je ogledoval in bilo je, kot da gleda svetlo sonce. Čez čas je rekel:

»Ah, žena, lepo ti pristaja, da si papež.«

Ona pa je sedela togo pokonci in se ni ganila. Pa je rekel mož:

»Zdaj si gotovo zadovoljna, ko si papež. Zdaj ne moreš postati nič več.« (Grimm 1993, 116)

8. Poštenost (*Obuti maček ...*), *Gora Simeli*

Zdaj ni imel več skrbi in z zlatom je lahko kupil ženi in otrokom kruha, pa še vina povrhu. In tako so živeli pošteno in veselo, pomagali revežem in sploh naredili mnogo dobrega. (Grimm 1997, 241)

9. Red* (*Evini neenaki otroci ...*)

Ko sta bila Adam in Eva izgnana iz raja, sta si morala na nerodovitni zemlji postaviti svoj dom in v potu svojega obraza jesti svoj kruh. Adam je obdeloval polje in Eva je predla volno. Eva je vsako leto rodila, otroci pa niso bili enaki, nekateri so bili lepi, drugi pa grdi. [...]

Potem je poklicala otroke, toda samo lepe. Umila jih je in skopala, jih počesala in jim oblekla sveže srajčke, zraven pa jih opominjala, da se morajo pred Gospodom lepo in ponižno vesti. Morajo se mu spodobno prikloniti, mu dati roko in razločno odgovarjati na njegova vprašanja. Grdi otroci pa se ne smejo prikazati. (Grimm 1997, 346)

10. Skrbnost (*Gospa Pehta ...*)

[...] se je deklica opogumila in privolila, da sprejme službo. Za vse je tako lepo skrbela, da je bila starka zadovoljna, posebno vneto je rahljala njeno posteljo in perje je kar frčalo naokoli. Zato se ji je tudi dobro godilo, nikoli ni slišala žal besede in vsak dan je lahko jedla prekajeno ali pa pečeno meso. (Grimm 1993, 144)

11. Spodobnost (*Motovilka, Rdeča kapica ...*) – nabiralništvo, puščava ...

Odpravi se na pot, še preden bo postalo vroče, lepo sodobno hodi in ne oddaljuje se od poti [...] Rdeča kapica pa si je mislila: »Svoj živi dan se ne bom več oddaljila s poti in tekala po gozdu, če mi bo mama to prepovedala.« (Grimm 1993, 151–53)

Za mizo je sedela kralju ob strani in njeno skromno in spodobno vedenje mu je tako ugajala, da je rekel: »Samo s teboj se želim poročiti in z nobeno drugo na svetu.« (Grimm 1993, 24)

12. Ubogljivost (*Božja jed, Kosmatinka, Kralj Drozgohrad, Predivarjev ptič, Uboštvo in ponižnost pripeljeta v nebesa* itn.). Vendar niso vse

Grimmove junakinje submisivne in ubogljive, nekatere so tudi bistre in iznajdljive, pogumne (npr. v pravljicah *Brihtna Špela*, *Dvanajst lovcev* (prva nevesta), *Prebrisana Lenčka*), kar bo predmet nadaljnjega raziskovanja.

Zdaj je maršal potegnil meč in ji grozil s smrtjo, če ga ne bo ubogala, in jo tako prisilil, da mu je vse obljubila. (Grimm 1993, 322)

Nekoč je živela majhna punčka, ki je bila prav svoeglava in stikljiva in ni nikoli ubogala kadar so ji starši kaj rekli. (Grimm 1993, 224)

Zdaj ji starša skrivnosti nista mogla več prikrivati, povedala pa sta ji samo to, da je bila pač taka božja *volja* in da je bilo njeno rojstvo le nedolžen povod. Toda deklico je dan na dan grizla vest in mislila je, da mora odrešiti svoje brate. (Grimm 1993, 147)

Jacob in Wilhelm Grimm sta bila vzgojena v duhu protestantske etike in sta v legendah, pravljicah in sagah (*Dr. Luter v Wartburgu*, 1521) uporabljala verske motive, motivne drobce in slepe motive ter vrednote (npr. čistost, delavnost, dolžnost, poštenost, red in skrbnost). V njihovih pravljicah lahko najdemo tudi kritiko papeštva (*Ribič in njegova žena*), v kateri je med drugimi obravnavana tema papeža oz papežinje, kar je zanimiva povezava s pravljicami in hkrati presega namen pričujočega članka o verskih motivih v pravljicah bratov Grimm.

Zaključek

Hišne in otroške pravljice, imenovane tudi *Grimmove pravljice*, so utemeljeno postale del svetovne kulturne dediščine, saj so brane po cellem svetu, prevedene so v številne jezike, izšle so v različnih izdajah, od slikaniških do znanstvenokritičnih, medmedijsko so bile prirejene za različne vrste umetnosti. Tudi *Bibliografija prevodov pravljic bratov Grimm v slovenski jezik od 1849–2017*, ki je avtorsko delo Tomaža Beštra (Bešter v Bedenk in Blažič 2018, 268–342), daje vpogled v prevajanje njihovih pravljic v slovenščino, ki je le mikrokozmos v primerja-

vi s prevajanjem po svetu in vplivom njunih pravljic na pravljice ter literarno vedo in folkloristiko. V njunih pravljicah, za katere sta menila, da so nemške, se odražajo značilnosti 19. st., ki ga Zipes (2013b) imenuje zlato obdobje pravljic. Na osnovi analize je razvidno, da niso monokulturne, da se v njih preko motivov, motivnih drobcev in slepih motivov zrcalijo različne kulture (npr. motiv ebenovine v *Sneguljčici*, ki je indoevropskega porekla, motiv svile (*Brin*, *Gospa pastirica pri studentu*, *Poklicni lovec*, *Pravljice o martinčkih*, *Rusalka*, *Sneguljčica*, *Šest labodov*, *Žabji kralj*), ki je prišla s Kitajske, motiv krave v *Pepelki* (krava kot sveta žival v Indiji), biseri in diamanti (*Izplesani čevlji*, *O ribiču in njegovi ženi*, *Pojči škrlanček*), motiv tигра (*Bratec in sestrice*), motiv nojevih peres (*Žabji kralj ali Železni Henrik*), motiv jabolka (jabolko spora iz *Iliade*), motiv Argonavtov (ladje, ki pluje po kopnem in vodi: KHM 54 *Zlata gos*, KHM 159 *Krilati lev* in KHM 165 *Lažniva pravljica*), motiv Indije (*Tri črne princeze*), motiv severa (*Vrag in njegova stara mati*)) in številni drugi.

Grimmove pravljice izražajo vrednote časa in prostora, tudi medbesedilno se navezujejo na verske motive, motive iz Biblije, protestantizem in Luthra. Včasih je ta medbesedilnost na ravni prenosa (*Evini neenaki otroci*), posnetka (*Marijino dete*) ali opisa (*Zvesti Janez*) (Juvan 2000, 249). Brata Grimm na ravni jezikovnih izrazov, pregovorov (»'Enega vidim, drugega slišim, tretjega pa lovim', je odgovoril pametni hlapec« (Grimm 1997, 283)) ali besedilnega sveta (*Doktor Luther v Wartburgu*) v pravljicah predstavljata mitske like, zgodbe ali situacije. Pogoste so motivno-zgodbene analogije (biblijski primer, *Lot in njegovi hčerki*, ter pravljica *Kosmatinka*). Včasih se vrednote izražajo neposredno, z dobesednim navajanjem (*biti ponižna*), včasih posredno, z dejanji.

VIRI IN LITERATURA

- Apuleius, Lucius. 1981. *Metamorfoze ali Zlati osel*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Bedenk, Kasilda. 2013. »Der Lebenswandel einer Märchenübersetzung unter phraseologischem Aspekt: am Beispiel von Grimms Märchens 'Hans im Glück'.« *Knjižnica* 57 (1): 135–63.

- Bedenk, Kasilda, in Milena Mileva Blažič. 2018. *Pravljice bratov Grimm: od prvo-
tne rokopisne zbirke iz leta 1810 do recepcije na Slovenskem*. Ljubljana: Pedago-
ška fakulteta.
- Briefwechsel der Brüder Grimm*. [http://www.grimmbriefwechsel.de/service/pers/pers.
html](http://www.grimmbriefwechsel.de/service/pers/pers.html)
- Grimm, Jakob, in Wilhelm Grimm. 1993. *Pravljice 1*. Prevod Polonca Kovač. Ljublja-
na: Mladinska knjiga.
- . 1997. *Pravljice 2*. Prevod Polonca Kovač. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Juvan, Marko. 2000. *Intertekstualnost*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Križnik, Gašper. *Od sowečne zvezde*. ŠZ 56. Arhiv ISN. Ljubljana: Inštitut za slovensko
narodopisje ZRC SAZU.
- Kroje, Monika. 2008. »Pravljice v rokopisni zapuščini Gašperja Križnika.« V *Gašper
Križnik (1848–1904) in njegov čas*, ur. Marija Stanonik, 161–75. Ljubljana: Založba
ZRC, ZRC SAZU.
- . 2013a. »Jernej Kopitar, Vuk Karadžić in brata Grimm.« *Knjižnica* 57 (1): 87–101.
- . 2013b. »The Cooperation of Jacob Grimm, Jernej Kopitar, and Vuk Karadžić du-
ring the Period of National Awakening in Europe.« *Studia Mythologica Slavica* 16:
215–31.
- . 2015. *Tipni indeks slovenskih pravljic. Živalske pravljice in basni*. Ljubljana: ZRC
SAZU Ljubljana.
- Lüthi, Max. 2011. *Evropska pravljica: forma in narava*. Ljubljana: Sophia.
- Milčinski, Fran, in Ivan Vavpotič. 1917. *Tolovaj Mataj in druge slovenske pravljice*.
Ljubljana: Tiskovna zadruga.
- Miller, Alice. 2005. *The Body Never Lies: The Lingering Effects of Cruel Parenting*. New
York: W. W. Norton & Company.
- Peklaj, Marijan. 2007. *Eksegeza in teologija stare zaveze: izbrana poglavja*. Ljubljana:
samozal.
- Uther, Hans-Jörg. (2004) 2011. *The Types of International Folktales: A Classification
and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson* 1–3. Hel-
sinki: Suomalainen Tiedeakatemia = Academia Scientiarum Fennica.
- . (2008) 2013. *Handbuch zu den »Kinder- und Hausmärchen« der Brüder Grimm.
Entstehung – Wirkung – Interpretation*. Berlin: De Gruyter.
- Valenčič Arh, Urška, in Darko Čuden, ur. 2015. *V labirintu jezika*. Ljubljana: Znan-
stvena založba Filozofske fakultete.
- Zipes, Jack. 2006. *Why Fairy Tales Stick: The Evolution and Relevance of a Genre*. New
York/London: Routledge.

- . 2012. *The Irresistible Fairy Tale: The Cultural and Social History of a Genre*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- . 2013a. »Childism and the Grimms' Fairy Tales or How We Have Happily Rationalized Child Abuse through Storytelling.« Dostop 15. aprila 2018. https://www.academia.edu/6192577/Childism_and_Grimms_Tales
- . 2013b. *The Golden Age of Folk and Fairy Tales*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- [https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(27\)71-91](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(27)71-91)

ŠTUDIJSKI VEČERI 2017/2018

Študijski večeri Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar z raznovrstnimi predavanji in razpravami potekajo ob tretjih sredah v mesecu (od septembra do junija) v ljubljanski *Trubarjevi hiši literature*. Omogoča jih program kulturnih dejavnosti Mestne občine Ljubljana, njihov pobudnik in glavni usmerjevalec pa je Božidar Debenjak. Od junija 2017 so se do priprave pričujoče številke za tisk zvrstili naslednji študijski večeri:

21. junij 2017: *Predstavitev skupnih in posebnih naukov mahajana budizma*, predaval Boris Simončič.

20. september 2017: *Filozofsko-teološke obravnave judovstva: Schleiermacher in Tillich*, predaval dr. Gorazd Andrejč.

18. oktober 2017: *Beseda in zakrament v Luthrovi teologiji*, predaval častni škof mag. Geza Erniša.

15. november 2017: *Postile slovenskih protestantskih piscev 16. stoletja*, predaval dr. Aleksander Erniša.

20. december 2017: *Čemu Dalmatinov Novi testament?*, predavala mag. Benjamin Hlastan in Vinko Ošlak.

17. januar 2018: *Luther in reformacija v očeh Karla Marxa in Friedricha Engelsa*, predaval dr. Božidar Debenjak.

21. februar 2018: *Pomen Čeških bratov*, predaval dr. Jonatan Vinkler.

21. marec 2018: *Reformacija v Benedikovi zgodovini Krščanstvo na slovenskem v luči virov*, predaval dr. Peter Kovačič Peršin.

18. april 2018: *Verski motivi v pravljicah bratov Grimm*, predavala dr. Milena Mileva Blažič.

16. maj 2018: *Evropa in islam*, predaval dr. Aleš Črnič.

V rubriki *Študijski večeri* objavljamo tiste prispevke ali podlage za Študijske večere, ki so jih avtorji pripravili in priredili za natis v reviji, torej dopolnjena in po načelu znanstvene ali strokovne razprave prirejena besedila predavanj. Gorazd Andrejč in Božidar Debenjak sta predavala po objavi njunih prispevkov v rubriki *Razprave, študije* (25. in 26. številka).

Boris Simončič

PREDSTAVITEV SKUPNIH IN POSEBNIH NAUKOV BUDIZMA MAHAJANA

Od prihoda budizma na Zahod v prejšnjem stoletju so se Budovi nauki ter učenja počasi razširila in dandanes praktično ni človeka na Zahodu, ki še ne bi slišal za budizem ali pa vsaj za kakšen budističen pojem. Besede, kot so »nirvana«, »karma«, »zen«, »tantra« ipd., so se v naši družbi razširile preko popularnih medijev, kot so filmi (Kdo še ni slišal za film *Mali Buda* ali *7 let v Tibetu?*), oddaje, knjige, revije, v zadnjih letih interneta itd. Tako so postale splošno popularne in so se začele uporabljati celo v vsakodnevnem življenju. Vendar kljub temu, da je na Zahodu budizem prodril v praktično vse sfere življenja, pa znanje o njem ostaja zelo površinsko in še vedno precej posplošeno. En primer tega je, da se budizem pogosto poenostavljeno predstavi kot zgolj skupek metod oz. meditacij, kako v življenju biti srečnejši in mirnejši. Seveda je tudi to del budizma, vendar samo en del in še zdaleč ne končni cilj. Še en tak primer površinskega razumevanja budizma je, da se nanj pogosto gleda kot na nekakšno celoto, brez zavedanja, da gre v resnici za izjemno razvejano religijo. Tu ne mislim le kulturne razvejanosti, ki je ljudem povečini do neke mere znana, ampak bolj merim na razvejanost na področju filozofije in pa temeljno motivacijo in cilj, ki ga poudarjajo različne veje te tradicije.

Eno izmed prvih in bistvenih vprašanj za vsakega praktikanta je torej, zakaj sploh sledi neki določeni duhovni tradiciji in kaj želi s tem doseči, oz. rečeno v bolj budistični terminologiji, s kakšno motivacijo praktikant stopa po duhovni poti. V tem pogledu se budizem deli na tri

veje oz. na tri motivacije. Prva ali najnižja motivacija je ta, da si praktikant želi, da bi se po smrti rodil nekje, kjer bo njegovo življenje čim prijetnejše. Praktikant z drugo ali srednjo motivacijo si želi ne le dobrega naslednjega rojstva, ampak želi doseči nirvano, kar pomeni osvoboditev od cikla ponavljajočega se rojevanja. Praktikanti te vrste pripadajo veji budizma, ki se imenuje hinajana oz. majhno vozilo. Praktikant s tretjo ali najvišjo motivacijo pa želi ne le ugodno naslednje rojstvo ter nirvano, ampak je njegova glavna motivacija pomagati vsem ostalim bitjem doseči stanje brez trpljenja. Zato želi doseči popolno razsvetljenje in s tem stanje Bude, ker bo le na tej stopnji lahko najučinkoviteje pomagal vsem drugim bitjem. Praktikanti te vrste pripadajo veji budizma, ki se imenuje mahajana oz. veliko vozilo. Kot si lahko predstavljamo, so zaradi drugačnih poudarkov te motivacije med seboj temeljno različne, v tem članku pa bom poskusil podrobneje predstaviti tretjo ali najvišjo vrsto motivacije.

Pred nadaljevanjem pa bi rad poudaril dve stvari. Najprej moram izpostaviti, da so spodaj predstavljeni osnovni pojmi in stališča budizma razloženi skladno s tibetansko vejo budizma in zato ne držijo nujno v celoti za vse ostale tradicije. Poleg tega gre v članku včasih tudi za čisto subjektivni pogled in razumevanje, ki izhajata iz večletnega preučevanja in prakticiranja tibetanskega budizma. Omeniti velja, da je tudi tibetanski budizem sam izredno razvejan, in včasih lahko naletimo na navidežno nasprotujoče si razlage določenih pojmov. Kot drugo pa želim omeniti, da bom pri opisu veje mahajana zaradi lažjega razumevanja večkrat uporabil primerjavo z vejo hinajana. Žal se včasih zgodi, da ljudje tako primerjavo razumejo kot napad na hinajano, zato želim poudariti, da tibetanski budizem na budistično vejo hinajana *nikakor* ne gleda kot manjvredno. V tibetanskih budističnih tekstih je jasno razvidno, da so stališča, vrednote, meditacije in filozofija hinajane sestavni del poti mahajane. Še več, globoko spoštovanje do učenj hinajane je ena od glavnih zaobljub praktikanta mahajane.

Za boljše razumevanje motivacije budizma mahajana bom najprej predstavil kratko biografijo ustanovitelja budizma ter temeljna prepričanja, ki si jih delita obe zgoraj omenjeni budistični veji. Po tem sledijo

prepričanja, ki so specifičnejša za budizem mahajana, na koncu pa sledi še kratek opis budizma vadžrajana.

Splošna in posebna biografija Bude

V tibetanskem budizmu obstajata dve biografiji Bude. Ena, ki se imenuje splošna ali skupna biografija, je življenjska zgodba, kot jo pozna večina ljudi in ki jo sprejema tudi veja hinajana. Druga biografija pa se imenuje lastna ali posebna in je specifična za budizem mahajana, še posebej za tibetansko tradicijo. Primerjava obeh biografij lepo ponazori razlike med obema vejama, zato bom najprej predstavil splošno biografijo, potem pa še kratko primerjavo s posebno biografijo.

Splošna biografija

Buda se je rodil v današnji Indiji, na meji z Nepalom, v šestem stoletju pred našim štetjem. Rodil se je v kraljevo družino kot prvorojeni sin. Njegov oče, kralj Śuddhodana, se je njegovega rojstva seveda zelo razveselil, saj je s tem dobil svojega prestolonaslednika. Princu so dali ime Siddhārtha Gautama. Kot je bilo to takrat v navadi, in je ponekod še zdaj, je kralj ob rojstvu poklical znanega vidca, da bi napovedal, kakšna življenjska pot čaka njegovega sina. Videc je kralju napovedal, da bo njegov sin postal bodisi mogočen kralj, še veliko vplivnejši kot on sam, bodisi velik svetnik. Kralj Śuddhodana, ki je pripadal kasti bojnikov, je bil seveda izjemno ponosen, da ima njegov sin možnost postati mogočen vladar, zato se je odločil, da bo naredil vse, da bo mladega princa usmerjal po tej poti. In res je otroštvo mladega princa minilo tako, da je bil vedno varovan pred vplivi, ki bi lahko v njem vzbudili zanimanje za duhovno pot. Večino časa je preživel v palači, obkrožen s samimi najlepšimi stvarmi. Ko je princ odrasel, se je poročil in dobil sina. Kralj je vse to spremljal z velikim zadovoljstvom, saj je vse potekalo točno tako, kot si je želel. Vendar pa so se stvari kmalu obrnile na glavo. Pri 29 letih je Siddhārtha obiskal bližnje mesto, kjer je kljub kraljevemu trudu,

da bi prikrikl trpljenje ljudi v tem mestu, spoznal nekaj temeljnih resnic o življenju, ki so mu bile v palači prikrite. Ob sprehodu skozi mesto je princ opazil bolne, stare in obnemogle ljudi ter trupla umrlih. Ti prizori so ga globoko pretresli in ko se je tisti dan vrnil v palačo, si ni in ni mogel opomoči od šoka, da na svetu obstaja toliko trpljenja. Odločil se je, da bo poiskal pot, ki bo vodila do prenehanja trpljenja. Sredi noči je odšel iz palače in se podal na pot asketa. Siddhārtha se je začel uriti pod različnimi učitelji, vendar kljub temu, da je hitro osvojil vsa učenja, ni bil zadovoljen, saj nobeno učenje ni vodilo do popolnega prenehanja trpljenja. Po tem se je odločil za hudo obliko askeze, vendar tudi s to potjo ni prišel bližje svojemu cilju, zato je opustil tudi askezo. Odločnejši kot kadarkoli je nadaljeval z meditacijo. Ko je prišel v Bodh Gayo, se je usedel pod drevo razsvetljenja in se zaobljubil, da ne bo vstal, dokler se ne razsvetli. Kmalu zatem se je Siddhārtha razsvetlil in postal popolnoma razsvetljeni Buda. Nekaj tednov po razsvetljenju je Buda podal prvi nauk o 4 plemenitah resnicah v Sarnathu. Buda je preostanek svojega življenja učil, dokler ni v starosti 81 let umrl oz. vstopil v t. i. parinirvano.

Posebna biografija

Posebna biografija izhaja iz mahajana suter, kot je na primer Lalitavistara Sūtra. Ta interpretacija življenja Bude zgoraj opisano biografijo sprejema, vendar jo predstavi s širše perspektive. Po tej interpretaciji je Buda postal razsvetljen že pred mnogimi eoni. Ko pa je razmišljal, kako bi pomagal čim več bitjem, je videl, da bi to lahko storil tako, da bi se rodil na Zemlji. Kljub temu, da je že razsvetljen, bi s svojo življenjsko potjo – najprej razkošnim posvetnim življenjem, ki mu je sledilo obdobje intenzivnega iskanja resnice ter dosega razsvetljenja – vsem bitjem pokazal način, kako tudi sama dosežejo enako stanje. S tem je torej njegovo celotno življenje razumljeno kot nekakšna predstava, ki služi kot zgled bitjem, kako se lahko tudi sama osvobodijo vsega trpljenja in dosežejo razsvetljenje.

Še ena zanimiva razlika se pojavi pri razumevanju Budove smrti oz. t. i. parinirvane. Ena od razlag parinirvane, ki jo podaja hinajana, pravi, da ravno tako kot plamen sveče izgine, ko izgori ves vosek, izgine tudi

zavest, ko »izgori« vsa karma in negativna stanja uma.¹ To pomeni, da se Buda po smrti ne bo več rodil, saj bo njegova zavest ugasnila. Tradicija mahajana tradicija te razlage na sprejema, saj pravi, da zavest nikoli ne more ugasniti. Ko Buda vstopi v parinirvano, ne izgine, ampak se rodi tam, kjer lahko pomaga čim več bitjem. Ta cikel se za Budo nikoli ne konča. Tradicija mahajana pravi, da se bodo Bude v različnih oblikah pojavljali v samsari, dokler vsa bitja ne bodo dosegla stanja osvobojenja.

Skupna učenja

Ravno tako kot imata hinajana in mahajana skupno biografijo Bude, je skupen ali pa vsaj zelo podoben tudi velik del drugih vidikov budizma. To zajema tako temeljne pojme, učenja in filozofijo kot tudi vrste meditacij, zaobljub, načina življenja menihov in nun, pomembnih realiziranih bitij ipd. Skupna učenja predstavljajo temelj poti mahajana in vsa ta učenja mora praktikant na poti mahajane slej ko prej osvojiti. Šele z dobrim razumevanjem skupnega dela se lahko pri praktikantu pojavi iskrena želja po tem, da bi razvil bodičito in postal popolnoma razsvetljen Buda, ki bo pomagal vsem bitjem brez omejitev prostora in časa.

Štiri plemenite resnice

Prvo učenje Bude Šakjamunija po njegovem razsvetljenju je učenje o štirih plemenitih resnicah.² Kljub temu, da to učenje govori o štirih resnicah našega obstoja, pa se jih večina bitij ne zaveda in to jim prinaša trpljenje. Kdor doseže popolno razumevanje in uvid v te štiri resnice, se osvobodi vsega trpljenja in postane realizirano (oz. v kontekstu tega prevoda »plemenito«) bitje.

Prva plemenita resnica se imenuje *plemenita resnica o trpljenju*. Ta resnica opisuje prisotnost trpljenja v našem življenju in življenju vseh

- 1 Obstajajo pa tudi druge razlage, kot je na primer ta, da stanja po parinirvani ni mogoče razumeti in zato ni pravilno preprosto reči, da zavest izgine.
- 2 Dharmachakrapravartana Sūtra.

bitij, ki še niso dosegla osvoboditve iz samsare. Za samsaro je značilno trpljenje treh vrst. Prva vrsta se imenuje trpljenje trpljenja, ki označuje trpljenje, kot ga ljudje običajno definiramo. Sem spadajo vse oblike fizičnega in umskega trpljenja, od majhnega neugodja pa vse do hudih bolečin. Druga vrsta je trpljenja se imenuje trpljenje spremembe. Tu razumemo, da tudi stvari, ki jih običajno dojemamo kot prijetne, že v sebi vsebujejo seme trpljenja, saj se bodo slej ko prej končale in s tem tudi prijeten občutek povezan z njimi. Na te stvari se torej ne moremo zanesti in so zato po svoji naravi trpljenje. Za ilustracijo: kadar dolgo sedimo, pričnemo doživljati bolečino. Vstanemo in zdi se nam, da doživljamo ugodje; a ta občutek ugodja že vsebuje izvor trpljenja, ki se bo manifestiralo, če bomo predolgo stali. Vse prijetne stvari so torej le na videz prijetne, v resnici pa vsebujejo oz. so trpljenje. Tretja, najbolj zakrita, vrsta trpljenja pa se imenuje vseprežemajoče trpljenje. Tu gre za dejstvo, da smo podvrženi trpljenju in da nimamo vpliva na to, kdaj in kakšno trpljenje nas bo doletelo. Ta nemoč je sama po sebi oblika trpljenja. Trpljenje lahko delimo tudi drugače, in sicer na štiri vrste. Po tej delitvi spoznamo, da je vsako bitje podvrženo trpljenju rojstva, staranja, bolezni in smrti. Tem štirim trpljenjem ne more ubežati nihče.

Druga plemenita resnica se imenuje *plemenita resnica o izvoru trpljenja*. Ta resnica se opira na eno izmed temeljnih budističnih prepričanj, na zakon vzroka in posledice. To zakon pravi, da ima vsak pojav svoj vzrok, kar pomeni, da ima torej tudi trpljenje svoje vzroke. Druga plemenita resnica govori o tem, od kje izvirajo vzroki trpljenja. Budistično prepričanje je, da ti vzroki izhajajo iz nevednosti o tem, kako stvari v resnici obstajajo. Tu ne gre samo za intelektualno nerazumevanje, ampak za naše notranje dojetje načina obstoja stvari, da stvari obstajajo same po sebi, neodvisno od nas. Zaradi te nevednosti se v našem umu pojavijo negativna čustva, kot so jeza, navezanost, napuh, ljubosumnost, strah itd. Ta negativna čustva poleg očitnega trpljenja ustvarjajo tudi negativno energijo, ki jo imenujemo karma, in ta negativna energija čez čas dozori v obliki neprijetnih izkušenj.

Tretja plemenita resnica se imenuje *plemenita resnica o prenehanju trpljenja*. Tudi ta resnica se opira na razumevanje zakona vzroka in po-

sledice. Ko razumemo, da je trpljenje rezultat nekega vzroka, ugotovimo, da se trpljenja lahko osvobodimo, če odstranimo vzroke zanj. In ker so vzroki oz. izvor trpljenja v nas samih, imamo moč, da te vzroke odstranimo oz. jih prenehamo ustvarjati. To je eno izmed najbolj »revolucionarnih« učenj Bude – trpljenje je možno popolnoma izničiti.

Četrta plemenita resnica se imenuje *plemenita resnica o poti do prenehanja trpljenja*. Razumevanje tretje plemenite resnice nam ne bi prav veliko pomagalo, če ne bi Buda učil tudi načina, kako odstraniti vzroke za trpljenje. Pot do prenehanja ustvarjanja vzrokov trpljenja temelji na osemčlenski poti, na kateri se izogibamo desetim nevrilim dejanjem telesa, govora in uma: ubijanju, kraji, neprimernemu spolnemu vedenju, laganju, izrekanju besed, ki razdvajajo, grobemu govorjenju, prazenemu besedičenju, lakomnosti, zlonamernosti in napačnim nazorom. Dosledno sledenje osemčleni poti nas bo sčasoma pripeljalo do osvoboditve od trpljenja.

Zaradi velikega poudarka meditacije o prisotnosti trpljenja veliko ljudi budizem zmotno razume kot depresivno vero, ki ima zelo negativen odnos do življenja. To razumevanje pa je dejansko zmotno, saj je bistvo razumevanja štirih plemenitih resnic to, da se soočimo s trpljenjem in spoznamo, da je vzrok trpljenja v nas samih. Ko to spoznamo, se razvije želja po odrešitvi iz trpljenja – stopimo na duhovno pot in sčasoma postanemo prosti trpljenja. Resnica je torej ravno obratna – budizem ni negativna, ampak izrazito pozitivna vera, saj nas uči, da se lahko sami za vedno osvobodimo vsega trpljenja.

Karma

Kot smo videli pri opisu štirih plemenitih resnic, se po budističnem prepričanju stvari ne zgodijo po naključju, ampak se pojavijo kot rezultat v preteklosti ustvarjenih vzrokov. Te vzroke ustvarjamo s svojim delovanjem. Vsako naše dejanje namreč ustvari specifično energijo, ki jo imenujemo karma. Ta karma se shrani na naši zavesti in ostane tam, dokler ne dozori in prinese nekega rezultata. S pozitivnimi dejanji ustvarjamo pozitivno karmo, ki nam bo prinesla prijeten rezultat. Z negativnimi dejanji pa ustvarjamo negativno karmo, ki nam bo prines-

la neprijeten rezultat. Budizem poudarja, da smo mi sami odgovorni za svoje življenje in za vse, kar se nam zgodi.

Karma nima intelekta ali namena, je preprosto univerzalen zakon, kot na primer gravitacija. Če v zrak vržemo kamen, bo padel nazaj na tla, nikogar ni, ki odloči, da naj kamen pade na tla. Podobno je tudi, ko mislimo in delujemo na določen način in se energija teh dejanj slej ko prej vrne nazaj, bodisi v pozitivni bodisi v negativni obliki. Zmotno prepričanje o karmi je, da je to usoda. To ne drži, saj se naša karma nenehno spreminja glede na naša dejanja. Poleg tega lahko karmo tudi sami zavestno spremenimo oz. očistimo z različnimi duhovnimi praksami. To pomeni, da tudi nekdo, ki je zbral veliko negativne karme, ni obsojen na trpljenje, če bo le začel delati dobro ter poskušal pomagati drugim bitjem.

Glede na moč našega dejanja je določena tudi moč karme. Dejanja, ki se jih komaj zavedamo, ustvarjajo relativno šibko karmo, zelo čustveno nabita dejanja pa lahko ustvarijo izredno močno karmo. Ko pride čas, da zapustimo to telo, bo naša karma določila kraj in okolje našega naslednjega rojstva. Če je na naši zavesti več pozitivne karme, se bomo rodili v prijetnih okoliščinah, če ne, pa v neprijetnejših. Zato je po budističnem prepričanju zelo pomembno, da vedno poskušamo delovati čim pozitivneje in še posebej v dobrobit vseh bitij. S tem bomo zagotovo ustvarili pozitivno karmo, ki nam bo v prihodnosti prinesla pozitivne rezultate in tudi rojstvo v enem izmed višjih kraljestev samsare.

Samsara

Samsara označuje šest možnih področij obstoja ali kraljestev, v katerih krožimo od časa brez začetka. Glede na trenutno karmo se včasih najdemo v višjih, včasih pa v nižjih kraljestvih. Nikoli ne obtičimo za vso večnost v katerem od šestih kraljestev, temveč samo za ustrezen čas, za katerega smo ustvarili vzroke, nato pa se ponovno rodimo v drugem kraljestvu. Samsara se deli na tri višja in tri nižja kraljestva.

Najnižje od teh treh nižjih kraljestev je pekel. To je kraljestvo hudega trpljenja, v katerem je življenje zelo dolgo. Glavni vzrok za rojstvo v to trpljenje je huda negativna karma, ki izvira iz sovraštva. Naslednje

nižje kraljestvo je kraljestvo lačnih duhov, ki je zaznamovano z nenehnim zelo močnimi željami, ki pa jih ni mogoče izpolniti, zato ta bitja zelo trpijo. V to kraljestvo se bitja rodijo zaradi negativne karme in grabežljivosti. Med nižja kraljestva sodi tudi kraljestvo živali, ki je prežeto s trpljenjem zaradi mraza, vročine, lakote, boja za preživetje ipd. Vzrok za tako rojstvo je negativna karma in omejenost uma, zato je omejena inteligenca in posledično tudi duhovni razvoj ni mogoč.

Višja kraljestva se delijo na kraljestvo ljudi, kraljestvo bogov in kraljestvo polbogov. Kraljestvo ljudi nam je seveda znano, z budistične perspektive pa je zanj značilno to, da tu ni ne preveč bolečine ne preveč zadovoljstva, zato bitja tu najlažje razvijejo zanimanje za duhovnost. Ker lahko to rojstvo izkoristimo za napredovanje po duhovni poti, rojstvo v kraljestvu ljudi imenujemo tudi dragoceno človeško rojstvo. Vzrok za rojstvo kot človek je dobra karma in etična naravnost. Za kraljestvo bogov je značilno dolgo življenje, polno razkošja in najrazličnejših užitkov. Vzrok za tako rojstvo je zelo veliko dobre karme. Žal je tudi tako življenje minljivo in ko se dobra karma porabi, se konča tudi življenje. Ker so bogovi karme porabili ogromno dobre karme, se po smrti lahko rodijo v nižjih kraljestvih. Življenje polbogov je podobno življenju bogov, vendar svojega razkošja ne morejo v miru uživati, saj so vedno ljubosumni na druge, ker se jim zdi, da imajo drugi več kot oni sami.

Trije dragulji

Ko razvijamo zavedanje, da je samsara polna trpljenja, se v nas porodi želja, da bi se tega trpljenja osvobodili. Hkrati tudi prepoznamo, da tega nismo sposobni storiti sami in da potrebujemo pomoč. V budizmu se za pomoč obrnemo k trem draguljem. Prvi dragulj je Buda. Buda ni le eno bitje, zgodovinski Šakjamuni Buda, ampak označuje vsa razsvetljena bitja, ki so se popolnoma osvobodila vsega trpljenja. Ker taka bitja vedo, kako se osvoboditi trpljenja, se k njim obrnemo po pomoč. Drugi dragulj je darma oz. nauki vseh bud. Pot, ki vodi izven trpljenja, je opisana v teh naukih, zato so za budista kot dragulj, ki ga vodi onkraj trpljenja. Tretji dragulj pa se imenuje sanga in označuje vsa tista bitja, ki še niso

nujno dosegla razsvetljenja, so pa dosegla vsaj osvoboditev iz samsare. Ko praktikant razvije zaupanje v tri dragulje, lahko opravi tudi kratek obred jemanja zatočišča v tri dragulje, kar predstavlja nekakšen budiistični krst.

Praznina

Najvišja ali absolutna resnica se v budizmu imenuje praznina. Gre za eno najtežje razumljivih učenj, ki pa je ključno za osvoboditev iz samsare in za razsvetljenje. S to besedo budizem opisuje končno stanje vseh pojavov. Nekoliko poenostavljeno rečeno, gre za dejstvo, da pojavi ne obstajajo tako, kot jih zaznavamo, ampak da so odvisni od vzrokov, ki smo jih ustvarili. Praznina se pogosto napačno razume kot ničnost ali nihi-lizem, vendar to ni pravilno razumevanje. Buda je učil, da pojavi obstajajo, vendar ne sami po sebi.

Posebnosti budizma mahajana

Naziva hinajana in mahajana se prvič pojavita v sutrah prajñāpāramitā oz. v sutrah o izpolnitvi modrosti, ki so se pojavile okoli drugega stoletja našega štetja. Te sutre so bile ene izmed prvih besedil budizma mahajana. Dobesedni prevod besede hinajana je majhno vozilo, ker je glavni cilj praktikanta lastno osvobojenje in popoln mir nirvane. Dobesedni prevod besede mahajana pa je veliko vozilo, ker je glavni cilj praktikanta višji, in sicer popolno razsvetljenje ter pomoč vsem bitjem, da tudi sama dosežejo tako stanje. Stanje budovstva se od nirvane razlikuje po tem, da ima buda veliko več kvalitiet od nekoga, ki je dosegel nirvano. Bude namreč veljajo za vsevedne in so zato najbolj kvalificirani, da vodijo druga bitja po poti do osvobojenja. Uporaba besed majhno in veliko vozilo je sicer nekoliko problematična, saj se lahko razume diskriminatorno, zato je treba še enkrat poudariti, da mahajana hinajane nima za manjvredno.

Avtentičnost budima mahajana

Eno prvih vprašanj, ki se pojavi pri budizmu mahajana, je vprašanje njegovega izvora in avtentičnosti. Že od samega začetka budizma mahajana druge šole izpostavljajo sledeča vprašanja: ali je Buda sploh učil budizem mahajana? Ali niso sutre mahajana nastale šele kasneje? Ali niso sutre mahajana, kot so na primer sutre prajñāpāramitā, kontradiktorne z ostalimi Budovimi nauki? Od kod prihaja tantrična oblika budizma mahajana? Ipd.

Nekaj odgovorov na ta vprašanja v svojem največjem delu podaja Śāntideva, izjemen indijski budistični modrec, ki je živel in učil v 8. stoletju. To delo se imenuje Bodhisattvacaryāvatāra oz. Način življenja Bodisatve in predstavlja eno izmed najpomembnejših besedil celotne literature mahajana. V tem delu Śāntideva opisuje, kako naj bi razmišljal in deloval praktikant, ki si prizadeva hoditi po poti mahajane, razloži najsubtilnejše filozofske vidike praznine, opiše meditativne prakse, s katerimi razvijemo najvišjo motivacijo oz. bodičito, dotakne pa se tudi vprašanja avtentičnosti mahajane.

Śāntideva hinajani najprej odgovori, da se vsi razlogi, s katerimi hinajana zavrača mahajano, lahko obrnejo tudi proti njim samim in zato z njimi ničesar ne morejo dokazati. V enem izmed verzov namišljeni pripadnik hinajane pravi, da sutre hinajana in mahajana sprejemajo oboji, sutre mahajana pa le mahajana, zato lahko rečemo, da je hinajana avtentična, mahajana pa ne. To logiko Śāntideva zavrača in odgovarja, da strinjanje dveh strani ne more biti merilo za pravilnost nečesa. V nasprotnem primeru bi bile pravilne celo Vede, saj se z njimi strinja veliko ljudi. Druga kritika leti na to, da so se sutre mahajana dolgo časa prenašale le ustno in so bile zapisane šele po smrti Bude ter jih zato ne moremo imeti za Budov nauk. Śāntideva odgovarja, da isto velja tudi za sutre hinajana, saj so se tudi te sutre dolgo časa prenašale samo ustno in so bile zapisane šele po Budovi smrti. Ena od kritik je tudi ta, da so sutre mahajana kontradiktorne z ostalim Budovim naukom, saj naj jih ne bi razumeli niti modreci, kot je bil Mahākāśyapa. Śāntideva odgovarja, da to ne more biti merilo, saj nerazumevanje enega posameznika ne pomeni, da učenja niso pravilna. Poleg tega pa hinajana ne more zago-

tovo vedeti, ali ni morda Mahākāśyapa v resnici razumel in sprejemal nauke, predstavljene v sutrah prajñāpāramitā.

Bodičita ali um prebujenja

Kot je bilo omenjeno že zgoraj, je glavna razlika med potjo hinajane in potjo mahajane motivacija praktikanta. Praktikant hinajane si želi doseči lastno osvobojenje, praktikant mahajane pa si želi doseči še višje stanje, stanje popolnega razsvetljenja oz. budovstva, da bo lahko tudi vsem ostalim bitjem pomagal doseči enako stanje. Ta motivacija praktikanta mahajane se imenuje bodičita ali um prebujenja. Včasih se besedo bodičita poenostavljeno prevaja kot »sočutje«, vendar ta prevod ne povzema globine te motivacije.

Klasično definicijo bodičite lahko najdemo na začetku prvega poglavja besedila Abhisamayālaṅkāra oz. Okras jasnih. To besedilo se pripisuje budi Maitreyi in vsebuje razlago strukture celotne budistične poti. V tibetanskih samostanskih univerzah je preučevanju tega besedila in komentarjem nanj namenjenih šest let in to predstavlja enega od ključnih delov celotnega kurikuluma. Definicija bodičite se glasi takole: *bodīchita je želja doseči popolno razsvetljenje za korist vseh bitij*. Ta definicija predstavlja samo bistvo mahajane. Ko praktikant razvije bodičito, se imenuje bodisatva ali sin bude. S tem še ni zaključil svoje duhovne poti, ampak še naprej razvija svojo motivacijo ter modrost, dokler ne doseže popolnega razsvetljenja in postane buda. Nekdo, ki je razvil bodičito, ne bo nikoli prenehal pomagati drugim bitjem, vse dokler tudi sama ne bodo dosegla razsvetljenja.

Kako razviti bodičito

Obstajata več metod oz. meditacij, kako razviti bodičito. Ena najbolj znanih meditacij za razvijanje bodičite se imenuje navodilo o vzrokih in posledici v sedmih točkah oz. šest vzrokov za eno posledico. Na začetku te meditacije najprej poskušamo razviti občutek enakodušnosti do vseh bitij, potem pa nadaljujemo v šestih korakih, ki predstavljajo šest vzrokov za eno posledico, torej bodičito. Prvi korak je, da vsa bitja pre-

poznamo za naše matere iz prejšnjih življenj. Ker samsara nima začetka, je tudi število naših prejšnjih življenj neomejeno, zato lahko prepoznamo, da so bila vsa bitja nekoč naše lastne matere. V drugem koraku razmišljamo o prijaznosti naših mater, ki so skrbele za nas in se za nas trudile po najboljših močeh. V tretjem koraku prepoznamo, da jim moramo to prijaznost poplačati tako, da jih poskušamo osvoboditi trpljenja. Ti trije koraki nas pripeljejo do četrtega koraka, ki je ta, da v sebi razvijemo ljubečo prijaznost. Ljubeča prijaznost je definirana kot želja, da bi vsa bitja imela srečo. V petem koraku razvijemo veliko sočutje, ki je definirano kot zelo močna želja, da bi bila vsa bitja prosta trpljenja. V nas se nato porodita močna odločenost in občutek odgovornosti, da bomo mi sami naredili vse, kar je v naši moči, da bomo vsa bitja osvobodili trpljenja. Ko spoznamo, da je stanje razsvetljenja edini način, kako lahko najboljše pomagamo vsem bitjem, teh šest vzrokov v nas porodi dejansko bodičito.

Druga zelo znana metoda se imenuje izenačevanje in izmenjevanje sebe z drugimi, kar vključuje meditacijo tonglen oz. meditacijo dajanja in jemanja. Začne se z meditacijo o tem, da ravno tako kot mi sami tudi vsa ostala bitja želijo biti srečna in prosta trpljenja. Kljub temu pa bitja zaradi svoje nevednosti pogosto ustvarjajo negativno karmo in s tem vzroke za trpljenje. Njihovo trpljenje v praktikantu mahajane sčasoma sproži izjemno močno sočutje, ki porodi željo, da bi praktikant nase prevzel trpljenje vseh bitij. To še dodatno utrjuje z meditacijo tonglen, pri kateri si pri vdihu predstavlja, da v obliki črnega dima nase prevzema vse trpljenje drugih bitij, pri izdihu pa si predstavlja, da v obliki svetlobe bitjem pošilja vse, kar si želijo. Včasih si pri teh meditacijah praktikanti dodatno pomagajo z navdihujočimi pesmimi ali verzi, kot je na primer sledeč verz Pančen Lamae:³

O častiti sočutni Guruji, prosimo za vaše blagoslove,
da bi vsi karmični dolгови, ovire in trpljenja
maternih bitij brez izjeme dozoreli nad nami takoj zdaj,

3 Panchen Lozang Chökyi Gyaltzen (1570–1662), učitelj petega Dalaj Lamae (1617–1682).

ter da bi svojo srečo in vrlino dali drugim
in s tem vsem bitjem podelili blaženost.

Poleg opisanih meditacij je zelo razširjena in priljubljena praksa recitiranje manter. Tukaj gre za ponavljanje določenih kombinacij zlogov, običajno v sanskrtu, ki v kombinaciji s predpisano vizualizacijo vplivajo na naše notranje energije in jih s tem preobražajo, posledično pa preobražajo tudi naš um. Vsaka mantra ima svoj specifičen namen, nekatere odstranjujejo strah, z drugimi razvijamo sočutje, modrost itd. Najbolj razširjena mantra je mantra Bude sočutja Čenreziga,⁴ *om maṇi padme hūm* (izg. om mani padme hum ali om mani peme hum). S ponavljanjem te mantre razvijamo sočutje do vseh bitij in ta metoda je tudi eden od načinov, kako lahko razvijemo bodičito.

Bodičita v vsakodnevnem življenju

Neizogiben del razvijanja in poglobljanja bodičite je tudi implementacija v vsakodnevno življenje, ki se lahko izkaže za veliko zahtevnejšo nalogo kot formalne prakse. Ko praktikant meditira v miru, brez večjih težav in nadlog, mu je lažje razviti sočutje in ljubezen do drugih kot pa v včasih hektičnih razmerah vsakodnevnega življenja. Vendar pa je lahko ravno vsakodnevno življenje pravi pokazatelj, kako daleč v svoji transformaciji v bodisatvo je praktikant že prišel in koliko dela ima še pred sabo.

Ena od temeljnih praks, ki zaobjema prakticiranje celotne poti bodisatve, je urjenje v šestih popolnostih. Prva izmed teh popolnosti je velikodušnost, pri kateri praktikant razvija naravnost, da bi bitjem lahko dal vse tisto, kar potrebujejo, tako materialne stvari kot tudi podporo pri duhovnem razvoju. Druga popolnost je etičnost oz. moralnost, ki vključuje izogibanje nevrilim dejanjem, še posebej škodovanju drugim bitjem, saj bi bilo to v popolnem nasprotju z idealom sočutja bodisatve. Tretja popolnost je potrpežljivost, kjer se praktikant trudi ohraniti miren in sočuten um tudi v situacijah, ki bi sicer sprožile nemir ali jezo. Četrta

4 Buda sočutja se v tibetanščini imenuje Čenrezig (sphyan ras gzigs), v sanskrtu pa Avalokitešvara.

popolnost je radostno prizadevanje, ki predstavlja radost in vztrajnost do hoje po duhovni poti. Peta popolnost je popolnost osredotočenosti, kjer praktikant razvija sposobnost enotočkovne koncentracije. Šesta popolnost je modrost, razumevanje prave narave resničnosti. Praktikant se začne uriti v teh šest popolnosti že na začetku poti, vendar jih bo dejansko izpopolnil šele takrat, ko bo postal buda.

Vadžrajana ali Mantrajana ali Tantrajana

Budizem mahajana se deli na dve glavni veji – sutrajano in vadžrajano. Vadražjano poznamo tudi pod imenom mantrajana, tantrajana ali najpogostejše, tantra. Pot sutrajane je pot preučevanja besedil, umirjanja uma in umirjanja negativnih čustev. Gre za relativno jasen in enostaven pristop, ki praktikanta sčasoma pripelje do razsvetljenja. Vendar pa nekateri praktikanti mahajane ne želijo porabiti toliko časa na duhovni poti, saj to pomeni, da bodo lahko pomagali drugim bitjem šele čez veliko časa. Zaradi želje, da bi čim prej dosegli stanje, kjer bodo pomagali ostalim bitjem, se ti praktikanti odločijo za hitrejšo, a nevarnejšo pot – pot vadžrajane. Ta namesto počasnega umirjanja poudarja direktno transformacijo negativnih čustev. To praktikant doseže s pomočjo prefinjenih tehnik, kot so vizualizacije, recitacija manter, uravnavanje notranjih energij in spoznavanje z najglobljimi stanji uma. Vse to lahko praktikanta do razsvetljenja pripelje veliko hitreje kot pot sutrajane in s tem prej prinese korist vsem drugim bitjem ter jim pomaga pri osvoboditvi od trpljenja.

Zaključek

Vse religije v svojem bistvu stremijo k temu, da bi v svet prinesle več miru in zadovoljstva. Za različna bitja so koristni različni pristopi, zato bi bilo stališče, da je le ena vera resnično prava, napačno, saj bi s tem zelo omejili različne načine, kako prinesiti mir in srečo v življenja mili-

jonov ljudi. Prispevek budizma mahajana k temu skupnemu cilju je, da nas spodbuja, naj razvijamo sočutje, ljubezen, potrpežljivost in druge pozitivne lastnosti, glavni cilj pa je razviti bodičito ter doseči budovstvo, stanje, v katerem bomo pomagali vsem bitjem brez omejitev prostora in časa. To lepo povzame tudi en najbolj znanih verzov Šāntideve, ki naj služi tudi kot končna misel tega članka:

Dokler bo obstajal prostor,
in dokler bodo obstajala čuteča bitja,
dotlej naj ostanem tudi jaz,
da razblinim bedo tega sveta.

VIRI IN LITERATURA

- Hopkins, Jeffrey. 2006. *Kindness, Clarity, and Insight*. Snow Lion.
- Hopkins, Jeffrey, in Yi, Jongbok. 2016a. *Maitreya's Ornament for the Clear Realizations*. UMA Institute for Tibetan Studies. <http://uma-tibet.org/pdf/greatbooks/ORNAMENT-root-versesweb.pdf>
- Hopkins, Jeffrey, in Yi, Jongbok. 2016b. *Ngag-wang-pal-dan's Explanation of the Treatise »Ornament for the Clear Realizations«*. UMA Institute for Tibetan Studies. http://uma-tibet.org/pdf/seventy/MAITREYA_ORNAMENT_NWPD_o8.pdf
- Gyatso, Tenzin (XIV. Dalai Lama). 1998. *The Four Noble Truths*. Thorsons.
- Gyatso, Tenzin (XIV. Dalai Lama). 2003. *The Path to Bliss: A Practical Guide to Stages of Meditation*. Shambhala.
- Napper, Elizabeth. 2016. *Kön-chog-jig-may-wang-po's Presentation of the Grounds and Paths: Beautiful Ornament of the Three Vehicles*. UMA Institute for Tibetan Studies. http://uma-tibet.org/pdf/greatbooks/Grounds_Paths_only02WEB.pdf
- Pelden, Khenchen Kunzang. 1999. *Wisdom: Two Buddhist Commentaries*. Editions Padmakara.
- Rinchen, Sonam. 1998. *The Six Perfections: An Oral Teaching*. Snow Lion.
- Tsong-kha-pa. 2014a. *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment (Volume 1) (The Lamrim Chenmo)*. Snow Lion.
- Tsong-kha-pa. 2014b. *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment (Volume 2) (The Lamrim Chenmo)*. Snow Lion.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(27\)95-110](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(27)95-110)

Vinko Ošlak

ČEMU DALMATINOV NOVI TESTAMENT?

Tako me je ob neki predstavitvi jezikovno prenovljene izdaje *Novega testamenta* po Dalmatinovem prevodu iz leta 1584, ko je izšel celoten Dalmatinov prevod *Biblije* iz izvirnih jezikov, nedolžno vprašal moj stari prijatelj velike veljave med slovenskimi katoličani. Vprašanje me je toliko bolj presenetilo, ker vpraševalec ne sodi med tiste pripadnike rimske cerkve, ki bi imeli do Božje besede zaničljiv ali pa morda zgolj načelno spoštljiv odnos, bolj iz kulturne in narodne kakor iz verske zavesti. Stvar je bila toliko bolj čudna, ko je mojemu sodelavcu mag. Benjaminu Hlastanu ali pa meni kar nekaj ateistov izrazilo navdušenje nad to izdajo. To ne pomeni, da se navdušenje nujno nanaša na jezikovno kvaliteto knjige, ki je prišla v petdeset tisoč slovenskih domov v času nekaj mesecev, bodisi v posameznih rešitvah ali v celoti, vsekakor pa na samo zamisel take izdaje in njen pomen za slovenskega rojaka v času, ko se vsaj evropski del človeštva vse bolj odmika od tega, kar je Bog po svojih pisateljih povedal ljudem o sebi, o svojem Sinu, o svojem kraljestvu in o tem, kako si je mogoče pridobiti njegovo državljanstvo s pravico dedovanja in tako najugodnejše rešiti največje življenjsko vprašanje, s katerim je soočen vsak prebivalec našega planeta. Tako se mi zdi, da bom tudi mnogim drugim, ki bi mogoče enako ali podobno vprašali, najbolje odgovoril, če bom v mislih ohranil kratko srečanje s svojim starim prijateljem, ki me v vseh znanjih in tudi v vseh darovih peresa daleč presega in tako njegovo vprašanje nikakor ne more prihajati iz take ali drugačne pomanjkljivosti v tem, kar je človeku dano vedeti.

Zamisel, da bi se bilo dobro lotiti Dalmatinovega prevoda *Biblije*, se je porodila spontano – gledano od spodaj – med vožnjo z nekega posveta v Ljubljani. Tako, kakor se Nemci vsakih nekaj desetletij lotijo jezikovne posodobitve Luthrovega prevoda, kakor se Angleži vedno znova lotijo jezikovne preнове znamenitega prevoda *King James Version* iz leta 1611, ki jo nekateri bratje, predvsem v Ameriki, imajo kar za edino zanesljivo izdajo *Biblije* v ljudskem jeziku, in kakor so celo katoliški biblicisti prenavljali Hieronimovo *Vulgato*, narejeno po naročilu papeža Damaza I. s konca 4. stoletja. Ta prevod, ki je bil deloma tudi predelava in poprava starejših latinskih prevodov, je bil na tridentinskem koncilu leta 1546 razglašen za »uradno« izdajo Svetega pisma, kar je veljalo vse do II. vatikanskega zbora v letih 1962–65. Po naročilu papeža Klemen VIII. so v letu 1592 pripravili in natisnili popravljen verzijo *Vulgate*. V Ljubljani smo se namreč pogovarjali o mojem predlogu, da bi v tem smislu jezikovno prenovili še danes rabljen odličen Chraskov prevod *Biblije* v slovenščino iz leta 1914, ki je drugi celoviti prevod *Svetega pisma* iz izvirnih jezikov in izdan v eni knjigi. Ker se glede podrobnosti in poteka tega dela nismo mogli zediniti, sva se pastor mag. Hlastan in moja nepomembnost vračala proti Slovenj Gradcu v nekoliko pobitem občutju, saj imava o tem izjemnem delu češkega misijonarja med Slovenci v času pred prvo svetovno vojno in po njej, Antonína Chráske, oba najvišje mnenje. Slovenščine se je naučil med slovenskimi rudarji v Porurju na Nemškem, ki jih je v njihovi proletarski revii vzljubil in se odločil, da bo njim in njihovim rojakom v deželah habsburške monarhije, kjer so pretežno živeli, prinesel Jezusovo blagovest v neponarejeni obliki in v celoti; da jim bo oznanjal celotnega Kristusa in vso resnico njegovega evangelija. Tako sva v potrnosti obžalovala, da za pobudo jezikovne preнове Chraskove *Biblije* nisva mogla pridobiti dovolj uresničljivega soglasja, ob tem pa že premišljala, kako bi bilo to kvadratura kroga vendar mogoče izračunati do decimalke praktične uporabnosti.

Tedaj mi je šinila misel, ne duhovno visoka, ampak poslovno pragmatična. Saj vendar imamo na voljo prav tako odličen prevod *Svetega pisma* iz izvirnih jezikov hebrejščine, aramejščine in novozavezne grščine (*koiné*), nad katerim nihče nima kakšne posebne pravice, da bi

si morala pridobiti za tako delo njegov pristanek. To je seveda prvi celoviti prevod *Biblije* v slovenščino, prevod Jurija Dalmatina, Trubarjevega učenca in absolventa znamenite protestantske univerze v Tübingenu, kjer je prav Trubar pri württemberskem nadvojvodu Krištofu izposloval vsakoletne štipendije za slovenske študente iz dežele Krajnske. Slovenci sicer imamo na voljo faksimilirano izdajo (zadnja iz leta 1998), vendar pa je ta knjiga za večino kupcev zgolj spoštovanja vreden suvenir iz zgodovine slovenskega prevajanja *Svetega pisma*, za redke strokovnjake seveda odličen študijski vir in nadomestilo za še ohranjene izvode izvirne izdaje iz leta 1584 – nikakor pa ni mogoče računati s tem, da bi to lahko bila knjiga za branje veliki večini Slovencev. Zakaj se torej ne bi lotila kar najstarejšega slovenskega prevoda, saj bi tako delo pomenilo tudi novo življenje častitljivo starega, a prav tako častitljivo kvalitetnega Dalmatinovega prevoda? Danes, ko je toliko ur in skoraj deset let dela že za nama, a tudi dela vseh, ki so nama pri tem pomagali, posebno še Matjaža Črničca, tajnika Slovenske svetopisemske družbe, ki je sicer ves čas imel ob tej zamisli svoje pomisleke in rezerve, kljub temu pa nama nikoli ni odtegnil pomoči, lahko vsaj zase rečem, da nisem dovolj dobro vedel, na kako spolzek led stopava in kako velikega zalogaja sva se v morda prehitrem navdušenju lotila. Pri vsem tem se sploh nisva spraševala, kdo bi bil tako delo, če bi ga že uspešno dokončala, pripravljen izdati, od kod bi prišel potreben denar in kako bi bilo mogoče tako knjigo distribuirati. Edini pozitivni postavki sta bili znanje svetopisemskih jezikov, ki si ga je moj sodelavec mag. Hlastan pridobil v času svojega študija v Ameriki, in nekaj izkušenj s slovenščino slovenskih protestantskih piscev 16. stoletja, ki smo si jih pridobili pri jezikovnem posodabljanju Trubarjevega *Katekizma*, prve slovenske knjige (1550) in še dveh drugih Trubarjevih knjig, od katerih je *Cerkovna ordninga* (Cerkveni red) v letu 2014 tudi izšla, medtem ko *Ena dolga predgovor* (Dolgi predgovor) k *Novi zavezi* še čaka izida, čeprav je prevod že nekaj let narejen. Tu nam je pomagala izdatna pomoč dr. Mihaela Glavana in dr. Kozme Ahačiča, pa tudi prvi poskusni prevod Trubarjeve »Pridige o veri« kot samostojnega poglavja iz *Katekizma*, ki sta ga že prej opravila avstralski misijonar David Shead in Nenad Vitorović.

Delo sva si razdelila tako, da sem sam opravil grobi prevod iz Dalmatinove slovenščine v danes razumljivo slovenščino, mag. Hlastan pa je sproti najprej primerjal moj prevod z Dalmatinovim besedilom, obenem pa tudi Dalmatinov prevod z grškim izvirnikom za *Novo* in s hebrejskim oz. aramejskim za *Staro zavezo*. Pri tem sva skušala upoštevati dvoje načel. Prvič, da bi bilo revidirano besedilo kar se da zvesto Dalmatinovim prevajalskim rešitvam. Drugič, da bi bilo kar se da zvesto besedilom v izvirnih jezikih: hebrejščini, aramejščini in novozavezni grščini. Problem je v tem, da si obe zvestobi včasih pride-ta navzkriž. Šele čez čas sva si prišla na jasno, da Dalmatina vendar ne smeva »teološko popravljati«, čeprav bi zvestoba izvirniku to zahtevala – tej zvestobi pa lahko zadostiva z opombami, ki jih sedanja izdaja *Novega testamenta* še ne podaja. Tako sva kritiki nehote ponudila nezavarovan obraz za kakšno zaušnico iz primerjanja med grškim izvirnikom, Dalmatinovim prevodom in najino jezikovno revizijo tega prevoda. Iz tega se je morda tudi porodil očitek, da najino delo tu in tam odstopa od doslednosti. Ko sva to med seboj nekako uglasila, a gotovo še premalo, je tako nastalo besedilo z vidika slovenskega pravopisa in slovenskega oblikoslovja pregledala lektorica Urška Stani, diplomirana slovenistka. Po dogovoru je upoštevala najino formulacijo in kriterij, da prevajava Dalmatina v »danes razumljivo slovenščino« in ne v današnjo knjižno slovenščino. Marsikomu ta razlika ni dovolj razumljiva, kar je najbrž tudi najina krivda, ker sva v spremni besedi to morda premalo prepričljivo utemeljila. V želji, da bi ohranila kar največ Dalmatina, sva se odločila sprejeti nekaj kompromisov na račun knjižne norme, vendar tako, da ne bi trpelo razumevanje. Seveda je z akademske ravni mogoče ugovarjati, da je tudi Dalmatinova slovenščina še vedno »danes razumljiva slovenščina«, vendar pa to velja samo za tiste, ki so slovenščino študirali, ki obvladajo vsaj še kak drug slovanski jezik in so tudi sicer jezikovno izobraženi. Vendar pa se svojega dela nisva lotila za ta zelo ozek krog poznavalcev, pač pa za veliko večino rojakov, ki Dalmatinovega jezika danes vendar ne morejo prebirati tako, da bi besedilo v celoti prav razumeli. Primeri takih kompromisov so recimo sprejetje nekaterih besed, ki jih današnji slovar slovenskega knjižnega

jezika označuje za zastarele, v narečjih pa vendar živijo še naprej in jih Slovenci pretežno razumejo. Tak primer je tudi sprejetje tedanje oblike velelnega naklona s sestavo pomožnega glagola »imeti« in nedoločnika, kakor »imaš narediti« s pomenom ,moraš narediti'. Tudi te oblike v narečjih še vedno živijo in jih današnji bralec zlahka razume. Nazadnje pa je širši krog bralk in bralcev besedilo še dvakrat prebiral, popravke pa sva vnašala v program *Paratext*, s pomočjo katerega sva v drugi fazi svojega dela prevajala.

Z ozirom na to, da sem sam ustrezno ravnovesje med rabo starih Dalmatinovih besed in oblik ter med zahtevo danes razumljene slovenščine z napredovanjem dela šele počasi »lovil« in ta postopek tudi še sedaj ni končan, je tudi prevod *Novega testamenta*, kakor sva ga s sodelavci pripravila za izdajo v letu 2016, še vedno nekoliko neizenačen in negotov. Dokončno obliko bi dobil šele ob pregledu in vnašanju popravkov v *Stari testament*, da bi se tako nazadnje oba testamenta ustalila ob najdenem ravnotežju in bi tako delovala bolj poenoteno.

Začetnemu lovljenju ravnotežja med hotenjem, da ohraniva čim več Dalmatina in vendar ne izgubiva razumljivosti, se je pridružila še tehnična težava, kar je seveda izključno krivda mojega zaostajanja za razvojem računalniške obdelave besedil. Vse knjige *Novega testamenta* in več knjig *Starega testamenta* sem namreč prevedel v Wordu, v katerem imava opombe in pojasnila, šele pozneje sva prešla na delo z dobrim ameriškim programom za prevajanje *Biblije*, *Paratextom*, kar je pri prenašanju vneslo kar nekaj zmede in se je v nov način prikradlo tudi marsikaj, kar je bilo v Wordu sicer že popravljeno, a je ob tako nastalih verzijah prihajalo do mešanja in tako do neljubih napak.

Sicer sva ves čas imela v načrtu, da bi po »pilotski« izdaji samo evangelija po Janezu (2011) pred izdajo celotne Dalmatinove *Biblije* pripravila še izdajo samo *Novega testamenta*. Prvi razlog za tak načrt je čisto biološke narave. Ker gre za delo, ki nujno traja več let, kakor sicer traja priprava lastnih ali prevedenih knjig v sodobnem knjižnem jeziku, sva si rekla, da je dobro, če vsaj ena sklenjena samostojna enota, torej *Novi testament*, izide, dokler še lahko zagotavlja polno sodelovanje in prisotnost do izida. Delo na celotnem projektu bi tako ob eventualnih ovi-

rah zaradi zdravstvenih težav, utrujenosti ali česa podobnega lahko nadaljeval tudi kak drug krog sodelavcev, saj bi izdaja *Novega testamenta* dovolj močno začrtala pot, ki bi jo bilo še treba prehoditi – obenem pa bi Slovenci vendarle dobili v roke za kristjane najpotrebnejši del celotne *Biblije*, na osnovi katerega je mogoče priti do vere iz evangelija in po taki veri urediti svoje življenje in to je bil vendar prvi smisel in cilj najinega dela.

Ko sva delala na popravkih *Novega testamenta*, še nisva imela nobene ideje, kdo in kako naj bi to delo preli v sprejemljivo v knjigo vezano obliko. Tedaj pa je moj sodelavec mag. Hlastan nepričakovano dobil telefonski klic z Dunaja, iz mednarodne biblijske ustanove *Eastern European Mission*. Pozneje sva se šalila: tudi naši bratje v veri imajo svojo »udbo«, saj s to organizacijo nisva imela nobenih stikov, pa tudi v širšem krogu bratov ne vem, da bi kdo te stike imel. A nekako so izvedeli, kaj pripravljava in so hoteli slišati, ali bi bila zainteresirana za njihovo sodelovanje. Niti v sanjah si nisva predstavljala, da bi se našel kdo, ki bi nama odvzel z ramen vso finančno in logistično skrb, a prav to se je zgodilo. Nakazali so možnost, da bi v okviru svojega programa za izdajanje *Biblije* v raznih jezikih financirali tudi izdajo tistega dela najinega celotnega projekta, ki je bil najbolj pripravljen za tisk, namreč *Novega testamenta*, pa tudi poskrbeli za tehnično oblikovanje, tisk, dostavo v Slovenijo in skladiščenje. Midva sva imela v mislih nekaj sto izvodov, morda, v zelo optimistični predstavi, tja do največ tri tisoč izvodov, kar je v Sloveniji že močan *bestseller*. Predstavnik ustanove na Dunaju je omenil, da se bodo pogovarjali o 30.000 izvodih. Le malo pozneje je predstavnik Misije na Dunaju sporočil, da odbor ni odobril financiranja in tiskanja knjige v 30.000 izvodih. Odločili so se namreč, ko so videli podobo in obseg besedila ter koncept knjižne oblike z osnutkom za ovitek, da Dalmatinov *Novi testament* v danes razumljivi slovenščini izdajo v 50.000 izvodih.

Dobra stran take ponudbe je seveda bila, da se je značaj take izdaje močno premaknil v smer evangelizacijske verzije, saj bi morali knjigo po pogojih tega nepričakovanega sodelavca deliti med rojake brezplačno in bi tako Božja beseda prišla do toliko slovenskih družin, kakor še nikoli

prej. Take možnosti seveda nisva mogla zavriniti. Slaba stran te ponudbe pa je bila v tem, da je kar precej skrčila čas, ki nama je ostal na voljo za dovolj temeljit pregled narejenega, za dovolj natančno vnašanje popravkov in izločitev še zadnjih napak ali manj skladnih rešitev z ozirom na celoto. Ne da bi hotela opravičevati napake in neskladnosti, ki jih je še vedno mogoče najti – odgovornost za vse to nosim sam, ker sem imel v smislu avtorskega pristopa imel pri redakciji zadnjo besedo –, pa vendarle kljub vsem spodrsrljajem še vedno meniva, da pozitivni vidik daleč presega to, kar je v izdaji mogoče najti kot napačno ali vsaj manj skladno rešitev. Tudi Dalmatinova izvirna izdaja ima kljub tedanjemu tako skrbnemu pregledovanju veliko napak in nedoslednosti, pa smo danes vendar še kako hvaležni, da zahteva po popolnosti ni zadušila osnovnega namena, ki ga vsaka zvesta izdaja *Biblije* ima. Tudi sodobne izdaje *Svetega pisma* niso brez napak in pomanjkljivosti. Seveda mi je jasno, da iz tega ne smemo narediti univerzalnega opravičila za površnost ali malomarnost pri pripravi tako pomembnega besedila – kakor iz upravičene zahteve po čim bolj pripravljeni izdaji ne smemo narediti absolutiziranega perfekcionizma, ki lahko naredi zadevi še več škode kakor pa človeška zmotljivost. Če nama bo mogoče delo nadaljevati ali pripraviti dotis ali ponatis te izdaje, bova gotovo naredila vse, kar je mogoče, da ob ponovnem pregledu polovimo, kolikor je mogoče, napačnih ali pa ne povsem dobrih mest v besedilu.

Še ko so veliki tovarnjaki že vozili iz Madžarske, kjer so knjigo natisnili, palete z izvodi Dalmatinovega *Novega testamenta* v slovenščini, ki jo razume današnji bralec brez posebnega slovenističnega znanja, smo se vsi skoraj prestrašeno spraševali, kako bomo knjige vendar spravili med ljudi in kako dolgo bodo morale ležati v skladiščih. Ti strahovi pa so se kmalu razblinili, saj ljudje knjige – kolikor smo mogli sami to spremljati – niso le hvaležno jemali, ampak so želeli dobiti še več primerkov, da jih podarijo svojim družinskim članom, sorodnikom, prijateljem in znancem. Nikjer nismo opazili zaničljivega ravnanja s to knjigo, da bi kdo z njo podlagal omahujočo mizo ali omaro, kar ne izključuje verjetnosti, da je kdo storil tudi kaj takega – a kateri knjigi se to ne more zgoditi? Bili smo presenečeni, s kakšno zavzetostjo so knjigo sprejema-

li ljudje, ki niso skrivali, da je njihova vera ateistična, torej zanikujoča (a tudi to je vera, ne znanost!), po drugi strani pa tudi mnogi katoličani in med njimi tudi nekateri katoliški duhovniki. Samo na Koroškem v Avstriji smo lahko razdelili okoli dva tisoč izvodov. Slovenska prosvetna zveza je ponudbo z obema rokama sprejela in knjigo vključila v »knjižni dar« SPZ za leto 2018, več sto izvodov pa je sprejela knjigarna Haček, ki prav tako pripada SPZ, kjer jo lahko brezplačno vzame vsak kupec, ki tja pride. V tej knjigarni je SPZ pripravila tudi dobro obiskano predstavitev Dalmatinovega *Novega testamenta*. In uredništvo Koledarja SPZ je objavilo dovolj obsežno predstavitev te knjige.

Razumljivo je, da prvemu veselju vedno sledi čas in glas kritike. Prva pripomba kritike je, da izdaja ni dovolj jasno ali ustrezno kategorizirana, namreč, ali je to »strokovni« ali znanstveni znotrajjezikovni prevod ali pa sploh nekaj, kar se izmika kategoriji prevoda oz. bi temu lahko rekli »literarni prevod«. Ob tem je treba povedati, da to predvsem ni in ni hotela biti študijska ali znanstvena izdaja, kakršna bi seveda tudi bila možna in kakršno sva za izdajo celotne *Biblije*, vsaj kot eno od več možnih redakcij, tudi predvidevala. Izdaja, ki je zdaj prišla med ljudi, je znotrajjezikovni prevod z nekaterimi nedoslednimi rešitvami z ozirom na izvirno Dalmatinovo besedilo, v čemer lahko kritiki pritrdim. Do takih nedoslednosti je v glavnem prišlo zaradi ozira na grški izvirnik, saj se je stališče, naj Dalmatina ne »popravljava«, kjer se odmika od izvirnika, ker mogoče preveč sledi Luthru, v najinem delu jasneje izoblikovalo šele proti koncu redakcijskega dela, najina pomanjkljivost pa je v tem, da vsega tega nisva dovolj natančno uredila za nazaj. Še vedno torej meniva, da ne gre za literarni pristop »prosto po Dalmatinu«, ampak da je to v osnovi vendar znotrajjezikovni prevod in v veliki večini primerov zvest Dalmatinovim rešitvam. Sproti sva si seveda delala opombe predvsem tam, kjer se Dalmatin bodisi razlikuje od grškega izvirnika ali pa preveč »prepisuje« od Luthra, a v tej množični, torej ljudski in predvsem evangelizacijski izdaji tega nisva objavila, vsekakor pa bi to izšlo, bodisi v sami knjigi ali pa v dodanem posebnem zvezku bibliacističnih in teoloških pripomb ob izdaji celotne Dalmatinove *Biblije* v danes razumljivem slovenskem jeziku. Tej kritiki, o kateri se je mogoče

pogovarjati, sledi kritika posameznih rešitev, ki se zdijo kritiki vprašljive ali sploh napačne. Ta kritika je dragocena v vseh primerih, tudi tam, kjer se s konkretnimi očitki ali predlogi morda ne moreva takoj strinjati, saj je stvarna, izhaja iz konkretnih primerov in omogoča racionalno obravnavo.

Ob pripombah, ki jih je vsekakor mogoče jemati za kritiko v izvirnem pomenu te besede, se je oglasilo tudi nekaj pripomb, ki jim ni mogoče priznavati resnosti kritike, vendar pa tudi niso spodbujene od načelne sovražnosti do te izdaje. Sem sodi denimo očitek, zakaj v svetopisemskih besedilih nista uporabljena razdelitev in oštevilčenje posameznih vrstic, kakor smo tega vajeni pri večini sodobnih svetopisemskih izdaj. Dalmatin ima označena poglavja, poglavja pa za lažjo orientacijo razdeli s črkami A, B in C. Torej je naša izdaja tudi v tem zvesta Dalmatinu in ji s tega vidika ni mogoče očitati, da ne označuje vrstic. Razdelitev na poglavja je v letu 1205 uvedel Stephen Lengton, canterburijski škof. Pred njim je bila *Biblija* razdeljena le v posamezne knjige, kakor je to bilo od samega začetka. Vrstice je začel označevati šele v letu 1551, torej le tri desetletja pred izidom Dalmatinove slovenske *Biblije*, ženevski tiskar Robert Estienne (lat. Robertus Stephanus). Med sodobnimi oznanjevalci in verskimi učitelji si je še posebej znani, nedavno umrli angleški evangelist David Pawson zelo prizadeval znova uveljaviti tiskanje in branje *Biblije* brez vsake druge razdelitve, kakor po posameznih 66 knjigah, ki jo sestavljajo. Njegovi argumenti za tako redakcijo in tako branje nikakor niso zanemarljivi. Tako oznaka poglavij, posebej pa še večkrat zelo vprašljivi naslovi, ki jih nepoznavalci *Biblije* hitro imajo za del svetopisemskega besedila, pomenijo včasih močno in kdaj tudi napačno sugestijo, ki sokrmili naše branje in ga tako lahko usmeri v napačno smer. Enako velja za razdelitev v vrstice, ki je večkrat brez povezave z resničnim tokom misli. Pawson pravi, da šele branje brez teh človeških redakcijskih in celo le tiskarskih dodatkov, kakor so to vrstice, govori bralcu tako, kakor je bilo *Sveto pismo* res napisano. Bralci Dalmatinovega *Novega testamenta* imajo torej priložnost brati novozavezne knjige tako, kakor so bile napisane, saj tudi razdelitev na poglavja ne vsebuje sugestivnih in večkrat zavajajočih mednaslovov, kakor je

denimo tisti o »izgubljenem sinu«, ki bralcu prikriva, kateri od obeh sinov je – vsaj v Jezusovi priliki – resnično izgubljen.

Naj torej povzamem: očiten Dalmatinov namen, s tem pa tudi namen vseh njegovih sodelavcev, je bil, da pride Božja vesela novica med Slovence v njim razumljivem jeziku, da bi lahko v njej spoznali, kako nujno potrebujejo Jezusa in bi se jih lahko čim več osebno odločilo sprejeti Božji dar milosti, po katerem bi tako postali odrešeni. V tem duhu in s tem, kar sva imela na voljo, sva tudi želela čim zvesteje prenesti prvo slovensko *Biblijo* v jezik, ki še dovolj zaznavno ohranja aromo Dalmatinovega jezika, a je vendar v celoti razumljiv slovenskemu bralcu našega časa.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(27\)111-120](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(27)111-120)

Peter Kovačič Peršin

REFORMACIJA V BENEDIKOVI ZGODOVINI KRŠČANSTVO NA SLOVENSKEM V LUČI VIROV

Leta 2016 je pri celjski Mohorjevi družbi izšla obsežna monografija univ. prof. zgodovine dr. Metoda Benedika *Krščanstvo na Slovenskem v luči virov*. Naslov obljublja oris zgodovine krščanstva na Slovenskem, ki je v svoji celovitosti vsekakor eden osrednjih pojavov v naši narodni zgodovini, a delo prinaša pregled zgodovine katoliške Cerkve na Slovenskem, in sicer kot institucije, kar avtor dobro utemeljuje z naslovnitvijo na vire. Ker je krščanstvo tudi na Slovenskem širši pojav kot katolištvo, bi pričakovali, da bo v knjigi obravnavano za našo narodno in kulturno zgodovino eno ključnih gibanj, namreč protestantska reformacija iz 16. stol. in nato cerkvene skupnosti, izhajajoče iz nje, ki so živo prisotne tudi danes. To bi bilo v skladu z naslovom in v duhu ekumenizma, za kakršnega se je zavzel 2. vatikanski koncil. Korak v to smer je sicer napravil rimski simpozij o Primožu Trubarju, ki je potekal septembra 2008. v slovenskem rimskem zavodu Slovenik v organizaciji Slovenske teološke akademije v Rimu in Inštituta za zgodovino Cerkve Teološke fakultete v Ljubljani. Simpozij je bil posvečen 500-letnici Trubarjevega rojstva in je bil po besedah Benedika nadgradnja simpozija ob 400-letnici Trubarjeve smrti, ki ga je inštitut organiziral 1986. Namen zadnjega simpozija pojasni v Uvodni besedi Metod Benedik, kjer pove, da so Trubarja »obravnavali izključno pod teološkim vidikom, kar do zdaj še ni bilo izčrpno raziskano in ker ga bodo pod drugimi vidiki obdelovale številne ustanove«. Simpozij in njegov zbornik tako odražata tudi od-

nos sodobne slovenske katoliške teologije do protestantizma in s tem odnos do reformiranih cerkva.

Za vpogled v raven zbornika navajam stališče prof. teologije dr. Franceta Oražma iz njegovega referata *Razlogi, ki so Trubarja privedli v protestantizem*, ki po mojem mnenju podaja reprezentativno in pozitivno podobo protestantizma, kakršno zmore danes slovenska katoliška strokovna misel. V svojem povzetku referata zapiše:

Trubar je rasel v okolju, ki ga je disponiralo za poznejše protestantstvo; zlasti v času svojega študija je zajadral v mišljenje, ki je pozneje vplivalo na odločitev v tisti smeri, ki so se dejansko izvršile. Nove nazore je Trubar prejemal prek svojega zelo sposobnega učitelja škofa Petra Bonoma, sicer pa so bile versko-nravne razmere v tistih krajih, kamor je prišel Trubar kot mlad dušni pastir, med tedanjo duhovščino ponekod zelo nizke. Tudi Ljubljana je bila med Trubarjevim bivanjem obremenjena z marsičem takim, kar je Trubarja potegnilo stran od katoliške Cerkve. Tako se je znašel v območju velikega gibanja, ki se je ob Lutru sprožilo z željo po prenovi Cerkve. Trubar, ki je bil zelo nadarjen in delaven, je vse delal iz velike verske vneme in ljubezni do Slovencev, katerim je hotel ohraniti »pravo vero«. Trubar je bil vse življenje globoko veren mož. Njegov kulturni načrt je v jedru verski in zajema vse tisto, kar je prinašala evropska reformacija, da bi se razširila med ljudstvom. (Oražem 2009, 33)

Oražem objektivno navede »nezdravo versko okolje« z nizko izobraženostjo in moralno ravno duhovščino, v katerem je Trubar odraščal in s katerim se je srečeval kot mlad duhovnik. Njegova opomba, da je med svojim študijem »zajadral v mišljenje«, ki ga je pripeljalo v protestantizem, zveni sicer nekoliko pejorativno. Tudi ni mogoče pritrditi Oražmovi tezi, »da si temeljitega teološkega znanja in razgledanosti v letih študija ni pridobil, saj ga takrat šole tudi dajale niso«. Poudarja pa, da je »do globljega in širšega znanja teologije prišel [...] s študijem pri svojem delu« (Oražem 2009, 31). Gotovo si je pridobil znanje, ki mu je bilo dostopno v času izobraževanja. Salzburška benediktinska šola je bila gotovo solidna pripravljavnica za študij teologije. V Trstu je pri škofu Bonomu dobil vrhunsko humanistično razgledanost, saj je škof

svojim učencem ob latinskih klasikih in Svetem pismu razlagal tudi ideje Erazma Rotterdamskega. Učenci so brali in komentirali Erazmova dela in ob tem razvili kritičnega duha do tedanje teologije in cerkvene prakse. Tu je seveda dobil ideje za reformo Cerkve in delno usvojil protestantske nazore. Tudi za dunajski študij teologije ni mogoče reči, da je bil pod ravno takratnega teološkega študija. Trubar je torej pridobil tudi za naš čas izjemno izobrazbo. Bil je poliglot. Poleg odličnega znanja nemščine, pa latinščine in italijanščine, do neke mere tudi grščine, je osvojil potrebno jezikoslovno znanje, da je bil sposoben iz ljudske govorice izoblikovati knjižni jezik, ki je do danes ostal podlaga knjižne slovenščine. In če vzamemo njegovo teološko misel samo na sebi, brez do papeštva polemičnih vložkov in kritike cerkvene prakse, je primerljiva s teološko mislijo slovenskih baročnih pridigarjev ali jo celo presega. Daje pa Oražem pravično priznanje Trubarju s sklepno mislijo svojega rimskega referata:

Trubar je ustvaril slovensko smer v evropskem reformacijskem gibanju. Trubar ni samo utemeljitelj slovenskega knjižnega jezika in oče slovenske knjige, ampak tudi utemeljitelj slovenske teologije. Njegova teološka terminologija se je nadaljevala naprej v katoliški verski obnovi. (Oražem 2009, 33)

Oražmove širine v obravnavanju Trubarja žal v Benedikovi zgodovini ne najdemo in ker gre očitno za učbenik cerkvene zgodovine na ljubljanski teološki fakulteti, prav Benedikova obravnava protestantizma določa bodoče katoliško razumevanje slovenske reformacije in odnos katoliške duhovščine do slovenskih protestantskih cerkva. V tem pogledu se oddaljuje od rimskega zbornika in predvsem sodobnih ekumenskih stališč Katoliške cerkve.

V svoji obsežni monografiji *Krščanstvo na Slovenskem v luči virov*, ki jo je na 669 straneh objavil leta 2016 pri Mohorjevi družbi, Benedik reformaciji namenja malo prostora. Dotakne se je obrobno v poglavju »Iz reformacije v katoliško prenovo«, in sicer v kratkem podpoglavju »Protestantska reformacija« (na desetih straneh), ki mu doda ekskurz »Primož Trubar – smoter njegovega življenja« (na treh straneh). To kaže,

da slovensko reformacijo jemlje za obroben pojav zgodovine krščanstva na Slovenskem, tako pa tudi protestantizem v celoti, čeprav ta v svojih mnogih različicah predstavlja danes najprodornejšo smer krščanstva. Kolikor sploh obravnava protestantizem, ga s stališča apologije katolištva. Tako ne presega tradicionalnega katoliškega cerkvenega zgodovinarstva, ki ga je Hans Küng označil za zgodovino zamolčevanja. Zato v monografiji tudi ni zaslediti objektivne in kritične analize tistih idej ter delovanja katolicizma, ki so se negativno odrazila v slovenski zgodovini. V tem pogledu je Benedikova *Zgodovina* pristranska, ker preprosto spregleda vse, kar bi pomenilo kritiko katoliške Cerkve.

Za primer navajam avtorjevo oceno obdobja pokristjanjevanja, ki je na Slovenskem umeščeno v konstantinsko karolinško vizijo državne Cerkve. Pričakovali bi, da bo kritično osvetlil vsaj za našo zgodovino usodno simbiozo Cerkve in fevdalne države, ki je vršila tudi nasilno pokristjanjevanje z uveljavljanjem vladajočega družbenega sistema. Danes bi ta model inkulturacije cerkve v družbo imenovali državna Cerkev in ideologijo, ki jo uveljavlja, integrizem. Katoliški integrizem pa je dajal pečat slovenskemu katolicizmu skozi vso zgodovino, izrazilo v dobi protireformacije, in je kulminiral v 19. stoletju ter v prvi polovici 20. stoletja razvil militantno politizacijo, kar je sopovzročilo usodno bratomorje med drugo svetovno vojno. Kritike te temeljne strukturiranosti Katoliške cerkve na Slovenskem v Benedikovem delu ni zaslediti niti ni omenjen negativen vpliv konstantinske cerkvenosti na samo verodostojnost krščanstva in zato ni izpostavljeno dejstvo, da je prav katoliški integrizem odločilni vzrok za razkristjanjenost tudi slovenske družbe. To kaže, da slovenski katolicizem še danes ostaja ujet v model katoliškega integrizma, kar je razvidno tudi iz dejstva, da je obdobje razsvetljenstva v knjigi obravnavano povsem enostransko. Benedik opozori le na »razsvetljeno državno cerkvenstvo«, ki je uvajalo reforme, ki so omejevale avtonomijo Cerkve. To enostransko prikazovanje razsvetljenstva, ki je vzpostavljalo racionalistično paradigmo kot nov civilizacijski temelj in s tem dal veljavo znanosti ter svobodo osebnemu mišljenju, ima seveda namen prikazati razsvetljenstvo samo v negativni luči. Slovenska katoliška ideologija razsvetljenstvo še vedno negativno ocenjuje kot ključni iz-

vor sekularizacije in razkristjanjenja, kar je povsem neobjektivno. Tako stališče izhaja iz ideologije katoliškega integrizma, ki pa samoumevno sprejema karolinško državno cerkvenost kot pozitivno, ker je dajala primat cerkveni oblasti, čeprav je ta podpirala nasilno pokristjanjevanje. Obe stališči sta v enakem nasprotju z naukom 2. vatikanskega koncila, ki v *Konstituciji o Cerkvi v sodobnem svetu* izrecno poudarja: »Državna skupnost in Cerkev sta na lastnem področju druga od druge neodvisni in avtonomni« (GS, 76,3). Nobene razlike namreč ni v načelu v tem, da si bodisi Cerkev bodisi država lasti oblast nad avtonomnim področjem druge in ob tem jemlje človeka kot sredstvo svoje uporabe.

Benedikovo zmanjševanje pomena protestantizma za slovenstvo je opazno že iz dejstva, da avtor reformacijo umešča v skupno poglavje *Iz reformacije v katoliško prenavo*. Benedik pravilno poudari, da »je krizo cerkvenega in verskega življenja na Slovenskem v 15. stoletju treba jemati in razumeti v širših okvirih celotne tedanje Cerkve«. Na reformacijo gleda kot na eno vejo »na razraščnem drevesu reforme, ki je skušala Cerkev po eni strani vrniti k prvotnim virom in jo po drugi strani iztrgati iz srednjeveške miselnosti in prakse ter jo približati čutenju človeka novega časa«. In nadaljuje, da »moramo tudi protireformacijo in katoliško prenavo razumeti le v širših okvirih cerkvenopolitičnih dogajanj v 16. stoletju ter vsestranske preнове in poglobljanja verskega življenja v celotni Cerkvi po Tridentinskem koncilu«. Benedik je sicer glede na staro cerkveno zgodovino pisje inovativen pri stališču, da

protireformacija in katoliška prenova izhajata iz reformacije kot zgodovinske označitve dogajanja, ki je privedlo do protestantske cerkvene in verske ločitve (Benedik 2016, 295).

Toda nikjer izrecno ne izpostavi odločilnega dejstva, da je bila ločitev predvsem posledica okostenele fevdalne strukture rimske Cerkve in dogmatične ozkosti, pa zablod katoliške cerkvene prakse s prodajo odpustkov, kar je bil osnovni vzrok Luthrovega upora praksi rimske Cerkve. Tu ni šlo le za odpor do finančnega izkoriščanja vernikov, ampak tudi za povsem protievangeljsko interpretacijo vprašanja odpuščanja in odrešenja, saj je odkupovanje grehov v svojem bistvu paganistična

religiozna praksa, da se namreč z materialnimi sredstvi odkupiš božanstvu za svoje nemoralno ravnanje.

Benedik se pri prikazu reformacije osredotoči izključno na Luthra in Trubarja, kar je za celovito razumevanje slovenskega protestantizma preozko. Reformacijo sicer umešča v najširši okvir srednjeveških prenoviteljskih gibanj oziroma reform Cerkev, a zelo pavšalno in tudi netačno. Povsem spregleda prvega evropskega predhodnika reformacije, angleškega teologa iz 14. stoletja Johna Wycliffa, našteva pa velike osebnosti srednjeveške Cerkev, ne da bi označil, v čem so bili reformatorji oziroma njihovi predhodniki. Najprej našteje Bernarda iz Clairvauxa (12. stol.), ustanovitelja cistercijanskega reda. Kot pobudnika 2. križarske vojne ga nikakor ni mogoče šteti med prenovitelje Cerkev. Frančišek Asiški (12.–13. stol.) je bil vsekakor velik duhovni reformator Cerkev, ki z udejanjanjem življenja po evangeliju z izrazitim uboštvom predstavlja močan poziv proti bogatenju Cerkev. Za predhodnika reformacije našteje Jana Husa, češkega reformatorja, ki je bil obsojen na koncilu v Konstanci in zažgan na grmadi, in italijanskega dominikanskega pridigarja Savonarolo, ki je nastopal zoper papeške odpustke, nemoralno življenje duhovščine in aristokracije, a je kot izrazit fundamentalist kritiziral tudi renesanso in njeno umetnost. Obsojen je bil kot heretik, obešen in sežgan na grmadi v Milanu (1489). Toda samo navajanje t. i. predhodnikov reformacije, ne da bi vsaj omenil, v čem je njihov pomen za reformo Cerkev, je nezadostno tako za raven strokovnosti monografije, predvsem pa za bralca, če zgodovinskih dejstev ne pozna. Kar zadeva slovenski protestantizem, se avtor posveti le Trubarju, Krelja, Dalmatina in Bohoriča omenja le enciklopedično, drugih vplivnih slovenskih protestantov in njihovega delovanja pa ne.

Osredotočimo se torej na prikaz Primoža Trubarja (1508–1586), in sicer na njegovo reformacijsko misel, saj o Trubarjevem življenju piše avtor enciklopedijsko kratko, iz česar bi pričakovali, da se bo posvetil analizi njegove osebnosti, delovanja, teologije in pogledov na tedanjo slovensko danost. Trubarjevo osebnost in delo oriše skrajno skrženo ter pove nekaj malega o organiziranju protestantske Cerkev na Slovenskem. Poudari, da iz Trubarjevih

besed nedvomno izhaja, da mu je bil prvi namen in cilj njegovega življenja oznanjati ‚pravo staro krščansko vero‘ v smislu luteranstva, in drugič, da tega svojega delovanja nikakor ni omejeval zgolj na slovensko ljudstvo, ampak je želel širiti to vero ‚noter do Carigrada‘ (Benedik 2016, 301).

Pričakovali bi pojasnilo, kako avtor monografije razume pravo krščansko vero v smislu luteranstva. Nato vsaj pojasnilo, da je želel pridobiti za krščanstvo ali vsaj za pozitiven odnos do krščanske vere balkanske muslimane predvsem zato, da ne bi več napadali slovenskih dežel in ostale zahodne Evrope. Ob njegovem slovstvenem delu pa se omeji na pripombo, da je začetnik slovenske knjige, a da mu je bilo slovstveno delovanje le sredstvo za oznanjanje prave vere. Poudari pa za današnji čas aktualno miselnost o medijski učinkovitosti pisane besede, češ da se je Trubar »dobro zavedal izrednega pomena nove iznajdbe tiska, ki je bil takrat že krepko na pohodu«. Konkretno:

Trubar je bil prepričan, da bo njegovo oznanjevanje dolgoročno uspešnejše, če bo ljudem dal v roke knjigo, v prvi vrsti Sveto pismo in njegovo razlago. (Benedik 2016, 301)

Nato našteje vse Trubarjeve knjige, originalne in prevode, torej šestindvajset tiskov.

Na koncu prikaza o Trubarju avtor objavi kar obširen izvleček iz posvetila k *Evangeliju svetega Matevža* iz leta 1555, kjer Trubar pojasnjuje, zakaj se je odločil za izbrani govor kranjske slovenščine, namreč da ga bodo lahko razumeli vsi Slovenci: Kranjci, Korošci, Štajerci, Dolenjci, Bezejaki, Kraševci, Istrani. Nadalje pojasnjuje, da je prevajal iz grškega izvirnika s pomočjo prevoda Erazma Rotterdamskega. S tem navedkom Benedik vnaprej ovrže tezo o Trubarjevem nenačrtnem kulturnem in narodnostnem delovanju. Tudi ne omeni Trubarjevega protestantskega pojmovanja Cerkve, ki ga Trubar izpostavi v navedenem posvetilu:

Zakaj od te prave stare krščanske cerkve oli gmajne, katera tiga sujga praviga pastirja Jezusa Kristusa, sinu božjega, štimo posluša, to vero inu ta leben po vuki tih prerokov inu jogrov pela inu drži, se mi ne hočemo z obeno ričjo nihdar ločiti. (Benedik 2016, 303)

Ker je avtor monografije navedel prav ta ključni protestantski teološki nauk o Cerkvi, bi bilo umestno, da tudi pojasni, da gre za temeljni razloček od katoliške ekleziologije. V nasprotju z rimsko Cerkvijo, ki je zasnovana na osnovi rimske pravne in državne ureditve, torej je v ospredju njena hierarhična struktura, kar je razvidno tudi iz same Benedikove cerkvene zgodovine, je protestantizem poudarjal, da je Cerkev skupnost (*gmajna*) verujočih v besedo Svetega pisma, ki priznava za edinega svojega pastirja Jezusa Kristusa, ne pa cerkvene hierarhije in papeža. Ta teološki nazor o Cerkvi je bil vse do sodobnih katoliških ekumenskih stališč kamen spotike (glej: *Skupna izjava glede nauka o opravičenju* iz leta 1999 in slični ekumenski dokumenti) in eden od razlogov, da je Katoliška cerkev protestantske cerkve vztrajno označevala za odpadniške in krivoverske.

Podpoglavje o protestantski reformaciji Benedik zaključi z ekskurzom o smotru Trubarjevega življenja. Trubarja pozitivno označi za moža, »ki se je tako vidno kot le malokdo vpisal v zgodovino slovenskega naroda in ki je s svojo izredno učinkovito dejavnostjo ne le posegel, ampak tudi usmerjal dve temeljni polji narodovega življenja, namreč njegovo vero in kulturo«, a je vedno znova doživljal usodo, ki jo je Ivan Cankar ob 400-letnici Trubarjevega rojstva označil kot zakupniško:

Tisti, ki ne vedo ničesar o njem, ga smatrajo za navdušenega antiklerikalnega narodnjaka. Tisti pa, ki so nekaj slišali o reformaciji na Slovenskem, morejo na tihem in globoko v srcu Trubarja edino le sovražiti. (Benedik 2016, 305)

Benedik pokomentira Cankarjevo misel, da so različni pisci »Trubarja skušali narediti za prvoborca te ali one ideologije«. Javoršek da ga je v knjigi *Primož Trubar* imenoval »prvi pravi pravcati slovensko kulturni aktivist«, Jožko Humar pa ga je v svojem delu *Primož Trubar rodoljub ilirski* imenoval »velikan slovenske politične misli in akcije«. In poudari, da je vsakoletna proslava dneva reformacije »dobrodošla priložnost za napade na katoliško Cerkev.« (Benedik 2016, 305–6) S temi pripombami se avtor spusti na raven agitacijskega govora in s tem iz-

niči strokovnost svoje analize slovenske reformacije. Od strokovno orietiranega zgodovinarja bi pač pričakovali, da ostaja v okviru strokovnega diskurza in ne zapada v ideološki žurnalizem, ki je sicer danes prevladujoč.

Glede na naslov ekskurza bi pričakovali, da bo avtor osrednjo pozornost posvetil Trubarjevi protestantski teološki misli. A v nadaljevanju izpostavi le osnovno namero Trubarjevega delovanja, »da bi človek mogel spoznati pravo resnico o Bogu, obenem naj bi spoznaval tudi sam sebe ter način in namen svojega življenja«. Poudari še, da je v Trubarjevih spisih »navzoča osrednja protestantska misel, namreč soteriološko pojmovanje odnosa med Bogom in človekom«. A avtor monografije ne razloži te osrednje teze protestantske teologije, da je zveličanje iz vere in nezaslužena milost (*sola fide, sola gratia*). Sicer poudari, da je bil Trubar »človek globoke vere« (Benedik 2016, 307). Tako celovite podobe o Trubarju in njegovem delu ne poda. Ostaja pri orisu, ki ne preseže tradicionalno nenaklonjenega pogleda na slovensko reformacijo in pade celo na raven ideološkega govora.

K Benedikovi osvetlitvi Trubarja in reformacije le par pripomb. Iz Trubarjevih uvodov od *Katekizma* (1555) do *Cerkovne ordninge* (1564) je razvidno, da ga je v enaki meri kot verska vnema vodila tudi želja po kultiviranju slovenskega ljudstva, predvsem da mu oblikuje enotni knjižni jezik. Zaradi tega je bil mogoč prevod in natis celotnega svetega pisma. Natis Dalmatinove Biblije so namreč finančno podprli deželni zbori Kranjske, Koroške in Štajerske. Tako je jezik Dalmatinove Biblije ostal na celotnem slovenskem prostoru knjižna norma slovenščine vse do Japljevega prevoda Svetega pisma, torej dve stoletji. Enako je iz Trubarjevih uvodov v njegova dela razvidno, da je imel jasno zavest o enotnosti slovenskega ljudstva in njegovem poselitvenem prostoru, saj ga je imenoval Slovenci in našteval vse dežele, kjer so živeli. Prav njegovo določitev narodnega prostora je izpostavil tudi prvi slovenski politični program, *Program zedinjene Slovenije* iz leta 1848. Torej je imelo Trubarjevo delo tristoleten vpliv tudi na politično dozorevanje slovenskega naroda, ne zgolj slovstveno in kulturno. V svojem *cerkvenem redu* pa je Trubar postavil tudi načrt za izobraževanje slovenskega ljudstva od

široke mreže osnovnih šol do visokošolske ustanove in ureditev cerkvenega življenja »cerkve slovenskega jezika«. Prav ta definicija pa kaže, da je Trubar hotel organizirati cerkev, ki ne bo samo skupnost verujočih, ki Boga častijo v skupnem in samosvojem jeziku, ampak tudi prva organizacijska oblika skupnosti Slovencev.

V naslednjem ekskurzu pod naslovom »Vzroki za neuspeh protestantizma« Benedik citira odlomek iz knjige *Duhovna zgodovina Slovencev* prof. Janka Kosa. S tem odlomkom je verjetno želel podkrepiti svojo tezo o katoliškem »soočenju s protestantizmom«, kakor Benedik opredeli protireformacijo, ki da je predstavljala edino civilizacijsko perspektivo za Slovence. Kos tu zagovarja tezo, da so Trubar in protestanti »imeli pred očmi samo verski pomen svoje dejavnosti« in ne namena oblikovati Slovence v poseben narod, da so sicer »oblikovali prvo elito slovenskega rodu in jezika«, a so se »izobrazili v tujem okolju, vendar so se vrnili in v domačem okolju postali tisto, kar so dejansko bili – prva slovenska elita. Reformacijo so podpirali predvsem nemško govoreči plemiči in meščani.« Priznava, da je v mestih obstajal tudi slovenski mestni sloj, ki je povzročal »razcep nekdanje homogene enote, s tem pa razliko med ljudstvom in nečim, kar bi ga kot višja enota presegalo. To bi bil seveda narod.« (Kos v Benedik 2016, 340) Ker želi na vsak način poudariti, da protestantizem ni bil prva stopnja k razvoju Slovencev v narod in da se je razširjal po zaslugi nemškega prebivalstva, zato bi nujno vodil h germanizaciji slovenskega ljudstva, je smiselno dati nekaj pripomb. Zgodovinsko dejstvo je, da je plemstvo slovenskih dežel govorilo tudi jezik domačega ljudstva, kot državniški sloj seveda nemščino, kot jezik takratne civilizacije in izobraževanja pa latinščino. Nasprotno je res, da je prav protestantsko slovensko slovstvo pospeševalo tudi učenje knjižne slovenščine med plemstvom in s tem širilo kulturni ter civilizacijski prostor slovenščine. Kos sicer mora priznati, da je sloj slovensko govorečih meščanov sprožil proces formiranja Slovencev v narod, kakršen je bil mogoč v pogojih poznega fevdalizma pri narodih, ki niso imeli svoje vladarske hiše. Tudi za Nemce tedanjega časa ni mogoče reči, da so bili narod v novoveškem pomenu. Toda prav Lutrov nemški knjižni jezik je ta proces sprožil, čeprav so se v času tridesetletne vojne

povsem razdelili med protestantske in katoliške dežele. Podoben proces se je npr. v Italiji začel stoletja prej zaradi večje civilizacijske razvisti, in sicer z Dantejevim literarnim jezikom in njegovo književnostjo, ki je formirala Italijane v enoten narod. Enak proces kot Dante ali Luther je pri nas sprožil Trubar in drugi protestantski pisci, izrazito tudi Dalmatin s prevodom celotne Biblije in Bohorič s prvo slovnico slovenskega jezika. Trubar je, kot že rečeno, tudi opredelil naselitveni prostor Slovencev in jih – pripadnike različnih dežel – poimenoval s skupnim imenom Slovenci, kar je postala označitev za pripadnike naroda, kakor to ime uporablja že protireformacijski škof Hren: »naš slovenski narod«, »naš slovenski jezik« (po Benedik 2016, 338).

Našteta dejstva kažejo, da so slovenski protestanti zavestno gradili kulturno raven Slovencev in njihovo narodno zavedanje. Dejstvo je, da je Trubar ljudstvo dežel, ki jih vsakič znova našteva, imenoval Slovenci in njihov jezik slovenski, kar ni mogoče razumeti drugače kot posebno etnijo s samosvojo kulturo, jezikom in poselitvenim območjem, kar pa so elementi romantične definicije naroda: Boden, Blut, Kultur. Kos kljub tem dejstvom ponavlja staro tezo katoliškega zgodovinopisja: »Vendar so bili (protestanti) daleč od tega, da bi Slovence razumeli kot nastavek za tvorbo posebnega, samostojnega naroda.« (Kos v Benedik 2016, 340) Je tedaj mogoče razumeti Kosovo vztrajno zanikanje protestantske družbeno kulturne akcije drugače, kot da hoče zmanjševati pomen slovenske reformacije? Da hoče Kos utrditi odklonilno stališče do slovenske reformacije, sledi tudi iz trditve:

Protestantizem med Slovenci je bil na neuspeh obsojen že vnaprej. Seveda bi bil uspešen, če bi ga lahko plemiška gospoda, ki mu je bila glavni podpornik, uvajala med Slovence tudi s silo, kot se je to dogajalo v severnonemških deželah. [...] Da je plemstvo tudi na Slovenskem poskušalo na podobno širiti protestantizem, kažejo mnogi primeri agresivnosti in prilaščanja cerkva, župnijskih opravil in pravic, ki *niso* bili manj agresivni od poznejših dejanj protireformacije. (Kos v Benedik 2016, 341)

Prav slednjo Kosovo trditev pa spodbijajo rezultati in posledice katoliške protireformacije, ki je bila totalno nasilna za razliko od pro-

testantske verske akcije, ki ni sežigala katoliških knjig, ni rušila katoliških cerkva, le uporabila jih je, ni nasilno izganjala katoličanov, ni nastopala z oboroženo silo pri svojem pridobivanju vernikov in končno ni morila, kar vse je počela katoliška restavracija, ki je svoje delo zapечатila s sežigom Petra Kupljenika na grmadi, in sicer v Rimu 1595. Reformacijske komisije pa so z vojaškim nasiljem vršile rekatolizacijo, porušile protestantske verske objekte, pregnale v tujino dobršen del plemstva in meščanstva iz slovenskih dežel, kar je pomenilo tudi sloj izobraženstva, ukinile šole, uničile domala ves protestantski knjižni fond, z izjemo Dalmatinove *Biblije*, kar vse je zavrlo razvoj Slovencev v narod z jasno kulturno in politično zavestjo. Dejstvo, da je ljubljanski škof Hren izprosil dovoljenje za rabo Dalmatinove *Biblije* v pastoralne in bogoslužne namene, seveda pod pogojem, da so bili listi z uvodom iztrgani, da ne bi širili protestantske teološke misli, pa dokazuje, da je protestantizem s svojo akcijo uvajanja slovenske besede v cerkveno bogoslužje pustil tako globoke sledi v ljudstvu, da si katoliške restavracije ni bilo mogoče zamisliti brez ohranitve slovenskega jezika vsaj v pastoralne in bogoslužne namene. Kljub agresivnemu zatrtju protestantizma pa dovolj zgodovinsko izpričanih dejstev dokazuje, da je protestantska vera tako med plemstvom kot med ljudstvom podtalno živela naprej. Da bi vse to zanikal in ublažil razsežnosti nasilne rekatolizacije, si Kos dovoli današnji ideološki razklanosti Slovencev všečno politiziranje: »Slovenski protestantski eksodus okoli leta 1600 ne po obsegu ne po pomenu ni bil enak katoliškemu eksodusu leta 1945.« (Kos v Benedik 2016, 342) – Sapienti sat.

Sklepna misel Benedikovega prikaza slovenskega protestantizma, ki jo poda s Kosovo trditvijo, da bi zmaga protestantizma v naših deželah pospešila germanizacijo, je tradicionalna teza katoliškega zgodovinopisja, ki pa nima opore v zgodovinskih dejstvih. Prav tako ne trditev:

»Dejstvo je, da se je z izgonom protestantskih plemičev in meščanov, ki so bili večidel nemškega rodu, delež nemško govorečih na Kranjskem, pa tudi na Koroškem in Štajerskem zmanjšal, kar za nadaljnjo usodo Slovencev ni bilo brez posledic. Protireformacija ni preprečila razvoja Slovencev v narod, ampak mu je celo olajšala pot.« (Benedik 2016, 342)

Dejstva govore nasprotno.

Duh, ki veje iz Benedikovega prikaza slovenskega protestantizma, ne blaži tradicionalne katoliške netolerantnosti in ne sledi smernicam današnjega katoliškega ekumenizma, če upoštevamo samo zadnji ekumenski dokument, *Od konflikta do skupnosti*, ki je obeležil 500-letnico protestantizma leta 2017. Opisuje namreč zgodovino Cerkve izključno kot institucije, in sicer v okviru pojmovanja konstantinske cerkve, se pravi državne religije, ki se na Slovenskem skuša uveljavljati kot model katoliškega integritizma tudi danes. Če je s čim 2. vatikanski koncil dokončno obračunal, je s tem konceptom. Zato avtor obravnavane monografije ne more uvideti, da je bilo Trubarjevo razumevanje Cerkve kot skupnosti božjega ljudstva – gmajne – za stoletja pred katoliškim razumevanjem Cerkve. Morda zato pri svojem opisu reformacije ni izpostavil te koncepcije Cerkve, ki je po 2. vatikanskem koncilu poudarjeno naglaševana. Cerkev kot skupnost božjega ljudstva je pri sodobni katoliški pastoralni praksi in teološki doktrini v ospredju. A očitno na Slovenskem še vedno v zaostajanju.

Benediku morda ne gre pripisovati toliko osebne strokovne pomanjkljivosti, pač pa ideološko obzorje katoliškega integritizma, v katerega slovenski katolicizem žal ostaja zasidran. Za resen znanstveni prikaz to seveda ni sprejemljivo. Podobno enostranski in tendenciozen je tudi prikaz slovenskega narodnoosvobodilnega boja in vloge krščanskih socialistov ter številnih duhovnikov (posebno na Primorskem) v njem. Avtor zato žal ne more razumeti dejstva, da lahko v dobi sekularizacije krščanstvo nagovori sodobnega človeka le kot eksistencialna duhovno-etična izbira in pot, in ne kot hierarhična institucija. In da lahko krščanstvo nagovori današnji svet le kot enovit zgodovinski pojav z vsemi svojimi različnimi konfesionalnimi in bogoslužnimi oblikami ter različnim ustrojem svoje cerkvenosti. V tej širini, ki slovenskem katolištvu manjka, je iskati tudi vzrok, zakaj se na svetu protestantske oblike krščanstva danes širijo hitreje kot katoliške.

VIRI IN LITERATURA

Benedik, Metod. 2016. *Krščanstvo na Slovenskem v luči virov*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

GS = RKC. (1965) 1980. *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija Cerkev v sedanjem svetu*. Ljubljana: Koncilski odloki.

Od konflikta do skupnosti: Skupno luteransko-katoliško obeleževanje reformacije leta 2017; Poročilo Luteransko-rimskokatoliške komisije za edinost (Cerkveni dokumenti, 150). (2013) 2016. Ljubljana: Družina.

Oražem, France. 2009. »Razlogi, ki so Trubarja privedli v protestantizem.« V *Primož Trubar: konferenčni zbornik* (Simpoziji v Rimu 26, Trubarjev simpozij), ur. Edo Škulj, 23–33. Celje: Celjska Mohorjeva družba; Rim: Slovenska teološka akademija; Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve pri Teološki fakulteti.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(27\)121-134](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(27)121-134)

Dušan Voglar

CANKARJEVI PREDAVANJI O TRUBARJU IN PROTESTANTIH

Ob Trubarjevi štiristoletnici¹

[188] Ob stoletnici Prešernovi je napisal Zupančič pesem, ki naj jo beró mladi ljudjé vsakokrat, kadar praznujejo spomin naših velikih mož.² Samo mladi ljudjé naj jo beró! Za tiste, ki so kljub svežemu licu stari v srcu, v mislih in v pogumu, – za tiste ni pisal Zupančič. – Z brezprimernimi besedami je tam povedal, da je delo in življenje vseh naših velikih bojevnikov in mučencev last in bogastvo tistih, ki to življenje, to delo in boj *nadaljujejo*. In tistih, ki so močni dovolj, da uživajo delež *vsakega* resničnega in poštenega boja. Ta delež, visoko in zaslužno plačilo, se imenuje *trpljenje*.

Ne dajmo se motiti, ne preslepiti! Ob Prešernovi stoletnici so se polastili Prešerna taki ljudjé, ki niso imeli v resnici in v svojem srcu

- 1 Predavanje Ivana Cankarja na Dunaju 6. marca 1908 na »Trubarjevem večeru« du-najskega visokošolskega društva Sava za počastitev 400. obletnice Trubarjevega rojstva. – Obe predavanji, to in predavanje v Trstu 21. maja 1908, sta ponatisnjeni po izdaji v 25. knjigi Cankarjevega *Zbranega dela* (Cankar 1976, 188–90, 191–206; jezikovna redakcija Stane Suhadolnik), in sicer brez dodatne jezikovne in pravo-pisne redakcije; razvezava treh okrajšav »slov.« je izjema. Strani izdaje iz leta 1976 so v tem ponatisu navedene med oglatima oklepajema. Vsi poudarki besed v pre-davanjih so Cankarjevi. – Natis predavanj v tej številki revije *Stati inu obstati* je uredil, izbral odlomke in jih z opombami opremil Dušan Voglar.
- 2 Pesem Otona Župančiča je Cankar prebral poslušalcem po koncu predavanja (gl. op. 3). Takrat je pesnik za svoj priimek še uporabljal pisavo »Zupančič«.

prav nobene stike z njim – ki so bili z vsem svojim življenjem in delom Prešernu bolj tuji, kakor svoje čase njegov cenzor. Pravi sinovi in vnuki Prešernovega duhá niso slavili svojega mojstra in učitelja z navdušenimi narodnimi kroki, temveč slavili so ga in ga slavé na enostaven način, da hodijo za njim in nadaljujejo njegovo delo.

Kar se je takrat godilo, to se bo godilo tudi letos, v *Trubarjevem* letu. Še predno je to leto napočilo, so se že oglašali različni ljudjé, ki ne morejo živeti brez odborov in odsekov in ki so kratkomalo vzeli Trubarja v zakup. Meni se skoro dozdeva, da je tem korenitim narodnjakom (ki hodijo okoli in iščejo, kaj bi slavili) edina skrb in edino veselje le to, da se porodi na Slovenskem v enem letu dolga [189] vrsta novih predsednikov, podpredsednikov, tajnikov in drugih nepotrebnih ljudi. O Trubarju samem imajo neko temno slutnjo; tisti, ki ne vedó 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*!

Zakaj tako je dandanes na Slovenskem: večina ljudi, ki bodo hrupno in javno slavili Trubarjev spomin, nima v sebi ne sence Trubarjevega duhá, ne kapljice Trubarjeve krvi! Da so živeli takrát, bi bili šli s Hrenovo procesijo in bi stali ob grmadi, kjer so gorele Trubarjeve postile in Dalmatinove biblije! – Strašna je ironija zgodovine: v letu, ko slavimo spomin velikega našega reformatorja in revolucionarja, je slovenski narod najbolj papističen izmed vseh narodov evropskih. Tega je kriva v velikanski meri strahopetnost, neodkritosrčnost in kratkovidnost takih naših čudežnih antipapistov, ki bodo letos *Trubarja* slavili! – Dobro vem, da je še mnogo drugih vzrokov tej žalostni resnici, da so slovenske dežele dandanašnji kakor črn madež na avstrijskem zemljevidu. Ampak poglobitveni vzrok je *brezpogumnost* tistih, ki bodo častili z besedo Trubarjev *pogum*.

Posebno jasno se je pokazalo lani in letos, kako lahko je različnim rodoljubom, da zlezejo pod kuto. Človek že komaj vé, če naj pozdravi s »Hvaljen bodi Jezus Kristus« prijatelja, ki je še včeraj klical »Stran s papisti!« Jaz imam takih izkušenj. Ljudjé, ki bi bil prisegel nanje, roma-jo zdaj kar s procesijo v breznačelnost. Oni pravijo, da se »prilagodéva-

jo danim razmeram«, ter psujejo to prilagodevanje z različnimi, večidel latinskimi nazivanji. Jaz pa, ki razumem latinščino v zelo majhni meri, sem takih misli, da breznačelnost le enostavno imenujemo breznačelnost. Toliko je gotovo, da stojimo danes, baš v Tru[190]barjevem letu, na eni izmed najbolj žalostnih in sramotnih stópnic našega narodnega razvoja.

To so ob slavnostnem večeru grenke misli. Ampak zdi se mi, da jih je bilo treba povedati. Toliko bolj potreba, ker le iz spoznanja resnice raste pravi mladostni pogum in raste z njim upanje v krepko in sončno prihodnost. Bodi kakor je in kakor hoče – mladina ostane in z njo ostane brezobzirni pogum, ostane odkritosrčnost in moč. Le ona ima pravico, da slavi bojevnika in njegove tovariše-mučenike, le tista mladina, ki nadaljuje in bo nadaljevala njegovo delo. Kdor se je prilagodil klavrní sedanjosti, kdor ni pripravljen, da daruje svojo družabno in politično kariero svojemu srčnemu prepričanju, tisti naj pusti Trubarja pri miru ter naj slavi Hrena, njegove kanonike in njegove grmade! – Mi bomo opravičili brez njih in brez njih bomo zmagali!

Cenjeni poslušalci!

Dovolite mi, da vam preberem tisto pesem Zupančičevo, o kateri sem vam povedal. Nató še eno, katero je zložil v spomin pesniku Aleksandrovu – Murnu – enemu izmed naših bojevnikov-mučencev. Tudi ta pesem sodi v nocojšnji večer. Zakaj nikjer kakor v tej pesmi ni tako globoko in jasno izraženo – kako raste iz bridkosti spoznanje in iz spoznanja pogum.

Naposled, če bo časa in če vam ne bo dolgčas, pa vam preberem še kratko črtico, ki sem jo sam napisal. Iz Zupančičevih pesmi boste slišali silo in glas bojevnika; v svoji črtici pa bi vam rad pokazal tisto smešno in klavarno ozračje, v katerem bodo letos vzkile različne Trubarjeve slovesnosti.³

3 Cankar napove branje dveh pesmi Otona Župančiča; to sta bili: *Pesem mladine* (Župančič 1956, 184–85; gl. tudi op. 20) in *Grobovi tulijo* (uvodna v ciklu *Manom Josipa Murna – Aleksandrova*; Župančič 1956, 111–12). Izbral je tudi svojo črtico *Mrovec in njegova slava*, prvič objavljeno v *Ilustrovanem narodnem koledarju* za leto 1907 (Cankar 1974, 144–45). To svojo črtico je prebral tudi v Trstu po

Trubar in Trubarjeve slavnosti⁴

[191] Letos dne 8. junija bomo slavili štiristoletnico rojstva Primoža Trubarja, vodnika slovenske reformacije v šestnajstem stoletju, stvarnika slovenskega pismenega jezika, začetnika slovenske literature. S Trubarjem slavimo sploh enega največjih mož, kar jih pozna tako prazna in žalostna zgodovina slovenskega naroda.

Trubar je bil otrok svojega časa, produkt tedanjih razmer v slovenskih deželah; ni stal kakor drevo v puščavi, temveč je bil samo besednik svojega naroda, glas časa, njegovih zahtev in njegovih želja. Še vselej, kadar je doba v svojem razvoju dospela do preloma, do izbruha novega časa, si je našel potrební dan potrebnega moža in potrebno besedo. Na Slovenskem je ob tistem času velikih ljudi in velikih dejanj govoril *Primož Trubar*, in govorili so njegovi tovariši. Če hočemo pa poznati Trubarja, je treba, da poznamo tla, iz katerih se je rodila slovenska reformacija, tisto mogočno in globoko ljudsko gibanje, ki je oznanjalo novo in lepo življenje za ves slovenski narod.

Reformacijsko gibanje po slovenskih deželah je nastalo ter se tako čudno hitro širilo iz popolnoma enakih vzrokov kakor na Nemškem in Češkem. Ljudstvo je vzdihovalo pod strašnim jarmom duhovne in posvetne gospode. Do kosti je bilo izsesano in izžeto, živelo je komaj še človeško življenje. Poleg tega pa je bilo še obsojeno, da je stalo neprestano na straži ter branilo proti Turkom svoj dom in z njim varnost vseh zahodnih dežel.

Če bere človek zgodovino tistih časov, se mu zdi popolnoma razumljivo, da se je slovensko ljudstvo v svojem obupu [192] vdalo najčrnejšemu praznoverju, čigar žalostni sledovi še do današnjega dne niso izginili.

Prijatelja ni imelo ljudstvo nobenega, upanja nobenega, kvečjemu v sveta nebesa. Edini narodni zaščitniki, besedniki njegovi, bi bili po pravici morali biti v tedanjih časih duhovniki. Ampak prav tista duhovšči-

predavanju *O slovenski prozi* 22. maja 1908 v okviru Ljudskega odra, torej naslednji dan po predavanju o Trubarju (gl. op. 4; Voglar 1976, 328).

4 Predavanje Ivana Cankarja v Delavskem domu v Trstu 21. maja 1908 za socialnodemokratsko delavsko kulturno društvo Ljudski oder.

na je ležala na ljudstvu kakor ogromen polip in mu je s tisočerimi ustmi sesala zadnjo kri. [...]»⁵

[194] Škof Hren sam se bridko pritožuje, da je bilo ob tistem času na Kranjskem 95 % prebivalstva luteranskega. Seveda on pretirava, morda zato, da bi svoje protireformacijske in protikulturne zasluge pokazal v svetlejši luči; toliko je pa gotovo, da je vse kulturno delo na Slovenskem dobivalo takrat svojo moč in vsebino iz protestantskega dela naroda. Kar se je delalo za duševni in socialni napredek, je bilo [195] edinole delo protestantov; o kakšnem kulturnem življenju in nehanju na katoliški strani ne more biti govora, kajti katoliško je ostalo vse tisto, kar je bilo nedvednega ali strahopetnega.⁶

Z napredkom reformacije se vzdigne visoko kakor nikoli poprej in kakor ne pozneje dolgih dvesto let kulturno življenje slovenskega naroda. Ko pa je ob koncu 16. in začetku 17. stoletja z ognjem in mečem div-

5 Sledijo odstavki (192–94) z nadaljnjimi podatki in navedki o razmerah pred začetkom reformacije na Slovenskem in o širjenju reformacije. Cankar je zajemal iz II. in III. dela zgodovine Kranjske Avgusta Dimitza (Dimitz 1875a; 1875b; prim. prikaz odlomkov iz II. dela v *Stati inu obstati*, tj. Dimitz 2006). Z navajanjem iz Dimitzeve zgodovine oz. s sklicevanjem nanjo Cankar najprej poudari »škandalozne razmere« v Rimskokatoliški cerkvi, predvsem pastirsko brezbriznost, posvetno razuzdanost in neizobraženost duhovščine (Dimitz 1875a, 193; Dimitz 2006, 237). Doda Trubarjevo zgražanje iz pisma 11. aprila 1562 deželnemu oskrbniku Joštu Gallenbergu in stanovskim odbornikom (Elze 1897, 173; Trubar 2015, 124, 128) zaradi uživaškega početja klera na tridentinskem koncilu, češ: »Babilonsko rimsko vlačugo je treba pred svetom razkrinkati ter osramotiti.« Nadaljuje z Dimitzevim poročilom o pritožbi deželnih stanov leta 1518 zaradi duhovniškega izžemanja vernikov s pogrebninami, z odpustki in drugimi dajatvami ter o javnem razkazovanju duhovniških priležnic (Dimitz 1875a, 62–63). Nato navede še poročilo škofa Tomaža Hrena, da je bilo leta 1597 v Ljubljani poleg protestantskih šolnikov tudi »devet ali več luteranskih pridigarjev« in da se je v njegovi škofiji »komaj dvajsetina prebivalstva [...] priznavala h katoličanstvu« (Dimitz 1875b, 368). Omeni tudi, da »se je na škofovo bridkost izkazalo«, da za ljubljanski mestni svet ni bilo mogoče najti dovolj za upravljanje zmožnih katoličanov, zaradi česar so morali vanj pripustiti protestante (Dimitz 1875b, 284).

6 Dimitz piše, da je vsa takratna kultura slonela na pobudah protestantskih prebivalcev (Dimitz 1875a, 145).

jal po deželi zmagujoči katolicizem, je izginil vsak sled mlade naše kulture in narod je bil pahnjen nazaj v najčrnejšo temo. [...]'⁷

[198] Vse kakor danes! ... Kaj se je pač spremenilo v teh tristo letih?

Kaj ni ravno te dni romala velika množica ljudi iz slovenskih krajev v Lurd? Kaj ni vražje⁸ in praznoverstvo še tako razširjeno po naši domovini, da ravno na tem babjeverstvu sloni največja slovenska politična stranka?⁹

Kar je veljalo pred tristo leti, velja tudi danes; edini resni sovražnik srednjeveške teme, ki še dandanašnji kakor mora leži nad našo slovensko domovino, je izobrazba, je knjiga. To je spoznal Trubar takoj ob začetku svojega boja. Kako velikanskega dela se je lotil Trubar s pisanjem prve slovenske knjige, je lahko razumeti. Književnega slovenskega jezika takrat sploh ni bilo. V nekem pismu¹⁰ bridko toži Trubar, za koliko pojmov in stvari da ne ve slovenske besede. Naravno! Pred njim so se brigali katoliški duhovniki za vse drugo nego za izobrazbo ljudstva. Ko je škof Hren s pomočjo države pokončal vse, kar je lepega in zdravega rodila reformacija, so duhovniki grmeli proti šolam, češ da bi ljudje brezverske knjige brali, če bi se brati naučili. Ta strah je razumljiv; ljudje bi brali, drugih knjig pa takrat sploh ni bilo nego takoiimenovane krivoverske.

Žalski župnik je še leta 1750, torej ravno dvesto let po rojstvu prve slovenske knjige, rotil duhovnike, da naj se ne brigajo za pisanje in branje,

7 Sledi (195–98) dolg navedek iz Trubarjevega nemškega posvetila češkemu kralju in avstrijskemu nadvojvodi Maksimilijanu v glagolični izdaji hrvaškega prevoda prvega dela *Novega testamenta* 1562 (Elze 1897, 143–45; Trubar 2011, 439–44, 472–76) o praznovernosti slovenskega ljudstva, ki daruje duhovnikom za maše in procesije, hodi na dolga romanja in namenja darove za zidanje novih cerkva, in iz istega vira obsežen opis naprežanja za zidanje Marijine cerkve blizu Gornjega Gradu (Nova Štifta).

8 Skupek vraž (samostalnik, po zgledu: beseda, besedje).

9 Cankar ima v mislih katoliško Slovensko ljudsko stranko.

10 Trubar v nemškem predgovoru v knjigo *Ta prvi deil tiga noviga testamenta* (1557) poroča o svojem pismu Pavlu Vergeriju ml. s takšno ugotovitvijo (Trubar 2015, 24–25, 46), preden se je lotil prevajanja evangelijev.

temveč da naj uče mladino zgolj krščanski nauk, kajti, pravi, luteranov bi sploh ne bilo, če bi se ljudje brati in pisati ne učili. [...]»¹¹

[199] Seveda je bilo treba veliko truda, navdušenosti in naravnost nadčloveške nesebičnosti, da je to mlado drevo slovenske kulture obro-dilo sad. Trubar sam je časih, posebno od začetka, obupaval. Vse je le-žalo večji del na njegovih ramah; na svoje sodelavce se v mnogih sluča-jih ni mogel zanašati, nekateri so mu naravnost ovire delali. Tako n.pr. ljubljanski protestant Klombner, ki ga je naravnost obrekoval in črnil pri baronu Ungnadu, zaščitniku in podporniku slovenske knjige. [...]»¹²

[201] Trubar je moral bežati na Nemško, kjer je dobil službo pridigar-ja v Rotenburgu. Nekaj predikantov je pač ostalo v domovini, toda vo-dilnega duha ni bilo. – *In tedaj se je zgodilo največje in najpomembnej-še delo slovenske reformacije*, eno izmed največjih del sploh v zgodovini slovenskega naroda. Trubar ni mogel govoriti svojemu ljudstvu, zato je pisal – pisal mu je v tistem zaničevanem jeziku zaničevanega ljudstva, o katerem se je sploh sodilo, da ni za pismeno rabo.

- 11 Podatek o žalskem župniku je Cankar prevzel iz knjižice Ivana Laha o Trubarju in protestantizmu (Lah 1908, 32; prim. Voglar 2005, 93–94). Sledi (199) odstavek z navedkoma iz nemškega posvetila württemberškemu vojvodi Ludviku v knjigi *Ta celi Novi testament* 1582 (Dimitz 1875a, 214; Trubar 2011, 270, 272, 306, 307), kjer Trubar poudari dvoje: da pred njegovim prvim katekizmom ni bilo nobene knjige v slovenščini in da ljudje njegovih knjig ne berejo samo po mestih, ampak tudi po vaseh, ter se iz njih toliko naučijo, da znajo protestantske nauke tudi sami braniti pred papisti.
- 12 Sledijo odstavki (199–201) s prikazom Trubarjeve življenjske poti in njegovega de-lovanja (Dimitz 1875a, 198–200) do leta 1547, ko se je kot župnik v Šentjerneju lah-ko izmaknil aretaciji, ki je za časa škofa Urbana Textorja zajela ljubljanske luteran-sko usmerjene duhovnike, in se nato leta 1548 umaknil na Nemško. Cankar med drugim navede, da je Trubar prišel v času škofa Krištofa Ravbarja v Ljubljano »kot slaven pridigar proti izprijenosti v cerkvi«. Poudari, da so Trubarjevi nauki »ime-li tak vpliv, da je boljši del duhovščine začel prestopati na stran reformacije« (200). S tem Cankar Trubarju pripiše prevelik vpliv, saj so se že pred Trubarjevim pri-hodom v Ljubljano člani stolnega kapitlja (zlasti Pavel Wiener) pod vplivom refor-macije zavzemali predvsem za zvesto oznanjanje evangelijske resnice, za odpravo duhovniškega celibata in za drugačno podeljevanje zakramentov (Dimitz 1875a, 199–200). Cankar tudi doda (201): »Mesta so bila kmalu po večini protestantska, začelo se je že gibati ljudstvo po deželi – in takrat je postalo gibanje res splošno in narodno.«

Leta 1550 je bil ta naš jezik povzdignjen med književne jezike, izšla je prva slovenska knjiga; izšla je daleč v tujini, v nemški Tübingi; pisana je z nemškimi črkami, podpisan pa ni ne pisatelj ne tiskar.¹³ Trubar se je imenoval na nji »Philopatridus Illyricus« (ilirsko domoljub), tiskar pa Jernej Škrjanc s Sedmograškega.

Trubar se je bil medtem oženil; leta 1552 se je preselil v Kempten. Započeto delo je nadaljeval z vso svojo energijo. Nič ni pomagalo, da je škof Tekstor sam šel pridigovat po kranjskih mestih. Ves boljši del duhovščine je prestopil k protestantizmu.¹⁴ Tej se je polagoma pridružilo tudi plemstvo, ki se je še dobro spominjalo zadnjih kmečkih puntov in je torej vsako večje ljudsko gibanje gledalo z nezaupljivimi očmi, posebno še zato, ker so kmetje ob zadnjem puntu l. 1525 poleg drugega zahtevali tudi, da naj se odpravi davek na odpustke in nova desetina, ter da naj občine svobodno volijo svoje župnike. [...] ¹⁵

[204] Slovenskim deželam je poveljeval od l. 1596 graški nadvojvoda Ferdinand, ki je poklical jezuite v Ljubljano.¹⁶ Eno leto pozneje je zase-

13 Kot pridigar v Rothenburgu nad Taubero zahodno od Nürnberga je Trubar izdelal prvi slovenski knjigi. Podatki o psevdonimih pisca in tiskarja so v Dimitzevi knjigi (Dimitz 1875a, 215). Po nedavni ugotovitvi sta bili knjigi natisnjeni v mestu Schwäbisch Hall, ne pa v Tübingenu. Dimitz piše, da so v mestu Schwäbisch Hall zavrnilo tiskanje Trubarjevega katekizma (Dimitz 1875a, 214). Cankar ne poudari, da je Trubar v Kemptenu prevedel *Evangelij po svetem Mateju* (1555), kar je prvi slovenski prevod kakega svetopisemskega besedila, hkrati pa tudi dokaz zmožnosti slovenščine ter literarnega ustvarjanja v njej.

14 Cankar se tudi tu opira na Dimitzevo pisanje (Dimitz 1875a, 209–16, 227–28).

15 Cankar je mislil na zahteve nemških upornikov leta 1525. – Sledijo odstavki (202–4) o Trubarjevem nadaljnjem prizadevanju za slovenske (in tudi hrvaške) knjige med bivanjem na Nemškem, o njegovi vrnitvi v Ljubljano in o ponovnem izgonu iz avstrijskih dežel (Dimitz 1875a, 209–16, 227–28). Tudi prikaz ravnanja škofa Petra Seebacha Cankar povzema iz Dimitzeve zgodovine (Dimitz 1875a, 250–51), vendar vira ne navede. Cankar na podlagi Dimitzevih podatkov posebej poudari (203), da je slovenska reformacija leta 1563 Slovincem dala »v Ljubljani gimnazijo« in šole po drugih večjih krajih. Nato preide k opisu Hrenove protireformacije na Kranjskem; z njo »je bila zatrta in uničena plemenita kal novega, resnično slovenskega narodnega življenja« (204; poudarek Cankarjev; prim. Dimitz 1875b, 280–81, 368–69).

16 Avstrijski nadvojvoda Ferdinand, nadvojvoda Notranje Avstrije, je bil pod močnim jezuitskim vplivom. Prihod jezuitov v Ljubljano (1597) je bil plod prizadevanj

del škofijsko stolico v Ljubljani Tomaž Hren, na čigar imenu in spominu leži večno prokletstvo.¹⁷ S svojimi biriči je vdiral v protestantovske cerkve, razbijal protestantovske oltarje, požigal cele vozove protestantovskih knjig. Celo mrličje protestantovske je skrunil – njih trupla je dal pometati v Ljublanico. Na ljubljanskem trgu je zgorelo leta 1600 osem, leto pozneje troje voz protestantovskih knjig. Tudi po drugih slovenskih mestih so goreli ti žalostni kresovi – hujši, za narod pogubnejši nego tiste grmade, na katerih so po ukazu svete rimske katoliške cerkve goreli posamezni plemeniti in pogumni spoznavalci. Na teh grmadah je gorel človek – duh je ostal in delo je ostalo. Hrenovi kresovi pa so uničevali kulturo in življenje celega naroda, uničevali so duh in delo.

Začetkom 17. stoletja so poslednji predikantje zapustili slovensko domovino. Glavni voditelji – Trubar, Dalmatin, Jurišič – so bili že zdavnaj mrtvi; med poslednjimi, ki so šli v tujino, je bil Trubarjev sin Felicijan. In bilo je kakor črno znamenje – s pobeglim sinom je zapustil poteptano Slovenijo tudi duh očeta Primoža Trubarja.

Tako se letos ne spominjamo samo Trubarja in reformacije, temveč tudi Hrena, njegovih biričev in njih slavnih del. Štiristoletnica Trubarjevega rojstva je hkrati tristoletnica smrti mlade slovenske kulture – nasilne smrti, ali bolje umora, ki ga je izvršil nad njo škof Hren po naročilu rimske cerkve.

[205] Ta dvojni spomin slavimo v letu, ko se dan za dnem jasno izkazuje, da je naš narod še dandanašnji veliko bolj narod škofa Hrena nego narod Trubarjev ... Na žalost je treba povedati: celo med tistimi, ki bodo letos slavili Trubarjev spomin, med tistimi, ki bodo na večjo Trubarjevo čast in slavo prirejali veselice, plesne venčke ter stavili spomenike – celo med tistimi jih bo veliko in jih bo največ takih, ki bi, da so živeli ob Hrenovih časih, hodili za jezuitsko procesijo ter stali ob Hrenovih kresovih.¹⁸

škofa Janeza Tavčarja in nato škofa Tomaža Hrena (imenovan 1597, potrjen 1599), ki se je od leta 1573 šolal pri jezuitih v štajerskem Gradcu.

17 O protestantizmu po Trubarjevem odhodu (1565) in Hrenovi protireformaciji Dimitz poroča zelo obsežno (Dimitz 1875b, 200–88, 368–69).

18 Cankar ponovi enako misel iz svojega dunajskega predavanja.

Danes, štiristo let po Trubarjevem rojstvu in tristo let po Hrenovih hudodelstvih – kje je še odpor proti oholosti in nasilstvu rimske cerkve? Ravno poslednje dni nam cerkev spet naglas demonstrira, da namerava spraviti vso Avstrijo in kulturo vseh avstrijskih narodov pod jezuitski klobuk. Ljudske šole so že davno pod križem in molkom, zdaj so napadli univerze.¹⁹ Nevarnost, da jadramo s polnim vetrom nazaj v sedemnajsto stoletje, je očitna; takoimenovano napredno meščanstvo pa se ne gane, kvečjemu le časih milo zavjeka ter prosi milosti in kompromisa.

Naše slovensko naprednjaštvo, kolikor ga je še, bo letos slavilo Trubarja – letos, v tistem letu, ko sklepa z Rimom in njegovimi služabniki gnile kompromise na vseh koncih in krajih.

Nalogo boja za osvobodjenje izpod vsakega duševnega in telesnega jarma je prevzelo že zdavnaj ljudstvo samo.

Le ono je dedič in zvesti varuh vseh naših revolucionarnih tradicij, le v njem živi vroča želja, mogočna volja po svobodi. Drugačen bo v prihodnosti ljudstva boj za svobodo; višji in daljši bodo cilji tega boja, nego so bili pred štiristo leti. Ampak naši bojevniki iz davnih časov bodo gledali ta boj, spoznali bodo v borilcih svoje sinove in dediče. Spominjajmo se preteklosti, mislimo na prihodnost ...

[206] Mogočen plamen iz davnine šviga –
vekov preletel je koprne,
in plamen naš se druži z njim, se dviga,
in plamen naš pogumno dalje gre,
ker neprekinjena drži veriga
iz zarje v zarjo in od dne do dne ...
In v nove zarje nam hlepé oči –
*tako naj ljudstvo Trubarja slavi!*²⁰

19 Cankar meri na katoliški napad na svobodo znanstvenega delovanja na univerzi, ki se je razmahnil ob t. i. aferi Wahrmond (Voglar 1976, 361).

20 Zadnji verz zadnje kitice iz Župančičeve *Pesmi mladine*, ki govori o pesniku, tj. Prešernu, je Cankar priredil (v izvirniku: »tako mladina pesnika slavi!«). Opis plamena je navezan na 1. kitico: »Mi gremo naprej, mi gremo naprej, / mi strelci, / in pred nami plamen gre skozi noč / kot Bog pred Izraelci!« Vso pesem je Cankar prebral na predavanju »O navdušenju« za tržaški Ljudski oder 27. oktobra 1908, ki je poleg delavcev pritegnilo tudi dijake (Voglar 1976, 328).

Pojasnila

Predavanji Ivana Cankarja, ki se je s svojim nastopom takoj uveljavil in priljubil v neposrednem stiku z ljudmi kot udaren in besen kritik, izvirata, kakor je razvidno iz uvodnega odstavka tržaškega predavanja, iz njegovega globokega prepričanja o pomenu Trubarjevega dela za slovensko književnost in slovenski narod, pravzaprav pa tudi iz njegovega navdušenega občudovanja Primoža Trubarja kot slovenskega bojvnika in kot enega največjih mož v slovenski zgodovini. S predavanjema se je pridružil kresanju pojmovanj in vrednotenju slovenske reformacije 16. stoletja in zlasti Trubarja, ki je vzplamtelo že proti koncu 19. stoletja in živo plamtelo seveda tudi v spominskem letu 1908, pa še v letu 1909, v letu epiloga (gl. Grdina 2006, 212–30). Pisatelj Cankar je odločno razglasil pomen protestantskih piscev za vznik slovenskega knjižnega jezika in slovenske književnosti, torej za izhodišče, na kakršnem se je oblikovala slovenska identiteta (prim. Vitorović 2006). Cankar ni nadaljeval pesniškega legendariziranja Trubarja, kakršnega se je lotil Anton Aškerc že v prav tako spominskem letu 1886 ob 300. obletnici Trubarjeve smrti (Voglar 2005, 95), temveč je predvsem poslušalstvu v počastitev izročil Trubarjevo podobo, kakršno je zmogel izrisati na podlagi tedaj že izdanih znanstvenih spisov.

Sočasno objavo in s tem vstop v takratno slovensko publicistiko je doživelo le Cankarjevo tržaško predavanje o Trubarju, in sicer v tržaškem tedniku *Delavski list* junija 1908. Izidor Cankar, urednik Cankarjevih *Zbranih spisov*, je to objavo spregledal (Voglar 1976, 358).

O pomenu reformacije in njenem zatrtju je Cankar spregovoril v Trstu že v predavanju »Slovensko ljudstvo in slovenska kultura« za društvo Ljudski oder 24. aprila 1908 (Cankar 1976, 158–83; Voglar 1976, 348–49.), in sicer v dveh odstavkih:

Prvo veselo znamenje mlado vzklile kulture se je pokazalo v reformacijski dobi. V drugi polovici šestnajstega stoletja sta Primož Trubar in Jurij Dalmatin postavila prvi in veličasten spomenik slovenski kulturi. Omejena in nerazumna je trditev, da je bilo tisto veliko gibanje samo in edino versko gibanje, da ni torej pomenilo za slovenski narod nič drugega, ka-

kor malopomemben korak iz ene cerkve v drugo, iz enega duševnega suženjstva v drugo. V tem kakor v vseh znamenitih kulturnih bojih si je dalo duška mogočno, v masi ljudstva dremajoče hrepenenje po svobodi. Verski reformatorji so bili buditelji tega hrepenenja po svobodi, so bili njegovi voditelji proti cilju. V tem boju proti tradiciji suženjstva so se *prvi* poslužili orožja literature in so tako napisali *prvi* dokument kulture slovenske: prvi dokument hrepenenja po svobodi, po višjem duševnem in telesnem blagostanju. –

In ker so to storili, jih je doletela usoda velike večine kulturnih delavcev: izgnani iz domovine so poginili v temi, njih delo pa je uničila rimska cerkev z ognjem in mečem ... Slovenski narod se je pogreznil v hujše tlačanstvo, upognil je hrbet pod težkim jarmom ... (Cankar 1976, 166–67)

Za razumevanje Cankarjevega poudarjanja svobode kaže upoštevati njegovo povezovanje kulturnega boja z bojem za socialno in politično osvobodjenje, »zakaj brez socialne in politične svobode je nemogoča kulturna svoboda«, kakor je pribil v sklepnem odstavku drugega dela predavanja, tj. 25. aprila (183).

Ob tokratni objavi vsega Cankarjevega dunajskega predavanja in odlomkov iz tržaškega predavanja ter pripadajočih podatkih v podčrtnih opombah želim, opirajoč se predvsem na svoje nekdane pisanje v prvem zvezku naše revije o teh predavanjih (Voglar 2005), opozoriti še na nekaj značilnosti.

Na Dunaju je Cankar predaval slovenskim študentom, najbrž pa so na prireditve prišli tudi nekateri tamkajšnji slovenski izobraženci. Zato je v predavanju poudaril vlogo mladine in na koncu recitiral *Pesem mladine*. Poleg Cankarja sta predavala še Emil Jenko in slavist Ivan Prijatelj; slovenski časniki so z zanimanjem poročali o dunajskem Trubarjevem večeru (Voglar 1976, 356–57). Na predavanje v Trstu je prišlo, kakor je pisalo v časniku, najmanj 300 delavcev in izobražencev; *Delavski list* in *Rdeči prapor* sta poročala o burnem sprejemu predavatelja (Voglar 1976, 358–59).

V dunajskem predavanju se Cankar posveča, najverjetneje zaradi uskladitve z vsebino Prijateljevega predavanja, predvsem sočasnim nazorskim razmeram na Slovenskem in pričakovanemu popačenemu, celo

sprevrženemu slavljenju Trubarja. Izhaja iz izkušnje z narodnjaškim slavljenjem Prešerna ob 100. obletnici njegovega rojstva. V svojem že omenjenem tržaškem predavanju »Slovensko ljudstvo in slovenska kultura« je med drugim, na podlagi svojega opažanja »silne razdalje med ljudstvom in narodom« in zato svojega ločevanja kategorij *narod* (člani liberalne Narodno napredne stranke, ki so se zrinili v ospredje) in *ljudstvo*, povedal, da je bilo odkritje Prešernovega spomenika v Ljubljani »tako veliko slavlje, kakršnega narod še ni doživel«, da je o Prešernu »vedel tisti narod le toliko, da je rad vino pil, da je živel v divjem zakonu in da je zaljubljene pesmi pel«, da se »toliko slovesnih govorov [...] še nikoli ni govorilo, celi potoki najglasnejših fraz so curljali po ulicah in se stekali v Ljubljanico«, da je »narod bil navdušen in je na veličasten način dokazal svoje neomajno rodoljubje« in da je bil zato Prešernov praznik »semèn motovilastega slavokričanja in bobnatega vseslovanstva, Prešernovega duha ni bilo«. Ljudstvo je prišlo, kakor je povedal Cankar, šele popoldne:

Ljudstvo je prišlo pozdravit tistega človeka, ki je pred petdesetimi leti v svojem obupu in v svoji bridkosti slutil, kar vidi danes ljudstvo samo – svetel cilj na gori: »Največ sveta otrokom sliši Slave, tja bomo našli pot –«.
(Cankar 1976, 164–65)

Predavatelju najbrž lahko pripišemo, da ni izpustil omembe svobode in da je poslušalcem zaklical popoln navedek iz Prešernove pesnitve (»Največ sveta otrokom sliši Slave, / tja bomo našli pot, kjer nje sinovi / si prosti vol'jo vero in postave.«).

Cankarjeva obravnava sočasnih slovenskih duhovnih razmer, njegovo omenjanje in bičanje brezpogumnosti ter breznačelnosti je v dujnaskem predavanju predvsem plod njegove presoje posledic volitev v deželni zbor Kranjske februarja 1908, ko je katoliška Slovenska ljudska stranka s 27 člani dobila odločilno večino v 50-članskem zboru. Že pred volitvami se je v vrstah Rimskokatoliške cerkve in katoliškem strankarskem časopisu okrepilo poudarjanje moralne in nazorske superiornosti katolištva nad liberalističnimi ter socialnodemokratskimi idejami, s tega izhodišča pa se je okrepil tudi katoliški ideološki pritisk na

pomembne točke v družbi, zlasti še na učiteljstvo; po volitvah se je akcija stopnjevala v klerikalni oblastniški pritisk (Merhar 1957, 535; Moravec 1969, 137). Cankar je tudi presojal, kako sta se zaradi tega spreminjala ravnanje in miselnost ljudi ter prehajala v podrejanje zmagovalcem in odrekanje svojim dotedanjim prepričanjem. Na podlagi tega je pozneje, v drugi polovici leta 1909, napisal dramo *Hlapci* (Moravec 1969, 138–39).

V tržaškem predavanju se je Cankar lotil tudi razmeroma obširnega in podrobnega prikaza razvoja reformacije na Slovenskem in posebej še opisa Trubarjeve življenjske in ustvarjalne poti. Toda potrebnih podatkov in podlage za vrednotenje še ni mogel črpati iz novejših slovenskih znanstvenih del, saj je razprava Franceta Kidriča »Primož Trubar« začela izhajati v celjskem časniku *Domovina* šele 17. julija 1908, knjiga Ivana Prijatelja *O kulturnem pomenu slovenske reformacije* pa je po zapletih izšla šele septembra 1908. Cankarju je bila torej v času sestavljanja predavanja na voljo le tanka knjiga Ivana Laha *Primož Trubar in naša reformacija* (Lah 1908). Zato se je moral opreti predvsem na ugledni starejši vir: na nemško napisano zgodovino Kranjske (Dimitz 1875). Med Lahovim in Cankarjevim opisovanjem slovenske reformacije in Trubarjevega delovanja (Lah 1908, 20–38; Cankar 1976, 192–94) je precej vzporednosti, enako velja za vrednotenje kulturnega pomena protestantskega delovanja. Tako Lah kakor Cankar navajata odlomke iz Dimitzevega pisanja, vendar Cankar v odlomkih navaja tudi take dele, kakršnih Lah ne povzema (Dimitz 1875a, 62–63; Lah 1908, 20–21; Cankar 1976, 193). To pomeni, da je Cankar samostojno uporabljal Dimitzevo znanstveno delo in navedkov ni prepisoval iz Lahove objave. Je pa za Cankarjevo zaje-manje iz Dimitzeve knjige značilno, da je prevajal nekoliko ohlapno, vendar pa v navedkih ni ponarejal zgodovinarjevih podatkov ali misli (prim. Voglar 2005, 97).

Dimitz je v skladu z napovedjo v naslovu svoje zgodovine Kranjske, da je pisana »s posebnim ozirom na razvoj kulture«, vneto opozarjal na kulturne dosežke protestantizma na Slovenskem in nazadnje izrekel trditev, da se je z zmago protireformacije končalo obdobje duhovnega in kulturnega razmaha v ljudstvu (Voglar 2006). Cankar s prav takšnim orisom poudari katoliško uničenje protestantskih knjig in izgon pro-

testantskih pisateljev. Tudi v tržaškem predavanju o Trubarju uporabi Cankar za rekatolizacijsko sežiganje knjig in preprečevanje delovanja protestantov zaostreno besedno zvezo »z ognjem in mečem« (195), kakršno je uporabil v spredaj omenjenem predavanju tržaškim delavcem 24. aprila. Pozneje je v svoji drami Hlapci (1909) v Jermanove replike med drugim vdelal izjavo o času protireformacije:

Takrat so v naših krajih pobili polovico poštenih ljudi, druga polovica pa je pobegnila. Kar je ostalo, je bila smrdljiva drhál. In mi smo vnuki svojih dedov. (Cankar 1969, 33)

Izjava je, po opozorilu Igorja Grdine, v prikazu tako protireformacijskih ukrepov kakor njihovih posledic pretirana – hkrati pa tudi ne brez podlage, saj so takrat slovenske dežele zaradi izгона protestantskih pridigarjev in šolnikov ter v protestantizmu vztrajajočih plemičev in meščanov izgubile vse tedaj živeče slovenske pisatelje, »intelektualno najambicioznejše«, »politično najsamostojnejše in podjetniško najiniciativnejše ljudi, ki so iz poprejšnje brezupne province med Alpami in Jadranom v 16. stoletju naredili dovolj pomembno protestantsko duhovno žarišče« (Grdina 2006, 221).

Cankar se je osredotočal na protestantske knjige kot izhodiščno stopnjo slovenske književnosti, ni pa omenil protestantskega slovenskega bogoslužja, ki je bilo tudi po uporabi jezika nasprotje katoliškemu takrat latinskemu bogoslužju, in Trubarjeve odločitve, da v letih 1555–1565 utemelji, uredi in utrdi cerkev Božjo slovenskega jezika (Vinkler 2014), čeprav je o tem pisal Dimitz v svoji zgodovini (Dimitz 1875a, 274; Dimitz 1875b, 200–210) in čeprav je o tem govoril Prijatelj na dunajskem Trubarjevem večeru (Voglar 2005, 91).

Cankar se je s svojima predavanjema bojeval za priznanje, spoštovanje in varovanje dejstva, da je bil Trubar besednik slovenskega ljudstva in začetni ustvarjalec slovenske književnosti, zaradi tega pa tudi slovenske novoveške kulture. V tem se je njegovo prepričanje ujemalo s Prijateljevim govorjenjem na dunajskem Trubarjevem večeru. Bojeval se je na več straneh. Na eni strani zoper katoliško izpodbijanje pomena protestantizma, ki je razglašalo trditev, da je šlo za vdor Slovencem tu-

jega duhovnega toka in za vključevanje Slovencev v nemštvo. Na drugi strani za vednost, da je Trubar deloval za izkoreninjenje zaslepljenosti, praznoverja, verske nepoučenosti in duševne nemoči, v kakršni je katoliška duhovščina puščala slovensko ljudstvo. Na tretji strani za utrditev zavedanja o dolgotrajnih posledicah rekatolizacijskega zatrtja protestantskega kulturnega delovanja. Na četrti strani proti prisvajanju Trubarja na podlagi gesel in političnih smotrov elite iz Narodno napredne stranke. Na peti strani za umestitev Trubarja kot nadvse pomembne slovenske osebnosti v mišljenjski in čustvovanjski svet ljudstva.

VIRI IN LITERATURA

- Cankar, Ivan. 1969. *Zbrano delo 5* (Zbrana dela slovenskih pesnikov in pisateljev). Ur. Dušan Moravec. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- . 1974. *Zbrano delo 11* (Zbrana dela slovenskih pesnikov in pisateljev). Ur. Janko Kos. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- . 1976. *Zbrano delo 25* (Zbrana dela slovenskih pesnikov in pisateljev). Ur. Dušan Voglar. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Dimitz, Avgust. 1875a. *Geschichte Krains von den ältesten Zeiten bis auf das Jahr 1813: Mit besonderem Rücksicht auf Kulturentwicklung II*. Ljubljana: Ig. v. Kleinmayr & Fed. Bamberg.
- . 1875b. *Geschichte Krains von den ältesten Zeiten bis auf das Jahr 1813: Mit besonderem Rücksicht auf Kulturentwicklung III*. Ljubljana: Ig. v. Kleinmayr & Fed. Bamberg.
- . 2006. »O reformaciji in protireformaciji na Kranjskem.« Izb. in prev. Dušan Voglar. *Stati inu obstatu* 2 (3–4): 237–40.
- Elze, Ludwig Theodor. 1897. *Primus Trubers Briefe mit den dazu gehörigen Schriftstücken*. Tübingen: Literarischer Verein in Stuttgart.
- Grdina, Igor. 2006. »Do 'fine moke oo' mleto Trubarjevo vprašanje.« *Stati inu obstatu* 2 (3–4): 202–35.
- Lah, Ivan. 1908. *Primož Trubar in naša reformacija: Kulturno historična študija* (Knjižnica svobodne misli 2). Ljubljana: Slovenska sekcija Svobodne misli.
- Merhar, Boris. 1957. »Opombe.« S sod. Franca Dobrovoljca. V Ivan Cankar, *Izbrana dela* 9, ur. Boris Merhar, 431–573. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Moravec, Dušan. 1969. »Opombe.« V Ivan Cankar, *Zbrano delo 5* (Zbrana dela slovenskih pesnikov in pisateljev), 133–265. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

- Rupel, Mirko. 1962. *Primož Trubar: Življenje in delo*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Trubar, Primož. 2011. *Zbrana dela 11: Nemški spisi*. Ur. Edvard Vrečko. Ljubljana: Pedagoški inštitut. <http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=110>
- . 2015. *Zbrana dela 10: Pisma*. Ur. Edvard Vrečko in Fanika Krajnc Vrečko. Ljubljana: Pedagoški inštitut. <http://www.pei.si/Sifranti/StaticPage.aspx?id=157>
- Vinkler, Jonatan. 2014. »Cerkovna ordninga Primoža Trubarja kot politično dejanje.« *Stati inu obstati* 10 (19–20): 14–35.
- Vitorović, Nenad. 2006. »Protestantizem v polemikah ob štiristoletnici Trubarjevega rojstva.« V *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa*, ur. Marko Kerševan, 217–63. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete.
- Voglar, Dušan. 1976. »Opombe.« V Ivan Cankar, *Zbrano delo* 25 (Zbrana dela slovenskih pesnikov in pisateljev), ur. Dušan Voglar, 261–424. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- . 2005. »Cankar o Trubarju in njegovih slavicah.« *Stati inu obstati* 1 (1–2): 90–105.
- . 2006. »Pojasnilo.« *Stati inu obstati* 2 (3–4): 236.
- Župančič, Oton. 1956. *Zbrano delo* 1 (Zbrana dela slovenskih pesnikov in pisateljev). Ur. Dušan Pirjevec. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(27\)135-151](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(27)135-151)

Vincenc Rajšp

O SREDIŠČIH IN PROTAGONISTIH REFORMACIJE

Welker, Michael, Michael Beintker in Albert de Lange, ur. 2016. *Europa reformata: Reformationsstädte Europas und ihre Reformatoren*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 504 strani.

Welker, Michael, Michael Beintker in Albert de Lange, ur. 2016. *Europa reformata: European Reformation Cities and their Reformers*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 510 strani.

Pričujoča knjiga je neke vrste vodič po mestih protestantske reformacije s predstavitvijo z njimi povezanih reformatorjev. V knjigi je predstavljenih 48 mest s 72 izstopajočimi osebnostmi – reformatorji.

Knjiga zajema cerkve, ki so sprejele konkordijo iz Leuenerberga (*leuenerško soglasje*) leta 1529: podpisalo jo je 107 krščanskih cerkva, ki sedaj tvorijo Skupnost evangeličanskih Cerkev Evrope (*Gemeinschaft der Evangelischen Kirchen Europas*, GEKE). Tako so vključene tudi protestantske cerkve, ki so se v 16. stoletju izključevale in si nasprotovale (prekrščevalci, švicarske reformirane cerkve itd.). Že na naslovni strani in znotraj na veznih listih je natisnjena karta obravnavanih mest reformacije s predstavitvami reformatorjev, med njimi je šest reformatorjev. Mesta segajo od Edinburgha na Škotskem, Cambrida in Oxforda v Angliji, Antwerpna na Nizozemskem, Turkuja na Finskem, Rige v Latviji in Tartuja v Estoniji, Wroclawa (Breslau) na Poljskem do Seville v Španiji, Béarna in Lyona v Franciji, Ferrare v Italiji, Ljubljane v Sloveniji, Prage na Češkem, Dunaja v Avstriji, Debrecena na Madžarskem, Brašova

(Kronstat) in Sibiu (Hermannstadt) v Romuniji, ki predstavljajo tudi nekakšen okvir mest reformacije v švicarskih in nemških deželah.

Karta mest reformacije je zanimiva tudi za orientacijo opisa razširjenosti reformacije, kot ga podaja Primož Trubar v predgovoru h knjigi *Articuli oli deili te prave, stare vere kerszhanske*.

Na začetku knjige so na desetih straneh predstavljeni procesi uveljavljanja reformacije na področju opisanih mest, konflikti z rimskokatoliško cerkvijo ter znotrajprotestantski konflikti.

Zemljevid pokaže, da je reformacija/protestantizem poleg severnih protestantskih dežel, Škotske, Anglije, Nizozemske, Danske, Švedske, Finske, Estonije in Latvije, zajel predvsem »nemško govorno območje«. Čeprav to sega daleč preko današnjih političnih meja Nemčije, Avstrije in Švice, so reformacijo/protestantizem tudi na vzhodu, v Latviji, na Poljskem, Ogrskem in v Romuniji prevzela predvsem mesta z nemško govorečim prebivalstvom. Mesta v današnji Slovaški (npr. Prešov) pa v knjigi niso omenjena.

Teološko osnovo obravnavanim Cerkvam dajejo mesta z reformatorji: Wittenberg (z Martinom Luthrom in s Filipom Melanchtonom), Zürich (s Huldrychom Zwinglijem in Heinrichom Bullingerjem) ter Ženeva/Genf/Genève (z Jeanom Calvinom in s Theodorjem Bezo), ki so bili povezani s samim začetkom poteka dogodkov, ki jih je sprožil Martin Luther s svojim pismom in tezami 31. oktobra 1517.

Knjiga priča o pomenu tiska in rabe živih jezikov za uveljavljanje reformacije. Letaki so postali vsakdanje sredstvo obveščanja in propagande, Luther je skrbel, da so bili njegove disputacije, polemike in obrabni govori nemudoma tudi natisnjeni. Samo v Augsburgu je v letih 1518–1530 izšlo 457 njegovih spisov v okrog polmilijonski nakladi. Mnogi reformatorji so se odlikovali po moči govora, s prevodi Biblije pa so pomembno vplivali tudi na razvoj živih jezikov. Na prvem mestu je nedvomno Martin Luther, sicer za nemško govorno področje, za druga pa William Tyndale v Angliji, Pierre-Robert Olivétan v Franciji, Casiodoro de Reina v Španiji, bratje Petri na Švedskem, Mikael Agricola na Finskem, Gáspár Károli na Ogrskem in Primož Trubar v Sloveniji.

V nadaljevanju nam knjiga daje odličen vpogled v širjenje in uveljavljanje reformacije/protestantizma v opisanih mestih, na koncu vsakega opisa pa je navedena osnovna literatura, ki omogoča nadaljnje spoznavanje poteka reformacijskega gibanja, tako v mestih, kjer se je v obliki protestantizma obdržala, kakor tudi v mestih, kjer se je pojavila, celo organizacijsko zmagala, pa se potem iz različnih razlogov ni obdržala. Pri tem je seveda igral zelo pomembno vlogo status posameznih mest: v neodvisnih državnih mestih Svetega rimskega cesarstva so imeli mestni sveti možnost samostojno urejati tudi verske zadeve, v ostalih v cesarstvu je bilo to odvisno od mestnega gospoda, v mestih v drugih državah pa od tamkajšnjih državnih oblasti.

Reformacija v Ljubljani s Primožem Trubarjem je predstavljena na straneh 223–230. Tekst sta napisala Anton Schindling, eremitirani profesor zgodovine na univerzi v Tübingenu in zavzet raziskovalec Primoža Trubarja, ter Dennis Schmidt, prav tako z univerze v Tübingenu. Odličen tekst je opremljen s slikami Valvazorjeve Ljubljane, epitafom za Primoža Trubarja v cerkvi v Derendingenu, z naslovno stranjo prve slovenske knjige katekizma – *Catechismus in der Windischenn Sprach*, s fotografijo evangeličanske cerkve Primoža Trubarja v Ljubljani ter Trubarjevim spomenikom v Ljubljani. Navedena je novejša literatura slovenskih in nemških raziskovalcev v nemščini, prav tako pa tudi napotek za obiskovalce Ljubljane (<http://www.visitljubljana.com/de> ter <http://www.primus-truber.de/primus/truber>), kar navajam kot primer, ki velja tudi za vsa ostala opisana mesta.

Že prvo med opisanimi mesti, Antwerpen, nam nazorno pokaže razgibano dogajanje na verskem področju. To nizozemsko mesto je v prvi polovici 16. stoletja postalo trgovska metropola na zahodu. Tu so se zbirali trgovci iz velikega dela Evrope: Španije, Portugalske, nemških dežel, Anglije in drugih delov Evrope, ki je leta 1560 štelo okrog 100.000 prebivalcev, od katerih je bilo okrog 50 % opismenjenih. Že takoj na začetku je bil med pristaši Luthra tamkajšnji avguštinski samostan, številni menihi med njimi so študirali v Wittenbergu. Leta 1522 je namestnica (Statthalterin) Margareta ukazala prijetje avguštincev, trije, ki so odklonili prisego njeni (katoliški) veri, so bili leta 1523 na glav-

nem trgu v Bruslju sežgani na grmadi. V naslednjih letih so obstajale skupine različnih smeri reformacije, med katerimi so bili, kljub preganjanju mestnih oblasti, najbolj organizirani prekrščevalci. V petdesetih letih so postali najmočnejša verska skupina kalvinci, ki so se organizirali v dveh cerkvah, v eni Valonci in v drugi Nizozemci. V Antwerpnu je bil leta 1566 sklenjen sporazum, ki je kalvincem in luteranom omogočil prosto delovanje in opravljanje bogoslužja na dodeljenih jim mestih. Vendar je med veroizpovedma leta 1567 prišlo do razkola, ko so se kalvinci angažirali v upor proti Špancem, medtem ko se luterani uporu niso pridružili in so se postavili na stran katoličanov. Pacifikacija iz Genta 8. novembra 1576, s katero je bil preklican edikt proti krivovercem iz leta 1567, je ponovno izboljšala položaj protestantov. V mestni upravi so na moči pridobili kalvinisti, ki so leta 1581 katoličanom prepovedali javno opravljati obrede. Po ponovni španski zmagi leta 1585 je bilo kalvincem in luteranom sicer še dovoljeno ostati v mestu štiri leta, nato je bilo mesto rekatolizirano, veliko število protestantov se je odselilo.

Reformacija v mestih Mühlhausen v Thüringiji in v Münstru sta bili tesno povezani s prekrščevalci ter z uporom proti obstoječim oblastem. V prvem je kot reformator deloval Tomaž Müntzer. Leta 1525 je bil poklican za župnika, kasneje pa se je pridružil upornikom, ki sta jih pri Frankenhauseu premagala protestantska voditelja knez Filip Hessenški (von Hessen) in Johann Saški (von Sachsen), oba odločna podpornika Luthra. Müntzer je bil obglavljen, prav tako kot 50 soborcev iz Mühlhausena.

Mesto Münster je bilo prvotno reformirano v Luthrovem duhu, vendar so leta 1534 mestno oblast prevzeli prekrščevalci, ki so oklicali kraljestvo: »Kdor ni ubogal kraljevih ukazov, temu so – do najvišjih pozicij – sodili z mečem.« 25. junija 1535 so bili prekrščevalci premagani, mesto sta s skupnimi močmi osvojila münsterski škof Franz von Waldeck (škof 1532–1559) ter eden najuglednejših vodij protestantov deželni grof Filip Hessenški. Z zavzetjem Münstra, tako kot s krvavim zatrtjem kmečkega upora leta 1525, ki ga je z vso odločnostjo obsodil tudi Martin Luther, v obeh primerih sta katoliška in protestantska gosposka/oblast tesno sodelovali, so bili pacificirani uporni meščani in kmetje, ki po izvršenih

drakonskih telesnih in denarnih kaznih niso imeli druge izbire, kakor slediti od ene ali druge gosposke zaukazanemu redu in veri.

Knjiga daje odličen pregled uveljavljanja reformacije/protestantizma tudi na drugih geografskih področjih, deželah, mestih in državah, kjer so imeli politični subjekti možnost samostojnega odločanja. Potek verskih sprememb v nemškem prostoru in v Švici nam je v veliki meri znan, manj znan pa je potek v mestih izven meja države Svetega rimskega cesarstva. Zelo pogosto uporabljeno ime v knjigi, »Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation« (Sveto rimsko cesarstvo nemške nacije) ali »Deutsches Reich« – Nemški rajh oz. država, je moteče, saj se cesarstvo uradno ni nikoli tako imenovalo, takratna cesarja Karl V. in Ferdinand I. pa tudi nista bila Nemca. Trubar tega imena ni nikdar rabil. V cesarstvu pa so poleg nemške bivale tudi druge jezikovne skupine, kot Slovenci in Čehi, ki so z reformacijo ustvarili ali utrdili zavest jezikovne pripadnosti, kar sta država in reformacija v polni meri tudi omogočali. Predvsem pa daje vtis, da je reformacija nemška zadeva. Pri tem seveda nikakor ne gre zanemariti pomembnega nemškega vpliva na uveljavljanje reformacije/protestantizma tudi v krajih zunaj cesarstva, saj so gibanje vodili pridigarji, ki so največkrat študirali na nemških protestantskih univerzah (npr. Wittenberg). V teh vzhodnih mestih pa je bilo tudi številno, če ne že večinsko nemško prebivalstvo. Tako v mestih na Sedmograškem v Sibiu (Hermannstadt) in Braşovu (Kronstadt), danes obe v Romuniji, takrat na Ogrskem, vendar pod turško nadoblastjo. Reformacija v Sibiuu je za nas še posebno zanimiva, ker je tam kot prvi protestantski škof deloval Paul Wiener, prej kanonik ljubljanskega kapitlja, tako kot Trubar, Mertlic in Dragolic. Objavljenih je tudi 12 točk iz 255 strani Wienerjevega zagovora glede verskih zadev (*Herrn Paul Wiener Schrift, so er der Königlichen Regierung überantwortet hat in causa fidei*, 1548), ki ga hrani Univerzitetna knjižnica v Hamburgu. Wiener je nadaljeval reformacijsko delo, ki ga je v drugem sedmograškem mestu, Braşovu, pričel Johannes Honterus (1498–1549), ki je leta 1543 napisal in izdal knjižico *Reformationsbüchlein*. Tako kot Wiener je tudi Honterus študiral na Univerzi na Dunaju. Honterus je znan po zemljevidu sedmograških Saksov, ki ga je izdelal. Njegova posebna zasluga za sprejem

reformacije v sedmograških mestih je bila v tem, da je za versko spremembo pridobil mestne svete, ki so v verskih zadevah lahko samostojno odločali, saj so bili patroni glavnih mestnih cerkva. To je storil toliko lažje, ker je bil tudi sam mestni svetnik. Honterus je užival tudi osebno podporo Luthra, Melanchtona in Bugenhagena. Vendar je reformacija na Sedmograškem ostala omejena na »saško nacijo«. Tudi cerkveni red, ki je izšel leta 1547, je nosil nemško oznako *Kirchenordnung aller Deutschen in Siebenbürgen*. Področje navedenih mest je bilo na turškem zasedbenem območju Ogrske, kar je omogočalo neoviran razvoj protestantizma. Na tem območju je bilo tudi mesto Debrecen, ki je danes na Madžarskem in kjer se je za razliko od ostalih mest uveljavila švicarska smer reformacije. Ta se je po zaslugi predikanta Mártona Kálmáncsehija uveljavila tudi na področju Oradee (Großwarden/Nagyvárad). Odločilno besedo pri uveljavitvi reformacije je imela veleposestniška družina Török Enying, ki je imela patronatske pravice v mestu in je igrala pomembno vlogo tudi v mestnem svetu.

Reformacija v mestu Breslau v Šleziji, danes Wrocław na Poljskem, se je prav tako širila pod močnim vplivom nemškega središča Wittenberg. Potek je bil zanimiv, saj je močno vlogo igrala humanistična izobrazba, ki je prispevala k temu, da ni prihajalo do druge običajnih nasprotij med reformatorji in duhovniki, ki so ostali v katoliški cerkvi. Glavni reformator Johannes Heß je študiral v Leipzigu in Wittenbergu, v tesnem stiku z domačim škofom je prejel več kanonikatov, vendar je pričel pridigati v duhu teologije Martina Luthra in Phillipa Melanchtona. To smer reformacije je leta 1525 uzakonil mestni svet. Tudi njegov naslednik Zacharias Ursinus je študiral v Wittenbergu, vendar je zagovarjal švicarsko pojmovanje obhajila. S to usmeritvijo ni uspel, bil je izgnan, leta 1561 je nastopil službo v Heidelbergu, kjer je leta 1563 izdal znameniti heidelberški katekizem (*Heidelberger Katechismus*).

Na Finskem je bil prvi reformator v mestu Turku Mikael Agricola (1507–1557). Tudi on je študiral v Wittenbergu, s posebnim zanimanjem za *Sveto pismo*. Luther je zanj osebno napisal priporočilo v domovini. Vendar se je njegova reformacija od tiste v Wittenbergu razlikovala po tem, da ni prevzel Luthrovega protikatoliškega duha. Stavil je pred-

vsem na šolstvo in izobraževanje. Leta 1543 je izdal prvi finski abecednik (*Abckiria*), leta 1544 biblijski molitvenik (*Rukouskiria Bibliasta*) in leta 1548 finski prevod *Svetega pisma Nove zaveze*. Knjige je moral financirati sam, ker švedski kralj Gustav Vasa ni kazal zanimanja za uveljavljanje finskega jezika.

Na Dunaju je v zvezi z reformacijo zanimiv dogodek, da je škof Jurij Slatkonja v stolnici dopustil pridigati reformatorju Paulu Speratusu, ki je pridigal proti celibatu. Predstavljen je tudi vodja prekrščevalcev Balthasar Hubmaier, ki je bil leta 1528 sežgan na grmadi, ta dogodek pa opisuje tudi Primož Trubar in nanj spominja spominska plošča, katere fotografija je objavljena.

Reformacijski utrinki so prikazani tudi v mestih Benetke in Ferrara v Italiji, Lyonu v Fraciji, Sevilli v Španiji in Béarnu v Navari. V teh mestih se protestantizem ni utrdil, opisi pa med drugim dajejo vpogled v vzroke za to.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(27\)153-159](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(27)153-159)

Marko Kerševan

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

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

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

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

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

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

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

Svoje delo Giesemann razčleni v devet poglavij:

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

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

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

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

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

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

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

Giesemannova kritična pozicija

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kritičnost do »cvinglijanske teze«

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

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

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

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

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

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

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

Rečeno in nedorečeno pri Trubarju (in Giesemannu)

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

Pridiga o veri

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

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

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

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

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

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

Zakrament evharistije/obhajila/Gospodove večerje

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Teologija slovenskega reformatorja Primoža Trubarja

Slovenski prevod izbranih odlomkov iz knjige:

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

[Iz Preamble]

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

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

prizadevanje, da bi mu zagotovili funkcijo teološkega posrednika. Vse te dobronamerne izpeljave ne morejo zanikati dejstva, da se je Trubar svojih pomanjkljivosti dobro zavedal niti ni imel tako visokih aspiracij.

Bil je opazovalec sporov svojega časa, z veliko pozornostjo je spremljal protestantske pozicijske boje od razglasitve Luthrovih tez do *Formule Concordiae*. Z vsemi odločilnimi spisi je seznanjal svoje krščansko ljudstvo. Njihova analiza jasno pokaže, da je pri bistvenih dogmatičnih vprašanjih strogo upošteval Luthra ali njegove somišljenike. Kljub temu si je vzel svobodo ter dušnopastirskim in misijonarskim vprašanjem dodal lastni način oznanjevanja, ki se kaže v verbalnem okraševanju besedil, zgodbenih zgledih, kopičenju svetopisemskih citatov in mnogih redundancah. Ta sredstva je uporabljal, da bi ljudjem približal oznanjevanje, pri čemer mu je bilo zelo pomembno, da bi se njegovi bralci in poslušalci zavedli protestantske soodgovornosti za svoj dušni blagor. Prav v tej konstelaciji se kaže Trubarjeva teologija, katere edinstvenost raste iz krščansko-misijonarske pozornosti, vendar ni konkurenca protestantskim doktrinom niti ne ustvarja impulzov novih usmeritev.

Na Trubarjevo zadržanost ni vplival samo njegov geografsko odroččen položaj, ki ga je oviral, da bi razvil lastno teološko smer, ampak tudi dejstvo, da je bil vse življenje preganjan: Dunaj ga je obtožil krivoverstva in odpadništva, na protestantskih področjih južne Nemčije so mu očitali, da so njegovi luteranski nazori odklon od prave vere, in, obratno, moral se je braniti tudi pred obtožbami, da zagovarja cvinglijsko miselnost.

Trubar ni bil iniciator reformatorske miselnosti v habsburškem cesarstvu, pač pa njen utrjevalec in razširjevalec v neugodnih okoliščinah. Z novo smerjo se je seznanil že kot dijak v Salzburgu, kjer je najprej vplivna oseba Paulus Speratus, po njegovem izgonu pa Johannes Staupitz. V Trstu je bil Trubarjev učitelj Peter Bonomo; mesto je bilo duhovna tržnica, kjer so zelo natančno registrirali Luthrov prelom s papeštvom. Bonomo, Trubarjev učitelj, je poskrbel za izobrazbo v duhu reformacije. Ta se je okrepila med njegovim kratkim študijskim bivanjem na Dunaju in končno na delovnem mestu stolnega vikarja v Ljubljani. Tamkajšnji škofijski sedež se je reformaciji pridružil za časa škofa Franca Kacijanarja

z obhajilom pod obema podobama, zahteva, ki oznanja »čisto evangelsko resnico«. ⁷ Toda tudi v meščanskih krogih je našel privrženice protestantizma. Ko je bil v začetku 40. let 16. stoletja ljubljanski stolni kanonik, so spori zaradi reformatorskih sprememb v cerkvenem življenju povzročili nevaren zasuk: Ferdinand I., takrat nadvojvoda Avstrijski, je s pomočjo ljubljanskega škofa Urbana Textorja postal nasprotnik novih idej in njihove duhovnosti. Trubar je moral pobegniti.

[Začetek 1. poglavja]

1. Problem s Trubarjem: teološki, nacionalni in izvirnostni vidik pod drobnogledom ⁸

1.1. Prikaz problema

Trubarjeva teologija, vpliv njegove jezikovne ustvarjalnosti, izvirnost njegovega delovanja in nacionalni interes, ki spremlja to delovanje, so predmet sodobnega ocenjevanja. Iz tega se porajajo namenska mnenja, na katera bomo opozorili in jih, če bo potrebno, tudi regulirali:

- Nacionalne predstave o reformaciji, Trubarju in razvoju knjižnega jezika je treba projicirati na teologijo slovenskega reformatorja.
- Opredelitve izvirnosti njegovega dela in delovanja spregledujejo ozadje takratnih teoloških pojmovanj, misijonarskih namer in takratno funkcijo jezikovne ustvarjalnosti.
- Trubarjevo stvaritev knjižnega jezika se opazuje v luči teološke povezave, nacionalnih interesov in pripisane izvirnosti.

Raznotere raziskovalne vidike, ki izhajajo iz teh stališč, bomo v naslednjih poglavjih pretehtali in odgovorili na vprašanja: koliko Trubarjeva teologija določa njegovo prevajalsko in razlagalno dejavnost?

7 Mirko Rupel, *Primus Truber. Leben und Werk des slowenischen Reformators*, prev. Balduin Saria (München: Südosteuropa-Verlagsgesellschaft, 1965), 45 in naprej.

8 To poglavje je predelana verzija razprave: Gerhard Giesemann, »Das Problem mit Trubar. Theologisches, Nationales, Originales auf dem Prüfstand,« v *Schulbildung und ihre Weiterentwicklung. Gedenkbund zum 100. Geburtstag von Alfred Rammelmeyer*, ur. Gerhard Giesemann in Hans Rothe (München/Berlin: Otto Sagner, 2010), 137–74.

Kolikšna je izvirnost njegovega delovanja in kateri način omogoča osvetlitev njenih kulturnozgodovinskih vprašanj? Hkrati pa moramo sprejeti nekaj splošnih ugotovitev in pojasniti nekaj domnev.

»Z glave postaviti na noge« – opiranje na Marxov zasuk Heglove dialektike z njegovimi daljnosežnimi zgodovinskimi posledicami ni vredno truda. Temeljna naloga te raziskave ni preobrat ali celo sprevračanje dognanj dosedanjih raziskav o Trubarju. V njenem središču je predvsem prizadevanje, da bi bistvena dognanja postavili na ustrezno mesto in jih tako natančneje uvrstili v veliki kulturni mozaik. Upravičenost takšne raziskovalne perspektive narekuje prepričanje, da je treba zgodovinsko natančnost obvarovati prizadevanj, ki poglede na preteklost podreajo oziroma prilagajajo sodobnim interesom. Velike so skušnjave, da bi nekatere dogodke povezali in jih prikazali kot neposreden ali celo nepretrgan razvoj ter s tem prilagodili socialna, nacionalna in družbenopolitična dejstva svojim potrebam. Ideologija sedanjega časa se tako nenadoma prenese na predmet ali osebo, ki je tema razprave, namesto da bi raziskovali njegovo/njeno izvirnost s perspektive, ki ga/jo je oblikovalo.

[Avtorjev povzetek III. poglavja]

Trubarja ni mogoče razumeti brez vpogleda v teološko okolje reformacije. Različne interpretacije in bojoviti disputi so povzročili, da ni hotel izdelati svoje lastne teologije, marveč samo poiskati pot oznanjevanja za svoje ljudstvo. To, kar Trubar imenuje »prava vera«, je Luthrova reformacija, ki daje podlago njegovemu misijonarjenju. Trubar ni sistematik, saj prevzema razpoložljive ideje iz pisanega in tiskanega gradiva, da bi z njimi krščansko poučeval ljudi. Iz svetopisemskih, katehetskih, liturgičnih in cerkvenopolitičnih predlog je ustvaril obsežno besedilno podlago. To delo dopolnjuje z vsakokratnimi predgovori, v katerih vire, ki so mu bili na voljo, dobesedno prevaja ali parafrazira in jih tako pripravi za pedagoško dodelavo. Pri tem posega po različnih Luthrovih besedilih, predvsem tistih, ki kažejo, kako nemški reformator pojmuje kristologijo in novo Cerkev. Teh virov ne navaja vedno jasno, kajti besedila se pojavljajo v številnih dokumentih nemškega reformatorja, Trubarjeve parafrazirajoče reprodukcije pa kažejo samo skupne poteze, ki so bolj

vsebinske. Tudi brez tega je Trubarjeva temeljna usmeritev razločna kopija luteranskih idej. Poglobljena obravnava drugih virov, ki jih Trubar navaja sumarno, pa še manjka.

Za Trubarjevo samoobrambo je značilno, da se naslanja na vzornike oziroma poroke in prav zato, ker se je moral nenehno bojevati proti očitkom herezije, je vedno pazil, da se ne bi o njem razširil glas krivoverstva. Pri zagovoru in zavračanju očitkov se vedno sklicuje na »neizpodbitne« vire »čistega« nauka, kajti pred taborom humanistično izobraženih teologov se ni čutil dovolj močan, da bi vodil disput na podlagi samostojne analize, ki bi slonela na dogmatičnih uvidih, pridobljenih z eksegezo, kakršna bi bila primerna virom. Njegovo prepričanje je usmerjeno v prakso in izhaja iz spoznanja poti Božjega odrešenja za blagor ljudi. Ta komponenta je zanj pomembna, saj utemeljuje njegovo misijonarsko delovanje za njegovo ogroženo ljudstvo.

[Sklepna ugotovitev]

Hotenje, da bi teološke izjave slovenskega reformatorja Primoža Trubarja sistematično dojeli kot njegovo – lastno – teologijo, je tvegano. Tako je zato, ker je sicer mogoče ugotoviti sistemsko relevantne značilnosti, vendar ne moremo govoriti o njihovi sistematiki. Trubar je bil vse življenje konfrontiran z mogočnimi eksegetičnimi spoznanji, poleg tega se je znašel v stiski zaradi reformatorskih razhajanj in bil hkrati izpostavljen protinformacijskemu nasilju. Ni imel niti časa niti središčnega kraja, kjer bi bil lahko razvijal lastne koncepte, s katerimi bi se bil dvignil na opazno reformatorsko raven. To ne zmanjšuje njegovega trajnega dosežka, toda da bi ga ustrezno ovrednotili, smo morali ubrati doslej malo uporabljeno metodično pot, na kateri je bilo treba odstraniti marsikatero oviro. Celovita obravnava Trubarjevega dosežka zahteva tudi odstranitev zgodovinske politure in dvomljivega nacionalnega vrednotenja te osebnosti.

Trubar je za slovenski kulturni krog storil veliko, o čemer ni dvoma: v prvih desetletjih 20. stoletja so cenili njegov jezikovnoustvarjalni dosežek kot sprožilec in podlago, ki ima nacionalni pomen. Šele pozneje so v središče pozornosti pomaknili njegov pravi pomen, ki ga ima kot

utemeljitelj in razširjevalec slovensko obarvane reformatorske teologije. In sicer upravičeno: Trubarja sta vodila oznanjevanje in usmeritev k zveličanju, ne pa kakšen drug namen.

Njegovi zgodnji duhovni spisi na enotni jezikovni podlagi in duhovno-kulturno jedro z navezavo na humanistično-reformatorske dosežke 16. stoletja ter v povezavi z izdajanjem in razširjanjem njegovih spisov v jugozahodni Nemčiji so v zgodovini slovenske kulture, ki je bila izpostavljena veliko močnejšim sosedom, privedli do zavesti o samobitnosti in enakopravnosti. Takšne konstelacije zapeljujejo v precenjevanje. Zviševanje vrednosti Trubarjevega pomena v nacional(ističnem) nem okviru povsem zožuje možnost realnega ocenjevanja. Izobrazbeni vplivi v Bonomovem krogu, zlasti »branje« del Erazma Rotterdamskega in stik z cvinglijanstvom prek Bullingerja, so preveč negotove prvine, da bi bilo mogoče iz njih rekonstruirati Trubarjev originalni način mišljenja, še posebno, če bi želeli potisniti luteranski vpliv v ozadje.

Pot, po kateri bi radi prišli do Trubarja, je kamnita. Sam je ustvaril kamen spotike z načinom, kako je ravnal z viri, ki jih je omenjal. V želji, da bi poudarili pripisovano mu pomembnost, so raziskovalci o teh omembah komaj kdaj podvomili, kar je vodilo na skonstruirane zmotne poti. V večjem delu raziskav obstaja tendenca prikazati slovenskega reformatorja v konkurenčnem odnosu do evropske reformacije. Razen tega mu nekateri pripisujejo tudi vlogo posrednika v evropskih religioznih sporih in namerno izvirnost, ki naj bi demonstrirala dozdevno enakopravnost. Toda vse to je za slovenskega reformatorja preobremenitev, kajti njegovo sicer obsežno in mnogovrstno delo ne more izpolniti teh neupravičenih zahtev.

Takšni preudarki so zahtevali metodično raziskovanje Trubarjeve teologije, saj smo morali ugotoviti, ali vsebuje kakšno sistematiko in če jo, koliko je izvirna; katere postavke so vplivale na Trubarjev študij virov; na katerih teoloških področjih so raziskovalci narobe prikazali njegove aktivne, lastne prispevke oziroma samo pasivne prevzeme in katera težišča je sam postavil v svoje razumevanje teologije. Pri tem je treba imeti pregled nad reformacijskim okoljem, tudi s pomočjo najpomembnejših zgodovinskih pričevanj luteranske reformacije, ki so vplivala na

Trubarja in jih je reflektiral. Prav ta omogočajo identifikacijo veroizpovedi in usmeritev v Trubarjevih spisih.

Oglišča Trubarjevega teološkega razvoja so njegove objave iz petdesetih do osemdesetih let 16. stoletja, saj so osrednje točke, v katerih se kaže reproduciranje impulzov evropskega reformacijskega gibanja. Gre za katekizme iz 50. let, med njimi je tako imenovana »prva slovenska knjiga«, Trubarjev »dolgi predgovor« k *Novemu testamentu* (1557), njegovi nemški predgovori in posvetila ter slovenski predgovori k vsem delom *Novega testamenta* in psalmom. Iz 60. let pa je treba dodati prosto prevedena besedila *Augsburške veroizpovedi* (*Articuli*) in Trubarjevo *Cerkovno ordningo*. Ta raznovrstna besedila odsevajo različna obdobja v razvoju reformacije.

Pokazalo se je, da je treba pri tej raziskavi v besedilih nujno analizirati stavke za stavkom. Samo tako je bilo mogoče precej zanesljivo oceniti Trubarjevo razmerje do njegovih virov oziroma način njegovega lastnega dopolnjevanja ali preoblikovanja. Hkrati smo se zavedali, da ni vedno mogoče zgolj iz besedila ugotoviti prevzema reformacijskih spoznanj; kajti mnoge iz reformacijske biblijske eksegeze pridobljene obrazce in standardne pojme, ki jih je opredelil Luther, so posredovali tudi njegovi duhovni nasledniki, na primer Melanchthon in Veit Dietrich, zato izvor prenekaterih delov Trubarjevih besedil ni jasen oziroma ga je mogoče ugotoviti samo z dodatnim raziskovanjem. Poleg tega je treba upoštevati tudi besedilne strukture, način obravnavanja posameznih pojmov, rangiranje teoloških spoznanj, način argumentiranja s pomočjo svetopisemskih citatov in podobno. Samó pazljivo razvozlanje tega prepleta omogoča raziskovalna dognanja.

Del dosedanjega raziskovanja, ki se je trudil prikazati Trubarjevo teologijo kot samostojni part v koncertu evropskega reformacijskega gibanja, je kulminiral v prizadevanju, da bi Trubarju dodelili odločilen glas v cvinglijansko-wittenberškem spopadu ter da bi ga naredili za neodvisnega reformacijskega duha. Pri tem so si nekateri raziskovalci pomagali s Trubarjevimi omembami njegovih virov, ki jih niso preverili, ampak so jih sprejeli kot dejstvo, toda iz tega nezanesljivega položaja se

porajajo difuzni sklepi. Takšni poskusi namreč ne vplivajo pozitivno na Trubarjevo pomembnost za slovensko in evropsko kulturo.

Trubarjeva teologija ima drugačno težišče. Podrobna analiza besedil je jasno pokazala njegovo usmeritev na Luthrova dela, čeprav se zdi, da v prvih pričevanjih obstajajo opozorila o obstoju južnonemških oziroma švicarskih povezav. Toda teh ni treba natančneje raziskovati, saj kažejo zgolj potešitev Trubarjeve začetne radovednosti v fazi njegovega teološkega razgledovanja, kajti potem teh povezav ni intenziviral. Tudi vedno znova poudarjena bližina Erazma Rotterdamskega se izkaže kot zgolj površinski dotik. Razlaganje Erazmovega nauka o opravičenju, o dvojni naravi Kristusa – človeka, je – kot kaže Luther – bolj komplicirano, zato je več kot dvomljivo, ali bi bil Trubar sploh sposoben zaposti Erazmovo moralno teologijo.

Učne enote njegovih katekizmov so luteransko oblikovane, čeprav kaže razporeditev nekatere odmike, vendar ti niso teološko relevantni. Enako velja za interpretacijo pisem apostola Pavla; Trubar v obravnavi pojmovanja opravičenja, postave in milosti, izvirnega greha, dvojne človekove narave, kristologije itn. strogo upošteva luteranske dogme, torej Luthrovo razlago Pavlovih spisov. To se z leti ni spremenilo. Seveda obstaja tudi več spisov, ki so – omenjeno ali tudi neomenjeno – podlaga formulacijam, toda tudi pripovednemu načinu ali izbranim eksemplom. Trubar za svoje posredovanje »prave vere« uporabljala eidetične, mnemonične, jezikovnostrukturne in retorične postopke, poleg teh tudi verbalne okraske, ponazoritve, konkretizacije in dolgovezne razširitve, vse pa je naravnano k ciljni publiki, k slovenskim rojakom.

Trubarjev namen ni bil ustvariti izvirno teologijo. Zato mu je manjkala, kot se je dobro zavedal, podlaga, humanistični študij virov. Vedno znova nakazuje, da si je prizadeval opirati se na zanesljiv krščanski vzvod, ki reflektira pravo vero. Luther mu je bil takšen porok, zato se pri dogmatičnih vprašanjih vedno znova vrača k njemu. Trubar je videl svojo nalogo v misijoniranju svojega ljudstva, to je v pisanju uporabnih besedil za krščanski pouk. Zato je zbiral gradivo, ki mu je bilo dostopno na reformacijski tržnici, kar je mogoče razbrati iz luthrovskih usedlin v adekvatnih besedilih. Zaradi tega nastaja vtis kompilacijskega postop-

ka: vedno nova sestavljanja in rekuriranja k besedilom, ki so koristna za razlago obravnavane snovi. Toda prav v tej produkciji, ne v pripisani izvirnosti, tičita zasluga in pomen za slovenski kulturni krog. Trubar je za svoje ljudstvo naredil to, kar je za Nemce storil Luther. Tudi Trubar vidi sebe v tej tradiciji. Njegova teologija je krščansko razsvetljevanje ljudstva, cerkvena ureditev in temelj vere, sloneč na vesti, iniciiral pa jo je zgled v falangi, ki jo sestavljajo apostol Pavel – Luther – Trubar. V tem smislu imajo njegov jezikovni dosežek ter njegovo sestavljanje del in razširjanje tiska trajno vrednost, preživeli so protireformacijo in postali neomajna kulturna dobrina Slovencev.

Na koncu svoje prevajalske dejavnosti se je Trubar znašel spet tam, kjer je bil začel: sredi boja za čisti nauk v protireformacijski stiski. Prevzel je luteransko reformacijo; ta preveva njegove argumente in kot bistvena kompetenca določa njegovo misijonarsko delovanje: »Ieft fem eno dobro Voisko douoiskoual, ieft fem ta Teck dokonal, ieft fem to Vero ohranil« (2 Tim, 4,7). Tako kakor apostol Pavel bi lahko tudi Trubar o sebi dejal, da je bil neutrudni delavec za slovensko občestvo, dušni pastir rojakom v njihovih notranjih in zunanjih stiskah, pridigar vsem oviram navkljub, utemeljitelj slovenskega knjižnega jezika, avtor prvih slovenskih tiskanih knjig in Trubar, ki je razumel, kako spremeniti Luthrovo teologijo v slovensko teologijo.

Prevedla Edi Vrečko in Fanika Krajnc-Vrečko za slovensko izdajo, ki bo izšla pod naslovom Teologija Primoža Trubarja v zbirki Apes Academicae Inštituta za slovensko literaturo in literarne vede ZRC SAZU. Odlomke izbral Marko Kerševan.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(27\)161-187](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(27)161-187)

Vincenc Rajšp

MATIJA MURKO (1861–1952)

Rojen je bil 10. 2. 1861 v Drstelji, župnija Sv. Urban – Desternik, umrl je v Pragi 11. 2. 1952.

Bil je literarni in kulturni zgodovinar ter etnolog, po Jerneju Kopitarju in Franu Miklošiču nedvomno eden najbolj znanih slovenskih slavistov v slovanskem in nemško govorečem svetu. Obvladal je večino slovanskih jezikov, poleg južnoslovanskih mu je bila najbolj pri srcu ruščina, ki mu je nekaj časa tudi dajala kruh na ministrstvu za zunanje zadeve na Dunaju. Vendar se ni posvetil ministerialni karieri, temveč znanstveni. Leta 1897 je postal privatni docent za slovansko filologijo na Dunaju, 1902 redni profesor na univerzi v Gradcu, od koder so ga leta 1917 poklicali za rednega profesorja v Leipzig, od tam pa leta 1920 na univerzo v Pragi, kjer je predaval do upokojitve leta 1931. Od leta 1932 do 1941 je bil predsednik Slovanskega inštituta v Pragi, ki ga je soustanovil. Bil je med pobudniki, soustanovitelji in souredniki filološke in kulturnozgodovinske publikacije *Wörter und Sachen*, Heidelberg, 1909. Sodeloval je pri izdajanju slavistične serije »Slavica«, Heidelberg, 1919 ter pri ustanovitvi centralnega slovanskega organa »Slavia«, Praga, 1922, kjer je bil urednik za literarni in kulturnozgodovinski del. Kot profesor novoustanovljene stolice za južnoslovanske jezike in književnosti na Karlovi univerzi v Pragi leta 1920 je tudi znanstveno dejavnost usmeril k Slovanom na Balkanu. Bil je član več evropskih akademij, leta 1908 je postal častni doktor univerze v Pragi, leta 1951 pa ga je za častnega doktorja proglasila Univerza v Ljubljani.

Murko slovanskih jezikov ni le obvladal, temveč je mnoge dežele tudi prepotoval. Tako je v Rusiji bival v letih 1887–1889, na potovanjih po jugoslovanskih deželah pa je preučeval srbsko in hrvaško ljudsko epiko ter snemal pevce. Čeprav Murko ni živel v »domovini«, je ves čas tesno sodeloval s slovenskimi ustanovami, kot je bila Slovenska matica, ter s slovenskimi društvi, kot je Zgodovinsko društvo v Mariboru, katerega soustanovitelj je leta 1903 bil, ter slovenskimi društvi v Gradcu in na Dunaju. Svojo življenjsko pot je Matija Murko opisal v *Spominih*, ki vsebujejo tudi njegovo bibliografijo, ki šteje okrog 313 enot.¹

Murka so zanimali živi jeziki, predvsem pa nastanek knjižnega jezika pri Slovencih kakor tudi srbohrvaščine. Ker segajo začetki teh v čas reformacije in protireformacije, je tema gibanjema posvetil posebno pozornost s študijo »Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven«². Pomen tega dela je najbolje predstavil Joža Glonar v Slovenskem biografskem leksikonu:

Nekako sintezo svojega življenjskega dela, nekak »testament« znanstvenika in rodoljuba je podal v razpravi Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven, v kateri hodita z roko v roki davna preteklost in živa sedanjost, znanost in politika. Knjiga ne podaja toliko zgodovine teh idej pri južnih Slovanih, kolikor zgodovino praktičnega udejstvovanja teh idej in njih posledic; iz tega izhaja možnost, da razumemo sekularne pojave mož, kakor so bili Trubar, Križanič, Kašič, in prav nič se ne začudimo, če najdemo v tej vseskozi znanstveno podprti knjigi imeni Krek in Korošec. Poleg vsega je knjiga tudi znanstven program: pregledna sinteza dosedanjih izsledkov. [...] V njej se je najlepše pokazal kot znanstvenik s široko erudicijo in razgledom, poleg tega pa z živim zanimanjem za usodo lastnega naroda in njegovih sorodnikov, ki z besedo in z lastnim zgledom poudarja in izpričuje enotnost slovanske filologije v vsem njenem obsegu, ki pa naj bo v prvi vrsti zgodovina razvoja duha in idej; v ta namen morajo služiti vse njene panoge, v to

- 1 Izvirna izdaja: *Paměti* (Praga, 1949); slovenska: *Spomini*, po izvirnem rokopisu prevedel dr. Vladimir Murko (Ljubljana: Slovenska matica, 1951).
- 2 Izvirna objava: *Slavia* 4, št. 3–4 (1925–26), 5, št. 1–2 (1926–27), v knjižni obliki: Praga in Heidelberg 1927, 184 strani.

smer mora voditi vse slavistično prizadevanje, pa naj bo že filološko, literarnozgodovinsko ali etnografsko. M. je redek primer slovanskega učenja, ki govori slovanske jezike, ki sta mu v enaki meri znana slovanska preteklost in sedanjost, ki slovanskega sveta ne pozna samo iz knjig, ampak tudi iz avtopsijske. V inozemstvu znanstveno šolan in vedno v inozemstvu živeč je vendar vse svoje življenje ostal zvest tradicijam idealnega rodoljubnega kroga, ki ga je oblikoval [...]. ([Http://www.slovenska-biografija.si](http://www.slovenska-biografija.si))

V prvih dveh poglavjih Murko predstavi pomen reformacije za Slovence, Hrvate in Srbe. Za Slovence predstavljajo protestantske knjige, od prvih dveh, *Katekizma* in *Abececlarija*, do posameznih biblijskih tekstov, molitvenikov in pesmaric, obrednikov ter konfliktnih, poučnih in verskih spisov, tudi celotna *Nova zaveza* Trubarja in celotna *Biblija* v prevodu Jurija Dalmatina, zaokrožen opus za takratne protestantske verske potrebe. Slovenci so dobili prvo slovnico Adama Bohoriča ter prvi slovenski slovar – *Dictionarium quatuor linguarum*, ki ga je sestavil in leta 1592 objavil nemški polihistor Hieronymus Megiser. Knjižni jezik slovenskih protestantov je nato ostal v rabi vse do konca 18. stoletja, Japelj in Kumerdej sta se v katoliški *Bibliji* (Ljubljana, 1784–1802) zavestno naslonila na Dalmatina (Murko 1927, 3). Dalje ugotavlja, da reformacija Slovincem ni prinesla samo literature, temveč je tudi sicer prispevala k dvigu kulturnega nivoja s pridigami, cerkvenimi pesmimi in z organizacijo šolstva; po stopinjah reformatorjev pa so krenili tudi jezuiti s slovenskimi pridigami v Ljubljani, Celovcu, Trstu in Gorici. Po zaslugi škofa Hrena, s pridobitvijo dovoljenja rimske »*congregatio inquisitionis*«, je ostala v rabi Dalmatinova *Biblija*, leta 1780 pa jo je izrecno dovolil ljubljanski škof Herberstein in še leta 1820 je Dalmatinovo *Biblijo* – na začudenje mnogih – propagiral novomeški prošt Albrecht (Murko 1927, 6).

Obenem Murko poudari, da je pri Slovencih obstajal velik smisel za razumevanje jezikovne skupnosti južnih Slovanov, tako pri Trubarju kot Dalmatinu in Bohoriču, ki je že v uvodu slovnice opozoril na sorodnost (*Verwandschaft*) slovanskih jezikov (Murko 1927, 8).

Murko pripisuje velik pomen reformaciji tudi v zvezi z južnimi Slovani. Tako je Trubar v svojih delih opozarjal na Hrvate, predvsem

pa skrbel za organizacijo prevodov in tiska v latinici, cirilici in glagolici, da bi novo vero približali prebivalstvu, ki bi te knjige razumelo vse tja do Carigrada. Murko je poudaril tudi Trubarjevo tenkočutnost za knjižni jezik, ki bi bil čim razumljivejši Slovanom na Balkanu, kar bi uresničil z jezikom v Bosni (Murko 1927, 16).

Murka je zanimalo nastajanje knjižnih jezikov med Slovenci in Slovani na Balkanu. Med Slovenci so knjižni jezik ustvarili slovenski protestanti. Med Slovani na Balkanu tega ni opravila književnost protestantov, temveč književnost protireformacije, vzpodbujena iz Rima, kar Murko temeljito predstavi v III. poglavju »Kulturni učinki protireformacije pri Hrvatih, Srbih in Bolgarih« na primeru duhovnika panslavista Jurija Križanića ter v IV. poglavju »Napredek protireformacije v pisavi in utemeljitev enotnega knjižnega jezika« na podlagi dejavnosti jezuita Bartola Kašića.

Protireformacijo je uzakonil Hrvaški sabor leta 1605 in 1609, ko je v nasprotju z Ogrsko sklenil, da na Hrvaškem in v Slavoniji ne dopušča druge vere kot rimskokatoliško. Kljub temu literarni boj proti protestantizmu, sklep o tem je bil sprejet na zagrebški sinodi 1574, ni rodil hitrih sadov: prva katoliška pesmarica je izšla šele leta 1628 (Murko 1927, 26).

Hitrejši, sistematičnejši, je bil boj proti protestantizmu pri ostalih Hrvatih in Slovanih na Balkanu na osnovi papeške protireformacije. Ko so se v Rimu lotili uresničevanja tridentinskih sklepov, so veliko pozornost posvetili Slovanom na Balkanu. Čeprav tega ni mogoče pripisovati izključno nasprotovanju protestantizmu, je to igralo pomembno vlogo. Da so jemali dejavnost južnoslovanskih protestantov v Rimu zelo resno, priča inštrukcija papeža Gregorja XIII. apostolskemu vizitatorju Bonifaciju iz Dubrovnika, škofu v Stonu leta 1582, za pot v Dalmacijo, Hercegovino, Bosno, Srbijo, Hrvaško, Slavonijo, Srbijo in južno Ogrsko. Zahtevala je, da naj posveti pozornost hereziji v teh deželah, ne le v ustni obliki, temveč tudi protestantskim knjigam v cirilici in v hrvaščini, ter o tem poroča. O povezavi med južnoslovansko literaturo reformacije in protireformacije govori tudi nenavaden zunanji znak: večje število glagolskih in cirilskih knjig je bilo v Rimu natisnjenih s črkami

Ungnadove tiskarne v Urachu, ki jih je cesar Ferdinand II. leta 1626 podaril Propagandi fide.

Protireformacijsko dejavnost je Rim podprl z ustvarjanjem možnosti za izobraževanje, ki je bilo poverjeno jezuitom. Leta 1580 je bil v Loretu ustanovljen *Collegium illyricum*, ki se takrat sicer ni uveljavil, 12 gojencev je bilo premeščenih v Rim, vendar ga je papež Urban III. leta 1627 obnovil. Za izobrazbo klerikov s tega področja je bil pomemben tudi *Collegium Germanico-Hungaricum*. V kolegiju je bilo rezerviranih 36 mest za gojence iz Dalmacije, Bosne, Slavonije in Srbije (mišljena je bila tudi Črna gora), medtem ko je bilo 6 mest rezerviranih za Bolgare (Murko 1927, 31). Že v čas druge polovice 16. stoletja segajo poskusi ustanovitve jezuitskega kolegija s semeniščem v Dubrovniku, vendar so temu nasprotovale Benetke in je do uresničitve prišlo šele leta 1635.

Pri teh prizadevanjih so vidne tendence, ki so jih gojili že protestanti: preko »ilirskega jezika« vplivati na področje pod Turki ne le versko, temveč tudi politično. To pa je predvidevalo tudi prevode knjig; tako je Kašić prevedel epistole iz rimskega misala v »dubrovniški jezik«. Upošteva je slabo znanje latinščine pri duhovnikih v Bosni je Propaganda Kašiću poverila prevod rimskega obrednika (*Rituale romanum*) 1640. Tukaj, pod Turki, so opravljali pastoralno delo pretežno frančiškani, številni med njimi pa so prav tako študirali v Italiji. Protireformacijska literatura je bila, prav tako kot reformacijska, namenjena tudi Srbom in Bolgarom. Prvi južnoslovanski bogoslužni knjigi, prevoda duhovnikov Šimuna Budinića iz Zadra in Aleksandra Komulovića iz Splita (bival je v zavodu sv. Hieronima v Rimu), sta izšli leta 1582 (Murko 1927, 38). Nato so bile v 16., 17. in 18. stoletju pri *Propaganda fide* natisnjene številne knjige v latinici, cirilici in glagolici.

Poleg glagolskih misalov, brevirjev in obrednikov, ki so služili cerkvenim potrebam, najdemo tudi kratke katekizme nemškega jezuita Petra Canisija, italijanskega Roberta Bellarmina in španskega Jakoba Ledesmana, življenjepise in legende svetnikov, asketske knjige in molitvenike. V okviru omenjenih del ali samostojno so objavljali poezijo, poleg psalmov tudi verske pesmi. Avtorji teh del, največkrat prevajalci, prireditelji in kompilatorji, so bili doma iz Dalmacije, s kvarnerskih

otokov iz jugozahodne Hrvaške, Bosne in celo iz Bolgarije. Za literarno delo imajo velike zasluge bosanski frančiškani, prvi cirilski tisk izvira iz leta 1611, prvi v latinici iz leta 1613. Ti tiski v ljudskem jeziku predstavljajo veliko časovno prednost pred mohamedanskimi in srbskimi. Nobenega dvoma ni, da gre spodbudo pripisati rimski protireformaciji (Murko 1927, 41). Literarna dejavnost frančiškanov pa ni ostala brez vpliva na pravoslavno in mohamedansko prebivalstvo, saj so bila že ciljno opredeljena prizadevanja po zedinjenju in tako namenjena tudi razdeljevanju med pravoslavnim prebivalstvom. V Rimu so namreč študirali tudi številni pravoslavni duhovniki, ki so po vrnitvi ostali v pravoslavju.

Iz protireformacije pa se, po Murkovem mnenju, ni napajala le nabožna literatura, temveč celotna umetna poezija. Ivan Gundulić (1588–1638), najpomembnejši slovanski pesnik pred 19. stoletjem, je bil pod vplivom rimske duhovne vzgoje (ne jezuitske!) (Murko 1927, 45). Skozi celo stoletje, od Gundulića dalje, sta tamkajšnja literaturo prevevala slovanski in protiturški duh. »Slovanski duh«, ki je označeval veliko sorodnost slovanskih ljudstev in jezikov, so zlasti močno poudarjali humanistični gramatiki (Bohorič) in leksikografi, izpostavljala pa ga je turška nevarnost. Južnoslovanska protireformacija, ki je kot dediščino prevzela duhovna prizadevanja južnoslovanskih protestantov, je z novim zagonom povečevala slovansko preteklost, vendar v luči katolicizma z vidika prizadevanj za zedinjenje vse do Moskve. Številni hrvaški pisatelji so delovali v službi Rima kot poslaniki, škofje in misijonarji. Konec 16. in v začetku 17. stoletja je bil Rim središče katoliških južnih Slovanov, ki je bilo v stiku tudi s severnimi katoliškimi Slovani in uniati Rusini. Kot zanimivo osebnost, ki si je prizadevala za zbližanje z Rusi, Murko izpostavi Jurija Križanića (1618–1683), ki je študiral v Gradcu in nato v Rimu ter je stremel po misijonski dejavnosti v Rusiji. V ta namen je sestavil memorandum in ga predal kardinalu Antoniju Barberiniju. Pomembno je bilo Križanićevo prepričanje, da Rusov ni mogoče pojmovati kot hereške in shizmatike, ker da so bili od Grkov zapeljani kristjani. Uradne podpore za svoje načrte v Rimu ni dobil, zato je odšel sam, tam deloval, preživel 15 let v Sibiriji (1661–1676), kamor je bil pregnan, nato še dve leti v Moskvi, nakar je Rusijo zapustil in vstopil v red dominikan-

cev v Vilni. Ker njegovih nazorov glede Rusov tudi tam niso sprejeli, je zapustil tudi Vilno in odšel, na poti je umrl leta 1683 v poljskem taboru pred Dunajem. Murko Križanića označi kot zavestnega soborca protireformacije, ki je ostro nastopal proti heretikom, poimensko proti Luthru in Calvinu, kar je bilo Murku razumljivo, nerazumljiv pa mu je bil tudi Križanićev splošen odpor do Nemcev. Murko Križanićevemu prizadevanju za zedinjenje slovanskih kristjanov pripisuje širši pomen, ki ga je v nadaljevanju zaslediti v primeru škofa Josipa Juraja Strossmayerja, ki pa je Križanića prekosil s tem, da je na vatikanskem koncilu izrekel pogumne besede tudi za protestante (Murko 1927, 58). Čeprav na osnovi protireformacijske vneme, je Murko cenil Križanićeva prizadevanja za širšo povezavo med Slovani, predvsem z Rusi, pri čemer mu rusko pravoslavje ni predstavljalo posebne ovire.

Četrto poglavje je Murko posvetil vlogi protireformacije pri utemeljitvi skupnega srbsko-hrvaškega knjižnega jezika ter tozadevnim prizadevanjem in uspehom dalmatinskega jezuita Bartola Kašića. Ugotavlja, da je protestantizem posebno skrb posvečal glagolskim tiskom, opuščal cirilske tiske in končal z latinico. V Rimu je bila pot obratna, pričeli so z latinico (1582) in cirilico (1583), medtem ko glagolici niso posvečali večje pozornosti (Murko 1927, 59). V Rimu niso imeli pomislov glede cirilice, prav tako tudi ne glede črk uraške tiskarne, ki so jih za te tiske uporabljali. Cirilica je bila pomembna tudi zaradi tega, ker so jo ohranjali frančiškani v Bosni.

Po Murkovem mnenju se ima srbohrvaški knjižni jezik za svoj največji in najpomembnejši napredek zahvaliti protireformaciji. Čeprav je bila hrvaška literatura že uveljavljena v čakavskem dialektu Istre, kvarnerskih otokov in severne ter srednje Dalmacije, v katerem so pisali protestanti in pesniki 16. stoletja iz Splita, Zadra in Lošinja, kot so Marko Marulić, Hanibal Lucić, Petar Hektorović, Petar Zoranić, se je Bartol Kašić (1575–1650) v prvi hrvaški slovnici leta 1604 odločil za jezik v Bosni in ga sprejel za osnovo knjižnega jezika. S tem je ustvaril temelj za skupni knjižni jezik Hrvatov in Srbov. Čeprav gre za silno pomembno in prelomno delo in kljub temu, da je vplivalo na kasnejše gramatike do 19. stoletja, Kašićeve gramatike, kot ugotavlja Murko (1927, 65), kasnejši avtorji

ne omenjajo. Kašić je deloval v duhu upoštevanja pomena živih jezikov pri jezuitih, ki so v rimskem kolegiju ustanovili akademijo ilirskega jezika *Academia linguae Illyrice*, v okviru katere je nastala in izšla Kašićeva gramatika. Kašić je bil posvečen v duhovnika leta 1606 in bil nastavljen za spovedovanje v cerkvi sv. Petra v hrvaškem, slovenskem (*carniolica*) in bolgarskem jeziku. V letih 1609–1612 je deloval v Dubrovniku. Od tam je opravil dve potovanji na Turško, v letih 1612–1613 in 1618–1620, prvo preko Srebrenice in Valjeva v Beograd, drugo v Beograd, kjer se je temeljito seznanil z razmerami slovanov v turški državi. V letih 1620–1634 je bil ponovno v Dubrovniku kot rektor, kjer pa je bil, tako kot tudi prvič s strani oblasti negostoljubno sprejet, med drugim so ga odklanjali tudi zaradi jezika (ker ni sprejel dubrovniškega dialekta). Vseskozi je bil literarno aktiven, izdal je 17 natisnjenih del, medtem ko prevoda celotne biblije v hrvaščino ni uspel natisniti in velja za najpomembnejšega pisca protireformacije (Murko 1927, 78). Namesto čakavščine je sprejel štokavščino, vendar ne dubrovniške, ki je bila dotlej literarno najbogatejša, temveč bosansko, ki je obsegala tudi Hercegovino (Murko 1927, 81).

Poleg Kašića osnovo srbohrvaškemu knjižnemu jeziku daje še slovar jezuita Jakova Mikalje (Giacomo Micaglia) *Blago jezika slovinsko-ga*³ (Murko 1927, 83).

Ob koncu 17. stoletja je ponovno pričela prevladovati latinščina in je nacionalna literatura v 18. stoletju nazadovala, vendar je bila že utrjena ideja skupnega knjižnega jezika, štokavščine.

Slovenci v Rimu niso bili deležni take pozornosti, saj je njihovo versko življenje potekalo v povsem drugem političnem okolju. Kljub temu je zanimiva Murkova navedba procesa, tudi sodnega (500 pol papirja in 66 strani obsegajoča natisnjena brošura), v katerem so bili za ilirsko nacio (*Nationis Illyrice*) priznane dežele Hrvaška, Bosna in Slavonija, ne pa tudi Koroška, Štajerska in Kranjska. Problem je bil v tem, da so imeli

3 Murko v opombi navaja celoten naslov v izvirni obliki: *Blago jezika slovinskega illi Slovník u kome izgovaraju se rječi slovinske Latinski, i Diački / Thesaurus linguae illyricae sive Dictionarium illyricum, in quo verba Illyrice, Italice et Latine reddantur*, labore P. Jacobi Micalia Societ. Jesu collectum. Ex sumptibus sacrae congr. De propag. Fide impressum. Laureti 1649.

romarji »ilirske nacije« iz Dalmacije in Slavonije pravico bivati v hospitalu Sv. Hieronima, ki ga je leta 1453 ustanovil papež Nikolaj V. Slednja pa ni pomenila pokrajine, temveč tudi Slované Hrvaške, Bosne, Istre, Kranjske, Štajerske, Srbije in Bolgarije. Leta 1650 pa je hotel dalmatinski duhovnik Jerko Paštrić na podlagi falzifikata pravico bivanja omejiti le na »ilirsko nacio«, ko je *Dalmatiae et Slavoniae nationum* v ustanovni listini nadomestil s *seu Illyricae nationis* ter tožbo dobil. Med pričami je bilo tudi devet plemičev s Kranjske ter hrvaška plemiča Nikola in Ivan Drašković, sinova palatina Ogrske, ki so trdili, da je Kranjska slavonska ali ilirska dežela (provincia Sclavonica sive Illyrica) in prebivalstvo »ilirsko«, ker razen Kočevske govori »ilirski« jezik. Vendar je dvanaest sodnikov 24. IV. 1656 odločilo, da Slovenci s Štajerske, Koroške in Kranjske niso del ilirske nacije (Murko 1927, 101).

Murko poglavje zaključuje z ugotovitvijo, da je protireformacija gradila na reformaciji in jo v marsičem preseгла. Kot sijajen (*grossartig*) je označil napredek pri vzpostavitvi za vse balkanske Slované enotnega knjižnega jezika, ki je dejansko ustanovil skupni srbohrvaški knjižni jezik (Murko 1927, 106).

Za nas je zanimivo še V. poglavje, kjer v sumarnem pogledu na reformacijo in protireformacijo poudari odličen dosežek slovenske reformacije, ki je Slovencem v 50 letih dala celotno za verske potrebe neobhodno literaturo, ter odločilno vlogo Trubarja, ki ga imenuje za utemeljitelja slovenske in južnoslovenske reformacije (Murko 1927, 119).

Med južnimi Slovani je bila protireformacija potrebna predvsem v zagrebški škofiji, škofiji Sinj in Istri. Vendar je kajkavsko-hrvaško literaturo, ki jo je ustvarila reformacija, protireformacija tudi tukaj uspešno gojila dalje, predvsem z religiozno-moralnimi deli, bila pa je tudi v kontaktu z dalmatinsko-dubrovniško. V središču te dejavnosti so bili sicer jezuiti v Zagrebu, vendar so tudi Pavlinci leta 1644 izdali pomembno cerkveno pesmarico, po vzoru protestantov (Murko 1927, 128).

V ostali Dalmaciji, kjer so bila »heretična« nagnjenja s strani Beneške republike zatrta v kali, in pod Turki, kjer je bil Rim glede uveljavljanja tridentinskih sklepov prepuščen sam sebi, so bili s podporo predanih jim južnih Slovanov doseženi resnično pomembni in vzpodbudni

uspehi. Predvsem je bila dvignjena dokaj nizka raven verskega življenja kristjanov pod Turki. S pomočjo Rima ali tudi brez so jezuiti in frančiškani ustvarili bogato, sicer z duhom protireformacije prežeto literaturo v latinici in cirilici, v kateri ni manjkalo izpadov proti Calvinu in Luthru. Bosna je v ljudskem jeziku prvič dobila zahodnoevropsko literaturo, ki je bila sicer namenjena katolikom, vendar ni ostala brez vpliva na pravoslavno in muslimansko prebivalstvo (Murko 1927, 129).

Kot najpomembnejši dosežek Murko pojmuje ustvaritev enotnega knjižnega jezika na osnovi »bosanskega«, pravzaprav hercegovskega štokavskega dialekta, ki je izpodrinil čakavski dialekt, ki so ga gojili istrski protestanti in katoliki severne ter srednje Dalmacije in ki je veljal nekaj časa kot južnoslovanski *lingua toscana*.

Velik pomen pripisuje frančiškanom, ki so v svoj kulturni krog pritegnili tudi kristjane v Bolgariji, in tudi glede jezuitov poudarja, da jih ne gre presoјati le negativno, kot je storil pesnik Preradović, saj so opravili izredno pomembno delo za gojenje ljudskega jezika.

V predavanju v Leipzigu je leta 1920 Murko poudaril, da je reformacija s svojo dejavnostjo ustvarila prvi južnoslovanski program, protireformacija in 19. stoletje sta ga razvijala dalje, v 20. stoletju pa se je v veliki meri uresničil.

V šestem poglavju Murko obravnava literaturo o južnoslovanski reformaciji. Kot prvi soliden prikaz označi Schnurrerjevo delo iz leta 1799, *Slavischer Bücherdruck in Württemberg im 16. Jahrhundert*, ter nadaljuje s kritičnim pogledom na avtorje 19. stoletja. Za Dobrovskega, na primer, meni, da ni dojel pomena dela protestantov za Južne Slované. Pozitivno sodi o delu Jerneja Kopitarja, ki da je s strani protestantov in pravoslavnih po krivici osovražen. Predvsem hvali Kopitarjev odnos do Trubarja in Bohoriča. Čopov tekst pa ni imel vpliva v času, ko je bil napisan za Šafařikovo *Geschichte der Südslawischen Literatur*, ki je bila končana leta 1833 v Novem Sadu, ker je bila natisnjena šele leta 1864, pa še takrat Šafařik ni uporabil celotnega izvrstnega (*vortrefflich*) Čopovega materiala, ki ga je zbral Ivan Kunšić (Murko 1927, 141).⁴

4 Murko se sklicuje na korespondenco med Čopom, Šafařikom in Kopitarjem, ki je objavljena v prvem *Zborniku Slovenske matice* (1899, 100–157), v okviru posthum-

Zelo pohvali dela Theodorja Elzeja, ki si je pridobil neminljive zasluge za preučevanje reformacije pri Slovencih. Moti ga predvsem to, da glede hrvaških prevodov in tiskov preveč v ospredje postavlja Trubarja, zanemarija pa zasluge drugih, kot na primer Konzula in Ungnada. Očita mu tudi, da želi Trubarja preveč prikrojiti nazorom strogih württemberških teologov 16. stoletja, premalo pa upošteva švicarske vplive, in da zaradi pomanjkanja znanja slovenščine ne dojame v celoti Trubarjeve vsebine. Tudi za Ottmarja Hegemanna ugotavlja, da je leta 1908 napisal odlično (*glänzende*) karakteristiko utemeljitelja slovenske reformacije Trubarja, pomanjkljivost pa prav tako vidi v preslabem znanju slovenščine. Ocenil je tudi dela moskovskega slavista, Duvernoisa, Avgusta Dimitza (*Geschichte Krains*), Josipa Grudna, Ivana Prijatelja, *Trubarjev zbornik* leta 1908, Frana Kidriča in drugih.

Murko pomen reformacije in protireformacije predstavlja z vidika medсловanskega zbliževanja in sodelovanja ter z vidika vloge pri utemeljitvi knjižnih jezikov, kjer sta reformacija pri Slovencih in protireformacija pri južnih Slovanih odlično opravili svojo nalogo.

Murkova razprava ni kulturnobojna, protikatoliška niti nacionalistična, čeprav ne gre prezreti očitka nemškimi avtorjem, da je pri vrednotenju Trubarja opazno pomanjkanje znanja slovenščine. Pomena reformacije in protireformacije ni gledal s stališča nacionalnih bojev, ki jih je sam doživljal, niti z vidika kulturnobojnih »*Feindbilder*« svojega časa, temveč z vidika rasti razvoja nacionalnega samozavedanja, jezikovne sorodnosti ter razvoja kulture na osnovi nastale literature. Murko se ne zgraža, ne poudarja zaostalosti in nekulture ljudstva, temveč pomen in dosežke ustvarjanja ter razvoja kulture z vidika literature, ki je slonela na osnovah enotnega knjižnega jezika. To so za Slovence ustvarili slovenski protestanti, za srbohrvaščino pa pripadniki protireformacije.

Čeprav Murko svojega dela ni poimenoval »Evropa reformata«, je to v resnici prikazal. Reformacijo kot evropsko gibanje, ki je bilo podlaga protireformaciji in je s tem zajelo tudi italijanski prostor, ki je z omogočanjem ustanov izobraževanja južnih Slovanov pripomogel, da se je

no objavljenega Kunšičevega dela »Doneski k zgodovini književne zveze mej Čehi in Slovenci«.

razvil knjižni srbohrvaški jezik, in to ne na osnovi literarno uveljavljenega hrvaškega jezika v Dalmaciji niti ne na osnovi jezika protestantskih piscev, temveč na osnovi hrvaškega jezika, ki ga je govorilo prebivalstvo Bosne in Hercegovine, ki je bilo celo v drugi, Zahodu sovražni državi – Turčiji.

Menim, da je Murkov prispevek za preučevanje reformacije in protireformacije pri Slovencih in ostalih južnih Slovanih temeljnega pomena, žal pa na geografskem področju, ki ga zajema, ni dovolj upoštevan.

Murko je delo napisal v nemščini, saj je problematiko nedvomno hotel predstaviti in pojasniti širši znanstveni in strokovni publiki, ki je takrat še v celoti obvladala nemščino. Vendar je delo tako pomembno, da bi si tudi še po devetdesetih letih zaslužilo prevod v slovenščino in bi moralo v izobraževalnem procesu postati del osnovne slovenske literature za reformacijo in protireformacijo.

VIR

Murko, Matija. 1927. *Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven*. Praga in Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(27\)189-200](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(27)189-200)

Klaudija Sedar

FRANC KUZMIČ (1952–2018)

Da *Littera scripta manet*/Zapisana beseda ostane, je rad poudaril mag. Franc Kuzmič, ki je svojo življenjsko pot sklenil 6. aprila 2018 med popotovanjem po Izraelu. Pretresljiva novica za premnoge, kajti ne le Prekmurje, Slovenija je izgubila velikega strokovnjaka in poznavalca protestantistike ter številnih drugih specifik in posebnosti slovenskega (prekmurskega) kulturno-zgodovinskega prostora, izgubila je znanega slovenskega bibliotekarja, (cerkvenega) zgodovinarja, muzejskega svetovalca, kustosa pedagoga, duhovnika in pastora Binkoštna cerkve, izjemnega prekmurologa.

Franc Kuzmič se je rodil 3. novembra 1952 v Murski Soboti, odraščal pa v Veščici, ki je od Murske Sobote oddaljena le nekaj kilometrov. Osnovno šolo je obiskoval v Kupšincih in Murski Soboti na Osnovni šoli I. V Murski Soboti je prav tako končal Srednjo ekonomsko šolo, zatem pa vpisal študij na Pedagoški akademiji v Ljubljani, administrativno smer za srednje strokovne šole ter slovenski jezik in knjižničarstvo, iz česar je diplomiral leta 1974. Po tem študiju je sledil še drugi, študij pedagogike in psihologije na Filozofski fakulteti v Ljubljani, ki ga je nadaljeval na Biblijskem teološkem inštitutu v Zagrebu in Evangelijski teološki fakulteti v Osijeku, kjer je študiral humanistično teologijo, smer cerkvena zgodovina. Leta 1991 je diplomiral na temo Židov v Prekmurju, leta 2001 pa je na isti fakulteti opravil tudi magisterij iz cerkvene zgodovine z naslovom »Zgodovinski prikaz publicistične, versko-literarne in izdajateljske dejavnosti Binkoštna Cerkve v Jugoslaviji v obdobju

1936–1991«. Pripravljati je začel tudi doktorsko tezo o protestantizmu v Sloveniji v obdobju od jožefinskih reform do razpada Avstro-Ogrske, a je pri tem ostalo.

Prvo zaposlitev je mag. Kuzmič našel na Srednji ekonomski šoli v Murski Soboti, kjer je kot profesor deloval v letih 1975–1980. Pedagoško delo je nato zamenjal s »knjigami«, zaposlil se je namreč v Pokrajinski in študijski knjižnici Murska Sobota, kjer je prvi dve leti opravljal dela hungarista, zatem prevzel matično službo krajevnih knjižnic, hkrati pa se vse intenzivneje posvečal domoznanski dejavnosti, kar je z vso strastjo in vnemo opravljal do leta 1992. Sadovi njegovega dela so v knjižnici vidni in prepoznavni še dandanes, še posebej v domoznanski dejavnosti, saj je ravno on uredil domoznansko knjižnično zbirko, izdelal zanjo tudi listkovni katalog, jo skrbno dopolnjeval, predstavljal, tako z raznimi predstavitvami kot s pripravami razstav, ki so bile zelo dobro obiskane, tudi s strani šol. Čeprav se je knjižnica dobro desetletje po njegovem odhodu preselila v nove prostore, je domoznansko zbirko poznal do zadnje podrobnosti, vedel je, v katerem fasciklu bo našel določen dokument, na kateri polici tisto, morda pri drugih že »malo pozabljeno« knjigo. O zgodovini knjižnic in knjižničarstva v Prekmurju (Pomurju) je pripravil tudi razne študije in članke, veliko pozornost pa je posvečal dragocenostim knjižnice, ki jih je objavljajl v več publikacijah, z Jožetom Vugrincem pa strnil v katalogu razstave ob 40-letnici knjižnice in 80-letnici knjižničarstva v Prekmurju »Dragocenosti Pokrajinske in študijske knjižnice v Murski Soboti« (1986). S prispevkoma »Zgodovina knjižnic« in s prispevkom (v soavtorstvu) »Založniška dejavnost« je sodeloval tudi v zborniku *Soboška knjižnica: 1946–1996* (uredila Ludvik Sočič in Jože Vugrinec, Murska Sobota, 1996). Njegovo zadnje delo, za katerega je iskal gradivo prav v murskosoboški knjižnici, pa je pesniška zbirka *Iz dežele daljne* avtorja Sándorja Vályja (1883–1944), ki jo je tudi uredil in v mesecu marcu 2018 v knjižnici predstavil. Da je bil njegov prispevek na področju popularizacije zgodovine in naše kulturne dediščine zares izjemen, potrjuje tudi Plaketa Mestne občine Murska Sobota, ki jo je prejel leta 2012.

Iz knjižnice ga je leta 1992 pot vodila v Pokrajinski (današnji Pomurski) muzej v Murski Soboti, kjer je nastopil kot muzejski peda-

gog, že naslednje leto pa opravil strokovni izpit za kustosa. Da je tudi prva zaposlitev v njem pustila močne sledi in je bilo pedagoško delo pravzaprav eno od njegovih poslanstev, je razkril v muzejski službi, kjer je vzpostavil organizirano pedagoško delo. S tematskimi vodstvi po razstavah, z učnimi urami, delavnicami za otroke in mladino ter vodenimi ekskurzijami se je vse bolj uveljavljala izobraževalna vloga muzeja, kar je kasneje nadgradil še s kovčkom muzejskih zanimivosti, v katerem je prenašal kulturno dediščino v šole ter jo približeval šolarjem. Ob vzpostavitvi izobraževalnega programa za otroke in mladino pa je bila tam spet knjiga. Police majhne muzejske knjižnice so postajale vse polnejše in knjižnična zbirka vse večja in bogatejša. Franc Kuzmič jo je razvil v največjo specialno knjižnico v regiji. V njej in z njo je z nasveti in usmeritvami pomagal premnogim dijakom, študentom, raziskovalcem in vsem ljubiteljem lokalne zgodovine. Svoji rojstni Veščici pa je poklonil dve knjigi, *Veščica: podoba vasi skozi stoletja* (1998) in *Gasilstvo v Veščici* (2001).

Z razstavno dejavnostjo, s katero je pričel že v knjižnici, je vneto nadaljeval tudi v muzeju. Kot avtor ali v soavtorstvu je pripravil številne razstave, med katerimi je vsaka po svoje na strokoven in pristen način prikazovala pomembne segmente v prekmurski zgodovini. Posebej velja izpostaviti stalno muzejsko razstavo, ki jo je pripravil v soavtorstvu in je bila leta 1999 nagrajena s posebnim priznanjem Evropskega muzejskega foruma, leto prej pa tudi z občinskim priznanjem Mestne občine Murska Sobota. Zanj je prejel tudi Valvazorjevo priznanje, najvišje muzejsko državno priznanje. Čeprav se je leta 2012 kot muzejski svetovalec, kustos pedagog in bibliotekar upokojil, se v resnici nikoli ni, saj je bil muzej še naprej ena od njegovih številnih postaj, na katere se je permanentno vračal s predlogi, pobudami in z neizčrpnimi idejami. Od samega začetka je sodeloval tudi pri muzejski publikaciji, *Zborniku soboškega muzeja*, v katerem najdemo serijo njegovih prispevkov, ki so nastali na podlagi njegovega neutrudljivega raziskovalnega dela. Posebno mesto v zborniku pa je bilo odrejeno osebnim in tematskim bibliografijam, ki so izredno dragocen dokument pri kakršnem koli preučevanju in raziskovanju prekmurskega (pomurskega) prostora. Prav tako se je podpi-

sal pod *Bibliografijo prekmurskih tiskov 1920–1998*, ki jo je v počastitev 80. obletnice priključitve Prekmurja izdal ZRC SAZU. K tej je dodal tudi dopolnitve k *Bibliografiji prekmurskih tiskov od 1715 do 1919* (Ljubljana, 1978), ki jo je sestavil Ivan Škafar. *Zbornik soboškega muzeja* je med leti 2007–2009 in 2011–2018 tudi urejal. Kot je moč razbrati iz prejšnjih vrstic, se je poleg svojih številnih poklicnih poti vseskozi posvečal tudi zgodovini, še posebej prekmurski cerkveni zgodovini. Številni izsledki iz pretekle zgodovine Prekmurja so zapisani tudi v obsežnem digitalnem gradivu, ki ga je Kuzmič pripravil in je objavljeno na spletni strani Pomurskega muzeja Murska Sobota.

Franc Kuzmič je bil vseskozi tesno povezan z Binkoštno cerkvijo, ki ima svoje začetke prav v Veščici, kraju njegovega odrasčanja. Delovanju te cerkve se je začel posvečati že zelo zgodaj z različnimi objavami (že kot najstnik je leta 1969 v slovenščino prevedel knjigo Heinricha Müllerja *Mati bo božjem srcu*), še temeljiteje pa se je tej cerkvi posvetil pri pisanju magisterija. Med leti 1991–2005 je deloval tudi kot gostujoči profesor cerkvene zgodovine na Teološki fakulteti v Osijeku. Leta 1986 je bil ordiniran za duhovnika/pridigarja v Binkoštni cerkvi Murska Sobota, kar je bila ena od njegovih pomembnih življenjskih poslanstev vse do njegovih zadnjih dni. Kot pastor je deloval v več cerkvah Binkoštna cerkve, najprej v Zgornji Voličini med leti 1988–1995, potem v Vadarcih med leti 1999–2009 in med leti 2009–2013 v Murski Soboti. O Binkoštni cerkvi v Murski Soboti je spisal tudi knjigo *Binkoštna Cerkev v Murski Soboti: pregled nastanka Binkoštna Cerkve v Murski Soboti in opis nastajanja nove zgradbe Binkoštna Cerkve 1991–2001* (2001).

Nasplah pa se je posvečal protestantizmu v vsej biti in prav ta njegov življenjski prispevek k razvoju protestantizma kot seveda ostalih specifik slovenskega prekmurskega prostora je naravnost izjemen. Prispevke o razvoju in pomenu protestantizma v Prekmurju kot tudi v širšem slovenskem prostoru je objavljaval v več publikacijah, med katerimi zgovorno izstopajo številne objave v revijah *Znamenje* in *Stati inu obstatu*, v prvi tudi o prekmurskih Judih, katerim se je posvečal že v času diplome in katerih življenje ter usodo je prizadevno preučeval, v drugi o zgodovini reformacije in protestantizma na Slovenskem. Nadvse dragoceni

prispevki so tudi v raznih zbornikih, tako v Zborniku soboškega muzeja, kjer je potrebno omeniti objavo »Bibliografije o protestantizmu na Slovenskem« (1995) in drugih, med katerimi naj omenim le nekaj del, ki dokazujejo, kako velik poznavalec slovenske reformacije je bil:

- »Konfesionalna podoba prostora ob Muri.« V *Ljudje ob Muri / Népek a Mura mentén / Völker an der Mur / Ljudi uz Muru*, ur. Janez Balažic in László Vándor, 183–88. Murska Sobota: Pokrajinski muzej; Zalaegerszeg: Göcseji Múzeum, 1996.
- »Prvi katekizem in abecednik v prekmurščini.« V *450-letnica slovenske knjige in slovenski protestantizem*, ur. Marko Kerševan, 151–59. Ljubljana: Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana, 2001.
- »Protestanti v Pomurju.« V *Škofija Murska Sobota 2006: zgodovinski oris krščanstva v Pomurju: almanah ob ustanovitvi škofije Murska Sobota*, ur. Stanislav Zver in Franc Kuzmič, 33–36. Murska Sobota: Župnijski zavod sv. Miklavža, Stopinje, 2006.
- »Pietizem in prekmurski protestanti.« V *Protestantizem včeraj, danes, jutri*, ur. Franc Kuzmič in Polonca Šek Mertük, 133–42. Petanjci: Ustanova dr. Šiftarjeva fundacija; Ljubljana: Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar in Znanstveno raziskovalni center SAZU; Murska Sobota: Prekmurska [i. e. Pomurska] akademsko znanstvena unija, 2015.
- »Dogodki v 18. stoletju, ko je bila izdana prva prekmurska knjiga.« V *Zapisana beseda ostane / Littera scripta manet: ob 500. obletnici začetka reformacije*, ur. Klaudija Sedar, 11–19. Murska Sobota: Pokrajinska in študijska knjižnica Murska Sobota, 2017.

Prav tako je s svojimi zanimivi strokovnimi prispevki bogatil vsebino *Evangelikičanskega koledarja* z razpravami o protestantizmu, *Evangelikičanskega lista* z »Znamenitimi Prekmurci« in še vsebino drugih publikacij. Ena izmed njegovih zadnjih razstav, z naslovom »Reformacija v Prekmurju«, je bila namenjena prav reformaciji in je nastala v sodelovanju z Muzejem krščanstva na Slovenskem v Stični leta 2011 ter od tedaj tudi stalno potovala po Sloveniji. Za dolgoletno sodelovanje pri vred-

notenju pomena slovenskega protestantizma in širjenju dobrega imena Cerkve doma ter v tujini mu je Evangeličanska cerkev augsburške veroizpovedi v Sloveniji ob dnevu reformacije in 500-letnici začetka reformacije (leta 2017) v zahvalo podelila tudi Trubarjevo plaketo.

Sodeloval je na številnih konferencah, okroglih mizah, simpozijih in strokovnih posvetih doma in v tujini, kjer je predstavljal rezultate svojega znanstveno-raziskovalnega dela. Prav tako je svoje delo predstavljal tudi skozi prispevke v različnih in številnih publikacijah, ki jih je celo vrsto tudi urejal. Sadove reformacije, kot jih je rad poimenoval in s katerimi se je sistematično ukvarjal več desetletij, je predstavljal in približeval skozi različne aktivnosti na premnogih dogodkih, si nadvse prizadeval prekmursko zgodovino približati vsem po Sloveniji, prav tako izven naših meja. Pri tem seveda ni šlo brez prekmurščine kot velike posebnosti Prekmurja, katere velik zagovornik je bil. Kot tak je tudi na podlagi zgodovinskih dejstev zagovarjal tezo, da je prekmurščina jezik in ne narečje ter da ima le prekmurski jezik pravo dvojino.

Najine poti s Francem Kuzmičem oziroma Ferijem, kot sem ga spoznala in poznala, so se srečale pred desetletjem, ko me je kot radovedno mlado raziskovalko modro usmerjal, spodbujal, mi svetoval in me vodil po poti, ki me je tudi uspešno pripeljala do zaključka. S posebnim zanimanjem je spremljal moje raziskovalno področje, saj je tega pred mano podrobneje obdelal le Ivan Škafar v svoji disertaciji »Prekmurski del beksinskega arhidiakonata do leta 1400«, ki je bila objavljena posthumno leta 1979. Sama sem se namreč lotila kulturne podobe v jugovzhodnem Prekmurju v zgodnjem novem veku in ta del Prekmurja je spadal prav v omenjeni arhidiakonot. Najino sodelovanje pa se z beksinskim arhidiakonatom ni končalo, ampak še okrepilo in poglobilo, prav tako naju je začelo povezovati vse več poti, na katerih sva vse pogosteje skupaj iskala sledi preteklosti in reševala uganke prekmurske zgodovine, predstavljala in tudi zapisovala našo bogato kulturno dediščino. Kot je zapisal Cicero: »Vita mortuorum in memoria est posita vivorum/Mrtvi živijo v spominu živih«. In to v večnem.

UMESTITEV ALEKSANDRA ERNIŠE ZA DUHOVNIKA EVANGELIČANSKE LUTERANSKE CERKVE OBČINE V TRSTU 15. APRILA 2018

**Pozdravne besede Geze Fila,
škofa Evangelikičanske cerkve v Sloveniji**

Spoštovani gospod dekan, spoštovana tržaška gmajna, dragi tržaški duhovnik Aleksander, sestre in bratje v Kristusu!

Z velikim veseljem smo v Evangelikičanski luteranski cerkvi na Slovenskem sprejeli povabilo konsistorija Evangelikičanske luteranske cerkve v Italiji in prezbiterija tržaške gmajne, da smemo duhovnika Aleksandra Ernišo poslati na prosto duhovniško mesto v gmajni v Trstu.

Za partnerstvo in sodelovanje med našima Cerkvama iz dveh sosedskih držav je ta naša skupna odločitev prav gotovo dodana vrednost. Vedno znova rad poudarjam, da je zibelka slovenske reformacije tu, v Trstu. Tu se je naš reformator Primož Trubar pri škofu Pietru Bonomu prvič seznanil z evropskimi reformacijskimi idejami in pod Bonomovim vplivom sprejel pot slovenskega reformatorja.

Dragi Aleksander, zato danes sprejemaš pomembno nalogo. V imenu Evangelikičanske luteranske cerkve v Sloveniji, vseh njenih duhovnikov in sodelavcev ti kot novemu tržaškemu duhovniku iskreno čestitam. V tem trenutku želim izraziti veliko hvaležnost in veselje ob tem, da si to poslanstvo sprejel. Tvojo odločitev sprejemam kot čudovito znamenje, kako nas Gospod s svojo dobroto vedno znova preseneča in tudi po kakšni težki preizkušnji utrjuje v veri, da ima vsak dogodek svoj smisel, če smo le dovolj iskreni, da Bogu dopustimo, da nas nagovori.

Spoštovani in dragi Aleksander, naj bo vedno s teboj Božji blagoslov. Naj Gospod blagoslavlja tvojo pot skupaj s celotno tržaško gmajno. Gospod naj se dobrohotno ozre na vaša skupna opravila, ki naj jih vedno spremlja Božja beseda kot izvir modrosti, bratstva in sočutja, da boste gradili živo občestvo Božjega ljudstva.

Dragi Aleksander, v upanju, da ne boš pozabil na domačo Cerkev, *Cerkev Božjo slovenskega jezika*, ti simbolično predajem Trubarjev *Cerkveni red*.

Nagovor Heinerja Bludaua, dekana Evangeličanske luteranske cerkve v Italiji

Dragi Aleksander Erniša, draga družina Erniša, draga občina v Trstu, dragi gostje!

Ko smo se pred časom dogovorili za nedeljo 15. aprila 2018 kot dan uradne umestitve Aleksandra Erniše v službo pastorja cerkvene občine v Trstu, nisem vedel, za kakšno nedeljo gre. Ko pa sem se pripravljaj na umestitev, sem se zelo razveselil: danes je namreč »nedelja Gospodovega usmiljenja« in biblično besedilo za današnje bogoslužje govori o Jezusu Kristusu kot dobrem pastirju.

Nobena nedelja v cerkvenem letu ne bi mogla biti primernejša za umestitev novega pastorja. Pogled na »nadpastirja« – kot ga imenuje Prvo Petrovo pismo – Jezusa nam najbolje omogoča razumeti pastorsko službo v cerkveni občini. Takoj mi je bilo jasno, da so najboljša popotnica za bodočo skupno pot tebi, dragi Aleksander, in vam, draga občina, biblijske vrstice, ki so predvidene za teden, ki je pred nami: Jezus pravi: Jaz sem dobri pastir. Moje ovce poslušajo moj glas; jaz jih poznam in ho-dijo za menoj; in jaz jim dajem večno življenje (Jn 10,11.27–28).

Iz teh besed je očitno: pravi pastir, pravi pastor je Jezus Kristus. Na njega so naravnani vsi kristjani, njega imajo pred očmi. Podoba o ovcah in pastirju nam je danes težko razumljiva. Malo je še čred, ki bi jih vodili pastirji in nihče tudi noče biti neumna ovca. Toda jedro sporočila je: je nekdo, ki skrbi zate. V zgodnejši krščanski umetnosti je bil Jezus

pogosto prikazovan kot pastir z ovco na ramenih. Jezus skrbi za vsakega posameznika. Pozna nas, poslušamo njegov glas in mu sledimo.

Toda kako je to mogoče? Kako sploh lahko slišimo njegov glas? Kako mu lahko sledimo? Jezus Kristus, dobri pastir, je pooblastil ljudi, da posredujejo njegove besede. »Kdor vas posluša, mene posluša,« pravi v Lukovem evangeliju svojim učencem. To velja tudi za pastorje v cerkvi in zato boste te besede še enkrat slišali v bibličnem besedilu za umestitev duhovnika. Pastorjeva naloga je, da predaja besede Jezusa Kristusa naprej in da jih tako formulira, da so razumljive tudi danes, po 2.000 letih. Občini naj bi kazal, kako se sledi Jezusu Kristusu – in to vsem, ne le otrokom in mladostnikom. Pri tem ne gre toliko za predpise in pravila, ampak za dober vzgled. Skozi ravnanje pastorja naj bi presevalo nekaj nadpastirjevega.

Če pravim »presevalo«, je očitno, da gre za nekaj, kar nihče ne more storiti sam. Nihče ne more iz lastnih moči posnemati Kristusa. Lahko le živi v veri vanj – in po tem bo v neki meri v njem viden tudi On sam. In tako je tudi zate, dragi Aleksander, ključno, da se vedno znova obračaš k Jezusu Kristusu, poslušáš njegov glas, pri njem črpaš moč. Si duhovnik tržaške občine, si pa tudi zakonski mož in oče, imaš tudi zasebno življenje. Najlepše predavanje v občini ne bo sprejemano kot Jezusov glas, če ne bo za njim stal in bil viden človek, ki živi svojo vero veselo in prepričano – tudi zunaj duhovniškega poklica.

Vse to pa ni le tvoja naloga, dragi Aleksander, tudi občina je udeležena pri tem. Aleksander Erniša je vaš *vis-a-vis*, vaš sogovornik, draga občina. Pravi soodnosnik pa je tudi za vas Jezus Kristus sam, k njemu moramo biti usmerjeni vsi. Pastor ne nadomešča Jezusa Kristusa, ne postavlja se na njegovo mesto. Lahko le spodbuja vero vanj. Prepričan sem, da bo Aleksander Erniša to počel, da bo storil vse, kar je v njegovi moči, da vam približa Jezusa Kristusa. Podpirajte ga pri tem! Njegova naloga je še posebej težka. Nihče od vas ne govori njegovega materinega jezika; če on skoraj perfektno govori nemško, se je moral to šele naučiti in sedaj se mora učiti še drugega jezika, italijanskega. Brez dvoma, zmogel bo, toda potrebuje za to tudi vašo pomoč in potrpljenje.

Osebnost sem zelo vesel, da je Aleksander Erniša prevzel naloge pastora pri vas. Jezus govori o večnem življenju, ki nam ga bo dal. Vsi skupaj smo usmerjeni proti temu velikemu obzorju. O njem lahko nekaj zaslutimo, ko doživljamo skupnost, ki presega meje – meje jezika in dežel, mentalitet in zgodovinskih razlik, ki so naše prednike občasno vodile v nasilna medsebojna nasprotovanja. Kot Nemec sem vesel, da si ti, Aleksander, kot Slovenec iz partnerske cerkve, s svojo družino prišel v Trst, v Evangeličansko luteransko cerkev v Italiji; to povezujem z velikim upanjem na delovanje našega dobrega pastirja Jezusa Kristusa. Prisrčno dobrodošel!

Iz nemščine prevedel M. K.

Pridiga Aleksandra Erniše ob umestitvi

Spoštovani in cenjeni visoki gostje, dragi sestre in bratje iz Slovenije, draga tržaška gmajna, vsi zbrani. Vse vas prav prisrčno pozdravljam in vam izrekam toplo dobrodošlico v tej evangeličansko-luteranski cerkvi v Trstu. V čast, zadovoljstvo in vzpodbudo si štejem, da ste si vzeli čas in to nedeljsko popoldne prišli v ta Božji hram ter s svojo navzočnostjo počastili to cerkveno občino in mene osebno.

Besede, nad katerimi se bomo v današnji pridigi zamislili, so mi v napotek, vzpodbudo in razmislek že veliko let. Zapisane so v 1. knjigi apostola Pavla Timoteju v 1. poglavju v 12. vrstici: »Hvaležen sem našemu Gospodu Kristusu Jezusu, ki mi je dal moč: s tem, da me je postavil v službo, me je namreč imel za vrednega zaupanja.« Amen.

Dragi zbrani, sestre in bratje v Jezusu Kristusu.

Dovolite mi, da na slišane besede z vami delim nekaj misli, čeprav se mi velikokrat zdi, da pri teh besedah ni več kaj dodati. V teh besedah je namreč na neposreden način izraženo vse tisto, za kar si skozi vse svoje življenje človek prizadeva. To, dragi zbrani, je zaupanje. A apostol Pavel se je v svojih pismih na eni strani izkazal kot zelo pozoren človek, ki se trudi ljudem na najbolj sprejemljiv način spregovoriti o tem, kako on do-

jema vero v Boga, kaj mu ta prinaša in kako si zanjo prizadeva. Na drugi strani pa neutrudno opogumlja k veri, ko pravi: »Hrepenim namreč po tem, da bi vas videl in vam posredoval kakšen duhoven dar milosti, ki naj vas utrdi, ali bolje rečeno, da bi se sam okrepil med vami, ko bom z vami sodoživiljal vero, ki je skupna vam in meni.« Da je Pavel imel izjemen občutek za občestvo in skrb zanj, lahko sklepamo tudi iz pozdravnih besed, ki jim je bil tako zvest. S temi besedami se v evangeličansko-luteranskih cerkvah skoraj vsako nedeljo začne pridiga. Čeprav smo jih tudi danes že slišali, jih ponovimo še enkrat. Tako zvenijo v pismu Rimljanom: »Milost vam in mir od Boga, našega Očeta, in od Gospoda Jezusa Kristusa.« Ta pozdrav je postal tudi razpoznavni znak Pavlovih pisem in brez takega uvoda si njegovih pisem ne znamo predstavljati. Ob resnejšem premisleku se lahko zavemo, da ti pozdravi nosijo v sebi globoko sporočilnost, in to je skrb za tistega, ki je v stiski, in njegovo opogumljanje k zvestobi do svoje vere. Zakaj vam toliko govorim o Pavlu?

Pavlova pisma so kot nekakšna biografija, iz katere lahko črpamo zelo konkretne stvari, kajti v njih o sebi spregovori zelo iskreno in odprto. Velikokrat je zelo konkreten in jasen, z najrazličnejšimi mislimi in napotki. Na koncu pa je hvaležen Gospodu, da mu je dal moč za to službo in mu pri tem zaupal.

Kako pa je z nami? Koliko smo mi iskreni pri opravljanju nam zaupane službe? Smo odkriti? Smo konkretni? Smo zaupanja vredni? Taka vprašanja bi si morali postavljati vsi. Taka vprašanja si postavljam tudi jaz danes, ko začenjam novo pot med ljudmi, ki so me lepo in prijazno sprejeli v svojo sredo ter mi izkazali zaupanje. Na nek način je vsak, ki skrbi za duhovnost, pa naj si bo to v obliki prevzema cerkvene občine ali kako drugače, prevzel to tako imenovano »apostolsko« poslanstvo. V današnjem času več ne govorimo, da imamo apostole ali preroke, temveč se srečujemo z ljudmi, ki skrbijo za duhovno plat posameznika. Torej duhovnice in duhovnike. Ta služba ali ta poklic pa se v sodobnem času sooča z veliko izzivi in še veliko se jih obeta. Na eni strani je to nenehno samospraševanje, kako in na kak način najbolj približati vero ljudem, na drugi strani pa, kaj mi vera pomeni osebno. A naj nam bo v uteho in pogum, da v času apostola Pavla ni bilo nič drugače. Če smo

iskreni in damo roko na srce, potem lahko rečemo, da je bilo takrat še težje odgovarjati na takšna vprašanja. In zakaj se situacija ni v dva tisoč letih spremenila? Cerkve so se na najrazličnejše načine trudile in se še trudijo ljudem približati vero. Marsikdo se je držal Pavlovega napotka, ki pravi, »Kar koli že delate, delajte iz srca, kot da delate za Gospoda, ne za ljudi« ali »Ne delajte ničesar iz prepirljivosti in ne iz praznega slavo-hlepja, ampak imejte v ponižnosti drug drugega za boljšega od sebe,« pa se nam zdi, da je vse zaman.

Kljub izzivom, ki jih ta poklic prinaša, ali ravno zaradi teh izzivov sem si izbral omenjene svetopisemske besede kot nekakšen uvod v svoje duhovno službovanje v tej cerkveni občini. In zakaj ravno ta svetopisemski odlomek?

Besede apostola Pavla so me nagovorile z dveh vidikov. Prvi je, da je v teh besedah zaznati skromnost v obliki hvaležnosti za izraženo zaupanje. Pri Pavlu seveda ne gre za neiskreno hvaležnost, ampak se Pavel globoko zaveda dejstva, da je zaupanje eno od temeljev človeške eksistence in njegovega delovanja v družbenem, verskem, političnem ali kakšnem drugem okolju. Pavel v teh besedah neposredno izraža tudi svojo šibkost, ki je eden od pogojev, da se ljudje zblížamo, pa naj se to sliši še kako zapleteno. Ljudje z odkritim priznanjem svojih napak kažemo svojo človeškost in s tem omogočamo boljšo medsebojno komunikacijo in pripravljenost zblíževanja. To pa seveda ne pomeni, da smo kakor koli manj vredni. Nasprotno, to pomeni, da smo se sposobni zavedati svojih omejitev. Tako kot Pavel smo tudi mi potrebni zaupanja. Pavel je to zaupanje našel pri Kristusu in ga je dojemal kot potrditev. In česa si ljudje bolj želimo kot potrditve? Ali ni ravno občutek koristnosti tisti, ki nas napolnjuje s pozitivnimi občutki? Ali ne stremimo ravno k temu? A po drugi strani se vprašajmo, od koga si najbolj želimo zaupanja in v koga zaupamo?

Dragi zbrani v hiši molitve in miru. Verjetno nas je veliko, ki bi takoj na začetku rekli, da najbolj zaupamo svojim bližnjim. Prav je tako in to je zelo razveseljivo. A v različnih okoliščinah moramo zaupati različnim ljudem. Velikokrat se znajdemo v situaciji, ko moramo zaupati sosedu, svojemu nadrejenemu, sodelavcu, prijatelju ali včasih celo po-

polnemu neznancu. Kaj pa pravite na zaupanje v Boga? Prerok Jeremija pravi: »Blagoslovljen mož, ki zaupa v GOSPODA in je GOSPOD njegovo zaupanje.« Torej, zaupanje tistemu, ki naša življenja usmerja od samega začetka do čistega konca, se na tem mestu zdi smiselno. Pa smo kristjani tega modernega časa tak korak pripravljeni narediti? Odgovor, dragi sestre in bratje, ostaja v vaših srcih.

Drugi vidik tega pisma apostola Pavla je pastoralni vidik. Pismo Timoteju je pismo, ki v sebi nosi veliko pastoralnega sporočila. Pavel pravi: »Prosrite, molite, posredujte in se zahvaljujte za vse ljudi, za kralje in za vse oblastnike, da bomo lahko živeli v vsej pobožnosti in vsem dostojanstvu, mirno in tiho. To je namreč dobro in po volji Bogu, našemu odrešeniku, ki hoče, da bi se vsi ljudje rešili in prišli do spoznanja resnice. Bog je namreč samo eden.« Pavel nas s svojimi konkretnimi napotki uči krščanske držē, ki je vredna zaupanja.

Spoštovani in dragi vsi navzoči!

Že zgodnje krščanstvo je imelo v svoji zgodovini izjemne ljudi, ki so nam lahko v marsičem vzorniki, tudi srednji vek je postregel z izjemnimi posamezniki, ki so močno vplivali na vero posameznikov in celotne družbe. To so bili ljudje, ki so bili tako kot Pavel hvaležni za izkazano zaupanje. Na tem mestu je treba omeniti reformatorje, kot so Martin Luther s svojo odločnostjo, da bo Kristusov nauk oznanjeval v materinem jeziku, Filip Melanchthon in seveda tudi Primož Trubar, ki je bil s Trstom neposredno povezan. V sedanjem času pa naj mi bo dovoljeno omeniti teologa Dietricha Bonhoefferja, ki je zaradi zvestobe nauku svoje vere tako kot mnogi drugi izgubil življenje. Vsem tem ljudem je bila skupna hvaležnost Bogu. Imamo torej iz česa črpati, imamo se za kaj zavzemati, imamo se za kaj zahvaliti. Imamo torej temelje, na katerih lahko gradimo v zaupanju v Boga. Vse je odvisno od nas. Sedaj, dragi sestre in bratje, smo na potezi mi. Amen.

Trst, 15. april 2018

UDC 274.5:17.035.1

*Marko Kerševan***Luther's/the Reformers' "Copernican revolution"
in theology and the habitus of "modern man"**

Luther's "return to the pure gospel" acquired its most succinct theological formulation with the four exclusive "only" phrases: *sola gratia*, *solus Christus*, *sola fide*, *sola Scriptura*, which need to be read and interpreted as interconnected. This means different connections are possible, leading to different emphases and different outcomes. Here I restrict myself to only some of these emphases and outcomes, which led to the "Copernican revolution" in the understanding of the Christian faith. The first aspect of this revolution was the emphasis on the person/believer as an individual, on his inner faith and freedom in the face of all external ecclesiastical and social authority. The second point is the believer's orientation towards secular activity: the Christian religion is no longer "productively" directed in its actions towards the next world and redemption; the only sphere for the believer's endeavours and productivity is secular activity – work and/as a profession – in which he tests the reality of his faith and his gratitude for salvation. Radicalized Christocentricity directed him to renounce the expectation that God as an exalted power will intervene in a person's worldly problems and remove them. In this world a person is independent and responsible for himself.

These features are in keeping with individualism, this world's concentration on work/production and consumerism, and secularity, as characteristics of the "forma mentis", "spirit" (Weber, Troeltsch), "habitus" (Bourdieu) "of modern man". Indisputably these features contributed to their realization in the context of other modernizing processes and factors: as their support, stimulus and also possibly alibi. Can the Reformation mentality contribute today – not to an unrealistic and undesirable removal, but – to a reformation of contemporary individualism, of the production/consumerism ori-

entation, and of secularity, so that they shed their perverted forms of ruthless egoism, globalized and universalized consumerism, the disposability of everything in the interests of capital and privileged individuals?

Keywords: reformation, doctrine of justification/Rechtfertigungslehre, modernity, individualism, secularity

UDC 821.112.2.09Grimm J.+W.:7.046.3

Milena Mileva Blažić

Religious motifs in fairytales by the Grimm brothers

Children's and Household Tales, also entitled *Grimms' Fairy Tales*, have justifiably become part of the world cultural heritage, since they are read worldwide, have been translated into numerous languages, issued in various editions from picture book to scientific-critical versions, and arranged for different types of art. The Grimms' fairytales, which they considered German, express characteristics of the 19th century, which J. Zipes terms the golden age of fairytales. The analysis shows clearly that they are not monocultural, but mirror different cultures through their motifs, truncated motifs and blind motifs, e.g. the motif of ebony (*Snow White*), which is of Indo-European origin, the motif of silk (*The Juniper Tree*, *The Goose-Girl at the Well*, *The Skilful Huntsman*, *Tales of the Paddock*, *The Water Nixie*, *Snow White*, *The Six Swans*, *The Frog King*), which came from China, the cow motif in *Cinderella* (the cow as a sacred animal in India), jewels and diamonds (*The Shoes that were Danced to Pieces*, *The Fisherman and His Wife*, *The Singing, Springing Lark*), the tiger motif (*Little Brother and Little Sister*), the ostrich feathers motif (*The Frog King* or *Iron Heinrich*), the apple motif (the apple of discord from the *Iliad*) the Argonauts motif (the ship that sails on dry land and water: KHM 54 *The Golden Goose*, KHM 159 *The Ditmarsch Tale of Lies*, and KHM 165 *The Griffin*), the motif of India (*The Three Black Princesses*), the motif of the north (*The Devil and his Grandmother*) and many others, as well as truncated motifs and blind motifs.

The Grimm brothers were brought up in the spirit of the Protestant ethic and in their legends and sagas (*Doctor Luther at the Wartburg*, 1521) and their fairytales they used religious motifs, truncated motifs and blind motifs and values (e.g. purity, diligence, duty, honesty, orderliness and carefulness). Examples are *Cinderella* (asceticism), *Little Red Riding Hood* (decency), *Snow White* (housekeeping), *The Frog King* (duty). Even criticism of the pope is found in the fairytale *The Fisherman and His Wife*, where one of the themes treated is that of the pope or female pope.

The Grimms' fairytales express the values of time and place, and textually are linked with religious and biblical motifs, Protestantism and Luther. Sometimes this intertextuality is on the level of transference, (*Eve's Unequal Children*), imitation (*Mary's Child*) or description (*Faithful John*) (Juvan 2000: 249). On the level of language expressions,

proverbs (“I see one of them, I hear the other, and I am running after the third,” answered the wise boy.” (*The Wise Servant*)) or the textual world (*Doctor Luther at the Wartburg*) the Grimm brothers present mythical figures, stories or situations in their fairytales. Motif-story analogies (a biblical example: *Lot and his Daughters* and the fairytale *All-Kinds-of-Fur*) are also frequent. Sometimes values are expressed directly, through literal quotation (*to be humble*), or indirectly, through actions.

Keywords: J. and W. Grimm, *Children's and Household Tales*, motifs, Bible, religion

UDC 929Luther M.:930

Jonatan Vinkler

Is it possible to write about Luther the same way as in the past?

The imaginary of Luther throughout time – the relation to historiographical paradigms.

In the (non)German-speaking region of Central Europe (the Holy Roman Empire of German nationality and, after its collapse, the countries which had historical dealings with the reception of the Lutheran Reformation) the imaginary and the idearium of Martin Luther underwent a considerable change from the 16th century onwards. The textual and pictorial expressions of Luther's image were predominantly influenced by the dominant social (religious, intellectual, cultural) “explanatory” models.

In the 16th century the religious conceptual framework was the biggest and most complete interpretative model known to European culture at that time. For religion explained everything to everyman – from here to the next world, from yesterday to eternity, and even what everyman could possibly think of “asleep or awake”. Thus Luther in his own time and right to the end of the Thirty Years' War (1648) was read in a decidedly one-dimensional- and binary way: as a schismatic theologian (the Catholic view) or as “the apostle of the true old Christian faith” (the Protestant view). Historiography between 1517 and 1738 thus cast him in the images of “bestiae Triumphans” or “God's herald”. We find such imaginary and idearium in Lutheran biography which on the Protestant side develops from the obituary sermon of Johannes Bugenhagen Pomoranus at Luther's graveside, as also in the first editions of Luther's collected works and even in editions of pseudo Luther (“Table Talk”). On the Catholic side the imaginary and the idearium of Luther as the foremost champion of Lutheran heresy is especially represented by pamphlet- and biographical literature; the typical nature of Luther's textual image on the Catholic side in the 16th century is presentation through the medieval imaginary of heretics (*arbor vitiorum*).

With the end of the 18th century, the Napoleonic wars, romanticism and the advent of Fichte in German philosophy (*Addresses to the German Nation*, 1807), ideas about national identity begin to take clearer shape in German culture – about the identifying marks “that separate Germans from all other nations”. Fichte stresses that it is precise-

ly the German language with which “Germans resist being drowned among the rest”. Thus Luther and his contribution in forming standard German and German literature become one of the supporting pillars of the 19th-century German national identity. Together with the imaginary of Frederick the Great it becomes established among German nationalists in the second half of the 19th century even as one of the main images of the imaginary and the idearium of Germanness. Through the linking of Lutheran faith and Germanness in the *Los-von-Rom* movement – German = Lutheran = Luther – this placing of Luther in the German national idearium reverberates in Styria as well in the second half of the 19th century and thus also among Slovenes, who from 1861 were strengthening their identity in the transition from a “cultural” to a “political” nation.

But in the background of changes in the dominant interpretational social practices between the 16th and 19th centuries (religious > rational; corporative/supranational > individual, national) there are shifts in historiography, which with its own development made it impossible for Luther to be read from then on in the same way as he had been interpreted from his own time up to the mid-19th century: there is a shift from genealogy, provincial history and the biography of famous people to a critical and source-based historiographical narrative (L. Ranke, L. Pastor).

With the assertion of rationalistic biblical criticism (J. D. Michaelis, J. J. Griesbach) in the last third of the 18th century, the foundation was laid for the critical reading of sources about Luther as well (in the publication of historical sources such an approach is seen with the collection *Monumenta Germaniae*, G. H. Pertz, 1823–). Thus the discourse about him broadens from the sphere of at first exclusively ecclesiastical and then also political history to the sphere of cultural, musical, literary and intellectual history. Occasionally still other aspects of historiography are added to this latter sphere: e.g. the history of everyday life, economic history and the history of reception, of key significance is the *Weimarer Ausgabe* of Luther's writings (1883–2009), which consists of 127 books with about 80,000 pages comprising a scientific-critical edition of Luther's writings. These published primary sources along with ever-increasing digitalization and web accessibility of other 16th-century sources (the German DFG project for the digitalization of manuscripts and old printed material in German libraries) show Luther as a very multi-faceted personality between the autumn of the Middle Ages and the Renaissance, they reveal his opus as “work in progress”, and in particular make it impossible to still write about him from the standpoint of historiography in one-dimensional way. Consequently the present-day knowledge of this material calls for an *integral* historiographical approach in the treatment of Slovenian Protestantism as well and thus also for a new biography of Trubar and – above all – a systematic historiography of Protestantism on Slovenian territory from the 16th century to the present day.

Keywords: Luther, the imaginary, historiography

Prevod povzetkov v angleščino: Margaret Davis
Bibliografska obdelava: Helena Lemut

dr. Milena Mileva Blažič, redna profesorica za slovensko književnost in didaktiko slovenščine na Pedagoški fakulteti Univerze v Ljubljani

dr. Marko Kerševan, redni profesor za sociologijo religije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, v pokoju

dr. Peter Kuzmič, dekan Visoke evangelijske teološke šole v Osijeku

Vinko Ošlak, književnik in prevajalec, tudi znotrajjezikovni prevajalec slovenskih protestantov 16. stoletja; član Trubarjevega foruma

dr. Peter Kovačič Peršin, raziskovalec kulture in verstva, dolgoletni glavni urednik revije *2000*

dr. Vincenc Rajšp, nekdanji direktor Slovenskega znanstvenega inštituta na Dunaju

dr. Klaudija Sedar, asistentka na Zgodovinskem inštitutu Milka Kosa ZRC SAZU v Ljubljani in članica Pomurske akademske znanstvene uniije (PAZU)

Boris Simončič, računalniški strokovnjak in prakticirajoči budist

dr. Jonatan Vinkler, izredni profesor za književnost na Fakulteti za humanistične študije Univerze na Primorskem, glavni urednik Založbe Univerze na Primorskem

Dušan Voglar, glavni urednik *Enciklopedije Slovenije*, v pokoju

NAŠI SPONZORJI

NAŠI SPONZORJI

E N E R G I J A

PETROL

Energija za življenje

*Pot, po kateri bi radi prišli
do Trubarja, je kamnita.
[...] V večjem delu raziskav
obstaja tendenca prikazati
slovenskega reformatorja
v konkurenčnem odnosu
do evropske reformacije.
Razen tega mu nekateri
pripisujejo vlogo posredni-
ka v evropskih verskih
sporih in namerno izvir-
nost,
ki naj bi demonstrirala
dozdevno enakopravnost.
Toda vse to je za slovenske-
ga reformatorja preobreme-
nitev.*

Gerhard Gieseemann

STATI INU OBSTATI

REVİJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTİZMA

ELEKTRONSKA IZDAJA

ISSN 2590-9754

9 772590 975006