

# STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



ISSN 1408-8363  
OKTOBER 2005

1-2/05

## IZ VSEBINE

**Matjaž Kmecl:**

Še en zapis o Trubarjevem  
utemeljevanju slovenščine

**Edo Škulj:**

Pesmarice slovenskih protestantov  
16. stoletja

**Mihael Glavan:**

Slovenska *Biblija* v Schulpforti

**Ciril Sorč:**

Kenoza pri Jürgenu Moltmannu  
in Ursu von Batlhasarju

**Robert Inhof:**

Lastna podoba in podoba Jezusa  
Kristusa pri Nikolaju Beeru

**Ludvik Jošar:**

Cerkvena in teološka razsežnost  
reformacije

**Portret:** Mihael Kuzmič

**Kronika:** Poslanica Slovenskega  
protestantskega društva

Primož Trubar

# STATI INU OBSTATI

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTĪZMA

# STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



**Izdaja Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar**

Predstavnik:  
mag. Viktor Žakelj, predsednik

Tivolska 50/10, 1000 Ljubljana

**Glavni urednik**

dr. Marko Kerševan

**Uredniški odbor**

dr. Božidar Debenjak

dr. Matjaž Kmecl

dr. Mihael Kuzmič

mag. Violeta Vladimira Mesarič

**Odgovorni urednik**

Dušan Voglar

**Oblikovalec in tehnični urednik**

Kazimir Rapoša

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

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

**1-2/2005**

Natisnila tiskarna Dikplast  
Celje 2005

## VSEBINA

	3	Beseda urednika
	9	<i>Matjaž Kmecl</i> , Še en zapis o Trubarjevem utemeljevanju slovenščine
RAZPRAVE, ŠTUDIJE	13	<i>Mihael Kuzmič</i> , Verska dediščina protestantov in njihova identiteta
	34	<i>Božidar Debenjak</i> , Veliki dvojni korak leta 1555
	49	<i>Edo Škulj</i> , Pesmarice slovenskih protestantov 16. stoletja
	63	<i>Mihael Glavan</i> , Slovenska Biblija v Schulpforti
	72	<i>Luka Ilić</i> , Bullingerjev vpliv na slovensko reformacijo
	82	<i>Franc Kuzmič</i> , Prekmurski protestanti v 18. stoletju
	90	<i>Dušan Voglar</i> , Cankar o Trubarju in njegovih slavilcih
	106	<i>Cvetka Hedžet Tóth</i> , Na meji med filozofijo in religijo
	118	<i>Violeta Vladimira Mesarič</i> , Paul Tillich kot vojaški pridigar
	123	<i>Ciril Sorč</i> , Kenoza pri Jürgenu Moltmannu in Hansu Ursu von Balthasarju
	148	<i>Nenad Hardi - Vitorović</i> , Moltmannova »politična teologija«
	163	<i>Robert Inhof</i> , Lastna podoba in podoba Jezusa Kristusa pri Nikolaju Beeru
BILO JE POVEDANO	185	<i>Franc Orožen</i> , Reformacija in protireformacija na Krajskem
RAZGLEDI, VPOGLEDI	211	<i>Ludvik Jošar</i> , Cerkevna in teološka razsežnost reformacije
	219	<i>Paolo Jugovac</i> , Reformacija v Istri v prvi polovici 16. stoletja
PORTRETI	228	Theodor Elze ( <i>Dušan Voglar</i> , <i>Primož Kuret</i> )
	238	Mihael Kuzmič ( <i>Marko Kerševan</i> )
PREVODI	243	<i>Huldrych Zwingli</i> , Artikuli ali zaključki
KRONIKA	251	Pridiga škofa Geza Erniša na Trubarjevo nedeljo 5. junija 2005 v Ljubljani
	254	Poslanica Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar junija 2003

## BESEDA UREDNIKA

*Protestantizem – sam raznolik – obstaja na Slovenskem na različne načine in tako tudi vprašanja, ki so povezana z njim.*

*Obstaja kot (spomin na) dejstvo, da so s protestantizmom 16. stoletja nerazdružno povezane prve spodbude in sam začetek slovenskega knjižnega jezika in slovenske književnosti. Prav slovenski (knjižni) jezik pa se je kasneje uveljavil kot glavni okvir in sredstvo za narodno povezovanje, za oblikovanje slovenske narodne identitete. Nove možnosti, nova tveganja, nove nevarnosti in novi izzivi za slovensko narodno povezanost in identiteto, ki jih prinaša slovenska nacionalna država in njena vključitev v Evropsko unijo, pomenijo hkrati potrebo po ponovnem premisleku teh zvez in vprašanj.*

*Obstaja v različnih cerkvah, ki so izšle iz protestantske reformacije 16. stoletja; v prvi vrsti in najbolj množično v Evangeličanski cerkvi, ki je v Prekmurju tudi edina uspela ohraniti kontinuiteto z začetki protestantizma na Slovenskem.*

*Obstaja kot duh protesta proti verskim in duhovnim, pa tudi kulturnim in političnim monopolom oziroma prizadevanjem zanje – ne le s strani Rimskokatoliške cerkve.*

*Obstaja v prispevkih in posledicah protestantskega krščanstva pri nastanku značilnosti modernih družb in zahodne civilizacije: modernega individualizma, modernih znanosti in tehnologij, moderne narodne zavesti in nacionalizma ...*

*Obstaja slednjič v stalni možnosti in izzivu krščanskega verovanja na protestantski način – znotraj in zunaj protestantskih cerkva – da se pri iskanju odgovorov na vedno nove variacije navsezadnje vedno istih eksistencialnih človekovih vprašanj vedno znova vrača k izvorom krščanske vere z vedno novim premislekom reformacijske smernice: samo po Pismu, samo po veri, samo po milosti, samo po Kristusu.*

*Vprašanja protestantizma tako niso samo vprašanja protestantizma, so tudi vprašanja narodne in evropske identitete, civilizacijska in kulturna vprašanja, eksistencialna vprašanja. Eksistencialna vprašanja, civilizacijska in kulturna vprašanja, narodno vprašanje in vprašanje evropskega združevanja so tudi vprašanja protestantizma. Ne sicer vsa in ne v vsem: če kaj, potem je izključljivost in »totalitarnost« v človeških zadevah nekaj tujega protestantizmu.*

*Navedeni načini obstoja protestantizma očitno tudi niso le značilnosti protestantizma na Slovenskem. Razen v nekem smislu (zato) najprej navedenega. Slovenci sicer nismo edini dobili prvih knjig v ljudskem jeziku od protestantov, niti nismo edini, kjer bi knjižni jezik imel ključno vlogo pri oblikovanju narodne identitete in nacionalnih meja: komaj kje, če sploh, pa bi našli tako izrazito zvezo, kot je omogočila »(v)stati in obstati« Slovincem kot Slovincem. Spet: zvezo, ki ni bila izključujoča, ki je omogočala in spodbujala tudi prispevek drugih in ki tudi ne bi preživela brez prispevka drugih (drugih cerkva, drugih gibanj, drugih usmeritev). Vsekakor »stati inu obstati« protestantizma na Slovenskem ni bilo in ni le vprašanje protestantizma.*

*Izdajatelj revije, Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar, je bilo ustanovljeno leta 1994 s temeljno nalogo, da »širi in utrjuje vednost o pomenu slovenskega protestantizma za oblikovanje in ohranjanje slovenske jezikovne, kulturne in narodne samobitnosti«. Društvo je leta 1995 začelo izdajati interno glasilo, ki je dobilo naslov Stati inu obstati, po besedah, ki jih je uporabil Trubar pri razlagi Nove zaveze v prvi slovenski knjigi, Katekizmu iz leta 1550. Po desetih letih izhajanja se je v društvu uveljavilo prepričanje, da je potrebno*

*in smiselno preoblikovati interno glasilo v javno družboslovno revijo. Bližajoča se 500. obletnica Trubarjevega rojstva je k temu še dodatno spodbudila. V tem smislu je občni zbor društva, pod vodstvom predsednika Viktorja Žaklja, 11. 6. 2004 sprejel sklep o ustanovitvi in vsebinski zasnovi revije, imenoval uredniški odbor ter začel s postopki, nujnimi za začetek izhajanja nove revije.*

*Revija naj postane »odprt in vsem – brez ozira na veroizpoved, svetovni nazor ali politično prepričanje – dostopen forum za informiranje o najnovejših in preteklih znanstvenih dognanjih, za strokovno razpravljanje o odprtih vprašanjih, za izražanje pobud, predlogov in mnenj, pa tudi za poročanje o dejavnostih in dejanjih, ki širijo zavest o pomenu slovenskega protestantizma«.*

*Osrednja vsebinska usmerite revije naj bi zajela preučevanje protestantizma na Slovenskem od prve polovice 16. stoletja naprej, preučevanje vloge delovanja protestantov v oblikovanju slovenskega naroda in njegove kulture, preučevanje dosedanjih obravnav zgodovine protestantizma, njegove recepcije in pomena v različnih obdobjih, preučevanje povezav slovenskih protestantskih mislecev in slovenskega protestantizma s sosednjimi deželami in širšim evropskim prostorom, preučevanje protestantskih teoloških obravnav posameznih vprašanj, posebej še vprašanj sodobnega sveta in sodelovanja verstev.*

*Revija naj bi povezovala različne stroke, predvsem slovenistiko, zgodovinopisje, religiologijo, teologijo, vede o knjigah, ekonomijo, filozofijo, sociologijo, zgodovino umetnosti, kulturologijo. Navedene stroke bodo v svojih okvirih in strokovnih glasilih gotovo še naprej objavljale rezultate svojih raziskovanj protestantizma in z njim povezanih vprašanj. Zaradi večplastnosti protestantizma in njegove hkratne povezanosti s središčnimi vprašanji slovenske identitete pa je smiselno, če obstaja revija, ki nudi prostor srečevanju različnih vidikov in različnih zvrsti protestantske problematike; tako skupno objavljanje olajšuje medsebojno spoznavanje dogajanja v različnih strokah, lahko spodbuja njihovo sodelovanje, pa tudi razvoj znotraj vsake od njih.*

Jedro revije in tudi pričujoče številke naj bi bile znanstvene razprave in študije iz različnih strok. Ob njih pa naj bi revija objavljala tudi druga besedila, ki bi prispevala k celostnejšemu vedenju in seznanjanju s protestantizmom (na Slovenskem). Občasno bi pripravili tematsko zasnovane številke in spodbudili v ta namen ankete in razprave; revija bi bila mesto za objavo gradiv s strokovnih, še posebej interdisciplinarnih posvetovanj. Spremljali bi izid posameznih knjižnih in drugih publikacij z našega področja; revija naj bi omogočala vpogled v še ne objavljeno gradivo raziskav in tudi v zanimivejše diplomske in magistrske naloge. Prav tako bi bila smiselna izdelava in objava tematsko zaokroženih bibliografij. Vse to naj bi spodbujalo postopno uvajanje in artikuliranje posebnih protestantskih študij na posameznih oddelkih in katedrah slovenskih univerz in njihovih medoddelčnih povezavah, ki naj bi jih omogočila in spodbudila »bolonjska reforma« organiziranosti slovenskih univerz. Posebej to velja seveda za Filozofsko fakulteto ljubljanske univerze, katere oddelka za slavistiko/slovenistiko in zgodovino imata že dolgo in zaslužno tradicijo pri znanstvenem preučevanju slovenskega protestantizma. Isto velja za že obstoječe raziskovalne ustanove, kot so inštituti pri SAZU, iz katerih ali ob katerih bi lahko zraslo znanstveno središče, posebej posvečeno kompleksnemu raziskovanju protestantizma. Dolgoročno gledano naj bi revija tudi sama čedalje bolj rasla iz tako organiziranih študijskih in raziskovalnih prizadevanj.

\*

Prva (dvojna) številka, ki je pred nami, je seveda »kažipotna« in »preizkusna« hkrati. Njeno jedro je nastalo tako, da je uredništvo osebno povabilo okrog 30 strokovnjakov, da iz svoje delavnice in potekajočega raziskovalnega dela prispevajo članek za prvo (ali prihodnjo) številko nove revije.

**Razprave, študije** v tej številki imajo dve težišči. Prvo predstavlja skupina prispevkov, ki raziskuje slovenski protestantizem 16. stoletja;



dva prispevka sta pri tem povezana z dvema obletnicama: 450. obletnico začetka prevajanja Biblije v slovenščino leta 1555 in 500. obletnico rojstva švicarskega reformatorja Heinricha Bullingerja (1504–1575), tudi povezanega s temi začetki. Na ta zgodovinski okvir se navezujeta tudi prispevka o prekmurskih protestantih 18. stoletja ( F. Kuzmič ) in analiza nekaterih pogledov na Trubarja in njegovo delo ob 400. obletnici rojstva, posebej pri Cankarju (Voglar). Drugo težišče so teološke in teološko-filozofske analize in prikazi dela dveh znanih in vplivnih protestantskih teologov 20. stoletja. Dva prispevka sta posvečena Paulu Tillichu (1886–1965) in dva Jürgenu Moltmannu (roj. 1926). Tematski okvir razprav (in vizualno podobo revije) dopolnjuje prispevek o slikarju Nikolaju Beeru (Inhof). Na prvo mesto »Razprav in študij« smo uvrstili prispevek Mihaela Kuzmiča, člana uredništva, ki je nenadoma preminil v času urejanja te številke: da se mu tudi tako zahvalimo za zavzeto in požrtvovalno delo, pa tudi zaradi prav programatskega naslova in vsebine njegovega članka.

V stalni rubriki **Bilo je povedano** objavljamo izbor iz najstarejše obsežnejše poljudne predstavitev časa reformacije in slovenskega protestantizma v slovenščini (Orožen, iz leta 1902); tako je mogoče opazovati kontinuiteto in razlike med vedenjem o reformaciji in pogledi nanjo pred sto leti in danes.

V rubriki **Razgledi in vpogledi** so objavljeni poljudni, pregledni in informativni prispevki, ki so v pomoč pri spoznavanju in spremljanju protestantizma na Slovenskem.

V rubriki **Portreti** (pomembnih in zaslužnih, a večkrat premalo poznanih in priznanih raziskovalcev in akterjev protestantizma na Slovenskem) sta tokrat predstavljena Theodor Elze (1823–1900), nemški protestantski pastor v Ljubljani v letih 1852–1865, in Mihael Kuzmič (1942–2005).

Z rubriko **Prevodi** nameravamo širiti doslej zelo skromen seznam v slovenščino prevedenih ključnih klasičnih ali novejših protestantskih besedil. Tokrat objavljamo prevod iz dela Huldrycha Zwinglija

(1484–1531), enega od stebrov švicarske in evropske reformacije, ki je vplival tudi na Trubarja, ko se je z njegovim delom seznanil pri škofu Bonomu v Trstu; v slovenščino doslej še ni bil preveden noben njegov spis.

V **Kroniki** objavljamo izbrani besedili, za kateri želimo, da bi z dokumentiranjem v reviji dobili širši ali trajnejši odmev: pridigo škofa Erniše na Trubarjevo nedeljo 5. junija v evangeličanski cerkvi v Ljubljani in poslanico Slovenskega protestantskega društva ob bližajoči se 500. obletnici rojstva Primoža Trubarja. Skupaj s prvim, vstopnim in »izpostavljenim« zapišom Matjaža Kmecla o Trubarjevem utemeljevanju slovenščine daje tak sklepni del s Trubarjem prvi številki revije neko »zaokroženost« in intonacijo: pogled v preteklost, k Trubarju, zaradi prihodnosti ...

Pričujoča prva številka revije ni bila zamišljena in gotovo tudi ni udejanjena kot nekaj v kakršnem koli smislu enovitega in popolnega. Njena »nepopolnost« in opazne pomanjkljivosti – tudi z ozirom na zastavljeni in nakazani koncept – so nenazadnje tudi posledica želje, da revija čimprej izide. Vodilo nas je upanje, da bo sama (dvojna) številka – s tem kar prinaša in s tem, kar se v njej pogrēša – vabilo in izziv (tudi novim) sodelavcem in bralcem za delovne in kritične prispevke k prihodnjim številkam. Uredništvo jih bo hvaležno sprejemalo.

Naj se ob koncu v imenu uredništva in izvršnega odbora društva kot izdajatelja zahvalim vsem, ki so omogočili izid številke in s tem začetek izhajanja nove slovenske – in prve vprašanjem protestantizma posvečene – revije: ne nazadnje sponzorjem in članom društva, ki so revijo vnaprej naročili.

Marko Kerševan

Matjaž Kmecl

## ŠE EN ZAPIS O TRUBARJEVEM UTEMELJEVANJU SLOVENŠČINE

Martin Luter je v svojem prenavljanju krščanstva namenil jeziku pomembno teološko nalogo: namesto univerzalno obstoječe in največkrat nerazumljive latinščine je kot jezik razmerja do Boga umestil materinščino. Sam je sicer veljal za odličnega latinista, kar je večkrat celo izrecno poudarjal, obenem pa je zmeraj spet zagotavljal, da se na Najvišjega obrača samo v jeziku, ki ga najbolje razume, to je v rodni, materni nemščini. Le v njej naj bi se lahko izpovedoval do vseh potankosti in prevzemal polno osebno odgovornost za svoja početja; le v njej bi bilo šele prav mogoče – po Trubarju – *pravičnu delane oli pravičnu sturjene* (»iustificatio«), s tem pa očiščenje. – V registru Dalmatinovega prevoda *Biblije* med drugim piše: *Dobre, rihižhne, pridne inu pohlevne rizhy znalhim jezikan govorti, le imamo my verni slilati* (pozornost velja besedam »z našim jezikom govoriti«).

Kot se ve, je celotno versko reformacijsko gibanje v 16. stoletju temeljilo na uveljavljanju osebne, neposredniške vere; nič razen te vere naj namreč ne more stati med vernikom in Bogom; nihče razen verujočega samega ne more nositi v sebi božje besede; zato pa jo mora umeti. Od tod neutrudno opismenjevanje (abecedniki, slovnica, katekizmi, tudi prevod biblije) in prevajanje temeljnih krščanskih besedil v materinščino, gutenbergovsko razmnoževanje teh besedil s tiskom in njihovo širjenje. S takimi pogledi je bilo seveda treba bogoslužno uveljaviti jezik, ki je bil v naših deželah večinski, to je slovenščino, naj je bila še tako odrinjena v spodnji družbeni rob (pa niti ni bila tako zelo, saj bi družba razpadla v komunikacijski kolaps, če bi bilo res tako: nekaj odstotkov, kolikor je bilo gosposkega prebivalstva, je pač moralo hočeš-nočeš že zaradi lastnega servisiranja

obvladovati večinski jezik, naj se je zdel še tako »tlačanski« in celo prostaški).

Po takšni verski filozofiji – z osebno vero, z osebnim ogovarjanjem Boga – se je tudi zadnji odrinjenec vsaj pred božjim obličjem izenačil z največjim gospodom, pa tudi z vsemi manjšimi, vključno duhovnimi gospodi; posebne vrste demokratizem novega prepričanja je na koncu koncev tudi veleval, da človek na tem svetu ne more nikogar odvezovati nikakršnih grehov, ker je to izključno božje opravilo. Samo Gospod v svoji vsevednosti in vsepričujočnosti namreč ve, kakšni in kolikšni so v resnici grehi, samo on lahko »stori pravico«. – Zato mora biti tudi prepoznavanje in izpovedovanje grehov ubesedeno v najintimnejšem, torej maternem jeziku; samo tako se je mogoče izogniti zgovarjanju na jezikovno neveščost (iz podobnega razloga so bila tudi vsa sodna zapriseganja in ustrezni obrazci stoletja nazaj slovenska: prisega je pač veljala kot zagotovitev resničnosti pred vsevedočim in vsemogočnim Bogom).

Torej je šlo pri reformatorjih za ločevanje med tistim, kar so 400 let kasneje radi označevali kot *govor jezika* ter *govor srca*; govor kot nerazumljiv in neoseben blebet ter govor resnične vere. Prazno ponavljanje latinskih obrazcev naj bi bil prvo, drugemu pa naj bi bil temeljni pogoj osebno čutenje in umevanje božje besede, kar v »mrtvi« in šolski latinščini do popolnosti ni bilo mogoče niti visoko šolanim ljudem. – Seveda je to vedlo v nagel obračun z obligativno liturgično latinščino kot univerzalnim božjim jezikom (zapovrh je bila latinščina še nekakšna zaščitna jezikovna znamka papističnega Rima). Ob tem pa so se tako Luter kot Trubar in reformatorji sploh sklicevali na pisanja svetega Pavla Korintčanom, v katerih stoji, da je molitev duhovna in miselna reč in ni pomembno, v katerem jeziku se moli: *Skusi mnogitere (različne) jesike se ty neverni k'Veri preobrno, kakór skusi druge Zajhne inu zhudela*. Navsezadnje tudi piščal ali harfa govorita svoj jezik, ki je prav tako božji, čeprav ga ne razumemo. Torej ni bolj božjih in manj božjih jezikov, vsak zase je Gospodova stvaritev; tudi slovenščina.

Zanemarjanje lastnega jezika je potemtakem nemarnost do Boga in njegovega stvarjenja, torej je grešno. Smisel jezikovnega obstajanja je onkraj fizičnega, kar pomeni, da ni odvisen od tukajšnjega reda,

stanovske hierarhičnosti, ali celo od različnih števil. Ko je Trubar pregledoval in prešteval svoje ljudstvo, to je ljudi, ki bi ga razumeli v skupnem jeziku, je moral kljub priložnostno »anektiranim« kajkavskim Bezjakom, ločil jih je od Hrvatov, ugotoviti, da tega ljudstva ni prav veliko (Hrvatov ni hotel prišteti, večkrat se je celo izgovarjal, da hrvaščine ne obvlada prav dobro). Pašnik njegovih »božjih ovc« se je kazal majhen; po vseh merilih pragmatične tukajšnjosti se pravzaprav njegovo delo ne bi splačalo: kdo pa bi za tak drobiž tvegalo toliko moči, volje in nevolje; in zakaj? Če ne bi bil po protestantski filozofiji/teologiji jezik najtesneje vključen v vero, tako da naj bi bila ta celo odvisna od njega, njegove razumljivosti, jasnosti in pomenske prenicljivosti, bi ne nudil niti približno tiste motiviranosti, kakršna je priganjala protestante s Trubarjem na čelu k delu.

S tem pa so v vztrajanje in mujo okrog slovenskega jezika vgradili izjemno pomembno, čeprav manj opazno trajnico, ki spremlja slovenski narodni in kulturni razvoj vse do današnjih dni: vero v metafizično, preko-fizično utemeljenost jezika; ta naj bi bil božji ne glede na vsa imanenčna, tukajšnja, fizična merila. S tem pa naj bi bil tudi bolj ali manj nevrprašljiva, aksiomatska vrednota, neprimerno bolj vezana na prepričanje kot na preštevanje, bolj na vero kot na tehtanje.

Ko sem ob neki strokovni priložnosti takšno podmeno omenil, se ji je neki mlajši kolega sklenil malce posmehniti, češ kakšna metafizičnost neki: jezik nam bo prej in slej narekovala in ohranjala raba; če se bo zdelo ljudem smiselno, da ga govorijo in gojijo, bo, če ne, ga pač ne bo. Mož je pač iz tako imenovane japijevske generacije, ki prisega na logične analogije s kapitalom; za kapital pa se seveda ve, da velja toliko več, kolikor več ga je na kupu; in tudi to, da za tem kupom ni nič, da je sam zase vse. Po imanenčnih merilih se slovenščina torej »ne splača«; zato je največji pritisk nanjo iz poslovnogospodarskih in naravoslovnih krogov – pa niti ne od danes: za začetke slovenske univerze se že skoraj pozablja, da je hotel kar nekaj let njen naravoslovno-tehniški del z enim od rektorjev vred imeti predavanja v ne-slovenščini, češ da slovenščina za zahtevnejše znanosti še ni dovolj razvita (danes se neslovenskost zagovarja predvsem z možnostjo plasmaja v mednarodnem prostoru oziroma s tem, da je jezik znanosti – *lingua franca* – pač angleščina, ki da se ji podajajo

celo sicer jezikovno avtarkični Francozi). Za poslovni svet niti ni treba nikakršnih ponazoritev, saj se razslovenjevanje dogaja v vsej vertikali do zadnjega bifeja ali diska.

Te besede niso namenjene jezikovnemu moraliziranju ali bolj ali manj znanemu katastrofističnemu jadikovanju: gre pač za ugotavljanje nečesa, na čemer se je od Trubarja sem slovenščina vztrajno ohranjala in kar pač »ni od tega sveta« – če ne bi bilo tako, bi že zdavnaj zginila. Trubar je – najbrž niti ne po premisleku, temveč s prepustivijo zgodovinskemu kontekstu – Slovencem dal »presežno vrednost«, metafizično dimenzijo. In se pri tem niti ni zaprl ne jezikovno ne kulturno, temveč je z neverjetno samoumevnostjo slovenstvo včlenil v srednjeevropski prostor – pa spet ne kot privesek, temveč kot nekaj, brez česar Srednje Evrope preprosto ni – še posebej ne v njeni interesni odprtosti v jugovzhod. Ker globoko v slovenski zavesti oziroma podzavesti slejkoprej in vztrajno tli manjvrednostni občutek majhnosti, je treba dodati, da pa je Trubar imel zapovrh opraviti še z domala brezupno miniaturno, zaostalo, nesvobodno, kulturno inferiorno skupnostjo, mnogo šibkejšo od današnje, da pa se je kljub temu kot nekakšen obubožani Mojzes ustopil pred njo in krenil v zgodovinsko prihodnost. Toda tako kot Mojzes je tudi on za to potreboval veliko več, kot je to njegovo ljudstvo fizično zmoglo: dodal mu je metafizično »dodano vrednost«.

Brez poceni zaključkov bi lahko ta zapis končal z mislijo, da je današnja evropizacija slovenske usode po svoji logiki zelo blizu nekdanji Trubarjevi evropizaciji, celo smer današnjih slovenskih potovanj je enaka, le da seže preko Tübingena še naprej, v Bruselj in Strassburg; vprašanje je samo, ali jo spremljajo tudi enako jasna misel, trdna vera in močna volja; predvsem pa dovolj samozavestna predstava o lastni vrednosti: kaj je tisto več, kar smo in kar imamo.

*Mihael Kuzmič*

## VERSKA DEDIŠČINA PROTESTANTOV IN NJIHOVA IDENTITETA

Primer protestantskih cerkva v Sloveniji v 20. stoletju

### UVOD

V pričujoči razpravi uporabljamo naziv protestanti, protestantski za vse tiste kristjane v protestantskih cerkvah in tudi za same cerkve, ki izvirajo neposredno ali posredno po svoji ekleziološki obliki in evangelijski vsebini iz vseh treh smeri reformacije v 16. stoletju: nemške Luthrove, švicarske Calvinove in anabaptistične. Vsem tem cerkvam je skupna predanost načelom *Svetega pisma*, čeprav se v teoloških poudarkih in v cerkveni praksi med seboj razlikujejo.

Ob vprašanju verske dediščine se ne bomo ukvarjali predvsem z zaslugami in pomenom delovanja slovenskih protestantov v 16. stoletju, kar je bilo v naši zgodovini zelo pomembno tako za versko stran življenja kot tudi za druga področja osebnega in cerkvenega, tudi narodovega življenja (jezik, literatura, šolstvo, narodna ozaveščenost). Osredotočili se bomo na 20. stoletje, v katerem je bila ohranjena kontinuiteta protetantske evangeličanske cerkve iz 16. stoletja in so se pojavile tudi nove cerkve, ki imajo v svojem nauku in praksi nekatere prvine anabaptistične reformacijske prakse in nauka. V času svojega obstoja in delovanja do konca 20. stoletja so namreč njihovi dejavni in biblično ter teološko podkovani pripadniki ustvarili obsežno bogastvo teoloških spisov in kulture, prežeto z biblično protestantsko tematiko ali vsaj primesjo. Zaradi nespodbudnega okolja, preskromne organiziranosti in pomanjkanja materialnih sredstev je ta dediščina do zdaj ostala slabo znana ali pa sploh neznana.

Glede na poudarek demokratičnosti v protestantski sferi in decentralizirano versko vodenje obstaja večje število protestantskih cerkva,

ki bolj ali manj uspešno ohranjajo svojo versko identiteto. Čeprav je izraz »identiteta« tujka, pa vendar v strokovnih krogih najbolj razumljivo in sprejemljivo odraža tisto identičnost, ki jo zajemajo izrazi »istovetnost, istost, popolna enakost« ter »istovetnost, enakost; ki se po lastnostih, značilnostih ujema z drugim, ne razlikuje od drugega«. Ena od razlik med cerkvijo in sekto (ločino) je tudi kontinuiteta in identiteta cerkve, ki je ločine praviloma nimajo ter zato ostajajo biblično, teološko in praktično neprepoznavne.

V razpravi želim najprej na kratko prikazati tiste glavne značilnosti današnjih protestantskih cerkva v Sloveniji, ki so pomembne za njihovo identiteto, potem pa predstaviti najpomembnejše osebnosti in njihovo slovstveno delo. Verski spisi namreč med drugim najbolj ohranjajo versko dediščino in z njo krepijo versko identiteto pripadnikov določene cerkve.

### VPRAŠANJE VERSKE DEDIŠČINE PROTESTANTSKIH CERKVA

Verska reformacija v 16. stoletju je v Evropi na duhovno verskem področju spodbudila močne premike in spremembe (teološke, obredne, misijonske) in poleg njih začela živahno literarno in prevajalsko dejavnost. Vsebina spisov je bila večinoma apologetična in versko poučna; med prevajanimi deli je bilo na prvem mestu *Sveto pismo*, za njim pa katekizmi in pesmi. Posledično je imela ta dejavnost poleg aktualne vrednosti v svojem času in prostoru še dolgoročno vrednost in vpliv v ustvarjanju knjižnega jezika in v narodnem ozaveščanju pri več manjših evropskih narodih, med njimi tudi pri Slovencih.

Pomembna dela velikih reformatorjev v 16. stoletju in njihovih učencev so prevajali v številne evropske jezike, predvsem dela Martina Luthra, Jeana Calvina, Johanna Bullingerja, Matije Vlačiča Ilirika. Nekaj njihovih del je bilo prevedenih tudi v slovenščino in hrvaščino<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Prevajanje v oba jezika spajam zato, ker so glavni reformatorji (Trubar, Ungnad idr.) svoje delovanje usmerjali v izdajanje literature v obeh jezikih.



z namenom, da bi vernikom omogočili pravilno razumevanje Božje besede.

Na slovenskih tleh je protireformacija zavrla ali celo uničila protestantsko literarno dejavnost,<sup>2</sup> ki se je začela obnavljati šele nekaj stoletij pozneje med Ogrskimi Slovenci (v današnjem Prekmurju) leta 1715.<sup>3</sup> Temu prvemu knjižnemu delu je sledilo več naslednjih, kar je spodbudilo tudi Rimskokatoliško cerkev k pisanju in izdajanju verskih knjig. Prvi in najpomembnejši je bil duhovnik Mikloš Küzmič. (Novak, Vilko, 1976: 54–60).

Na začetku 20. stoletja so se pojavile nove protestantske verske skupnosti, ki so prerasle v cerkve. Evangeličanska cerkev je dobila v Sloveniji po prvi svetovni vojni slovenski in nemški seniorat (Kerčmar, 1995:172-173), Reformirana cerkev je nadaljevala kalvinsko versko tradicijo (Janežič, 1986:186-187), iz anabaptistične podstatu pa so nastale in se v Sloveniji organizirano pojavile Baptistična cerkev (Janežič, 1986:33–34),<sup>4</sup> Binkoštna cerkev (Janežič, 1986:36-38),<sup>5</sup> Bratska cerkev (Janežič, 1986:116-117; Jovanović, 2005) in Adventistična cerkev (Janežič, 1986:13-15).

Vse naštete cerkve lahko uvrstimo v skupni pojem protestantska cerkev, saj izhajajo iz reformacijskega gibanja v 16. stoletju, ne glede na to, ali so imele svoje duhovne korenine v nemški reformaciji Luthrove smeri, švicarski reformaciji Calvinove smeri ali v anabaptistični reformaciji švicarsko-bavarskega območja. V tem širokem

<sup>2</sup> Protireformacijsko sežiganje knjig je prizaneslo Dalmatinovi *Bibliji*, za katero je škof Tomaž Hren 21. julija 1602 dobil od papeža dovoljenje, da jo smejo katoliški duhovniki uporabljati pri bogoslužjih. Iz knjige so odstranili teološki uvod.

<sup>3</sup> Franc Temlim, *Mali Katechismus*, tou je tou krátky návuk vöre kerschánszke dávnó nigda, po D. Luther Martonni z szvétoga pizma vküp zebráni ino za drouvne Deczé volo szpizsani. Zdaí pak na szlovenszki jezik pretloseni. Stampano v-Saxonii v-meszti Halla imenüvanom po Zeitler Andrasi. Anno 1715. 48 str. 8\*. Faksimile s spremno besedo Mihaela Kuzmiča je leta 1986 izdala Pomurska založba v Murski Soboti.

<sup>4</sup> Dne 24. oktobra 2003 je bila v Trbovljah svečanost ob osemdesetletnici baptistične cerkve v Trbovljah in s tem hkrati v Sloveniji.

<sup>5</sup> Dne 28. septembra 2003 je bila v Veščici in Murski Soboti svečanost ob 70-letnici binkoštnega gibanja v Sloveniji.

okviru se delijo v evangeličansko, reformirano in evangelijske (evangelikalne)<sup>6</sup> cerkve, ki jih na Hrvaškem imenujejo »cerkve protestantske baštine«; v slovenščini ta izraz ne izraža vsebine ali kontinuitete cerkva. Poleg svojih duhovnih korenin v 16. stoletju imajo te cerkve v Sloveniji svojo bogato versko kulturo in tradicijo od svojih tukajšnjih začetkov naprej.

V vseh teh protestantskih cerkvah so bili od njihovih začetkov posamezni verski delavci, ki so si s študijem ali kot samouki pridobili osnovna biblična in teološka znanja, na katerih so dograjevali svojo versko izkušnjo, kulturo, narodni čut ali samo poglobljeno versko življenje posameznikov ali večjih verskih skupin. Kar so napisali, žal ni bilo vedno sistematično in urejeno; po njihovi smrti ni bilo vedno v uporabi ali pa je ostalo v cerkvenih arhivih, okrožnicah, časopisih; marskaj se je že izgubilo. Objavljenega je bilo malo gradiva, več ga je ostalo v rokopisih.

Protestantske cerkve na Slovenskem imajo večdesetletno ali celo stoletno tradicijo s svojim bogatim cerkvenim izročilom, kulturo, običaji in tudi verskimi teološkimi orientacijami ali teološkimi sistemi. Ti so odvisni od njihovih verskih središč v tujini ali pa od vplivnih teoloških centrov, kjer so se duhovniki in pridigarji biblično in teološko izobraževali.

Cerkev, ki ne pozna svoje kontinuitete, tudi nima svoje izrazite identitete. Vernik je duhovno povezan z Bogom, a je hkrati tudi del svoje krajevne skupnosti, cerkve. Vsaka cerkev ohranja svojo biblično in teološko osnovo, a se v družbi prek svojih članov vključuje v kulturo in narodovo življenje, ki bi ga naj prekvasila z *Evangelijem*. Lahko pa ima svoj pozitiven vpliv tudi na gospodarsko in politično življenje. Cerkev mora torej za svojo duhovno identiteto poznati svoje življenje v sedanosti, ki je nasledstvo iz preteklosti.

<sup>6</sup> V mednarodni literaturi se uporablja angleški naziv »Evangelical Churches«, evangelikalne cerkve. Upravičen je v državah, kjer imajo ustanovljeno evangelikalno alijanso; državne alijanse so povezane v evropsko in dalje v svetovno. V Sloveniji evangelikalne alijanse še ni. Za predstavitev manjših protestantskih cerkva v Sloveniji v tej razpravi sem uporabil kriterij članstvo v Slovenski svetopisemski družbi, kar je uvedel za kategorizacijo Vinko Škafar (Škafar, Vinko, 1998).

Z vprašanjem identitete cerkva iz anabaptistične tradicije se je ukvarjal hrvaški binkoštni teolog Daniel Berković (Berković, 2002:84–109) z geslom »Kvalitetno učvrstiti, slabo prečistiti!« Priznava zapletenost položaja manjših protestantskih cerkva na območju bivše države Jugoslavije, kjer je verska identiteta prepogosto in preveč poistovetena z etnično, narodno. Vsak posameznik pripada svoji družini, narodu in cerkvi. Cerkev je poklicana, da postane in ostane nadnarodna, se pravi skupnost ali kolektiv brez upoštevanja socialnih, narodnostnih, rasnih in drugih razlik. Ravno evangelijske cerkve doživljajo v družbi ponekod svojo negativno identifikacijo, ko dajejo prednost verski in ne narodni, etnični opredelitvi. V protestantizmu je močno poudarjen individualizem; bolj je poudarjena osebna vera kot vera Cerkve. Poudarjeno je osebno spreobrnjenje (metanoja), kar bi lahko rahljalo kolektivno zavest ali identiteto.

Preverjanje in soočanje s svojo versko evangelijsko identiteto je nujno potrebno, »če želi evangelijsko krščanstvo potrditi svojo kredibilnost, učvrstiti svojo integriteto in izpolniti svoje poslanstvo, naj bo 'sol in luč' svetu« (Berković, 2002:99).

Pri obravnavanju identitete evangelijskih cerkva Berković opozarja na evropski zgodovinski in terminološki vpliv. Močno pietistično gibanje, ki se je v protestantski Evropi zelo razmahnilo v 17. in 18. stoletju, se je usmerjalo z geslom: »Za vsako ceno biti drugačen!« Svojo drugačnost so uresničevali z oddvajanjem od vseh, ki so bili drugačni glede verovanja, verske cerkvene prakse ali življenjskih navad. Evropski pietizem je močno vplival in do neke mere še vpliva na ekskluzivistično držo dela vernikov v binkoštnih in baptističnih cerkvah.

Pojem evangelijski kristjani sta začela v Angliji uporabljati v sredini 18. stoletja brata John in Charles Wesley, začetnika Metodistične cerkve, za skupine, krožke kristjanov, ki so se zbirali k preučevanju *Svetega pisma*. Pridevnik »evangelijski« se je začel sčasoma uporabljati kot ozek identifikacijski znak za manjše protestantske cerkve, imenovane tudi »svobodne cerkve«. V sociološko-politološkem smislu pa se uporablja za vse male verske skupnosti.

Med glavne značilnosti identitete evangelijskih cerkva Berković uvršča »kristocentričnost, naslanjanje na *Sveto pismo* kot najvišjo

avtoriteto, osebno izkustvo spreobrnitve, poudarek na cerkvenem učiteljstvu in evangelizaciji« (Berković, 2002:102).

Dejstvo je, da so vse protestantske cerkve v Sloveniji po svoji številčnosti manjšinske cerkve. Zato se za razumevanje in ohranjanje njihove identitete lahko deloma uporabljajo tudi znanstvene metode, ki so običajne za narodne, predvsem izseljenske manjšine. Strokovnjakinja za to področje Marina Lukšič Hacin poudarja pri individualni in skupinski identiteti predvsem faktor jezika (Lukšič Hacin, 1995:94–97). Ob razumevanju jezika pri identiteti protestantskih cerkva ne govorimo o jeziku narodnosti, ampak o jeziku, s katerim izražajo razumevanje svoje vere in poudarjajo tiste dele, ki so postali močnejši del njihovega verskega življenja. V praktičnem življenju opazamo v medčloveški verski komunikaciji posebnosti posamezne cerkve: evangeličanski verniki v svoj verski jezik vključujejo pretežno milost in vero, izraženo v *Svetem pismu*, kar je posledica reformacijske trojke *sola gracia, sola fide, sola Scriptura*. Reformirani kristjani svoje versko izrazje črpajo predvsem iz Božje suverenosti in volje, po kateri nas je vnaprej odredil, predestiniral za svoje kraljestvo. V baptističnih cerkvah je verski jezik osredotočen na rojstvo od zgoraj in krst v vodi s potapljanjem. V binkoštnih cerkvah, ki sicer zastopajo strogo kristocentričnost, je osebnost in delovanje Svetega Duha v ospredju njihovega verskega izražanja. Adventstična cerkev je v svojem verskem jeziku usmerjena predvsem v drugi Jezusov prihod, advent. Krščanska bratska cerkev pa se v svojem jeziku osredotoča na Sveto večerjo in enakost bratov v Kristusu. V približno stoletni tradiciji večine protestantskih cerkva v Sloveniji se je njihova identiteta učvrstila tako z naukom kot z verskim jezikom in njihovo krščansko literaturo. V našem prostoru so to trije glavni kazalci identitete posamezne protestantske cerkve.

## KORAKI K BOLJŠI IDENTITETI IN PREPOZNAVNOSTI

Pomanjkanje poznavanja svoje verske dediščine vodi v stagnacijo, ko cerkev ne raste in se ne razvija, kakor bi se morala v skladu z namenom svojega obstoja; izgublja se tudi njena prepoznavna identiteta.<sup>7</sup> Vsaj bežno pogledjmo na dve aktualni področji: teološko izobraževalno in misijonarsko evangelizacijsko.

Študentje na teoloških fakultetah praviloma poslušajo vrhunske predavatelje z najnovejšimi izsledki biblične in teološke znanosti. Verski delavci v protestantskih cerkvah na terenu nimajo pogosto takšnih možnosti. Pri aplikaciji tega bogatega visokošolsko pridobljenega znanja v cerkve na terenu prihaja do težav, tudi do konfliktnih situacij, ker bleščeče teorije ni moč vnesti v obstoječo (znano ali neznano, a obstoječo) versko dediščino in tradicionalno versko kulturo v obstoječih cerkvah ter jo spojiti s to tradicijo. Pogosto se pastori čutijo ogrožene pred mlajšimi in bolj izobraženimi pridigarji, sami pa ostajajo na svoji stari ravni bibličnega in teološkega znanja. Nova biblična in teološka spoznanja bi se morala vcepljati v krščanske kroge na obstoječo zdravo duhovno kulturo, k čemur lahko koristno pomaga verska identiteta s pregledno versko dediščino.

Po odpravi komunizma in z integracijo v zahodni svet prihaja v naše dežele veliko tujih protestantskih misijonarjev. Večina delajo projektno; najprivlačnejši in najbolj pogost projekt je *church-planting*.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> V zadnjih letih dela na mednarodni protestantski Evangelijski teološki fakulteti (ETF) v Osijeku sem ugotovil, da veliko študentov zelo slabo pozna versko dediščino svoje cerkve. Slabo poznajo njeno zgodovino, literaturo, verske delavce. Posebno mlajši verniki in spreobrnjenci ne poznajo pastorej, ki so bili pred sedanjim. Tudi slabo poznajo verske knjige in tekste, ki so bili napisani v njihovi cerkvi. Redki študentje uporabljajo pri pisanju svojih seminarskih ali diplomskih del starejšo, a vsebinsko zelo bogato literaturo svojih cerkva. Deloma je tega krivo pomanjkanje časa za intenzivno raziskovalno delo na fakulteti, ravno toliko tudi nepoznavanje ali nedosegljivost tega gradiva v cerkvah. To stanje je poleg še nekaterih drugih razlogov opozorilo pred leti na potrebo po ustanovitvi Instituta za protestantske študije na ETF v Osijeku.

<sup>8</sup> Ustaljen naziv v angleščini za ustanavljanje verskih skupin, cerkvenih celic, ki se praviloma razvijejo zgolj v krožek. Do zdaj še ni znanega primera, da bi nastala po delovanju misijonarjev v Sloveniji župnija ali verska občina.

Praviloma izhajajo iz verskih izhodišč svoje cerkve in dežele, iz katere so prišli. Ne naslanjajo se na versko dediščino in kulturo naših krajev, čeprav so tudi pri nas za njihovo delovanje hvaležne ciljne skupine. Včasih se zdi njihov pristop duhovno kolonizatorski, saj prinašajo bolj svojo kulturo, strategijo in metodo kot pa jedro *Evangelija*: Kristus je postal človek, poistovetil se je s tistimi, h katerim je prišel in bil poslan; postal je njihov Odrešenik in Gospod.

Premik v slovenskih protestantskih cerkvah k bogatejšemu duhovnemu življenju in močnejšemu evangelizacijskemu delovanju se ne bo zgodil čez noč. Cilj mora biti v evangelijskem duhu jasno postavljen v duhovni okvir družbe in življenja. Protestantske cerkve nimajo skupne cerkvene oblasti in se v teoloških poudarkih razlikujejo, imajo pa skupno močno priznavanje avtoritete *Svetega pisma*. Če bodo našle poti v sodelovanje k istemu cilju in skupnemu sprejemanju vsaj osnovnih načel, bo lahko prišlo do razcveta reformacijskega življenja (*Ecclesia semper reformanda*). Bolj bi se morale zavedati svoje bogate duhovne dediščine, jo ohranjati in postopoma nadgrajevati.

Prav se je spomniti opažanj Christine Marie Marshall, ki je v svojem magistrskem delu opozorila na nekaj za naš čas in območje pomembnih stvari (Marshall, 1977:153-154):

»Ob robu je zanimivo opozoriti, da protestantizem v hrvaških in slovenskih deželah še danes obstaja. Bržčas bi bilo za te različne protestantske skupine posebno koristno, če bi se posebej ozrle na okoliščine in rezultate protestantskega poskusa na Hrvaškem v 16. stoletju. Obstajajo določene vzporednice – na primer, protestanti so še vedno striktno manjšinske skupine v vseh delih Jugoslavije. Določene cerkvene skupine so zasnovali, tako kot v 16. stoletju, južnoslovanski verniki, ki so se spreobrnili v tujih deželah in se potem vrnili ter širili svojo vero med svojim ljudstvom. Kakor so poskušali v Urachu, ravno tako se danes pogosto trudijo izdajati krščansko literaturo, ki so jo napisali evangelijski pisci iz drugih delov sveta.

Francev, na primer, je kritiziral uraške publikacije in trdil, da njihov cilj ni bil 'zadovoljevanje potreb hrvaških protestantov, ampak iskanje novih spreobrnjenec za reformacijo na južnoslovanskem območju' (*Koliko istine?*, str. 2). Morda bi morale danes protestantske

skupine, posebno tiste izven Jugoslavije, v izražanju želj za podporo in ohrabritev svojih krščanskih bratov, preveriti svoje motive in metode in se prepričati, ali so vplivi njihovih prizadevanj usmerjeni bolj k zadovoljevanju 'resničnih potreb' ali bolj k širjenju njihovih lastnih idej in iskanju sledilcev njihovega načina razmišljanja.

Kaj so 'resnične potrebe'? V tej študiji o 'propadu' prvega protestantskega poskusa lahko poudarimo vsaj dve, ki sta dva potrebna temelja za nadaljnje preživetje protestantizma med Južnimi Slovani:

1. Potreba po izvirni literaturi, ki bi jo napisali ljudje v svoji deželi, ki poznajo položaj in potrebe in znajo o njih spregovoriti na relevantni višini; potreba po doma potekajoči vzgoji pastorjev in učiteljev, ki bodo lahko v prihodnosti širili svojo vero ter sprejeli in opravljali vodilno vlogo med svojim ljudstvom.

2. Naslednje opažanje se dotika Vlačičevega in Trubarjevega življenja. Zdi se, da bi bila odločitev hrvaškega ali slovenskega vernika za prispevanje 'direktni' potrebi svojega ljudstva v tem, da ostane v svoji lastni deželi in ji posveti svojo energijo.

Žal niti dejstvo pozicije manjšine niti težave, s katerimi so se srečevali v boju proti moči in vplivu Rimskokatoliške cerkve, niso preprečile v Urachu in med slovenskimi protestanti medsebojnih spopadanj; tako jih je nepotrebno zapravljanje energije odvrčalo od naloge, ki so jo imeli pred seboj. Ko bi se lahko protestantske skupine, ki zdaj delujejo v različnih republikah Jugoslavije, kaj koristnega naučile iz samo te ene lekcije in posvetile vso svojo energijo skupnemu delovanju, bi bilo zanesljivo zelo koristno. Hkrati bi pripravili močno potrebno pričevanje za podporo Kristusovemu nauku 'ljubite drug drugega', kar oznanjajo svetu.«

Kljub pesimističnemu pridihu komentarja k delu Bibličnega zavoda v Urachu in njegovi vlogi sodim, da bi bila potrebna in možna nekatera konkretna dejanja na tem področju tudi med današnjimi slovenskimi protestantskimi cerkvami in kristjani, in sicer:

1. Bibliografsko evidentirati vse, kar je bilo v posameznih slovenskih protestantskih lokalnih ali narodnih cerkvah napisano in/ali objavljeno.

2. Urediti in skrbno voditi cerkvene arhive.

3. Tematsko razporediti obstoječe vire in literaturo po strokovnih

kategorijah v biblicistično, teološko, cerkvenozgodovinsko, etično, memoarsko, pričevanjsko, novinarsko in podobne skupine.

4. Institut za protestantske študije pri Evangelijski teološki fakulteti v Osijeku bo pri tem delu lahko svetoval in pomagal.<sup>9</sup>

## SLOVENSKO OBMOČJE

### Evangeličanska cerkev

Svojo kontinuiteto iz 16. stoletja ohranja predvsem v severovzhodnem območju Slovenije, v Prekmurju. Ta del današnje Slovenije je bil približno tisočletje v okviru kraljevine Ogrske, kjer protireformacija zaradi političnih in vojaško obrambnih vzrokov pred Turki ni bila tako nasilna kot v avstrijskih deželah. Verske občine so znova zaživele v duhovnem, organizacijskem in materialnem razmahu po izdaji tolerančnega patenta cesarja Jožefa II. leta 1781. Bogata literarna dejavnost pa se je začela že prej, na začetku 18. stoletja, z izdajo Luthrovega *Malega katekizma* v prevodu in priredbi Franca Temlina (Kerčmar, 1995:156). Prekmurski tiski, ki so sledili *Malemu katekizmu*, so v celoti bibliografsko prikazani v delih Ivana Škafarja in Franca Kuzmiča (Škafar, Ivan, 1978; Kuzmič, Franc, 1999).

Po prvi svetovni vojni in po ustanovitvi Prekmurskega seniorata se je začelo med slovenskimi evangeličani intenzivnejše literarno izdajateljsko delo z mesečnikom *Duševni list* (Kuzmič, Franc, 1999:14) in letnim *Evangeličanskim kalendarijem* (Kuzmič, Franc, 1999:16), ki sta izhajala do druge svetovne vojne, prvi v letih 1922–1941, drugi 1923–1942.

V teh publikacijah je bilo poleg literarne proze in poezije objavljenih veliko člankov s področja cerkvene zgodovine, nekaterih vej teologije, biografije itd. Žal je to bogastvo doslej slabo raziskano in na voljo raziskovalcem le v knjižnicah, a zaradi prekmurskega knjiž-

<sup>9</sup> Leta 1992 je bil na ETF ustanovljen Inštitut za zgodovino Cerkev, ki pa zaradi vojnih razmer na Balkanu ni polno zaživel; leta 2000 je bilo njegovo delovanje vsebinsko razširjeno in se je naziv spremenil v Inštitut za protestantske študije; za vodjo inštituta je bil imenovan Mihael Kuzmič.



nega jezika in brez dosegljivega pregleda vsebine ni preveč uporabno za širše slovenske raziskovalne namene in širšo korist.

Zelo hvaležno delo bi opravili študentje teologije, jezikoslovja ali zgodovine, če bi ob mentorski pomoči vsaj v diplomskih delih raziskali in predstavili današnji javnosti bogastvo teh publikacij.

Veliko lažje je analitično po zvrsteh pregledati naslednici teh dveh publikacij po drugi svetovni vojni, kar sta *Evangeličanski koledar*<sup>10</sup> od leta 1952 in *Evangeličanski list*, ki izhaja od leta 1971. Izhajata v knjižni slovenščini, zato je njuna vsebina študijsko dostopna širšemu krogu zaniteresiranih bralcev in raziskovalcev.

K teološkemu in tudi kulturnemu, narodnostnemu ter splošno verskemu ozaveščanju bralcev so veliko pripomogli duhovniki in učitelji, ki so pisali in izdajali versko literaturo v Evangeličanski cerkvi. V prejšnjem stoletju je med najvažnejšimi treba omeniti predvsem naslednje:

**Adam Luthar** (Sebeborci, 24. decembra 1886 – Maribor, 1. septembra 1972), osmi duhovnik puconске verske občine in senior Evangeličanske cerkve v Sloveniji v letih 1946–1948 (Kerčmar, 1995:183-184, 303-315). Slovel je kot dober gospodar in javni delavec; zelo zaslužen je za literarno izdajateljsko dejavnost kot urednik, izdajatelj in pisec. Njegova dela spadajo predvsem na področje verskozgodovinske tematike.

**Leopold Hari** (Panovci, 19. oktobra 1901 – Murska Sobota, 23. avgusta 1980), duhovnik verske občine v Murski Soboti (1947 do 1977) in senior Evangeličanske cerkve v Sloveniji v letih 1948–53 in 1959–1965. Kot mlad teolog je sodeloval v ekumenskem duhu pri katoliških *Novinah* s političnimi in kulturnimi članki, pozneje je v evangeličanskih publikacijah objavljaj teološke in splošne verske spise (Hari, 2000:50).

**Ludvik Novak** (Černelavci, 1930 – Maribor, 21. januarja 1997), evangeličanski duhovnik na Hodošu v letih 1958–77, nato v Murski Soboti do leta 1994, senior Evangeličanske cerkve v Sloveniji v letih 1971–95 (Hari, 2000:55). Njegovi članki in razprave, ki jih je objavljaj

<sup>10</sup> Leta 1985 sem iz koledarjev 1952–1984 pripravil izpis vsebine, ki je uredniki na koncu koledarja niso navajali. Prispevki tujih avtorjev ali prevodi so zanemarljivo redki v primeri s prispevki domačih avtorjev.

v *Evngeličanskem koledarju* in ekumenskih zbornikih, imajo predvsem pastoralno in ekumensko težo.

Zelo pomembno vlogo na literarnem področju evangeličanskega tiska v Sloveniji v 20. stoletju ima **Janoš Flisar** (1856–1947), učitelj, urednik, pesnik in prevajalec, ki je med prvo in drugo svetovno vojno s svojim delom opazno zaznamoval celotno evangeličansko literarno ustvarjalnost. Objavljal je v prekmurščini doma in v izseljenskih tiskih v Ameriki. Njegovo delo zajema zelo različne literarne zvrsti in je bibliografsko urejeno.<sup>11</sup> Prav tako je pomembna **Frida Kovač** (1908–1996), žena evangeličanskega duhovnika Karla Kovača. Pred drugo svetovno vojno je pisala in objavljala v prekmurščini ter v Zagrebu v nemškem verskem listu, po vojni pa je svojo prozno ustvarjalnost (roman, novele, povesti, črtice) objavljala predvsem v *Evngeličanskem koledarju*. Izbor njenih del žal še ni našel založnika, čeprav je kmečka in meščanska tematika povojnega časa, prepletena z izkušnjami mlade in starejše generacije, realistično prikazana v nezahtevnem literarnem slogu. Bibliografija je urejena in objavljena (Kuzmič, Franc, 1997a).

Med še živečimi duhovniki, ki se opazno ukvarjajo s pisanjem, moramo omeniti bodonskega duhovnika **Ludvika Jošarja**, zelo pronicljivega teologa, katerega ekleziološka in druga dela bogatijo celotno slovensko protestantsko teološko misel. **Štefan Beznec**, domanjševski, in **Evgen Balažic**, puconski duhovnik, sta znana po svojih daljših ali krajših razpravah in razmišljanjih s področja *Svetega pisma*; posebno aktualna je Balažičeva študijska predstavitev Jezusovih prilik. Hodoški duhovnik **Vili Kerčmar**, urednik *Evngeličanskega lista*, je objavil številne razprave in prikaze s področja zgodovine cerkve, predvsem protestantizma. Večina del omenjenih avtorjev je izšla v *Evngeličanskem koledarju*, pa tudi v ekumenskih in drugih zbornikih.

Svojo dosedanjo bogato versko dediščino bi lahko evangeličanski avtorji sami ali zainteresirani raziskovalci pregledali, zbrali, uredili ter izdali v tematskih knjigah ali pa objavili v izbranih ali zbranih

<sup>11</sup> Franc Kuzmič, *Bibliografija Janoša Flisarja*. Na razpolago na spletni strani Pokrajinske in študijske knjižnice v Murski Soboti, <http://sikms.ms.sik.si/KuzmicFlisarbibl.htm>.

delih posameznih avtorjev. S tem bi evangeličani svojo identiteto v Sloveniji izražali ne samo s političnimi, socialnimi in dobrodelnimi aktivnostmi, ampak tudi z versko in splošno kulturno literaturo, ki bi njihovo identiteto v našem času in prostoru močno potrdila.

### **Reformatorska cerkev**

Članstvo te protestantske cerkve v Sloveniji s samostojno versko občino v Motvarjevcih v Prekmurju<sup>12</sup> je narodnostno mešano; večinoma je madžarsko. O njihovi zgodovini, delu in življenju v Sloveniji v slovenščini ni na rapolago skoraj nobenih podatkov. Biblično bogastvo reformirane cerkve je v slovenščini predstavljeno v knjižni izdaji biblično-teoloških spisov ameriškega rojaka Jožeta L. Miheliča, prezbiterijanskega duhovnika in profesorja *Stare zaveze*, ki so nastali v sredini prejšnjega stoletja (Mihelič, 2002). S teologijo in pomenom kalvinizma se izven cerkvenih krogov ukvarja več avtorjev, katerih dela so prevedena (Max Weber, Karl Barth) ali napisana v slovenščini (Kerševan, 1992).

### **Baptistična cerkev**

Baptistična cerkev v Sloveniji postavlja svoj začetek v leto 1923, čeprav so se posamezni slovenski rudarji v Nemčiji srečali z baptističnim naukom že vsaj dve desetletji prej in ga širili med sorodniki in prijatelji (Kuzmič, Feri, 2003). Tako so v naslednjih desetletjih nastale baptistične cerkve v Trbovljah, Celju, Ljubljani, na Jesenicah in v Murski Soboti. Kljub skromnemu številu članstva so baptisti v javnosti dokaj dobro prepoznavni, predvsem po zaslugi posameznih zelo dejavnih verskih delavcev.

Posamezni verski delavci so veliko pisali, a večinoma v obliki okrožnic, ki so jih pošiljali svojim privržencem. Občasno so izdajali svoje glasilo *Beseda evangelija* s prevodi in izvirnimi domačimi prispevki. Med posebej dejavnimi člani, ki so pustili za seboj opazne sledove, so:

<sup>12</sup> Po podatkih Urada za verske skupnosti pri vladi RS je registrirana kot Reformatorska krščanska skupnost v Sloveniji od leta 1993 s sedežem v Motvarjevcih 34, Prosenjakovci v Prekmurju. Od leta 2004 je prijavljena v Ljubljani tudi Reformirana evangelijska cerkev.

**Vekoslav Korošec** (Malečnik, 18. aprila 1896 – Ljubljana, 3. decembra 1984).<sup>13</sup> Kot mladenič je rad bral in v stiku z evangeličani je prišel do *Svetega pisma*. Leta 1928 je na avstrijskem koroškem (St. Andrea) končal triletno teološko šolo (Kuzmič, Franc, 1982:65-67), nato se je zaposlil pri Britanski svetopisemski družbi kot kolporter. Do konca druge svetovne vojne je deloval kot evangeličanski misijonar v Sloveniji, potem pa se je pridružil Baptistični cerkvi in postal v Ljubljani njen pastor. Na baptistični srednji teološki šoli v Daruvarju in (po njeni preselitvi) Novem Sadu je predaval *Novo zavezo*, zgodovino Cerkve in misiologijo. Veliko je pisal in objavljaj, predvsem v hrvaških verskih publikacijah. Obširna bibliografija njegovih objavljenih del zajema dela s področja zgodovine, teologije, biblicistike, homiletike in evangelizacije, pa tudi poezijo, verska razmišljanja in prevode.

**Andrej Thaler** (1907–1997), misijonarski delavec in baptistični pastor v več slovenskih mestih. Teološko izobrazbo je dobil v teološki šoli na avstrijskem Koroškem (St. Andreae), leta 1937 se je vrnil v Slovenijo. Bil je eden od pionirjev baptizma na Slovenskem; z govorno in pisano besedo se je zavzemal za biblično in etično krščansko življenje. Objavljaj je v slovenskih baptističnih publikacijah, bil nekaj časa urednik *Glasa evangelija*, veliko napisanih versko spodbudnih spisov pa je tudi sam razmnoževal in razpečeval med bralce.

**Franc Zupan** (Zasip, 15. novembra 1911–1990), teolog, pesnik. Doma je končal srednjo mlekarško šolo in gimanzijo, v Švici v Rüşchlikonu pa je študiral teologijo na Visoki baptistični teološki šoli, kjer je diplomiral aprila 1955 kot edini študent iz Jugoslavije. Poleg slovenščine je aktivno govoril srbohrvaščino, nemščino in angleščino. Bil je prvi predsednik (predstojnik) baptistične cerkve v Sloveniji. Teološke razprave je pisal v angleščini, v slovenščini so ohranjeni nekateri spisi, homiletični zapisi in precej poezije.

**Martin Hlstan ml.** (Trbovlje, 15. januarja 1939), pastor, pisec, glasbenik. Leta 1962 je v Novem Sadu v Vojvodini končal 4-letno Teološko šolo. Do upokojitve je bil pastor baptistične cerkve v Da-

<sup>13</sup> Ob 100. obletnici rojstva (1896–1996) je izšel v njegovo počastitev zbornik *Po Trubarjevih stopinjah* (1998). S prispevki so sodelovali baptistični in binkoštni pastori iz Slovenije in tujine. Bibliografijo je sestavil in objavil F. Kuzmič.

ruvarju na Hrvaškem in nato v Ljubljani. Napisal in izdal je pet knjig pastoralnoteološke vsebine, s prispevki je sodeloval v krščanskih časopisih v Jugoslaviji, Ameriki in na Švedskem. Osemnajst let je z verskimi nagovori in petjem sodeloval v krščanskih oddajah radia Monte Carlo. Na pevsko glasbenem področju je izdal deset avdio kaset ter dve mali in dve veliki gramofonski plošči. Kot evangelist je deloval v zahodni Evropi in Ameriki; govori so posneti na kasetah. Še vedno piše in objavlja.

### **Binkoštna cerkev**

V Binkoštni cerkvi v Sloveniji so bili vse od začetkov leta 1933 (Kuzmič, Mihael, 2003) verski delavci, ki so poleg evangelizacijskega in pastoralnega dela delovali tudi na literarnem področju. Prevajali so cerkvene pesmi in verske trakate, sami pa tudi pisali in širili svoje tiske med verniki. Binkoštna cerkev ima do zdaj edina od vseh protestanskih cerkva v Sloveniji evidentirano vso svojo izdajateljsko dejavnost. Podatki o tiskih v prekmurščini so zbrani (Kuzmič, Mihael, 1980) in vključeni v *Bibliografijo prekmurskih tiskov 1920–1998* (Kuzmič, Franc, 1999). Vsi tiski, ki so izšli v Binkoštni cerkvi v Sloveniji v knjižni slovenščini do leta 1991, pa so navedeni v bibliografiji izdaj Pentekostne (Binkoštna) cerkve v Jugoslaviji 1936–91 (Kuzmič, Franc, 2000). Raziskovalec Franc Kuzmič vodi evidenco tudi o vseh nadaljnjih izdajah in objavah binkoštnih avtorjev v Sloveniji. Veliko napisanega gradiva pa je še ostalo v rokopisih.

Med opaznimi avtorji, ki so največ prispevali s svojimi deli v verski literarni korpus Binkoštna cerkve v različnih publikacijah v Sloveniji in prej tudi v Jugoslaviji (*Riječ Božja, Pentekostna vijest, Izvori, Golgotska vest, Snopje, Blagovestnik*, pa tudi v ekumenskem sodelovanju v *Evangeličanskem koledarju, Ekumenskih zbornikih, Znamenju*, itd.) so:

**Jožef Novak** (Veščica pri Murski Soboti, 18. januarja 1896 do 9. julija 1972), pastor, pesnik in kulturni verski delavec. Med izseljenstvom v Bethlehemu, Pa. v ZDA do leta 1929 je deloval v kulturnih krogih kot pesnik, prevajalec in dramski igralec. Po vrnitvi v domači kraj se je leta 1933 posvetil verskemu delu v Binkoštni cerkvi; pastor cerkve v Veščici je bil s kratkimi presledki vse do svoje smrti. Napisal je spomine na začetke Binkoštna cerkve v Prekmurju, pridige, po-

memben pa je tudi njegov delež pri administrativnih in pravnih cerkvenih stvareh (zapisniki, pravilniki, razni zapisi). Medtem ko je njegov pesniški opus iz izseljenskih časov izšel v knjižni izdaji (Novak, Jožef, 1998), prozni pa čaka na izid; verski spisi še niso v celoti zbrani.

**Ludvik Ullen** (Martjanci, 8. aprila 1921 – Zagreb, 14. aprila 1985), binkoštni teolog, pisec in glasbenik. Opravljal je vodstvene funkcije v Binkoštni cerkvi v Jugoslaviji in Evropi ter se ukvarjal s prevajanjem bibličnih in teoloških del v prekmurščino; pisal in objavljala je tudi v hrvaščini. Napisal in uglasbil je več cerkvenih pesmi v prekmurščini in hrvaščini. Spodbujal in organiziral je izdajanje binkoštnih glasil za SFRJ *Riječ Božja* (1957) in *Pentekostna vijest* (1965). Bibliografija je urejena in objavljena (Kuzmič, Franc, 1997b).

**Ludvik Šooš** (Pečarovci, 15. januarja 1914 – Murska Sobota, 22. februarja 1998), binkoštni pastor, pisec, urednik. Teološko izobrazbo si je pridobil v teološki šoli v Erzhausnu v Nemčiji; versko je deloval v Binkoštni cerkvi v Veščici in nato v Murski Soboti. Pisal je pesmi, pridige in apologetske razprave. Izdajal je časopis *Luč*; napisal in izdal je več samostojnih verskih brošur.

Med še pišočimi binkoštnimi avtorji v Sloveniji imata večje število objavljenih strokovnih in znanstvenih del s področja teologije, zgodovinopisja in splošne verske tematike pastorja **Mihael Kuzmič** v Ljubljani in **Franc Kuzmič** v Murski Soboti; oba sta tudi zunanja sodelavca Znanstveno-raziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti v Ljubljani. Njuni bibliografiji sta uvrščeni med Bibliografije raziskovalcev COBISS (Co-operative Online Bibliographic System and Services) in na razpolago na internetu. Versko literaturo objavljata tudi pastorja **Daniel Brkič** v Novem mestu in **Izet Veladžič** v Kopru.

## Bratska cerkev

Ta cerkev je v Sloveniji nastala pred drugo svetovno vojno v Kranju in Mariboru, predvsem z misijonarskim delom pastorja Gabrijela Jonke iz Hrvaške. Njeno delovanje se je pogosto prekrivalo z baptističnim, saj sta si cerkvi po nauku zelo podobni, bolj pa se razlikujeta po organizaciji verskega življenja in bogoslužja.

V Bratski cerkvi je razvita predvsem prevajalska in izdajateljska dejavnost. Na tem področju je bila v sredini 20. stoletja aktivna Marija Burja (Kranj, 1911 – Radovljica, 6. novembra 1991) v Kranju, ki je prevajala knjige in brošure z evangelijsko vsebino, spodbujala pa izdajateljsko dejavnost aktivnih pastorjev v Bratski in Baptistični cerkvi. Zdaj je zelo aktivna na literarnem področju Marta Stupar v Šmartnem ob Paki, žena pastorja Jovana Stuparja, ki veliko prevaja iz nemščine, piše in objavlja literaturo v okviru krščanske pobude *Bliže k Tebi*.

### **Adventistična cerkev**

Med aktivne protestantske cerkve se vključuje z značilnim odpiranjem navzven in k drugim verskim skupnostim, s sodelovanjem v ekumenskih dejavnostih in s članstvom v Svetopisemski družbi Slovenije. Njeni začetki v Sloveniji segajo na Koroško v drugo desetletje 20. stoletja, ko je deloval adventistični pionir v Sloveniji **Albin Močnik**. Ves čas se močno ukvarja z izdajanjem literature, predvsem spisov svoje učiteljice Helene White. V slovenščini izdaja revijo *Znamenje časa*, ki jo ureja **Pavle Repnik**, v njej izhajajo tudi izvirne razprave in razmišljanja. Najnovejši popis izdane literature iz meseca aprila 2005 našteva 58 predvsem knjižnih izdaj,<sup>14</sup> večinoma doktrinalne in krščansko etične vsebine.

### **Drugi verski delavci**

V obstoječe protestantske cerkve na Slovenskem so prispevali tudi posamezni verski delavci, ki niso pripadali nobeni od njih, med drugimi:

**Anton Chráska** (Horná Radechova, 3. oktobra 1868 – Nové město, Češka, 15. marca 1953), misijonar Češke bratske cerkve v Sloveniji od leta 1896 do 1922 (Brkič, 1999). Namen njegovega delovanja v Sloveniji je bil spodbuditi nadaljevanje reformacije iz 16. stoletja. Njegovo misijonarsko oznanjevalno delo med Slovenci ni rodilo posebnih sadov, zato pa je s svojim literarnim in prevajalskim delom dal slovenskim protestantom dragoceno dediščino. S prevo-

<sup>14</sup>Seznam in ponudbo knjig mi je posredoval pastor Janez Borse z Jesenic.

dom celotnega *Svetega pisma* iz izvirnih jezikov hebrejščine in grščine, ki ga je leta 1914 izdala Britanska svetopisemska družba, je dal vsem protestantskim cerkvam praktično do Slovenskega standardnega prevoda leta 1996 najbolj zanesljiv prevod. S svojimi članki in predvsem odgovori na vprašanja bralcev v časopisu *Blagovestnik* (1905–1913) je osvetlil nekatere pomembne protestantske biblične in teološke teme. S tem je prispeval k slovenski protestantski teološki misli, ki še ni docela obdelana in prikazana v vsem razponu od Trubarja do današnjih pomembnih protestantskih teologov. Bibliografija Chráskovih del obsega »okoli 40 bibliografskih enot« (Brkič, 1999:81-89).

**Jože Zupančič** (podatki o kraju in času rojstva ter smrti mi niso bili na razpolago) je prišel v stik s *Svetim pismom* v času študija v Trstu leta 1918 (Kuzmič, Mihael, 1972; Kuzmič, Franc, 2003:46-48). Kot učitelj je začel delati na Jesenicah leta 1923; kot svobodoljubljen človek v katoliških krogih ni bil priljubljen. Direktor železarne ga je prosil, naj med delavstvom dviga kulturno in narodno zavest. Ljudje so se začeli pri njem zbirati k branju *Svetega pisma*. Tako je nastala večja skupina prijateljev *Svetega pisma*, iz katere so pozneje prišli prvi baptistični in adventistični verniki na Gorenjskem. Leta 1929 se je Zupančič zaradi pritiskov izselil v Švico, od koder se je leta 1934 vrnil na Gorenjsko in ustanovil versko društvo Novi človek. Malo pred drugo svetovno vojno je začel izdajati časopis *Novi vek*.<sup>15</sup> Začetek druge svetovne vojne je pretrgal delovanje društva in izhajanje časopisa.

### SKLEPNE MISLI

V pričujoči razpravi sem prikazal zgodovinsko dejstvo, da so po 16. stoletju razcveta slovenske reformacije in po nekaj stoletjih zatona vzniknile in oživele v prvi polovici 20. stoletja reformacijske ideje, ki so se udejanile v nastanku današnjih slovenskih protestantskih cerkva. Zaradi svoje manjšinskosti so včasih objektivno težko prepoznavne;

<sup>15</sup> Izvodi časopisa so v študijske namene na razpolago v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani.



po drugi strani pa tudi subjektivno ne skrbijo dovolj za svojo jasno identiteto.

V času od njihovega nastanka, vstopa v javnost in do konca stoletja so njihovi pionirji ustvarili razmeroma obsežno duhovno bogastvo v obliki zapisanih bibličnih in teoloških del različnih zvrsti in kakovosti. Danes je ta verska dediščina slovenskih protestantov 20. stoletja širšemu krogu bralcev in strokovnjakov v dobršni meri neznana.

Zelo kratki prikazi posameznih duhovnikov in pastorjev v posameznih cerkvah s površnimi omembami njihovega literarnega dela so zgolj izhodišče in poziv vodstvom cerkva ali preučevalcem religije na Slovenskem, da bi prinesli na površje in nam dali v roke sadove njihovega dela. Skoraj vsak od omenjenih verskih delavcev si zasluži temeljito biografijo ali celo monografijo.

Več omenjenih verskih delavcev je svoj koristen delež prispevalo ne samo svoji cerkvi, ampak je s svojim delom obogatilo tudi splošno slovensko versko misel in kulturo, zaradi česar so bili tudi vključeni v *Enciklopedijo Slovenije* (med evangeličani Vladimir Deutsch, Adam Luthar, Ludvik Novak in v Ameriki Frank Flisar ter Aleksander Kardoš; med binkoštniki Jožef Novak, Ludvik Üllen, Peter Kuzmič, Mihael Kuzmič; med reformiranimi Jože Mihelič v Ameriki; Anton Chráska izven obstoječih cerkva).

Med protestantskimi verskimi delavci je danes visoko število teološko izvrstno izobraženih kadrov,<sup>16</sup> imajo pa tudi druga strokovna znanja (profesorji, zdravniki idr.), kar kaže na možnost bodočega zavzetega dela tako v cerkvah na pastoralnem področju kot tudi zunaj cerkva na družbenem in celo znanstveno-raziskovalnem področju.

Verska dediščina slovenskih protestantov iz 20. stoletja je dobra popotnica, ki se bo v 21. stoletju lahko še večala in množila.

<sup>16</sup> Samo na Evangelijski teološki fakulteti v Osijeku na Hrvaškem je od leta 1990 naprej ob rednem ali izrednem študiju dobilo diplome teologa 6, diplome diplomiranega teologa 7 in diplome magistra znanosti 6 slovenskih protestantskih verskih delavcev. Prejemniki diplom iz teologije iz drugih teoloških šol na Hrvaškem, v Avstriji, Angliji in drugje mi niso natančno znani.

LITERATURA, VIRI

- Barth, Karl (2003): *Kratka razlaga pisma Rimljanom*. Prevedel Marko Urbanija. Ljubljana: Logos.
- Berkovič, Daniel (2002): *Evandeoski identitet*. V Davorin Peterlin (ur.), *Spomen zbornik Stjepan Orčić*. Novi Sad: MBM.
- Brkič, Daniel (1999): *Anton Chráska med Slovenci*. Koper: Vostri.
- Enciklopedija Slovenije 1–16 (1987–2002)*. Ljubljana: Mladinska knjiga. (Gesla: Adventistična cerkev, Baptistična cerkev, Binkoštna cerkev, Anton Chráska, Vladimir Deutsch, Dúševni list, Evangeličanska cerkev, Evangeličanski kalendarij, Evangeličanski koledar, Evangeličanski list, Frank Flisar, Kalvinizem, Aleksander Kardoš, Mihael Kuzmič, Peter Kuzmič, Adam Luthar, Jože Mihelič, Jožef Novak, Franc Temlin, Ludvik Üllen.)
- Hari, Theodor (2000): *Zgodovina evangeličanske cerkve v Murski Soboti*. Murska Sobota: Evangeličanska verska občina.
- Janežič, Stanko (1986): *Ekumenski leksikon*. Celje: Mohorjeva družba.
- Jovanović, Mladen (2005). *I Riječ Crkvom postade (Tumačenje Božje riječi temeljeno idejom i naučavanjem Pokreta obnove Kristove Crkve)*. Magistarsko delo, mentor Mihael Kuzmič. Osijek: Evangelijska teološka fakulteta.
- Kerčmar, Vili (1995). *Evangeličanska cerkev na Slovenskem*. Murska Sobota: Evangeličanska cerkev v Sloveniji.
- Kerševan, Marko (1992). *Vstop v krščanstvo drugače: protestantska teologija (Karla Bartha) v našem času in prostoru*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kuzmič, Franc (1982): *Delovanje biblijske šole na Koroškem*. Evangeličanski koledar 1983.
- Kuzmič, Franc (1997a): *Bibliografija Fride Kovač*. Evangeličanski koledar 1998.
- Kuzmič, Franc (1997b): *Bibliografija Ludvika Üllena*. *Snopje z domačih in tujih njiv krščanske misli 11*. Koper: Evangelijska cerkev, binkoštna cerkvena občina.
- Kuzmič, Franc (1999): *Bibliografija prekmurskih tiskov 1920–1998*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Kuzmič, Franc (2000): *Zgodovinski prikaz publicistične, versko-literarne in izdajateljske dejavnosti Binkoštna cerkve v Jugoslaviji v obdobju 1936–1991*. Magistarsko delo (mentor Mihael Kuzmič), Evangelijska teološka fakulteta, Osijek.
- Kuzmič, Franc (2003): *Zgodovinski pregled delovanja baptistov v Sloveniji*. Murska Sobota (tipkopi).

- Kuzmič, Mihael (1972): O bibličnem krožku na Gorenjskem. Golgotska vest 6, junij-julij. Ljubljana: Kristusova binkoštna cerkev.
- Kuzmič, Mihael (1980): Prekmurski tiski, ki jih je izdala Binkoštna cerkev v SR Sloveniji. Snopje z domačih in tujih njiv krščanske misli 4. Ljubljana: Binkoštna cerkev.
- Kuzmič, Mihael (2003): Prvih sedem let: Binkoštno gibanje v Sloveniji v letih 1933–1941. Ljubljana, Osijek: Duhovno obzorje, ETF.
- Lukšič Hacin, Marina (1995): Ko tujina postane dom. Resocializacija in narodna identiteta pri slovenskih izseljencih. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Marshall, Christine Marie (1977). Mathias Flaccius Illyricus. Echo of the Protestant Reformation among South Slavs and their contribution to it in person of Matija Vlačić Ilirik. A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts. University of Washington, USA.
- Mihelič, Jože (2002): Preroki in njihov čas. Izdano ob 100-letnici avtorjevega rojstva (1902–2002). Prevedel Mihael Kuzmič. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije v sodelovanju s Klubom prijateljev Miklova hiše in Javnim zavodom Miklova hiša, Ribnica.
- Novak, Jožef (1998): Svetski vandrar. Murska Sobota: Pomurska založba.
- Novak, Vilko (1976): Izbor prekmurskega slovstva. Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov.
- Po Trubarjevih stopinjah (1998). Zbornik ob 100-letnici rojstva Vekoslava Korošca, 1896–1996. Uredil Mihael Kuzmič. Ljubljana, Koper: Baptistična cerkev Beseda Evangelija, Založba Vostri.
- Škafar, Ivan (1978): Bibliografija prekmurskih tiskov od 1715 do 1919. Ljubljana: SAZU.
- Škafar, Vinko (1998): Ponudba na Slovenskem: verstva, sekte in novodobna gibanja. V: Verstva, sekte in novodobna gibanja, 297–408. Celje: Mohorjeva družba.
- Weber, Max (1988): Protestantska etika in duh kapitalizma. Ljubljana: ŠKUC, Filozofska fakulteta.

## *Božidar Debenjak*

### VELIKI DVOJNI KORAK LETA 1555

Leto 1555 je v slovensko kulturno zgodovino vtisnilo dva pečata. Prvi je začetek prevajanja biblije – »Ta Evangelii Svetiga Matevsha, sdai pervizh vta Slouenski Iesig preobernen«. Drugi je sočasna zamenjava gotice prvih dveh slovenskih knjig z latinico, potrjena isto leto še z novim »Abecedarijem« in »Catechismusom«. Tu nas predvsem zanima prva slovenska biblična knjiga s svojimi sporočili.

#### 1

Najprej o strukturi knjige.

Samo besedilo Evangelija Svetiga Matevža je uokvirjeno med avtorski uvod in epilog. Na sami naslovnici je pod tiskarjevim signetom latinski navedek Mt 21:43b. Uvod sestavljajo štiri besedila: a) navedek iz Hieronima, b) Predgovor (z naslovitvijo: *Tej pravi Cerqui Božy tiga Slovenskiga Jezika, Milost inu Myr od Buga očeta skuzi Jezusa Kristusa našiga Ohranenika, prossimo.*), c) Summary (s podnaslovom: *Tii Summarii vseh Capitolov svetiga Matevža*), d) uvodni nagovor: *Lubi Slouenci*. Epilog sestavljajo: dvojezični latinski in slovenski (v gotici) navedek Jn 20:31, trijezični latinski, nemški in slovenski (to dvoje v gotici) navedek Mt 24:14 (slovenski ni istoveten s tistim v besedilu evangelija), sklepni nagovor *Vi dobri kerščeniki* (v gotici), na zadnji strani pa je ponovno signet Morhartove tiskarne (*Agnus Dei*) in slovenski navedek iz Apk 17:14 (v latinici).

Začnimo s programatskim navedkom z naslovnice: *Dabitur genti facienti fructus eius*. Celotna vrstica Mt 21:43 se v SSP glasi: *Zato vam pravim: Vzelo se vam bo božje kraljestvo in dalo ljudstvu, ki bo obrodilo njegove sadove*. To je eden od stavkov, na katerih temelji potem bes »velikih duhovnikov in farizejev«, in aluzija na konflikt protestantov z Rimom je več kot očitna. Tudi z opustitvijo Mt 21:43a so poznavalci takoj vedeli, na kaj se meri. Zanimivo pa je, da je Trubarjev prevod tega mesta pomanjkljiv: »Zatu jest vom poveim, Tu kraljestvu Božye bode uzetu od vas, inu danu bode tim Aydom, kir suj sad pernesso.« Grški izvirnik Mt 21:43b namreč pravi: [*he basileia tou theou*] *dothesetai ethnei poiounti tous karpous autes*; gre torej jasno za »sadove božjega kraljestva«; da pa se *ethnei* oz. *genti* prevaja s sicer jezikovno možnim »tim Aydom«, je teološka zaostritev tega evangelija s tezo o odvrnitvi od Judov, ki jo Trubar prevzema od Luthra: *Darumb sage ich euch / das Reich Gottes wird von euch genommen / vnd den Heiden gegeben werden / die seine fruchte bringen*.

Prvo besedilo knjige, ki ga torej Trubar postavlja na sam začetek, je navedek iz Hieronima (gre za prvi daljši navedek iz patristike v slovenščini). Navajam v transkribirani obliki:

***Od S. Matevža Lebna, S. Jeronim taku piše,***

Matevž, katerimu je tudi Levi ime, je iz Colnarje en Joger sturjen. On je ta prvi, kir je v'ti Judovski deželi, za volo tih Obrezanih, kir so verovali, ta Evangelii s'teimi Judovskimi puhštabi inu bessedami vkupe postavil. Du je pak potle ta isti v'to Gerščino preobernel, se stonovitu ne vei. Ampak ta Judovski še zdaj v'tim Cezarienskim Buquiskim hramu imajo. To isto Buquaryo, je ta Pamfilus Martirnik s'flossom zlužil. Meni so ty Nazarei, kir v'tim meistu Berea te buqui imajo, tudi dali doli spissati. V katerim se ima zamerhati, de kirkuli ta Evangelist v'suim oli tiga Gospudi ohranenika imeni, tu pričovane tiga stariga pisma stavi naprej, taku on tu istu nekar iz tiga pre-

obročovane tih Sedemdeset, temuč iz tiga Judovskega pisma jemle. Iz kateriga je letu duje, Iz Egipta sem jest poklical muiga Synu, Inu, Zakaj on bode Nazareus imenovan.

Razlog Trubarjevega ravnanja je razviden: Hieronimov prikaz iz Vulgate naj predstavi posebnost tega evangelija, uvede naj tudi v razumevanje razlik med tremi sinoptiki ter med njimi in Janezovim evangelijem.

Nasploh je stališče protestantov do Hieronima v dva cepa: na eni strani ga spoštujejo kot poznavalca, na drugi strani pa v Vulgati vidijo samo pripomoček za branje, ne pa obvezujočega prevoda biblije, obenem pa so skeptični do nekaterih njegovih stališč, kot razberemo iz Luthrovih besed v *Predgovoru k Novemu testamentu*: »... je treba odpraviti zablodo, da so štirje evangeliji in samo štirje evangelisti,« in vsako pripodabljanje Novega testamentu Staremu testamentu, kar »se je dalo slišati iz marsikaterega predgovora, tudi od svetega Hieronima«. Sploh so za Luthra sinoptiki, ki se osredotočajo na Jezusovo življenje in delo, v drugem planu, saj »poznati njegova dela in življenjsko zgodbo še ne pomeni poznati pravi evangelij, zakaj s tem še ne veš, da je premagal greh, smrt in hudiča«. »Janezov evangelij in njegovo prvo pismo, Pavlova pisma, zlasti tista Rimljanom, Galačanom, Efežanom, ter prvo Petrovo pismo, to so knjige, ki ti kažejo Kristusa in te uče vsega, kar ti je nujno vedeti in je odrešno, pa čeprav bi ne videl nobene druge knjige in nauka ali slišal zanju.«

Da pa Trubar – v sodelovanju z Vergerijem in Andreaejem – uvaja prevedeni evangelij s citatom iz Hieronima, lahko razumemo iz njegove potrebe, da informacije, ki so bile dotlej dostopne le učenemu delu duhovščine, prenese iz hierarhije med celotno božje ljudstvo. Odlomek iz Hieronima mu daje oporišče za umeščanje evangelija v zgradbo Novega testamentu, za iskanje tistega, kar bi moderni teologi imenovali Sitz im Leben. In kakorkoli so lahko z današnjega stališča Hieronimove teze problematične, so bile v 16. stoletju, ko se je tekstna kritika šele začinjala, veljavne, teološko sporne pa v tendenci, ki je Trubarjev odlomek ne kaže, da bi, kot pravi Luther, »iz Kristusa delale Mojzesa, iz Evangelija pa Postavo«. <sup>1</sup>

<sup>1</sup> V: Martin Luther: *Tukaj stojim. Teološko-politični spisi*, Krtina, Ljubljana 2002, str. 12.

Hieronimov prikaz vsebuje več tez, ki jih velja na kratko pogledati:

1. »Matevž, katerimu je tudi Levi ime«: Enačenje temelji na Mateju iz Mt 9:9 in na Leviju v obeh vzporednicah (Mk 2:14 in Lk 5:27). V literaturi obstoje tudi dvomi, ali je enačenje upravičeno. Povsod pa gre za »colnarja« ali mitninarja oz. po SSP cestninarja.

2. »je v'ti Judovski deželi, za volo tih Obrezanih, kir so verovali, ta Evangelij s'teimi Judovskimi puhštabi inu besedami vkupe postavil.« Da je bil prvotno ta evangelij napisan v hebrejščini (ali pa aramejščini?), je stara antična tradicija, ki jo lahko spremljamo od Papiasa iz Hierapolisa (okrog leta 130 ali še prej) prek Ireneja, Klementa Aleksandrijskega, Origena, Evzebija do Hieronima. Toda v najstarejšem viru, pri Papiji, beremo: »Matthaios men oun Hebraidi dialektos ta logia synetaxato, hermeneusen d'auta hos en dynatos hekastos« – ali, kot prevaja SSP: »Matej je urejeno sestavil izreke v hebrejščini in vsakdo jih je prevajal, kakor je pač zmogel.« Iz tega opisa bi težko sklepali na literarno dognani Evangelij po Mateju; opisana zbirka logijev (izrekov) še najbolj spominja na drugi skupni vir Mateja in Luke (prvi je neka verzija Marka), namreč na predpostavljene Q.

3. Da je ta evangelij nastal v Palestini, »v'ti Judovski deželi, za volo tih Obrezanih, kir so verovali«, je danes sporno (prim. SSP str. 1475). Proti temu govore značilne neoprijemljive besede, tako značilne za ta evangelij: »mnogi«, »vsi«, »v tistem času«, »tedaj«. V Palestini bi ne bilo treba pojasnjevati judovskih običajev (kot denimo Mt 15:2) itn.

4. »Du je pak potle ta isti v'to Gerščino preobernel, se stonovitu ne vei.« Evangelij je bil po splošni sodbi napisan v grščini. V kakšnem odnosu z njim sta bili besedili iz Cezareje in Beroje, ki ju omenja Hieronim, danes ni mogoče dognati, zagotovo pa nista bili hebrejska originala grškega prevoda; morda je šlo za Q ali pa za vir tistega dela Mt, ki nima vzporednic pri Mk in Lk.

5. Matejevi navedki iz Starega testamenta – tu pričovane tiga stariga pisma –, pravi Hieronim, niso po Septuaginti – iz tiga preobročovane tih Sedemdeset –, temveč po hebrejski bibliji. Proti tej Hieronimovi tezi, podprti z dvema citatoma, stoji ugotovitev, da so vsi navedki iz Starega testamenta, ki imajo skupni vir z Evangelijem

po Marku, vzeti iz Septuaginte, od Marka neodvisni deli pa dostikrat slone na hebrejskem besedilu.

6. Knjižnica v palestinski Cezareji je bila ena največjih krščanskih knjižnic; zasnoval jo je Origenes, nato jo je vodil njegov učenec Pamphilos, kasneje pa Evzebij.

Ta kratki komentar ni imel namena, da razvrednoti Hieronima in njegovo navajanje v 16. stoletju, nasprotno, pokazal naj bi, kakšna problematika vse se je z njim odprla. Hieronimov uvod je novoveškega bralca napotoval na vprašanje, kakšno umeščenost v življenje je imel spis, ki nosi ime Evangelij po Mateju. Postavljen na čelo evangelija je silil bralca, da od prvega trenutka bere tekst miselno. Kot rečeno, Luthrovi pomisleki so bili na drugi ravni, saj ko bi ne bilo tako, bi bil vsaj Andreae odsvetoval navajanje.

#### 4

Drugi spis pred samim evangelijem ima na živi pagini naslov Predgovor. Najbolje, da začnemo s prepisom, oštevilčenem po odstavkih; na te številke se nanaša interpretacija, ki sledi.

1

PREDGOVOR

2

Tej pravi Cerqui Božy tiga Slovenskiga Jezika, Milost inu Myr od Buga očeta skuzi Jezusa Kristusa našiga Ohranenika, prossimo.

3

Lubeznivi Bratje, Kadar ta Duh Božy, Kateri notri v'vas prebiva, je eno tako dobro lakato inu žejo tiga svetiga Evangelia našiga Gospudi Jezusa Kristusa, per vas sturil, De ste vi nas prossili (potehmal ta vekši del Ludi v'naši deželi družiga Jezika ne zna, samuč ta Slovenski) De mi te svete Evangelije inu Listuve, koker so ty od tih Evangelistov inu Jogrov pissani, tudi v'ta Slovenski Jezik izpišemo, Katero vašo sveto prošno smo mi radi tar z'veselom zaslišali. Inu de vi vidite, de smo s'celim sercom, so vsem teim kar od Buga imamo, pernaredni vom služiti, Vom tukaj pošlemo ta Euangelion S. Matevža v'ta naš jezik preoberneniga. Tiga vi zdaj, od nas, koker enu mahinu Kossilce



oli Južinico, v'dobrim vzamite, inu špižate vaše Duše, dotle z'božjo pomočjo, te druge Evangelije inu Listuve preobrnemo. Kadar tu istu dopernesemo, Tedaj vi bote mogli vaše duše napasti do sytosti.

4

Mi imamo pak tukaj tri riči vom povedati:

4a

Na pervu, Kadar ta Slovenski Jezik se povsod glih inu v'eni viži ne govori, drigači govore z'dostimi bessedami Krajnci, drigači Korošci, drigači Štajerji inu Dolenci tar Bezjaki, drigači Krašovci inu Istriani, drigači Krovati. Obtusmo mi letu naše dellu v'ta Krajnski jezik hoteli postaviti, za dosti riči volo, ner več pak, kir se nom zdi, de ta tih drugih Dežel ludi tudi mogo zastopiti.

4b

Inu mi ne smo v'le-timu našimu obračanu, oli Tolmačevanu lepih, gladkih, vissokih, kunštnih, novih oli neznanih bessed iskali, Temuč te gmajnske Krajnske preproste bessede, kateri vsaki dobri preprosti slovenic lahku more zastopiti: Zakaj ta muč svetiga Evangelia inu naše izveličane, ne stoy v'lepih ofertnih bessedah, Temuč v'tim duhei, v'ti risnici v'ti pravi veri inu v'enim svetim keršanskim lebnu.

5

H'drugimu vom poveimo, de mi v'le-tim, našim prevračenu, smo veden imeili pred sebo, ta pravi studenic tiga Noviga Testamenta kir je Gerški pissan, raven tiga smo mi tudi gledali na tu prevračene tih novih inu starih vučenikov, kateri s[o] ta novi Testament iz tiga Gerškiga Jezika, v'ta Latinski, Nemški inu v'laški preobrnili, Ner več pa na Erazmov Roterodamov nov Testament, h'timu so nom nega annotations sylnu pomagale.

6

H'tretimu vom tudi tukaj očitu poveimo, De mi le-tu naše dellu inu preobračane, tej pravi Cerqui Božy, Tu je, Vsem prov vučenim, zastopnim Kerš[če]nikom rezgledati inu soditi cilu podveržemo, kar kuli ta prava Gmajna keršanska v'le-tim našim dellu, Kaj kriviga oli nezastopniga najde, inu nom reče drigači postaviti, nas podvuči oli opomeni, Tu istu vse hočmo v'dobrim gori vzeti, to zahvaliti, radi tar volnu slušati. Zakaj od te prave stare ker[šč]anske Cerque oli gmajne, katera tiga suiga praviga Pastyrja Jezusa Kristusa Synu

Božyga Štymo poslušā, To vero inu ta leben po'vukih tih Prerokov inu Jogrov pela inu derži, se mi ne hočmo z'nobeno ričjo, nihdar ločiti. Nātu vas brumne zastopne kerščenike vse zveistu prossimo, de kadar vi bero[č] le-tiga Evangelista, kaj kriviga oli nezastopniga v'le-tim našim Tolmačevanu zagledate, de vi tu istu nom zdajci pustite veiditi, za volo, de mi naprej s'teim preobračenem teim bule bomo veidili se deržati, S'teim vi služite Božy česti, inu iz tiga nega Cerqui velik prid pride. Mi dobru na sebi počutimo de h'takimu vissokimu dellu smo šibki inu nekar zadosti. Oli mi smo le-tu s'teim vupanem začelli, de Bug za nami skoraj druge obudi, kir bodo le-tu naše dellu popravili, Bogu na'čast inu vsimu kerščanstvu h'dobrimu dokonali.

## 7

Berite tedaj vesselu le-ta Evangeli, dotle tij drugi prido. Inu prossite z'nami Gospudi Boga za ta dar svetiga Duha, de mi Jezusa Kristusa, od kateriga S. Matevž cillu inu risničnu pišše, prov spoznamo inu zastopimo, Du je on, Zakaj je človik postal, umerl inu vstal od smerti, Skuzi kaj inu koku moremo diležni biti nega dobrute inu zaslužena, To našo vero v'nega pobulša inu poterdi, de tudi naše serce bode preminenu na dobru, de naprej do konca našiga života, so vsem našim djanem inu lebnom se deržimo po vuki tih S. Evangeliov, inu de dobimo tu nebešku Kralevstvu skuzi Jezusa Kristusa našiga samiga Ohranenika, Timu zred Očetom inu S. Duhum bodi vsa čast tar hvala imer inu vselej. Amen.

## 8

Vaši Služabniki inu Bratje, V. T.

Enota 1 je živa pagina na drugi do šesti strani besedila.

Enota 2 stoji kot naslov in je pomenljiva naslovitev: Tej prvi Cerqui Božy tiga Slovenskiga Jezika, Milost inu Myr od Buga očeta skuzi Jezusa Kristusa našiga Ohranenika, prossimo. Sporočili naslovitve sta dve: prvič, obstoji *ta prava Cerkev Božja tega Slovenskega jezika*, torej organizirano posebno cerkveno občestvo; drugič, ker je to *prava Cerkev Božja*, je Jezus Kristus njen srednik z Bogom očetom, solus Christus.

Enota 3 gradi na tem dalje: *ta Duh Božy, Kateri notri v'vas prebiva, je v ljubeznivih Bratih zbudil eno tako dobro lakato inu žejo tiga svetiga Evangelia, De ste vi nas prossili, naj prevedemo te svete Evangelije inu Listuve* (s protestantskim relativiranjem: *koker so ty od tih Evangelistov inu Jogrov pisani* – spomnimo se na Luthrova nihanja v zvezi s Pismom Hebrejcem in pa z Jakobovim pismom!). Prošnja so utemeljili takole: *potehmal ta vekši del Ludi v'naši deželi družiga Jezika ne zna, samuč ta Slovenski*. To je *sveta prošnja*, ki so jo radi tar z'veselom uslišali, *de vi vidite, de smo s'celim sercom, so vsem teim kar od Buga imamo, pernaredni vom služiti*. Nadaljevanje bo sledilo, brž ko bo mogoče. Prispodoba, ki sledi (*enu mahinu Kossilce oli Južinica*), meri na znano »dietetiko duše, in to celo dobesedno: *špižajte vaše Duše*, ko pa bo prevod NT kompleten, *Tedaj vi bote mogli vaše duše napasti do sytosti*.

Zaustavimo se tu z večjim komentarjem: *Lubeznivi Bratje v tej pravi Cerqui Božy tiga Slovenskiga Jezika* so torej čutili *eno tako dobro lakato inu žejo tiga svetiga Evangelia*, da so prosili za slovenski prevod Novega testamenta, *potehmal ta vekši del Ludi v'naši deželi družiga Jezika ne zna, samuč ta Slovenski*. Katera je ta naša deželca?

Že prvi Trubarjev tisk, *Catechismus* iz leta 1550, imenuje naslovnika, na katerega se slovenski protestantizem obrača: *Vsem Slovencom gnado, myr, mylhost inu pravu spoznane božye skuzi Jezusa Kristusa prossim*. V ta katekizem *in der windischenn Sprach* [v slovenskem jeziku] je Trubar *le-te štuke iz svetiga pisma (inu nih izlage v'te peismi zložene), [...] h'tim tudi to litanio inu ano pridigo pustill prepisati v'naš jezik [...] h'dobrumu vsem mladim tar preprostim ludem naše dežele*; katere dežele? Z adresno *vsem Slovencom* se ujema le razlaga, da ta »naša deželca« ni le Kranjska, temveč vse etnično območje »Slovincov«, torej tistih, ki govore »naš jezik«.

Skupni slovenski jezik (*die windische Sprach*) je torej naravno-pravna podlaga, ki presega obstoječe deželne meje, je naravna meja te entitete. In že v *Abecedariju* 1550 pove, s kakšno pravico to trdi: *jest, kir sem tudi k animu starimu vom Slovencom naprej postavljen*. To pravico ima kot senior ali presbiter *te prave Cerque Božye tiga Slovenskiga Jezika*, torej cerkve etničnih Slovencev. *Naša deželca* je določena naravno-pravno z mejami jezika in ne historičnopravno z deželnimi mejami. Te Trubarjeve formulacije so zgodovinske: nasproti historičnim dednim deželam postavlja neko drugo dejanstvo: govorce sloven-

skega jezika. To je nova, naravnopravna podlaga *te prave Cerque Božye tiga Slovenskiga Jezika*, in nanjo meri tudi geslo iz NT: Et omnis lingua confitebitur Deo. Naravni red je Božji red. Dosledno temu bo Trubar 1564 tvegala tudi spopad z vladarjem, ker bo tej *pravi Cerqui Božy tiga Slovenskiga Jezika* dal tudi cerkveno ustavo; *Cerkovna Ordninga* je poseg v vladarjeve pravice iz formule Cuius regio, huius religio! Trubar je pač vedel, da bi od katoliškega Habsburžana take cerkvene ustave za protestantsko Cerkev nikoli ne dobil. Trubar je to drznost plačal z dosmrtnim izgonom iz habsburških dednih dežel. Toda njegova cerkev slovenskega jezika je obstala, in naravnopravna ideja enotnosti Slovencev vseh dežel je preživela, saj jo je morala na svoj način upoštevati tudi protireformacija in poznejša katoliška kulturna dejavnost.

Enota 4 govori o načelih, po katerih Trubar oblikuje slovenski standardni jezik. Večinoma se v slovenskem jezikoslovju sicer govori o »knjižnem jeziku«, toda izraz je premalo precizen. Termin standardni jezik (standard language, Standardsprache) je sociolingvistično utemeljen in označuje »jezik, ki je praviloma kodificiran«. »Občo obvezujočnost zadobi kak standardni jezik s tem, da za njim stoji država, kar često ni brez nadaljnjega prepoznavno, se pa kaže npr. v ureditvah za šolski pouk (učni načrti, učna gradiva) ali oblastvih.«<sup>2</sup> Z Luthrom pri Nemcih in s Trubarjem pri nas se je kodifikacija jezika najprej zgodila skozi Cerkev.

4a govori o izbiri jezikovne podlage: Tako kot je Luther izbral določeno jezikovno podlago za svoj načrt, namreč govore centralne Nemčije, dela to tudi Trubar: središnji govori so najprimernejša podlaga za celoto. O tem govore mnogo citirane besede, ki navajajo hkrati tudi okvire *te prave Cerque Božye tiga Slovenskiga Jezika*: ... ta Slovenski Jezik se povsod glih inu v'eni viži ne govori, drigači govore z'dostimi bessedami Krajnci, drigači Korošci, drigači Stajerji inu Dolenci tar Bezjaki, drigači Krašovci inu Istriani, drigači Krovati. Meje tega, kar danes prištevamo k Slovincem, so se od 16. stoletja sem precej spremenile. Od prve polovice 18. stoletja je npr. tudi Kranjska manjša za Reko in Žumberak. Treba se je zamisliti nazaj

<sup>2</sup> Metzler Lexikon Sprache, hgg. v. Helmut Glück, Stuttgart u. Weimar 1993, S. 601.

v čas, ko kranjski stanovi niso hoteli priznati delilne pogodbe iz leta 1521 med Karlom V. in njegovim bratom Ferdinandom, ker bi po njej Reka pripadla italijanskim posestim, in so prisegli zvestobo vladarju šele po ustrezni spremembi te pogodbe leta 1522. Tako so tudi Trubarjeve navedbe govorcev *tiga Slovenskiga Jezika* utemeljene v tisti dobi. In zdaj sledi izbira standardne variante jezika: *Obtu smo mi letu naše dellu v'ta Krajnski jezik hoteli postaviti, za dosti riči volo, ner več pak, kir se nom zdi, de ta tih drugih Dežel ludi tudi mogo zastopiti*. Kasnejši rod protestantov je besedam, ki bi utegnile biti kranjsko lokalne, dodajal seznam sinonimov. Resen odmik od Trubarjeve kranjščine pa so šele Svetčeve reforme sredi 19. stoletja. Trubar je tudi središče Cerkve lociral v glavno mesto Kranjske, Ljubljano, medtem ko je Habsburžan »trojni deželi«, kot jo imenuje Prešeren (Koroški, Kranjski in Štajerski, povezanim v »Notranjo Avstrijo« – Innerösterreich) vladal iz Gradca.

4b govori o standardu besednega fonda. Po znanem Luthrovem načelu »dem Volk ans Maul schauen«<sup>3</sup> določa tudi izbiro besed: *Inu mi ne smo v'le-timu našimu obračanu, oli Tolmačevanu lepih, gladkih, vissokih, kunštnih, novih oli neznanih bessed iskali, Temuč te gmajnske Krajnske preproste bessede, kateri vsaki dobri preprosti slovenic lahku more zastopiti: Zakaj ta muč svetiga Evangelia inu naše izveličane, ne stoy v'lepah ofertnih bessedah, Temuč v'tim duhei, v'ti risnici v'ti pravi veri inu v'enim svetim keršanskim lebnu*. V preteklosti so tu iskali neko domnevno Trubarjevo jezikovno zanikrnost in so z njim soočali Krelja. A Trubarju je pač šlo za živi, govorjeni jezik, in izposojenke leben, ofertni, kunštni v njem ga niso nič bolj motile kot Luthra slovanske izposojenke tipa Peitsche in Grenze, ki so danes standardne nemške besede.

Enota 5 navaja vire prevoda: *H'drugimu vom poveimo, de mi v'le-tim, našim prevračenu, smo veden imeili pred sebo, ta pravi studenic tiga Noviga Testamenta kir je Gerški pissan, raven tiga smo mi tudi gledali na tu prevračene tih novih inu starih vučenikov, kateri s[o] ta novi Testament iz tiga Gerškiga Jezika, v'ta Latinski, Nemški inu v'laški preobernali, Ner več pa na Erazmov Roterodamov nov Testament, h'timu so nom nega annotations sylnu pomagale*.

<sup>3</sup> Poslanica o prevajanju. V: Martin Luther: *Tukaj stojim. Teološko-politični spisi*, Krtina, Ljubljana 2002, str. 50.

Nobene besede torej, da bi Trubar ne bil znal grško: prevod je narejen po grščini, pravi, tekstni vir je izdaja Erazma Rotterdamskega [Basel 1516], interpretacijska pomoč so Erazmove opombe, prevodna pomoč pa latinski, nemški in italijanski prevod ali prevodi. Trubarjev tržaški mentor in zaščitnik Bonomo si je z Erazmom dopisoval, in že v Trstu si je Trubar lahko izpilil znanje grščine; v Trstu se je dovolj naučil italijanščine, da se je mogel ob prevajanju Evangelija po Mateju posvetovati z Vergerijem o morebitnih finesah italijanskega prevoda; nemščina mu tudi ni bila problem. Lahko je imel probleme s hebrejščino, toda ti na prevod NT in tukajšnjega evangelija niso bistveno vplivali.

6. Tretje opozorilo je poziv k dograjevanju prevoda, zlasti k odpravljanju napak v prevodu in interpretativnih spodrslijajev. Tudi če je Trubar, kot je zapisal 1550, *k animu starimu vom Slovencom naprej postavljen*, to ne pomeni, da ni njen notranji član, v organskem sožitju z gmajno; zato pravi: *od te prave stare kerščanske Cerque oli gmajne, katera tiga suiga praviga Pastyrja Jezusa Kristusa Synu Božyga Štymo poslušša, To vero inu ta leben po'vukih tih Prerokov inu Jogrov pela inu derži, se mi ne bočmo z'nobeno ričjo, nihdar ločiti*. Zato izroča pričujoči prevod v pregled in presojo (*rezgledati inu soditi*) intelektualnemu delu gmajne: *Vsem prov vučenim, zastopnim Kerščenikom*. Dvakrat ponavlja, da če *beroč* najdejo ali zagledajo *kaj kriviga oli nezastopniga*, naj na to takoj opozore, da bo prevod mogoče izboljšati, kar bo potem Bogu na čast *inu iz tega nega Cerqui velik prid pride*. Zakaj prevajanje biblije je zelo zahtevna stvar. *Mi dobru na sebi počutimo de h'takimu vissokimu dellu smo šibki inu nekar zadosti*. Toda začeti je bilo treba, in *mi smo le-tu s'teim vupanem začelli, de Bug za nami skoraj druge obudi, kir bodo le-tu naše dellu popravili, Bogu na čast inu vsimu kerščanstvu h'dobrimu dokonali*. Trubar sam je prevedel ves Novi testament, Dalmatin iz naslednje generacije pa je skoraj trideset let po Trubarjevem začetku, leta 1584, postavil prevodni vrh protestantizma s celotno biblijo. Sistematično so Trubar in njegovi ustvarili zadostno kritično maso *zastopnih in prov vučenih kerščenikov*, tako da lahko od semena, ki so ga sejali, naprej sejemo in žanjemo do današnjih dni.

Enota 7 je teološko navodilo za branje: *... prossite z'nami Gospudi Boga za ta dar svetiga Duha, de mi Jezusa Kristusa [...] prov spoznamo inu*

zastopimo, in sicer: (a) *Du je on*, (b) *Zakaj je človek postal, umerl inu vstal od smerti*, (c) *Skuzi kaj inu koku moremo diležni biti nega dobrute inu zaslužena*. Rezultat, ki ga bo tako branje dalo, bo: *To našo vero v'nega pobulša inu poterdi, de tudi naše serce bode preminenu na dobru, de naprej do konca našiga života, so vsem našim djanem inu lebnom se deržimo po vuki tih S. Evangeliov, inu de dobimo tu nebešku Kravevstvu skuzi Jezusa Kristusa našiga samiga Ohranenika...* Bralec naj se torej ne giblje med zgodbami o Jezusovem življenju in čudežih, torej v tisti materiji, v kateri je pričujoči evangelij bolj grob in drastičen od Markovega, temveč po tistem zgoščenem nauku, ki ga je pričujoči evangelij strnil denimo v Pridigi na gori. Ključ do Trubarjevih besed daje Luther v Predgovoru k NT: *...enako kot poznati [Jezusova] dela in življenjsko zgodbo še ne pomeni poznati pravi evangelij, zakaj s tem še ne veš, da je premagal greh, smrt in hudiča – pravtako tudi še ne pomeni poznati evangelij, če veš za tak nauk in zapoved, temveč [ga poznaš šele], ko pride glas, ki pravi, da je Kristus tvoj lasten z življenjem, deli, smrtjo, vstajenjem in vsem, kar je, ima, stori in zmore.*<sup>4</sup> Šele tako je, da rečemo po Trubarjevo, *tudi naše serce preminenu na dobru* in bo, po protestantom tako dragih besedah evangelija, od dobrega drevesa dober tudi sad.

Enota 8 je podpis: *Vaši Služabniki inu Bratje, V. T.* Množina najbrž meri na vse tri glavne akterje, saj so pri nastajanju sodelovali: Peter Pavel Vergerij, Primož Trubar, Jakob Andreae. S kratico pa bi bila tako zajeta le dva.

## 5

Tretje uvodno besedilo so Sumariji (povzetki vsebine): *Summary* (s podnaslovom: *Tii Summarii vseh Capitolov svetiga Matevža*), posamezna poglavja pa so označena kot Capituli. Besedilo je praktično uporabno kot kazalo, a ker tako pomembna celota kot Pridiga na gori sega skozi tri poglavja, je razkosana tudi v Sumarijih. Luther v NT česa podobnega nima, vir je bil torej drugje, bodisi v tradiciji katoliških priročnikov za duhovnike, bodisi v italijanskem prevodu (morda zato v podnaslovu piše *Capitolov?*).

<sup>4</sup> V: Tukaj stojim, str. 12s.

Četrto uvodno besedilo je nagovor z naslovom: *Lubi Slouenci*. V njem se vrača k vprašanju jezikovnega standarda. Najprej ga preprišimo:

***Lubi Slovenci.***

*Vom inu nom je vedejoč, de le-ta naša Slovenska besseda dosehmal, se nei z'Latinskimi, temuč le ta Krovaška s'Krovaškimi puhštabi, pissala. Iz tiga Vsaki more veiditi, de nas le-tu pissane inu Tolmačovane (ker nemamo pred sebo obeniga Navuka oli Exempla) zdaj na pervu, težku stoy. Obtu aku katerimu, letu naše pervu dellu, se cilu popelnoma ne zdy, ta zmisli kaj vsi modri govore, kir pravijo, De sledni Začetik je težak inu nepopelnom. Mi smo, Bug vei, dosti zmišlovali, s'kakovimi puhštabi to našo bessedo bi mogli prov, po tej Orthography, štaltnu inu zastopnu pissati, de bi preveliku puhštabov oli Consonantov k'ani sillabi ne jemali, koker ti Peami inu drugi dejo, kateru je gerdu viditi. Taku mi nesmo mogli zdaj v' naši zastopnosti drigači najti, Temuč de se ta H za CH, ta V za pul F pišejo inu postavijo, inu de se ti Štymovci izreko, po šegi našiga jezika. V'ti viži, se nom zdy, se ta naš Jezik, suseb z'latinskimi puhštabi, se more prou, lahku inu zastopnu pissati inu brati, timu daj Jezus Kristus sujo milost. Taku bodi.*

Od vseh uvodnih besedil ima to najbolj arhaično grafiko. Dvakrat je uporabljeno dvočrkje lh (za ž v *De sledni Szahetik ie telhak*, za š v *pilheio*). Ker je vprašanje grafike Trubar odprl na samem začetku Katekizma 1550, bi utegnil to biti tudi najstarejši del uvodov v naš evangelij, kar bi pojasnjevalo starinsko grafiko. (Vprašanje časovnih plasti v pričujočem evangeliju bi bilo najbrž hvaležna naloga.)

Obenem se vidi, s kakšno resnostjo se Trubar loteva kodifikacije jezika: termini puhštab (črka), Orthographia (pravopis), puhštab oli Consonant (soglasnik), Štymovic (samoglasnik), sillaba (zlog) kažejo na sistemsko pripravo te kodifikacije. Rešiti je treba vse, od zapisa glasov, ki jih latinščina nima (č, š, ž) in so zanje izbrana dvočrkja s -h, kot tudi zapis glasov, ki se denimo v nemščini pišejo drugače: samo H in ne CH, čeprav bi bil ta prost, saj se Č zapisuje kot ZH; V kot (novo)grška vita in ne kot nemški vau, s čimer ponavlja navodilo



iz nemškega predgovora Katekizmu 1550. Kopičenju soglasnikov, ki ga moti pri *Peamih* (Čehih), se izogiba med drugim s pisanjem polglasnika pred R (*na prvu*).

Ker so glagolico pišeče *Krovate* naši protestanti ves čas obravnavali kot del svojega področja delovanja (spomnimo še na Krelja in na Bohoriča), je treba tudi Trubarjeve besede, da se je *le ta Krovaška [bessedá] s'Krovaškimi puhštabi, pissala*, prej kot opozorilo, da je sicer obstajal in še obstaja zapis partikularnega jezika, da pa je za slovensko koine primeren le evropski, se pravi, latinični zapis; seveda pa tudi centralni govori kot podlaga za slovensko koine. Glede na razširjenost glagolice in njeno uporabo za evidentno slovenske zapise je pač niso mogli imeti za neslovensko pisavo, temveč so jo obravnavali kot partikularno pisavo. In tudi Trubarjevi *Krovati* niso današnji ethnikon Hrvati.

## 7

Epilog sestavljajo: navedki iz NT in sklepni nagovor.

a) Jn 20:31 – dvojezični latinski in slovenski (v gotici) navedek

b) Mt 24:14 – trijezični latinski, nemški in slovenski (to dvoje v gotici) navedek, pri čemer slovenski ni istoveten s tistim v besedilu evangelija),

c) sklepni nagovor Vi dobri kerščeniki (v gotici),

d) na zadnji strani pa je ponovno signet Morhartove tiskarne (Agnus Dei) in slovenski navedek iz Apk 17:14 (v latinici).

Ilustrativen je navedek Mt 24:14, ki se glasi v epilogu:

*Inu ta Evangeli od tiga kravevstva bode pridigan po vsem svetu k'ani priči čez vse ludi / Inu tedaj ta konac pride.*

V besedilu evangelija se pa glasi:

*Inu le-ta Evangelion od tiga kravevstva bode pridigan po vsim sveitu, k'ani priči čez vse ludi, inu tedaj pride ta konec.*

Očitna je razlika, tudi v narečni podlagi (*po vsem svetu* vs. *po vsim sveitu*; *ta konac pride* vs. *pride ta konec*). Gotica bi govorila, da je verzija v epilogu starejša.

Naslednjo uganko predstavlja nemški citat, ki se ne ujema z Luthrom.

Trubarjeva verzija se glasi:

*Vnd es würdt gepredigt werden das Euangelion vom Reich in der gantzen Welt / zue einer Zeugnuß über alle Völcker / vnd denn würt das End kommen.*

V Luthrovi Bibliji 1534 beremo:

*Vnd es wird geprediget werden das Euangelion vom Reich / inn der gantzen welt / zu einem gezeugnis vber alle völcker / vnd denn wird das ende komen.* Morda citira Trubar po prvotisku NT?

Če primerjamo navedke iz Mt v Katekizmu 1550 z našim evangelijem, vidimo, da je navedkov malo (v ZDPT I od str. 124 dalje) in da se besedilo večkrat zelo razlikuje. Navedka iz epiloga ni. Prav tako med citati iz Jn ni citata iz epiloga, tako da je to mesto tu prevedeno prvič. Isto velja za navedek iz Apk.

Sklepni nagovor se glasi v prepisu:

*Vi dobri kerščeniki / prossite Boga za nega dar inu pomuč / de mi druge Evangeliste inu kar gre za teim / prov tar zastopnu preobernemo. Inu aku v v'tim S. Matevžu / kaku pomankane najdete / tu nom / koker smo vas poprej tudi prossili / pustite skoraj veiditi. Kristus Jezus nas ne zapusti [s'] suim dubum inu nas obari pred vsem zlegom. Amen.*

Gre le za obnovo tistega, kar je povedano v ustrezni pasaži *Predgovora*.

\*

Evangelij po Mateju ali Ta Evangeli S. Matevža je bil velikanski dvojni korak. Bil je začetek sistematičnega prevajanja biblije, ki tudi še s SSP ni doseglo končne točke. Slovenščina postane jezik, ki je dovolj močan za prenos bibličnega besedila. Bil pa je tudi odločitev za latinico, ki je zaradi oblike črk preglednejša in torej mnogo lažje berljiva od fraktur. Trubar je hkrati s prehodom na latinico tudi jasno začrtal načela kodifikacije jezika, s katerimi je slovenščina postala potem standardni jezik. Kar je sicer že nakazal v prvih dveh slovenskih knjigah, je tu sistematično začrtal.

Edo Škulj

## PESMARICE SLOVENSКИH PROTESTANTOV 16. STOLETJA

Slovenski protestantski voditelji so v kratkem obdobju 45 let (1550–1595) natisnili nič manj kot 56 knjig (Berčič, 1968), večinoma verske vsebine, med drugim leta 1584 celotno *Sveto pismo* v dokončnem prevodu Jurija Dalmatina. Od teh 56 knjig jih kar osem ima glasbene note, kar je natanko ena sedmina vseh tiskov. Še več: že prva slovenska knjiga, *Catechismus* iz leta 1550, ima šest katekizemskih pesmi in litanije, vse z notami. Teh osem knjig z notami je zelo različnih (Škulj, 2000). Že na prvi pogled jih lahko razdelimo na dve enaki skupini. V prvi skupini so priložnostni tiski ali tiski z drugim, ne prvotno glasbenim namenom, ki imajo tudi pesmi z notami; v drugi skupini pa so prave pesmarice. V tem članku bi upoštevali samo te prave pesmarice, ki so imele skupen naslov: *Eni psalmi, ta celi catechismus* 1567 oziroma obrnjeno *Ta celi catechismus, eni psalmi* 1574, 1584, 1595.

### ENI PSALMI, TA CELI CATEHISMUS 1567

Prva pesmarica slovenskih protestantov ima najprej slovenski naslov: *Eni psalmi, ta celi catechismus inu tih vekših godij stare inu nove krščanske pejsni od P. Truberja, S. Krelja inu od drugih zložene, druguč popravljene inu pobulšane [...] V Tibingi M. D. LXVII.* Vmes je naslov v nemščini in v gotici: *Der gantz Catechismus, ettlich Psalm, Christliche Gesäng, die man auff den fürnembsten Festen singet, in der Windischen Sprach, zum andern Corrigirt unnd gemehret.* Pod nemškim naslovom je latinski moto: »Deut. 31. Scribite vobis canticum istud, et docete filios Israel: ut memoriter teneant, et ore decantent, et sit mihi

carmen istud pro testimonio inter filios Israel.« V sodobnem prevodu: »Zdaj si torej napišite to pesem in nauči jo Izraelove sinove, položi jim jo v usta, da mi bo ta pesem za pričó proti Izraelovim sinovom.« (5 Mz 31,19.)

Na drugi strani je slovenski uvod: »Gospud Bug hoče nekar le samuč skuzi tu pismu, pridigovane inu te s. zakramente, temuč tudi s tejm petjem te ludi h pravi veri perpraviti. Obtú je tim enim prerokom, možem, ženom, divici Mariji inu drugim vernim sujga s. duha dar podejlil, de so te potrebníše krščanske navuke, trošte inu molitve v pejsni zlužili, de se tih istih ti mladi inu preprosti ležej navuče inu zamerkajo. Natu vi, muji lubi Kranci inu Sloveni, pujte le–te pejsni v cerkvi inu doma zastopnu iz srca, rezmislite, kaj vsaka beseda, nekar, kar ta viža oli štima v sebi drži. Ne tulite, ne bledite nezastopnu, prez vere inu prez vse andohti koker ti farji, menihi inu nune ta latinski psalter le zavolo trebuha. Perložite h tim besedom cilu srce, molite, prosite, hvalite prov Boga! Inu de po tih besedah, kir so v le-tih pejsnih, verujete, Bogu služite, vaš stan inu leben pelate inu držite. H timu daj Bug sujga Duha inu pomuč. Amen. Vaš Truber.« (Rupel, 1934/1966:201-202.)

Sledi posvetilo Juriju Khislu, v nemščini in gotici. Med drugim pravi: »Plemenitemu in spoštovanemu gospodiču Juriju Khislu s Fužin in Razborja, zakupniku v Višnji gori itd. Milost in mir od Boga po Kristusu [...] Glasba in petje ob pravilnem in pobožnem izvajanju pripravljata namreč človeška srca k pobožnosti in k notranjemu krščanskemu veselju. David je s psalmi in harfo krepčal Savla v njegovih težkih skušnjavah in hudičevih mukah. Elizeja je glasba spodbujala k prerokovanju. In tudi sami izkušamo, da postanemo mnogo bolj željni in zbrani za molitev, za poslušanje Božje besede, za pridiganje in sprejem sv. zakramenta, če v cerkvi vneto pojo ob spremljavi inštrumentov ali brez njih. In kadarkoli so v Ljubljani v cerkvi peli Nun bitten wir den heiligen Geyst ali Oča, Sin, Duh, nebeški Kral itd. peteroglasno ob spremljavi regala, pozavne, cinka in šalmaja, sem vsakokrat v sebi občutil posebno veselje, pobožnost, ljubezen, željo in resnobo do pridiganja in molitve [...] Zapisano v Deredingenu na dan sv. Jurija leta 1567. Tvoj zvesti služabnik Primož Trubar.«

*Eni psalmi, ta celi catechismus 1567* so ohranjeni v enem samem nepopolnem izvodu. Ohranjeni sta le prva in šesta tiskarska pola po 16 strani. Na 1. strani je naslovnica, na 2. slovenski uvod, na straneh 3–7 je nemško posvetilo, 8. stran pa je prazna. Nato začne številčenje, ki gre od 1 do 8. Na straneh 1–2 je prva pesem iz *Catechismusa* 1550, ki se zdaj imenuje *Ena pejsen iz s. Stariga Pisma*, na straneh 6–8 pa druga pesem, ki ima zdaj naslov *Te stare deset zapuvidi*. Strani 9–72 niso ohranjene. Šesta pola ima oštevilčene strani od 73 do 88. Na strani 73 je konec neke molitve; na straneh 74–87 je himna *S. Ambroža inu Avgušтина vera inu hvala božja*, na strani 88 pa je začetek pesmi *Na božični dan, od Kristusovega rojstva*. To je vse.

»Trubarjeva pesmarica iz 1567 je ena najbolj redkih knjig iz obdobja začetkov slovenske književnosti v 16. stoletju.« V knjižnici župnišča St. Mang v Kemptnu je knjigo leta 1951 odkril Mirko Rupel. »Do takrat sta o obstoju knjige pričala samo Trubarjevo posvetilo v pesmarici iz 1574, ki je bilo datirano z letnico 1567, in Dalmatinova omemba v posvetilu pesmarici iz 1584 [...] Kakšna je bila knjiga v celoti, moremo sklepati samo po primerjavi s kasnejšimi izdajami pesmaric. Pri tem je odločujoče pomembna zanimiva podobnost med ohranjenim fragmentom naše pesmarice in njeno naslednjo izdajo iz leta 1574. V obeh knjigah so v enakem zapovrstju in na istih straneh objavljena ista besedila. Zato bo verjetno obveljala sodba, da je bila, kar zadeva izbor pesmi, pesmarica 1567 enaka pesmarici 1574.« (Berčič, 1967b.)

### TA CELI CATEHISMUS, ENI PSALMI 1574

Druga pesmarica slovenskih protestantov ima najprej slovenski naslov: *Ta celi catechismus, eni psalmi inu teh vekših godij stare in nove krščanske pejsni od P. Truberja, S. Krelja inu od drugih zložene, tretič popravlene inu pobulšane [...] V Tibingi 1574*. Vmes je nemški naslov: *Der gantz Catechismus, etliche Psalmen, und Christliche Gesäng, die man auff den fürnembsten Festen singet, in der Windischen Sprach. Zum dritten mal corrigiert und gemehrt*. Pod nemškim naslovom je latinski moto iz Pete Mojzesove knjige: »Deut. 31. Scribite vobis canticum istud, et docete filios Israel: ut memoriter teneant, et ore decantent. Et sit mihi carmen istud pro testimonio inter filios Israel.« V sodobnem prevodu:

»Zdaj si torej napišite to pesem in nauči jo Izraelove sinove, položi jim jo v usta, da mi bo ta pesem za pričo proti Izraelovim sinovom.« (5 Mz 31,19.)

Iz vsega besedila je jasno, da sta obe naslovnici popolnoma enaki razen tega, da leta 1567 pravi »zum andern corrigirt«, leta 1574 pa piše »zum dritten mal corrigiert«. Sicer pa sploh ni jasno, kdaj so bile leta 1567 pesmi drugič in leta 1574 tretjič popravljene. Zaenkrat je edina rešitev ta, da Trubar kot prvo popravljanje ali sploh izdajanje šteje pač *Catechismus* 1550.

Obe izdaji – 1567 in 1574 – sta popolnoma enaki, saj so iste pesmi na istih straneh, kar je razvidno iz ohranjenih pol starejše pesmarice. Vendar ne gre za ponatis, kot da bi bil ohranjen tiskarski stavek, ampak je na novo postavljen. To je razvidno iz različnih črk in tudi iz popravkov, npr. omenjena »corrigirt« in »corrigiert«.

Tudi v tej pesmarici naslovnici sledi slovenski uvod v latinici, nato nemško posvetilo v gotici. Zanimivo, da je ohranjen celo stari datum: »Zapisano v Derendignu na dan sv. Jurija leta 1567.« Manjša razlika je samo pri Trubarjevem podpisu, ki ima v novejši izdaji dostavek: »Kranjec, tukajšnji župnik.« Pač pa je nov Trubarjev esej na straneh 9–16 o vlogi cerkvenega petja: *Pričovane, de tu petje v cerkvi, kadar se zastopnu iz srca poje, Bogu dopade inu je pridnu tim mladim ludem*. To *Pričovane* bosta iz spoštovanja do Trubarja nespremenjeno ponatisnili obe naslednji pesmarici: 1584 in 1595 (Lampe, 1894: 41–44). Trubar med drugim o svojem delu piše: »Za tiga volo sem jest z drugimi tudi le–te duhovske pejsni skuzi božjo milost, pomuč inu dar s. duha vkupe spravil, de ti mladi, preprosti se tejm ležej mogo tiga katehisma navučiti inu zastopiti inu de vejdo, za čes volo je Kristus človik ratal, umrl, od smrti vstal, v nebesa šal, sujga s. duha k nom poslal inu te ene psalme; ti nas vižajo inu vuče raven tiga očanaša, koku inu zakaj imamo Boga prositi.« (Rupel, 1934/1966:203.)

Pred *Pričovanjem* je posvetilo Juriju Khislu, in sicer v nemščini in v gotici, ki je po vsebini enako prejšnji pesmarici. Razlikuje se le po posameznih besedah in pri Trubarjevem podpisu, kjer je dodano, da je »Kranjec« in »Tukajšnji župnik«.

Pesmarica obsega 169 strani. Na 169. strani začne *Register*, ki se nadaljuje do 171. Na straneh 172–174 je:

»Pregledane, v tim drukanu.

V ti prvi pejsni v tituli za Pejsenis, berite pejsen iz S. Pisma. V tim CXXX. psalmi za globošini, berite globočini, inu potle v tim istim Psalmi za risenične berite resnične. V tih drugih bukvicah, v katerih je tiga Gospudi Brentia kratki Catechisem, v tih prvih trijih pognih, je vti nemščini inu v tim slovenskim od dweju mladiv Slovencoma, kir sta na mujim mejstu corrigirala dosti inu preveč pregledanu, ali tu istu vsaki zastopni Sloven more sam lahku popraviti inu zastopiti, de so ti eni puhštabi prestavljeni.

Inu potehmal je meni vejdejoč, de ti eni bukvarji inu vezarji te slovenske bukve predragu prodajo, zatu tih ti bozi ne kupujo inu bodo zadržane, obtu ima vsaki vejčiti, de tacih slovenskih bukvih v Tibingi, kir so prez not, nejso pejsni, se vsakimu štiri pogne, v ti slovenski deželi pak tri, ampak le–tih samih, kir so s tejmi notami, v Tibingi le tri, v slovenski deželi le dva za en krajcar prodajo. Buli oli lažeši kup se ne mogo drukati. Tu tolmačene, pisane izlage inu zlage se vom Slovenom zabston sturi. Zatu Boga hvalite inu prosite, de taku delu gre posreči, Bogu na čast inu h timu izveličanu dosti duš. Amen.

Inu jest te bukvarje, kir take bukve vežejo, prosim inu zvejstu opominam, de vzemo od nih pravi, spodobni lon, de ne bodo sacrilegi, cerkovni tatje, s katerimi se Bug silnu srđi inu nje na tim svejtu inu v pekli ostru štrajfa. Pred tejm nje inu nas Jezus Kristus, naš gospud inu izveličar, milostivu obari. Amen. Vaš Primož Truber.« (Rupel, 1934/1966: 208.)

Pesmarica obsega 36 pesmi z napevi, štiri pesmi nimajo napevov, vendar je nakazano, po katerem napevu naj se pojejo, dve pa še tega nimata, in sicer: *Ta stara velikanočna pejsen hudurajmana* in *Ta stara pejsen od S. Duha*. Očitno sta ti dve pesmi predreformacijski; ker jih je ljudstvo znalo na pamet, napev ni bil potreben (Kumer, 1960). Skupaj je torej 42 pesmi.

Poleg šest katekizemskih in litanij iz *Catechismusa* 1550 je še ena veroizpoved in *Doktorja Martina Luterja vera*. Nato so še ene litanije s tremi prošnjami in zahvalna pesem *S. Ambroža inu Avguščina vera inu hvala božja*. Sledijo pesmi svetih časov, čeprav ne v povsem smiselnem redu. Zanimivo, da ni nobene adventne, pač pa so štiri božične; pozneje je znana pesem *Media vita in morte sumus* (brez slovenskega

podnaslova), ki bi lahko veljala za postno; dve velikonočni, poleg omenjene brez not (Grafenauer, 1942:91-93); dve binkoštni, od katerih je omenjena brez not. Sledijo splošne pesmi, predvsem prepesnitve psalmov, npr. *Molitov izpuvid Davida* (Ps 51) ali *Ta CXXX. Psalm*, ali obredne, npr. za pogreb. Zanimivo, da so tri himne iz *Molitvenega bogoslužja*, kot se po bogoslužni prenovi Drugega vatikanskega koncila imenuje oficij: *Moja duša* za večernice, *Hvaljen* za hvalnice in *Zdaj odpuščaš* za sklepnice. Pomeni, da so te dele oficija peli skupaj v cerkvi.

*Ta celi catehismus* 1574 je ohranjen v enem samem izvodu. Unikat hranijo v univerzitetni knjižnici v Tübingenu (sig. Gi 377).

### TA CELI CATEHISMUS, ENI PSALMI 1584

Tretja pesmarica slovenskih protestantov ima slovenski naslov: *Ta celi catehismus, eni psalmi inu teh vekših godov stare in nove kerščanske peisni od P. Truberja, S. Krelja inu od drugih zložene inu z dostemi lepimi duhovnimi pejsmi pobulšane [...] V Bitembergi, Anno M. D. LXXXIII.* Vmes je vrstica iz *Pisma Kološanom*: »Coloss: 3. Verbum Christi habitet in vobis abundanter: in omni sapientia, docentes et commonentes vosmetipsos in psalmis et hymnis et canticis spiritualibus, in gratia canentes in cordibus vestri Deo.« V sodobnem prevodu: »Kristusova beseda naj bogato prebiva med vami. V vsej modrosti se med seboj poučujte in spodbujajte. S psalmi, hvalnicami in duhovnimi pesmimi v svojih srcih hvaležno prepevajte Bogu.« (Kol 3,16.) Zanimivo, da pesmarica nima nemškega podnaslova. Avtor sicer na naslovnici ni naveden, vendar je jasno, da je Jurij Dalmatin, ki je podpisan pod posvetilom Juriju Khislu.

Na tretji strani je omenjeno Dalmatinovo posvetilo Juriju Khislu v nemščini. O svojem delu med drugim pravi: »Plemenitemu in pravičnemu gospodu Juriju Khislu s Fužin in Konjic, dednemu deželnemu lovskemu mojstru Kranjske in Slovenske marke, upravičenemu dediču knežje grofije Goriške, knežje presvitlosti nadvojvoda Karla Avstrijskega itd. regimentni svetnik itd. mojemu milostnemu gospodu in patronu [...] Izvodi pesmarice večkrat omenjenega gospoda Trubarja, ki so izšli v tisku leta 67-ega v slavnem imenu Vašega blagorodja, pa so že zdavnaj pošli; zbral sem torej večji del



starih in novih slovenskih pesmi in ker se mi je tukaj ponudila prilika, sem jih z lepimi podobami, okviri, notami in pisavo dal natisniti na svoje stroške in jih pokorno posvetil Vašemu blagorodju: ne samo zato, ker je prejšnja slovenska pesmarica gospoda Primoža bila posvečena Vašemu blagorodju in se torej že zato spodobi, da izide ta povečana in pomnožena zopet pod istim krščanskim slavnim imenom Vašega blagorodja kot njenega pravega lastnika in patrona, marveč tudi zato, ker sem hotel pokazati svojo hvaležnost in vdanost za mnogoterne dobrote, ki sta mi jih izkazala Vaše blagorodje in še zlasti Vaš dragi gospod oče, posebno takrat, ko me je slavni in častiti deželni odbor kranjski milostno poklical za pridigarja v Ljubljano. Ponižno in z vso vnemo prosim, da bi Vašemu blagorodju to moje in drugih poštenih kristjanov prizadevanje in dobra namera, ki smo se trudili s to slovensko pesmaričico, bila pogodu in da bi sprejelo moje ponižno posvetilo te pomnožene pesmaričice z isto milostjo kakor prvo [...] Dano v Wittenbergu, na novega leta dan v začetku 84-ega leta. M. Jurij Dalmatin.« (Rupel, 1934/1966:345-347.)

Posebej je treba omeniti, da je s tiskarskega vidika Dalmatinova pesmarica daleč najlepša od vseh slovenskih protestantskih tiskov z notami prav zaradi lepih podob in okvirjev, ki krasijo vsako stran.

Dalmatinova pesmarica ima 62 napevov. Iz pesmarice 1574, ki je imela 36 napevov, jih je sprejel 29. Zanimivo, da je izpustil sedem napevov, ki so tako samo v pesmarici 1574. Sicer pa je sprejel vseh sedem napevov iz *Catechismusa 1550* in še *Eno dubovsko pejsen 1567*, ki so že bili v pesmarici 1574. Na novo pa je sprejel vse štiri napeve iz *Treh dubovskih pejsni 1575* in *Ta prvi psalm 1579*. Tako imamo 34 napevov, kar 28 pa je novih! To je skoraj polovica. Tričetr novih napevov, to je 21, ima Dalmatinovo besedilo. Ostali so anonimni, eden je prevod iz stare srednjeveške himne *Patris sapientia*. Vsi napevi iz pesmarice 1584 so prišli v pesmarico 1595. Tako je pesmarica 1584 do takrat najbolj popolna slovenska protestantska pesmarica. Tudi z jezikovnega in glasbenega vidika je najboljša pesmarica.

*Ta celi catechismus, eni psalmi 1584* je ohranjen v 11 izvodih, in sicer dva v Ljubljani, po eden pa v naslednjih mestih: Berlin, Bruselj, Dresden, København, London, München, Wittenberg, Wolfenbüttel, Zagreb. Leta 1984 – ob 400. obletnici – je v Ljubljani izšel reprint.

## TA CELI CATEHISMUS, ENI PSALMI 1595

Četrta pesmarica slovenskih protestantov ima slovenski naslov: *Ta celi catehismus, eni psalmi inu teh vekših godov, stare in nove kerščanske peisni od P. Truberja, S. Krelja, Jurja Dalmatina inu od drugih zložena inu z dostemi lepimi duhovnimi pejsmi pobulšane [...] Tubingen, Skuzi Georga Gruppenbacha, Anno 1595.* Naslov je pravzaprav enak onemu iz prejšnje pesmarice, le da je dodan Jurij Dalmatin. Vmes je kot v prejšnji pesmarici vrstica iz Pisma Kološanom: »Coloss: 3. Verbum Christi habitet in vobis abundanter: in omni sapientia, docentes et commoentes vosmetipsos in psalmis et hymnis et canticis spiritualibus, in gratia canentes in cordibus vestri Deo.« V sodobnem prevodu: »Kristusova beseda naj bogato prebiva med vami. V vsej modrosti se med seboj poučujte in spodbujajte. S psalmi, hvalnicami in duhovnimi pesmimi v svojih srcih hvaležno prepevajte Bogu.« (Kol 3,16.)

Tudi ta, kot pesmarica 1584, nima nemškega podnaslova. Kot v prejšnji pesmarici avtor na naslovnici ni naveden, vendar je jasno, da je Felicijan Trubar, Primožev sin, ki je podpisan pod posvetilom Juriju Khislu. V njem med drugim piše: »Blagorodni baron, milostni gospod! Tale knjižica psalmov, ki jo je prvotno priredil moj dragi oče v slovenskem jeziku po nemških duhovnih pesmih presvetlega Božjega moža, gospoda Martina Lutra, in drugih pobožnih mož ter jo posvetil Vaši milosti, je pošla ob velikem veselju in koristi. Razveselila je mnogo pobožnih src, jih okrepila v spoznani resnici in jih pripravila k veri ne samo v naši domovini, ampak do koder sega slovenski jezik [...] Taki in podobni vzroki so napotili častitega gospoda, pokojnega magistra Jurija Dalmatina, da je na novo dal v tisk pesmarico zgoraj omenjenega mojega pokojnega očeta, dodavši ji še nekaj drugih duhovnih pesmi. Prav kakor moj oče jo je vdano posvetil Vaši milosti.

Ko pa so tudi ti primerki po večini in ne brez koristi za Cerkev pošli, sem menil, da bi bilo zelo potrebno in v prid Cerkvi, zbrani v slovenskem jeziku za gospoda Kristusa, če bi ob priložnosti, ki se mi je ponudila, izdal pesmaričico zdaj tretjič v tisku in jo pomnožil z mnogimi lepimi duhovnimi pesmimi. Vaši milosti pa, kot pravemu lastniku in zvestemu redniku Cerkve na Kranjskem, svojemu odličnemu, milostnemu gospodu in zavetniku, sem jo moral in hotel

posvetiti, da bi s tem dokazal svojo vdano hvaležnost za vse imenitne in velike dobrote, ki jih je Vaša milost mnogo in milostno izkazala iz prave junaške vneme vsej krščanski reformirani Cerkvi na Kranjskem in obenem tudi meni, nevrednemu cerkvenemu služabniku [...]

Dano v Tübingenu, na dan sv. Katarine 1595. Vaše milosti vdani in poslušni m. Felicijan Trubar.« (Rupel, 1934/1966:392-393.)

Sledi Trubarjevo *Pričovanje* o cerkvenem petju, nato pa takoj začetek prve pesmi iz *Catechismusa* 1550. Paginacija se začne na tem mestu in gre do CCCLV. Notni tisk je jasnejši, črke so večje, celotna pesmarica pa je nekoliko manj pregledna.

Felicijan Trubar je sprejel vseh 62 napevov iz Dalmatinove pesmarice 1584 ter dodal sedem novih. Tako je skupaj 69 napevov. Med novimi napevi je *Marija dečla žegnana*, ki so jo leta 1678 sprejele *Bratovske bukvice* Matija Kastelca, ki je prvi katoliški molitvenik s šestimi napevi. Prva prava katoliška pesmarica je izšla šele leta 1729. Tako Marijina pesem *Marija dečla žegnana*, ki je prepesnjen Magnificat, pne most med protestantskimi in katoliškimi pesmaricami; še več: med zadnjo protestantsko in prvo katoliško pesmarico!

*Ta celi catechismus* 1595 je ohranjen vsaj v dveh izvodih, od katerih je eden v Ljubljani, drugi pa v Gorici.

## SPLOŠNA OPAZOVANJA

Slovenski protestantski voditelji so za svoje pesmi črpali iz nemških predlog, in sicer tako po literarni kot po glasbeni plati. Razlika je v tem, da so bili na literarni plati precej bolj samostojni kot na glasbeni. Večina pesmi so samostojne pesnitve. To velja tudi za tiste pesmi, ki imajo na začetku latinski ali nemški naslov. »Trubar vzame iz nemških pesmaric tekst, ga prevede in brez napeva priobči v slovenski pesmarici; k napevu pa zloži novo, smiselno sorodno pesem, tako da imamo pri teh napevih dvojno besedilo, prevod in samostojno pesnitev.« (Čerin, 1908:133-134.) Slovenski reformatorji niso samo utemeljitelji knjižnega jezika in spretni prevajalci, ampak tudi samostojni pesniki. Zato lahko mnogo besedil slovenskih protestantskih pesmi imamo za izvirne pesnitve. Kakšno delo je

opravi Trubar v prvi knjigi *Catechismus* 1550, je natančno ocenil M. Smolik: »Pomisliti moramo, koliko truda je stalo Trubarja, da je oblikoval v teh pesmi kar 500 (504) verzov v štirih različnih oblikah kitic. Res, da so bile vse povzete po nemških vzorcih, a koliko je bilo treba poskušanja in brušenja posameznih besed, da so se zleile v pesem, ki jo je bilo mogoče peti in ki je bila zvesta tudi hoteni verski vsebini.« (Smolik, 1986:45.)

Mnogo manj samostojni so bili na glasbenem področju. Vsi tisti, ki so do zdaj proučevali slovenske protestantske napeve, so prišli do istih sklepov: Theodor Elze, Evgen Lampe, Josip Mantuani, predvsem pa Josip Čerin, ki je ugotovil, da so vsi napevi vzeti iz nemških predlog, predvsem iz pesmarice Valentina Babsta iz leta 1545. Kljub temu, da je bil Primož Trubar glasbeno dovolj izobražen (Škulj, 1986: 33-34), ne moremo o njem in njegovih sodelavcih govoriti, da bi bili tudi melodisti oziroma skladatelji. »Melodije slovenskih protestantskih pesmaric namreč niso domače slovenske, temveč so brez izjeme vzete iz nemškega protestantskega cerkvenega petja, najsi imajo potem svoj izvor v katoliškem cerkvenem ali pa v nemškem ali češkem narodnem petju. Teh melodij, ki bi bile brezdvomno postale prvi temelj našemu samotvornemu muzikalnemu razvoju, da jih ni ognju izročila protireformacija, slovenska glasbena literatura torej ne more smatrati za svoje.« (Čerin, 1908:228.)

Andrej Rijavec se dotakne istega vprašanja z drugega, narodnostnega zornega kota: »Tako obstaja eno izmed ključnih vprašanj te glasbene sicer vsestransko razgibane dobe do nadaljnega odprto. Če bi bilo reformaciji usojeno daljše življenje, bi glasbena umetnost na Slovenskem doživela svojo slovenstvo in svojo slovenskost prej, vsekakor pred 19. stoletjem, ko se je samostojna slovenska glasbena kultura v ožjem in zaostrenem pomenu besede začela oblikovati v popolnoma spremenjenih idejnih, družbenih in umetnostnih razmerah.« (Rijavec, 1985:16.)

## SEZNAM PESMI PO PESMARICAH

	1567	1574	1584	1595
Ah, koku dolgu, Gospud moj				281
Bodi Bug visoku hvalen			206	
Bug Oča, bodi per nas		111	148	262
Bug, bodi meni milostiv	136	176	305	
Čast inu hvalo mi vsi Bogu dajmo			55	74
Čast ter hvalo daj Bogu		194	331	
Daj mir sedaj, o Gospud Bug				258
Daj mir, o Bug, kerščenikom		155	146	256
Danas je Jezus nam rojen			99	156
Dobru bode timu možu		153	270	
Gospud Bug je moj zvest pastir		164	288	
Hvala bodi Bogu vsak čas			267	441
Hvala Bogu, moj čas je tu			259	427
Hvalimo mi danas Boga	88	86	136	
Jagnje Božje nedolžnu			72	
Jest hvalim, o Bug, tebe		238	396	
Jest verjem v eniga Boga		17	17	23
Jest verujem v Boga Očeta		12	13	15
Jezus je v smrti ječi bil		128	227	
Jezus Kristus Odrešenik, od grehov				235
Jezus Kristus Odrešenik, kir je		53	68	
Jezus ta je od smrti vstal, vragu	99	121	211	
Jezus ta je od smrti vstal, inu je	116			
Kadar bi Bug per nas ne bil			198	337
Kadar je Jezus v nebu šal, je		33	39	52
Kadar je Jezus v nebu šal, svojo		134	237	
Kadar pride puslednji čas			255	422
Kaj žaluješ, srce moje			273	451
Kir hče Bogu služiti		6	10	12
Kriste, kir boš imenovan			246	408
Kristus naš Odrešenik			117	200
Kristusa mi vsi častimo		103	162	
Litania		41	68	104

## RAZPRAVE, ŠTUDIJE

Marija dečla žegnana				129
Mi verujemo vsi v eniga Boga	21	28	37	
Mi, kir smo v zli globočini		151	204	345
Minila je vže strašna nuč			241	401
Mojo dušo, Gospud, h tebi			166	292
Naša bramba je Gospud Bug			173	301
Nate sim, o Bug, zavupal			170	297
Ne daj, Oča naš, lubi Bug		110	144	251
Nu pujte, pujte, vsi ludje		1	1	1
O Bug, bodi nam milostiv			181	312
O Bug, ne spi ter ne molči		142	189	322
O Bug, o Bug, veliki Bug		129	157	276
O Bug, zakaj ti dopustiš		184	315	
O Gospud Bug, ti Oča naš, kir sam		163	214	361
O Gospud Bug, ti Oča naš, kir vse			248	411
O Jezu Krist, jest le h tebi			232	384
O Jezus, jest kličem h tebi			235	392
O Jezus Kristus, naš Gospud		94	91	145
O Krist, pravi Sin Božji		229	381	
O ti mogočni, večni Bug			218	366
Oča naš, kir v nebesih sidiš		26	33	44
Oča, Sin, Duh, nebeški kral		25	32	42
Od nebes prido angeli		97	92	149
Poslušaj, človek, rezumej		9	7	7
Poslušajte, kerščeniki			221	370
Poslušajte, vsi človeki			43	57
Pridi, Sveti Duh, lubi Bug		106	141	246
Slednji človek, kir je živ	119	252	417	
Spremimo h grobu tu telu		123	266	436
Srečen, kir se Boga bojiš		149	202	342
Sveti Paul v enim listi		36	48	62
Svetiga Duha mi molimo		103	139	243
Tam per teh vodah Babilon			207	349
Tebe Boga hvalimo		74	58	78
V miri z velikim veseljem			210	354
Vzemi od nas, Gospud Bug				95
Zahvalite Boga, kir je dobrotliv		249	413	

## LITERATURA, VIRI

- Berčič, Branko (1967a): Spremna beseda. V *Ena duhovska pejsen, V Tibingi 1567* (reprint: Ljubljana).
- Berčič, Branko (1967b): Spremna beseda. V *Eni psalmi, ta celi catehismus, Tübingen 1567* (reprint: Ljubljana).
- Berčič, Branko (1968): Das slowenische Wort in den Drucken des 16. Jahrhunderts. V *Abhandlungen über die slowenische Reformation, München, 152–265*.
- Čerin, Josip (1908): Pesmi slovenskih protestantskih pesmaric, njih viri in njih poraba v poreformacijskih časih. V *Trubarjev zbornik (Zbornik Matice slovenske X.)*, Ljubljana, 126–244, 284–288.
- Elze, Theodor (1884): Die slovenischen protestantischen Gesangbücher. *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich* 5: 1–39.
- Florjanc, Ivan (1986a): Pesmi slovenskih protestantov v priredbah slovenskih skladateljev. *Cerkveni glasbenik* 79: 126–127.
- Florjanc, Ivan (1986b): Šest pesmi iz Trubarjevega Katekizma. *Cerkveni glasbenik* 79: 62–64.
- Florjanc, Ivan in Edo Škulj (1996): *Slovenski protestantski napevi*, Ljubljana: Družina.
- Grafenauer, Ivan (1942): Ta stara velikonočna pesem. *Čas* 36: 91–93.
- Koruz, Jože (1984): Cerkvene pesmi in pesmarice slovenskih protestantov. V *Ta celi catehismus, V Bitembergi 1584* (reprint: Ljubljana).
- Kumer, Zmaga (1958): Slovenske prireditve srednjeveške božične pesmi »Puer natus in Betlehem«. V *Razprave SAZU*, Ljubljana, 67–164.
- Kumer, Zmaga (1960): Predreformacijsko izročilo v slovenskih protestantskih pesmaricah in poznejšem razvoju. *Slovenski etnolog* 13: 41–64; 14: 115–130.
- Lampe, Evgen (1894): Najstarejše slovenske pesmarice. *Cerkveni glasbenik* 17: 33–37, 41–44, 49–54, 65–68, 76–77.
- Mantuani, Josip (1908): Slovenska pesmaričica: »Tri duhovske pesni«. *Cerkveni glasbenik* 31: 44–47, 50–53, 71–76, 84–88, 97–104.
- Mantuani, Josip (1913): Zgodovinski razvoj slovenske cerkvene pesmi. *Cerkveni glasbenik* 36: 1–3, 9–11, 17–19, 29–31, 41–43, 53–57, 65–68, 81–82, 93–96, 105–107.
- Nadrah, Anton (1969): Cerkvene ljudske pesmi v liturgiji. Ljubljana.
- Oražem, France (1986): Trubarjeve pesmi. *Cerkveni glasbenik* 79: 35–38.

## RAZPRAVE, ŠTUDIJE

- Pokorn, Danilo (1986): Pesem slovenskih protestantov. V *Pesmi slovenskih protestantov v priredbah slovenskih skladateljev*, 2–3. Ljubljana: ZKOS
- Rajhman, Jože (1977): Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarno-zgodovinskih, jezikovnih in zgodovinskih raziskav. Ljubljana.
- Rijavec, Andrej (1967): Glasbeno delo na Slovenskem v obdobju protestantizma. Ljubljana: Slovenska matica.
- Rijavec, Andrej (1985): Primož Trubar in glasba protestantizma na Slovenskem. *Cerkveni glasbenik* 78: 13–16.
- Rupel, Mirko (1934/1966): Slovenski protestantski pisci, Ljubljana.
- Rupel, Mirko (1957): Spremnna beseda. V *Ta prvi psalm, 1579* (reprint: Ljubljana).
- Rupel, Mirko (1970): Prva slovenska knjiga. V *Catechismus* (reprint: Ljubljana).
- Smolik, Marijan (1963): Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetkov do konca 18. stoletja, Ljubljana.
- Smolik, Marijan (1986): Trubarjeve katekizemske pesmi. *Cerkveni glasbenik* 79: 38–45.
- Škulj, Edo (1986): Oče prve slovenske pesmarice. *Cerkveni glasbenik* 79: 33–34.
- Škulj, Edo (2000): *Cerkveni ljudski napevi I. Protestantski napevi*. Ljubljana: Družina.



## SLOVENSKA BIBLIJA V SCHULPFORTI

Dalmatinov prevod *Biblije*, elitno delo slovenske reformacijske književnosti, je že stoletja v razvidu evropske kulturne zgodovine, trajno pozornost pa doživlja še posebej pri slovenskih raziskovalcih. Vsak izvod je dragocen. Nekateri imajo še svojo posebno življenjsko zgodbo. Primerek v šolski knjižnici Schulpforte je sicer že nekaj časa znan, vendar doslej še ni bil natančneje predstavljen.<sup>1</sup>

### ELITNI IZOBRAŽEVALNI ZAVOD SCHULPFORTA

Deželna šola Pforta (Landesschule Pforta, tudi Pforte) Dedne dežele Saške je internatska gimnazija v osrčju Nemčije, 60 km od Leipziga ob reki Zali (Saale), kakih 3 km jugozahodno od Naumburga.<sup>2</sup> Danes ima povprečno 400 slušateljev, fantov in deklet (slednje številčno prevladujejo) iz celotne Nemčije. Izobraževanje vključuje gimnazijsko stopnjo od 9. do 13. razreda (matura po 12. razredu). Program vsebuje tri predmetne sklope: jeziki (tudi klasični), glasba in naravoslovje. Sprejemni pogoji za šolo vključujejo dober učni uspeh, uspešno opravljen sprejemni izpit, družabna angažiranost in visoka motivacija pa pomenita dodaten pozitiven izziv za internatsko življenje. Ker šolo financira Dežela Saška, je šolnina zelo nizka, 1600 evrov letno, zato je elitno šolanje dostopno tudi socialno šibkejšim, a nadarjenim in motiviranim učencem.

<sup>1</sup> Nahajališča doslej ne navaja noben slovenski bibliografski popis.

<sup>2</sup> Podatki so povzeti po domači strani šole in še nekaterih podatkovnih bazah na medmrežju, npr. <http://www.landesschule-pforta.de/de/intro.htm>.

Kratek razvojni zgodovinski pregled delovanja šole temelji na naslednjih glavnih mejnikih. Tamkajšnji grof Bruno vom Pleissegau je leta 1127 ustanovil benediktinski samostan v Schmöllnu; 1132 so ga prevzeli cistercijanski menihi, a se že 1137 (torej leto po nastanku Cistercijanskega samostana v Stični na Dolenjskem) preselili v dolino Zale pri Naumburgu ter novi samostan poimenovali Sv. Marija v Pforti [v vratih] (St. Marien zur Pforte / Sanctae Mariae ad Portam). Samostan je postopoma postal eden najbogatejših v vzhodni Turin-giji. V naslednjem stoletju so zgradili staro molilnico (sedaj opatova kapela), romansko baziliko (1251) in spremne objekte. V 14. in 15. stoletju so razširili in podaljšali cerkev, ki je dobila gotsko podobo, ter dodajali nova poslopja, fasade, zvonike ipd. V reformacijskem času je 1540 vojvoda Heinrich von Sachsen samostan ukinil in po daljših pogajanjih o nadaljnji rabi kompleksa 21. maja 1543 ustanovil Deželno šolo (Landesschule Pforta) kot eno od treh deških deželnih šol. Tu je 150 mladeničev iz vseh socialnih plasti dobivalo višješolsko izobrazbo, med njimi sta doslej zanesljivo dokumentirana dva Slovenca, Adam Bohorič in Janž Znojilšek.<sup>3</sup> Celotno šolanje je bilo šestletno, šolnine ni bilo. Plemiški stan, socialni in družbeni status niso imeli nobene vloge za sprejem v šolo. Ustanovo je knez financiral iz dohodkov nekdanje samostanske ustanove in posesti. 1550 je Schulpforta z nekdanjim samostanskim področjem in pripadajočimi okoliškimi vasmj postala samostojna upravna enota. 1570 je zaživela njena knjižnica. Še v istem stoletju (1573) so kompleksu dodali tako imenovano Knežjo palačo kot lovski grad za deželno plemstvo, 1850 pa še znamenito Torhaus.

V naslednjih stoletjih je šola doživela poleg šolskih reform in občasnih prekinitev delovanja zaradi vojn tudi več oblastnih in upravnih sprememb, vendar je vzdrževala svojo izobraževalno funkcijo. Po Napoleonovih vojnah in Dunajskem kongresu (1815) so morali saški knezi ozemlje, vključno s Schulpforto, prepustiti Prusiji. Največji razcvet je šola doživela v 19. stoletju. Nacisti so jo 1935 spremenili v nacionalsocialistični vzgojni zavod. Ponovno je bila

<sup>3</sup> Pismo Adama Bohoriča saškemu volilnemu knezu, 14. januarja 1584 (Rajhman 1997:108 in 110).



*Zemljevid Naumburga z okolico*

odprta 1945, a kot deželna šola podržavljena in vključena v vzhodno-nemški izobraževalni sistem. Internatski zavod je bil 1949 ukinjen, takrat je šola prvič sprejela tudi dekleta. 1959 se je preimenovala v višjo šolo (Erweiterte (Heim/ Sozialistische Oberschule Pforte) s 360 mesti v internatu. V naslednjih dveh desetletjih je doživela odpravo obveznih klasičnih jezikov (1967), uvedbo posebnih oddelkov za moderne jezike (1981) in glasbo (1982). Od 1990 je spet gimnazija (Internatsgymnasium Landesschule Pforte) s poudarkom na glasbi, jezikih (vključno s klasičnimi) in naravoslovju. Vsi dijaki bivajo v internatu. 1992 je bil ponovno vzpostavljen sklad Stiftung Schulpforte kot sklad javnega pomena. Doslej se je na tej ustanovi izšolalo in izoblikovalo že nad 20 000 dijakov. Popisna knjiga (Stammbuch) vsebuje imena vseh slušateljev od leta 1543. Med njene znamenite učence sodijo Klopstock, Fichte, Ranke, Nietzsche, Schein, Hofmann in druge nemške velike osebnosti.

## ADAM BOHORIČ IN JURIJ DALMATIN V SCHULPFORTI

O rojstvu in smrti Adama Bohoriča žal nimamo zanesljivih arhivskih podatkov. Rodil naj bi se konec drugega desetletja 16. stol. (okoli 1520) v Krškem, umrl pa po 20. novembru 1598 kot emigrant na Nemškem. Prvi zanesljivi podatek je njegov vpis na filozofsko (artiistično) fakulteto v Wittenbergu (18. oktobra 1548), kjer je poslušal tudi Melanchtona, a zapustil univerzo brez magisterija, se vrnil v domovino in se posvetil učiteljskemu poklicu. Približno od 1551 do konca julija 1563 je imel svojo šolo v Krškem. Od srede 1566 do 1. avgusta 1582, ko se je upokojil, a nadaljeval z delom v šolski komisiji, je kot ravnatelj vodil stanovsko latinsko šolo v Ljubljani. Od 24. aprila 1595 do 1. julija 1598 je bil začasno spet njen ravnatelj. Poleg humanistične je imel tudi glasbeno izobrazbo, vodil (mladinske) cerkvene pevske zборе in si ustvaril obsežno glasbeno zbirko.

Bohoričevo jezikovno in teološko znanje je moralo biti vsekakor temeljito, da so mu deželni stanovi zaupali zelo odgovorne naloge. Pri tem je treba poudariti, da gre za dve strokovni področji, teološko in jezikovno. Izpričano je, da so mu poverili revizijo treh obsežnih del: Juričičeve redakcije Spangenbergove *Postile* (1572), potem celo naše najpomembnejše in najodločilnejše knjige 16. stol., Dalmatinovega prevoda celotne *Biblije* (izid 1584), in poleg nje najelitnejše knjige, Trubarjeve *Hišne postile* (postumno 1595). Ne kaže dvomiti, da so pri tako pomembnih in tako dragih projektih državni stanovi gotovo temeljito premislili, komu bi zaupali teološki in jezikovni nadzor nad njimi. Ker sodelovanja z njim niso prekinjali več kot tri desetletja, je bil Bohorič zagotovo strokovno kvalificiran, zanesljiv in v vseh pogledih zaupanja vreden strokovnjak in vernik. Tudi Dalmatin mu je v vsem popolnoma zaupal, kar izkazuje njegova pisma domačim in tujim dostojanstvenikom in deželnim stanovom. Da je moral biti tudi odgovoren uradnik, kaže njegova zadolžitev za razpečevanje stanovske zaloge *Biblije*, ki jo je opravljal vse od prihoda izvodov v slovenske dežele (1584) do leta 1594, ko je delo bilo opravljeno.

Tudi okoli Bohoričevega sina Adama je nekaj nejasnosti glede starosti in izobraževanja, vendar ga oče leta 1583 izrecno omenja kot petnajstletnega dečka, tako da bi moral biti rojen 1568. Vsekakor je

odšel skupaj z očetom v Dalmatinovi skupini v Wittenberg, kjer so pripravili in natisnili *Biblijo*, nato pa še Dalmatinov molitvenik in pesmarico ter Bohoričevo slovnico.<sup>4</sup> Kidrič navaja, da je Adam mlajši študiral v Wittenbergu od 24. junija 1583, a pri tem ne pove, na kateri šolski stopnji.<sup>5</sup> Ker je šlo le za nekajmesečno bivanje, ko je bil skupaj z Znojilškom delovni pomočnik pri tiskanju, ni moglo iti za redno šolanje. Iz pisma saškemu knezu je jasno, da je slednji odobril štipendijo za oba, Janža Znojilška in Adama Bohoriča mlajšega, vsekakor pred tem datumom. Iz temeljitega pisnega poročila kranjskim odbornikom (26. aprila 1584) neposredno izvemo, da so oba petnajstletna dečka »vključili v delo pri tisku za branje, poslušanje, korekturo, revidiranje, prepisovanje in pri tiskanju nujna potrebna opravila, kjer sta bila izredno koristna« (Rajhman, 1997:111-139). Torej sta pošteno odslužila svoje bivanje; in če upoštevamo, kaj vse sta morala delati, ni verjetno, da bi se hkrati tudi organizirano šolala.

Nedvomno je po opravljenem delu v Wittenbergu skupina, verjetno vključno s tiskarjem Lenartom Mravljjo, ali vsaj Dalmatin, oba Bohoriča in Znojilšek, nadaljevala pot v Schulpforto. Navedeno pismo sporoča, da sta se potem mladeniča tu šolala dve leti, torej do leta 1587, vendar je bila štipendija očitno podaljšana, ker v svoji prošnji kranjskim deželnim stanovom za podporo pri študiju teologije na univerzi v iz leta 1588 izrecno navajata, da sta se v Schulpforti šolala tri leta (Rajhman, 1997:157-162). Prošnja tedaj sicer ni bila ugodno rešena, vendar sta oba, Bohorič in Znojilšek, vpisana med študenti tübingške univerze leta 1587 (Elze, 1877:18). Torej sta iz Schulpforte odšla v Tübingen. Znojilšek očitno šolanja ni zmožel brez zunanje podpore, ker ga kmalu najdemo v Ljubljani, kjer je bil 1588–1590 pomožni učitelj na stanovski šoli. V tem času je še dvakrat prosil za štipendijo in jo 1590 tudi dobil, nadaljeval študij in pozneje prosil še za podporo pri magistrskem študiju. Kasnejše prošnje Adama Bohoriča mlajšega niso dokumentirane. Ker se je v Ljubljano na stanovsko šolo vrnil šele 1892, je verjetno, da je pred tem neprekinjeno študiral.

<sup>4</sup> Dalmatin in Bohorič v pismu saškemu knezu (Rajhman, 1997:108, 110) izrecno pišeta, da so vse štiri knjige že natisnjene, in mu jih pošiljata hkrati s pismom.

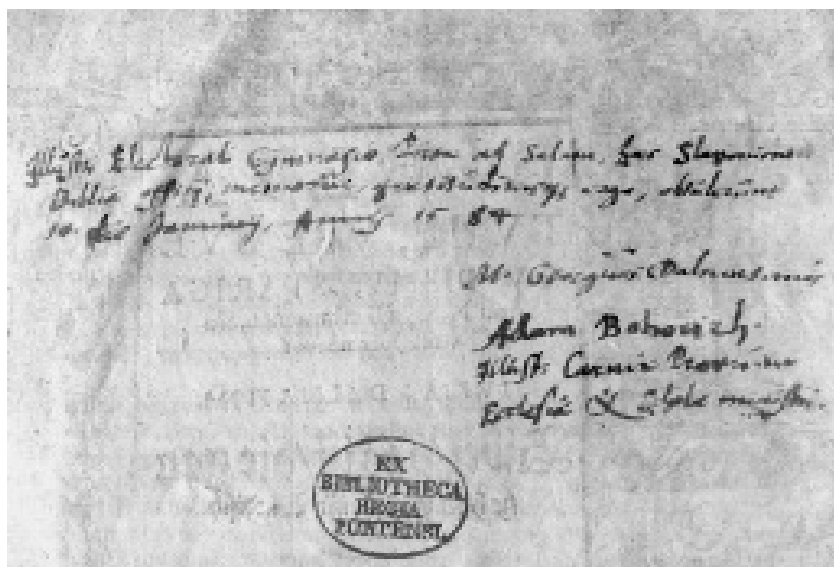
<sup>5</sup> O tem piše v geslu *Adam Bohorič* v Slovenskem biografskem leksikonu I, Ljubljana 1925–32, 51.

Poprej sta oba v Ljubljani obiskovala Bohoričevo štirirazredno stanovsko šolo, ki je leta 1582 dobila z rektorjem Frischlinom še peti razred. Šolanje od elementarne stopnje do usposobljenosti za vstop na univerzo je trajalo 10–11 let. Povprečna starost absolventov te šole bi potemtakem bila 18 let, vendar so med učenci obstajale pomembne razlike, pač glede na predznanje in individualne sposobnosti za napredovanje (Ciperle, 2001). Deželne šole so bile v tedanjem nemškem šolskem sistemu stopnja med mestno latinsko šolo in humanistično univerzo. Učence so pridobivale iz latinskih šol, v katerih so se ti poleg branja in pisanja naučili elemente latinščine, same pa so jih pripravljale za neposreden prehod na univerzo. Čeprav sta oba mladeniča že imela za seboj ljubljansko šolanje, sta bila še zelo mlada; tudi ne vemo zagotovo, ali sta opravila tudi peti razred, ki je omogočal neposreden prehod na univerzo. Zaradi tega, verjetno pa tudi zaradi ugleda schulpfortskega zavoda in boljših možnosti za prehod na univerzo, ju je Bohorič vzel s seboj na Nemško.

### **SLOVENSKI PREVOD SVETEGA PISMA V SCHULPFORTI**

Kakor je strokovni in tudi ljubiteljski javnosti znano, je Dalmatinova Biblija v največjem številu primerkov ohranjeni slovenski tisk iz 16. stoletja. Že večkrat smo preštevali ohranjene izvirne izvode, vendar moramo zmeraj znova zapisati, da število še zmeraj ni dokončno. Seveda je razveseljivo, da se vsakih nekaj let odkrije nov primerek in da so nove najdbe še zmeraj možne. Po sedanjih podatkih se jih je od prvotnih 1500 ohranilo nekaj več kot 80.

Kljub temu je primerek v Schulpforti, ki je prišel v (slovenski) javni razvid leta 1991, natančneje pa šele letos (2005), prav gotovo nekaj posebnega. Gre za darilni izvod, ki sta ga magister Jurij Dalmatin (prevajalec in pisec uvodne študije) ter Adam Bohorič (strokovni in jezikovni recenzent) osebno izročila Deželni šoli Schulpforta 10. januarja 1584, torej kmalu po natisu. Knjiga ima na hrbtni (nepotiskani) strani naslovnice dragoceno posvetilo v latinščini, zapisano z Dalmatinovo roko, in podpisa obeh darovalcev.



*Posnetek posvetila z naslovnice*

*Illustri Electorali Gymnasio Porta ad Salam haec Slavonica Biblia officii, memoriae, gratitudinisque erga(?), obtulerunt 10. die januarij, Annis 1584*

*M. Georgius Dalmatinus  
Adam Bohorizh  
Illust. Carnio. Provinc.  
Ecclesiae et Scholae ministri*

V prostem prevodu: Slavni volilni gimnaziji Porta ob Zali to slovensko Biblijo darujeva iz dolžnosti v spomin in hvaležnost  
Magister Jurij Dalmatin  
Adam Bohorič  
služabnika slavne kranjske  
deželne cerkve in šole<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Zahvaljujem se kolegoma Jasni Hrovat in Gorazdu Kocijančiču za pomoč pri razbiranju zapisa in prevajanju.

Posvetilo neposredno pričuje o gibanju in delu obeh mož v tem času in hkrati dokumentira vpis Adama Bohoriča mlajšega in Janža Znojliška na gimnazijo v Schulpforti. S tem je potrjen začetek njenega šolanja na tej ustanovi.

Pomemben je tudi datum posvetila v tem dragocenem knjižnem daru. V poročilu Kranjskim odbornikom stoji, da sta Dalmatin in Bohorič Knežji gimnaziji v Schulpforti darovala nevezan izvod. Iz ohranjene arhivske dokumentacije je znano, da je bil tisk Biblije dovršen že 9. novembra 1583, do konca decembra 1584 pa je bilo približno 500 izvodov že vezanih, med njimi še posebej lepo tisti, namenjeni obdarovancem, ki so imeli posebne zasluge za izid knjige. Delovna skupina se je na Silvestrovo 1583 odpravila na pot domov. Arhivski dokumenti izkazujejo njihov postanek v Leipzigu 8. januarja 1584, kjer so opravili obračun s tiskarjem Samuelom Selfischem. Naše posvetilo pa izpričuje, da so od tu odšli v Schulpforto. Razdaljo 60 km so lahko prejezdili tudi v enem dnevu, vendar je to malo verjetno, glede na to, da so tovorili večje število knjig za nadvojvodo in gotovo še za druge zaslužne v nemških in slovenskih deželah. Vsekakor so bili 10. januarja v Schulpforti, ki je ležala na poti proti jugu, proti Augustusburgu, kjer viri izkazujejo njihov naslednji važnejši postanek (14.–15. januarja 1584; Berčič, 1968). Dalmatinovo in Bohoričevo posvetilo tako dodatno osvetljuje potovanje z novim podatkom.

Dalmatinova *Biblija* v Schulpforti pa ima še dodatno izjemno zanimivo povezavo z našo novo slovensko državo. Zgodba sega v začetek decembra 1991, ko se je tedanji poslanec hessenskega parlamenta in predsednik Hessensko-slovenskega društva Karl Schnabel pisno zavzel pri takratnem zveznem kanclerju dr. Helmutu Kohlu, da bi prav ta izvod slovesno podarili novi državi Sloveniji ob njenem mednarodnem priznanju.<sup>7</sup> Odlična kulturna in politična zamisel sicer ni bila uresničena, verjetno tudi zato, ker ni v navadi, da se premeščajo tako stari pisni in tiskani dokumenti, še posebej pa zato, ker Slovenci hranimo razmeroma veliko število izvirnih izvodov Dalmatinove Biblije, čeprav seveda nobenega s skupnim posvetilom obeh glavnih ustvarjalcev slovenskega prevoda.

<sup>7</sup> Dokumentacijo v zvezi s to pobudo je avtorju posredoval takratni slovenski diplomat Ivan Martelanc.



LITERATURA, VIRI

- Berčič, Branko (1968): Die Entstehung der Dalmatin-Bibel. V: Jurij Dalmatin, Biblia (...), München: Rudolf Trofenik.
- Ciperle, Jože (2001): Podoba velikega učilišča ljubljanskega. Licej v Ljubljani. Ljubljana: Slovenska matica.
- Elze, Theodor (1877): Universität Tübingen und die Studenten aus Krain. Tübingen.
- Rajhman, Jože (1997): Pisma slovenskih protestantov. Ljubljana: ZRC SAZU.

*Luka Ilić*

## BULLINGERJEV VPLIV NA SLOVENSKO REFORMACIJO

Heinrich Bullinger si je živahno dopisoval s Primožem Trubarjem (1508–1586) in Pietrom Paolom Vergeriem ml. (1498–1565), ki sta odigrala zelo pomembno vlogo pri uveljavitvi reformacije na ozemlju današnje Slovenije. Danes velja Trubar v Sloveniji za najpomembnejšo osebnost slovenske protestantske zgodovine in za »ključno osebnost za nastanek pisne slovenščine«.<sup>1</sup> Pravzaprav je skoraj v vsakem večjem mestu v državi po njem imenovana ulica in njegova podoba je celo na bankovcu slovenske valute, tolarju. Da bi počastili petstoto obletnico rojstva tega velikega Slovenca leta 2008, so začela izhajati njegova zbrana dela v desetih knjigah.<sup>2</sup>

Tudi Vergerio, čeprav je bil Italijan, velja danes v Sloveniji za človeka, ki je precej zaslužen za zamenjavo prvotne Trubarjeve pisave slovenščine v gotici z latinično. Njegovo rojstno mesto Koper ga je ob petstoti obletnici njegovega rojstva leta 1998 počastilo z mednarodno konferenco.<sup>3</sup>

Druga pomembna osebnost, ki je vplivala na zgodnji slovenski protestantizem, je gnoseoluteran Matthias Flacius Illyricus oziroma

<sup>1</sup> Regina Pörtner, *Confessionalization and Ethnicity: the Slovenian Reformation and Counter Reformation in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries*, Archiv für Reformationsgeschichte 93 (2002), 239–227, citat 251.

<sup>2</sup> Prvi del je izšel leta 2003, drugi februarja 2004, tretji 2005. Glavni urednik projekta je ddr. Igor Grdina, izdajatelj pa Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar in Založba Rokus v Ljubljani.

<sup>3</sup> Slovensko mesto Koper je oktobra 1998 priredilo mednarodno konferenco, s katero je počastilo 500. obletnico Vergerievega rojstva. Glej Acta Histrae 7, *Pier Paolo Vergerio jr. – Polemist in Europe of Sixteenth Century* (Koper: Založba Annales, 1999).

Matija Vlačić Ilirik (1520–1575),<sup>4</sup> rojen na Hrvaškem. Slovenijo je obiskal trikrat, v letih od 1543 do 1563.<sup>5</sup> Med tamkajšnjo duhovščino je imel veliko somišljenikov, osebno je poznal Trubarja in Vergeria. V šestdesetih letih 16. stoletja se je celo zdelo, da je vsa slovenska luteranska cerkev prežeta s flacijanstvom.

V tem članku se bom podrobneje osredotočil na Bullingerjevo poznanstvo s Trubarjem, Vergeriem in Vlačičem in poskusil ugotoviti, kako daljnosežen je bil njegov vpliv.

### Prvi del

#### BULLINGER IN TRUBAR

Trubarjev življenjepis<sup>6</sup> pozna vsak: rodil se je 8. junija 1508 v Rašici, trideset kilometrov južno od Ljubljane, šolal se je na Reki, v Trstu, Salzburgu in na Dunaju. Leta 1530 je bil posvečen za katoliškega duhovnika in dodeljena mu je bila prva župnija, Laško v Sloveniji. V tistem času je začel brati Pellicanove in Bullingerjeve komentarje k *Svetemu pismu*, pozneje pa je prebiral tudi Kalvinovo delo *Ustanova krščanske vere*.<sup>7</sup> V štiridesetih letih 16. stoletja je Trubar začel v Ljubljani obhajati evharistijo katoliško in protestantsko, zato so ga leta 1548 izgnali iz Slovenije. Umaknil se je v Nürnberg, kjer mu je zatočišče ponudil pridigar Dietrich Veit (1506–1549). Šele

<sup>4</sup> Flaciusov življenjepis gl. Wilhelm Preger, Mijo Mirković in Oliver K. Olson.

<sup>5</sup> Vlado Deutsch, *Flacijevci u slovenskoj reformaciji*, v: Branko Lovrec (ur.), *Blizu ti je riječ: Spomen zbornik uz 75. obljetnicu života Josipa Horaka* (Zagreb: Duhovna stvarnost, 1988), 105–124, citat 107.

<sup>6</sup> Gl. Mirko Rupel, *Primus Trubar: Leben und Werk des slowenischen Reformators* [prev. slov. Originala Balduin Saria], (München: Südosteuropa – Verlagsgesellschaft, 1965); Theodor Elze, *Primus Trubars Briefe* (Tübingen: H. Laupp ml., 1987), 1–14; o različnih vidikih njegovega življenja in dela gl. Rolf-Dieter Kluge, ur., *Primus Trubar und seine Zeit: Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen* [simpozij ob 400. obletnici Trubarjeve smrti, Tübingen, 3.–8. 11. 1986], (München: Verlag Otto Sagner, 1995).

<sup>7</sup> Siegfried Reader, *Trubers Lehre von den Sakramenten*, v: *Die Slovenen in der europäischen Reformation des 16. Jahrhunderts* (gradivo s simpozija, Ljubljana, 6.–8. oktobra 1983), 30.

takrat je Trubar uradno izstopil iz katoliške cerkve in se pridružil luteranom. Kot pastor je najprej deloval v mestu Rothenburg ob der Tauber, pozneje pa tudi v Kemptnu in Urachu. Leta 1561 je postal superintendent ali predstojnik v Ljubljani, od koder so ga leta 1565 spet izgnali. Vrnil se je v Nemčijo. Umrl je v Derendingenu, star oseminsedemdeset let.

Trubarjevo prvo pismo Bullingerju je nastalo 13. septembra 1555.<sup>8</sup> V njem je zapisal, da veliko dolguje njemu in Konradu Pelli-canu (1477–1556), saj je kar sedemnajst let črpal iz njunih komentarjev o *Novi zavezi* za svoje pridige v Sloveniji. Ker so Trubarja leta 1548 izgnali iz njegove ljube domovine, je to sedemnajstletno obdobje trajalo od 1530 do 1547, ko je bil pridigar v Ljubljani, Laškem in Trstu. To osebno pričevanje izpod Trubarjevega lastnega peresa dokazuje, da so v njegovih začetnih letih v cerkveni službi igrala pomembno vlogo dela švicarskih reformatorjev. Trubarja je k dopisovanju z Bullingerjem spodbudil Vergerio. Maja 1555 se je Vergerio mudil v Zürichu, kjer se je s tamkajšnjim založnikom Gessnerjem pogovarjal o tiskanju cele *Nove zaveze* v slovenskem jeziku.<sup>9</sup> Ko je nekaj mesecev pozneje Trubar v Nemčiji objavil svoj prevod Matejevega evangelija, je Gessner od Vergeria zahteval denarno povračilo, ker sta sklenila ustni dogovor in ker je v ta namen že kupil veliko papirja. V svojem pismu je Trubar Bullingerja prosil, naj posreduje v sporu z Gessnerjem in ga poskuša pomiriti. Pojasnil je tudi, da ni mogel v Zürich, da bi tam objavil svoj prevod, ker mu njegovi gospodje v Kemptnu, kjer je bil takrat pastor, niso dovolili na pot. Bullinger je na Trubarjevo pismo odgovoril in tako se je začelo njuno dopisovanje.

Bullinger, ki je bil pastor v Zürichu, je Trubarju pisal, čeprav je bil ta luteranski duhovnik. To je pomembno, saj je Bullinger v tistem času že imel splošno slabo mnenje o luteranih, kar je razvidno iz njegovega pisma Kalvinu iz leta 1554: »Luterani, ta prepirljiva in pogubna tolpa brez vsakega razumevanja in kulture, nas preganjajo bolj zagrizeno od papistov. Spet podpihujejo že prekinjeno bitko ...

<sup>8</sup> Elze, *Trubars Briefe*, 19. Pismo delno citira Sakrausky, 179.

<sup>9</sup> Mirko Rupel, *Primož Trubar* (Beograd: Nolit, 1960), 115.

Dvomim, ali naj še naprej gladimo njihova barbarska in nepismena dela.«<sup>10</sup> Skupaj z odgovorom je Bullinger Trubarju poslal svojo knjižico, za katero se mu je Trubar zahvalil v naslednjem pismu in zapisal, da jo je pazljivo prebral in da v njej ni našel nič krivoverskega.<sup>11</sup>

V istem pismu Trubar omenja, da je prebral Bullingerjevo delo *Summa christenlicher Religion*. V pismu julija 1557 se Trubar Bullingerju zahvaljuje, ker mu je poslal svoji deli o koncu sveta in poslednji sodbi: »Zelo sem vam hvaležen za obe pridigi o koncu sveta ... Iz njiju sem v zadnjem času dvakrat pridigal.«<sup>12</sup>

Na začetku leta 1557 je Trubar objavil slovenski prevod štirih evangelijev in *Apostolskih del*. To je bil del prevoda *Nove zaveze*, ki ga je dokončal pozneje. Uvod k prevodu je obsegal 196 strani in Trubar ga je v glavnem zasnoval na Bullingerjevem komentarju Janezovega evangelija. V pismu je Bullingerja obvestil, da je del tega komentarja prevedel dobesedno, »de verbo ad verbum«.<sup>13</sup>

Trubar je Bullingerju spet pisal leta 1559. Obvestil ga je, da je kupil njegove pridige o preroku Jeremiji.<sup>14</sup> Ob koncu pisma ga je še prosil, naj v njegovem imenu pozdravi Rudolfa Gwaltherja (1519–1568) in Wolfganga Musculususa (1497–1563). Njune komentarje psalmov je Trubar namreč uporabil pri svojem slovenskem prevodu leta 1566.

Iz Trubarjeve in Bullingerjeve korespondence izvemo tudi, da je Bullingerja zanimalo politično in versko dogajanje na ozemlju južno od Avstrije in napredovanje turške vojske. Trubarja je prosil, naj mu posreduje vsakršne novice, ki bi prišle do njega. Trubar je zato

<sup>10</sup> Bullingerjevo pismo z dne 14. maja 1554 (št. 1954) je citirano v: Joseph N. Tylenda, *The Calvin – Westphal Exchange: The Genesis of Calvin's Treatises against Westphal*, Calvin Theological Journal 9/2 (1974), 182–209, citat 188.

<sup>11</sup> Gl. Trubarjevo pismo Bullingerju z dne 13. marca 1557, napisano v mestu Kempten im Allgäu (Bayern), v: Elze, *Trubars Briefe*, 22–28, citat 22.

<sup>12</sup> Trubarjevo pismo Bullingerju z dne 10. julija 1557, napisano v mestu Kempten (izvirnik je v Zürcher Staatsarchiv). Gl. Elze, 29–31, citat 31.

<sup>13</sup> Trubarjevo pismo Bullingerju z dne 20. decembra 1557, napisano v Tübingenu (Zürcher Staatsarchiv). Elze, 32–34, citat 33.

<sup>14</sup> Jože Rajhman, *Trubarjev stik z Bullingerjem v eni dolgi predgovori*, Bogoslovni vestnik 33 (1973), 272–279, citat 274.

Bullingerju pošiljal originalna pisma s prevodom, ki jih je prejel od svojih sorodnikov in prijateljev v Sloveniji in ki opisujejo tamkajšnje razmere. Bullinger je pozneje vsa originalna pisma vrnil Trubarju.

Iz teh pisem lahko ugotovimo več dejstev. Prvič, zelo očitno je, da je Trubar globoko spoštoval starejšega, zmernega teologa Bullingerja in da se je nanj obračal za nasvete in nauke. Po drugi strani pa se je Bullinger zavedal Trubarjevih potreb in zmedenosti ter ga usmeril k delom švicarskih reformatorjev. V svojih pismih mu je osebno pojasnil drugi spor o zakramentih med luteranskim predstojnikom v Hamburgu Joachimom Westphalom (1510–1574) in Johannesom Kalvinom ter mu zaupal svoje mnenje o züriškem sporazumu (*Consensus Tigurinus*) iz leta 1549.<sup>15</sup> Oskar Sakrausky meni, da je »Bullingerjev vpliv na Trubarjevo teološko stališče dosegel svoj vrhunec z naukom o evharistiji«. <sup>16</sup>

Več let pozneje je predstojnik Württemberga Jakob Andreae (1528 do 1590) Trubarja obtožil »cvinglijanstva« zaradi njegovega stališča do nauka o svetem obhajilu, kar kaže, da je Bullinger v tem pogledu res vplival na Trubarja.

Drugič, pomembno je tudi dejstvo, da so Bullingerja zanimale razmere v drugih državah in širjenje reformacije v pretežno katoliških deželah in celo v deželah pod turško oblastjo. Kot duhovnik se ni omejeval zgolj na svoje občestvo v Zürichu, temveč je zrl onkraj državnih meja.

Na žalost je ohranjenih samo šest pisem (pet Trubarjevih Bullingerju in eno Bullingerjevo Trubarju).<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Gl. Bullingerjevo lastnoročno pismo Trubarju z dne 10. 10. 1557, napisano v Zürichu (Zürcher staatsarchiv, signature E I 346a, str. 378–378v.). Pismo je objavil Rupel v: Slavistična revija 3 (1950), 150–152.

<sup>16</sup> Oskar Sakrausky, *Theologische Einflüsse Bullingers bei Primus Trubar*, v: Ulrich Gäbler in Erlaud Herkenrath (ur.), *Heinrich Bullinger 1504–1575: Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag*, Band 2 (Zürich: Theologischer Verlag, 1975), 177–195, citat 185.

<sup>17</sup> Mirko Rupel je na osnovi šestih ohranjenih pisem rekonstruiral še tri pisma, gl. *H korespondenci Trubar-Bullinger*, Slavistična revija 3 (1950), 149–156. Vsa pisma so v züriških arhivih. Najnovejša kritična izdaja Trubarjevih pisem je: Jože Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja* (Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 1986). Rajhman je objavil 24 pisem več kakor Theodor

LUKA ILIĆ

## Drugi del

### BULLINGER IN VERGERIO

Vergerio se je rodil v mestu Capo d'Istria ali današnjem Kopru na severni jadranski obali v Sloveniji. Bil je iz premožne, ugledne družine. Njegov prednik in soimenjak Pietro Paolo st. (1370–1444) je bil znan pisec in učitelj v Italiji. Vergerio je študiral pravo v Padovi. Po doktoratu je deloval kot advokat in sodnik v Italiji. Pozneje je postal legat papežev Klemen VII. (1478–1534) in Pavla III. (1468–1549). Leta 1536 je postal škof Modrusa na Hrvaškem in svojega rojstnega Kopra. Ko so Vergeria leta 1549 izključili iz katoliške cerkve, ker je odkrito pridigal reformacijske nauke, se je umaknil v Švicarsko konfederacijo. Najprej je bil pastor v Vicosopranu (Graubünden), toda njegova župnija se mu je zdela preveč nepomembna, saj si je želel preživeti več časa na dvorih nemških knezov. Ko se je novembra 1553 Vergeriu ponudila priložnost, da postane svetnik na dvoru vojvode Kristofa Württemberškega (1515–1568), se je preselil v Tübingen. Zato so švicarski reformatorji začeli dvomiti o njem, še posebno Calvin, ki mu je bil sprva zelo naklonjen. Vergerio je preostanek svojega življenja preživel kot protestantski duhovnik, pisec in posebni odposlanec.<sup>18</sup> Umrli je v Tübingenu leta 1565. V zadnjih dneh njegove bolezni je bil z njim Trubar, ki ga je tudi pospremil na njegovi poslednji poti.

Vergerio in Bullinger sta si od 1549 do 1564 izmenjala 152 pism.<sup>19</sup> Pisma so bila napisana v osemnajstih različnih krajih, kar

Elze, katerega delo je doslej veljajo za standardno izdajo. Rajhman je pri svojem delu črpal iz dela Mirka Rupla, Branka Berčića in Oskarja Sakrauskega (vsi so objavili pisma, ki jih v Elzejevi izdaji ni, Rajhman pa je dodal še nekaj novo odkritih pism).

<sup>18</sup> Za njegov popoln življenjepis gl. Anne Jacobson Schutte, *Pier Paolo Vergerio: The Making of an Italian Reformer* (Ženeva: Libraire Droz, 1977); za njegova poznejša leta gl. Angelika Hauser, *Pietro Paolo Vergerios protestantische Zeit* (disertacija, Tübingen: 1980).

<sup>19</sup> Gl. Emidio Campi, *Pier Paolo Vergerio und sein Briefwechsel mit Heinrich Bullinger*, v: Sigrid Lekebusch in Hans-Georg Ulrichs (ur.), *Historische Horizonte. Emders Beiträge zum reformierten Protestantismus 5*, Wuppertal: Foedus, 2002, 19–37, citat 22.

pomeni, da sta si oba prizadevala ohraniti stike, čeprav si nista povsem zaupala. V nekaterih zgodnjih pismih Vergerio Bullingerju piše o svoji želji, da bi objavil slovenski prevod *Nove zaveze* in ga posredno prosi za denarno pomoč iz Züricha.<sup>20</sup> Po objavi Trubarjevega prevoda Matejevega evangelija je Vergerio Bullingerju poslal izvod z osebnim posvetilom.<sup>21</sup>

Vergerio je znal nekaj slovenščine in hrvaščine, zato je želel pomagati pri tiskanju knjig v južnoslovanskih jezikih. Podprl je tiskanje prvih štirih slovenskih knjig. Tri so bile Trubarjevo delo, ena pa njegovo lastno. Te knjige so bile prve v slovenskem jeziku in v latinici. Med njimi je bil tudi del *Nove zaveze*. Na žalost se je literarno sodelovanje med Trubarjem in Vergeriem končalo leta 1556, ker je Vergerio širil govornice, da je on avtor vseh slovenskih knjig. Razen tega je razsipno ravnal z denarjem, zato je Trubar z njim prekinil sodelovanje.

### Tretji del BULLINGER IN VLAČIČ

Čeprav si Bullinger in Vlačič nista dopisovala, sta poznala pisanje in delovanje drug drugega. Vztrajala sta pri nasprotnih teoloških stališčih in drug v drugem videla grožnjo za lastno doktrino. Bullingerju so pogosto poročali o Vlačičevih potovanjih in dejavnostih, ki so ga zanimali. Leta 1552 je Vergerio, ki je bil takrat v Vicosopranu, Bullingerju pisal, da ga je obiskal Vlačič in da sta veliko razpravljala o evharistiji.<sup>22</sup> Ker je Vlačič s svojim podpisom podprl Westphalovo obsodbo razlage evharistije reformiranih cerkva in je tudi sam veliko pisal o tej temi, je Bullinger v njem videl sovražnika.

Potem ko so leta 1561 Vlačiča izključili z univerze v Jeni zaradi njegovih naukov o izvirnem grehu, je postal begunec v Nemčiji. Med

<sup>20</sup> Mirko Rupel, *Tisk slovenskih knjig v Vergerievih pismih Bullingerju*, Slavistična revija 5–7 (1954), 238–245. Rupel je v svojem članku objavil dve Vergerijevi pismi Bullingerju iz leta 1555.

<sup>21</sup> Knjigo hranijo v centralni knjižnici v Zürichu pod signaturo: Bibl 252.

<sup>22</sup> Gl. Traugott Schiess (ur.), *Heinrich Bullingers Korrespondenz mit den Graubündern*, 3 vol. (Nieuwkoop: B. de Graff, 1968). I: 252–253.



kontroverznim dogajanjem na univerzi v Jeni je Bullingerju o sporih in vročih temah redno poročal flamski profesor v Marburgu Andreas Hyperius (1511–1564).<sup>23</sup> Vlačić se je iz Jene preselil v Regensburg. Tam in v Celovcu<sup>24</sup> je nameraval ustanoviti teološko šolo, kjer bi se slovenski in hrvaški študentje usposabljali za duhovniški poklic med podeželani in s tem pripomogli k širjenju reformacije med južnimi Slovani. Ko so julija 1565 Trubarja izgnali iz Slovenije, ga je na mestu predstojnika zamenjal Sebastjan Krelj (1538–1567), Vlačićev študent iz Jene. V tistem času je kazalo, da se bo reformacija v Sloveniji usmerila k pravovernemu luteranstvu, ki ga je zastopal Vlačić. Seveda je to vznemirjalo Bullingerja.

Leta 1565 je Vlačić objavil hermenevitično gramatično delo, v katerem je navedel trideset razlogov, zakaj se Kristusova prisotnost med evharistijo širi prek njegovega telesa in krvi.<sup>25</sup> Po izidu knjige je Bullinger pisal Theodorju Bezi, naj odgovori Vlačiću. Ker se Beza ni dovolj hitro odzval, ga je Bullinger čez tri tedne opomnil, da pričakuje, da bo odgovoril Vlačić.<sup>26</sup> Beza je to storil naslednje leto z delom, v katerem je ovrgel Vlačićeve teze. Zanimivo je, da Bullinger ni hotel sam pisati proti Vlačiću, temveč se je obrnil na Ženevo, kot se je že pred več kot desetletjem, ko je prosil Kalvina, naj odgovori Westphalu.

Sredi spora o zakramentih pa se je znašel tudi Trubar, ki so ga ob koncu leta 1563 obtožili cvinglijanstva. To se je zgodilo, ko so prestregli eno izmed njegovih pisem, v katerem je obsodil razkol med luterani in reformiranimi cerkvami ter izrazil svoje stališče, ki se ni nagibalo na nobeno stran. Pismo je prišlo v roke dr. Jakobu

<sup>23</sup> Gerhard Krause, *Andreas Gerhard Hyperius: Briefe 1530–1563. Beiträge zur historischen Theologie* 64 (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1981), gl. pisma št. 31, 35, 57 in 65.

<sup>24</sup> Gl. Mijo Mirković, *Pokušaj Matije Vlačića Ilirika da osnuje sveučelište u Regensburgu i u Celovcu*, Poseban otisak iz 300. knjige (Zagreb: JAZU, 1954).

<sup>25</sup> *Des Demonstrationes evidentissimae XXX. Praesentiae, distributionisque corporis ac sanguinis Christi in sacra coena hactenus multis minus cognitae* (Ober Ursel en Prusse: Ursellis, 1565)

<sup>26</sup> Gl. Bullingerjevo pismo Bezi z dne 31. maja 1565 v: *Correspondence de Théodore de Beze, Tome VI*, Henri Meylan, Alain Durfour & Alexandre de Hensler (ur.), serija: *Travaux d'Humanisme et Renaissance* (Ženeva: Libraire Droz, 1970), 95, in pismo z dne 20. junija 1565, str. 404.

Andreaeju, svetniku na univerzi v Tübingenu, ki je Trubarja nemudoma očrnil pri vojvodi. Vojvoda je Trubarju prepovedal objaviti slovensko *Cerkovno ordningo*, ki je bila že pripravljena za tisk. Delo je ukazal podrobno pregledati, da bi ugotovil, če je zaznamovano s cvinglijanskim duhovnim razumevanjem svetega obhajila. Leta 1564 je Trubar izjavil, da verjame v dejansko prisotnost Kristusovega telesa in krvi v svetem obhajilu. Trubarjev slovenski življenjepisec Mirko Rupel dvomi o iskrenosti tega spreobrnjenja: »... preveč je bil ujet v začarani krog pravovernega luteranstva in premočno je bil povezan z luteranskimi cerkvenimi in političnimi oblastmi, da bi lahko izstopil, ne da bi škodoval sebi ali svojim rojakom.«<sup>27</sup> Do tega spora je prišlo prav takrat, ko je izšel heidelberški katekizem in ko se je volilni knez nagibal k veri reformiranih. Zato je bila ta tema še posebno občutljiva v württemberški deželi, kjer je bil Trubar pastor.

Bullinger je to dogajanje pozorno spremljal in nedvomno si je oddahnil, ko je leta 1566 cesar Maksimilijan II. ukazal mestu Regensburgu, naj Vlačiću odreče gostoljubje,<sup>28</sup> in ko je naslednjega leta umrl Krelj. Po Kreljevi smrti so si v Regensburgu močno prizadevali, da bi ga nasledil Gašper Melissander (1540–1586), prav tako nekdanji Vlačićev študent in goreč gnoseoluteran. Toda domači veljaki iz kranjskih deželnih stanov so se odločili povabiti mladega diplomiranca iz Tübingena, ki ga je izbral tudi Andreae in ki naj bi poskrbel, da bo slovenska cerkev ostala zvesta Württembergu. Matija Klombner (u. 1569), vpliven luteran iz Ljubljane, je leta 1568 v pismu Gallusu iz Regensburga obtožil Trubarja, da se skriva za pismi, ki so preprečila imenovanje Melissandra.<sup>29</sup> Čeprav ne moremo nedvomno dokazati, da je bil Trubar odgovoren za to, da predstojnik v Ljubljani ni postal še en Vlačićev privrženec, Klombnerjeve obtožbe niso neutemljene. Trubar se je zgledoval po Bullingerju, kateremu je bil Vlačić, tako kot mnogim drugim teologom, trn v peti.

<sup>27</sup> Mirko Rupel, *Primož Trubar*, (Beograd: Nolit, 1960), 212.

<sup>28</sup> Gl. Luka Ilić, *Matthias Flacius – An Underrated Slavic Reformer*, *Perichoresis: The Theological Journal Published by the Center for Reformation Studies of Emanuel University in Oradea* 2 (2004), 109–116, citat 115.

<sup>29</sup> Mirko Rupel, *Povabilo in odpoved Gašperju Melissandru: Značilna epizoda v razvoju slovenskega protestantizma*, *Slavistična revija* 8 (1955), 209–224, citat 219.

LUKA ILIĆ

## Sklep

### VELIKA SLIKA

V 16. stoletju so Slovenijo zaznamovali mnogi različni vplivi. Po eni strani sta nanjo pritiskali katoliški Italija in Avstrija, po drugi strani pa se je z jugovzhoda hitro širilo turško otomansko cesarstvo, z njim pa tudi islam. Na tem duhovnem bojišču so se pojavile zamisli protestantske reformacije. Med njimi so bili različni nauki reformiranih, luteranskih in anabaptističnih cerkva. Privrženci vsakega od teh nauk so hoteli v deželi ustanoviti svojo cerkev in se uveljaviti. Bullingerju, ki je vse to opazoval od daleč, je bilo veliko do tega, da bi slovenska reformacijska cerkev temeljila na uspešnem züriškem zgledu. Obenem je poskrbel, da so preprečili širjenje Vlačičevih nauk in vpliva.

Čeprav je Bullinger dobronamerno pojasnjeval in širil svoja prepričanja ter zastopal svoja stališča, je bil zgolj eden od mnogih vpletenih v sporih med reformiranimi in luterani. Čeprav je na Trubarja vplival s teološkega stališča, je ta razkol, h kateremu je pripomogel tudi Bullinger, nazadnje škodil splošnemu protestantskemu delovanju v Sloveniji.

*Referat na kongresu »Heinrich Bullinger (1504–1575): Leben – Denken – Wirkung« v Zürichu, 25.–29. 8. 2004.*

## PREKMURSKI PROTESTANTI V 18. STOLETJU

Največji veleposestniki v 18. stoletju v Železni županiji so bili Batthányi. Z doto hčerke družine Széchy Eve Poppel so si pridobili polovico gospostva v Murski Soboti in Rakičanu, gospostva v Dobri, del gornjelendavskega gospostva, ki so ga pozneje priključili h gospostvu v Murski Soboti in Rakičanu.

Družina Batthányi je imela leta 1767 v Železni županiji deset gospostev, v nekaterih vaseh pa manjše dele posesti, vsega 64 918 oralov. General Ferenc Nádasdy se je poročil z dekletom iz družine Széchy in si pridobil del gornjelendavske posesti Széchyjev. Ob davčni rektifikaciji je imel 16 386 oralov. Lastnica gornjelendavskega gospostva je bila vdova grofa Lipóta Nádasdyja. Drugi del gornjelendavskega gospostva Széchy, tj. Murska Sobota in Rakičan, je kupil grof Péter Szapary leta 1687 od grofa Ferenc Kéryja in njegove soproge Julije Széchy in je leta 1767 imel 4507 rektifikacijskih oralov.<sup>1</sup>

Ozemlje Dolnje Lendave in spodnji del Dolinskega je imela v posesti rodbina Esterházy. V začetku 18. stoletja so začeli Esterházyji urejevati in utrjevati odnose s podložnimi kmeti in kraji, ki so bili v 17. stoletju v celoti ali v večinoma požgani in porušeni, prebivalstvo pa uničeno. Začeli so tudi z novimi kolonisti. Tudi patronat nad župnijami v dolinskem delu Prekmurja je imela rodbina Esterházy. V nemirnem 17. stoletju so veliko pretrpele tudi cerkvene zgradbe. Lendavska cerkev je bila leta 1683 zelo prizadeta in leta 1751 na novo pozidana.

<sup>1</sup> *Az urbéres birtokviszonyok Magyarországon Mária Terezia korában, I Dunántul*, Budapest 1970, 14, 267–268. Povzeto po Kozar-Mukič, 1995: 77–78.

To je tudi obdobje, ko sta vladala Marija Terezija (1717–1780) in pozneje njen sin Jožef II. Marija Terezija je bila na prestolu od leta 1740. Po vojni s Prusijo, v kateri je izgubila leta 1747 Šlezijo, je začela v avstrijskih deželah reforme, ki so vpeljevale državno upravo in s tem ustvarjale moderno državo. Zaradi nove davčne politike se je začela z razsvetljskimi reformami vtikati v razmerja med fevdalci in kmeti, s čimer se je družbeni položaj kmetov izboljšal. Pri novem upravnem in kulturnem življenju je pospeševala centralizacijo in nemški jezik. V duhu idej razsvetljenstva in potreb gospodarstva je uvajala osnovno šolstvo. Pri nenemških narodih se je začel zaradi tega narodni preporod. Od leta 1760 je bil v habsburških deželah sovladar sin Jožef II, ki je v razsvetljskih reformah šel še dalje.

To je bilo obdobje, ko so se morali protestanti, tj. pripadniki evangeličanske in kalvinske veroizpovedi, iz Prekmurja umakniti, in sicer zaradi premoči katoliške cerkvene in veleposestniške gosposke.

Nekateri so se izselili v artikularni kraj Šurd (Surd) v Somoški županiji (Somogy) južno od Velike Kaniže. Grofica Marija Magdalena Drašković, čeprav katoličanka, a po rodu iz evangeličanske družine Nadasdy, jim je dovolila naseliti se na svojem posestvu blizu Šurda in jim odstopila pusto Liszo (3. julija 1718). Še isto leto je odpotovalo tja 14 slovenskih evangeličanskih družin iz Železne županije in se tam naselilo. Sledile so še druge družine, ker so tudi grofje Festeticsi prepustili izseljencem neobdelana zemljišča.

Protireformacijski ukrepi pa so v prvi polovici 18. stoletja zajeli tudi Somoško županijo, a je vednarle tja privabljal prekmurske protestante tudi delovanje prekmurskega učitelja in bogoslužnega pomočnika Andreja Arvaia, ki je deloval v Šurdu. V kroniki beksinskega arhidiakonata se v Šurdu v obdobju 1733–42 omenja »luteranski predikant iz Železne županije«, ki je sklepal mešane zakone in krstil otroke.« (Šebjanič, 1977:49-50)

Naselitev na neobdelanih predelih je bila tudi v skladu z državno politiko, ki je pospeševala kolonizacijo na tistih območjih ogrskih dežel, ki so bila po vojnah s Turki nenaseljena.

Zgodovinarji menijo, da so se Prekmurci sredi 18. stoletja naselili vsaj v 12 naseljih v Somoški županiji, in sicer med Veliko Kanižo in Csurgo. Naselili pa so se tudi v Taranyu. Tako so v županiji Somogy

nastale slovenske evangeličanske vasi: Miháld, Sand, Path, Puszta, Sz. Péter, Bükösd, Sz. Pál, Porrog, Sz. Király, Berény in Vése. Vse te vasi so pripadale evangeličanski verski občini Šurd in tam imele tudi svojo šolo. Sprva so bili v Šurdu madžarski evangeličanski duhovniki, pozneje pa Slovenci, med njimi Adam Berke (1751–1755), Števan Küzmič (1755–1779) in Mihael Bakoš (1779–1784). Ta je odšel v Prekmurje in začel po tolerančnem patentu, ki so ga v Prekmurju uveljavljali od leta 1783, organizirati evangeličansko občestvo; nato je bil pastor v Križevcih v Prekmurju. V Šurd se je vrnil leta 1790 in tu ostal do smrti leta 1803.

Ko je cesar Karel VI. uredil vojne razmere s Turki,<sup>2</sup> ni prav nič skrival svoje protireformacijske politike, katero je potem nadaljevala Marija Terezija.

Kralj je leta 1731 izdal listino *Carolina resolutio* (Molnár, 1971: 337), ki je obnovila za protestante neugodne protireformacijske zakonske določbe.<sup>3</sup>

Resolucija je dovoljevala zemljiškim gospodom obdržati patronate nad protestantskimi vasmi. Verski obredi so bili protestantom dovoljeni le v artikularnih krajih. Protestanti so lahko obdržali osnovne šole, višje pa le s kraljevim dovoljenjem.

Kralj je s tem želel protestantom zadati poslednji udarec.

Kljub temu pa je del katoliške duhovščine menil, da je resolucija do protestantov še preveč popustljiva.

Tako so bile v Prekmurju novembra 1732 odvzete evangeličanom še zadnje verske občine na Goričkem, in sicer Hodoš s štirimi vasmi, Gornji Petrovci (Sv. Trojica) z več kot 13 vasmi, Kančevci (Sv. Benedikt) z 12 vasmi in Selo s šestimi vasmi (Payr, 1924:268).

Tedaj je za prekmurske protestante nastopilo obdobje moralne preizkušnje, ki je trajalo pol stoletja, do tolerančnega patenta, ki je bil v Prekmurju uveljavljen leta 1783.

<sup>2</sup> Po dveletnem uspešnem vojskovanju (1716–1718) je namreč kralj Karel VI. sklenil 21. 7. 1718 s Turki v Požarevcu mir. S tem je bila vsa Madžarska rešena Turkov, toda podrejena Habsburžanom.

<sup>3</sup> Resolucija je tvorila člene XXV in XXVI iz leta 1681, XXI iz leta 1687, Explanatio iz leta 1691 in še nekatere druge določbe. Gl. tudi: *Révai Nagylexikon*. Budapest 1912, zv. IV, str. 293.

Tisti protestanti, ki so ostali doma, so poskušali uveljavljati svoje pravice. Med njimi je tudi prošnja, ki so jo posredovali okrog leta 1740 graškemu (gornjelendavskemu) zemljiškemu gospodu Leopoldu Nádasdyju. Prosili so ga, da bi na najbolj primernem kraju izposloval vnovično vzpostavitev cerkve s šolo in duhovnikom. V zahvalo bi izkusil vsakodnevno »množitev tlačanov« in povpraševanje po njegovem vinu.

Namesto da bi Marija Terezija prekmurskim protestantom uresničila željo po vsaj eni župniji, je raje ustanovila leta 1777 novo škofijo v Sombotelu, ki je pokrivala celotno Prekmurje. Prvi škof J. Szily je prekmurskih katoličanom celo oskrbel najosnovnejše knjige, da bi tako preprečil vpliv in uporabo prekmurskih protestantskih knjig.

Poslej so v Prekmurju preostali živeči protestanti lahko hodili k bogoslužjem v artikularne kraje Nemes Cso, Nemes Dömölk<sup>4</sup> in Šurd; največ jih je hodilo v Šurd.

Razpršenost protestantskega življa pa so v teh časih začeli povezovali s tiskano besedo.

Že leta 1715 je Ferenc Temlin prevedel in izdal Luthrov *Mali katekizem*. Po desetih letih je izšel prvi abecednik v prekmurščini, in sicer protestantski *Abecedarium Szlowenszko*.

V artikularnem kraju Nemes Csó, ki je med Köszegom in Sombotelom, je v letih 1736–50 deloval kot učitelj »slovenskega naroda« in kantor nemške evangeličanske cerkve Mihael Sever, doma iz Vaneče v Prekmurju; sestavil je nekakšen večnamenski učbenik *Red zveličanstva*, ki je izšel leta 1747 v Halleju na Saškem v Nemčiji.<sup>5</sup>

Severja je v Nemes Csóju nasledil Števan Küzmič, ki je učiteljeval v tem kraju v letih 1751–55. V teh letih je bil zelo plodovit pisec na vzgojnem in izobraževalnem področju (Brumen, 1974:136). Izdal je *Slovenski mali katekizem* (1752), *Abecednik* (1753), *Madžarsko artimetiko in pogovore (Colloquia)* o sedmero veroizpovedanjih (?), *Vöre krščanske kratki navuk* (1754).

<sup>4</sup> Danes se imenuje ta kraj Celldömölk in je na vzhodnem robu Železne županije.

<sup>5</sup> Učbenik je v prvi vrsti namenjen »drobni deci« v šoli, obenem pa tudi pripomoček za branje, molitvenik in pesmarica in glavni člani vere v obliki vprašanj in odgovorov (katekizem). Prim. Novak, 1976:46.

Vsaj blizu 20 prekmurskih šolarjev je obiskovalo v obdobju več deset let šolo v Nemes Csóju; čeprav to število ni veliko, je pa zelo pomembno, da so se pozneje po končanih študijah vračali med svoje rojake kot pastirji in učitelji ter postali vplivni dejavniki.

Prekmurski protestantski učitelji in duhovniki, ki so potem večinoma delovali v diaspori, so se v tem času šolali na bratislavskem evangeličanskem liceju, ki je bil pietistično usmerjen (Čaplovič, 1974: 76-88). Jan Čaplovič glede tega prihaja do ugotovitve: »*Bratislava... je skrbela za najmanjšo slovensko evangeličansko cerkev, za podonavsko Slovence. Z nudenjem pomoči slovenskim evangeličanskim duhovnikom pri delu med razkropljenimi evangeličani Slovenci in izdajanjem knjig zane je delala to, kar je v velikem obsegu delalo veliko pietistično središče Halle. Predusem je to opravljala zaradi cerkvenih interesov, posredno pa je to tudi narodnostno vplivalo na ogrske Slovence.*

*Slovenski študentje v Bratislavi torej niso dobili samo višje izobrazbe, ampak tudi pripravo in spodbudo za svoje bodoče delo med ogrskimi Slovenci v narodnem jeziku in duhu. Tako je bratislavski licej imel že v 18. stoletju pomembno vlogo pri ustvarjanju regionalne slovenske književnosti in indirektno tudi glede narodne zaščite ogrskih Slovencev.*« (Čaplovič, 1874:84-85.)

Predstavniki evangeličanske župnije v artikularnem kraju Šurdu so 12. maja 1755 Števana Küzmiča povabili za duhovnika,<sup>6</sup> saj se je takratni duhovnik Adam Berke s svojimi dejanji onemogočil.

V lokalni cerkveni kroniki je namreč zapisano, da je Küzmič »s svojim pravilnim učiteljevanjem zvesto služil tudi prekmurskemu življu«.

<sup>6</sup> V pismu so med drugim zapisali: »Glede na spoznanje, ki izvira iz priporočil humanih ljudi in častitih očetov in ki se nanaša na modro znanje vaše milosti o Jezusu Kristusu in o drugih nebeških stvareh, na vašo resnično učenost in prav tako na poštno, ponižno in vzorno življenje, smo s pozivnim pismom, ki je zasnovano na cerkvenem zakonu, želeli vas, milostljivi Štefan Küzmič, pridobiti in zaprositi, in resnično pošteno prosimo, da bi se priklonili božjemu pozivu in prišli k nam v šurdsko in patriotsko cerkev oznanjat čisto božjo besedo, da bi pod vodstvom našega nad vse častitega superintendenta in drugih častnih očetov prevzeli predikatorsko funkcijo, pridigali tako v madžarskem in ko bo treba v slovenskem jeziku, podeljevali zakramente ter nas tako z živo besedo kot tudi z milostnim in Bogu vdanim obnašanjem izobraževali in učili ter blagovolili pripravljati na večno življenje.« (Šebjanič, 1976:14.)



V pastorja je bil posvečen v Tétu, slovesnosti so se udeležili cerkveni in šolski predstavniki, med njimi tudi Küzmičev usmerjevalec pastor Janoš Szabo - Sartorius iz Nemes Csója (Šebjanič, 1976:8-9), pastor v letih 1729–56 v Nemes Csóju, drugače pa tudi izredno ploden madžarski protestantski pisec.

Küzmič je na tem narodnostno mešanem območju (Madžari, Hrvati, Nemci, prekmurski Slovenci) ob dokaj šibki gmotni podlagi razvil intenzivno cerkveno organizacijsko delo. Seveda je nadaljeval svoje prevajanje. Lotil se je prevoda *Nove zaveze* v prekmurščino, ki je izšla 1771, zbiral, preurejal in prevajal je cerkvene pesmi v prekmurščino in tako pripravljajl prvo protestantsko pesmarico v prekmurščini, a je ni dokončal. Po njegovi smrti je to delo prevzel in opravil Mihael Bakoš.<sup>7</sup>

Seveda je že takoj na začetku zadeval ob številne ovire. Kmalu po njegovem prihodu, še istega leta, je katoliški župnik iz sosednjega Sz. Mihaela organiziral nanj fizični napad. Zvrstili so se tudi oblastveni posegi. Med njimi je bilo zasliševanje v Breznici (madž. Berzence) leta 1757 (Šebjanič, 1976:8-9).

Najzaznavnejši preselitveni tok iz Prekmurja na Šomoško pa je gotovo vezan za obdobje delovanja Števana Küzmiča. Zadolžen je bil tudi za legradsko versko skupnost in je tako oživil versko dejavnost v maternem jeziku v takratnih krajih s slovenskim in hrvaškim življenjem.

V tem času je imela šurdska luteranska šola slovenskega učitelja Janeza Adaniča.

Izseljenci iz Prekmurja, med njimi so bili tudi »brezzemljaši, so videvali v tem novem kraju možnost gospodarskega napredka, izobraževanja svojih otrok in prav tako izpovedovanja svoje verske opredeljenosti« (Šebjanič, 1977:50).

Zaradi obetavnih možnosti za boljše gospodarjenje na opustelih kmetijskih in še neizkrčenih gozdnih površinah se je nekaj protestantskih, pa tudi katoliških družin preselilo v oddaljeni Tarany in dve bližnji madžarski naselji. Ta kraj je cerkvenoupravno pripadal zagrebški škofiji, ki pa je v Taranyu leta 1767 vzpostavila samostojno

<sup>7</sup> Gre za pesmarico *Nouvi Graduval* (1789).

župnijo, seveda s hrvaškim župnikom. Tako so se ti maloštevilni slovenski protestanti pokatoličaniili.<sup>8</sup>

Po tolerančnem patentu je skupinsko preseljevanje prekmurskega življa prenehalo. Tako sta konec 18. stoletja delovala dva slovenska pastorja, eden v Šurdu, drugi pri Sv. Kralju (Szentkiraly).

Slovenska protestantska kolonija na Šomoškem je v drugi polovici 18. stoletja narasla na blizu 2000 prebivalcev. Tako so bili na primer prekmurski Slovenci v naseljih Porrog, Sand in Iharosberény v večini ali pa številčno enaki madžarskemu prebivalstvu; v drugih krajih so bili v manjšini.

Števana Küzmiča je nasledil njegov rojak Mihael Bakoš. Znano je, da so Küzmiča in Bakoša v znatni meri gmotno in moralno podpirali bratislavski zaščitniki, med njimi je znana Serpiliusova vdova.<sup>9</sup>

Tudi iz Šomoškega je izšlo nekaj šolancev, med njimi omenimo Davida Novaka, prvega znanega narečnega verzifikatorja.<sup>10</sup>

Teh le nekaj okvirno nanizanih stvari bogato izpričuje, da je bilo osemnajsto stoletje za prekmurske protestante močno obdobje preizkušenj z več vidikov. Tudi žrtve so bile velike, predvsem migracijske, vse tudi z dolgoročnimi posledicami.

<sup>8</sup> Marija Kozar Mukič je leta 1988 zvedela od Tünde Dravec, študentke iz Taranya, da v tem kraju in okoliških vaseh govori slovensko še okrog 300 ljudi. Kot etnologinja in slovenistka se je napotila leta 1990 v te kraje in ugotovila, da prebivalci slovenske narodnosti teh krajev govorijo dolinski govor prekmurskega slovenskega narečja. Prim. Marija Kozar - Mukič: *Slovenci v Taranyu*. Zbornik soboškega muzeja 1. Murska Sobota (Pokrajinski muzej) 1991, str. 101.

<sup>9</sup> Samuel Wilhelm Serpilius (1707–1762) je bil ugledni bratislavski pastor in duhovni vodja Števana Küzmiča.

<sup>10</sup> V bratislavskem liceju je nastopil s svojo »Slovensko pesmijo« (Versus vandalici) leta 1774.

LITERATURA, VIRI

- Brumen, Niki (1974): Bibliografija Štefana Küzmiča. V: Zbornik Štefana Küzmiča. Murska Sobota: Pomurska založba.
- Čaplovič, Jan (1974): Atudiranje slovenskih protestanta u Bratislavi. V: Zbornik Štefana Küzmiča. Murska Sobota: Pomurska založba.
- Kozar-Mukič, Marija (1995): Podatki o načinu življenja prekmurskih Slovencev v 18. stoletju. Zbornik soboškega muzeja 4.
- Molnár, Erik (1971): Magyarorszáág története. Budapest.
- Novak, Vilko (1976): Izbor prekmurskega slovstva. Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov.
- Payr, Sandor (1924): Dunántuli evangélikus Egyházkerület története. Sopron.
- Šebjanič, Franc (1976): Štefan Küzmič in njegovo delo. Murska Sobota: Pomurska založba.
- Šebjanič, Franc (1977): Protestantško gibanje panonskih Slovencev. Murska Sobota: Pomurska založba.

Dušan Voglar

## CANKAR O TRUBARJU IN NJEGOVIH SLAVILCIH

Med spisi in javnimi nastopi slovenskih kulturnih delavcev in znanstvenikov v času proslavljanja 400. obletnice rojstva Primoža Trubarja leta 1908 sta tudi predavanji Ivana Cankarja na Dunaju in v Trstu (Cankar, 1976:88-190, 191-206). Na Dunaju je predaval 6. marca na prireditvi Trubarjev večer, ki ga je pripravilo slovensko visokošolsko društvo Sava. Predavanje, ki mu je bil za objavo v *Zbranem delu* dodan naslov *Ob Trubarjevi štiristoletnici* (Cankar, 1976:358), je bilo po takrat najdenem rokopisu objavljeno leta 1926 v mesečniku *Pod lipo*. V Trstu je predaval 21. maja na povabilo socialnodemokratskega delavskega kulturnega društva Ljudski oder, rokopis predavanja *Trubar in Trubarjeve slavnosti* pa je bil natisnjen junija 1908 v treh zaporednih številkah socialnodemokratskega tednika *Delavski list*.

V Cankarjevem obravnavanju teme, ki jo natančno napove naslov tržaškega predavanja, so tri skupine sestavin. V prvi skupini so prikaz razmer v katoliški Cerkvi pred začetkom Luthrove reformacije in med njo, opis socialnega položaja in verskega življenja slovenskega podložniškega ljudstva, oris razvoja protestantskega gibanja na Slovenskem, podatki o delovanju deželnih stanov, ravnanju deželnega kneza in protireformacijskih ukrepih. V drugi skupini so prikaz delovanja Trubarja ter drugih protestantskih duhovnikov in piscev, oris pomena protestantov za kulturno izoblikovanje in narodni razvoj Slovencev. V tretji skupini so opažanja o nazorskih razmerah na Slovenskem leta 1908, opozorila na sprejemanje in razumevanje Trubarja v začetku 20. stoletja. Dunajsko predavanje se osredotoča na tretjo in le deloma na drugo skupino, tržaško predavanje pa je veliko bolj vsestransko in je preplet vseh treh skupin. Nekateri poudarki so jima skupni (Cankar, 1976:360-361).

Pri sestavljanju dunajskega predavanja si je Cankar sam omejil temo, verjetno na podlagi poprejšnjega usklajevalnega dogovora s sopredavateljema. Na študentskem Trubarjevem večeru je namreč absolvent prava Emil Jenko »očrtal dobo delovanja Primoža Trubarja ter podal jasno sliko tedanjega kulturnega stanja Slovencev in pomen Trubarjevega nastopa za naš nadaljnji kulturni razvoj«, knjižničarja Ivan Prijatelj in France Kidrič sta pokazala in pojasnila deset Trubarjevih knjig iz dunajske Dvorne knjižnice, Prijatelj pa je v svojem predavanju »podrobno naslikal vse življenje in delovanje Primoža Trubarja«, poudarjal Trubarjeve jezikovne težave in »na podlagi več odstavkov iz Trubarjevih del sprožil misel, da je Trubar skoro gotovo hotel ustvariti *slovensko narodno cerkev*«, kakor navaja in podčrtava poročevalec v časniku *Slovenski narod* (*Trubarjev večer*, 1908:3).

Tržaško predavanje o Trubarju je Cankar sestavljal, kakor je razvidno iz pisem Štefki Löffler na Dunaj, med svojim bivanjem v Ljubljani od začetka maja 1908 in ga napisal skupaj z zdaj neznanim besedilom za svoje drugo tržaško predavanje (*O slovenski prozi*, 22. maja) najpozneje do odhoda v Trst v četrtek, 21. maja; hkrati je v tem času pisal za Slovensko matico roman *Novo življenje* (Cankar, 1974:50, 51, 330, 335, 354). Urednik Cankarjevih *Izbranih del* Boris Merhar je menil, da je Cankar »bržčas že na Dunaju začel misliti tudi na daljše, samostojno predavanje o Trubarju in naši reformaciji«, in domneval, da se je Cankar že na Dunaju »razgledal po zadevni literaturi (Dimitzova Geschichte Krains, Elzejeva izdaja Trubarjevih pisem idr.)« ter se kmalu po prihodu v Ljubljano dogovoril s Tržačani za predavanje v Ljudskem odru (Cankar, 1957:539-540). Morda so priprave res potekale tako, vendar nič ne kaže, da bi si Cankar že na Dunaju delal kake izpiske iz literature, kajti med spisi, ki jih je potreboval za predavanji v Trstu (med drugim rokopis dunajskega predavanja) in mu jih je Štefka poslala z Dunaja med 13. in 17. majem, ni naštel nič takega (Cankar, 1974:50, 51). Verjetno pa sta ga Jenko in Prijatelj (morda tudi Kidrič) na Dunaju bodisi v svojem predavanju bodisi v kakem pogovoru opozorila na glavna vira (Theodor Elze, August Dimitz), kolikor ni vsaj enega poznal že prej.

Pri razpravljanju o sestavinah prve in druge skupine tem v tržaškem predavanju se Cankar ni mogel opreti na svoje dunajsko predava-

nje, temveč na vire, ki jih je najverjetneje poiskal v Ljubljani. Možnosti je imel razmeroma omejene – že zato, ker se je novi rod slovenskih literarnih zgodovinarjev šele takrat začel obsežneje in globlje ukvarjati s Trubarjem in protestanti 16. stoletja. France Kidrič, ki je v tistih letih skupaj z Ivanom Prijateljem delal v Dvorni knjižnici (sedanja Avstrijska nacionalna knjižnica) na Dunaju, je svojo študijo *Primož Trubar* (s podnaslovom *K njegovi štiristoletnici*) napisal šele junija in julija 1908 ter jo začel objavljati kot podlistek v celjskem polmesečniku *Domovina* 17. julija 1908. Ivan Prijatelj je na pobudo urednika *Ljubljanskega zvona* Frana Zbašnika leta 1908 napisal obsežen esej *O kulturnem pomenu slovenske reformacije* (uredništvo je v junijski številki napovedalo objavo v septembrski), vendar ga potem revija, kakor navaja Anton Slodnjak, ni objavila zaradi urednikovih pomislekov glede dolžine in glede citatov s kritičnim prikazovanjem katoliške duhovščine v 16. stoletju (Prijatelj, 1952:XXXVI). Esaj je nazadnje izšel kot samostojna knjižica v založbi Lavoslava Schwentnerja v zadnjih avgustovskih ali prvih septembrskih dnevih 1908, kakor kaže časniška vestička 4. septembra (*O kulturnem*, 1908). Cankar torej ni imel na voljo dveh takrat ključnih spisov dveh raziskujočih, prodornih in samostojno razmišljujočih znanstvenikov.

Med literarnozgodovinskimi preglednimi deli slovenskih znanstvenikov je takrat prišla v poštev zgodovina slovenskega slovstva v štirih delih (1894–1900) Karla Glaserja. Cankar je bil do nje kritičen (Cankar, 1976:207-218, 363-365). Glaser je – opiraje se predvsem na Ivana Kostrenčiča (*Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven*, Dunaj 1874) – napisal strnjen oris Trubarjevega življenja in dela z razmeroma skromnim izborom takrat že dosegljivih podatkov, podal podroben bibliografski pregled in o vsej dobi zapisal le zelo kratko in togo izrečeno ovrednotenje: »Protestantje so tedaj položili temelj slovenskemu slovstvu, književni strani, ki je glavni pogoj narodni omiki.« (Glaser, 1894:90.) Ker je Cankar očitno želel pridobiti – in je tudi pridobil – za svoje predavanje izčrpnjše podatke, kot bi jih mogel najti v Glaserjevi knjigi, je jasno, da ni črpal iz nje.

O protestantizmu na Slovenskem in protestantski književnosti je pisal tudi Franc Orožen v orisu zgodovine Kranjske (prim. ponatis

izbranih odlomkov v tej številki revije *Stati inu obstati*). Vendar primerjava Cankarjevega orisa Trubarja ter Orožnovih podatkov in načina podajanja snovi (Orožen, 1902:107-112) ne kaže, da bi Cankar zajemal iz njegove knjige.

Zelo podrobno je pred Orožnom pisal o reformaciji in protireformaciji v vojvodini Kranjski zgodovinar Avgust Dimitz v svoji obsežni štiridelni zgodovini Kranjske od najstarejše dobe do leta 1813 (1874-76); v njej je razmeroma izčrpno orisal Trubarja ter z bibliografskimi podatki in opisi prikazal tudi njegove knjige, torej začetke slovenske književnosti. Opiral se je med drugim na izvirne deželno-stanovske in cerkvene arhivske vire. Cankar je v tržaškem predavanju pri obravnavi prve skupine tem obširno citiral iz Dimitzeve zgodovine, kakor bo prikazano spodaj.

Temeljno začetno delo v preučevanju slovenske reformacije in protireformacije je opravil v drugi polovici 19. stoletja Theodor Elze. V knjigi iz leta 1863 o superintendentih evangeličanske Cerkve v Ljubljani v 16. stoletju je razumljivo posvetil daleč največ prostora Primožu Trubarju (Elze, 1863:1-29). To Elzejevo delo je bilo eden glavnih virov za Dimitzevo pisanje o Trubarju (Dimitz, 1875a: 210-211), kar je Dimitz v opombah pod črto tudi večkrat navedel. Torej bi bilo možno, da bi Cankar zajemal oris Trubarjevega delovanja le iz Dimitza in tako prek njega uporabljal Elzejeve podatke in deloma tudi formulacije. Vendar ni tako preprosto. Z Elzejevimi navedbami o Trubarju in njegovem delovanju se ujema več delov Cankarjevega tržaškega govora (mdr. Elze, 1863:1-5, 10-11 in Cankar, 1976:199-202). Dokaz za stik med Elzejevim in Cankarjevim pisanjem je v Cankarjevi navedbi, da so ob preganjanju Trubarja leta 1547 vdrli v njegovo ljubljansko stanovanje »in vse knjige sežgali« (Cankar, 1976:201). To namreč navaja Elzejeva knjiga o superintendentih (Elze, 1863:5), medtem ko Dimitz piše samo o odvzemu knjig (Dimitz, 1875a:211); Elzejeva poznejša biografija Trubarja na začetku objave njegovih pisem prav tako govori le o odvzemu (Elze, 1897:3). S to ugotovitvijo pa še ni dokončno rešeno vprašanje, ali je Cankar zajemal neposredno iz Elzejeve knjige *Die Superintendenten*.

V Ljubljani je imel Cankar na voljo tudi knjižico Ivana Laha o Primožu Trubarju in slovenski reformaciji, ki je po zapisku v 4. šte-

vilki *Ljubljanskega zvona* (str. 317) sodeč izšla marca 1908. Pisec, ki na knjižici ni naveden, povzema pisanje o Trubarjevem delovanju (Lah, 1908:22–25) po Elzejevi knjigi o superintendentih (Elze, 1863: 1-5, 10-11) in jo omenja v opombi pod črto; v skladu s takratno Elzejevo navedbo govori tudi o sežigu Trubarjevih knjig leta 1547. S temi mesti v knjižici se močno ujemajo odlomki v Cankarjevem predavanju (Cankar, 1976:200-201), kar omogoča tudi sklepanje, da je Cankar zajemal iz nje in ne neposredno iz Elzejeve knjige. Cankarjevo uporabo knjižice dokazuje njegova omemba, da je žalski katoliški župnik leta 1750 nasprotoval pouku pisanja in branja (Cankar, 1976:198), o čemer govori podčrtana opomba v knjižici (Lah, 1908:32). Ni namreč verjetno, da bi si Cankar to izpisal iz prvega vira, to je iz razprave Josipa Apiha o zgodovini ljudskega šolstva na Slovenskem, v kateri so navedeni pomisleki in podpore vrste župnikov (Apih, 1894:258), ali iz kake druge omembe tega dogodka.

Toda Cankar se pri pripravljanju predavanja ni opiral samo na Lahovo knjižico, temveč tudi neposredno na Dimitzevo zgodovino Kranjske. Med drugim je v predavanje vključil – brez navedbe vira – podatke o delovanju škofa Petra Seebacha zoper Trubarja (Cankar, 1976: 203), ki izvirajo iz Dimitzeve zgodovine (Dimitz, 1875a: 250-251, 266). Teh podatkov Lah ne navaja. Pri oblikovanju svojega ovrednotenja Trubarja in sploh protestantskega gibanja je Cankar ravnal neodvisno od Lahovega spisa, v katerem so stavki o pomenu Trubarja in reformacije razvrščeni v deklarativne točke (Lah, 1908:10, 46-48) in razodevajo tudi ideološko prisvajanje<sup>1</sup> brez stvarne utemeljenosti.

<sup>1</sup> »Slaveč torej spomin velikega moža, ki ga bo štela naša zgodovina za enega prvih svojih mož, ne proslavljamo protestantstva, ki je danes za nas premagano stališče, ampak predvsem:

1. *Moža*, njegovo silo in energijo, ki je z njo vodil veliko delo, ki ga danes imenujemo: kulturno in versko prerojenje Slovencev.

2. *Duba*, protirimskega, proticerkvenega, narodnega, ki je vodil nazaj k narodu, k samostojnosti in samozavesti.

3. *Dobo* novih sil in novega življenja, ki nam je postala za vse čase zgled trdega dela, neomajne volje, velike sile.

To nam je Trubar in to vidimo v njem in v naši reformaciji. (Lah, 1908:10; poudaril Lah; prim. še op. 8.)



V tržaškem predavanju je Cankar že v začetku označil Trubarja za »vodnika slov. reformacije v šestnajstem stoletju, stvarnika slovenskega pismenega jezika, začetnika slovenske literature« in »sploh enega največjih mož, kar jih pozna tako prazna in tako žalostna zgodovina slovenskega naroda« (Cankar, 1976:191), nato pa je poudaril Trubarjevo vero v moč knjige in šole, na široko prikazal njegovo ogorčenje zaradi ljudskega praznoverstva in duhovniškega zlorabljanja tega ter ob opozorilu, da je bilo Trubarjevo življenje polno »neprestanega dela in boja« (Cankar, 1976:199), opisal njegove življenjske postaje in opravljeno delo. Govoril je v skladu s svojim prepričanjem, da je bil Trubar v prelomni zgodovinski dobi »besednik svojega naroda, glas časa, njegovih zahtev in njegovih želja«, da je bila slovenska reformacija »mogočno in globoko ljudsko gibanje, ki je oznanjalo novo in lepo življenje za ves slovenski narod«, da se je z reformacijo vzdignilo »visoko kakor nikoli poprej in kakor ne pozneje dolgih dvesto let kulturno življenje slovenskega naroda« in da je bila z zmago protireformacije »zatrta in uničena plemenita kal novega, resnično *slovenskega* narodnega življenja« (Cankar, 1976:191, 195; poudarek je Cankarjev). V svojem dunajskem predavanju je Cankar označil Trubarja za »velikega našega reformatorja in revolucionarja« in posebej poudaril njegovo neuklonljivost in pogum (Cankar, 1976:189).

Cankar je za takšno vrednotenje Trubarja in protestantov verjetno dobil kako pobudo v Prijateljevem dunajskem predavanju, pa tudi v Dimitzevi knjigi, morda tudi v pisanju Antona Aškercera.<sup>2</sup> Dimitz je

<sup>2</sup> Anton Aškerc je v polemičnem branjenju svojega epa o Trubarju (1902) precej citiral iz Dimitzeve II. in III. knjige (Aškerc, 1905:15-17). Iz *Zgodovine slovenskega naroda*, ki jo je Janez Trdina napisal leta 1850 in jo je Slovenska matica objavila leta 1866 proti avtorjevi želji v nepredelani obliki, pa je prepisal zveneče besede: »Šestnajsto stoletje je bilo zlati čas zgodovine našega naroda, celo dvestoletna doba svobodnega slovenskega vojvodstva se ne more temu stoletju postaviti ob stran. V vseh ozirih je dosegel takrat naš narod visokost, kakoršne ne prej, ne pozneje.« (Aškerc, 1905:15.) Toda nanje se je skliceval popolnoma neutemeljno, kajti v Trdinovi knjigi sta v nadaljevanju našeta kot uspeha 16. stoletja junaški boj s Turki in zatrtje protestantizma: »Da so Slovenci tudi za vero junaške branitelje imeli, to smo enako videli; škofa *Urban Tekstor* in *Toma Kren* sta svitli zvezdi, na kateri smé vsak katoliški Slovenec z občudovanjem in hvaležnostjo gledati.« (Trdina, 1866:114.)

namreč v svoji zgodovini Kranjske pisal, da so protestanti iz verskih potreb prvič po času Cirila in Metoda povzdignili zanemarjeno in zaničevano narečje na raven knjižnega jezika (Dimitz, 1875a:198), da je vse takratno kulturno življenje slonelo na pobudah protestantskega prebivalstva (Dimitz, 1875b:145), da sta se z izgonom zadnjih protestantskih pridigarjev in zadnjega šolnika končala stoletje duhovnega vzpona in kulturna doba, v kateri je protestantski duh poživljajoče vplival na dejavnost bogato nadarjenega ljudstva (Dimitz, 1875b:314), in da je bilo 16. stoletje tudi na Kranjskem čas upanja polnega vzpona, oživiljene želje po znanju (Dimitz, 1875b: 379-380).

Primerjava Cankarjevih besed s sočasnim Prijateljevim in Kidričevim označevanjem Trubarja in njegovega pomena pokaže nekatera zanimiva stičišča, pa tudi zanimive posebnosti. Prijatelj, na primer, govori o Trubarju kot o »velikem verskem apostolu«, ki je bil »napram drugovercem mož silnega srda in plodovitega, delavnega sovražstva, ker drugačen v oni dobi biti ni mogel« (Prijatelj, 1908:5). V svojem izrisu Trubarjevega duševnega profila navaja, da je »centralna postava dobe«, da so v njem »najpopolneje vtelesene zmožnosti slovenskega naroda«, da je »posredovavec onih novonajdenih kulturnih resnic, ki so se odkrile očem mož, slonečih na sporočilih starih kultur«, in da ga njegov intelekt »ne rine v ospredje med prve iščoče duhove«. Iz tega izpelje misel: »Trubar ni individualno velik, ampak kolektivno.« To misel nato pojasni in razvije: »On se ne vzpenja v samostojnem poletu in ne pada ob lastnih razočaranjih. Njegova noga stopa počasi, a trdno, z neko železno sigurnostjo, kakor jo vidimo v razvitku prirode same. Velika je v njem neposredna in neizrabljena živost mladega naroda. (...) Človeku se zdi, kakor da bi bil slovenski narod za vse svoje takratne potrebe dobil v njem svojega glasnika (...) Na podlagi kolektivnih narodnih zmožnosti in potreb je vzrastel do velikosti.« (Prijatelj, 1908:35-36, 47.) Podobno piše v svoji razpravi v *Domovini* tudi Kidrič: »Trubar ni genij, ki bi se bil med silnimi duševnimi boji dokopal z lastno močjo do svojih nazorov, ki bi stopal drznih korakov daleč pred sodobniki in iskal novih odgovorov na stara ter trosil nova vprašanja«, temveč je želel s spoznanimi novimi nauki koristiti svojemu ljudstvu (Kidrič, 1951:

61-62). V takšna razglabljanja o Trubarjevi osebnosti se Cankar v svojem predavanju ni spuščal.

Temeljni vir za skupino sestavin, s katerimi je Cankar želel orisati »tla, iz katerih se je rodila slovenska reformacija«, torej podlago za razumevanje Trubarja, ki »je bil otrok svojega časa, produkt tendarjih razmer« (Cankar, 1976:191), mu je bila Dimitzeva zgodovina Kranjske. Iz nje je vključil z izrecno omembo avtorja v svoje tržaško predavanje o Trubarju dva obsežna navedka (Cankar, 1959:533-535): navedek o nesposobnosti, lakomnosti in razuzdanosti katoliške duhovščine v reformacijski dobi (Cankar, 1976:192; Dimitz, 1875a:193) in navedek o pritožbi deželnih stanov cesarju leta 1518 zaradi katoliških duhovnikov, ki ne delujejo v svojih župnijah, izsiljujejo od vernikov darove, jemljejo denar za odpuščanje grehov in javno živijo s priležnicami (Cankar, 1976:193; Dimitz, 1875a:62-63). Navedka sta mestoma nekoliko skrčena, mestoma razmeroma svobodno prevedena, vendar brez pomembnejših vsebinskih odstopanj. Značilno je, da je v precej poenostavljeno prevedeno Dimitzevo kritiko klera (»innerlich fehlte ihm das Wissen und die Kraft der aus demselben geschöpften Ueberzeugung, welche die Verkündiger der Reformation unwiderstehlich machten«;<sup>3</sup> Dimitz, 1875a:193) Cankar vrinil – morda za doseganje večje nazornosti – Trubarjevo ime (»poleg tega je bil [duhovnik] popolnoma neveden človek, kar se je pokazalo posebno tedaj, ko je bilo treba nastopiti proti Trubarju in njegovim predikantom«; Cankar, 1976:192). Ob omenjenem je uporabil tudi navedbi o izkušnjah škofa Tomaža Hrena s prevlado protestantizma v Ljubljani (Cankar, 1976:194; Dimitz, 1875b:368, 284), pri čemer ni navedel vira. Pri prevzemanju Dimitzevega pisanja o pritožbi iz Kranjske na državnem zboru v Augsburgu leta 1525 (Cankar, 1976:202) pa je zagrešil napako: citirano pritožbo zaradi pridig predikantov, ki da vnašajo zmedo, je pripisal kar kranjskemu plemstvu, ne pa pravemu viru, to je ljubljanskemu škofu Kristofu Ravbarju. Dimitz namreč piše (Dimitz, 1875a:194): »Die höheren Stände verhalten sich gleichgültig, so das Bischof Rauber, wie die krainerische Landschaft

<sup>3</sup> Prevod: »v njem ni bilo znanja in iz tega črpane moči prepričanja, zaradi katerih so bili oznanjevalci reformacije nezaustavljivi«.

1525 ihre Gesandten nach Augsburg auf den Reichstag sendet, sich ihrer bedienen kann, um seiner Beschwerde über die Prediger Ausdruck zu geben.«<sup>4</sup>

Cankar v tržaškem predavanju precej v skladu z Dimitzem prikazuje, da so se tako slovensko ljudstvo kot višji stanovi oklenili reformacijskih nauk zaradi razkroja v rimskokatoliški Cerkvi, posebej pa še poudarja socialno stisko podložnikov, med drugim zaradi tega, ker sta jih izžemala posvetno plemstvo in duhovščina; hkrati se mu zdi »popolnoma razumljivo, da se je slovensko ljudstvo v svojem obupu vdalo najčrnejšemu praznoverstvu« (Cankar, 1976:191-192, 194). Za prikaz praznoverja – polemično ga označi kot »kulturno višino katolicizma« – uporabi Cankar dolg navedek iz nemškega posvetila kralju Maksimilijanu v glagolskem natisu hrvaškega prevoda *Nove zaveze* 1562, v katerem je Trubar pisal o zaupanju ljudstva, da bo z raznovrstnimi pobožnostmi, plačevanjem maš, darovi cerkvi, romanji k daljnim cerkvam in zidavo novih cerkva odvrnilo od sebe pozemske nesreče in doseglo zveličanje zase in za svoje rajne; velik del navedka govori o izsiljenju nove cerkve blizu Gornjega Grada (Nova Štifta) in o vlogi duhovščine pri tem (Cankar, 1976:195-198; Elze, 1897:143-144).

O poraznih razmerah v katoliški Cerkvi je, za primerjavo, veliko pisal tudi Prijatelj v svoji razpravi (Prijatelj, 1908:10-12, 26-27). Pri tem je omenjal Dimitza in njegovo navajanje dokumentov iz deželnega arhiva, vendar je postavljajl v ospredje drug vir. Skliceval se je namreč na kritična vizitacijska poročila in vizitacijski zapisnik oglejskega generalnega vikarja in sufragana Pavla Bizancija s Kranjske leta 1581, ki jih je objavil zgodovinar Josip Valentin Gruden in v katerih je Bizancij med drugim poročal tudi o latinskih, nemških in slovenskih protestantskih knjigah, ki jih je našel celo pri duhovnikih (Gruden, 1907: 53-65, 121-140). Prijatelj je po opozorilu na strahoten položaj slovenskega ljudstva (zatiranost, slabe letine, kuga, turški vpadi itn.) in zmaterializiranost katoliške duhovščine napisal: »Tedaj je pa doba in pa slovenska narava vzbudila v narodu samem sebi primerne glasnike. Vstali so navdušeni, požrtvovalni možje in šli tešit

<sup>4</sup> »Višji stanovi so bili ravnodušni, zato je škof Ravbar, ko so kranjski deželni stanovi 1525 poslali svoje odposlance na državni zbor v Augsburg, lahko uporabil te, da je izrazil svojo pritožbo zaradi pridigarjev.«

ljudsko žejo po idealni, nadzemski utehi. (...) Reformacija je vzbudila v Slovencih veliki *idealizem*.« Dodal je, da je protestantizem poglobil vero in njeno razumevanje (Prijatelj, 1908:23, 26; poudarek je Prijateljev). Cankar te strani protestantizma ni prikazal, je pa opozoril, da bi v hudih časih morali biti katoliški duhovniki ljudstvu »zaščitniki, besedniki njegov« , a so ga le izkoriščali, zato je bilo »naravno, da si je reformacija pridobila tal« (Cankar, 1976:192, 194).

Pri tretji skupini tem je Cankar sprostil svojo znano kritičnost do sonarodnjakov, zlasti še v dunajskem predavanju. Poročevalec v *Slovenskem narodu* je o Cankarjevem nastopu na Dunaju nekoliko ohlapno zapisal (*Trubarjev večer*, 1908:3): »Gosp. pisatelj Ivan Cankar je v temperamentnih besedah govoril o Trubarju in naših razmerah v domovini. Večina našega ljudstva sploh ne ve nič o Trubarju, pa tudi oni, ki so že kaj slišali o reformaciji, uvrstili bi se mirno v Hrenovo procesijo ter plesali okoli goreče grmade knjig. Gosp. Cankar poudarja splošno slovensko brezpogumnost, ker se sicer ne da tolmačiti ogromnega števila onih, ki so nekdaj mogočno klicali 'proč s popi' a sedaj so se 'prilagodili razmeram'.« Podobno poročilo bi smiselno veljalo tudi za Cankarjev nastop v Trstu, kjer je med drugim trdil, da se prav v letu slavljenja Trubarja »dan za dnem jasno izkazuje, da je naš narod še dandanašnji veliko bolj narod škofa Hrena nego pa narod Trubarjev« (Cankar, 1976:205). Cankar je tako na Dunaju kot v Trstu ognjevitó spregovoril o stanju po volilni zmagi Slovenske ljudske stranke (SLS) in po političnem zavladanju katolištva v javnem življenju, zlasti v šolstvu, zato je urednik Boris Merhar upravičeno opozoril na povezavo s snovanjem drame *Hlapci* (Cankar, 1957:539-540). V tržaškem predavanju je Cankar še razširil svoja opozorila in zastavil vprašanje, »kje je še odpor proti oholosti in nasilstvu rimske cerkve«, ta protiklerikalna ost pa je bila neposredno povezana z oznako, da gre za dobo »tristo let po Hrenovih hudodelstvih« (Cankar, 1976:205). Značilno je, da je cenzura leta 1938 črtala iz Cankarjevega predavanja prav ta odstavek in druge podobne dele; takrat ga je namreč revija *Sodobnost* nameravala ponatisniti (v *Zbrane spise I–XX* namreč ni bilo vključeno, ker uredniku Izidorju Cankarju objava v *Delavskem listu* ni mogla biti znana), vendar se je uredništvo nato odpovedalo objavi cenzurno okrnjenega besedila (Cankar, 1976:358-359).

Takoj po koncu navajanja odlomka s Trubarjevim zavračanjem praznoverskega čaščenja je Cankar v tržaškem predavanju preskočil v sodobnost, češ da se ni veliko spremenilo, in omenil nedavno romanje Slovencev v Lurd (Cankar, 1976:198). Ozadje, ki je sprožilo to omembo, je presegalo pobožni namen slovenskih romarjev, kajti uvodnik v *Slovincu* je romanje razglasil za manifestacijo slovenskega katolištva ob proslavljanju Trubarja.<sup>5</sup>

Teza, da je bil protestantizem 16. stoletja slovenstvu tuje nemško in krivoversko gibanje, je na primer tudi izhodišče daljšega spisa Leopolda Podlogarja o belokranjskih protetstanih in predikantih v katoliški reviji *Dom in svet*. Med vzroki za naglo zasidranje protestantizma je v uvodu med drugim navedel študij na Württembergem in predvsem jezikovno neusposobljenost duhovnikov oglejskega patriarhata za pridiganje ljudstvu; pri navajanju podatkov se je skliceval na številne vire, med drugim na Elzeja, Dimitza in članke v evangeličanski znanstveni reviji *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* (Podlogar, 1908: 205-207). Prav nič pa ni omenjal razmer v katoliški Cerkvi 16. stoletja, kakršne so odkrivali ti viri in kakršne je razkrival tudi kanonik in zgodovinar Gruden z objavo katoliških virov (Gruden, 1907).

Proti izničenju pomena protestantov, češ da so vnašali nemštvo, je Cankar tudi v tržaškem predavanju poudaril njihove zasluge za

<sup>5</sup> »Nekaj svobodomiselnih pisateljev, tucat liberalnih advokatov in nekoliko napol mrtvih bralnih in telovadnih društev bo letos slavilo Trubarja, na stotine pravega slovenskega ljudstva [pa] je šlo izkazat svojo ljubezen in vdanost materi Božji, katere čaščenje luteranci tako zaničujejo. Velikobolj je slednje narodni praznik kot bo proslavljanje moža, ki je iz nemštva hotel zasejati med nas našemu ljudstvu popolnoma tujo nemško ljuliko. Toda Slovenci XX. stoletja stoje kakor v XVI. stoletju trdno in neomajno na temelju, ki sta mu ga zgradila sveta slovanska brata [Ciril in Metod], na katoliški veri!

Tudi katoliško izobraženstvo se pridružuje lurškemu slavlju. Načelnik S.L.S. dr. Šušteršič se je tudi podal v Lurd. Prav je, da se tako poudari, kako tudi v politiški stranki združeni katoliški Slovenci vedno na prvo mesto postavljajo zahtevo, da naj se načela krščanstva uveljavljajo v vsem javnem življenju. Krščanstvo in demokracija, to sta in bosta tudi stranki vseskozi vodivni ideji.

To je misel, ki nas združuje med seboj in z našimi brati in sestrami, ki so zdaj na potu k čudodelni kraljici neba in zemlje.« (*Lurd*, 1908:1).

slovenstvo ter bojevito zapisal, da je bila s protireformacijo »zatrta kal novega, resnično *slovenskega* narodnega življenja« (Cankar, 1976: 204; poudarek je Cankarjev). Tu je bila ena od glavnih stičnih točk med Cankarjevimi in Prijateljevimi nazori. Kratka vest v *Slovenskem narodu* je ob Prijateljevi razpravi opozorila: »To je toliko bolj zaslužno delo, ker se trudijo nasprotniki reformacije, da bi jo predstavili kot kulturno brezpomembno, da, naravnost škodljivo zgodovinsko epizodo, ki je imela nemški značaj in protinarodne smotre. Vse te trditve nasprotnikov so v tej knjižici z dejstvi ovržene in z dokazi pobite kot zgodovinske laži.« (*O kulturnem*, 1908:3.) Kratka vest o Prijateljevi knjigi v *Domu in svetu* pa je ravno to stališče gladko zavrnila.<sup>6</sup> Nasprotno pa je Lah v knjižici o Trubarju – kljub nekaterim svojim spornim trditvam – močno poudaril slovenskost protestantskega gibanja.<sup>7</sup>

Stična točka med Cankarjem, Prijateljem in Kidričem je bila tudi zavrnitev prizadevanj liberalne, narodnjaške in svobodomiselne strani, da bi si prisvojila Trubarja in iz njega anahronistično napravila narodnega buditelja, kakršni so se lahko pojavili šele v 19. stoletju. Slodnjak je o Prijateljevi knjižici in Kidričevi razpravi zapisal, da sta zgodovinsko pomembni, ker sta strankarsko razcepljenim in kulturno neosveščenim sonarodnjakom prikazali vrednost začetnika slovenske reformacije in književnosti ter zavrnilo versko nestrpnost in neobjektivnost do Trubarja na katoliški strani, a tudi sprenevedanje in neutemeljeno prisvajanje na rodoljubarski liberalni strani ter vsiljivost novoilircev (Slodnjak, 1975:30). Kidrič je zelo razločno poudaril dejstva: Trubar je priznaval svoj slovenski rod, delal je za svoje ljudstvo, v knjigah je uporabil svoj materni jezik, slovenščino je predpisal za učni jezik na začetni stopnji šolanja, novo cerkev je

<sup>6</sup> »V tej knjižici je mnogo krivih sodbâ. Da je 'protestantizem položil temelj naši kulturi' (str. 48) – tega pač niti zavračati ni treba. (...) Loveč se za pregrehami posameznikov, nima pisatelj ne smisla ne pogleda na veliko kulturno delo katolicizma.« (*Trubarjeva štiristoletnica*, 1908:479.)

<sup>7</sup> »Pravim v *naši* reformaciji, kajti naša je bila, slovenska, narodna. Ni bila samo odmev časa, sama je izrastla iz razmer, iz nas samih, bila je samostojna sila, plodna in plodeča, iz nas je izšla in je bila namenjena nam.« (Lah, 1908:10; poudaril Lah.)

imenoval slovenska. Hkrati je posvaril, da Trubarja ni mogoče razglašati za narodnjaka v novodobnem smislu, še manj pa za nekakšnega rodoljuba, pri čemer je v zanj presenetljivem ironičnem slogu povprašal (Kidrič, 1951:62-63): »Kje je zapisano, da je reševal kdaj s polno čašo v roki 'milo slovensko domovino'?! Kje je zapisano, da se je bližal narodu, ker se mu je zahotelo prestola in kadila? Kje je zapisano, da je trgal v čast rodu na plesišču podplate?! Kje je zapisano, da sta mu postala rodoljubje in žepoljubje istovetna pojma?«

Cankar je zanesljivo opazil, da si Lah, ki mu je knjižico izdala sekcija Svobodne misli, prisvaja protestantizem in Trubarja v smeri tega gibanja in novega ilirizma<sup>8</sup> ter pri tem krši objektivnost. Vendar je to pustil ob strani, čeprav je bil do obeh usmeritev drugače zelo kritičen (Cankar, 1976:368-369; 378-379). Z vso ostrino pa je v obeh predavanjih nastopil zoper rodoljubarsko slavlisko prisvajanje Trubarja. Izhajal je iz svojih spoznanj ob proslavljanju 100. obletnice Prešernovega rojstva in v rokopis za dunajsko predavanje zapisal: »Ob Prešernovi obletnici so se polastili Prešerna taki ljudje, ki niso imeli v resnici in v svojem srcu 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.« (Cankar, 1976:188.) Nato je raznim »korenitim narodnjakom (ki hodijo okoli in iščejo, kaj bi slavili)« in ljudem, ki »so kratkomalo vzeli Trubarja v zakup«, izrekel ključni, ostri in za vse

<sup>8</sup> »Pomen reformacije za slovenski narod vidimo predvsem v sledečih stvareh:

1. *Poglobljenje verskega čuta*, ki pomeni spopolnjenje našega notranjega življenja, v smislu kristjanstva. Reformacija je nastopila kot odpor proti izprijeni cerkvi in brezvestni duhovščini. Nastopila je boj proti zlorabi verskega čuta od strani cerkve in duhovščine. Postavila je *svobodo čustva* in *vesti* s tem, da je postavila čisto vero nad vse drugo ter pustila posamezniku prostost v razlagi pisma in evangelija (individualizem). S tem je dvignila človeka k *svobodnemu mišljenju*. (...)

2. S tem, da se je k slovenskemu tisku pridružil tudi hrvatski tisk, je bila položena podlaga *skupnega* ali vsaj *vzporednega dela s Hrvati*, ki bi bila peljala k vedno ožjim stikom, kar bi bilo ugodno vplivalo tembolj v prejšnjih časih, ko smo bili zvezani tudi politično. Uresničenje *ilirske ideje* je bilo takrat najbolj mogoče (jugoslovanska smer).« (Lah, 1908:46-47; poudaril Lah.)



čase pomenljivi očitek: »O Trubarju samem imajo neko temno slutnjo; tisti, ki ne vedó 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 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!« (Cankar, 1976:188-189; poudaril Cankar.) Enako ostro je o slavilcih obletnice Trubarjevega rojstva govoril v Trstu (Cankar, 1976:205).

Ivan Cankar se je torej v treh bistvenih točkah – ovrednotenje Trubarja kot začetnika slovenske književnosti in s tem ustvarjalca temelja za preoblikovanje v narod, poudarjanje slovenskosti Trubarjevega protestantskega gibanja, zavračanje strankarskega prisvajanja Trubarja – ujemal s stališči literarnih zgodovinarjev Ivana Prijatelja in Franceta Kidriča, vendar njunih takratnih obširnih razprav o Trubarju zaradi poznega izida še ni mogel poznati; poznal pa je seveda mnenja, ki jih je razgrnil Prijatelj v svojem dunajskem predavanju. V svojem obravnavanju Trubarjevega delovanja in razvoja protestantizma v 16. stoletju na Slovenskem se je oprl na zelo tehtno zgodovinopisno delo Avgusta Dimitza, pa tudi (zelo verjetno samo posredno) na temeljne raziskave Theodorja Elzeja. Iz uporabljenih virov ali pa zaradi pisnih pomot so v njegovo tržaško predavanje zašli tudi nekateri zdaj že spremenjeni podatki, kar pa ni vplivalo na učinkovitost njegovih razmišljanj. Njegovi besedili nista bili zasnovani kot znanstveni predavanji, temveč sta, zlasti tržaško, vnesli v razmeroma širok krog poslušalstva in bralstva temeljna izhodišča za razmerje do Trubarja.

## LITERATURA, VIRI

- Apih, Josip (1894): Ustanovitev narodne šole na Slovenskem. Letopis Slovenske matice 1894:253-317; 1895:146-233.
- Aškerc, Anton (1900): Theodor Elze. Ljubljanski zvon 20:505-508.
- Aškerc, Anton (1905): Ali je Primož Trubar upesnitve vreden junak ali ne? Ljubljana: Narodna tiskarna.
- Cankar, Ivan (1957): Izbrana dela: IX. knjiga (ur. Boris Merhar, opombe na str. 431-573 Merhar, sodeloval France Dobrovoljc). Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Cankar, Ivan (1959): Izbrana dela: X. knjiga (ur. Boris Merhar, opombe na str. 463-591 Merhar, sodeloval France Dobrovoljc). Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Cankar, Ivan (1974): Zbrano delo: 29. knjiga (ur. Jože Munda, opombe na str. 297-531 Munda). Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Cankar, Ivan (1976): Zbrano delo: 25. knjiga (ur. Dušan Moravec in Dušan Voglar; opombe na str. 326-424 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.
- Dimitz, Avgust (1875b): *Geschichte Krains von den ältesten Zeiten bis auf das Jahr 1813: Mit besonderem Rücksicht auf Kulturentwicklung: III.* Ljubljana, Ig. v. Kleinmayr & Fed. Bamberg.
- Elze, Theodor (1863): Die Superintendenten der evangelischen Kirche in Krain während des sechzehnten Jahrhunderts. Wien.
- Elze, Theodor (1897): Primus Trubers Briefe mit den dazu gehörigen Schriftstücken. Tübingen: Literarischer Verein in Stuttgart.
- Glaser, Karel (1894): Zgodovina slovenskega slovstva: I. Ljubljana: Matica slovenska.
- Gruden, Josip Valentin (1907): Doneski k zgodovini protestantizma na Slovenskem. Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko 17 (1-2):1-15; (3-4):53-65; (5-6):121-140.
- Kidrič, France (1951): Primož Trubar (ur. Mirko Rupel, ponatis iz *Domovine*). Ljubljana: Slovenski knjižni zavod.
- Lah, Ivan (1908): Primož Trubar in naša reformacija: Kulturno historična študija. Knjižnica Svobodne misli: 2. zv. Ljubljana: Slovenska sekcija Svobodne misli.
- Lurd* (1908). Slovenec 36 (109, 12. maja): 1.

- O kulturnem pomenu slovenske reformacije* (1908). Slovenski narod 41 (205, 4. september), 3.
- Orožen, Franc (1902): Vojvodina Kranjska: Zgodovinski opis. Ljubljana: Matica slovenska.
- Podlogar, Ludvik (1908): Belokranjski reformatorji. Dom in svet 28 (5): 204-209; (7):268; (8):315; (9):356.
- Prijatelj, Ivan (1908): O kulturnem pomenu slovenske reformacije: K Trubarjevemu jubileju. Ljubljana: L. Schwentner.
- Prijatelj, Ivan (1952): Izbrani eseji in razprave: I (ur. Anton Slodnjak, uvod in opombe Slodnjak). Ljubljana: Slovenska matica.
- Slodnjak, Anton (1975): Ivan Prijatelj med slovenskimi zgodovinarji svoje dobe. V Štefan Barbarič (ur.), Prijateljev zbornik, 19-54. Ljubljana: Slovenska matica.
- Trdina, Janez (1866): Zgodovina slovenskega naroda. Ljubljana: Matica slovenska.
- Trubarjeva štiristoletnica* (1908). Dom in svet 21: 479.
- Trubarjev večer* (1908). Slovenski narod 41 (61, 11. marec): 3.

*Cvetka Hedžet Tóth*

## NA MEJI MED FILOZOFIJO IN RELIGIJO

Zakaj ljubim protestantizem? Zakaj sem rad protestant? Prepričan sem, da zaradi svobode; svobode pred Bogom v verovanju, svobode religije pred državo in svobode vesti pred cerkvijo.

*Jürgen Moltmann, 1989*

Univerzalni temelj religije je izkušnja svetega znotraj končnega. Sveto se kaže univerzalno v vsem končnem in partikularnem, in vsakokrat nastopa na poseben način. To lahko imenujemo zakramentalna osnova vseh religij – sveto, katero je mogoče kljub njegovemu ekstatično-skrivnostnemu značaju videti tu in zdaj, ga slišati, čutno dojeti.

*Paul Tillich, 1965*

### **BREZPOGOJNOST ČISTEGA SPRAŠEVANJA – BREZPOGOJNOST ČISTE PREVZETOSTI**

Čas, v katerem je deloval Paul Tillich (1886–1965), že dolgo ne pomeni več, da bi bila filozofija dekla teologije.<sup>1</sup> V protestantski teološki tradiciji je po Tillichovem uvidu nastal nepotreben odpor do filozofije in s tem stanjem nikakor ni bil zadovoljen. Tako smo s Tillichom – ne gre pozabiti, da je bil protestantski teolog – pričeli pojavu, da protestantska teologija skuša v svoja razmišljanja inten-

<sup>1</sup> Pričujoči članek je iz knjige Cvetka Tóth: *Med metafiziko in etiko*, Pomurska založba in ZIFF, Ljubljana 2002, str. 53-62.

zivno pritegniti filozofijo in s tem zelo očitno nasprotuje Kierkegaardovemu – ta je prav tako bil protestant – načelnemu zavračanju filozofske teologije. V tej zvezi Tillich ugotavlja: »Ali ni bil preroški protest Karla Bartha proti sintezi med krščanstvom in humanizmom veliki teološki dogodek zadnjega desetletja? Ali ni Barth za naš čas na novo opredelil radikalno ločitev med krščanstvom in filozofijo, s katero je pred stotimi leti začel Kierkegaard?«<sup>2</sup>

Karl Barth in Rudolf Bultmann, oba protestantska teologa, poosebljata odpor do filozofske teologije, saj naj bi ta po njunem mnenju pomenila »antikristovo oznanilo« in »satanologijo«.<sup>3</sup> Očna izhaja iz Barthove izjave, da je treba naravno teologijo »a *limine* zavrni že na pragu. Sprejemljiva je lahko le teologiji in cerkvi antikrista.«<sup>4</sup> Tudi Rudolf Bultmann ugotavlja, da »vse človekovo govorjenje o Bogu zunaj verovanja ne govori o Bogu, ampak o hudiču.«<sup>5</sup> Z vsem, kar je Tillich ustvaril, pa kaže na povsem nasprotna prizadevanja, ki jih je zelo dosledno razvijal skozi vsa svoja življenjska obdobja. Zgled za filozofsko teologijo mu je bil v marsičem Schelling.

Že leta 1930 je skušal natančno določiti bistvo filozofije in religije, saj njegova filozofija religije nikakor ne ukinja avtonomije niti prve niti druge. »Filozofija je drža radikalnega spraševanja, spraševanja o vprašanju in o vseh predmetih, kolikor ti lahko odgovorijo na radikalno vprašanje. Religija je čista prevzetost z brezpogojnim, z bitjo onstranskega, s tistim, kar biti daje bit in smislu smisel. Religija je torej neko imetje (Haben), pa četudi v obliki 'biti-v-lasti' ('Gehabtwerden'). Filozofija pa je, nasprotno, ravno tisto negativno imetje, je čisto začenjanje, začetek brez imetja, brez česar koli vnaprej danega. Razmerje med filozofijo in religijo je torej razmerje med ne-imetju in imeti, je kot razmerje med vprašanjem in biti-vsebovan-že-v-vpra-

<sup>2</sup> Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie, Gesammelte Werke (GW) V*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1978, str. 138.

<sup>3</sup> Wilhelm Weischedel: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus 2*, DTV, München 1985, str. 4.

<sup>4</sup> Prav tam.

<sup>5</sup> Prav tam.

<sup>6</sup> Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 101.

šanju. Zdi se, da gre tu za *nasprotje*.<sup>6</sup> Iz opisa te temeljne razlike sledi še tole: »Tako kot se filozofija ne more odpovedati brezpogojnosti čistega spraševanja, se tudi religija ne more odpovedati brezpogojnosti čiste prevzetosti.«<sup>7</sup> Radikalno spraševanje vedno pomeni povsem konkretno vprašanje in »konkretno vprašanje je vprašanje konkretnega položaja.«<sup>8</sup> Ravno v tej konkretnosti je dana eksistencialna naravnost filozofije. Tudi religija je zavezana eksistencialnosti, saj govorimo o »konkretni religiozni prevzetosti.«<sup>9</sup> Tako je Tillich držo filozofije in religije pojasnil samo s povsem konkretnimi razsežnostmi bivanja, in filozofska teologija ne obravnava filozofije in tudi ne teologije, ampak samo vprašanja in probleme človeške eksistence, zato ontologija ostaja temelj filozofske teologije.

Teologija in filozofija sta samo sredstvi za razreševanje najtežjih problemov bivanja, ki je bilo v novejši zgodovini ogroženo do te mere, da je pošel celo *pogum za bivanje* samo. Ravno ta pogum je zelo pogosta tema Tillichovih razmišljanj, namreč s čim ga obuditi glede na to, da je moderno bivanje soočeno z izgubo smisla. S svojim mišljenjem *na meji* je ponovno preprašal globino človekovega duha, ki je še posebej v 20. stoletju začela izgubljati svojo ostrino. Pri tem sploh ne gre za akademski pristop, ampak samo za najbolj konkretna vprašanja, povezana s povsem stvarnim življenjem, vprašanja, ki so zahtevala konkretne odgovore. Tu ni zadoščala samo in zgolj *teologija od zgoraj*. Če je Tillich hotel razviti svojo *teologijo od spodaj*, je moral upoštevati filozofijo, ontologijo še posebej, kajti ta je po njegovem za teorijo stvarnosti najpomembnejša in izhodiščna. Ne teologija in ne krščanstvo ne potrebujeta kake posebne teorije stvarnosti, je njegova stalna deviza.

Tillichova filozofija religije povezuje filozofijo, religijo in teologijo, čeprav je več kot očitno, da je njen trajni in izstopajoči motiv predvsem filozofski, ki ga je določala njegova osebna želja, da bi kot teolog ostal filozof, za kar je med mnogimi filozofi prejel priznanje. Tillich se je zavedal, da je s takim pristopom zelo posegel v teološka razmišljanja in naravo teologije nasploh. V krajšem članku z naslovom

<sup>7</sup> Prav tam.

<sup>8</sup> Prav tam, str. 102.

<sup>9</sup> Prav tam.

*Filozofija in teologija* iz leta 1940 izrecno pravi, da je izraz »filozofska teologija«<sup>10</sup> za njegovo razumevanje teologije povsem primeren, kajti gre za teologijo, ki je in ostaja filozofska. V svojih zgodnjih delih praviloma bolj uporablja izraz *filozofija religije*, dobimo pa tudi take izraze kot *teonomna metafizika*.

Značilnost filozofske teologije je predvsem njen filozofski značaj. Znotraj sodobne teologije vidi Tillich dve usmeritvi: ena teologija je filozofska, druga je *kerigmatična*, tj. oznanjevalna. Kerigmatična teologija je »teologija, ki skuša podati vsebino krščanskega izročila na urejen in sistematski način, ne glede na filozofijo«.<sup>11</sup> Najbolj radikalen poskus take kerigmatične teologije vidi pri Karlu Barthu, čeprav ta po Tillichovem priznanju ni mogel docela brez filozofije, kar je Barth tudi sam priznal. Leta 1951 je v uvodu svoje *Sistematske teologije* Tillich očital kerigmatični teologiji, da je preveč fundamentalistična in ortodoksna.<sup>12</sup> Barth pa je med drugim Tillichu očital, da je v teološki misli nastopal kot kakšen izganjalec velikega inkvizitorja, vendar je to izjavo Tillich razumel kot poklon in sam priznal, da je to zelo pogosto tudi počel. Zanimivo je, da Tillich dopušča še tretji tip teologije, ki jo imenuje kar mistična teologija. Vendar za mistiko ugotavlja, da je »element vsakega religioznega poslanstva«,<sup>13</sup> zato je bistvena tako za filozofsko kot za kerigmatično teologijo.

Tudi filozofska teologija želi razložiti vsebino *kerigme*, vendar na filozofski način. Prav tako se filozofska teologija ne odreka nobenemu tradicionalnemu teološkemu pojmu, toda ko gre za pojmovanje resnice, ravna filozofsko, in tak pristop je Tillich, vsaj v primerjavi z Barthom, želel izrazito izpostaviti. Tukaj ne odločata avtoriteta in tradicija, ampak samo to, kar z vsem najbolj neposredno omogoča bivanje, namreč bit sama. Zato je filozofski pristop isto kot *logos o biti* in bit znotraj teologije prejme le bolj specifično oznako, namreč da je to, kar je in ostaja *brezpogojno*. Tillich natančno opiše: »Pojem 'brezpogojen' oziroma 'brezpogojno' je abstrakcija tistega, kar je izraženo

<sup>10</sup> Prav tam, str. 110.

<sup>11</sup> Prav tam.

<sup>12</sup> Paul Tillich: *Systematic Theology 1. Reason and Revelation. Being and God*, SCM Press Ltd, London 1984, str. 4.

<sup>13</sup> Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 112.

v mnogih svetopisemskih besedah ali v véliki religiozni literaturi. Brezpogojno je kvaliteta, nikakršno bitje. Označuje to, kar se nas tiče nazadnje in zato brezpogojno, pa naj to poimenujemo 'Bog' ali 'bit po sebi' ali 'resnica po sebi' ali kakršno koli že ime mu damo. Popolnoma zmotno bi bilo, če bi brezpogojno razumeli kot bitje, o čigar eksistenci bi se lahko prerekali. Kdor govori o eksistenci brezpogojnega, je popolnoma napačno razumel smisel pojma. Brezpogojno je kvaliteta, ki jo izkusimo v srečanju s stvarnostjo, na primer značaj brezpogojnosti glasu vesti, tako logične kot tudi npravne.«<sup>14</sup> Tako Tillichova filozofska teologija kot filozofija religije sprašujeta<sup>15</sup> o brezpogojnem v smislu kvalitete in ne bitja.

Sama filozofija religije vključuje dvojno vprašanje, in sicer vprašanje po *bistvu* in *resnici* religije; pristop k prvemu vprašanju je bolj empirične narave, k drugemu spekulativne. Tillich ostaja ves čas dosleden, ko gre za razumevanje bistva religije, ki je po njegovem »*usmerjenost k brezpogojnemu*«<sup>16</sup> oziroma »*usmerjenost duha k brezpogojnemu smislu*«.<sup>17</sup> Takšno pojmovanje religije, ki ga je podal že leta 1925 v članku z naslovom *Filozofija religije*, se pojavlja v poznejših, še tako različnih kontekstih. Celo trideset let pozneje v *Sistematski teologiji* poudarja, da je bila krščanska misel v vseh časih naravnana na to, kar se nas brezpogojno tiče. Sámó vprašanje o resnici religije je že vključeno v odgovor na vprašanje po bistvu religije, zato »vprašanje po bistvu in vprašanje po resnici religije sovpadata«.<sup>18</sup> Zdaj je dobil Tillich še podlago za razumevanje vere, ki je po njegovem »v vseh funkcijah duha delujoči obrat k brezpogojnemu«.<sup>19</sup> Vendar to, kar je brezpogojno, ne more nikdar biti »predmet, temveč le *simbol* v katerem vidimo in hočemo imeti brezpogojno. Vera je usmerjenost k brezpogojnemu s pomočjo simbolov, ki izhajajo iz pogojnega. Torej

<sup>14</sup> Paul Tillich: *Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, GW VI, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1963, str. 9.

<sup>15</sup> Isto še Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 133.

<sup>16</sup> Paul Tillich: *Frühe Hauptwerke*, GW I, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1959, str. 320.

<sup>17</sup> Prav tam, str. 329.

<sup>18</sup> Prav tam, str. 328.

<sup>19</sup> Prav tam, str. 331.



ima vsako dejanje vere dvojen pomen: usmerjen je neposredno na objekt svetega. Vendar s tem ne misli objekta, temveč brezpogojno, ki je simbolno izraženo v objektu. Vera presega neposrednost vsake stvari in je usmerjenost k temelju in breztemeljnosti, na kateri vsaka stvar sloni.«<sup>20</sup> Vera torej vedno gradi na simbolnem dojetanju, v katerem sploh ne gre več za to, kaj je in kar ni resnično kot objekt, ampak, in zdaj Tillich izrecno svari, samo »za obrat k brezpogojnemu«.<sup>21</sup>

### RELIGIOZNA FUNKCIJA ATEIZMA

Tillich še leta 1957 v svojem delu *Dinamika vere*, napisanem v angleščini, izrecno poudarja: »Vera pomeni, da nas zadene to, kar se nas brezpogojno tiče.«<sup>22</sup> Takšna stališča pripeljejo Tillicha do dokaj drzne trditve, ki mu med mnogimi teologi ni mogla prinesiti občudovanja, namreč da je »Bog simbol za brezpogojno«.<sup>23</sup> Nič več in nič manj, kajti: »Bog ni samo svoj lastni temelj, ampak tudi svoje lastno brezno.«<sup>24</sup> Meje med teizmom in ateizmom se brišejo in izgubljajo svoje sicer tradicionalno nasprotovanje in celo izključevanje. Zato Tillich ugotavlja: »Dejanski ateist ni neverujoči, temveč verujoči; in vsak pravi *teizem*, vsaka določitev Boga kot brezpogojnega, vsebuje breztemeljnost *ateizma* in določitev spet ukine.«<sup>25</sup>

Četudi je narava človekovega dojetanja teonomna, spada k njej tudi ateizem. Kot odgovor na vprašanje, kaj je teonomno, Tillich posreduje z naslednjim: »S teonomnim želim poimenovati duhovni položaj, v katerem so vse oblike duhovnega življenja izraz brezpogojno resničnega, ki jih prežema.«<sup>26</sup> Toda vsaka oblika in način

<sup>20</sup> Prav tam, 332.

<sup>21</sup> Prav tam, str. 331.

<sup>22</sup> Manfred Baumotte (ur.): *Tillich-Auswahl 2. Wesen und Wandel des Glaubens*, Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1980, str. 161. Gre za prevod iz njegovega dela *Dynamics of Faith*, Harper, New York 1957.

<sup>23</sup> Paul Tillich: *Frühe Hauptwerke*, str. 334.

<sup>24</sup> Prav tam.

<sup>25</sup> Prav tam.

<sup>26</sup> Prav tam, str. 386.

izražanja teonomnosti mora ostajati samo na simbolni ravni, kajti če se brezpogojno spremeni v predmet, se s tem razkraja tako religiozno kot duhovno življenje. Ravno v tem je po Tillichu dragocena »religiozna funkcija ateizma, ko vedno znova opominja, da gre v religioznem aktu za brezpogojno-transcendentno in da zastopstva brezpogojnega niso predmeti, katerih bivanje oziroma nebivanje bi bilo lahko stvar kake diskusije«. <sup>27</sup> Zato se po Tillichu religije ne da misliti brez ateističnega elementa, kajti ateizem je »nujni religiozni in teološki odgovor«. <sup>28</sup> Z vsemi temi stališči gre za bistveno preusmeritev v teologiji sami, novejša ugotovitev zato povzema: »Ko tako pojem brezpogojnega dobi prednost pred Bogom, se dogodi odvrnitev od teološkega Boga in obrat k pojmu filozofsko razumljenega Boga.« <sup>29</sup>

Vsaj kar se Tillicha tiče, ostaja vprašanje, od kod in zakaj takšno intenzivno nagnjenje do filozofije in čemu teologijo tematizirati in prevprašati na novo, predvsem v duhu novejše filozofije. O tem nagnjenju sam poroča v svojem predavanju *Filozofsko ozadje moje teologije*, ki ga je imel na Japonskem leta 1960, namreč da ga je v marsičem sprožila najprej predsokratska filozofija. V ohranjenih fragmentih te filozofije je ponekod našel več vsebine in globine kot v poznejši. Izžarevala je nekaj arhaičnega in hkrati mističnega, tako kot nasmešek takratnih bogov. Vsebovala je že moč abstrakcije, celo do te mere, da »je tukaj prvič v zgodovini zahoda nastal pojem biti, še posebej v Parmenidovi filozofiji«. <sup>30</sup>

S pojmom biti se pojavi tudi nebit, dejstvo, o katerem ugotavlja, da je zelo vplivalo na njegov odnos do življenja. »Filozofija obravnava strukturo biti po sebi; teologija govori o pomenu biti za nas.« <sup>31</sup> Iz te razlike izhajajo vsa soglasja kot tudi razhajanja med teologijo in filozofijo. Tillichu namreč ne gre samo za postavljanje vprašanj, kakor to počne filozofija, in tudi eksistencializem po njegovem »samo oblikuje

<sup>27</sup> Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 134.

<sup>28</sup> Prav tam, str. 133–134.

<sup>29</sup> Wilhelm Weischedel: *Der Gott der Philosophen 2*, str. 91.

<sup>30</sup> Paul Tillich: *Impressionen und Reflexionen. Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen*, GW XIII, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1972, str. 478.

<sup>31</sup> Paul Tillich: *Systematic Theology 1*, str. 22.

vprašanja, ki so dana s človeško situacijo, ne daje pa nikakršnega odgovora«. <sup>32</sup> Teologija skuša posredovati odgovore, skratka je odgovarjanje tudi na t. i. neodgovorljiva filozofska vprašanja, in sicer »z razlago religioznih simbolov«. <sup>33</sup> Pri tem Tillich izrecno opozarja, da se mora teologija vedno utemeljevati v nauku o biti, ki vključuje še nebit, kajti prav vse, o čemer teolog sprašuje, je hkrati vprašanje *po biti in nebiti*.

Tudi Aristotelovo pojmovanje biti kot aktualne in potencialne vključuje odnos biti in nebiti predvsem v tem pomenu, ker potencialna bit pomeni moč biti, ki se še ni ustvarila; kot taka »ni nebit, je pa več kot nebit«. <sup>34</sup> Aktualna bit je bit, ki se javlja v prostoru in času, tako je določena konkretno in zgodovinsko, s tem pa razumevanje biti po Tillichu nikakor ni opredeljeno samo esencialno, ampak še eksistencialno. Zato je za njegovo trajno držo, tj. *na meji med filozofijo in religijo*, značilno, da poudarja stvarno bistvo biti – to, da je – in nato še zgodovinsko konkretni položaj človeka – to, *kako* je njegova bit – v povsem določenem bivanju, z vsemi vprašanji in dilemami. Miselna pot, po kateri Tillich napreduje, je pot od esence k eksistenci, od esencialne biti do eksistencialne.

Tako filozofija kot religija odkrivata razcep in razkol med našo esencialno bitjo in našo eksistencialno odtujitvijo. Religija tu še posebej nastopa s svojo močjo odreševanja. »In s tem je povezana tudi moč, o kateri govori religija, moč zdravljenja. V latinščini imata besedi za zdraviti in odrešiti enak koren (*salvare – salvatio*). Zato lahko rečemo, da je odrešitev po svoji notranji naravi zdravljenje: do ozdravitve pride, ko odkrijemo prepad med našo esencialno bitjo in našo eksistencialno odtujitvijo. S tem je omogočena vrnitev k naši esencialni biti, ki jo določa eksistenca.« <sup>35</sup> Odrešenjski vidik ni značilen samo za krščanstvo, ampak za vse religije, celo kulture. Po njegovem se krščanstvo odlikuje predvsem s pojmom *agape*, »kriterija *agape*, ljubezni, samopožrtvovalnosti božanskega za človeško«. <sup>36</sup>

<sup>32</sup> Paul Tillich: *Impressionen und Reflexionen*, str. 483.

<sup>33</sup> Prav tam.

<sup>34</sup> Prav tam, str. 482.

<sup>35</sup> Prav tam, str. 486.

<sup>36</sup> Prav tam, str. 487.

Pojem *nova bit* pa je pojem, ki po Tillichovi ugotovitvi daje podlago za razumevanje zgodovine. Gre namreč za bit, ki v mnogočem sploh omogoča zgodovinsko dogajanje, ustvarjanje novega tukaj in zdaj, vendar v smislu višje, bolj humane kvalitete. »Nova bit' je bit onkraj esence in eksistence, je bit, ki odrešuje.«<sup>37</sup> Zato je najpriljavnejši odgovor na vprašanje po eksistencialnem vidiku biti odrešenjski, saj gre za bit, ki še posebej v krščanskem smislu osvobaja in ozdravlja in kot taka odpravlja odtujitev. Vendar krščanskega izročila odreševanja Tillich nikdar ne more reševati nadzgodovinsko ali celo zunaj zgodovine. Zato se je moral raziti z Barthom, ki je čistost krščanstva skušal ohranjati tako, da je pogled vse preveč usmeril navzgor, v nebo. Tillichova misel je v primerjavi z njim kot pogled navzdol, k zemlji, njenemu kriku.

Kmalu po izdaji prvega zvezka njegovega dela *Sistematska teologija*, ki je izšlo v Ameriki leta 1951, je bil soočen z vrsto kritik, ki so zavračale njegovo filozofsko razmišljanje o teologiji, ki naj bi bilo *Svetemu pismu* tuje. Za njegove kritike je bila še posebej vprašljiva povezava teologije z ontologijo, pristop, ki obravnava ontologijo na grški način. Odklonilne ocene so šle celo tako daleč, da so mu postavljali vprašanje, kaj imata skupnega Atene in Jeruzalem. Vendar se je Tillich, ta svojevrstni teolog, ki je razmišljal filozofsko, zelo dobro zavedal protislovja med svetopisemsko religijo in filozofijo v tem smislu, ker *Sveto pismo* misli personalno, filozofija pa ontološko, in tega dejstva nikakor ni omalovaževal.

Konflikt religije z ontologijo je izrazil s tole ugotovitvijo: »Središče protiontološke države v svetopisemski religiji je njen personalizem. V vsaki besedi Svetega pisma se Bog razodeva kot oseba. Srečanje z njim in pojmi, s katerimi je to srečanje opisano, so povsem personalni. Toda kako naj potem te pojme privedemo do neke sinteze z vprašanjem po biti? Prav to je osrednje vprašanje.«<sup>38</sup> Po njegovem ontologija je in tudi ostaja središče vse filozofije, vendar ne dojema personalno, ampak »generalizira, medtem ko svetopisemska religija individualizira.«<sup>39</sup> Najstarejša definicija filozofije je še vedno najbolj moderna,

<sup>37</sup> Prav tam.

<sup>38</sup> Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 149–150.

<sup>39</sup> Prav tam, str. 158.

in ta definicija bo po njegovem tudi vedno veljavna in aktualna, saj je »filozofija tisto spoznavno prizadevanje, v katerem gre za vprašanje po biti«. <sup>40</sup> Sámó ontologijo razume tudi kot metafiziko, saj gre za prvo in najvišjo teorijo o bivajočem, ki je ne povezuje z naukom o čem onstranskem, ampak z »metafizičnim šokom«, <sup>41</sup> namreč da sploh nekaj je in ne, da ničesar ni. Vsebina tega šoka – zakaj raje ni nič –, ki ga ponekod imenuje kar »ontološki šok«, <sup>42</sup> je izkustvo o tem, da nekaj je, pomeni, da »ta 'nekaj' ni neka stvar, temveč moč biti v vsem, kar je biti deležno«. <sup>43</sup>

Kljub temu da gre pri Tillichu za očiten vpliv sodobne filozofije, ki si je prizadevala ponovno obuditi zanimanje za ontologijo, mu je treba priznati, da je uspel dokaj samostojno premisliti obrat *nazaj k ontologiji* oziroma k potrebi po ponovni obuditvi ontologije. Izhaja iz tega, da vprašanje po biti ni vprašanje po posameznem bivajočem, po njegovi eksistenci in po njegovem bistvu, ampak je najprej vprašanje po tem, kaj sploh pomeni *biti*. Že človek sam po svoji naravi je filozof v tem smislu, ker vedno znova postavlja vprašanja po biti. Vse to je razvidno v mitu, epu, drami, pesništvu, celo v strukturi in posameznih besedah vsakega jezika. »To je najenostavnejše, najgloblje in popolnoma neizčrpno vprašanje – vprašanje, kaj pomeni, če rečemo, da nekaj je.« <sup>44</sup> Prav vsaka filozofija se hote ali nehote ukvarja s tem vprašanjem in prav vsaka filozofija daje kak posamezen, delni odgovor na vprašanje po biti. Ker nobena ne more docela pojasniti tega, kar je bit, je narava vsake filozofije *aporetična*, dejstvo, ki ni nemoč filozofa in filozofije, ampak je povezano samo z naravo bivajočega, z bitjo samo.

Toda filozof je med drugim filozof tudi zaradi tega, ker ga usmerja močna potreba po spoznavanju in razumevanju tega, kar pač je. Zato filozofsko držo, ki vključuje bistvo in smisel filozofije, Tillich razume kot izraziti ontološki problem, ta pa po njegovem izhaja samo iz povsem človeškega položaja; tako njegova ontologija nikakor »ni

<sup>40</sup> Prav tam, str. 140–141.

<sup>41</sup> Paul Tillich: *Systematic Theology* 1, str. 163.

<sup>42</sup> Prav tam, str. 113.

<sup>43</sup> Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 133.

<sup>44</sup> Prav tam, str. 141.

statična, ampak eksistencialno-dinamična.«<sup>45</sup> Po tej plati jo je treba imenovati kar eksistencialna ontologija, saj zelo kritično razmišlja o ključnem vprašanju, *kako* je to, kar je, in ne samo, da je.

Torej: kakšna je kvaliteta bivajočega in ali je v tem, kar je, sploh kakšen smisel, katerega bi se ljudje lahko oprijeli? Iz njegove že sklenjene misli izhaja, da tu nikakor ne gre za pojmovanje eksistence zgolj v duhu 20. stoletja, ampak za naravnost, ki je kar najbolj povezana s človekovim dojemanjem kot takim, dojemanjem, ki išče smisel in globino v vsem, kar biva. S tem dobi Tillich oporo za povezavo filozofije z religijo oziroma kako neka filozofija učinkuje ne samo filozofsko, ampak še religiozno in teološko.

Eksistencializem kot zelo specifična filozofska usmerjenost, kateri je Tillich zelo sledil, v primerjavi s prejšnjimi filozofijami le bolj izrazito poudarja povsem konkretno bivanjsko razsežnost človekovega odnosa do vsega, kar človek spoznava. Kolikor bolj stopa v ospredje eksistencialna naravnost kake filozofije, »toliko bolj se približuje teologiji in s tem religiji«.<sup>46</sup> Tudi za religijo velja, da kolikor več filozofskih elementov privzema v svoje razmišljanje, toliko bolj postaja teološka in filozofska. In kolikor bolj je teologija radikalna v svojem postavljanju vprašanj, toliko bolj se religija približuje filozofiji. Kolikor več preroške vsebine vsebuje filozofija, toliko bolj postaja podobna religiji. Kot da bi s temi stališči Tillich posredno opisoval, kako je Marxova misel učinkovala religiozno in teološko in zakaj misli filozofov, ki sodijo v eksistencialistično filozofsko tradicijo, še vedno učinkujejo prepričljivo, navdušujejo in prevzemajo domala tako kot religija.

Kakšna usoda čaka filozofije, ki nosijo v sebi kaj religioznega?

Tillich bi dejal, da je vse odvisno od tega, kakšna je njihova eksistencialna naravnost. Ta pa bo vedno in z vsem zavezana samo najbolj konkretni zgodovini in povsem konkretnemu dogajanju, in ničemu drugemu.

<sup>45</sup> Heinz Zahrnt: *Tillich als Gestalt des 20. Jahrhunderts*, nav. iz Hermann Fischer (ur.): *Paul Tillich. Studie zu einer Theologie der Moderne*, Athenäum, Frankfurt am Main 1989, str. 17.

<sup>46</sup> Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten*, str. 105.

Kot da bi navzočnost zgodovine znotraj filozofije vsaj deloma spet pomenila pritegnitev religije, od katere se je filozofija nekoč želela tako zelo osvoboditi. Reflektirati zgodovino v filozofiji očitno pomeni vsaj deloma vztrajati pri razodetju, ki bo vedno povezano z odrešenjskim vidikom – pa če je to filozofom vseh ali ne. Tudi filozofija vsebuje kaj kerigmatičnega, tj. oznanjevalnega, toda s tem sebe ne ukinja po znanem marksističnem vzoru. Eksistencialistična naravnost Tillichove misli prevladuje tok njegovih razmišljanj tudi takrat, ko pravi, da povzema nekatere Marxove izsledke in se priznava celo za religioznega socialista.

Kolikor bolj je neka misel povezana s konkretno zgodovino in z vsem, kar se v njej dogaja, toliko bolj po Tillichu razvija čut za kaj religioznega, vendar je to zdaj z vsem *religija od spodaj*.

Eden izmed zelo pomembnih vidikov za takšno dejstvo je *izguba smisla* v sodobnem življenju. Reflektirati to izgubo po Tillichu pomeni imeti vsaj kanček čuta za religiozno dožemanje, ki si z ničimer več ne dovoli predpisovati dokončno določenega predmetnega območja. Še v stilu moderne umetnosti in njenih upodobitvah se po Tillichu kaže »strastno in pogosto tragično iskanje smisla življenja, v času, kjer je dimenzija globine zakrita«. <sup>47</sup> S svojo filozofijo religije Tillich odkriva religioznost na področjih, ki že zelo dolgo ne veljajo za religiozna ali ki celo gradijo na nekakšni deklarirani antireligioznosti. Od tod trdi: »Moderna umetnost in filozofija nista religiozni v ožjem smislu besede; toda religiozna vprašanja so v njima postavljena bolj radikalno in tehtno kot v t. i. religiozni literaturi.« <sup>48</sup> Obe namreč glasno in s svojo simbolno govorico izgovarjata vprašanja in podajata odgovore, ki izhajajo samó iz povsem stvarnih razsežnosti bivajočega. S svojo filozofijo religije in filozofsko teologijo je Tillich v bistvu podal logos o takšnem pristopu.

<sup>47</sup> Prav tam, str. 48.

<sup>48</sup> Prav tam.

Violeta Vladimira Mesarič

## PAUL TILLICH KOT VOJAŠKI PRIDIGAR

### UVOD

Paula Tillicha poznajo danes teologi in filozofi z vsega sveta, znan je tako v Nemčiji kot tudi v Ameriki. O tem, da je Paul Tillich v času prve svetovne vojne (1914–1918) bil tudi vojaški pridigar, kar je v veliki meri vplivalo na vse njegovo nadaljnje razmišljanje in delovanje, pa se govori nekoliko manj.

O čem je Tillich razmišljal tik pred vojno, nazorno govori njegova pridiga iz leta 1913, objavljena z naslovom *O osamljenosti*, ki jo je povedal cerkvenemu občestvu v Moabitski cerkvi v Berlinu. »Prostor, kjer se odigrava sveta podoba duše, če hrepeni po družbi, da bi se izognila osamljenosti ... to je hrepenenje, izogniti se osamljenosti. Nekaj pretresljivega je v tem nemiru duše, žgoča ljubezen, ki želi biti eno s tem, kar ljubi in se mu je pripravljena povsem odpreti do svojih najbolj notranjih globin ...« (Tillich, 1972:64.) V tem smislu tudi nadaljuje: »Vsi smo zelo osamljeni in tudi moramo biti; kajti če bi se poskušali osamljenosti povsem izogniti, bi bili še bolj osamljeni. Nujnost osamljenosti je hkrati dolžnost do osamljenosti. 'Gospod, nobenega človeka nimam!' – to je pretresljiv klic vseh nas, klic notranje osamljenosti!« (Tillich, 1972:67.)

Ob teh njegovih besedah dobimo vsaj delno razlago, zakaj se je odločil za svoje nevarno poslanstvo vojaškega pridigarja. Kot mnogi drugi je Tillich že prav na začetku vojne (1914) prostovoljno odšel na fronto v Francijo, kjer je bil neposredno izpostavljen izkušnji »pošastne realnosti« smrti in uničevanja in je svoje poslanstvo opravljal do konca vojne leta 1918 (Wehr, 1998:13). O tem, da bo vojna trajalo



dolgo in da bo imela rušilne posledice za vso Evropo, je bil Tillich prepričan že v prvih nekaj mesecih krvavih bojev.

O njegovem duhovniškem poslanstvu ter vplivu posameznih vojnih dogodkov nanj lahko izvemo iz Tillichovih osebnih pisem in iz poročil svojemu nadrejenemu vojaškemu škofu (Tillich, 1972: 71-79). Žal ne vemo, koliko je bilo teh poročil, pa vendar je iz njih moči čutiti, da je čas trajanja vojne močno vplival na mladega pridigarja in spremenil tako njegovo razumevanje ne samo vojne in vsega kar je z njo povezano; predvsem je doživljal spremembo v pogledu na življenje, na človeka in na Boga. »Postalo mu je jasno: kolikor je možno združiti teologijo in filozofijo, potem se to lahko zgodi le na tak način, da se upošteva *izkustvo brezna* (Erfahrung des Abgrundes).« (Wehr, 1998: 13.) Idealistično mišljenje, ki je navdihovalo tako njega kot mnoge njegove sodobnike, se je razbilo za vse večne čase. Vse močnejše je prihajala do izraza zavest »biti na meji« (auf der Grenze) med življenjem in smrtjo, o čemer piše v svoji istoimenski knjigi (*Auf der Grenze*). Njegovi sodelavci so ga imenovali kar *miroljubnež na meji* (Tóth, 2002:95).

Iz časa prve svetovne vojne se je do danes ohranilo okrog sto (100) Tillichovih pridig in približno trideset (30)otic k pridigam. Od vsega naštetega je bila natisnjena le ena pridiga, ki jo je Tillich imel za vojake v času po bojih pri Tahuri v Franciji leta 1915 (Tillich, 1972: 71). O svojih pridigah v času prve svetovne vojne je izjavil, da je za razliko od svojih nadrejenih bil zadržan, kar se tiče načrtnega vplivanja na večje domoljubje pri vojakih. Poskušal se je omejiti le na tisto najnujnejše. Prej omenjena natisnjena pridiga je bila izbrana, ker ni vsebovala nobenih nacionalističnih elementov, hkrati pa je dokumentirala svobodo pridigarja pri izboru bibličnega teksta. Tillich je namreč ob prehodu Starega v Novo leto (1914/15), ko se običajno berejo božična biblična berila, za pridigo izbral velikonočni tekst – Pot v Emaus (Lk 24,29).

V tej pridigi skoraj poetično doživlja slovo in pove: »Večer je, in tema je pred nami in novo leto! Kaj nam bo prineslo? Zmago, mir, vrnitev k našim ljubljenim ... ali še eno dolgo vojno, stisko in nemir, rane in smrt? Ali bo morda mrak nastopil tudi v naših življenjih? Se je k temu nagnilo tudi naše bivanje? Tega ne vemo; nikoli do zdaj

še nismo vedeli tako malo kot ob tem prehodu leta! Nikoli ni tema prihodnosti bila tako neprehodna! – In tako govorimo z učencema:<sup>1</sup> Ostani z nami, Gospod!« (Tillich, 1972:81.) Svojo pridigo sklene z razmišljanji: »On, ki je prišel med nas, nas v prihajajočem letu ne bo zapustil; želi ostati pri nas in z nami nositi; on hodi po vseh naših poteh ... skozi doline in čez hribe, skozi rane in napore, v življenju in smrti. – Še se sveti božično drevo, sveti v novo leto; in skozi njegovo svetlobo nam Bog govori: (...) Sem nebo, da bi prišel k tebi v tvojo noč, da bi razsvetlil tudi noč tvoje prihodnosti. Ti govoriš: Ostani pri nas, Gospod, kajti proti večeru gre. Jaz odgovarjam: Glej, jaz sem z vami vse dneve do konca sveta! Zato odidi, staro leto, veliko leto 1914, z vsem, kar si nam prineslo, z vsem, kar si nam odneslo, in pridi k nam, novo leto! Tudi če si temno, potolaženi gledamo tvoj obraz, kajti mi govorimo: 'Prepričan sem: ne smrt, ne življenje, ne angeli, ne poglavarstva, ne sedanjost ne prihodnost, ne oblasti ne visokost, ne globokost, ne kakršnakoli druga stvar nas ne bo mogla ločiti od ljubezni s katero nas Bog ljubi v Jezusu Kristusu, našem Gospodu.'<sup>2</sup> AMEN.« (Tillich, 1972:82.)

## VOJAŠKI PRIDIGAR – ANTROPOLOG UPANJA

Iz vojnega dnevnika Paula Tillicha je moči izvedeti, kje, kdaj, kako pogosto in predvsem kako so potekala bogoslužja za vojake, ki jih je pripravljala Tillich sam (Tillich, 1972:82). Njegova pot na fronto se je začela v nedeljo, 4. oktobra 1914, ko se je s transportnim vlakom odpravil iz Magdeburga najprej za Soest. Tam je dva dni pozneje, 6. oktobra, presedel na lokalni vlak za Herbesthal. Tako je uspel pridobiti celo pet do šest dni prednosti pred ostalim konvojem vojakov in od 11. oktobra do 2. novembra 1914 je opravil skupaj devetnajst (19) bogoslužij za vojake.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Tillich misli na biblični tekst Lk 24,29 Pot v Emaus: »Ostani z nama, kajti proti večeru gre in dan se je že nagnil.« Glej Slovenski standardni prevod *Svetega pisma*, Osnovna izdaja, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 2002.

<sup>2</sup> Glej Rim 8,38-39.

<sup>3</sup> Seznam bogoslužij skupaj z datumi in številom navzočih pri bogoslužjih je v tekstu GW XIII izpuščen.

Prostor za bogoslužje je bil odvisen od zagotovitve varnosti za vojake in njej se je prilagajal tudi čas božjih služb. Če je bilo bogoslužje na prostem, se je to praviloma vršilo pod drevesi, saj so nasprotnikova letala neprestano preletavala in bombardirala vse pod seboj. V kolikor je možno, pa so obredi potekali v cerkvi ali pa celo na skednju. Med napadi bogoslužij ni bilo mogoče opravljati, razen če je na pomoč priskočila narava in se je vojska lahko zatekla v kakšno skalno votlino in tam našla zavetje pred nasprotnikovim obstreljevanjem. »Do sedaj sem opravil pet bogoslužij v skalnih votlinah in lahko le rečem, da so bila ena najbolj čustvenih; tudi takrat, ko so v ozadju votline stali konji in je prasketal ogenj. 'Kot prvi kristjani,' je rekel neki častnik, ki je posebej skrbel za beli oltar, razpelo in sveče ter s tem za estetski in obredni del bogoslužja. K posebnemu vzdušju pa je vplivala tudi akustika in seveda polmrak ob svetlobi, ki jo je dajal ogenj.« (Tillich, 1972:72.)

Posebnega pomena so bile pobožnosti, ki so potekale praktično na bojišču takoj za strelskimi jarki ali zaklonišči. Na hitro so sklicali proste vojake, ki so po kratki molitvi zopet odgovarjali na strele nasprotnika. Medtem ko je Tillich opravljaj molitev z manjšo skupino vojakov – dva do tri vojake, so nad njihovi glavami švigali strelji, a nič jih ni odvrnilo od molitve. Kot vemo iz njegovega obsežnega življenjskega opusa, je zanj religija pomenila »čisto prevzetost z brezpogojnim« (Tillich, 1978:101), vera sama »obrat k brezpogojnemu« (Tillich, 1959:331), in takšno verovanje je skušal prenašati na svoje vojake.

Kjerkoli so potekala bogoslužja, zmeraj je bilo vse pripravljeno z veliko mero ljubezni do človeka. Poseben pomen za vojake so imeli pogovori, ki so velikokrat trajali dolgo v noč. Tudi častniki, s katerimi je Tillich velikokrat prenočeval v votlinah, so bili veseli njegove družbe, saj je velikokrat to bila edina priložnost za pogovor se z nekom, ki je navzoč samo in prav zaradi človeka. Bolj ko je človek na odgovornem položaju, manj ima sogovornikov; občutek osamljenosti je pri teh ljudeh še večji. Odrešenjski vidik krščanstva je videl Tillich predvsem v pojmu *agape*, in kriterij *agape* oziroma *ljubezen* pomeni »samopožrtvovalnost božanskega za človeško« (Tillich, 1972:487).

Velikokrat so skupaj zapeli iz pesmaric, ki jih nikoli ni bilo dovolj, da bi imel vsak svojo. Zato je Tillich zmeraj znova naročal nadrejenim, naj pošljejo nove, saj so prav častniki velikokrat ostali brez vsakršne. Kjer petje zaradi bližine sovražnika ni bilo možno, je Tillich na glas bral besedila pesmi ali psalmov, ki so bili blizu mislim in srcem posameznikov. Njegova človečnost in skrajno odgovorno etično stališče razberemo tudi iz naslednjih besed: »Ne religija, temveč upanje na mir, je živa moč v duši večine. 'To je še edino, kar premoremo,' ni nikakršna posamična izjava, temveč je temeljni ton.« (Tillich, 1972:79.) Pred nami ni toliko vojaški pridigar kot pa antropolog upanja, ki sredi vojnega vrveža ugotavlja, »da ima upanje neverjetno uporniško moč, da je to dejansko 'edino' in se lepi tudi na najtanjše trakove in je vedno tukaj« (prav tam). Tillich se zaveda, da je »naša odgovornost velika«, toda mnogo večje je nasilje dejstev, ki bodo odločala o dolžini vojne – in posledice te vojne bodo za človeštvo trajne.

Tillich kot vojaški pridigar je bil spremljevalec enote ter svetovalec vojakom in poveljujočemu častniku. Bil je varuh človekovega dostojanstva, etike in vrednot in zlasti v kritičnem trenutku varuh človečnosti. Vprašanja, kaj je ogroženost bivanja, izguba smisla, soočanje z eksistencialno praznino, Tillich ni razumel abstraktno, akademsko. Vse omenjene pojme je sam konkretno doživljal in to njegovo soočenje z breznom trpljenja in nesmisla je v času prve svetovne vojne bil začetek njegove – kot vidimo danes – zelo uspešne poti.

## LITERATURA, VIRI

- Tillich, Paul (1959): Frühe Hauptwerke: v Gesammelte Werke I. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Tillich, Paul (1972): Impressionen und Reflexionen: v Gesammelte Werke XIII. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Tillich, Paul (1978): Die Frage nach dem Unbedingten: Schriften zur Religionsphilosophie: v Gesammelte Werke V. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- Tóth, Cvetka (2002): Med metafiziko in etiko. Ljubljana: ZIFF.
- Wehr, Gerhard (1998): Paul Tillich zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag.

*Ciril Sorč*

## KENOZA PRI JÜRGENU MOLTMANNU IN HANSU URSU VON BALTHASARJU

### UVOD

»Kenoza« je pojem, ki nas najprej spomni na sklanjanje, ponižanje pa tudi na ponižnost, čemur je blizu trpljenje in bolečina. Tako je kenoza negativna realnost, ki ne pristaja niti človeku, kaj šele Bogu. Torej je v splošni rabi pa tudi v filozofskem jeziku »neprimerna« za Boga kot najvišje, transcendentno bitje, saj v kenozi zasledimo neko nepopolnost, prigradnost in pomanjkljivost. Tako je vnašanje tega pojma v govorico o Bogu zelo občutljivo, saj moramo najprej razmejiti pomen tega izraza ko ga nanašamo na Boga in ko ga uporabljamo za opis človeškega izkustva. Tu moramo v najvišji meri upoštevati jezik analogije, ki nas spominja na podobnost, za katero pa se skriva še večja nepodobnost (prim. Denzinger-Schönmetzer: člen 806). Dokler imamo pred očmi monističnega, transcendentnega, nedostopnega, apatičnega, samozadostnega Boga, ni mesta za kenozo. Ta prejme svojo »domovinsko pravico« v Bogu razodetja, v katerem je krščanska vera prepoznala trojstvo oseb, Boga kot troosebno veličino. Ker je Bog tudi vstopil v zgodovino (njegov prvi »vstop« je že stvarjenje) z izvolitvijo in zavezo z izvoljenim ljudstvom, najbolj nepreklicno pa z učlovečenjem Božjega Sina, ga prepoznamo kot za svet zavzetega Boga. Njegova zavzetost pa pride do najvišjega izraza v pashalnem (velikonočnem) dogodku Jezusove smrti in vstajenja. Zato moremo govoriti o »trpečem Bogu« samo v luči razodetja ali v jeziku, ki je odprt in oplemeniten z bibličnim sporočilom. Tega se nadvse zavedajo teologi v zadnjem času (sicer ne vsi), in med njimi moremo na poseben način izpostaviti naša

teologa, ki sta tako zarisala in izrazila tisto, česar si teologi, ki se ne morejo odločiti za vstop na to področje in jim je neka filozofska predstava bolj ovira kot pomoč, ne drznejo storiti.<sup>1</sup> Kenozo – to »pomanjkljivost« naša teologa predstavita kot »krepost« Boga, kot božjo lastnost; in to vsak znotraj svojega teološkega koncepta in v moči njemu lastne karizme.

Izhodišče kenoze je v Bogu, ki biva trinitarično in že sam v sebi živi proeksistentno, na način podarjanja. Res, da je kenozna Boga najbolj prepoznavna na križu, vendar pa je njena zakoreninjenost in izhodišče v Bogu samem. Od tu izhaja vsako sklanjanje, izhajanje iz sebe, naravnost, usmerjenost na drugega, podarjanje, sprejemanje. Bog biva na kenotični, proeksistentni, torej na trinitarični način. To sklanjanje pa gre do konca. K temu ga navaja njegova narava, ki je ljubezen. O tej »kenotični« naravi Boga, ki je ljubezen, razmišljata Moltmann in Balthasar na različen način in z različnimi poudarki. Balthasar se ukvarja predvsem z iskanjem in utemeljevanjem te kenoze v prakenozi (Ur-kenose). Vse božje delovanje navzven namreč nosi ta kenotični značaj. Moltmann pa razvija svoj nauk o božjem trpljenju na temelju božjega pathosa, »strastne« zavzetosti za drugega.<sup>2</sup> Bog razodetja ni a-patični Bog, ampak je pathetični Bog in tako sym-patični, sočutni Bog. Tudi on odkriva razloge za božji passio v njegovi notranjosti, njegovi trinitaričnosti. Samo tako moremo razumeti Božje zavzemanje za svoje stvarstvo in predvsem človeka. Moltmann odkriva, da Bog ne »trpi« samo na križu, ampak odkriva to že v stari zavezi (šekinah, zimzum, zaveza in eksodus)

<sup>1</sup> Pomenljiva je knjiga Briana Johna Spenceja »Von Balthasar and Moltmann: Two responses to Hegel on the subject of the incarnation and 'the death of God'«, ki prikaže Heglovo »dediščino« v teologiji obeh naših teologov. Za Balthasarjevo in Moltmannovo trinitarično teologijo moremo reči, da prinaša pomemben prispevek k soočenju s Heglovo filozofijo. Še druge Balthasarjeve »sogovornike« na kratko predstavi W. Löser v delu »Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar«, 13-88.

<sup>2</sup> Pri poglobljanju v pojmovanje kenoze Boga pri obeh teologih nam more biti v pomoč doktorska disertacija Jane Elizabeth Linahan »The kenosis of God and reverence for the particular: a conversation with Jürgen Moltmann«. Prim. še Tüek, 2003:469-482.

in nadaljuje do konca časov. Moltmann se posveča predvsem odkrivanju te patetične dejavnosti Svete Trojice v zgodovini. V nadaljnjem izvajanju želim odkriti prispevek teh dveh teologov in to tako, da izhajam iz njunega razglabljanja o Sveti Trojici. Že tukaj pa bi poudaril, da oba teologa odkrivata kenozo Boga v njegovi »takšnosti«, namreč v njegovi trinitaričnosti, ki je izraz ljubečega bivanja (imanentna Trojica) in v njegovi zavzetosti za tako drugačnega, kot je stvarstvo (svojo drugačnost more to ohraniti samo v povezanosti s popolnoma Drugim, Bogom!). In »dramatičnost« te kenoze doseže svoj vrh na Kristusovem križu. Seveda pa bi bil ta križ »neučinkovit« brez vstajenja, kakor tudi bi bilo vstajenje »prazno« brez križa. Oba teologa sta si edina, da dogodek križa prejema višek dramatičnosti v dejavni navzočnosti Svete Trojice. Križ zadeva Sveto Trojico zato, ker je na njem trpel »unus ex Trinitate«!

## HANS URS VON BALTHASAR IN NJEGOV POGLED NA KENOZO

Hans Urs von Balthasar (katerega stoletnico rojstva letos obhajamo) je teolog, ki je mnogo svojega časa in prostora posvetil vprašanju Svete Trojice. Celotno njegovo delo nosi trinitarične poteze. To posebno jasno potrjuje njegovo delo »Theodramatik IV – Das Endspiel«,<sup>3</sup> katero moremo razumeti kot povzetek njegovega razmišljanja o Sveti Trojici.

V svojem globokem poznanju filozofije in klasike uporablja Balthasar klasični jezik metafizike, katero pa »reši« njene izoliranosti. V svojih delih izpostavi metafiziko ljubezni kot filozofskega partnerja svoje trinitarične teologije, kar pride še posebej do izraza

<sup>3</sup> Balthasar: Theodramatik IV: Das Endspiel. Ne moremo pa iti tudi mimo drugih njegovih del; naj omenim samo Spiritus creator: Skizzen zur Theologie III; Theodramatik III: Die Handlung, predvsem oddelek »Dramatische Soteriologie: 295-395; Theodramatik II: Die Personen des Spiels 2. Teil: Die Personen in Christo, predvsem peto pogl. »Deus Trinitas«; Theologik II: Wahrheit Gottes; Theologik III: Der Geist der Wahrheit. Prim. še G. Marchesi: La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar; P. Martinelli: La morte di Christo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar.

v delu »Pneuma und Institution« (Balthasar, 1974). Pobude tako imenovane dialoške filozofije, kakor so jo razvili Buber, Rosenzweig in drugi, je Balthasar povzel in jih poglobil. V svojem prispevku »Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes« (Balthasar, 1967a:15-45) je Balthasar na podlagi dialoške metafizike razvil naravno teologijo (»theologia naturalis«). Osnovna misel te »naravne teologije« je: človek zasnuje na temelju izkustva lastne končnosti v »logosu« filozofije zamisel o absolutnem, neskončnem temelju za obstajanje vsega končnega; na temelju lastnega izkustva ogroženosti razvije v »mitu« religije podobo nekega njemu naklonjenega in zavezujočega »Ti«. Obeh teh poti iskanja Boga človek ne more združiti v enoto. Šele samorazodetje trinitarnega Boga ljubezni vsebuje izpolnitev človekovega iskanja in hrepenenja.<sup>4</sup> Do oznanila o »absolutnem Ti« človek ne more priti na lastno pest. Toda hkrati to oznanilo ne zanemari in ne razvrednoti človekovega iskanja Boga, ampak ga privzame in izpopolni. Balthasar poudarja, da sta imanentna Trojica (v njenem notranjem in presežnem bivanju) in ojkonomska Trojica (v njenem stvariteljskem in odrešenjskem poseganju v svet in zgodovino) najtesneje povezani. Balthasarjeva teologija o Troedinem Bogu se nahaja v območju ontologije, ki bit odločno pojmuje kot ljubezen in ne najprej kot »biti pri sebi« (Beisichsein). Balthasar pojmuje svojo trinitarno teologijo kot »teodramatiko«, tj. kot eksplikacijo, navzven uresničeno odrešenjsko dramo med božjo in človeško svobodo. Ta drama premosti vsako nepremostljivo oviro med božjo vseomogočnostjo in zgodovinsko kontingenco (prigodnostjo). To premostitev »jarka« ponudi Balthasar s pomočjo filozofskih razmislekov in argumentov.

Vendar Balthasar poudarja, da se šele v kristologiji odpre božja troedinost. O Očetu, Sinu in Svetem Duhu kot božjih »osebah« zremo

<sup>4</sup> Tako Balthasar upošteva nasprotno od Moltmanna analogijo biti (analogia entis), ki pa je povsem odprta za analogijo vere (analogia fidei). Balthasar predloži še eno analogijo, to je analogia exinanitionis (analogijo izničenja), ki po njegovem prepričanju more izraziti neko soprizadetost Boga ob trpljenju sveta, ne da bi se pri tem moral Bog na tragični način ali v smislu procesne teologije vplesti v dogajanje v svetu (prim. Tüek, 2003:473). Ta analogija gradi na dejstvu prakenoze, ki je temelj vsake druge kenoze.



šele v liku (Gestalt) in ravnanju Jezusa Kristusa. V Trojici, ki se je odprla v Jezusu Kristusu, je razodeto oboje: a) da se Bog »ukvarja« s svetom kot Oče, Sin in Sveti Duh, in to zaradi njegovega zveličanja – tako je dogma o Sveti Trojici v vsej globini odrešenjskega pomena; b) da ni to božje ukvarjanje s svetom šele tisto, ki bi »vzbudilo« v njem ljubezen, kakor da bi dobil šele v stvarstvu svoj »ti«, ampak je Bog že v svoji transcendentnosti, sam v sebi ljubezen (prim. Albus, 1976). Temu primerno človek ni sam na sebi neki »jaz«, ki bi bil sposoben izreči svoj »ti«, ampak more šele potem, ko ga Bog nagovori kot svoj »ti«, tudi sam izgovoriti v pristnem pomenu svoj »ti«. Balthasar je močno razvil pojem »osebe« v Bogu, zato pravi, da imata tomistični sistem, kakor tudi celotni Avguštinov psihološki pristop k vprašanju osebe, težave, kako ohraniti odnos v notranjetrinitarični božji biti kot odnos oseb.

V poslanju učlovečenega Sina postane vidno večno izhajanje iz Boga. S Tomažem Akvinskim in širokim krogom teološkega izročila razume Balthasar Jezusovo *missio* (poslanje) kot udejanjanje, nadaljevanje in podaljšanje (*prolongatio*) izhajanja (*processio*) Sina v večnosti (Balthasar, 1978:140-143). Njegov osnutek tudi zamišlja trinitarična pošiljanja (*missiones*) kot podaljšanja (»Prolongationen«) in naobrnitve (»Konkretisationen«) izhajanj (»processiones«) v Bogu samem. Trinitarični odnosi (»relationes«) med osebami prejemajo svojo posebno značilnost iz izhajanj in pošiljanj. Vse dogajanje v Bogu zaobjema svobodna in ljubeča odločitev troedinega Boga, ki se odpira tudi navzven v »kenotičnem« božjem sklanjanju k ljudem (prim. Krenski, 1990). S tem, da je Božji Sin z učlovečenjem privzel človeško naravo, je »stopila« v življenje troedinega Boga človeška narava, še bolj: človek sam. Jezus Kristus je »dramatična 'oseba'« v pratipični obliki, tj. v popolni »identičnosti osebe in poslanja« (Balthasar, 1978:184). On je edin(stven)i primer, v katerem poslanstvo hkrati vse pove, kaj, kdo in zakaj je tu.

### **Odrešenjska kenoza učlovečenega Božjega Sina**

Balthasar še posebej izhaja iz pokorščine, ki je neposredno povezana z Jezusovo zavestjo o poslanju, tj. Z njegovo naravnostjo na Očeta-Aba (Balthasar, 1978:167-171). Njemu se popolnoma izroča; od

njega se vsega sprejema. Med njim in Očetom posreduje Sveti Duh. On Jezusa spodbuja in vodi k poslušni izpolnitvi svojega poslanstva v polni poslušnosti. Po njem Jezus napravlja Božje kraljestvo navzoče (Mt 12,28). Po Svetem Duhu je Jezus »predstavnik« Božjega kraljestva, bližina Boga v osebi. Sveti Duh zaznamuje tako Jezusov izvor v Bogu. Dogodek učlovečenja je trinitaričen: Duh posreduje pri učlovečenju Božjega Sina; Sin se v svoji vnaprejšni pokorščini »pusti« nositi in tako začne svoje poslanstvo. On ni »vržen v bivanje«. Njegovo bivanje je že pokorščina (Balthasar, 1987:44).

Da bi nam bolj približal odnos med učlovečenim Sinom in Svetim Duhom, govori Balthasar o trinitarični inverziji (trinitarischen Inversion; prim. Balthasar, 1978:167-185). S tem pojmom hoče označiti zaobrnitev tistih odnosov do Svetega Duha, v katerih je Božji Sin v Bogu. Medtem, ko »Filioque«, kakor ga najdemo v latinski različici veroizpovedi, govori o aktivnosti Sina v odnosu do Duha, živi učlovečeni Sin po Duhu, se sprejema po njem iz Marije, po njem je povezan z Očetom in izpolni svoje poslanstvo. Jezus je tako naravnani na Duha pasivno, kot sprejemalec, in Duh je v odnosu do učlovečenega Sina aktiven. Ta »inverzija« se konča z Jezusovim križem in vstajenjem: Na križu Jezus iz-dahne Duha, ga vrne Očetu. Da se izvrši vstajenje mora biti Duh ponovno podarjen – kot pri Jezusovem spočetju. Ta aktivnost Duha v odnosu do inkarniranega Sina postane očitna tudi pri samem vstajenju. Pavel piše v Pismu Rimljanom, da je Oče obudil Jezusa v moči Duha, ki daje življenje (Rim 8,11). Vstali in poveljani Sin dahne Duha kot Duha njegovega poslanja Cerkvi (Jn 20,22 s). Na binkošti pošljeta Oče in Sin Duha kot moč od zgoraj za pričevanje in življenje Cerkve (Apd 2). V Svetem Duhu je učlovečeni in poveljani Sin navzoč v svoji Cerkvi do dovršitve sveta (Mt 28,20) (prim. Balthasar, 1978:478).

Balthasar ne spada v vrste tistih, ki mislijo, da se morajo zaradi na novo odkrite relationalnosti trinitaričnih oseb in perihoretično zamišljene edinosti popolnoma ali vsaj v glavnem odpovedati pojmom kot je Božja substanca, bistvo in narava. Zaveda se, da se je težko izogniti nevarnosti triteizma na eni strani in nekakšnega mitičnega pristopa na drugi. Na drugi strani pa se nadvse zavzema, da bi božje bistvo razumel izhajajoč iz njegove tripersonalne realnosti

in tako išče pristop k trinitaričnemu misteriju, ki ni abstraktno-esenčialen, temveč konkretno-osebosten in tako »bivanjsko usmerjen«. Balthasar poudarja, da nam z upoštevanjem kenoze zasije nova podoba Boga, tista, ki je bila preveč zanemarjena (prim. Balthasar, 1997:29).

### **Trinitarično kenoza kot »prakenoza« (Urkenose) Boga**

Izhajajoč iz križa, vrhunca razodetja božje ljubezni, se poda Balthasar v notranje življenje Boga, da bi od tam našel pogled v božje delovanje (Handlung; gl. Balthasar, 1980:301). Odločilno iztočnico pri tem poskusu približevanja mu daje Pavlova himna v Pismu Filipljanom: Tisti, ki je v božji podobi, se je izpraznil (ekénosen) in privzel podobo služabnika. Tako je postal tisti, ki je enak Bogu enak ljudem (prim. Flp 2,6-11). To, kar je Bog v svojem izpraznjenju razodel, je on sam: samo sebe podarjajoča, sebe izpraznjena ljubezen (Balthasar, 1969:143-147). »Podoba Boga« je po svojem bistvu ljubezen, večno ljubeče občestvo Očeta, Sina in Svetega Duha. In prav v trinitaričnem življenju moramo iskati temelj Kristusove kenoze. Tako Balthasar odkriva kenozo v osrčju Trojice. Drugi ne biva samo zunaj Trojice, ampak smemo govoriti o »Drugem« v Bogu, drugem, ki je »neskončna oddaljenost« (diastasis). Znotraj te trinitarične »razdalje« imajo prostor vse druge razdalje. Nič ne ostane zunaj; Bog se poda do najbolj oddaljenih meja, tako da »zaobjame« tudi greh in kraj pogubljenja. Da, v svoji »katabasis« (spustu) se Bog poda tudi v »kraljestvo mrtvih« (prim. Balthasar, 1997:133-152). Bog je tudi sam v sebi in zase kenotična ljubezen, izpraznjenje. Balthasarju pomeni kristološka kenoza v pravem smislu svobodni dej preeksistentnega Logosa, razlastiti se božje podobe (morph The ) in privzame podobo sužnja (prim. Marchesi, 1997:526-535). Balthasar uporablja pojem »prakenoza« (Urkenose), da bi tako označil nesebični dej, akt Očeta, po katerem rojeva Sina. Tu naletimo na večno in absolutno samoizročanje Boga ali, z drugimi besedami, samoizrekanje Očeta v pričevanju Sina, kar je tista prva, vse zajemajoča znotrajbožja kenoza, v kateri se Oče popolnoma razlasti svoje božanskosti in jo izroči Sinu (prim. Balthasar, 1980:300s). Balthasar poudarja, da Očetova vsemogočnost ni v »poljubnosti storiti to ali ono«, temveč

v neomejeni in svobodni moči njegove ljubezni, njegove podaritve, ki hoče priklicati v bivanje (brez začetka) ne drugega Boga, ampak »drugega« v Bogu, ki je deležen istega bistva, iste ljubezni in iste moči (prim. Balthasar, 1996: 28-29). Balthasar poudarja, da je ta Očetova prvo(bi)tna podaritev svojega bistva tako nedoumljiva in presežna »ločitev« (Trennung) Boga od samega sebe, da se lahko vsaka po njej omogočena ločitev, naj bo najtemnejša in najbolj britka, dogodi samo znotraj nje. Samo v izročitvi svojega, ki resno jemlje ločitev, v tem »izničenju, ki omogoči, da se drugi uveljavi kot drugi, se izvršuje popolna ljubezen, v kateri je vsebovana enota bistva« (Balthasar, 1983:74). Bog tako ni najprej neka v sebi mirujoča in oprijemljiva realnost, temveč realnost, ki biva edinole v samopodarjanju! Ta prakenoza Boga je temelj vsake druge kenoze Boga v svetu: tako stvarjenjske, kakor tudi inkarnatorične in tiste na križu. Nesebična, kenotična je pripravljenost Sina, v poslušnosti sprejeti od Očeta rojstvo in poslanost v svet. Sveti Duh kot ljubezen v osebi potrjuje to kenotično ljubeče bivanje Boga. Življenje v kenozi se nadaljuje vse do pokorščine do smrti na križu. Ta pokorščina je kenotični prevod njegove večne sinovske ljubezni do »vedno večjega« Očeta (prim. Balthasar, 1997: 83s).<sup>5</sup> Tukaj vidi Balthasar novo podobo Boga, ki ni v prvi vrsti »absolutna mogočnost«, temveč »absolutna ljubezen« (ali »mogočnost ljubezni«), »čigar suverenost se kaže ne v oklepanju tega, kar mu je lastno, temveč v zapustitvi le-tega« (Balthasar, 1997:34). Kristus v svoji kenotični naravnosti tudi »ostaja« med nami do konca sveta v evharistiji, kar Balthasar imenuje evharistična kenoza (prim. Balthasar, 1997:87s).

Vedno znova postavlja Balthasar besedo »prakenoza« (Urkenose) v narekovaje. V nekem pismu (Krenskemu, Passio Caritatis: 140 s), razloži, zakaj uporabljata navednici. Te naj bi opozorile na dejansko stanje, da mora biti krvava in pretrpeta kenoza učlovečenega Sina na križu razlikovana od ljubeče biti Boga v njem samem. »Božje izničenje (v učlovečenju) prejema svojo ontično možnost v Božjem večnem podarjanju, v svojem triosebnem podarjanju« (Balthasar, 1970,147s).

<sup>5</sup> Moltmann se, drugače kot Balthasar, ne zadržuje pri inkarnatorični kenozi, ampak se povsem posveti kenozi križa: »Ni teologije učlovečenja, ki ne bi postala teologija križa« (Moltmann, 1972:190; prim. Momose, 1978:176-178).

To Balthasarjevo opozorilo si moremo takole razložiti: Sicer gre pri razodeti Božji ljubezni na križu za isto ljubezen, kakršna je v Bogu samem. Bog se razodeva na križu kakor v resnici je. Toda ta ljubezen, združena s trpljenjem na križu, je v tesni zvezi z grehom. To podoba ljubezni, ki jo pogojuje greh, moramo »izvzeti« iz tiste, ki vlada v Bogu samem. Tako Oče nikakor ne trpi, ko rojeva Sina, on samo uresničuje – kakor tudi Sin in Duh – v večni blaženosti božje življenje, in sicer v radikalni nesebičnosti in podarjanju, na način blaženega samopodarjanja in samoizročitve. Pomembno za Balthasarja je, da se Bogu ni potrebno spreminjati, ko hoče svojo ljubezen izkazati tudi v prepadu smrtnega sovražstva (Balthasar, 1970:148). Ker je Bog večna ljubezen in samopodarjanje, se mu ni potrebno spreminjati da bi ostal zvest samemu sebi, in hkrati v pogojih brezsrčnosti greha ostati ljubezen (tako Balthasar »reši« nespremenljivost Boga). Bog ne potrebuje greha, da bi predstavil svojo veličino. Samo dejansko, ker obstaja greh, se izraža božja ljubezen v tem, da premaguje greh. Zato je postal križ simbol ljubezni, preko katere si ne moremo zamišljati še večje.

H. U. v. Balthasar se sooči z drugimi teologi glede vprašanja kenoze in zavzame do njih kritični odnos, vendar privzame tisto, kar mu pomaga doreči njegov pogled na kenozo ali ga osvetljuje. Tako se strinja z Bulgakovom, da je poslednja predpostavka kenoze »nesebičnost oseb« kot čistih odnosov v notrajtrinitaričnem življenju ljubezni; neka načelna kenoza je podana s stvarjenjem kot takšnim, ker Bog od vekomaj sprejema odgovornost za uspešnost stvarstva (tudi ob človekovi svobodi) in »računa« v svojem predvidevanju greha tudi s križem. In tu Balthasar navaja Bulgakovovo misel: »Kristusov križ je zapisan v vesoljstvo že takoj, ko je bilo ustvarjeno.«<sup>6</sup> Balthasar najde skupni jezik z Moltmannom (in drugimi protestantskimi teologi) glede Kristusovega križa kot odločilnega odprtje Svete Trojice – križ in Sveta Trojica spadata skupaj, čeprav se ne strinja z

<sup>6</sup> S. N. Bulgakov; Balthasar navaja to misel v *Teologija tridnevja*, 41. Glede Bulgakovovega pojmovanja kenoze, ki v njegovi teologiji zavzema nepogrešljivo mesto, prim. njegovo delo *L'agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato: 275–311*. Prim. Coda, *L'altro di Dio: Rivelazione e kenosi* in Sergej Bulgakov; Krečič, *Ontologija ljubezni pri S. N. Bulgakovu* (doktorska disertacija): 234–279.

njegovo procesno teologijo, ki ne vidi popolnost Boga v transcendentnosti, temveč v prihodnosti, tako da je tudi Bog sam na poti k dovršitvi in v nastajanju skupaj s svojim stvarstvom.<sup>7</sup> Balthasar pripisuje to Heglovi dediščini (prim. Balthasar, 1980:299-305; isti, 1983:205-207). Strinja se s Karlom Rahnerjem (in drugimi katoliškimi teologi) v trditvi, da ima pri nauku o troedinem Bogu metafizična govornica svoje mesto ali, da sta obe govornici druga na drugo naravnani. Prisluhne pa tudi pravoslavni teologiji, še posebej njenemu pomembnemu predstavniku Sergeju Nikolajeviču Bulgakovu in njegovemu pojmovanju trinitarične kenoze, ki vključuje sofioleške in antinomične prvine.

### JÜRGEN MOLTMANN IN NJEGOVA PASIOLOŠKA TRINITARIČNA TEOLOGIJA

Tudi Moltmannovega pojmovanja kenoze ne moremo pravilno razumeti brez poznanja njegove trinitarične teologije. Sicer Moltmann sam izraz kenoza ne uporablja pogosto,<sup>8</sup> vendar prepoznamo njegovo vsebino v šekinah,<sup>9</sup> teologiji križa, božjem trpljenju (passio v dvojnem pomenu: strastnost in trpljenje), križanem Bogu. »Kenoza Boga, ki se začinja s stvarjenjem sveta, doseže v učlovečenju Sina njeno dokončno podobo« (Moltmann, 1980:133). Tukaj postanemo pozorni na dejstvo, da Moltmann povezuje kenozo predvsem z Božjim približevanjem in poseganjem v stvarstvo in zgodovino.

<sup>7</sup> Balthasar navaja med drugim Moltmannove besede iz dela *Der gekreuzigte Gott*: »Če mislimo o troedinosti kot o dogajanju ljubezni v Jezusovem trpljenju in smrti – in to mora vera početi –, potem Trojica ni nikakršen vase zaprti krog v nebesih, temveč za ljudi odprti eshatološki proces na Zemlji, ki izhaja iz Kristusovega križa« (Balthasar, 1980:299; navedeno mesto je v Moltmann, 1972: 235–6).

<sup>8</sup> Najdemo ga v delu *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, Chr. Kaiser: 133–134; *Der Weg Jesu Christi*: 111–114.

<sup>9</sup> Šekina, katero bi smeli poimenovati starozavezna kenoza, predstavlja prav božjo udeležbo pri človekovi usodi in sprejetje trpljenja izvoljenega ljudstva za svoje. Prim. J. Moltmann: *Der Geist des Lebens*, 60–64.

**»Narratio Trinitatis ad extra«**

Moltmann se povsem strinja z Rahnerjevo trditvo, da je imanentna Trojica ojkonomska in obratno. O Sveti Trojici razmišlja v obzorju zgodovine in se pri tem spoprijema z modernim mišljenjem. Z ene strani zavrača omejitve Boga na ozke meje subjektivnosti (Schleiermacher), z druge strani pa njegovo popredmetenje, ki je vezano na objektivistično mišljenje (vse do najbolj ekstremnih posledic modernega pragmatizma). Pot k troedinemu Bogu vidi v odstranitvi ideje o najvišji substanci ali absolutnem subjektu, da bi prišli do perihoretičnega nauka o Sveti Trojici, v katerem je bivanje v drugem in za drugega osnovno pravilo, ki se razteza na stvarjenjsko in zgodovinsko področje. V perihorezi je namreč to, kar osebe Svete Trojice razlikuje tisto, kar jih večno zedinja. Sam Moltmann pravi, da je perihoretično božje življenje temelj za poseganje troedinega Boga v zgodovino in v stvarstvo, kajti »trinitarična zgodovina ni nič drugega kot večna perihoreza Očeta, Sina in Svetega Duha v njeni odrešenjski predstavitvi, to pomeni v njeni odprtosti za privzetje in združitev celotnega stvarstva« (Moltmann, 1980:174; prim. Moltmann, 1999:277-283; Durand, 2005:54-64; Sorč, 2004:67-69). In tu doseže vse svoj vrh v velikonočni skrivnosti.

»V nauku o Trojici se ne smemo zatekati k splošnim pojmom ... V življenju imanentne Trojice je vse edinstveno ... Dejansko moremo v nauku o imanentni Trojici samo pripovedovati ... Ostati moramo na konkretnem področju, kajti, kakor uči zgodovina, se v abstrakcijah skrivajo herezije. V razlikovanju, o katerem nam govori razodetje, pa je temelj pravovernosti« (Moltmann, 1980: 205; prim. Niewiadomski, 1982: 63s). V tem smislu moramo razumeti Moltmannov poskus »narratio Trinitatis ad intra«, ki izhaja iz »narratio Trinitatis ad extra«. Pri tem Moltmann upošteva bolj doksološki (slavilni) odnos, kakor pa analogni, kar pomeni, da je bolj odprt za globino vzvišene skrivnosti v strmenju in zahvaljevanju odrešenjskega izkustva: »Spoznavamo v strmenju. S pomočjo spoznanja se človek udeležuje življenja drugega. Spoznanje samo po sebi ne spremeni drugega v posest spoznavajočega, ampak s pomočjo simpatije spremeni spoznavajočega samega v deležnost pri življenju spoznanega. Spoznanje je temelj občestva ... Nova teološka poglobitev trinitarične božje zgodovine

vine more osvoboditi razum, ki želi vse obvladati ter ga usposobiti za sprejem drugega, za deležnost pri drugem. Trinitarično mišljenje mora pripraviti pot osvobajajočemu in zdravilnemu razmišljanju o zanemarjeni resničnosti« (Moltmann, 1980:19).

»V središču krščanske vere je zgodovina Jezusa Kristusa. V središču Kristusove zgodovine sta njegovo trpljenje in smrt na križu,« zatrjuje Moltmann, pri čemer močno upošteva Lutrovo teologijo križa.<sup>10</sup> Moltmannov pogled na nauk o Sveti Trojici in mestu kenoze znotraj le-te, najlaže spoznamo ob poglobitvi v njegovo knjigo *Trinität und Reich Gottes*. V prvem poglavju tega dela govori Moltmann o potrebnosti vrnitve k trinitaričnemu načinu mišljenja. Do tega pridemo po izkustvu, ki ga ima Bog z nami (in ne samo po izkustvu, ki ga imamo mi z Bogom!), pomembno je, kaj pomenim jaz Bogu. Ko človek v veri spozna, kako Bog njega izkuša, tedaj ni Bog zanj abstrakten pravzrok sveta ali neznani izvor njegovega čustva brezpogojne odvisnosti, ampak živi Bog. To izkustvo vodi do spoznanja, da Bog trpi z nami in za nas. Tukaj Moltmann odkriva božji pathos (Pathos Gottes), božjo bolečino in celo »tragedijo v Bogu« (Tragödie in Gott). Toda vse to je izraz božje svobodne ljubezni (prim. Moltmann, 1980: 36-76).

V praksi sta velika ovira za trinitarični način mišljenja sprevrženje teološke dogmatike v etiko ali politiko. Moltmann zavrača dva pristopa k nauku o Sveti Trojici: substancializem (Bog kot najvišja substanca) in subjektivizem (Bog kot najvišji subjekt). Prvi s pomočjo kozmoloških dokazov o Bogu izhaja iz končnosti sveta in mu postavlja nasproti neskončno bit (tukaj v zvestobi Karlu Barthu označi »analogio entis« za nezadostno); drugi pa izhaja iz izkustva novodobnega evropskega človeka o lastni eksistenci in zavesti o sebi: »Človek ne potrebuje več Boga zato, da mu razloži svet, pač pa, da bi eksistirал samozavestno, samostojno in v spoštovanju do samega sebe« (Moltmann, 1980:29).

<sup>10</sup> J. Moltmann (1989): *Der Weg Jesu Christi*: 17. Najbolj odmevno Moltmannovo delo, ki mu je tudi najbolj pri srcu, je vsekakor *Der gekreuzigte Gott*. To delo je prevedeno v hrvaški jezik: J. Moltmann, *Raspeti Bog*, Ex libris, Reka 2005. Tu tudi na str. 382–407 Moltmannov odgovor na kritike Križanega Boga.



Nauk o Sveti Trojici, kot nam ga posreduje cerkveno izročilo, izhaja iz specifično krščanskega izročila in oznanila. Razen v zgodovini Očeta in Sina in Svetega Duha, je zgodovina Jezusa kot Sina nerazumljiva. Gledanje na Boga kot na najvišjo podstat in subjekt pomenita skrčenje trinitarnega nauka na vase zaprti monoteizem, v katerem za kenozo ni prostora. Moltmann predlaga socialni nauk o Sveti Trojici (soziale Trinitätslehre). O Sveti Trojici hoče govoriti iz zgodovine Jezusa kot božjega Sina. Torej gre za nekakšen zgodovinski nauk o Trojici. Zahodno izročilo se začne z enostjo Boga in se sprašuje po trojstvu (Dreihheit), Moltmann pa začenja s trojstvom oseb in se sprašuje po enosti (Einheit), pri čemer pa ne vnaša nekega »prej« in »potem«. Da bi to dosegli, tako pravi, je potrebno krščanski nauk o Sveti Trojici ne samo na novo obdelati, ampak tudi razviti in uvesti že zgoraj omenjeni trinitarni način mišljenja (Moltmann, 1980:35).

### **Križ v srcu Svete Trojice**

Sveto Trojico je mogoče razumeti samo prek Jezusa Kristusa in prav v njegovem trpljenju se Sveta Trojica razodeva. Moltmannovo tezo bi mogli takole izraziti: Teologija križa mora biti nauk o Sveti Trojici in trinitarni nauk mora biti teologija križa, kajti drugače ne moremo v polnosti razumeti učlovečenega in križanega Boga. Prostor nauka o Sveti Trojici ni »razmislek misli« (Denken des Denkens), temveč Jezusov Križ. Po Moltmannu je dogajanje znotraj Boga poslednji, ne samo spoznavni, temveč tudi bitni (ontični) pratemelj Kristusovega dogodka, in obrnjeno: Jezusov križ nam ne samo razodeva, ampak tudi bistveno konstituira, določa, kdo je Bog (Moltmann, 1972:227; prim. 66-77. Prim. tudi Müller-Fahrenholz, 2000:50-64; Momose, 1978:74-80). Drugo poglavje dela *Trinität und Reich Gottes* nosi značilen naslov *Trpljenje Boga*. Tu se Moltmann naslanja na prejšnja dela, predvsem na knjigo *Križani Bog* in razvija tam predstavljeni nauk o trpljenju Boga (Theopathie). Za tako obravnavo problema mora zavreči pojmovanje grške filozofije o Bogu, ki je nesposoben trpljenja, ter nominalistično in idealistično filozofijo. Moltmann pravi: »Bolj ko prihaja do izraza aksiom o netrpljivosti v nauku o Bogu, tem težje je Boga istovetiti s Kristu-

sovim trpljenjem« (Moltmann, 1980:37). Da razumemo Kristusovo trpljenje, ga moramo razumeti kot trpljenje Boga, ki se zavzema za nas, ki se v svoji kenotični naravi samoomejuje. Moltmann poudarja, da gre pri Bogu za aktivno trpljenje, za prostovoljno odprtost zavzemajoče se ljubezni in sotrpjenja. To pomeni pravzaprav prekipvanje božjega bitja. In samo tako je Bog trpljiv. Moltmann trdi, da teologija božjega trpljenja in kenoze sloni na temeljnem stavku Svetega pisma: »Bog je ljubezen« (1 Jn 4,16). Iz tega spoznanja razvija naslednje teze: 1. Ljubezen je samopodaritev ali samopriobčenje (Selbstmitteilung). 2. Vsako samopriobčenje predpostavlja sposobnost samorazlikovanja (Selbstunterscheidung). 3. Ko se Bog odpre (ent-schliesst) za samopriobčenje, omeji svoje lastno bistvo (Wesen). Amor extasim facit (Dionizij Areopagita). 4. Bog je ljubezen, to moramo razumeti trinitarično. Notranja trinitarična ljubezen je ljubezen med enakimi. To je nujna ljubezen. 5. S stvarjenjem sveta, ki ni Bog, a pripada Bogu, pa se začne samoponižanje Boga (Selbster-niedrigung).

Sin razodeva Sveto Trojico in ta je navzoča v Jezusovi zgodovini. »Nova zaveza govori o Bogu tako, da govori o odnosih med Očetom, Sinom in Svetim Duhom, ki so odprti svetu« (Moltmann, 1980:80). Iz raznih »etap« zgodovine božjega Sina se razodevajo različni vidiki in oblike notranjih trinitaričnih odnosov. Ker so izrečni trinitarični obrazci v Novi zavezi izrecno krstni obrazci (Mt 28,19), je teologija Svete Trojice tesno povezana s teologijo krsta. Po krstu je namreč človek privzet v notranje življenje Svete Trojice. V krstu se soočimo z božjo Trojico kot v prihodnost odprto, eshatološko zgodovino Boga. »Enota« Očeta, Sina in Svetega Duha torej ni zaprta, ampak odprta enota, in sicer za zedinjenje z verujočimi, s človeštvom in celotnim stvarstvom (prim. Moltmann, 1980:106). Eshatološka prihodnost, ko bo Bog »vse v vsem« (1 Kor 15,22.23), bo tudi notranji trinitarični dogodek, ki se bo izražal takole: Oče podvrže vse Sinu, ta preda spolnjenemu kraljestvu Očetu, Sin pa se končno sam podvrže Očetu (prim. Moltmann, 1980:109).

V delu *Trinität und Reich Gottes* govori Moltmann tudi o »skrivnosti Trojice«, in to predvsem o njeni enosti. Ko zavrne nekatere pristope k temu vprašanju, postavi svoje izhodišče in tezo: Izhajati moramo iz

božje zgodovine, kakor se ta izraža v Svetem pismu. Iz tega bibličnega izhodišča, pravi Moltmann, se kaže enota treh oseb kot priobčljiva in kot odprta, vključujoča enota.

V šestem in zadnjem poglavju omenjenega dela išče Moltmann pravo »podobo kraljestva svobode«, ki bi ustrezalo božjemu kraljestvu in pravilnemu nauku o Sveti Trojici. Najprej zavrne politični monoteizem in klerikalni monoteizem kot vzorca tega kraljestva. Krščanskemu nauku o Sveti Trojici bi ustrezal nekakšen socialni personalizem ali osebnostni socializem. Navdušuje se nad naukom opata iz Kalabrije Joahima iz Fiore o treh kraljestvih in ga jemlje kot vzorec, ko govori o kraljestvu Očeta, Sina in Svetega Duha (seveda ne v zaporednem smislu kakor Joahim, ampak v prešinjajočem se smislu). Očetovo kraljestvo obstaja v ustvarjanju prihodnosti odprtega sveta, kakor tudi v ohranjevanju le-tega in njegove odprtosti za prihodnost kraljestva slave. To razume Moltmann kot dovršitev Očetovega stvarstva, kot Sinovo dokončno osvoboditev in kot dovršitev bivanja Svetega Duha v vsem in v vseh. Stvarstvo je realna obljuba poslednje slave in je polno »šifer« ter znamenj prihodnje lepote (prim. Moltmann, 1980:229).

V luči že znanega vprašanja iz teodiceje, ki se pojavlja ob Kristusovi zapuščenosti in smrti na Golgoti, obravnava Moltmann teologijo izročitve, v kateri Kristus ni zgolj objekt, ampak je subjekt. Na vprašanje »Kje je Bog?« smemo odgovoriti: »Bog sam je bil v Kristusu!« Moltmann takole razlaga to trditev: »Jezusovo trpljenje je bilo tudi božje trpljenje, Jezusova smrt je tudi smrt za Boga, njegovega Očeta: 'Jaz sem v Očetu in Oče v meni,' pravi Jezus v Janezovem evangeliju. V moči tega prebivanja (perichoresis) Očeta in Sina drugega v drugem je Jezusovo trpljenje trpljenje Boga ter je božja ljubezen sposobna in pripravljena trpeti« (Moltmann, 1989:199). Nauk o dveh naravah v Jezusu Kristusu ne »obvaruje« Boga v svoji notranjosti pred močjo trpljenja in pred kenotičnim spustom, marveč omogoči vstop trpljenja celotnega stvarstva v Boga! Vendar Bog ni samo »trpel« z Jezusom (in tako z vsemi, ki si jih je privzel), ampak je tudi protestiral proti dejanju, ki so ga storili ljudje. Ta protest se izraža v tem, da je obudil Jezusa od mrtvih. Moltmann pokaže, da ima Jezusovo trpljenje božje razsežnosti zato, ker postane Bog s tem

nepreklicno solidaren z ljudmi in vsem stvarstvom: Bog je z nami (kenoza je v službi koinonije!). Kristusovo trpljenje je tudi Božje trpljenje zato, ker se po njem zavzame za nas in nas rešuje prav tam in takrat, kjer bi se prepuščeni samim sebi morali pogrezniti v nič: Bog je torej za nas. Končno je Kristusovo trpljenje tudi božje trpljenje zato, ker iz njega izvira novo stvarjenje vseh stvari: mi smo iz Boga (prim. Moltmann, 1989:202). V skrivnosti Kristusovega darovanja na križu se razodeva skrivnost Boga samega. To je skrivnost Trojice, odprte svetu, času in človeku. Je skrivnost razdajajoče se božje ljubezni. Na temelju te realnosti more Moltmann, pa tudi mnogi drugi, ki se ob njem oplajajo, razvijati teologijo osvoboditve, politično teologijo, teologijo sveta, ekološko teologijo, teologijo življenja. More se tudi konstruktivno pa tudi kritično vključevati v oblikovanje današnje družbe, saj je, kot pravi, Sveta Trojica naš »socialni program«.

### »SREČANJE« BALTHASARJA IN MOLTMANNA V VELIKONOČNI SKRIVNOSTI

Naša teologa se »srečata« v velikonočnem dogodku Jezusove smrti in vstajenja, h kateremu pa prihajata iz različnih smeri. Če smo doslej odkrivali njune njima lastne poudarke, bi rad tukaj na kratko predstavil njuno »ujemanje« glede središčnega dogodka, ki daje vsebino kenotični teologiji.

#### **Velikonočna skrivnost – tako Bog ljubi**

Velikonočna skrivnost je središče ojkonomije odrešenja in vedno živi kraj razdajanja trinitarične ljubezni ljudem. Tukaj so podana »merila« odrešenjske kenoze. Velikonočni dogodek je postal »zibelka kristologije« (R. Schnackenburg) in »izhodišče edinstveno krščanskega razumevanja Boga« (Hilberath, 1990:24). Dogodek Jezusovega vstajenja od mrtvih je izhodišče krščanskega delovanja, je nov začetek, ki nosi v sebi vse tisto, kar je značilno za vero v Kristusa v vsej njegovi enkratnosti. Trinitarična veroizpoved, ki je absolutno svojstvena in izvirna vsebina te vere, ni nič drugega, kakor razvitje tega,

kar nam je bilo podarjeno v velikonočni skrivnosti.<sup>11</sup> Gospodova smrt in vstajenje je prostor trinitarične vere, živo izkustvo, ki ga nosi, zgoščen povzetek slave, ki sama na sebi presega naš svet, v tem dogodku pa postane dosegljiva v zgodovini. V perspektivi odrešenjske ojkonomije smemo torej reči, da je Sveta Trojica najprej dogodek (eventus) in šele nato vsebina izrecne veroizpovedi: Pasha povzema v sebi kot jedru temeljni dogodek. Pomeni podaritev Trojice zgodovini in s trinitaričnim velikonočnim dogodkom je povezano trinitarično gledanje na zgodovino in trinitarična vera v času. Trinitarična teologija se na ta način oblikuje predvsem kot pripoved, ki razlaga in dokazuje te stopnje.

Govorica o križu kot zgodovinsko-odrešenjskem dogodku, ki ima globoko teološko vsebino, temelji na velikonočni veri, ki vidi v zapuščenemu Jezusu na Golgoti edinorojenega božjega Sina, ki se je daroval Bogu za odrešenje ljudi. Izhajajoč iz izkustva velikonočnega jutra moremo trditi, da je skrivnost križa tesno povezana s skrivnostjo Svete Trojice in da je ta dogodek najbolj značilno samorazodetje Boga v zgodovini odrešenja. Prav zato je skrivnost križa tudi posebej primerna pot k odkrivanju globin notranjega božjega življenja. »V poveličanju božjega Sina je križ še vedno navzoč, tisti križ, ki – prek vsega mesijanskega pričevanja Boga-človeka, ki je na njem pretrpel smrt – govori in nikoli ne neha govoriti o Bogu-Očetu, ki je vedno zvest svoji večni ljubezni do človeka, saj 'je tako ljubil svet' – to je človeka na njem –, 'da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak imel večno življenje' (Jn 3,16). Verovati v križanega Sina pomeni 'videti Očeta', pomeni verovati, da je v svetu navzoča ljubezen in da je ta ljubezen močnejša od vsemogočnega zla, v katero so potopljeni človek, človeštvo in svet« (Janez Pavel II., 1981:7,6). Tako je Kristusov križ izraz k človeku obrnjene, kenotične božje ljubezni. Zelo pomembno je, da se je Bog razodel in izkazal kot »Bog živih«, Bog življenja prav v dogodku smrti tega Jezusa iz Nazareta.

V življenju Jezusa Kristusa je Sveta Trojica neprestano navzoča. Njeno razodevanje se nekako stopnjuje in doseže svoj vrh v veliko-

<sup>11</sup> Glede odnosa med velikonočnim dogodkom in Sveto Trojico v današnji teologiji prim. P. Coda (1984): *Evento pasquale*.

nočni skrivnosti Jezusovega trpljenja, smrti in vstajenja. Na Jezusovem križu in v njegovi smrti vidimo na delu vso Trojico. Že ob spremenitvi na gori Jezus pokaže, da mora iti v svojo slavo (Lk 24,26) po poti križa. V tej podaritvi, v kateri so dejavno udeležene vse tri Božje osebe, se najbolj razodene njihova stalna daritvena naravnost. Vstajenje je zavzetje stališča živega Boga do svojega Maziljenca v Svetem Duhu, in sicer v razmerju do preteklosti križa: brez križa je dogodek obuditve Križanega nedoumljiv. Smemo reči, da je brez križa vstajenje prazno; kakor tudi: brez vstajenja je križ slep, brez prihodnosti in upanja. Če je torej vstajenje trinitarični dogodek, je v enaki meri tudi križ. Kar se je izvršilo na Golgoti, sega v globine Boga samega in zato prežema trinitarično življenje Boga za vedno. Kristusov križ *ostane*, vendar ne kot znamenje poraza, temveč kot dokaz božje ljubezni in zmage! Balthasar nam predvsem prikaže nastavke za križ v večni božji kenozi, medtem ko se Moltmann potrudi opozoriti na ostajanje križa v troedinem Bogu in dejavni navzočnosti Boga pod vsemi križi do konca časov (Bog je v Auschwitzu!). V središču Svete Trojice stoji po krščanskem pojmovanju vedno križ, kajti prav ta na poseben način razodeva srce troosebnega Boga, srce, ki bije za celotno njegovo stvarstvo (prim. Moltmann, 1989: 195). O Kristusovi smrti na križu moremo govoriti kot o tistem kenotičnem dogodku, ki se je izvršil »pro nobis« in »pro mundo« samo tako, če najprej priznamo njegovo trinitarično razsežnost (prim. Balthasar, 1997:183; Martinelli, 1995:355-366). Oba teologa se strinjata, da kenoza kot izraz večne ljubezni ostane, kenoza kot »odgovor« na Bogu odtujeni svet zla in greha, pa se z odrešenjem in poveličanjem spremeni v poveličanjsko kenozo na cilju, v večnem slavljenju in deležnosti božje slave.

### »Izročanje« – razkritje kenotične narave troedinega Boga

Za odrešitveni pomen Kristusove smrti na križu pa je velikega pomena glagol »izročiti« (paradidonai) (Moltmann, 1989:194-203; isti, 1972:228-236; Balthasar, 1997:98-103; prim. še Popkes, 1967), katerega uporabljajo svetopisemski pisatelji, ko opisujejo ta dogodek. Kot opozarja H. U. von Balthasar, si moremo zamisliti teologijo o »izročnem« Kristusu samo v trinitaričnem smislu. In izraz »izročiti«

moramo razumeti v polnem pomenu; ne smemo ga oslabiti v »poslati« ali »podariti«. »Tu se je zgodilo to, kar Abrahamu ni bilo treba storiti z Izakom« (Balthasar, 1997:109). Prav zaradi neločljive enote treh Božjih oseb v njihovem notranjem življenju, so popolnoma edine tudi v njihovem delovanju navzven: pri stvarjenju in v zgodovini odrešenja, katera doseže svoj vrh v velikonočnem dogodku smrti in vstajenja Jezusa Kristusa. Izročanje je tako izraz kenotične narave vseh treh Božjih oseb.

Balthasar poudarja, da se šele na križu in v zapuščenosti križanega razodeva vsa razdalja med Sinom in Očetom. In Sveti Duh, ki oba združuje, njun »Mi«, se v tem dogodku odkriva kot gola razdalja (Balthasar, 1980:297). Prva je Sinova izročitev samega sebe (prim. Moltmann, 1980:96-99): to je jasno izrazil Pavel: »Kolikor pa zdaj živim v telesu, živim v veri v božjega Sina, ki me je vzljubil in dal zame samega sebe« (Gal 2,10; prim. 1,4; 1 Tim 2,6; Tit 2,14); »živite v ljubezni, kakor je tudi Kristus ljubil nas in je dal sam sebe za nas Bogu v blagodišče daritveno žrtev« (Ef 5,2; prim. 5,25). Učlovečeni Božji Sin se izroča svojemu Bogu in Očetu iz ljubezni do nas in namesto nas. V tej izročitvi je povzeta v najbolj dovršeni obliki Jezusova nadomestniška izročitev Očetu in v luči velike noči moremo v tej izročitvi v minljivem času prepoznati večni odnos neskončnega samopodarjanja, katerega živi Sin z Bogom - svojim Očetom. V dogodku izročitve ni Sin zgolj objekt, ampak tudi in predvsem subjekt. Njegovo trpljenje in smrt sta bila *passio activa*, zavestno sprejeta pot kenoze, izničenja. V podobi popolne kenoze zasije veličastvo Boga (prim. 2 Kor 4,6), v »*Ecce homo*« »*Ecce Deus*« (prim. Balthasar, 1997:109). Sinova »izročitev« samega sebe v smrt nam pove: tu se v ojkonomiji (v zgodovini odrešenja) udejanja tisto, kar se dogaja v imanentni (notranji) skrivnosti Boga samega, namreč tisto nezadržno podarjanje, ki je v notranjem življenju troedinega Boga vir neskončne blaženosti, v podarjanju navzven, svojemu stvarstvu, pa tudi vir »bolečine«, ki pa (tako da je sprejeta) ustvari »biser« odrešenja. Tudi vzklik umirajočega Jezusa je znamenje brezna bolečin in zapuščenosti, katero je hotel Sin vzeti nase, da bi tako vstopil v celotno trpljenje sveta ter ga s tem privedel k spravi z Očetom. Pritrditi moramo tistim, ki pravijo, da je Jezusov vzklik: »Moj Bog, moj Bog,

zakaj si me zapustil?» (Mr 15,34; prim. 27,46), najstrašnejši krik, ki se je kdajkoli dvigal proti nebu. K tisti »ljubezni do konca« spada tudi izpitje grenkega keliha zapuščenosti, katerega mu je pripravil Oče: »Ali naj ne izpijem keliha, ki mi ga je dal Oče?» (Jn 18,11). Torej, popolna skladnost z Očetom in njegovim odrešenjskim načrtom (prim. Janez Pavel II., 1986:41,3).

Izročitvi, v kateri daruje Sin samega sebe, ustreza izročitev Sina z Očetove strani. Ta je nakazana že v tako imenovanih obrazcih »božjega trpnika«: »Sin človekov bo izdan ljudem v roke in ga bodo umorili« (Mr 9,31 in vzp.; Mr 14,41 s. = Mt 26,45b-46). Tukaj ne gre za izročitev s strani ljudi (saj bo izročen v njihove roke) ali za njegovo lastno izročitev (ker je glagol v trpniku).

Podoben pomen ima tudi izraz »*mora*« (dei) v Jezusovi napovedi svoje smrti in vstajenja: »In začel jih je učiti, kako bo Sin človekov moral veliko pretrpeti ...« (Mr 8,31). Tisti, ki ga bo izročil, je Bog, njegov Oče: »Bog je namreč svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor veruje vanj, ne pogubil, ampak bi imel večno življenje« (Jn 3,16) (prim. Durrwell, 1988:62-74). »On ni prizanesel lastnemu Sinu, temveč ga je dal za nas vse. Kako nam torej ne bo z njim podaril tudi vsega drugega?» (Rim 8,32). Prav v tej Očetovi izročitvi lastnega Sina za nas se razodeva globina njegove ljubezni do ljudi: »Ljubezen ni v tem, da bi bili mi vzljubili Boga. On nas je vzljubil in poslal svojega Sina v spravo za naše grehe« (1 Jn 4,10; prim. Rim 5,6.11). Ko torej govorimo o Bogu kot ljubezni, govorimo o njegovi izročitvi. Moltmann rad poudarja, da je tudi Oče aktivno udeležen v zgodovinski uri križa: on je tisti, ki obsoja težo preteklega, sedanjega in prihodnjega greha sveta tako, da žrtvuje svojega Sina, s tem pa tudi pokaže veličino svoje usmiljene ljubezni do nas. Daritev na križu kaže na trpečega Očeta kot izvir največjega daru v času in v večnosti: križ razodeva, da je »Bog (Oče) ljubezen« (1 Jn 4,8.16)! Očetovo trpljenje – ki ustreza trpljenju križanega Sina, katerega je Oče izročil in ki spominja na Abrahamovo trpljenje pri daritvi njegovega »edinorojenega« sina Izaka (prim. 1. Mz 22,12, Jn 3,16 in Jn 4,9) – ni pravzaprav nič drugega kot drugo ime za njegovo neskončno ljubezen. Najsrajneje boleča izročitev je tako pri Sinu kakor pri Očetu znamenje najvišje ljubezni, ki spreminja zgodovino:



»Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da kdo dá življenje za svoje prijatelje. Vi ste moji prijatelji... Vas pa sem imenoval prijatelje, ker sem vam razodel vse, kar sem slišal od svojega Očeta« (Jn 15,13). Moltmann in Balthasar navajata znano Origenovo mesto: »Ipse Pater non est impassibilis,« pri čemer se strinjata z Origenom, da je Očetovo trpljenje trpljenje ljubezni (passio caritatis) (prim. Krenski, 1990:266-267; Moltmann, 1989:200-201).

Križ pa ni samo Sinov in Očetov dogodek, ampak prav tako dogodek Svetega Duha. Če Balthasar vidi v Svetem Duhu tistega, ki premaguje »ločitev« v Bogu, pa se zdi, da Moltmann pušča to »razdaljo« odprto, kar mu narekuje njegov ojkonomski pristop in nauk o »odprti Trojici« (prim. Krenski, 1990: 205-206). Najvišje izročitveno dejanje je žrtvena daritev, kenoza Duha, kakor je to povzel evangelist Janez (Jn 19,30): »Sklonil je glavo in izdihnil (izročil duha)« (prim. Balthasar, 1997:117). V stari zavezi je večkrat govor o »ognju z neba«, ki je sežgal darove, ki so jih ljudje darovali (prim. 3 Mz 9,24; 1 Kr 18,38; 2 Kron 7,1). Podobno lahko rečemo, da je Sveti Duh »ogenj z neba«, ki deluje v najgloblji skrivnosti križa. »Od Očeta prihaja in k Očetu usmerja Sinovo daritev in jo vključuje v božjo stvarnost občestva presvete Trojice. Če je greh rodil bolečino, pa zdaj bolečina Boga v Kristusu, pribitem na križu, rojeva po Svetem Duhu odrešenje in poveličanje. Sveti Duh kot ljubezen in dar v nekem smislu pride v samo srce daritve, darovane na križu. Če povzamemo svetopisemsko izročilo, lahko rečemo, da to daritev použije z ognjem ljubezni, ki zedinja Očeta in Sina v občestvu Trojice« (Janez Pavel II., 1986:41). Kar drzna je izjava Mednarodne teološke komisije, ki se je vsekakor poglobila tudi v Balthasarjevo teologijo kenoze: »Naj bo oddaljitev grešnega človeka od Boga še tako velika, v vsakem primeru je manj globoka kakor pa tista oddaljenost od Očeta, ki se ji je podvrgel božji Sin v svojem samoizničanju (Flp 2,7) in v bridki 'zapuščenosti' od Boga (Mt 27,46). Gre za vidik, ki je lasten uresničevanju odrešenja (odrešenjski ojkonomiji), gre za razlikovanje oseb v Sveti Trojici, ki pa so v istosti ene narave popolnoma eno in eno tudi v neskončni ljubezni« (Mednarodna teološka komisija, 1981:106). Moltmann povzame: »Če razumemo Jezusov križ kot božji dogodek, kot dogodek, ki zadeva tako Jezusa kakor tudi njegovega Boga in Očeta, potem

smo prisiljeni govoriti o Sinu, Očetu in Svetem Duhu na trinitarični način. Trinitarični nauk torej ni neobvezno razglabljanje o Bogu brez kakršnihkoli praktičnih posledic, ampak je povzetek zgodovine Kristusovega trpljenja z vsem pomenom, ki ga ima za eshatološko svobodo vere in življenja stiskane narave ... Vsebina trinitaričnega nauka je resnični Kristusov križ. Lik (forma) Križanega je Trojica« (Moltmann, 1972:232-233; prim. Jüngel, 1982:447). Tako je Kristusov križ izraz ljubeče vsemogočnosti troedinega Boga. Daritvena, kenotična naravnost in volja je bila tako skupna vsem božjim osebam, da jih je v največji oddaljenosti združevala.

### SKLEP

Moltmann in Balthasar, teologa, ki prinašata s seboj različno »dediščino«, postavita v središče svojega teološkega snovanja troedinega Boga, za katerega je značilen kenotičen značaj bivanja. Oba sta si edina, da je kenozo »sprejemljiva« in tako lastna Bogu samo, če izhajamo iz dejstva, da je Bog ljubezen. Od tu naprej se same odpirajo nadaljne poti k trinitaričnosti, dialoškosti, darovanjskosti, zavzetosti, trpljivosti itd. Te poti se na najbolj konkreten način združijo v velikonočni skrivnosti Kristusove smrti in vstajenja. Oba teologa prepoznavata kenozo kot nekakšen skupni imenovalac bivanja Svete Trojice tako v njenem notranjem življenju, kakor v njenem podarjanju navzven. Medtem ko Balthasar posega v preteklost, k večnostnim izvorom kenoze in želi biti sogovornik filozofskega, patrističnega pa tudi umetnostnega kroga,<sup>12</sup> pa Moltmann sega v svet stare zaveze, judovskega razmišljanja in sodobnih religioznih in miselnih ter socialnih tokov, ter skuša voditi z njimi konstruktivni dialog. Še več, hoče biti njihov (predvsem ko gre za življenjsko prakso) korektiv. Balthasar se pogloblja v svet misli in mistike (prim. njegov odnos do Adrienne von Speyr) ter odkriva Boga v miselnih kategorijah, Moltmann se pogloblja v svet zgodovine Boga, njegovo navzočnost v stvarstvu in družbi. To mu omogoča njegovo pojmovanje Boga v

<sup>12</sup> Prim. njegovo zbirko štirih del pod skupnim naslovom *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*.

stvarstvu in stvarstva v Bogu (nekakšen panenteizem). Na temelju poglobljanja v teologijo naših teologov smemo sklepati: Iz globin, ki jih izraža kenoza v Bogu in razdalj, ki jih zazna v zgodovini odrešenja, moremo »izmeriti« višine, v katere smo privzeti, višine poveličanjske perihoreze.

»Danes bi bilo treba po dolgih izkušnjah zgodovine teologije napraviti poskus pristno *teološke* poglobitve v posamezne odrešenjske skrivnosti v njihovi inkarnatorični konkretnosti, ne da bi zaradi tega zapadli v neteološko historizirajoči interes in zlasti ne da bi izgubili izpred oči trinitarično ozadje in s tem funkcionalni vidik Jezusovega dela – ne da bi izgubili izpred oči tiste odnose znotraj Trojice, ki opredeljujejo Jezusovo osebo« (Balthasar, 1997: 48). Velik prispevek, katerega ne moremo spregledati, sta k temu dodala prav naša teologa in upam, da smo v našem sestavku vsaj malo odkrili njun prispevek! Oba prispevka moramo sprejemati kot »približevanje« k nedoumljivi skrivnosti, ki pa je *mysterium salutis*. Hkrati pa želita biti prispevek k zbliževanju vseh kristjanov, saj je prav kenoza tista realnost, ki postopoma postaja razpoznavno znamenje tako protestantske, kakor katoliške in že mnogo prej pravoslavne teologije. Prispevek vseh Cerkva vidim v njihovi »simfoničnosti«, da si sposodim Balthasarjev izraz, ki se nahaja v naslovu njegovega dela: »Die Wahrheit ist symphonisch« (Balthasar, 1972). Upam pa, da sem vsaj nekoliko odstrl in nakazal tiste razsežnosti kenotične teologije, katere bomo z velikim pridom vcepili v naše bivanje in prakso, ki nujno potrebujeta kenotične prvine.

## LITERATURA, VIRI

- Albus, Michael (1976): Die Wahrheit ist Liebe: Zur Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Balthasar, Hans Urs von (1967): Spiritus creator: Skizzen zur Theologie III. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Balthasar, Hans Urs von (1967a): Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes. V J. Feiner in M. Löhrer (ur.), *Mysterium Salutis* II., 15-45. Einsiedeln-Köln.
- Balthasar, Hans Urs von (1970): *Mysterium Paschale*. V J. Feiner in M. Löhrer (ur.), *Mysterium Salutis* III/2, 133-326. Einsiedeln-Köln.

- Balthasar, Hans Urs von (1972): *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Balthasar, Hans Urs von (1974): *Pneuma und Institution: Skizzen zur Theologie IV*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Balthasar, Hans Urs von (1978): *Theodramatik II. Die Personen des Spiels 2. Teil: Die Personen in Christus*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Balthasar, Hans Urs von (1980): *Theodramatik III: Die Handlung*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Balthasar, Hans Urs von (1983): *Theodramatik IV: Das Endspiel*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Balthasar, Hans Urs von (1985): *Theologik II: Wahrheit Gottes*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Balthasar, Hans Urs von (1987): *Theologik III: Der Geist der Wahrheit*, Basel: Johannes Verlag.
- Balthasar, Hans Urs von (1996): *Credo: Meditationen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*. Einsiedeln-Freiburg: Johannes Verlag.
- Balthasar, Hans Urs von (1997): *Teologija tridnevja*. Celje: Mohorjeva družba.
- Bulgakov, Sergej Nikolajevič (1990): *L'agnello di Dio: Il mistero del Verbo incarnato*. Roma: Città nuova.
- Coda, Piero (1984): *Evento pasquale: Trinita e storia*. Roma: Città nuova.
- Coda, Piero (1998): *L'altro di Dio: Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*. Città nuova: Roma.
- Denzinger-Schönmetzer (1965, 36. izdaja): *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Romae: Herder.
- Durand, Emmanuel (2005): *La périchorèse des personnes divines*. Paris: Cerf.
- Durrwell, François-Xavier (1988): *Le Père*. Paris: Cerf.
- Hilberath, Bernd Jochen (1990): *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen*. Mainz: Matthias-Grünwald Verlag.
- Janez Pavel II. (1981): *okrožnica O božjem usmiljenju*. Ljubljana: Družina.
- Janez Pavel II. (1986): *okrožnica O Svetem Duhu*. Ljubljana: Družina (CD 32).
- Jüngel, Eberhard (1982): *Dio, mistero del mondo*. Brescia: Queriniana.
- Krenski, Thomas Rudolf (1990): *Passio Caritatis: Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasar*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Krečič, Primož (2004): *Ontologija ljubezni pri S. N. Bulgakovu (doktorska disertacija)*. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.

- Löser, Werner (2005): *Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Linahan, Jane Elizabeth (1998): *The kenosis of God and reverence for the particular: a conversation with Jürgen Moltmann*. Milwaukee: Marquette University.
- Marchesi, Giovanni (1997): *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*. Brescia: Queriniana.
- Martinelli, Paolo (1995): *La morte di Christo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*. Milano: Jaca Book.
- Mednarodna teološka komisija (1981): *Nekatera vprašanja iz kristologije*. Bogoslovni vestnik 41: 106 s.
- Moltmann, Jürgen (1972): *Der gekreuzigte Gott*. München: Chr. Kaiser.
- Moltmann, Jürgen (1980): *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*. München: Chr. Kaiser.
- Moltmann, Jürgen (1989): *Der Weg Jesu Christi*. München: Chr. Kaiser.
- Moltmann, Jürgen (1991): *Der Geist des Lebens*. München: Chr. Kaiser.
- Moltmann, Jürgen (1999): *Erfahrungen theologischen Denkens*. Gütersloh: Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus
- Moltmann, Jürgen (2005): *Raspeti Bog*. Reka: Ex libris.
- Momose, F. Peter (1978): *Kreuzestheologie: Eine Auseinandersetzung mit Jürgen Moltmann*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Müller-Fahrenholz, Geiko (2000): *Phantasie für das Reich Gottes: Die Theologie Jürgen Moltmanns*. Gütersloh: Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus.
- Niewiadomski, Józef (1982): *Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien*. Innsbruck-Wien-München: Tyrolia.
- Popkes, W. (1967): *Christus traditus: Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*. Zürich.
- Sorč, Ciril (2004): *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*. Münster: LIT Verlag.
- Spence, Brian John (1996): *Von Balthasar and Moltmann: Two responses to Hegel on the subject of the incarnation and 'the death of God'*. Canada: University of St. Michael's College.
- Tück, Jan-Heiner (2003): *Das Äußerste: Zu Möglichkeiten und Grenzen trinitarischer Kreuzestheologie*. Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 32:465-482.

Nenad Hardi - Vitorović

## MOLTMANNOVA »POLITIČNA TEOLOGIJA«

Jürgen Moltmann sodi med najvplivnejše protestantske teologe druge polovice dvajsetega stoletja. Velja za utemeljitelja »teologije upanja«, očeta »politične teologije« in »deda vseh 'teologij osvoboditve'« (Volf, 1996:105), držijo pa se ga tudi nazivi dialektičnega teologa, teologa eshatologije, teologa križa in teologa Trojice. Je profesor emeritus sistematične teologije na evangeličanski fakulteti univerze v Tübingenu, na kateri sta v zadnjih desetletjih 20. stol. predavala tudi Eberhard Jüngel in pred kratkim preminuli Ernst Käsemann. Moltmannov prispevek k temeljnim teološkim temam je pri nas v zborniku *Protestantizem in protestantsko načelo* predstavil Ciril Sorč.<sup>1</sup> Tukaj bomo obravnavali predvsem nekatere bolj sociološke in politološke, oziroma kar politične aspekte njegove teološke misli, s poudarkom na kritiki »politične religije«. Svoje napore na tem področju sta z Johannom Baptistom Metzom poimenovala »politična teologija«.

### KAJ JE IN KAJ HOČE »POLITIČNA TEOLOGIJA«?

Politična teologija za Moltmanna ni neka nova smer v teologiji niti ni kaka posebna teološka disciplina, temveč *zavest o politični razsežnosti sleherne teologije* (Moltmann, 1984:9). Pravi, da apolitičnih

<sup>1</sup> Ciril Sorč, *Pomen protestantske teologije za katoliško teološko misel s poudarkom na prispevku Jürgena Moltmanna*, Poligrafi, letnik 6, št. 21/22, Ljubljana, 2001, str. 229-248. Glej tudi: isti, *Soočenje z Moltmannovo teologijo upanja*, Vipava, 1980; in Jürgen Moltmann, *Kaj nam Kristus pomeni danes?* Mohorjeva družba, Celje, 1996.

teologij ni, ne na zemlji ne v nebesih. Obstajajo kvečjemu teologije, ki se ne zavedajo svojih lastnih političnih funkcij. Obstajajo cerkve, ki svoj *Sitz im Leben* prikrivajo, zakrivajo, ga zamolčijo in zagrnejo. Mislijo in/ali trdijo, da so politično »nevtralne«, kar *de facto* nikoli niso. Apolitična cerkev tako ne obstaja ne zgodovinsko ne v Božjem kraljestvu (153). Zato Moltmann lahko reče, da politična teologija »noče spolitizirati cerkve, temveč pokristjaniti cerkveno politiko in politični angažma kristjanov« (153-154). Ne gre ji za to, da bi za središčno temo teologije namesto dogmatskih postavila politična vprašanja, marveč narobe: ravno kot krščanska teologija skuša »prežeti politične funkcije dogmatike« (153). Namen politične teologije je namreč »pokristjaniti politično bit cerkve in kristjanov po meri hoje za Kristusom«, kot je isto misel povzel nekaj let pozneje (Moltmann, 1997:54). Pri tem pa noče biti nova dogmatika, temveč v zavestni razmejivti do Karla Bartha<sup>2</sup> (Moltmann, 1984:152), čeprav izhajajoč iz Barthove teologije, daje t. i. »ortopraksiji« prednost pred »ortodoksijo« (154).

Začetna gesta »politične teologije« je namreč »kritika in ponovna opredelitev družbenih in političnih funkcij cerkve v pogojih novega veka« (152) oziroma »analiza politične in praktične situacije, znotraj katere teološko mislimo in diskutiramo«. (9) Pri tem Moltmannu ne gre za teorijo, ki bi klicala k praksi, temveč za refleksijo prakse v luči evangelija. In pravi: »Razmerja med teorijo in prakso si ne predstavljamo več premočrtno idealistično, temveč v dialektični sprepletlosti. To seveda ne pomeni, da bi nam zdaj praksa premočrtno materialistično določala teorijo. V luči osvobajajočega evangelija se praksa in teorija vzajemno korigirata.« (9) Pozneje izvemo tudi natančneje, kako si to konkretno predstavlja: »Kritična teorija nas distancira od dosedanje prakse in spodbuja k novi. Kritična praksa sledi teoriji, ki pa jo novo izkustvo spet postavi pod vprašaj.« (161)

Če nas Moltmannova opredelitev politične teologije navzlic centralnem mestu, ki ga podeljuje križanemu Kristusu, močno spominja na Horkheimerja, Adorna in druge predstavnike kritične teorije,

<sup>2</sup> Barthovo teološko misel vključno z njenimi političnimi implikacijami je v monografiji *Vstop v krščanstvo drugače: protestantska teologija (Karla Bartha) v našem času in prostoru* obravnaval Marko Kerševan (Cankarjeva založba, 1992).

ter na Ernsta Blocha, ne gre za naključje. Politična teologija je po njegovih besedah »prva pomarksistična teologija«, kar mu pomeni teologijo, ki je sprejela marksistično kritiko religije in tudi skuša odgovoriti na izziv marksistične kritike družbe z »aktualizacijo Jezusovega trpljenja za ubogo ljudstvo« (Moltmann, 1997:54), tj. s solidariziranjem z izkoriščanim in zatiranim delom človeštva. Moltmann namreč meni, da marksistična kritika religije – pri čemer misli na kritiko religije »od Feuerbacha prek Marksa do Freuda in njihovih naslednikov« (Moltmann, 1984:38) – ni vsebinska kritika krščanske vere in teologije, temveč funkcionalna kritika družbene, politične in psihološke vloge religije in cerkve (153).

Ker se večina teologij teh vlog (oziroma politične relevantnosti sleherne teologije) ne zaveda, sta sredi šestdesetih let dvajsetega stoletja Metz<sup>3</sup> in Moltmann pričela eksplicitno govoriti o »politični teologiji«. Pri tem sta zavestno uporabila pojem, ki ga je po svoje uveljavil Carl Schmitt, z namenom, da ta termin obrneta proti njemu samemu, čeprav s tem obratom nista zgolj reafirmirala antičnega pojma,<sup>4</sup> ampak sta mu dala tudi nov pomen *družbenokritične* politične teologije. Z njim pa, pravi Moltmann, nikakor nista nameravala razsežnosti političnega povišati v »totalno« kakor Schmitt<sup>5</sup> niti političnih vprašanj povzdigovati na raven osrednjih teoloških problemov, temveč predvsem označiti področje, na katerem mora krščanska teologija *zavestno* delati, če naj bo njeno početje odgovorno (Moltmann, 1984:39). Krščanstvo je za Moltmanna od samega svojega začetka

<sup>3</sup> Johann Baptist Metz. (Moltmann, 1984:9; 1997:53). Tu imenuje še nekatere druge zgodnje predstavnike politične teologije. To so: Helmut Gollwitzer, Dorothee Sölle in Jan Lochmann.

<sup>4</sup> Že Platon je v *Državi II*, 379a kritiziral mitično teologijo pesnikov s stališča »utemeljiteljev države«, stoik Panaitios pa je razlikoval med metafizično teologijo filozofov (poosebljene naravne sile), mitično teologijo pesnikov (mitološki bogovi) in politično teologijo državnikov, ki je učila, katere bogove je porebno priznavati zavoljo države in s kakšnimi simboli in obredi jih je treba častiti. S tem je bila utemeljena *tripertita theologia*, ki se je uveljavila zlasti v racionalistični rimski teologiji. Pojem prvič eksplicitno uporabi Terrentius Varro, s katerim se ukvarja Avguštin v svojem delu *O Božjem mestu*, IV,5ff; 12 (Moltmann, 1984:42-43).

<sup>5</sup> Carl Schmitt, *Politische Theologie*, 1922/1934, Vorbemerkung zur zweiten Auflage (Moltmann, 1984:39).



hočeš nočeš vpeto v sfero političnega, celo utemeljeno je v nekem izjemnem »teološko-političnem dogodku«, zato sta edini možni opciji to dejstvo upoštevati ali ignorirati in se delati, da je kot zazrtost v večno Božje kraljestvo lahko usmerjeno le stran od minljivosti političnega dogajanja. Moltmann namreč izpostavi samo križanje Jezusa kot »teološko-politični dogodek«, zato lahko to izvorno vpetost podkrepi s klicem: »Kar je Bog v Kristusu združil, naj človek ne ločuje metafizično!« (41)

Ker sta torej teorija in praksa v dialektični sprepletenosti in so teološke resnice neločljivo povezane s področjem političnega, mora – tako sklepa Moltmann – družbenokritična politična teologija v področje političnega povzeti in v njem premisliti tudi temeljne koncepcije krščanske etike (9). Moltmanna so pri tem zanimale predvsem temeljne »kristološke odločitve«, ki so rezultirale v zelo različnih pojmovanjih zgodovine in nato tudi v povsem nasprotujočih si političnih odločitvah. Znotraj evangelijskega krščanstva sta bili takšni opciji zlasti luteranski nauk o dveh kraljestvih (regimentih) in kalvinski nauk o Kristusovi vladavini. Moltmann ugotavlja, da se je nauk o dveh regimentih tekom stoletij razvil v obliko, ki spodbuja konformizem, in tej njegovi popačeni obliki očita, da je prispevala k pasivni drži velike večine nemških evangeličanov do zločinov, ki jih je izvajal nacistični režim.

Nasploh je po besedah samega Moltmanna prav »dolga senca zgodovinske krivde« za nacionalsocializem, Auschwitz in holokavst tvorila *locus theologicus* tako obeh ustanoviteljev »politične teologije« kot tudi drugih njenih zgodnjih predstavnikov.<sup>6</sup> Politična teologija je tako predvsem tudi teologija »po Auschwitzu«. Pri tem jim »Auschwitz« ni bil le simbol moralne in politične krize nemškega naroda, temveč še zlasti teološke krize krščanstva. Kot kristjane jih je mučilo vprašanje, kako je mogoče, da so – z izjemo gibanja Veroizpovedne cerkve – kristjani in njihovi voditelji v Nemčiji lahko o čem takem molčali. Moltmann med dejavniki takšne drže izpostavi npr. meščansko miselnost, da je vera privatna stvar in da nima nič opraviti s politikom. Takšna miselnost je kristjanom, ki so se sicer zgražali nad Hitler-

<sup>6</sup> Med njimi so npr. Helmut Gollwitzer, Dorothee Sölle in Jan Lochmann (Moltmann 1997:53).

jevimi zločini in jih potihoma obsojali, omogočala nekakšno »notranjo emigracijo«. Nauk o dveh kraljestvih/regimentih pa je zaradi svoje dvoumnosti to ločitev političnega področja od vere še dodatno podkrepil. S tem je lahko nastalo teološko stališče, ki dopušča, da se vera in vest povsem omejeta na cerkev, družbo pa prepustita brezvestni politiki moči. Tako je, pravi Moltmann, že Bismark dejal, da se s pridigo na gori ne da vladati državi, in je Nemcem namesto nje obljubljal »kri in jeklo« (Moltmann, 1997:54). Toda najbolj nezasišano pri vsem tem je, da so v prvo svetovno vojno šli za »Boga in cesarja«, v drugo pa za Arijsca, torej za nek, sicer ne več »krščanski«, pa vendar še kako religiozen cilj. S tem je postalo očitno, da so etablirane krščanske cerkve, tudi ko niso izključne nosilke religioznosti neke družbe v poljubni dobi, funkcionalno prilagojene njeni politični religiji. Moltmann opozori, da sta do istega sklepa prišla tudi Berger<sup>7</sup> in Bellah<sup>8</sup> pri svojih raziskavah ameriške politične religije. Pri tem je Berger za njo uporabljal izraz »*religious establishment*«, Bellah pa jo je na sledi Rousseaujevega razlikovanja med človekovo religijo in religijo državljana (*religion civile*) poimenoval »*civil religion*« (Moltmann, 1972/1974:324). Če je ta njegov koncept »državljske« oz. »meščanske religije« primeren za novoveško oz. sodobno obliko tega pojava, pa Moltmann, ki mu sledi od začetkov krščanstva, uporablja tudi splošnejši pojem »politične religije«. Z njim lahko zajame tako nek antični državni kult kot tudi samopodobe sodobne meščanske družbe.

## TEOLOŠKA KRITIKA POLITIČNE RELIGIJE

Moltmann opazi, da kadarkoli krščanska teologija prične razmišljati o svoji politični razsežnosti, vselej odkrije, da to področje že zasedajo politične religije in politične teologije, pri katerih politični interesi prevladujejo nad religijo, teologijo in cerkvijo. Že od samega svojega začetka v *politično križanem* Jezusu se je krščanstvo moralo

<sup>7</sup> Peter Berger, *The Noise of Solemn Assemblies: Christian Commitment and the Religious Establishment in America*, New York, 1961

<sup>8</sup> Robert Bellah, *Civil religion in America*, Daedalus, New York, 1967.

zoperstavlјati političnim religijam družb, znotraj katerih se je širilo. Ker je namreč antični nauk o državi izhajal iz podmene, da je najvišji smoter države izkazovanje časti bogovom očetnjave, od katerih je odvisno blagostanje skupnosti, je religija postala poglavitna družbena vez. Tudi triada religije, avtoritete in izročila izhaja nenazadnje iz rimske politične religije. Politična religija s svojo formulacijo v politični teologiji tako ni izum krščanstva, temveč je bistvo antičnih poganskih religij.<sup>9</sup> Zato so kristjani, ki se niso hoteli udeleževati državnih kultov antičnih družb, veljali za »ateiste« in »sovražnike človeštva«. Tako rimske oblasti kot poganski filozofi so jih obtoževali za *crimen laesae religionis* in mnogi so umrli kot »bogokletniki« in sovražniki države. Krščanski apologeti so zato vneto dokazovali, da je krščanstvo pravzaprav koristno za državo. Tako je (še pred Konstantinom) pričela nastajati imperialno-krščanska politična teologija, ki se je nato tudi eksplicitno izrazila pri Konstantinovem sodobniku Evzebiju. Ko pa je s Teodozijem in Justinijanom krščanstvo bilo povzdignjeno na raven državne religije (*religio licita*), je obtožba političnega ateizma doletela Jude, pogane in heretike.

Imperialno-krščanska politična teologija je skušala utrditi avtoriteto krščanskega cesarja in zagotoviti duhovno enotnost cesarstva. Cesarjevo oblast je utemeljevala tako v hierarhično monoteistični ideji eno(tno)sti: en Bog – en Logos – en nomos – en cesar – ena Cerkev – eno cesarstvo, kot tudi v hiliastični ideji sovpadanja *Pax Romana* s *Pax Christi* v poslednjih časih, po Božji previdnosti. Moltmann se sklicuje na Petersona<sup>10</sup> in Berkhofa,<sup>11</sup> ki naj bi pokazala, kako je krščanstvo samo vseskozi od znotraj najedalo takšno politično teologijo. Tako naj bi nauk o Trojici spodnašal monoteistično politično idejo eno(tno)sti. Ker hkrati noben cesar ne more zagotoviti takšnega miru, »ki presega vsak um« (Flp 4,7), ne more rimski imperij biti tisočletno kraljestvo.

<sup>9</sup> Moltmann se tu (1984:42) opira na M. Pohlenza: *Die Stoa I*, 1948, in Hannah Arendt, *On Revolution*, 1962.

<sup>10</sup> Erik Peterson, *Monotheismus als politisches Problem*, 1935, v: Theologische Traktate, 1951.

<sup>11</sup> Hendrik (Hendrikus) Berkhof, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*, 1947.

V praksi se je skoraj istočasno z nastankom imperialno-krščanske politične teologije in religije pričel tudi boj za svobodo cerkve in njeno neodvisnost od krščanskega cesarja. To je na Zahodu pozneje vodilo tudi v značilne napetosti med papeži in cesarji. Upiranje krščanstva vlogi državnega kulta, upiranje instrumentalizaciji, ki jo je ta vloga terjala, je torej spremljalo tako samo genezo kot tudi nadaljnji razvoj krščanstva kot politične religije.

Krščanstvo kot politična religija družbe je sicer res povsod vsaj na zunaj pokristjanilo obstoječe državne religije, vendar je to obenem pomenilo, da se je vselej samo spolitiziralo v skladu z vsakokratnim *raison d'état*. Ostanki te krščanske politične religije so do danes preživeli tako v elementih ljudske religije kot v sodobnih državljanskih/meščanskih religijah. Tako npr. verska vzgoja ponekod uživa državno podporo in je vpeljana v šole. Pri tem gre za poskus integrirati religijo v družbo, pri čemer mora religija s svoje strani zadovoljiti potrebe te družbe, kar predvsem pomeni, da mora nastopiti kot dejavnik družbene integracije. Nove meščanske/državljanske religije pa lahko nastanejo tudi tam, kjer je dosledno izpeljana demokratična ločitev cerkve od države. Nacionalizem devetnajstega stoletja je priklical domoljubne religije, ki so proizvajale lastne simbole, žrtve in oltarje. Te nacionalne religije so se izrazile v državnih praznikih, spomenikih, učbenikih in predsedniških govorih, s čimer so prispevale k simbolni in obredni integraciji različnih družbenih skupin – ljudstev in razredov. Tu so tudi imperialistične politične religije, politične religije večvrednosti bele krščanske civilizacije, kapitalizma in socializma. Imperialistične religije so popolnoma monoteistične, saj jim gre za to, da bi religiozno podprle centralno avtoriteto. Domoljubne religije so politeistične, ker ima vsaka očetnjava svoje posebne bogove. V socializmu se politične religije nagibajo k materialističnem panteizmu, kapitalizem pa kaže poteze primitivnih oblik fetišizma.

In vendar Moltmann ne meče vseh nekrščanskih političnih teologij v isti koš političnih religij. Pri novoveških nekrščanskih političnih teologijah razlikuje med politično teologijo, ki je osnova politične religije, in politično teologijo, ki sicer tudi ni krščanska, je pa od biblične teologije prevzela princip upanja in emancipacije. Prva tako prispeva k simbolični integraciji in homogenizaciji ljudstev in raz-

redov v nacionalne države. Z mistificiranjem izvora posameznega naroda in povečevanjem njegove zgodovine služi nacionalističnemu samopotrjevanju ter zakriva in izkrivlja resnico odnosov izkoriščanja in dominacije. Lahko bi rekli, da je naslednica teologije državnih kultov. Druga je prispevala najprej k formulaciji tolerančnih ediktov, nato človekovih pravic in končno prek »sna« o svobodi, enakosti in bratstvu oziroma sreči vseh ljudi k razvoju demokratičnih institucij nasploh. Nastala je v času vojn, ki so sledile reformaciji, na podlagi politizacije naravne teologije in se razširila med francoskim, nizozemskim in angleškim meščanstvom. Navdihnjena je s preroško teologijo obljubljenega Božjega kraljestva in izvoljenega ljudstva. Pri konkretnih političnih religijah se ponavadi prepletata obe, tako tudi pri ameriški »civil religion«. Pri tem lahko posamezni elementi ene prehajajo v drugo. Zlasti mesijanska ideja in ideja izvoljenosti sta lahko zlorabljeni za imperialistične namene državne religije.

Takšno razločevanje Moltmannu omogoča, da pozitivno vrednoti prizadevanja humanistov na prehodu iz srednjega v novi vek in nekatere posledice sekularizacije, čeprav ne misli, da bi takšna (od krščanske teologije »navdihnjena«, toda hkrati od nje »emancipirana«) teologija lahko bila trajna rešitev. Nekateri, med njimi tudi Bellah, namreč vidijo problem predvsem v partikularnosti obstoječih državljskih religij, zato tudi rešitev vidijo v »svetovni državljski religiji« prihajajoče svetovne družbe, ki bi s svojim univerzalizmom presegla sebične interese posameznih držav – tudi ali predvsem Amerike. Povrh to sploh ne bi pomenilo propada »ameriških sanj«, temveč nasprotno, njihovo izpolnitev. Bellah namreč poudarja, da je takšen razvoj že od vsega začetka eshatološko upanje ameriške civilne religije.<sup>12</sup> Moltmann je glede tega bolj skeptičen: »Na tak idealističen način ne bomo prišli do svetovne religije, ki bi združevala človeštvo, če bi ta kot takšna sploh lahko bila cilj univerzalnega krščanskega upanja. Problem radikalnega zla (Kant) bi namreč zgolj spregledala in nikakor ne odpravila. Na vprašanje teodiceje, ki se ob njem vsiljivo zastavlja, pa ni mogoče odgovoriti s socialno-političnimi rešitvami,

<sup>12</sup> R. Bellah, *Civil religion in America*, Daedalus, New York, 1967. Ponatis z ugovori v *The Religious Situation 1968*, Boston 1968, 354 (Moltmann, 1984:54).

niti z utopijo ne, in se ga tudi ne da kot vprašanje spraviti s sveta, celo z rezignacijo ne.« (Moltmann, 1984:55.) Optimizem mesijanstva, ki si mesijo predstavlja enkrat kot tehnološki napredek, drugič kot nacija oziroma kot takšno ali drugačno politično rešitev, bo na koncu vselej razočaral, ker je že v osnovi zgrešen. Mesija je samo Jezus iz Nazareta.

Med krščanskimi teologi, ki so se ukvarjali neposredno s problemom ameriške državljanske religije, Moltmann navaja tudi Bergerja, ki jo je že leta 1961<sup>13</sup> opisal podobno kakor Bellah, s svojega takratnega neoortodoksnega stališča pa je nalogo kristjanov videl v ločitvi od logike države in (meščanske) religije. Tako »brumne ameriške dušebrižnike« spomni na dejstvo, da je bil Jezus iz Nazareta križan. Eshatološki značaj krščanske vere zoperstavi tostranosti ameriške religije, opravičenje po veri vseprežemajočemu legalizmu, smisel križa kulturi, ki povečuje uspeh in srečo. Moltmannu je vse to zelo blizu, ugovarja pa »težnji po ločitvi« – barthovski govor o »povsem Drugem« se mu zdi preradikalen, ugovarja takšnemu krščanskemu »velikemu Ne«, s katerim bi se po njegovem mnenju sami izločili iz pomembnih dogajanj: »Če Bellah pod obzorjem svetovne religije, za katero se spleča prizadevati si, vidi vsaj relativno upravičenost in opravičilo za ameriško *civil religion*, je pri Bergerju v ospredju krščanski *disestablishment* s pomočjo teologije križa. Kakor lahko prvo stališče v imenu prihodnosti vsaj delno upravičuje obstoječe, tudi drugo lahko prav tako pelje k upravičevanju obstoječega na osnovi usmeritve k 'povsem-Drugem' oziroma krščanskega 'velikega Ne'. Teološko bo odločilno skupaj misliti eshatologijo in teologijo križa. Praktično bo odločilno univerzalnost upanja združiti s konkretno dialektiko v tem trenutku potlačenih in izkoriščanih, če hočemo, da bi krščanske cerkve ne bile več ne religija ne ločina družbe.« (Moltmann, 1984:55.)

Moltmann torej izhaja iz prepričanja, da zaradi potrebe po simbolni enotnosti tudi sodobne družbe nujno potrebujejo in bodo še naprej potrebovale in zato proizvajale politične religije, in če to ne

<sup>13</sup> Peter Berger, *The Noise of Solemn Assemblies, Christian Commitment and the Religious Establishment in America*, New York, 1961 (Moltmann, 1984:54).

bo mogoče s pomočjo etabliranih cerkva, pač brez njih in/ali proti njim. Tu po njegovem tiči tudi dilema političnega teologa: Naj potlači subverzivni spomin na politični značaj Jezusove smrtne obsodbe in se pomeščani ali naj se umakne s prizorišča družbenih zadev, ki ga zaseda meščanska religija, in postane irelevantno sektaško gibanje na robu družbe, ki je svoje mesto prepustilo drugim? Moltmann vidi rešitev v napadu. Politična teologija mora zasesti mesto meščanske religije, njene malike pa, kot odvečne, uničiti. Namesto ritualne integracije ljudstev, ras in razredov, namesto simbolne samopotrditve<sup>14</sup> mora razviti odprtost za pripoznavanje drugih in človečnost, osvobojeno strahu in prisilne potrebe po pozitivni samopodobi. Na mesto meščanske religije morajo stopiti cerkve kot institucije, ki svobodno kritizirajo družbo in so zato tudi same do sebe disfunkcionalne. To v teoriji pomeni kritiko malikov, tabujev, karikatur »sovražnikov« in samopotrjevanja (samo-opravičevanja in samoopravičevanja) v politični religiji, v praksi pa pomoč tistim »drugim«, ki so žrtve trenutno prevladujoče politične religije.

Moltmann poudarja, da se ne bi smeli zadovoljiti zgolj z idejnimi rešitvami. Tako so nekateri iz Petersonove ugotovitve, da nauka o Trojici in o eshatonu krščansko teologijo nespravljivo ločujeta od sleherne politične teologije in je zato krščanstvo pravzaprav povsem neuporabno za upravičevanje vsakokratne politične realnosti, prehitro sklepali, da je dovolj opozarjati na njuno trajno aktualnost.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Dekaloško prepoved izdelovanja rezanih podob z namemom čaščenja Moltmann ne razume le kot osvoboditev od popredmetenega dojetanja sveta, temveč kot osvoboditev političnega življenja od malikovanja, oziroma dobesedno »služenja malikom« [Götzendienst]. Tu se neposredno navezuje na Froma, ki je sodobne malike odkril v »voditeljih, ustanovah (zlasti državi), naciji, proizvodnji, pravni ureditvi [law & order], in sleherni stvari, ki jo je človek ustvaril« (Moltmann, 1984:58). Moltmann temu doda tudi ves človeški napor v smeri dobrega: »Če je bilo malikovanje Izraelov največji greh, je Pavel v Rim 1,18 isl. to kritiko povzel in v svoji analizi pravičnosti po delih celo obrnil na glavo. Ne gre zgolj za to, da si človek 'dela' podobe Boga in tako služi stvaritvam namesto Stvarniku, ampak tudi za to, da pod prisilo samozagovarjanja in samoopravičevanja 'umaliči' vse, kar 'dela' za to, da bi bil videti pravičen in bi pravično živel« (Moltmann, 1984:59).

<sup>15</sup> Moltmann pri tem navaja H. Maierja in R. Spaemana (Moltmann, 1984:48).

In vendar živeti v prepričanju, da je krščanska teologija nad sleherno politično logiko, slednje prav v ničemer ne ovira. Prej nasprotno. Sploh pa Moltmann tudi že Petersonu očita, da v svoji kritiki Schmittovega pojma politične teologije<sup>16</sup> poleg nauka o Trojici in eshatologije ni izpostavil tudi zgodnjekrščanske teologije križa (*theologia crucis*), čeprav jo v drugih spisih omenja. Res pa je, da jo Peterson najde predvsem v zapisih o mučenikih in njihovem mučeništvu, kar kaže na drugačno razumevanje bistva teologije križa, ki je za Moltmanna neločljiva od nauka o Trojici.

### TEOLOGIJA KRIŽA/TROJICE KOT POLITIČNA TEOLOGIJA

Tudi sam Moltmann je namreč odločen kritik ne-trinitarnih pojmovanj Boga. V knjigi *Križani Bog* (Moltmann, 1972) pokaže, da imata »metafizični teizem« in to, čemur pravi »protestni ateizem«, skupno premiso. Tako je za »metafizičnega teista« svet odslikava višjega bitja: osebnega, monoteističnega boga, ki je zaradi svoje popolnosti (misel, ki misli samo sebe) do vsega ravnodušen. Takšnega Boga predpostavlja tudi ateist (primer Ivana Karamazova), le da ga zaradi protislovnosti, ki jo v njegovo stvarstvo vnaša trpljenje, zavrača, in namesto njega divinizira človeštvo (zato »protestni ateizem«). Bog, ki je Trojica, pa se je razodel v križanem Jezusu, pri čemer je tudi Oče trpel, le drugače kakor Sin. Oče je trpel zaradi svoje ljubezni do Sina, ki je moral umreti pod njegovo jezo. Ta za Moltmanna ni neko primitivno čustvo ali stanje duha, ki ga Bogu v skladu s filozofskim (stoičnim) idealom ne bi smeli pripisati. Jeza sploh ne nasprotuje ljubezni. Še več, jeza ravno je ranjena ljubezen, njeno nasprotje pa je ravnodušnost – *apatheia*. Bog, ki lahko zares trpi in se zares jezi, lahko tudi zares ljubi. Ravnodušni, aristotelski bog, ki se je prek stoikov z zgodnjekrščansko apologetiko prikradel v krščansko teologijo in v njej do Luthra nereflektirano vztrajal pod krinko *theologia gloriae*, ni Bog, ki je Trojica, in ki se je razodel na križu. Tako lahko prepričljivo povzame: »Zor trinitarnega pojma Boga je križ«

<sup>16</sup> Predvsem za to gre po Moltmannu v omenjeni Petersonovi študiji.



in »teološki pojem zora križanega Kristusa je nauk o Trojici« (Moltmann, 1972/1974:240-41). Zaradi vsega tega je Moltmann v tej točki kritičen tudi do Petersona, ki je svojo kritiko Carla Schmitta zastavil kot poskus »dokazati nemožnost sleherne politične teologije«,<sup>17</sup> medtem ko je za Moltmanna križanje Jezusa ravno *politični* dogodek *par excellence*.

Teologija križa kot nauk o Trojici zavzema pri Moltmannu centralno mesto, njene implikacije za Moltmannovo politično teologijo so nepogrešljive, čeprav ima tudi resne hibe. Prikaz njenih pridobitev in pomanjkljivosti bi presegel okvire pričujočega teksta. Tu lahko zgolj izrazim prepričanje, da je (poleg močnega vpliva liberalne teologije) med razlogi<sup>18</sup> za to, da se Moltmann, kljub zelo dragocenim pridobitvam svoje teologije križa/Trojice, tudi z njo pravzaprav oddaljuje od krščanske ortodoksije, gotovo ravno *primat*, ki ga daje ortopraksiji. Interesi in potrebe njegovega političnega angažmaja mu zato določajo politično teologijo in celo nauk o Trojici. Čeprav Moltmann ni prvi, ki je zanikal hierarhičnost med osebami Trojice, je to pri njem simptomatično: Skuša namreč izpodbiti *sleherno* točko,

<sup>17</sup> Erik Peterson, *Theologische Traktate*, 1951, str. 147 (Moltmann, 1984, str. 55).

<sup>18</sup> Če naj zgolj naštejemo nekatere izmed problematičnih momentov: Moltmannov »hiperdialektični« pristop, to je (poleg upravičene odprave abstraktno-metafizičnih konstruktov in afirmacije konkretno-razodetega) že kar heglavska *Aufhebung* vsega transcendentnega in redukcija na imanentno, se na ravni doktrine o Trojici kaže npr. kot redukcija Duha na neosebni učinek križa kot dogodka, ki spočenja ljubezen do zapuščenih, in redukcija vloge Sina na zgled, ki je novemu človeštvu utrl pot. Kot tak sicer je predstavnik novega človeštva, toda ne v smislu substitucijske smrti. Kristus po Moltmannu ni umrl namesto nas, temveč se je v dogodku križa Bog le solidariziral s smrtnim človeštvom. Za Moltmanna je Bog povsod v trpljenju. Od tod lahko izpelje Božjo solidarnost z zatiranimi in ubogimi, ne pa tudi odrešenja brezbožnikov. Odrešenje ni doseženo s strani križanega Kristusa, ampak ga dosegamo s tem, da ljubimo, kakor ljubi Bog. Na ravni politične teologije je glavna implikacija te »hiperdialektike« skorajda nietzschejevsko dojetje onstranskosti. Zato je prisiljen oblube evangelija »aktualizirati« kot tostransko emancipacijo ljudstva. Prizadevanje za pravičnejšo družbo in nasploh solidarnost tako pri Moltmannu nista nekaj, kar je (tudi kristjanova) dolžnost (npr. Barth), temveč sta pravzaprav uresničenje Božjega odrešenja.

za katero se mu zdi, da bi se je strukture politične oblasti in družbene moči *lahko* polastile in jo uporabile za svoje (samo)utemeljevanje oziroma utrjevanje. Tako Moltmannovo branje *Pisma* poudarja zgolj solidarnost, ignorira pa vse zapovedi glede podrejanja in spoštlivega odnosa do svetnih gospodarjev, četudi so ti slabi (npr. 1 Tim 2,1-4; Rim 3,1-7; Jud 1,8-10; 1 Pt 2,18), ter prisotnost koncepta vodstva/podrejanja nasploh (npr. Kol 3,18).<sup>19</sup> Pristop, kakršnega ima liberalna teologija do bibličnih tekstov, mu namreč omogoča, da takšna mesta ali kar cele spise odpravi kot poznejše interpelacije in psevdoepigrafe, nastale pod vplivom imperialne politične teologije. A zato zanika tudi sleherno subordinacijo in monarhičnost v odnosih oseb Trojice.<sup>20</sup>

Podobno tudi očita Barthu, da je padel v zanesenjaštvo, ker je vztrajal na razumevanju, da je Jezus Kristus že zdaj vesoljni vladar (*pantokrator*), ki so mu podrejene vse sile in oblasti, in da kristjani že zdaj na nek način z njim sovladajo (Moltmann, 1984:158). Moltmann poudarja nevarnost instrumentalizacije takšnega razumevanja, ki ga imenuje »triumfalizem«, kot klerikalnega pokroviteljstva nad družbo. Seveda tudi sam ne more povsem zanikati, da Kristus že vlada, vendar govori o »eshatološkem pridržku«. S tem pa ne misli zgolj nekega »še ne«, saj bi v tem primeru šlo le za kvantitativno in časovno razliko, ki bi onemogočala legitimiranje oblasti tu in zdaj, vendar ne tudi načelno. Moltmannu pa gre ravno za načelno onemogočanje sleherne oblasti. Zdi se mu, da podporo za svoje stališče najde v Pavlovem Pismu Korinčanom: »Anti-entuziastični 'še ne' je pri Pavlu hrbtna stran besede o križu, ki jo je pridigal Korinčanom.« (41) Zato naj bi šlo za kvalitativno razliko, ki »ni v onstranstvu krščanskega upanja, temveč v 'križupodobnosti' njegovega tostranstva«. Šlo naj bi namreč za način, kako Kristus vlada. Temu seveda na eni ravni ni mogoče ugovarjati, z Moltmannom se preprosto moramo strinjati. Sporočilo o tem, da se je tisti, ki je edini pravi

<sup>19</sup> Sam sem prepričan, da našete vrstice nikakor ne legitimirajo svetnih oblasti in moškega šovinizma, toda tukaj ni prostora, da bi to dokazovali in raziskovali, kakšne implikacije imajo za držo in ravnanje kristjanov.

<sup>20</sup> Nenazadnje zato tudi rabi izraz monoteizem v zoženem pomenu, ki izključuje možnost, da bi se nanašal na Boga, ki je Trojica.

Gospodar in ki ima edini vso oblast in moč, odločil, da svojih sovražnikov ne pokonča, ampak namesto njih pretrpi prekletstvo smrti, je vsekakor samo srce evangelija. Kralj se je ponižal v služabnika, odkupil svoje sovražnike in zato tudi od njih, ki jih je s tem naredil za podanike in jih celo imenuje prijatelje, pričakuje podobno držo.

Toda Moltmann v nadaljevanju izrecno zatrdi, da »Kristusova oblast ni 'kraljevska' (Barth), temveč oblast poslušnega Božjega služabnika (*Flp* 2), prijateljstvo Jagnjeta« (Moltmann, 1984:158). S tem po eni strani daje Barthovi interpretaciji kalvinovskega nauka o Kristusovi vladavini prednost pred luteranskim naukom o dveh državah, saj gre nenazadnje za eno izmed temeljnih postavk Barmenske teološke deklaracije, ki jo je leta 1934 sprejela Veroizpovedna cerkev, po drugi strani pa v strahu pred možnostjo zlorabe odreka tej vladavini eno celo plat. Po eni strani se Moltmann torej ne bi strinjal, da je Jezusova oblast »čista religiozna vladavina« (Küng),<sup>21</sup> ločena od področja političnega, po drugi strani pa Jezus vlada *zgolj* s služenjem, tako kot rešuje s trpljenjem in »osvobaja od večne smrti s svojo smrtjo, s tem, da je umrl namesto nas« (Moltmann, 1984:158). Pri tem Moltmann tu zamolči tako vstajenje kot ponovni prihod, ravno tako kakor je maloprej Jezusa identificiral z jagnjetom, ne pa tudi z levom (*Raz* 5,5-6); kakor da naziv Kristus ne bi pomenil ravno Maziljenec, s tem pa Kralj in Sodnik (*Apd* 17,31).

Moltmann se namreč lovi in omahuje med popolnim prevzemom novoveškega spraševanja, ki ni več »kaj je res?«, »katera doksa je resnična, pravilna?«, ampak »kako funkcionira?«, »kakšne posledice za ravnanje ljudi ima lahko poljubna doksa?«, »kakšni doksi pritrjevati, da bo praksa pravilna?«, na eni strani in bibličnim razodetjem na drugi. Toda če je Bog govoril, potem je Barth upravičeno začel s tem, kar je Bog povedal o sebi, ne pa s kritiko krščanske prakse. Zato bi si upal reči, da ravno v tolikšni meri, kolikor Moltmann misli, da njegova in Metzova politična teologija »presega« Bartha (Moltmann, 1984:162), žal pravzaprav pada nazaj za Bartha in zapravlja pridobitve Barthove teologije. In vendar ne smemo prezreti njenih lastnih

<sup>21</sup> Hans Küng, *Die Kirche*, Freiburg, 1967, str. 64. (Moltmann, 1984:158).

pridobitev. Kakor namreč *ortopraksija* nujno izhaja iz resnične *ortodoksije*, ne sme pa dobiti primata, ker bi s tem spodrezala svoje lastne korenine, je tudi (dialektično-)teološka kritika politične religije in »političnih funkcij« cerkve v osnovi ne le upravičena, ampak tudi nepogrešljiva, le da ne more sama biti merilo in zato ni tisto, s čimer naj bi začeli, kot predlaga Moltmann. Ali drugače: Če je metodo politične teologije opredelil kot dialektično v smislu, da se »v luči osvobajajočega evangelija ... praksa in teorija vzajemno korigirata« (Moltmann, 1984:9), bi morali ta osvobajajoči evangelij razumeti kot sporočilo, ki osvobaja za pripadnost Kristusu in podrejenost Bogu.

#### LITERATURA, VIRI

- Moltmann, Jürgen (1972/1974): *The Crucified God*. London: SCM Press Ltd. (1974). – Nemški izvirnik: *Der gekreuzigte Gott*. München: Christian Kaiser Verlag (1972).
- Moltmann, Jürgen (1984): *Politische Theologie – Politische Ethik*. München-Mainz: Kaiser/Grünwald.
- Moltmann, Jürgen (1997): *Gott im Projekt der modernen Welt*. Gütersloh: Chr. Keiser/Gütersloher Verlagshaus.
- Volf, Miroslav (1996): *Exclusion and Embrace*. Nashville: Abingdon Press.

*Robert Inhof*

## LASTNA PODOBA IN PODOBA JEZUSA KRISTUSA PRI NIKOLAJU BEERU

Nikolaj Beer je eden od redkih slikarjev, ki tudi svoje lastne ustvarjalne krize in poraze sprejemajo brez samopomilovanja in obtoževanj vsega in vsakogar okrog sebe. Po nekajletnem obdobju likovnega zatišja je Beeru zopet uspelo najti tisto prvinsko moč, ki je odlikovala njegova dela do sredine devetdesetih let. Značilnost, ki pa ostaja navzoča v njegovem slikarstvu, je njegova ironija. Beer interpretira tudi najbolj mračna in boleča poglavja iz lastnega in obče človeškega življenja ironično. To seveda ne pomeni, da je slikar neresen ali da poskuša biti humorističen. Humor oziroma satira je sicer ena od bistvenih značilnosti Beerovega opusa. Toda satira, zajeta v njegovih delih, ni navzoča z namenom, ki bi vnaprej računal na predvidene odzive. Satira je – prav tako kakor napisi na njegovih slikah – ena od temeljnih slikarjevih duhovnih predpostavk, brez katerih večina njegovih slik ne bi imela takšne prvinske neposrednosti, kot jo imajo.

Za Nikolaja Beera je bilo prelomno leto 1992. Takrat je imel v Galeriji Murska Sobota veliko pregledno razstavo, ki jo je pripravil Franc Obal. Leta 1993 je pri založbi EWO izšla tudi monografija, ki jo je napisal Lev Menaše. Tako razstava kot kakor knjiga sta pripomogli, da se je Beeru uspelo izviti iz doslejšnje slikarske anonimnosti. Vse do konca devetdesetih let je bil za Beera značilen izjemen komercialni uspeh, ki je bil morda celo prevelik, saj je povpraševanje presegalo ponudbo. To je po svoje zelo čudno, kajti Beer ni bil nikoli všečen slikar, razen s kakšnimi slikami, ki jih je naredil po naročilu. Res pa je, da za povprečen meščanski okus tudi povsem moteč in neprijetna čustva zbujujoč ni nikoli bil. Ko

govorimo o komercialnem uspehu, se ne moremo znebiti dejstva, da govorimo o tabuju in da se za pravega umetnika nekako ne spodobi, da živi od svojega dela, temveč bi moral stradati, ker ga zavrača ali ne razume pov-prečno občinstvo, ki mu je edini umetnik le tisti, ki deli van Goghovo življensko usodo. Vendar pa dejanska nevarnost tiči v dejstvu, da komercialna uspešnost obenem ne pomeni tudi umetniške pomembnosti.

V čem torej iskati vzroke za Beerov uspeh? Po mojem deloma v dejstvu, da gre za umetnika, ki je vse svoje delo črpal iz kraja, ki ga on najbolj pozna, javnost pa najmanj – iz okolice Križevcev na Goričkem. Deloma pa v dejstvu, da Beer pojmuje svoj poklic slikarja dobesedno kot poklic (*Beruf*) in bi slikal tako kot slika, četudi ga ne bi priznal nihče in bi moral za preživetje opravljati kakšno drugo delo. Deloma pa razlog za njegov uspeh tiči v njegovi iskrenosti in izžarevajoči prvinski moči njegovih slik. Beer neke nove revolucije sicer ne naredi in mu tudi ni potrebna. Formalne iztočnice mu še vedno predstavljajo Vincent van Gogh, Chaim Soutine, Frank Auerbach in Leon Kossoff. Te iztočnice mu pripomorejo k temu, da slika po svoje, četudi nas določene slike spominjajo na katerega od naštetih avtorjev. Beer si ustvari likovni izraz, ki mu je soroden. Če bi slikal drugače, bi se pretvarjal.

Pa tudi to, kar slika, je segment lastnega izkustva. Njegove slike njiv niso slike mestnih ali nedeljskih slikarjev, ki jim njiva predstavlja zgolj privlačen motiv. Beer pozna to, kar slika. Njiva, ki jo slika, je »njegova« njiva, saj je pri delu na njivi preživel dobršen del svoje mladosti. Stara in razpadajoča hiša je »njegova« hiša in strahovi kot Saturni, ki uporabljajo vse okrog sebe, so njegovi strahovi, strast do življenja je njegova strast. Ironija, ki jo izražajo njegove slike, je njegova ironija. Beerova ironija predstavlja tisto apotropijsko gesto, ki odvrta malodušje. Pri tem se slikar ne postavi v pozicijo vsevednega in dogmatičnega komentatorja, pač pa na zelo pošten način postavi pred ironično ost tudi sebe in svoje delo.

Po komercialno velikem in za umetnika zelo frustrirajočem obdobju je Beerova ustvarjalnost – ravno ob pomoči ustvarjalne krize – dobila nov zamah. Leta 2002 je Nikolaj Beer na razstavi v mali galeriji Galerije Murska Sobota razstavil svoja najnovejša dela. Šlo je

večinoma za slike manjših formatov, ki so bile naslikane v tehniki olja na lesu. Se pravi, razstavljal je svoja majhna dela, ki sodijo nedvomno v vrh njegovega likovnega ustvarjanja. Glavne teme njegovih del so ostale nespremenjene. Zopet se pojavijo polja, Saturni, človeške glave in Kükeč, kot večno in vseobvladljivo območje, v katerega Beer postavlja svoje motive. Vendar pa v zadnjih delih vsi ti motivi nosijo v sebi še bolj jasno izraženo metaforo smrti in minevanja, ki na nevsiljiv in dokaj prikrit način prevevata skoraj vsa njegova dela. Kljub temu pa nikakor ne moremo govoriti o morbidnosti Beerovih slik, saj je metafori smrti in minevanja jasno zoperstavljena nezadržna sla po življenju.

Beer je v svojih rojstnih Križevcih na Goričkem kot mladenič slikal napise na pogrebne kočije. Kot je bila navada v protestantskih krajih, je šlo za svetopisemske napise. Eden njih – Beer še danes rad omenja zanimivo anekdoto v zvezi s tem napisom – je bil tudi napis *Danes meni, jutri tebi*. Namen takih napisov je bil žalujoče napotiti na razmislek o kratkotrajnosti človeškega bivanja in o dejstvu, da smo na zemlji samo gostje, ki ne vemo ne kraja ne časa našega gostovanja. Takšni vozovi so danes večinoma uničeni. Lepo ohranjen primerek takega mrliškega voza z ustreznimi črkoslikarskimi napisi še vedno lahko najdemo v Lončarovcih – v vasi blizu Križevcev. Na tem vozu je še vedno razviden napis v prekmurščini, ki pravi: »O Bog, k tebi iden, ár eté neman stalnoga mesta«.

Napisi, ki jih je Nikolaj Beer izpisoval na mrliške kočije, so tudi pozneje odmevali v njegovem slikarstvu. Značilno je, da so njegovi napisi dosledno napisani v prekmurščini, se pravi v jeziku prekmurskega evangeličanskega bogoslužja. Beerovi napisi zvenijo bolj kot svarila ali aforizmi in ne kot označba naslova slike. Hkrati pa so vsi ti napisi tudi neločljivi del slike. Izmed vseh slikarjev, ki pišejo po slikah, je Beer eden redkih, ki to počne smiselno; nimamo neprijetnega občutka, da po sliki piše zato, da bi se sploh naučil pisati. Pa tudi slikarjev rokopis je tak, da se povsem nevsiljivo zlije s strukturo slike.

Zanimivo je, da se na Beerovih najnovejših delih napisi pojavijo le poredko. Pretežno pa gre za slike, v katerih slikar ne more skriti svojega razočaranja nad dejstvom, da Kükeč ni več kraj, ki lahko

kljubuje tistemu, čemur se – gledano z obratne perspektive – reče napredek. Avra okrog Kūkeča sicer ostaja, vendar je precej načeta, kraj sam pa pomeni počasi, a vztrajno in zanesljivo izginjajoči svet. Neomadeževanost goriških gozdov, starih hiš in njiv načenja dediščina industrijske dobe in agresivna navzočnost množice »vikendic«, ki so ta mirni in tihi kraj spremenile v svojevrstno in zelo neartikulirano kolonijo.

Nikolaj Beer se ob tem dejstvu povsem v romantičnem duhu sprašuje, kot že nekoč William Blake v svoji himni *Jeruzalem* (prevedel Miha Avanzo):

*Mar lesketal se Božji je obraz  
V oblačnih gričih tam v davnini?  
Je stal Jeruzalem kdaj tu, kjer zdaj  
So mračni Satanovi mlini?*

Satanovi mlini, ki so jih na starejših Beerovih delih predstavljali divji odpadki in stroji za predelavo zemlje, so sedaj neposredno prikazani kot rezultat njihovega delovanja. Opustele in razpadajoče hiše nikogaršnje mladosti so pod čarobnim zvezdnim nebom videti kot kot polomljene skrinjice z dragotinami. Dragocenost, ki so jo varovale, je prešla in ne obstaja več drugače kakor v nesovni formi spomina.

Posebno zanimivo je, da je Beer na soboški razstavi leta 2002 med svojo goričko ikonografijo predstavil dve – v vsakršnem smislu izjemni podobi: lastno in podobo Kristusa. Slikar se je vrnil z dvema motivoma, ki ju je zelo uspešno predstavil že v osemdesetih letih. Obe podobi namreč na začetku 21. stoletja zvenita izrazito neprivlačno in dolgočasno. Lastno podobo lahko sicer še vedno, čeprav dokaj poredko, srečamo predvsem pri slikarstvu zavezanih umetnikih kot dopolnilo ali logičen del posameznikovega opusa. Povsem drugače pa je s podobo Jezusa Kristusa. Kristusova podoba kot referenčni znak, ki v umetnini postane nosilec različnih pomenov, se kot uspešno in inovativno rešen problem – kakor ga je pokazal Janez Bernik – pojavi izredno redko. Najpogosteje pa gre za dva izrazito nasprotujoča si pola. En pol si prizadeva, da bi se izražal prek bolj ali manj uspešnega sramotenja Kristusove podobe. Drugi pol pa zopet izgoreva v verski



vnemi in ustvarja kvazi ekspresivne in osladne podobice, s katerimi naj bi se poglobljala vera posameznika in sočutje s Kristusovim trpljenjem. Tako se pri Beeru postavljajo naslednja vprašanja: Kaj torej pomeni slikarjeva lastna podoba? Kaj pomeni slikarjeva podoba Kristusa? Kakšno je razmerje med slikarjevo podobo in podobo Kristusa?

Kristusova podoba je prenekaterega umetnika nagovarjala, da se ji je poskušal priličiti ali vsaj postaviti v neposredno povezavo z njo. Seveda je to še posebno značilno za čas po letu 1427 oziroma za čas po izidu vplivne knjige *Hoja za Kristusom (De imitatione Christi)* Tomaža Kempčana. Najznamenitejša lastna podoba, v kateri se je umetnik hotel priličiti Kristusu, je Dürerjev *Kristomorfni avtoportret*, na katerem se je Albrecht Dürer upodobil v smislu Kristusove podobe z Veronikega prta.

V zahodni cerkvi je najznamenitejša Kristusova podoba, ki ni narejena s človeško roko – *Veronikin prt* ali *sudarij*. Podobi, ki ni narejena s človeško roko, se reče *acheiropoetos*. Veronikina zgodba nam je posredovana kot poznolatinski vstavek v Nikodemov evangelij. Ko je Kristus klonil pod križem, naj bi Veronika stopila iz množice in Kristusu obrisala pot. Ko je Veronika odstranila prt, je na njem ostala odtisnjena Kristusova podoba. *Veronikin prt* kot *Vera icon* predstavlja anagram imena *Veronica*. Gerard iz Wallesa (1147–1223) je v tem videl razlog, zakaj je bila ženska s potnim prtom tradicionalno imenovana Veronika. Zamisel, da Kristus ustvari svojo avtentično lastno podobo brez posredovanja človeških rok, izraža sanje o avtonomni, samoustvarjeni podobi, sliki, ki je takoj ustvarjena v svoji popolnosti izven stanja človeškega delovanja, ki je vstavljeno v propadajočo dimenzijo časa (Koerner, 1996:84).

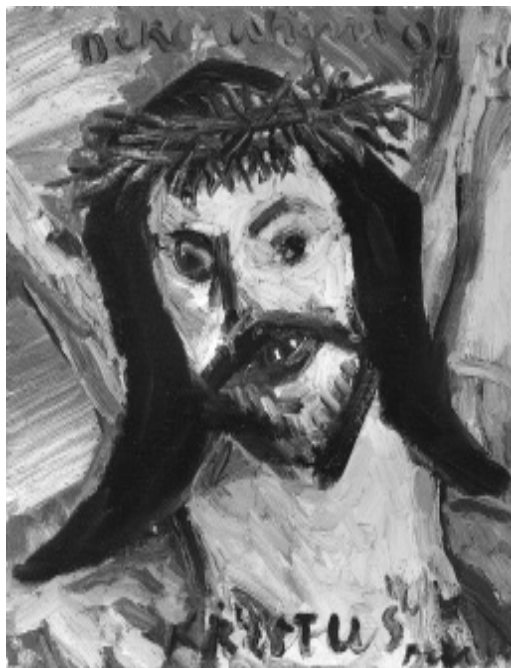
Izkušnja Dürerjevega *Kristomorfnega avtoportreta* se ponovno v precej bolj radikalni verziji pojavi leta 1833, ko gre Samuel Palmer še dlje in se na svojem *Avtoportretu* ne le fizično priliči Kristusu, temveč si brez kakšnih posebnih zagat okoli svoje glave naslika še sveti sij. Nikolaj Beer ne sledi niti Dürerju niti Palmerju. Njegov namen ni, kolikor je le mogoče približati lastno podobo Kristusovi podobi, pač pa naslikati lastno podobo in naslikati Kristusovo podobo ter nato obe podobi uskladiti v posebno razmerje.



1  
Nikolaj Beer:  
*Siv avtoportret*, 1985,  
olje na papirju,  
42 × 31,5 cm

Najpomembnejši Beerov zgodnji avtoportret je *Siv avtoportret* (slika 1) iz leta 1985. Kompozicijska zasnova, pogled slikarjevega očesa, osvetlitev slikarjevega levega ramena, platno v ozadju ateljeja in nervozno oblikovana roka s čopičem spominjajo na Lovis Corinthov avtoportret iz leta 1924. Vendar pa se je Beer pri tem avtoportretu osredotočil na strogo doprski izrez, pri katerem – v nasprotju s Corinthom, pri katerem še vedno lahko zaznamo fizično podobnost med avtoportretom in njegovim ustvarjalcem – prevladuje lastna podoba, ki se zdi od slikarjevega dejanskega fizičnega videza zelo odmaknjena in jo najprej kot avtoportret spoznamo samo nominalno. Beer nam ne predstavi svoje celotne glave, ampak le svoj obraz, ki je poudarjen z močno črno obrobo, tako da nas spominja na masko. Vendar pa ta, kot maska pojmovani obraz ni ne maska v smislu starogrških igralskih mask ne maska v smislu zahodnoevropskih posmrtnih mask, pač pa gre za obrazne maske, ki jih je ob

2  
 Nikolaj Beer: *Kristus*,  
 1983, olje na papirju,  
 45 × 35 cm



pomoči črnskih plastik uvedel Pablo Picasso na svojih *Avignonskih gospodičnah* iz leta 1907.

Lev Menaše je ta avtoportret zelo pronicljivo povezal z Beerovo sliko *Kristus* (slika 2) iz leta 1983. Torej sliko, ki je dve leti starejša od omenjenega avtoportreta. Menaše pravi, da bi ju »na prvi pogled lahko sestavili v enega izmed tistih značilnih malih diptihov, ki so bili še posebej priljubljeni v drugi polovici petnajstega stoletja in ki so na levem krilu kazali sveto osebo ter na desnem v molitev zatopljenega vernika« (Menaše, 1993a:10). Navidezno nerešljiv problem pa nastane pri sami vrstni razporeditvi slik. Če namreč Beerov avtoportret postavimo na drugo mesto, se pravi na mesto, ki so ga v zgoraj omenjenih diptihih zasedali naročniki – molilci, kaže slikar Kristusu hrbet. Če pa ga postavimo na levo mesto, mu »prevzame primat in nabožni diptih spremeni v stripovsko zaporedje slikarja pri delu in rezultata njegovega truda« (Menaše, 1993a:10).

Kolikor hočemo obe sliki povezati v namišljeni diptih, je najustreznejša ravno tista razporeditev, ki postavlja slikarjevo lastno podobo na levo stran. S tem se zanika predstava slikarja kot molivca, hkrati pa se tudi izniči karakter nabožnega diptiha. Paradoksalno je, da je edini smiselni način razvrstitve obeh slik tisti, ki krši načelo sukcesivnosti, saj je bil Kristus naslikan dve leti pred *Sivim avtoportretom*. V taki – kronološko nepravilni – razporeditvi slik prevzame slikarjeva lastna podoba značilnost predgovora, ki je postavljen na začetek znanstvenega dela, čeprav je vedno napisan nazadnje.

Po Menašju nam Beerov *Siv avtoportret* govori o »eni osnovnih stisk vsakega ustvarjalca, hkrati pa predstavlja tudi slavospev magiji slikarskega čopiča, kajti trenutek, v katerem sta se s svojima čopičema dotaknila oba umetnika, naslikani in resnični, je trenutek, v katerem je obema bilo darovano življenje, naslikanemu minljivo človeško življenje in resničnemu večno življenje umetnine« (Menaše, 1993a:12). Lev Menaše najde temu avtoportretu tudi zanimivo renesančno vzporednico; ta se nanaša na kreacionistični princip, ki ga na Beerovi lastni podobi odraža slikarjeva roka s čopičem. Ta renesančna vzporednica je Michelangelovo *Stvarjenje Adama* s stropa Sikstinske kapele. Na Michelangelovem prizoru Bog ustvarja Adama in mu podari življenje z dotikom, ki izraža isti kreacionistični princip, kakor ga izraža Beer, ko se upodobi pri ustvarjanju svojega likovnega dvojnika.

Podoba Kristusa je, prav tako kakor slikarjeva lastna podoba, izrazito nelepa in tragična. Beerova podoba Kristusa je sorodna podobam, ki so se začele pojavljati okrog leta 1300 v severnem delu Zahodne Evrope in so se izživljale v kruto nazornem prikazovanju mučenja in trpljenja. Beerov Kristus je Bog srda, *Deus irae*, strašni sodnik ob času poslednje sodbe. »Levo oko je pretresljivo oko umirajočega človeka; desno strašno sodnikovo oko.« (Menaše, 1993a:10.) Tako Beer s svojim koncipiranjem in diferenciranjem obeh Kristusovih očes ponavlja gesto Kristusovih rok iz Michelangelove *Poslednje sodbe*, kjer Kristusova dvignjena desnica vodi izvoljene v nebesa, spuščena levica pa pogubljene brezpogojno obsoja na pekel.

Slikar je tako na prvi pogled predstavljen pri svojem delu, pri čemer je to, kar slika, po naključju (ali pa tudi ne) ravno Kristus. Vendar pa

se problematika namišljenega diptiha ne da rešiti tako enostavno, saj je potrebno argumente za razvrstitev slikarjeve lastne podobe na levo stran iskati drugje. Nikolaj Beer je luteran, dobro pozna *Sveto pismo* in je v stalnih stikih z Evangeličansko cerkvijo. Kristus, ki ga slika Beer, je protestantski Kristus – oziroma: slika zahteva protestantsko razmerje do podobe Kristusa. Že v letih 1978–79, se pravi štiri leta pred Kristusom, je Beer naslikal precej nekonvencionalno Križanje za evangeličansko kapelo v Andrejcih v Prekmurju. Tudi likovni osnutki številnih *Evangeličanskih koledarjev* so Beerovo delo.

Evangeličani glede vprašanja podob niso povsem sledili krščanskemu humanistu Erazmu Rotterdamskemu, ki je v svojem delu *Enchiridion militis Christiani* zagovarjal nepotrebnost mesa in v skladu s tem sklepal, da je bil telesni stik s Kristusom brez vsakega pomena, saj bi drugače bil Juda, ki je poljubil božje ustnice, najsrečnejši človek (Wirth, 2002:89). V svoji satiri *Hvalnica norosti* je Erazem Rotterdamski zapisal: »Molili so, toda v duhu in po besedah evangelija: Bog je duh in kateri ga molijo, ga morajo moliti v duhu in resnici. Ni pa razvidno, da jim je bilo takrat razodeto, da je treba z isto molitvijo kakor Kristusa samega moliti tudi podobo, narisano z ogljem na steno, samo, če ima dva prsta iztegnjena, dolge lase in če ji sijejo trije žarki izza glave.« (Rotterdamski, 1991:76.) Prav tako je tudi na različne načine smešil verske rabe podob, ko jih je primerjal s svetopisemskimi sporočili, ki so Kristusov edini veljavni duhovni portret (Wirth, 2002:89–90). Luther pa je razločeval dve vrsti podob: kultne, ki nadomeščajo Boga in jih je zato treba odstraniti, in druge, proti katerim v splošnem ni imel ničesar. Menil je, da je treba uničiti le tiste, ki so se mu zdele najbolj neprimerne in zato tudi najbolj nesprejemljive (npr. tiste, ki kažejo, kako edino Marija preprečuje uničenje grešnikov), z izjemo takšnih primerov pa je zadoščala zamenjava funkcije (Menaše 1993b:37).

Težko berljiv napis na Beerovi sliki označuje Kristusa kot »goričkega«. Kot izhodišče za svojo sliko je Beer uporabil leseno goričko razpelo. Problem je rešen na način, ki je bil prvič uporabljen v nemški romantiki, predvsem pri Casparju Davidu Friedrichu. Tudi pri Friedrichovih Križanih ne gre za dejanske podobe Kristusa, pač gre za podobe, ki so povzete po lesenih razpelih. Najbolj znana Friedrichova



3  
 Caspar David Friedrich:  
*Križ v gorah*, 1808, Dresden,  
 Staatliche Kunstsammlungen

slika iz cikla razpel je *Križ v gorah* (slika 3) ali tako imenovani *Tetschenski oltar*, ki ga je leta 1807 naročil grof Thun-Hohenstein za svojo zasebno kapelo na Češkem. Friedrichov Kristus ni človek iz krvi in mesa. Podoba Kristusa je podoba objekta, ki je bil ustvarjen s človeškimi rokami. Podoba je torej dvakrat ustvarjena s človeškimi rokami. Prvič kot izrezljano razpelo, ki je postavljeno v gorah, in drugič kot slika tega razpela. Na okvirju, katerega osnutek je naredil Friedrich, vidimo tradicionalna simbola evharistije, ki tukaj nedvomno namigujeta na enega od obeh luteranskih zakramentov, obhajilo pod obema podobama – podobo kruha in podobo vina.

Beerova lastna podoba torej ni nič drugega kot to, kar predstavlja – ateljejska lastna podoba s svojo stvaritvijo. Tudi ta podoba je podoba podobe, toda tokrat gre za podobo, ki ni podoba Boga, pač pa slikarja. Se pravi: za razliko od Kristusa, ki je posnetek podobe in je – kot tak – delo človeških rok, je slikarjev avtoportret povzet po dejanski lastni podobi, ki je sestavljena iz mesa in krvi.

Leta 2002, skoraj dvajset let po slikah *Kristus* in *Sivi avtoportret*, se Beer ponovno loti obeh tem. Sliki *Avtoportret* in *Kristus* se razlikujeta



4 Nikolaj Beer: *Avtoportret – diptih*, 2002, olje na lesu, 25 × 37 cm

že po formatu, tako da ju ne moremo sestaviti v namišljeni diptih. Še toliko manj, ker je avtoportret narejen v smislu diptiha. Na *Avtoportretu – diptihu* (slika 4) je slikarjeva lastna podoba na levi polovici diptiha, medtem ko na desni polovici diptiha ni naslikana Kristusova podoba, pač pa podoba razpadajočega trupla. Naklon glav z obeh strani diptiha tvori črko **V**, kar spravlja obe glavi v tako rekoč posredno, a vendarle zaupno komunikacijo. Če bi lahko oba dela tega majhnega diptiha prepognili, bi se obe podobi povsem prekrili. Avtoportretu več ni potrebna maska, pač pa je prepoznaven po svoji značilni fiziognomiji. Problem se pojavi pri podobi glave razpadajočega trupla. Iskanje svojega umrljivega dvojnika smo v pomurskem slikarstvu srečali že pri izjemno inteligentnih rešitvah Zdenka Huzjana (Inhof 2000:19–20). Nikolaj Beer se s svojim zadnjim avtoportretom zelo približa temu sentimentu, vendar ne išče svojega dvojnika v smislu Adama, ki je na zemljo prinesel smrt, pač pa gre za slikarjevo soočenje s smrtjo na nekoliko nenavaden način.



5  
Nikolaj Beer: *Kristus*,  
2002, olje na lesu,  
57 × 37 cm

V svojih zgodnejših delih uporabi Beer kot metaforo smrti vaške marginalce – jedce in pivce, ki s svojim mehaničnim žrtjem in pitjem označujejo kmečkega Saturna oziroma čas, ki poruši vse stvari. V primeru zadnjega malega avtoportreta vidimo, da je Beer postavil svojo lastno podobo med groteskne in tudi dokaj grozljive podobe marginalcev, ob katerih se vprašamo, ali so bolj živi kot mrtvi ali obratno.

Naklon obeh glav na Beerovem diptihu ustvarja komunikacijo, ki je še najbližje ikonografskemu motivu treh živih in treh mrtvih. Se pravi motivu, ki je prišel v zahodnoevropsko umetnost v 13. stoletju iz vzhodnoevropske umetnosti in se ustalil v 14. stoletju. Gre za prizor, ko trije mladeniči naletijo na svoje dvojnike v različnih stadijih razpadanja. Ti dvojniki jim govorijo: »Kar ste sedaj vi, smo bili nekoč mi, kar smo sedaj mi, boste nekoč vi.« Tudi Beerov diptih nam govori o istem, o minljivosti slave, človeške moči in lepote. Razlika je le ta,



da je Beer reduciriral tri dvojice na eno samo dvojico – lastno podobo in njenega dvojnika.

Beerova slika *Kristus* (slika 5) iz leta 2002 pa ni več neposredno povezana z lastno podobo, ki ima sedaj svojo fiksirano polovico v glavi razpadajočega trupla. Podoba je sedaj avtonomna, kar navsezadnje kaže tudi format slike (50 × 37 centimetrov). Beerova podoba Kristusa hoče izbrisati svoj izvor, ki ga ima še vedno v objektih, ki so narejeni s človeško roko. Tokrat se Beer glede dramatike nasloni na Grünwaldovo *Križanje* (1514/15) s centralnega panela *Isenbeimskega oltarja*, pri čemer vso dramatiko zgosti v izjemno majhen format slike. Videti je celo, kot da bi podoba Kristusa bila v slikovno polje nasilno stlačena. Ozadje slike je črno. Rogovilast križ je zelene barve. Na meji med romaniko in gotiko so se v nemških deželah začeli pojavljati monumentalni *Triumfalni križi*, pri katerih je bil križ pobarvan v zeleno v smislu *lignum vitae* – drevesa izvirnega greha in drevesa križa. Ves poudarek je zgoščen na grotesknem in bledem Kristusovem truplu. Videti je, kot da Kristus ni pribit na križ, ampak kleči v desnem kotu slikovnega polja. Iz Kristusovih ran polzi kri. Poudarjeno nelep Kristus s svojimi ranami prikazuje to, kar je prikazoval okvir na Friedrichovem *Križu v gorah*. Telo predstavlja kruh, kri predstavlja vino. Zopet gre za aluzijo na evangeličansko obhajilo pod obema podobama.

Da bi razbrali pomen tega Kristusa, se moramo še enkrat vrniti v 16. stoletje. V letih 1515–1516 Luther kritizira stroške cerkvenih dekoracij in materialne objekte čaščenja imenuje »sence in simbole resničnosti« ter »otročje stvari« (Eire, 1989:67). Leta 1525 je Luther ponovno zaskrbljen glede izdatkov, ki se dajejo za krasitev cerkva, medtem ko ubogi trpijo pomanjkanje (Eire, 1989:67). V svojem delu *Proti nebeškim prerokom* pa pravi, da je treba idole najprej izgnati iz srca s pomočjo Božje besede, kajti, ko se ne nahajajo več v človeških srcih, takrat nam tudi ne morejo škodovati, ko jih vidimo z očmi (Eire, 1989:67–68). Za Luthra je edino ogledalo *Božja beseda*. Pripravljen je bil sprejeti tiste podobe, v katerih je bilo mogoče videti zgodbe in stvari kot v ogledalu; te imenuje ogledalne podobe. Slike na steni, ki jih človek gleda, niso prepovedane, kajti, če bi bile, bi bilo prepovedano tudi ogledalo (Mikuž, 1997:98).

Luther je 21. oktobra 1529 v svoji sedmi pridigi o *Deuteronomiju* obsodil kot »*idolatrične*« vse tiste podobe, ki jih ljudje častijo, kot da bi same imele odrešujočo moč. Ne zavrača pa podob ali tako imenovanih *merckbilder*, h katerim se ne moli in v katere nihče ne veruje. Z besedo *merckbilder* misli Luther na evangeličanske liste, predvsem tiste iz *Svetega pisma*, kakršne je Lucas Cranach starejši ustvaril istega leta. Take *merckbilder* so sprejemljive zaradi tega, ker nihče ne verjame, da lahko pomagajo pri odpuščanju (Koerner, 1996:381). V uvodu svojega *Passionala* Luther pod pritiskom Karlstadtovega radikalnega ikonoklazma sprejema podobe kot mnemotehnično pomoč in svetuje kristjanom, naj okrašujejo svoje zasebne prostore (»*stuben und kamern*«) s svetopisemskimi prizori, ki so jim dodani svetopisemski citati. S tem bo »Božje delo vsepovsod pred očmi, izražajoč vero in strah pred Bogom« (Koerner, 1996:381-382). Slika torej ne daje ne odpuščanja ne čudežne ozdravitve, prav tako pa tudi ne more varovati pred uroki in različnimi nesrečami. Podoba ima za Luthra to prednost, da je razumljiva otrokom in učenim in da odvrta nekoristne teološke spekulacije (Wirth, 2002:89).

V evangeličanski (augšburški) veroizpovedi se druga božja zapoved, ki omenja prepoved ustvarjanja in čaščenja rezljanih podob, staplja s prvo zapovedjo – *Du solt nit ander Gotter haben* – kakor beremo recimo tudi na oltarju iz leta 1537 (ki je povsem brez podob) v evangeličanski špitalski cerkvi v Dinkesbuhlu (Koerner, 1996:363). Evangeličani in za njimi vsi drugi protestanti so obsodbo čaščenja podob – prav tako kot vsi ikonoklasti v zgodovini krščanstva – utemeljevali predvsem z drugo Božjo zapovedjo, ki pravi: »Ne delaj si rezane podobe in ničesar, kar bi imelo obliko tega, kar je zgoraj na nebu, spodaj na zemlji ali v vodah pod zemljo! Ne priklanaj se jim in jim ne služi, kajti jaz GOSPOD, Tvoj Bog sem ljubosumen Bog ... (2 Mz 20, 1-7). Iz teh izhodišč lahko razumemo, da tudi naslikana ali izrezljana podoba Kristusa ni nič drugega kot to, kar dejansko je – samo podoba. Kot taka sicer lahko služi kot mnemotehnično sredstvo, vendar dejanski Kristus v njej ni navzoč, tako kakor je na konsubstancialen način navzoč pri evangeličanskem obhajilu pod obema podobama – podobo kruha in podobo vina. Hkrati pa se trem osnovnim evangeličanskim principom – *sola scriptura*, *sola gratia* in *sola fide* – doda še *solus Christus*

(Pelikan, 1996:135). Kristus sam je edini resnični odrešenik. Marija pri evangeličanih povsem izgubi mesto glavne priprošnjice, ki ga ima pri katoličanih.

Martin Luther je vprašanje Marije kot glavne priprošnjice zelo dobro obdelal v več pridigah. V svojem nürnberškem govoru, ki ga je imel 14. januarja 1531, je omenjal tudi podobe, ki se nanašajo na motiv dvojnega priprošnjištva: »Naslikali so, kako Kristus pade pred svojim očetom na kolena in mu kaže svoje rane ... in Mati kaže sinu svoje prsi, ki jih je sesal ... take podobe je treba odstraniti.« (Mikuž, 1999:365.) Leta 1537 pa je pisal o podobi svetega Bernarda med molitvijo pred »devico Marijo, ki je svojemu sinu Kristusu kazala prsi, katere je sesal; oh kako smo poljubljali Marijo. Toda jaz ne maram niti Marijinih prsi niti njenega mleka, kajti ona me ni odrešila niti naredila blaženega.« (Mikuž, 1999:365.)

Luther je poleg dvojnega priprošnjištva napadal tudi motiv Marije zaščitnice: »V papeštvu so slikarji slikali Marijo, ki je Gospodu Kristusu kazala prsi, ki jih je on sam sesal, sama pa je zbrala pod svoj plašč cesarje, kralje, kneze in gospode, jih varovala in pri svojem ljubem Sinu za njih prosila, naj svoj srd in kazni zanje opusti.« (Mikuž, 1999:366.) Početje pridigarških menihov, ko so kazali Kristusove ljudi pod Marijinim plaščem, je za Luthra malikovanje. »Ali ni torej veliko in grozno krivoverstvo, da smo vsi naše zaupanje izkazovali plašču naše ljube Gospe, ki za nas ni prelila krvi? ... Torej so iz Device naredili grozo ali malikovalsko podobo in strah (čeprav brez njene krivde).« (Mikuž, 1999:366.) Glavni očitke evangeličanov – poleg kritike Marijinega priprošnjištva – je bil, da so katoličani navadno žensko predstavljali kot boginjo, katere čaščenje se v ničemer ne razlikuje od malikovanja mnogobožcev. Erazem Rotterdamski se je spraševal, mar je Marija pozabila, da je majhni Jezus, ki ga je rodila in dojila, tudi odrasel, Luther pa je dodajal, naj ljudje verujejo samo v Kristusa in postali bodo tako sveti kot devica Marija.

Lucas Cranach mlajši je, navdihnjen od Georga Penza, ustvaril dvojni lesorez, ki predstavlja dva načina bogoslužja, evangeličanskega na levi in katoliškega na desni strani (slika 6). Na levi strani, kjer je upodobljeno evangeličansko bogoslužje, gre dobesedno za luteran-



6 Lucas Cranach mlajši: *Evangeličanska in katoliška pridiga*

sko božjo službo, saj je pastor, h kateremu je usmerjena gledalčeva pozornost, sam Martin Luther. Luther pridiga iz odprtega *Svetega pisma*, ne svoje lastne besede, pač pa tiste iz *Apostolskih del*, ki so zapisane na prižnici: »Vsi preroki dokazujejo, da v nebesih ni nobenega drugega imena razen Kristusovega.« Luther je tako podobno kot že v dvajsetih letih 16. stoletja neposredno označen kot prerok (Inhof, 2001:passim). V istem pomenu mu je zopet dodan tudi golob Svetega duha v nimbu, ki pa tokrat ni več postavljen neposredno za njegovo glavo. Luthrov kazalec kaže na konec zvitka, ki vodi neposredno v nebesa, ter s tem gledalca vodi po napisih, ki pravijo: »Glej, jagnje božje.« Temu napisu sledi jagnje kot simbol Kristusa Odrešenika, besedilo »Jaz sem pot« in podoba Kristusa trpina. Bog Oče drži kroglo nad napisom »Obstaja en sam posrednik«. Zgornje besedilo pravi: »Sveti Oče, reši jih, zanje sem se žrtvoval s krvjo iz svojih ran.« Spodnji tekst pa pravi: »Če smo grešili, imamo zagovornika pred Bogom, potolaži nas s svojo milostjo.«



7 Lucas Cranach mlajši: *Johann Friderick in Luther pod razpelom*

Med skupino, ki tik pod prižnico posluša Luthrovo pridigo, je figura z obrito glavo, ki na ramah nosi velik lesen križ. V tej podobi lahko prepoznamo saškega volilnega kneza Johanna Fridericka, ki je bil v letih 1546–47 poražen v schmalkaldski vojni in bil do leta 1552 ujetnik cesarja Karla V. Levo od skupine sta prikazana oba evangeličanska zakramenta – krst in obhajilo pod obema podobama. Nad podajanjem zakramentov je postavljena podoba križanega Kristusa. To sta edina zakramenta, ki ju je postavil Jezus Kristus; obhajilo pod obema podobama – *sub utraque specie* – so podajali še v vseh prvih treh stoletjih krščanstva. Na desni strani Cranachovega lesoreza je prikazana katoliška maša s katalogom katoliških praks, kar pa nas na tem mestu ne zanima.

Martin Luther je tudi sicer pogosto prikazan v sklopu, ki prikazuje saški izvor reformacije. Lesorez z naslovom *Johann Friderick in Luther klečita pred razpelom* (slika 7) kaže takšno pojmovanje. Volilni knez je kot Luthrov zaščitnik zaslužen za nadaljnje širjenje in razvoj

evangeličanske vere. Oba sta v molitvi združena pod razpelom kot moža, ki trpita po Kristusovi volji (Scribner, 1994:221-222). Teolog in volilni knez sta postavljena na položaj, ki je bil v srednjem veku odrejen donatorjem, praviloma predstavljenim kot figure, ki so neprimerno manjše od svetih oseb, h katerim molijo, saj v nasprotju z njimi pripadajo tuzemskemu svetu. Podoba torej ne spoštuje več srednjeveške hierarhije, ki je v likovni umetnosti tudi vizualna in kompozicijska. Na tem lesorezu je zadeva ravno nasprotna: figura Kristusa na razpelu je manjša od obeh molivcev. Tudi podoba Kristusa kot *rezljana podoba* ali *signum* pripada tuzemskemu svetu, ne glede na to, da je perzonij za rezljano podobo kar malce preveč razgiban.

Kaj pomeni podoba Kristusa? H komu molita Martin Luther in Johann Friderick?

Inskripcija na razpelu iz leta 1615 v špitalski cerkvi v Geislingenu (Württemberg), nam s preprostimi besedami poda odgovor na zastavljeno vprašanje (Koerner, 1996, 373):

*»Ne izkazuj mi nobenih časti,  
jaz sem le podoba in nič več,  
z ničimer ti ne morem pomagati,  
zato se ne zaljubi v mene.«*

Dejansko so te besede malce bolj strogo prepesnjeni verzi velikega liturgista 13. stoletja Viljema Durandusa. Durandus je namreč napisal sledeče verze, ki so jih pogosto vklesali na spomenike (Wirth, 2002:85):

*»Ti, ki greš mimo, počasti s prostrenacijo Kristusovo podobo;  
vendar ne obožuj podobe, temveč tisto, kar odslikuje.  
Podoba, ki jo vidiš, ni ne Bog ne človek,  
Je pa Bog in človek tisti, ki ga sveta podoba predstavlja.«*

Umetnost v Nemčiji v Luthrovem času ni imela kake pomembne vloge v družbenem življenju. To ni bilo značilno samo za tradicionalni srednji razred, ki mu je Luther pripadal in je bil do umetnosti povsem indiferenten, pač pa tudi za velike humaniste severne Evrope, kot je bil Erazem Rotterdamski. Luther ni problemu podob nikoli namenil nekega jasnega in zgoščenega besedila, pač pa se tega problema dotika v majhnih segmentih, ki so – kot smo videli – razpršeni

v spisih iz različnih obdobj (Michalski, 1993:5). Luther razlikuje med prepovedanim čaščenjem dreves, kamnov in živali ter med čaščenjem Boga. Prav tako razlikuje tudi med zunanjim čaščenjem, h kateremu sodijo slike in kipi, in bolj nevarnim notranjim čaščenjem oziroma čaščenjem idolov, ki jih vsak nosi v svojem srcu. Tisto, kar se zdi Luthru nevarno, ni toliko samo čaščenje podob ali vera v navzočnost svetega v umetnini, temveč kriva vera v človekovo odrešenje preko čaščenja podob. Luthrovo vprašanje, kako lahko človek doseže božjo milost, je ključno vprašanje, ki odigra glavno vlogo v diskurzu o človekovi odrešitvi.

Martin Luther v svojem spisu *O svobodi kristjana* izpostavi pomen vere (*sola fide*) in zavrne pomen in koristnost dobrih del. Vera po Luthru ne doseže samo toliko, da duša postane enaka Božji besedi, polna vsake milosti, svobodna in blažena, pač pa vera prav tako združuje dušo s Kristusom kot nevesto z njenim ženinom. Kristus z vero sprejme na sebe grehe verne duše in ravna, kot da bi jih sam naredil, grehi morajo biti v njem použiti in potopljeni. Prav tako pa za Luthra Kristusovo kraljestvo ni zemeljsko kraljestvo niti ni ustvarjeno iz zemeljskih, ampak iz nebeških dobrin, kot so resnica, modrost, mir in radost. Vendar se Kristusa ne vidi, ker vlada duhovno, nevidno (Luther, 2001:15-17). Luther v tem spisu tudi razlikuje med *zapovedmi* (*sub lege*), kot imenuje staro zavezo, in *obljubami* (*sub gratia*), kot imenuje novo zavezo. Po zapovedih človek spozna svojo nemoč, da bi delal dobro, nova zaveza pa usmerja človeka, ki je ponižen s svojo nemočnostjo, da bi izpolnil zapovedi, da bi veroval. Luthrova teologija je izrazito kristocentrična, vendar pa je Kristus sam neviden. Nasploh šteje za Luthra samo vera (*durch glauben allein*), ki je nevidna, kakor je neviden duh, medtem ko ga slike (kot deli vidnega sveta) ne zanimajo preveč in jim ne pripisuje teološke vrednosti. Luther na očitke, da v Pavlovem *Pismu Rimljanom* pred besedo vera ne stoji *sola* (samo), temeljito in s sebi lastno ironijo odgovori v *Poslanici o prevajanju* leta 1530.

Luther med opravljanjem dobrih del, ki jih odkloni v korist vere, navaja tudi zatekanje k slikam in kipom, s katerim si verniki hočejo prislužiti pot v nebesa. Opravljanje dobrih del pa po Luthru ne naredi človeka ne dobrega ne vernega. Dobra dela, za katera se misli,

da lahko človek preko njih in z njimi doseže božjo milost, niso več dobra in jih je treba v celoti prekleti, ker niso svobodna in preklinjajo Božjo milost, ki edino po veri naredi človeka pravičnega in blaženega (Luther, 2001:25). Postavljanje in čaščenje podob se mu med t. i. *dobrimi deli* zdi celo tako zgrešeno, da je po njegovem bolje dati cekin beraču, kot postavljati oltar v čast Boga. Luther pravi, da ni ljudi, ali pa jih je zelo malo, ki ne bi razumeli, da razpelo ni moj Bog – kajti moj Bog je v nebesih, razpelo pa je samo znak (*signum*) (Michalski, 1993:20). Luther torej meni, da ima leseni križani od tistega trenutka, ko ga nihče ne dojema kot boga, le vlogo znaka in je torej problem čaščenja podob nepomemben. Zato ga zanemari na račun pobožnih dejanj, ki ga bolj vznemirjajo. Tisti, ki daruje podobo in oni, ki gre na romanje, verujeta v Boga prek pobožnih dejanj. S temi navadami je treba prenehati, morda tudi tako, da uničimo podobe, čeprav bolj zaležejo pridige (Wirth, 2002:89). Proti koncu leta 1520 pa gre še naprej in, sklicujoč se na prvo Božjo zapoved, pravi: »Ljudje niso tako neumni, da bi verjeli, da so podobe, les in kamen resnični Bog.« (Michalski, 1993:20).

Kristusova naslikana ali izrezljana podoba torej ne predstavlja čarodejne moči, ki bi lahko delala čudeže ali tolažila. Prav tako tudi ni reaktualizacija *illud tempus* ali ponovno obujanje časa, ko so Kristus in apostoli še hodili po zemlji. Kot nam pravi omenjena inskripcija, je podoba Kristusa zgolj podoba in *nič več*. Podoba Kristusa kaže le to, da mora kristjan živeti pod križem in neprenehoma ter neomajno verjeti v božjo besedo. Možna je le notranja vera, ki stremi proti nevidnemu, torej duhovnemu. Kdor hoče doseči popolno vero, se mora obrniti od vidnega in iskati nevidno. Zelo izčrpno je o tem pisal Jure Mikuš v svoji knjigi *Kri in mleko*, kjer govori o tem, da je Božje duhovno in nadnaravno ter ga ni mogoče doseči po naravni poti, zato tudi ne upodobiti v materialnem (in minljivem) posredniku, v katerem je upodobljivo le tisto, kar lahko vidimo z očmi. Zato v čaščenju noben sveti predmet ne more prevzeti mesta Boga, ki so mu vse zemeljske in zato mesene stvari sovražne, saj je Bog tako daleč od snovnega sveta – v katerega je človek padel zaradi greha – kot je ogenj daleč od vode. Treba je transcendirati čutni svet in se dvigniti k ustreznemu, torej povsem duhovni ravni. Ne prek njegove



podobe, temveč prek njegove besede (Mikuž, 1999:374). Bog se torej ne razprši po množici ikon in simulakrov, se prek njih ne razodene in se z njimi ne izčrpa.

Nikolaj Beer v osemdesetih letih zelo ustrezno in dediščini reformacije ustrezno uskladi lastno podobo s podobo Jezusa Kristusa. Kot smo videli, je Beerova podoba Kristusa na zelo razločen način predstavljena kot delo človeških rok. Konkretnije rečeno: slikar z dodajanjem lastne podobe, ki je narejena v podobnem formatu in v istem doprsnem izrezu kot Kristusova podoba, z lastno podobo tudi zelo natančno določa, kdo je tvorec obeh podob. Podoba Kristusa nima drugega statusa kot tega, da je zgolj podoba.

Funkcija te podobe pa je, da prikazuje slikarjevo stvaritev, ki je mnemotehnično pomagalo, ki navaja vernega (ne toliko gledalca kot ustvarjalca samega) k edinemu resničnemu in nevidnemu Kristusu, ki ga lahko spoznamo prek *besede*. Slikarjeva lastna podoba, postavljena ob Kristusovo podobo, je tako postavljena v isti koncept, kot so bili v evangeličanski umetnosti druge polovice 16. stoletja predstavljeni Luther, volilni knez Johann Friderik in ne nazadnje tudi Lucas Cranach starejši. Beer se je na lastni podobi iz leta 1985 tako predstavil kot slikar in hkrati kot pričevalec evangeličanske vere. Podoba Kristusa iz leta 2002 pa je hote zavajajoča. Podoba nas hoče prepričati – in nas na prvi pogled tudi prepriča – da gre za podobo človeka iz krvi in mesa. Pa vendar je tudi ta slika samo spretno prikrito leseno razpelo, ki pa se konstituira ob pomoči Grünewaldovega *Križanja*. Tudi ta podoba je podoba s človeškim rokami izrezljanega Kristusa. Je podoba podobe Boga, kot takšna je za evangeličanskega slikarja tudi edina sprejemljiva. Beerova podoba Kristusa je *merckbild*.

Beerovi podobi Kristusa sodita v slovenski umetnosti med izjeme, četudi – gledano z likovnega stališča – ne premikata nekih posebnih mejnikov. Beerova podoba Kristusa ni podoba milega manekena, ki naj bi jo veren človek nosil v denarnici ter se tako na magičen način počutil varnega pred vsemi neizgovornimi. Beerov Kristus je negacija podob Kristusov, ki imajo svoj južnjaški duhovni in formalni izvor v baročnih rešitvah Guida Renija. Prav tako pa Beerova podoba Kristusa noče biti provokativna. V 20. stoletju dokaj pogoste izrecno blasfemične provokacije, ki to morda celo niso, ker računajo na

vnaprejšen in nezgrešljiv efekt užaljenih množic, so Nikolaju Beeru povsem tuje. Njegovi lastni podobi in podobi Kristusa sta provokativni ravno na obraten način. Namreč v tem, ker nam prav z otroško odkritostjo in navdušenjem izražata: v prvem primeru slikarjevo neomajno vero v slikanje in strast po življenju, v drugem primeru pa slikarjevo vero – ne v malika, pač pa v nevidnega Boga. Beerov naslikani Kristus – v skladu z bogato protestanstske teološke tradicijo in v skladu z skromno protestantsko klasično likovno tradicijo – ni nič drugega kot samo znak ali *signum*.

## LITERATURA, VIRI

- Eire, Carlos M. N. (1989): *War Against Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge.
- Inhof, Robert (1999): *Avtoportret v likovnih delih umetnikov Pomurja*. Murska Sobota.
- Inhof, Robert (2000): *Zdenko Huzjan*. Murska Sobota.
- Inhof, Robert (2001): *Luthrova reformacija v retoričnem zrcalu podobe*. Evangeličanski koledar 2002. Murska Sobota.
- Koerner, Joseph Leo (1996): *The Moment of Self-Portraiture in German Renaissance Art*. Chicago-London.
- Luther, Martin (2001): *O svobodi Kristjana*. Koper.
- Menaše, Lev (1993a): *Nikolaj Beer*. Ljubljana.
- Menaše, Lev (1993b): *Marija v slovenski umetnosti*. Celje.
- Michalski, Sergiusz (1993): *The Reformation and the Visual Arts: The Protestant Image Question in Western and Eastern Europe*. London.
- Mikuž, Jure (1997): *Zrcaljena podoba: Ogledalo in zunanost polja*. Ljubljana.
- Mikuž, Jure (1999): *Kri in mleko. Sugestivnost podobe I*. Ljubljana.
- Pelikan, Jaroslaw (1996): *Mary Through the Centuries: Her Place in the History of Culture*. New Haven-London.
- Rotterdamski, Erazem (1991): *Hvalnica norosti*. Ljubljana.
- Scribner, Robert W. (1994<sup>2</sup>): *For the Sake of Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation*. Oxford.
- Wirth, Jean (2002): *Ali je treba podobe častiti? Teorija kulta podob do tridentinskega koncila*. Likovne besede, št. 61, 62. Ljubljana.

Franc Orožen

## REFORMACIJA IN PROTIREFORMACIJA NA KRANJSKEM

### POJASNILO UREDNIŠTVA

Objavljamo izpis iz knjige: Franc Orožen: *Vojvodina Kranjska. Zgodovinski opis. I–II*. Matica slovenska, Ljubljana 1901, 1902. Poglavlja knjige opisujejo dogodke pod posameznimi vladarji. Odlomke za ponatis je izbral **Božidar Debenjak** iz naslednjih poglavij:

ss. 95–96 *Ferdinand I. (1522–1564)* (samo zadevni pasusi); sklenjeno besedilo z našim oštevilčenjem odstavkov (izpuščeni so tisti, ki se nanašajo na druge teme: vojne z Benečani, vojne s Turki, kmečke upore); *kurzivna številka* pomeni naslov, pokončna pa besedilo.

ss. 107–12 *Reformacija na Kranjskem za Ferdinanda I.*

ss. 112–22 *Najdvojvoda Karol, notranjeavstrijski vladar (1564–1590)*

ss. 122–31 *Ferdinand II. (1590–1637)*

ss. 131–32 *Ferdinand III. (1637–1657)*

Ker se je ponovno raziskovanje protestantizma razmahnilo šest let po izidu knjige, ob štiristoti obletnici Trubarjevega rojstva, za kar sta bila mdr. zaslužna Ivan Prijatelj in France Kidrič, je smiselno, da dopolnujemo besedilo z nekaj vstavki (v oglatih oklepajih, z dodano črko *a* pri številkah odstavkov) in dostavki iz knjige istega avtorja (*Kranjsko domoznanstvo*, Dunaj 1909). Besedilo smo pustili v slovenščini z začetka 20. stoletja.

Geograf in zgodovinar Franc Orožen (17. 12. 1853, Laško – 26. 11. 1912, Ljubljana) je študiral na Dunaju in leta 1881 opravil profesorski izpit. Poučeval je v Kopru (1882–86), Novem mestu (1886–89) in Ljubljani (1889–1912). Vodil je Slovensko planinsko društvo (1893–1908) in Društvo slovenskih profesorjev (1906–09). Objavljal je članke v revijah in časnikih, med drugim tudi o gorah, planinstvu in turizmu. Ukvarjal se je zlasti z metodiko pouka geografije ter napisal več geografskih in domoznanskih učbenikov. Njegovo najpomembnejše delo pa je knjiga *Vojvodina Kranjska*. Bibliografija njegovih del je izšla v *Planinskem vestniku* 1913. (Povzeto po članku Olge Janša - Zorn v *Enciklopediji Slovenije* 8.)

(ss. 95–96)

### **Ferdinand I. (1522–1564)**

Karol V. je vladal širono državo, o kateri se je smelo trdilo, da ji nikdar solnce ne zahaja. Ker mu ni bilo mogoče, da bi sam vladal vse prostrane dežele, sklenil je dne 28. aprila l. 1521. na avgsburškem državnem zboru **prvo delitveno pogodbo** s svojim ljubljnim bratom Ferdinandom I. Po tej pogodbi je dobil Ferdinand I. Dolenje- in Gorenje-Avstrijsko, Štajersko, Koroško in **Kranjsko**, Karol pa druge dežele. Ker so se pa iz Kranjskega izločile Slovenska krajina, Istra, Kras, Trst in Reka, ki so se priklopile španskim deželam v Italiji, niso hoteli kranjski stanovi priseči zvestobe novemu vladarju in so v kranjskem deželnem zboru l. 1521. zahtevali, da se ne ruši celokupnost kranjskih pokrajin. To energično postopanje kranjskih stanov je imelo uspeh. V **drugi delitveni pogodbi**, dne 30. januarja leta 1522., so se zopet priklopile Kranjskemu in Avstriji prej odvzete pokrajine. Deželni stanovi so potem prisegli zvestobo novemu vladarju pred Ferdinandovimi odposlanci.

[(ss. 96–106: Boji s Turki 1522–64. Ferdinandova smrt.)]

s. 104: Kranjci se pa niso bojevali samo proti Turkom, ampak tudi drugod. Tako jih nahajamo v cesarski vojski, ki se je l. 1547. bojevala zoper protestantsko **šmalkaldsko zavezo**.

s. 106: L. 1564. je umrl Ferdinand I. Za njegovega vladanja je Kranjsko mnogo trpelo po turških navalih, a tudi po kobilicah in hudi kugi. Širila se je pa v tem času tudi protestantska vera po deželi in našla mnogo pristašev.

(ss. 107–12)

#### **1 Reformacija na Kranjskem za Ferdinanda I.**

**2** Lutrova vera ni imela le na Nemškem mnogo pristašev, ampak se je razširila tudi po drugih državah in deželah. Na Avstrijskem je Ferdinand I. že zgodaj prepovedal razširjenje Lutrovih spisov in

odpravil zlorabe in nedostatke v katoliški cerkvi. Navzlic temu se je kriva vera jako hitro širila po avstrijskih deželah. V goratih krajih so bili rudarji prvi spoznavalci nove vere. Plemenitniki so pošiljali svoje sinove v Wittenberg ob Labi, kjer je začel Luter novo vero oznanjevati. Odtod so se po končanih naukih vračali v domovino z luteranskimi propovedniki. Meščani in kmetje so se pridružili luteranstvu, in celo več katoliških duhovnikov, menihov in redovnic je izstopilo iz katoliške cerkve. V nekaterih deželah so bili protestantski stanovi v večini, in po uradih so odločevali protestantski uradniki. Lutrova vera se je tako razširila, da je pretila velika nevarnost katoliški cerkvi.

**3** Tudi Slovenci so se kmalu poprijeli nove vere. Novo versko gibanje je bilo na Kranjskem dvojne važnosti[,] in sicer kot versko dejstvo in za narodno jezikovni razvoj. Glede na narodno jezikovni razvoj je postalo reformacijsko gibanje na Kranjskem velikega pomena za vse slovenske dežele in celo za sosednjo Hrvaško. Središče protestantskemu gibanju je bila Ljubljana, glavna delavnica Tibinge na Virtemberškem, glavni zastopnik reformacije na Slovenskem pa Primož Trubar.

**4** Kakor smo razvideli iz dosedanje zgodovine, so bili v začetku 16. stoletja za Slovence hudi in žalostni časi. Kruti Turki so napadali slovensko zemljo in jo pustošili, plemenitniki in graščaki so pa stiskali in zatirali kmeta, ki se je brezuspešno potegoval za svojo staro pravdo. V takih razmerah se ne čudimo, da so se Lutrovi nauki tako hitro razširili med Slovenci, ki so od nove vere pričakovali boljše bodočnost. Stiskani kmetje so sebi v prid tolmačili Lutrov nauk o »evangelijski svobodi« in se s tem hoteli osvoboditi plačil, raznih dolžnosti in zatiravanj od strani graščakov. Že l. 1525 se je v Ljubljani ukoreninila Lutrova vera, katero sta posebno pospeševala energični Primož Trubar in neustrašni Pavel Wiener.

**5** PRIMOŽ TRUBAR se je rodil l. 1507 [recte: 1508] na Rašici pri Velikih Laščah na Dolenjskem. Šolal se je na Reki, kjer se je naučil hrvaščine in laščine, potem v Salzburgu in na Dunaju. Od doma ni imel podpore in ni mogel obiskovati vseučilišča. Njegov oče je bil turjaški podložnik in baje v kmetski vojni l. 1515. na nekem drevesu obešen. Po nekem drugem poročilu pa je bil Trubarjev oče javni notar. Tržaški škof Peter Bonhomo ga je l. 1527. vzprejel v svojo kantorijo

kot diskantista in ga je posvetil v duhovnika. Ta škof je bil Trubarjev pokrovitelj in dobrotnik. Že kot mlad duhovnik je bil Trubar pristaš Lutrov in reformacije, za katero se je poganjal do svoje smrti.

[**5a** Primož Trubar se je rodil l. 1508. v Rašici pri Velikih Laščah na Dolenjskem. Šolal se je na Reki, potem v Salzburgu in na Dunaju. Že kot mlad duhovnik je bil pristaš Lutrov in reformacije, za katero se je poganjal do smrti. Služboval je na Spodnjem Štajerskem, Dolenjskem in v Ljubljani.]

**6** Svoje življenje je sam na kratko opisal v pismu na kranjske deželne stanove. V tem pismu se nazivlje: Primus Trubar bivši, redno poklicani, nasvetovani in potrjeni ljubljanski korar, župnik v Loki pri Radečah, v Laškem trgu in Št. Jerneju, kaplan pri Sv. Maksimilijanu v Celju, slovenski propovednik v Trstu, po prvem preganjanju propovednik v Rotenburgu ob Tavberi, župnik v Kemptnu in Urahu, potem zopet propovednik čestitih slavnih kranjskih deželnih stanov in v goriški grofiji v Rubiji, in po drugem preganjanju župnik v Laufnu (ob Nekarju) in sedaj v Derendingu pri Tubingah.

**7** L. 1531. so pozvali Trubarja kot slovenskega propovednika v stolno cerkev v Ljubljani. Tu se je potegoval za to, da bi tudi neduhovniki vzprejemali sveto obhajilo v podobi kruha in vina. Nato mu je ljubljanski škof Ravbar prepovedal propovedi v stolni cerkvi, kjer ga je z veseljem poslušalo meščanstvo in plemstvo. Ljubljanski magistrat mu je potem dovolil propovedi v špitalski cerkvi sv. Elizabete.

Lutru so se pridružili korarja PAVEL WIENER in HASIBER in kaplan špitalske cerkve ANDREJ LATOMUS. Korar Wiener se je pozneje oženil in neumorno deloval za razširjenje luteranstva.

Kranjski deželni glavar Jurišič je šele l. 1540. dosegel, da je bil Trubar izgnan iz Ljubljane in se je moral podati na svojo župnijo v Loko pri Zidanem mostu, kjer je bil umeščen istega leta.

[**7a** L. 1531. so pozvali Trubarja kot slovenskega propovednika v stolno cerkev v Ljubljani.]

**8.1** Novi ljubljanski škof FRANC baron KACIJANAR je hotel zlepa odvrniti Trubarja od krivoverstva in ga je že l. 1542. imenoval za ljubljanskega korarja, a ni dosegel svojega namena.

[**8.1a** Knezoškof je hotel zlepa odvrniti Trubarja od krivoverstva in ga je imenoval za korarja, a ni dosegel svojega namena.]

**8.2** Kacijanarjev naslednik URBAN TEKSTOR je Trubarja poveril s slovenskimi propovedmi v stolni cerkvi najbrž tudi zaradi tega, ker je bil Trubar odločen nasprotnik prekrstnikov.

Pavel Wiener je imel nemške propovedi v stolni cerkvi.

Trubar je ostal pri svojih nazorih in je v svojih propovedih strastno zagovarjal Lutrove nauke. Stolni kapitelj ga je l. 1546 imenoval za župnika v Št. Jerneju na Dolenjskem in hotel na ta način Trubarja zopet pridobiti, a tudi to ni pomagalo. Škof Urban se je odločil za brezobzirnejše postopanje zoper Trubarja in njegove privrženice, ker ga je nagnjenje kranjskih stanov in Ljubljčanov k novi veri jako vznemirjalo. Začela se je preiskava, ki je tudi dognala, da sta Trubar in Wiener delila sv. obhajilo v podobi kruha in vina.

**9** Ferdinand I. je izdal povelje, da naj se zapro TRUBAR, MERT-LIC in DRAGOLIC, ker imajo protestantske knjige. Trubar je pravočasno pobegnil v Norimberg na Bavarskem in je ob tej priliki izgubil svoje premoženje in mnogo knjig. Povečem že protestantski kranjski deželni stanovi so posredovali za Trubarja pri kralju Ferdinandu I. in dosegli, da se je vrnil l. 1548. na Kranjsko, toda s pogojem, da opusti oznanjevanje krive vere. Trubar pa ni odnehal in je zopet širil protestantsko vero. Moral je kmalu zopet pobegniti iz domovine na Nemško v Norimberg, kjer mu je neki protestantski propovednik preskrbel službo protestantskega propovednika v Rotenburgu ob Tavberu na Virtemberškem. Tu je ostal štiri leta in se prvikrat oženil. L. 1552 se je preselil v Kempten.

[**9a** Ferdinand I. je izdal povelje, naj zapro Trubarja, ker propoveduje v protestantskem zmislu. Trubar je pravočasno pobegnil v Rottenburg na Württenberškem. Povečem že protestantski kranjski deželni stanovi so posredovali za Trubarja in dosegli, da se je vrnil l. 1548. na Kranjsko. Kmalu pa je moral zopet pobegniti na Nemško, kjer je ostal štiri leta.]

**10** Tudi v tujini je delal na to, da bi razširil protestantsko vero med Slovenci. Izprevidel je, da je v to svrhu treba spisovati v slovenskem jeziku učne in vzpodbudne knjige ter jih razširjati med Slovenci. Doglej ni bilo še nobene slovenske tiskane knjige, Trubarjevo delo je bilo torej prav težavno. Podpirali so ga pri njegovem delovanju virtemberški vojvoda KRIŠTOF in njegov kancelar MIHAEL TIF-

FERNUS, bivši koprski škof P. P. VERGERIUS, štajerski baron JANEZ UNGNAD in drugi.

[10a Tudi na Nemškem je delal na to, da se razširi protestantska vera med Slovenci. Izprevidel je, da je v to svrho treba spisovati v slovenskem jeziku učne in izpodbudne knjige ter jih razširjati med Slovenci. Dotlej ni bilo še nobene slovenske tiskane knjige. V Tübingnu na Württemberškem sta se natisnili l. 1550. prvi Trubarjevi slovenski knjigi: Abecednik in Katekizem. Tako se je začelo novo-slovensko slovstvo, za katero imajo velike zasluge tudi baron Ivan Ungnad, Juri Dalmatin in Adam Bohorič.]

11 MIHAEL TIFFERNUS je bil l. 1488. rojen na Kranjskem, kot otrok ujet od Turkov in po Erazmu Stichu v Laškem trgu rešen iz turške sužnosti. Vzgojen je bil v Laškem trgu in se je pozneje učil na dunajskem vseučilišču, kjer je postal magister. L. 1529. je postal učitelj tedanjemu virtemberškemu princu Krištofu v Dunajskem Novem mestu, ga spremljal na več potovanjih in končno prišel s Krištofom v Stuttgart, kjer je umrl l. 1555. Ta vplivni mož ni bil le učitelj, ampak tudi zvest prijatelj Krištofu, katerega je v Dunajskem Novem mestu obvaroval turške sužnosti. Tiffernus je zapustil svoje premoženje za štiri ustanove v korist bogoslovja se učečim Kranjcem. Po Valvasorjevem poročilu je bil Tiffernus tudi profesor bogoslovja v Tibingah, torej duhovnik.

12 V tedanji dobi so sinovi kranjskih plemenitnikov in tudi drugih slojev prihajali na nemška vseučilišča, zlasti v Tibinge, manj pa v Wittenberg in Jeno. V Tibingah se je v dobi od l. 1530. do 1614. neki šolalo 113 Kranjcev, v Wittenbergu dvajset in v Jeni štirje. Iz teh vseučilišč so prihajali torej povečem protestantsko vzgojeni možje na Kranjsko nazaj in svoj vpliv uporabljali v razširjenje protestantske vere. V Tibingah sta se natisnili l. 1550. *prvi Trubarjevi slovenski knjigi*: »Abecednik« in »Katekizem«, in sicer z nemškimi črkami. Trubar se imenuje na teh knjižicah »Philopatridus Illyricus«; izmišljeno je tudi ime tiskarne: »Gedruckt in Sybenburgen durch den Jernei Skuryaniz«. Trubar se je v Kemptenu seznanil z Vergerijem, ki ga je napotil, da je poslovenil evangelij sv. Matevža, ki je izšel v Tibingah na troške vojvode Krištofa.

13 Trubar je sveto pismo poslovenjeval z mnogimi ovirami, ker ni bil večš ne hebrejščini, ne grščini, in je zato moral poslovenjevati



iz latinščine. Od leta 1560. je bil v zvezi s Ferdinandovim sinom, prestolonaslednikom Maksimilijanom (II.), ki je bil naklonjen protestantom, in z baronom Janezom Ungnadom, ki je kot protestant l. 1556. zapustil Štajersko in se naselil na Virtemberškem. Ungnad je svoje dohodke daroval za izdavanje svetega pisma v slovenskem in hrvaškem jeziku in je ustanovil v Urahu prvi biblijski zavod, kjer sta tudi pod Trubarjevim vodstvom sveto pismo prelagala na hrvaški jezik Štefan Konzul in Anton Dalmatin.

**14** V tem se je pa na Kranjskem vedno bolj širila protestantska vera navzlic neumornemu delovanju škofa Urbana Tekstorja zoper krivoverstvo. V Ljubljani so širili novo vero stolni prošt dr. LENART MERTLIC, generalni vikar JURI DRAGOLIC, in že omenjeni kanonik PAVEL WIENER in drugi, v Kranju RAKOVEC in JERNEJ KNAFELJ, v Lescah PETER KUPLJENIK in na Bledu KRIŠTOF FAŠING. Posebno v Kranju je bilo mnogo protestantov, katere je pa večinoma škof zopet pridobil za katoličanstvo. Na Dolenjskem so bili vneti oznanjevalci protestantske vere: V Višnji gori IVAN KOČEVAR, v Kočevju župnik LENART pl. ZIGLFEST, v Črnomlju ŠVAJGER, v Metliki TULŠČAK, v Novem mestu GREGOR VLAHOVIČ, na Krškem IVAN WEIKSLER, v Radečah sprva PRIMOŽ TRUBAR, potem pa GREGOR MAČEK in IVAN KOČEVAR (GOČEVARČIČ). Manj nego drugi so se vneli Notranjci za protestantsko vero, ki je bila še najbolj razširjena v Vipavski dolini.

[**14a** V tem se je pa na Kranjskem vedno bolj širila protestantska vera posebno po Gorenjskem in Dolenjskem. Manj so se vneli Notranjci za novo vero, ki je bila še najbolj razširjena v Vipavski dolini. Najbolj je napredovalo protestantstvo v Ljubljani, ki je imela poleg protestantskih propovednikov tudi protestantske učitelje.]

**15** Že l. 1556. so kralja Ferdinanda I. prosili deželni stanovi, da bi jim dovolil očitno spoznavanje nove vere. Ferdinand sicer tega ni storil, a vendar ni mogel ubraniti razširjenja protestantstva, ker je imel tudi drugod mnogo posla glede verskih novotarij in je tudi potreboval deželne stanove pri ponavljajočih se turških napadih. Najbolj je napredovalo protestantstvo v Ljubljani, ki je imela poleg protestantskih propovednikov tudi protestantske učitelje. Tedanji ljubljanski škof Petrus pl. Seebach ni tako odločno nastopil zoper

protestante kakor njegov prednik, in l. 1560. ga je cesar Ferdinand I. moral opominjati, da naj stoluje v Ljubljani in nastavi nemškega propovednika, da ne bodo deželni stanovi imeli povoda, nastavljati protestantske propovednike.

**16** Kranjski deželni stanovi so l. 1561. zopet poklicali Trubarja v domovino, ker so ga potrebovali za bogoslužje in ureditev protestantske cerkve in šole. Po trinajstletni odsotnosti se je Trubar povrnil na Kranjsko, kjer je deloval od junija do avgusta. Škof je sicer izposloval zaporni ukaz zoper Trubarja in druge protestantske duhovnike, a deželni stanovi so preprečili izvršitev tega ukaza. Že meseca avgusta je Trubar zopet šel na Nemško v Urah, kjer mu je dal virtemberški vojvoda novo župnijo. Vzel je s sabo uskoka POPOVIČA in MALEŠEVIČA, da bi mu pomagala pri prevajanju protestantskih knjig na hrvaški jezik.

[**16a** Čez trinajst let se je Trubar vrnil na Kranjsko, kjer je pa deloval le malo časa in zopet odšel na Nemško.]

**17** Kranjski stanovi so pa Trubarja pregovorili, da se je poleti l. 1562. z ženo in otroki zopet povrnil na Kranjsko, kjer je tedaj že nadvladala protestantska vera. Škof je tožil Trubarja pri cesarju in zopet dosegel zaporni nalog zoper njega, a tudi sedaj so ga deželni stanovi štiliti in tožili škofa. Cesar je opustil nadaljnje korake, in Trubar je neoviran propovedoval in opravljal božjo službo v Ljubljani in včasih tudi drugod. V Ljubljani se je ustanovila l. 1563. *protestantska gimnazija*, katero je vodil LENART BUDINA. Kranjski protestantje so l. 1564. uredili svojo cerkev. V Urahu so se v tem tiskale slovenske in hrvaške knjige, a Trubarjev mecen Ungnad ni doživel izdanja glavnega dela, slovenskega in hrvaškega svetega pisma; umrl je l. 1564. Dve leti pozneje so zaprli tiskarno v Urahu. Istega leta je umrl tudi cesar Ferdinand I. Ob Ferdinandovi smrti je bilo *protestantsko gibanje na Kranjskem na svojem vrhuncu*.

[**17a** Kranjski stanovi so pa Trubarja pregovorili, da se je poleti l. 1562. zopet vrnil na Kranjsko, kjer je tedaj že prevladovala protestantska vera. Trubar je neoviran propovedoval in opravljal božjo službo v Ljubljani in včasih tudi drugod. V Ljubljani se je ustanovila l. 1563. protestantska gimnazija. V Urachu na Württemberškem so se v tem tiskale slovenske in hrvaške knjige.]

(ss. 112–22)

**18 Najdvojvoda Karol, notranjeavstrijski vladar (1564–1590)**

**19** Pred smrtjo je Ferdinand I. razdelil avstrijske dežele med svoje tri sinove. Najstarejši sin Maksimilijan II. je dobil Dolenje- in Gorenje-Avstrijsko, češke in ogrske dežele in je tudi postal nemški cesar; Ferdinand je dobil Tirolsko in Prednje Avstrijsko, **Karol** pa **Notranje Avstrijsko**, to je Štajersko, Koroško, **Kranjsko**, Goriško in Primorsko s Pazinsko grofijo. Karol je bil ustanovitelj takozvane notranjeavstrijske habsburške vrste in je stoloval v Gradcu. Kranjski stanovi so mu še pred Ferdinandovo smrtjo v Ljubljani prisegli zvestobo; zahtevali so svobodno bogoslužje, a tej zahtevi se Karol ni vdal.

[**19a** Ferdinand I. je razdelil avstrijske dežele med svoje tri sinove. **Karol** je dobil Notranje Avstrijsko, to je Štajersko, Koroško, **Kranjsko**, Goriško in Primorsko s Pazinsko grofijo.

**20 Vojvodina Kranjska** je od l. 1564. do 1740. **obsegala** Gorenjsko, Srednje Kranjsko ali Notranjsko in Dolenjsko (Slovensko krajino) s Kočevsko grofijo. Notranjsko je obsegalo konfinije: Metliško grofijo, Pivko, Postojnsko- in Vipavsko glavarstvo in Avstrijsko Istro (Pazinsko- in Kastavsko grofijo). Enklavna posestva (osredke) so imeli naslednji cerkveni deželni stanovi: Brižinska škofija (Loko), Briksenska škofija (Bled), Tržaška škofija, Pičanska škofija in Nemškega viteškega reda komende.

**21** Po Trubarju zasnovana cerkvena ustava je bila povod razporu protestantov z nadvojvodo Karolom, ki je naglašal, da spada ureditev cerkvene ustave med njegove vladarske pravice. Poslal je stanovom pismeni ukaz, da morajo Trubarja in druge protestantske propovednike izgnati. Stanovi so prosili cesarja Maksimilijana II., da prepreči izvršitev tega ukaza. Cesarjevo posredovanje in v Ljubljani razsajajoča kuga sta v toliko pomogli, da je bil TRUBAR šele l. 1565. izgnan. Virtemberski vojvoda mu je podelil župnijo v Laufenu ob Nekarju in potem v Derendingenu pri Tibingah, kjer je bil bliže slovanske tiskarne. Zapustil je v Ljubljani precejšnjo knjižnico, katero so prevzeli deželni stanovi in ž njo ustanovili prvo javno knjižnico. Leta 1566. je prišel Trubar še enkrat z nadvojvodovim dovoljenjem

na malo časa v domovino, katero je potem za vedno zapustil. Umril je v Derendingenu l. 1586. po kratki bolezni v starosti 79 let. Trubar je bil potrpežljiv in požrtvovalen ter je rad pomagal zlasti onim, ki so bili preganjani zaradi vere.

[**21a** Karol je poslal stanovom ukaz, da morajo Trubarja in druge protestantske propovednike izgnati. Württemberški vojvoda je podelil Trubarju župnijo v Laufnu ob Nekarju in potem v Derendingnu pri Tübingnu, kjer je bil bliže slovanske tiskarne. Trubar je umrl v Derendingnu l. 1586. po kratki bolezni v starosti 79 let. Trubar je bil potrpežljiv in požrtvovalen ter je rad pomagal zlasti onim, ki so bili preganjani zaradi vere. Njemu v spomin so imenovane Trubarjeve ulice v Ljubljani in se je postavil spomenik.]

**22** Znani jezikoslovec Crusius mu je napravil latinsko nagrobnico, v kateri pravi:

**23** Vir tumulo hoc sanctus de Slava est gente sepultus,  
Primus, qui Christi praeco fidelis erat ...  
Transtulit in patriam divina volumina linguam  
Sparsit in Eoas dogmata sancta plagas.

**24** Tukaj v tem grobu je pokopan sveti mož slovanskega rodu,  
Primož, ki je bil zvest glasnik Kristov ...  
Prevel je na domači jezik svete knjige,  
Ter je razširil v vzhodne kraje svete dogme.

[(s. 114: 25-26 *boji s Turki; Karol: obrambne priprave + status Kranjske*)]

**27** Trubarjevo pregnanstvo ni imelo zaželjenega uspeha, kajti protestantska vera se je tudi še odslej širila po Kranjskem in po slovenskih deželah sploh. Glavna opora novi veri so še zmiraj bili deželni stanovi. Leta 1569. je bilo na Kranjskem 24 protestantskih propovednikov, katere so stanovi na svoje stroške nastavili in vzdržavali. Tudi v Tibingah, Urahu in pozneje tudi v Ljubljani natisnjene slovenske protestantske knjige so jako pospešile protestantstvo na Slovenskem. Ljubljansko tiskarno je ustanovil Janez Mandelc l. 1582. Med vsemi knjigami je najimenoitnejše **sveto pismo**, katero je poslovenil JURI DALMATIN. Ta se je rodil v Krškem okoli l. 1550. v ubožnih razmerah in se je izobrazil v Tibingah. Sveto pismo je

bilo natisnjeno leta 1584. v Tibingah in sicer s podporo kranjskih, koroških in štajerskih deželnih stanov. Pri tem delu mu je pomagal BOHORIČ, ki je spisal **prvo slovensko slovnico**. Dalmatin se je vrnil na Kranjsko in je dobil od turjaškega grofa župnijo Škocijan, kjer je umrl l. 1589.

**28** Nadvojvoda Karol je potreboval pomoči in podpore deželnih stanov zlasti zoper Turke in je zato molčé dovolil versko svobodo deželnim stanovom in njih rodbinam. Odločno je pa postopal nadvojvoda zoper razširjenje nove vere po mestih, trgih in vaseh, kjer je prepovedal protestantske propovedi. Izgnal je propovednike iz Metlike, Novega mesta, Krškega, Višnje gore in Radeč. V Krškem je tedanji župnik POLYDORUS DE MONTAGNANA (poznejši novomeški prošt) kot vnet zagovornik katoliške cerkve izgnal iz cerkve protestantskega propovednika, a povečem protestantski meščani so se uprli župniku, ki je moral bežati. Nadvojvoda je sodnika in dva meščana poklical v Gradec in jih tam zaprl.

**29** Tudi povečem protestantska Vipavska dolina je v tem času z malo izjemami postala zopet katoliška. Na Gorenjskem so se huje upirali izgnanju protestantskih propovednikov, katere so ščitili graščaki in deželni stanovi. Tudi brižinski in briksenski škof sta jela izganjati protestantske propovednike iz svojih kranjskih posestev. Propovedniki v Lescah, Radovljici in na Bledu so se dalje časa upirali izgonskim ukazom, ker so imeli vplivne zaščitnike, ki so znali zavlačevati izvršitev dotičnih vladnih ukazov.

[(ss. 115–17: 30-35 *zadnja velika kmetska vojna 1573*)]

**36** V tem pa je skušal nadvojvoda Karol odpraviti protestantsko vero po kranjskih mestih, zlasti v Kamniku in na Bledu. V **Kamniku** je bil na čelu protestantov mestni tajnik NAGLIČ; a ker niso smeli protestantski propovedniki v mesto priti, so se zbirali protestantje v Podgorju. V Kamniku pa je vdova STOBE ob praznikih propovedovala kmetom. Nadvojvoda Karol je l. 1574. mestnemu tajniku in svetovalstvu ukazal, da naj odpravijo protestantske svetovalce in shode v mestu in Podgorju. Na **Bledu** niso mogli briksenski škofje zatrei nove vere, a končno je bleški glavar LENKOVIČ (sin slavnega Ivana Lenkovića) z globo in zaporom zatrl protestantstvo.

[(ss. 117-18: 37-40 *vojna s Turki*)]

**41** Leta 1576. je umrl cesar Maksimilijan II., s katerim so tudi kranjski protestantje izgubili mogočnega zaščitnika. Njegovo mnenje o verski svobodi razvidimo iz naslednjega dejstva. Ko se je nekoč saksonski izborni knez izrazil, da hoče samo take sluge imeti, ki to verujejo, kar on veruje, mu je odgovoril Maksimilijan II.: »Tega si ne prisvajam, ker nimam moči nad vestmi in ne smem nikogar siliti k veri.« Nasledil ga je njegov sin Rudolf II.

### ***Bruck ob Muri: pacifikacija***

**42** Nadvojvodo Karola so trle vedno večje skrbi zaradi pretečih turških navalov, in tako je versko vprašanje postalo nekoliko manj važno. Od l. 1577. do 1578. je bil Karol na čelu vse obmejne brambe in zaradi tega si je moral zagotoviti pomoč notranjeavstrijskih dežel. Že na državnem zboru v Regensburgu l. 1576. so poslanci pripoznali potrebo državne pomoči zoper Turke, in tudi pri dunajskih posvetovanjih v naslednjem letu se je nadvojvoda prepričal, da mu je pomoč deželnih stanov zoper Turke neobhodno potrebna. Turki so zopet pogostoma napadali Hrvaško, in tudi Kranjci niso bili varni pred njimi. Zato se je sklical l. 1578. **deželni zbor** notranjeavstrijskih dežel v **Bruck ob Muri**.

**43** Na tem deželnem zboru je vlada zahtevala, da naj odslej dežele same skrbе za obrambo turške meje. Notranjeavstrijski poslanci pa so odklonili to zahtevo, ako se prej ne ugotovi njih pritožbam v verskih rečeh. Zahtevali so svobodo vesti in svobodno izvrševanje protestantske božje službe. Prisilili so nadvojvodo k ustni izjavi, da dovoli plemenitnikom in njih družinam versko svobodo, v mestih in trgih pa si pridržuje vso oblast, a ne namerava propovednikov in šol v Gradcu, Ljubljani, Celovcu in Judenburgu odpraviti, tudi ne bode zatiral meščanov in tržanov zaradi vere, a protestantje se morajo mirno vesti nasproti katoličanom. Protestantje sicer niso mogli doseči pismene izjave, a deželni stanovi so to izjavo zapisali in dali vsaki deželi prepis te izjave, ki se imenuje *bruska pacifikacija* in je podlaga pravnemu obstanku protestantske cerkve v notranjeavstrijskih deželah. Stanovi so dali v spomin tega dogodka skovati

spominščico s pomenljivim napisom: »Gaudet patientia duris.« (Potrpežljivost premaga najtežje reči).

[(s. 120: 44–45 *Obramba pred Turki po bruskem drž. zboru*)]

### *Protireformacija*

**46** Prej omenjena bruska pacifikacija ni imela zaželjenih ugodnih posledic za protestante in je bila le gnilo premirje. Na deželnem zboru v Brucku ob Muri so protestantje več privolili, kakor so od vlade dobili. Katoličani so skušali nadvojvodo Karola prepričati, da hočejo protestantje ošabno in brezumno izkoriščati svoj uspeh. Nadvojvoda Karol je odločneje pospeševal **protireformacijo** po kranjskih mestih.

**47** Protestantski propovednik Jernej Knafel v **Kranju** je bil l. 1579 iztiran in je nadaljeval svoje propovedi na Brdu. Ko so Kranjčani tudi sem prihajali, so jih kaznovali z globo ali z iztiranjem. Kranjski mestni sodnik Junaver je bil odstavljen in v Gradcu zaprt; ko se je pa zopet povrnil v Kranj, so ga izvolili meščani zopet za sodnika in tudi obdržali protestantskega učitelja. Iztirali so tudi **radovljiškega** propovednika, ki je zbežal v Begunje, a radovljiški meščani so navzlic raznim kaznim še vztrajali v protestantski veri. Tudi v **Višnji gori** in **Radečah** se je proglasil vladni ukaz, da ne smejo prisostvovati protestantskim propovedim. Stanovi notranjeavstrijskih dežel so se pritožili zaradi iztiranja protestantskih propovednikov.

**48** Večje uspehe je imela protireformacija briksenskih in brižinskih škofov, ki so na svojih posestvih odločno nastopali zoper protestante. Na **Bledu** so briksenski poverjeniki zahtevali od prebivalcev, da se vrnejo h katoliški veri ali pa prodajo svoja posestva in se izselijo. Leta 1586. so se uprli podložniki bloške graščine protireformaciji, in ščitili so jih stanovi, ki so vsaj toliko dosegli, da se je iztiranim plačala odškodnina za posestva. V **Škofji Loki** so brižinski škofje odstavili sodnika in svetovalce ter zatirali protestantstvo z globo, zaporom in iztiranjem. Stanovi notranjeavstrijskih dežel so poslali l. 1582. na državni zbor v Avgzburgu poslance, ki so se pritožili zoper nadvojvodo Karola zaradi njegovega postopanja zoper versko svobodo. L. 1587. je škofjeloški oskrbnik po noči zaprl propovednika Petra

Kupljenika in ga odpravil v Gorico. Na pritožbo deželnih stanov je nadvojvoda odgovoril, da smejo stanovi le v svojih hišah svobodno opravljati božjo službo. Naslednje leto pa je poslal kranjskega župnika v Škofjo Loko, da tam iztira upirajoče se protestante iz vseh dednih dežel.

**49** L. 1584. je nadvojvoda ukazal gospodarju **Vipave**, baronu Lorencu Lanthieriju, da naj svoje protestantske podložnike prisili, da se vrnejo v katoliško cerkev, ali pa se v 14 dneh izselijo iz nadvojvodovih dežel. Pretil mu je z globo 1000 cekinov, če ne izvrši tega ukaza. Nekaj prebivalcev se je vrnilo v naročje katoliške cerkve, večina se je pa rajši izselila. Tudi iz **Metlike** so odpravili protestantske propovednike l. 1585. V **Ljubljani** je bil že leta 1580. nastavljen Trubarjev sin FELICIJAN kot protestantski propovednik. V glavnem mestu so našli protestantje najmanj ovir. Nadvojvoda je l. 1587. prav energično ukazal, da se v ljubljanski okolici ne sme opravljati protestantska božja služba, deželnim stanovom pa je prepovedal nameščenje protestantskih propovednikov na deželi.

**50** To protireformacijsko gibanje na Kranjskem, ki je v nekaterih krajih z veliko strogostjo zatrlo protestantsko vero, je povzročilo, da so se izselili oni, ki so ostali zvesti novi veri. Meščani in tržani so zapustili svoj dom in se naselili na Primorskem in celo po južnonemških mestih, kjer jim niso kratili verske svobode. L. 1590. je umrl nadvojvoda Karol v Gradcu. Najprvo je bil strpljiv proti protestantom, v poznejših letih je pa odločneje postopal zoper nje, ker se niso deželni stanovi poganjali samo za versko svobodo, ampak tudi za večjo politiško samostalnost nasproti vladarjevi oblasti.

(ss. 122–31)

## **51 Ferdinand II. (1590–1637)**

**52** Ker je bil Ferdinand še mladoleten, je zanj vladal do l. 1593. ERNST, brat cesarja Rudolfa II., in, ko je ta odšel za namestnika na Nizozemsko, mlajši brat MAKSIMILIJAN do l. 1596. Doba nedoletnosti Ferdinanda II. je takorekoč odločilna skušnja glede na notranjo moč katoliške vladarske oblasti in protestantske stanovske samostalnosti.



**53** Verske reči so bile povod prepira, v katerem sta se obe stranki borili za velikost državnega vpliva. Notranjevavstroske dežele so se ob nastopu nove vlade odločile za skupno odločno postopanje in še niso hotele priseči zvestobe novemu vladarju, dokler ne odpomore njih verskim pritožbam. Njihovemu odposlanstvu je cesar Rudolf II. v Pragi odgovoril, da naj veljajo one razmere in pogoji, katere je dovolil nadvojvoda Karol. Šele po tem ugodnem odgovoru so stanovi nadvojvodu prisegli zvestobo in se obenem zavzeli za versko svobodo meščanstva. L. 1591. je umrl ljubljanski protestantski superintendent (višji cerkveni nadzornik) Kristof Spindler, in na njegovo mesto so deželni stanovi poklicali Jerneja Knafla in Jerneja Simplicita iz Karlovca.

[[ss. 123-26: 54-65 *Vojna s Turki 1592-94, bitka pri Sisku*]]

### *Protireformacija*

**66** V tem je izkušala **protireformacija** zatreti luteranstvo na Kranjskem. Nadvojvoda Ernst in Maksimilijan sta se trudila, »da zatreta razkolništvo« zlasti med meščanstvom. V **Ljubljani** je izkušal nadvojvoda Ernst vse protestante izbaciti iz mestnega svetovalstva. Namesto odstavljenih protestantskih županov Aleksandrina in Stetnerja je bil l. 1592. izvoljen katoličan Trevizan, a v svetovalstvo so Ljubljanci še volili protestante.

**67** Tudi v **Radečah**, **Krškem**, **Novem mestu**, **Metliki** in **Črnomlju** so bili mestni sodniki protestantje, katere je ukazal nadvojvoda odstaviti. V **Radečah**, **Idriji** in **Postojini** nastavljeni protestantski propovedniki so bili iztirani. Leta 1594. je vicedom ukazal v **Kamniku** naseljenim protestantom, da se izselijo; ker pa tega niso storili v določenem roku, so bili en mesec v zaporu in izpuščeni šele po posredovanju deželnih stanov. Tudi v **Mekinah** so se hudo upirali protireformaciji. V **Kranju** so bili povečem protestantski mestni svetovalci, in Kranjčani so se še vedno udeleževali protestantske službe božje na Brdu.

**68** Protireformacija torej še ni popolnoma uspela in sicer vsled odpora deželnih stanov, ki so posredovali na deželnih zborih in včasih tudi zabranili pobiranje davkov. Deželni stanovi so še leta 1595. ob

svojih stroških dali v Tibingah natisniti slovensko postilo, ki je stala 2000 gld.

**69** Meseca julija l. 1596. je postal FERDINAND II. polnoleten in je sam prevzel vladu notranjeavstrijskih dežel. Deželni stanovi Ferdinandu niso takoj hoteli priseči zvestobe, ker so poznali njegove verske nazore in nasprotstvo do protestantov. Šele 28. januarja l. 1597. so mu Kranjci v Ljubljani prisegli zvestobo s pripombo, da se spoštuje verska svoboda. Istega leta je potrdil tudi pravice in svoboščine mesta Kranja. Z novim vladarjem se pričinja **druga doba katoliške protireformacije**. Mladi vladar pozna le edino pravo katoliško cerkev, a nobenih dolžnosti nasproti protestantom. Po svoji vesti se čuti dolžnega, da popolnoma zopet uveljavi katoliško cerkev in s tem ojači svojo vladarsko moč in oblast.

**70** L. 1597. je postal ljubljanski škof TOMAŽ HREN (CHRÖN), ki je kot energičen in vsestranski izobražen mož do l. 1630. zavzemal stolico sv. Nikolaja in zadal smrtni udarec kranjskemu protestantstvu. Rojen je bil v Ljubljani l. 1560. kot sin protestantskega mestnega svetovalca. Šolal se je v Admontu, Ljubljani in na dunajskem vseučilišču. V Ljubljani hudo obolel in v boleznih se je zaobljubil, da postane katoliški duhovnik, če ozdravi. Ozdravljen je šel v Gradec, postal duhovnik in župnik v Sekavi, potem kanonik v Ljubljani in l. 1597. škof. Njegova glavna skrb je bila, kako bi zatrl protestantstvo na Kranjskem. Pozval je jezuite v Ljubljano, ki so se nastanili v prejšnjem frančiškanskem samostanu in potem v avguštinskem samostanu pri sv. Jakobu. Prevzeli so ljubljansko latinsko šolo, na kateri so poučevali do leta 1773. Jezuitje so škofa krepko podpirali pri protireformaciji, a tudi brižinski in briksenski škof sta mu bila krepka opora.

[**70a** Tomaž Hren je bil rojen v Ljubljani l. 1560. kot sin protestantskega mestnega svetovalca. Šolal se je v Admontu, Ljubljani in na dunajskem vseučilišču. Potem je v Ljubljani hudo obolel in v boleznih se je zaobljubil, da postane katoliški duhovnik, če ozdravi. Ozdravljen je šel v Gradec, postal duhovnik in župnik v Sekavi, potem kanonik v Ljubljani in l. 1597. ljubljanski knezoškof.]

[**70b** Njegova glavna skrb je bila, kako bi zatrl protestantstvo na Kranjskem. Pozval je v Ljubljano jezuite, ki so prevzeli ljubljansko latinsko šolo, na kateri so poučevali do leta 1773.]

[**70c** Pozneje je poklical kapucine v Ljubljano, da mu pomagajo pri protireformaciji.]

**71** Protireformacija po kranjskih mestih in trgih se je nadaljevala s tem, da so bili odstavljeni protestantski dostojanstveniki, propovedniki in uradniki, druge so kaznovali z globo, zaporom in telesnimi kaznimi. Konec l. 1597. je bila protireformacija na deželi malone dovršena. V **Vipavi** dotlej niso izvršili dotičnih ukazov in so še ustanovili protestantsko pokopališče. Nadvojvoda zapreti grofoma Lanthieri z globo 1000 cekinov, in ko se ne pokorita dotičnemu ukazu, morata plačati 3000 gld. globe. Protestantsko pokopališče se podere, in izgnani tržani zapuste Vipavo. Škof Hren sam potuje po deželi in s svojo zgovorno besedo privede zopet mnogo protestantov v naročje katoliške cerkve. v **Kropi** stoji še sedaj znamenje v spomin, da je tam propovedoval škof Hren. Bilo je že malo katoličanov v Kropi, a škof je prebivalstvo zopet pridobil za katoliško cerkev.

[**71a** Po kranjskih mestih in trgih so bili odstavljeni protestantski dostojanstveniki, propovedniki in uradniki, druge so kaznovali z globo, zaporom in s telesnimi kaznimi. Konec l. 1597 je bila protireformacija na deželi malone dovršena. Knezoškof je potoval po deželi in s svojo zgovorno besedo privedel zopet mnogo protestantov v naročje katoliške cerkve.]

**72** Sedaj se pa loti protireformacije v **Ljubljani**, kjer je bila glavna protestantska postojanka. Protireformacijo je tudi pospeševala nadvojvodova mati, nadvojvodinja Marija. Izbacnili so protestante iz mestnega svetovalstva, in meščanstvo se je podeljevalo le katoličanom. Dne 22. oktobra l. 1598. je nadvojvoda ukazal, da morajo protestantski propovedniki in učitelji na dan objavljenja tega ukaza (30. oktobra) pred večerom zapustiti Ljubljano in v treh dneh tudi dedne dežele. Ako se pa ne pokore temu ukazu, jih čaka smrtna kazen. Že 1. novembra se poda škof v slovesnem izprevodu v Elizabetino ali špitalsko cerkev, kjer raztrga protestantske knjige, razbije krstni kamen in služi prvo sv. mašo v cerkvi, kjer se je 40 let opravljalo protestantsko bogoslužje. V tem pa so imeli protestantje v deželnem dvorcu božjo službo. Zaradi tega preobrata poparjeni deželni stanovi se potegujejo za protestante, a brezuspešno. Pet protestantskih propovednikov zapusti z bogatimi darovi ob splošni

žalosti protestantov Ljubljano in najde še nad eno leto gostoljubno zavetišče po raznih graščinah. Protestantske šole so že prej zaprli in odpustili protestantskega rektorja in deset učiteljev. V kratkem je bila zopet Ljubljana povečem katoliška, in po dolgem prestanku je vodil škof po ulicah slovesno procesijo.

[72a Sedaj pa se je lotil protireformacije v *Ljubljani*. Leta 1598. je nadvojvoda Karol ukazal, da morajo protestantski propovedniki tisti dan, ko se razglasi njegov ukaz, pred večerom zapustiti Ljubljano in v treh dneh tudi dedne dežele. Ako se pa ne pokore temu ukazu, jih čaka smrtna kazen. V kratkem času je bila Ljubljana zopet iz večine katoliška, in po dolgem prestanku je vodil knezoškof po ulicah slovesno procesijo. Okoli novega leta 1601. so sežgali v Ljubljani enajst voz protestantskih knjig; ostala je pa še deželna knjižnica, ki so jo dobili jezuitje. Tudi v mestni hiši shranjene slovenske knjige so dobili jezuitje, ki so jih nekoliko sežgali, druge pa shranili. Vlada je ukazala, da morajo ljubljanski protestantski meščani v šestih tednih in treh dneh zapustiti deželo. Le šest protestantov se je zopet povrnilo h katoliški cerkvi, drugi so se pa rajši izselili.]

73 Deželni stanovi so se krepko upirali protireformaciji in izprevideli, da jih more le enotno krepko postopanje rešiti. Okoli 200 plemenitnikov iz Koroškega in Kranjskega je prišlo v deželni zbor v Gradec, kjer jih je vzprejel nadvojvoda Ferdinand dne 22. januarja l. 1599. Deželni stanovi se pritožujejo zaradi preganjanja protestantov in nočejo vladarju privoliti davkov, in zaradi tega razpusti nadvojvoda deželni zbor. V novem deželnem zboru meseca aprila pa deželni stanovi vzpričo turške nevarnosti privolijo davke. Kranjski deželni zbor je poleti zboroval v **Kamniku**, ker je v Ljubljani razsajala kuga. V Kamnik je Ferdinand izporočil deželnim stanovom, da ne more ugoditi njih pritožbam. Tudi l. 1600. predložene pritožbe zavrne nadvojvoda z ostrim žuganjem, a tudi proti temu do cesarja Rudolfa II. uložena pritožba ne koristi ničesar.

74 V uspešnejše delovanje protireformacije se je sestavila konec leta 1600. **versko-reformacijska komisija**, kateri je predsedoval škof. Deželni glavar in vicedom sta imela izvrševati od te komisije določene kazni, ki so bile visoke denarne globe, prognanstvo in zaplenjenje premoženja. Okoli novega leta 1601. je omenjena komi-

sija zažgala v **Ljubljani** enajst voz protestantskih knjig; ostala pa je še deželna knjižnica, katero so l. 1604. dobili jezuitje. Tudi v mestni hiši shranjene slovenske knjige so dobili jezuitje, ki so jih nekoliko sežgali, druge pa shranili. Početkom l. 1601. je reformacijska komisija (škof Hren, deželni glavar Lenkovič in drugi) ukazala, da morajo ljubljanski protestantski meščani v šestih tednih in treh dneh zapustiti deželo. Le šest protestantov se je zopet povrnilo h katoliški cerkvi, drugi so se pa rajši izselili. Protestantsko pokopališče, ki je stalo na mestu prejšnje deželne bolnišnice, je dala komisija razdejati in sežgati leseno ograjo.

**75** Potem se je pa škof Hren lotil protireformacije na **Gorenjskem** in je po gorenjskih mestih in trgih sam propovedoval in tako mnogo ljudi zopet pridobil katoličanstvu. Trdovratnejše protestante so pa z vojaško silo ali z zažuganim iztiranjem zopet privedli v katoliško cerkev in jim uničili protestantske cerkve in pokopališča. Tako je zopet katoličanstvo prodrlo v Kamniku. Škofji Loki, Kranju, Tržiču, Kropi, Radovljici, Jesenicah, Fužinah (Beli peči) in Kranjski gori. Protestantske kmete so vojaki po noči spravljali v ječe in podirali njih hiše. Bilo je tudi strogo prepovedano, da se Kranjci udeležijo protestantskega bogoslužja zunaj deželnih mej.

[**75a** Potem se je knezoškof lotil protireformacije na *Gorenjskem*, kjer se je bil razširil Lutrov nauk v Kamniku, Škofji Loki, Kranju, Tržiču, Kropi, Radovljici, Jesenicah, Fužinah (Beli peči) in Kranjski gori.]

**76** Dne 6. septembra leta 1603. so se zbrali deželni stanovi notranjeavstrijskih dežel v **Gradcu** in sklenili prošnjo do nadvojvode, da odneha od strogega postopanja zoper protestante. Nadvojvoda omahuje nekoliko časa, ker se boji, da se ne bi izselilo preveč plemenitašev. Pošlje torej prošnjo deželnih stanov papežu v Rim, da uvažuje težavno nadvojvodovo stališče. Njegov svetovalec lavantinski škof **Stobaeus** pa mu prigovarja, da ne sme odnehati, ker se ni bati izselitve plemenitašev, ki se gotovo zopet povrnejo v naročje katolišče cerkve. Nadvojvoda zavrne nato prošnjo deželnih stanov in da tudi na ponovljeno prošnjo l. 1604. nepovoljen odgovor. Ko pa je cesar Rudolf II. l. 1609. s cesarskim pismo dovolil češkimi protestantom versko svobodo in jo je tudi nadvojvoda Matija dal avstrijskim protestantom, so poslali notranjeavstrijski stanovi zopet prošnjo za versko svobodo

na nadvojvodo, ki je kranjske poslance nemilostno odpravil in jih z žuganjem poslal v domovino.

**77** V tem je pa škof Hren poklical leta 1602. **kapucine** v Ljubljano, da mu pomagajo pri protireformaciji. Leta 1606 je položil temeljni kamen kapucinski cerkvi in jo čez dve leti blagoslovil. Kapucinski samostan je stal na mestu sedanje Zvezde do l. 1809., in l. 1817. so podrli tudi kapucinsko cerkev. L. 1613. je škof položil temeljni kamen za cerkev sv. Jakoba, katero so dobili **jezuitje**. Tudi Podturnski grad je zgradil škof za jezuite.

**78** Škof Tomaž HREN se je bil prepričal, da so protestantje največ dosegli s slovenskimi knjigami. Zato je poslovenil branja in evangelije celega leta, katere je založil na svoje stroške in razširil med narodom. Za protireformacijo tako zaslužnega škofa je Ferdinand II. l. 1614 poklical kot notranjeavstrijskega namestnika v **Gradec**, kjer je nadaljeval započeto delo. Na Kranjskem so reformacijski komisarji odločno širili protireformacijo in pozivali protestantstva sumljive ljudi. V Krškem, Kostanjevici, Novem mestu, Metliki, Črnomlju in drugod so imeli komisarji mnogo opravka z iztiranjem protestantov. Dne 25. aprila l. 1615 je bila v Ljubljani važna seja v svrhu zatiranja protestantstva. Dve leti pozneje so kapucini in »bratovščina Redemptionis« na veliki petek prvič uprizorili procesijo s Kristusovim trpljenjem. Ta običaj se je ohranil do cesarja Jožefa II.

[**78a** Knezoškof se je bil prepričal, da so protestantje največ dosegli s slovenskimi knjigami. Zato je poslovenil »Branja in evangelije celega leta«, ki jih je založil sam in razširil med narodom. Za protireformacijo tako zaslužnega moža je Ferdinand II. poklical za notranjeavstrijskega namestnika v *Gradec*, kjer je nadaljeval započeto delo.]

**79** L. 1614. je sklical cesar Matija vse avstrijske dežele na **prvi državni zbor v Linc**, na katerem sta Kranjsko zastopala baron Ditrih Turjaški in škof Tomaž Hren. Cesar je zahteval pomoči zoper Turke in erdeljskega kneza Betlena Gaborja, da bi mu vzel Erdeljsko. Notranjeavstrijski poslanci so bili za vojno, a večina je bila proti vojni. Cesar je potem sklenil 20-letno premirje s Turki.

**80** Deželni stanovi so bili še vedno povečem protestantski in so še vedno upali, da ohranijo versko svobodo. Ko se je l. 1618. začela tridesetletna vojna s češkim uporom, so se tudi kranjski protestantje

nadejali boljše bodočnosti, a njih up je splaval po vodi z nesrečno bitko na Beli gori (l. 1620.), ki je odločila žalostno usodo češkega naroda. Že leta 1619 je umrl cesar Matija, katerega je nasledil Ferdinand II. tudi na cesarskem prestolu (1619–1637).

**81** Ferdinand II. je zopet združil vse avstrijske dežele. Na dežel-nem zboru l. 1620. je pohvalil kranjske deželne stanove, »ki so svojim pradedom ostali zvesti v vseh slavnih dejanjih in čednostih in ohranili svoji dobro ime.« Državni zbor v Požunu in v Pragi je zopet združil poslance vseh avstrijskih dežel v skupno posvetovanje. Taki državni zbori bi imeli odslej vsakih pet let zborovati, a vsled raznih ovir se ta sklep ni izvršil.

**82** Ferdinand II. je l. 1627. na Dunaju izdal generalni mandat, da se naj iztirajo nekatoliški in razkolniški propovedniki in učitelji. Odločilen pa je bil **cesarski ukaz z leta 1628**, ki je določil, da morajo vsi protestantski in sploh nekatoliški plemenitaši in njih obitelji čez leto dni zapustiti Kranjsko. Nekoliko plemenitnikov se je vdalo in prestopilo h katoliški veri, večji del pa se je izselil iz domovine v Nemčijo, nekateri tudi na Češko, Ogrsko in Avstrijsko. **Kranjska je s tem zopet postala izključno katoliška dežela.**

[**82a** Cesarski ukaz z leta 1628 je določil, da morajo vsi protestantski in sploh nekatoliški plemenitaši in njih obitelji leto dni zapustiti Kranjsko. Nekoliko plemenitašev se je vdalo in prestopilo h katoliški veri, večji del se je pa izselil iz domovine, zlasti v Nemčijo. *Kranjska je s tem zopet postala izključno katoliška dežela.*]

**83** Glavni pospeševatelj kranjske protireformacije, škof HREN, je še čakal plod svojega delovanja, popolno zmago katoličanstva na Kranjskem; umrl je v Gornjem gradu dne 10. februarja l. 1630. Bil je vedno zvest svojemu geslu: *Terret labor, aspice praemium!* (Trud plaši, glej na plačilo!) Bil ni samo vnet katoličan, ampak potegoval se je tudi v deželnem zboru za zboljšanje občil in kupčije. Pospeševal je cerkveno umetnost in ozaljšal stolno cerkev s slikami. V mladih letih je pesnikoval v latinskem jeziku in je med drugimi pesnimi zložil odo o priliki krsta nadvojvode Ferdinanda II.

[**83a** Glavni pospeševatelj kranjske protireformacije, Tomaž Hren, je še čakal plod svojega delovanja, popolno zmago katoličanstva na Kranjskem. Umrl je v Gornjem gradu l. 1630.]

[(ss. 132–3: 84–86 *Druga benečanska vojna, 1615–1617*)]

(ss. 134–35)

## 87 Ferdinand III. (1637–1657)

**88** Ferdinand III. je dobil po svojem očetu nevarno dediščino - veliko tridesetletno vojno, po kateri je tudi sicer od bojišča precej oddaljeno Kranjsko mnogo trpelo in sicer po žrtvah svojih sinov, v denarju in gmotnem blagostanju sploh.

**Tridesetletne vojne** se je udeležilo mnogo junaških Kranjcev, izmed katerih omenjamo grofa EKHARDA TURJAŠKEGA, poveljnika konjiškega polka, barona IVANA PURGSTALLA, barona MATIJO BOKALSKEGA (STROBLHOFF), konjiškega stotnika KACIJANARJA, barona LUDOVIKA GALLA in grofa BARBO, ki je pozneje stopil v švedsko službo.

Velike so bile denarne žrtve vojvodine Kranjske. Kranjski deželni stanovi so že l. 1622. imeli 330.000 gld. dolga in l. 1631. so prevzeli še 800.000 gld. vojnega in državnega dolga. Do l. 1648. je Kranjsko prispevalo v to svrhu še blizu 400.000 gld. Uvedel se je tudi poseben davek na uvoz soli, mesa in vina. Dežela pa je tudi mnogo trpela po večkratni nastanitvi raznih polkov, ki so prezimovali na Kranjskem. Po dolgoletni vojni razvajeno vojaštvo ni imelo več strogega reda, in ponavljali so se večkrat **vojaški izgredi**. Tako je n. pr. l. 1645 nastal na Starem trgu v Ljubljani med vojaki polkovnika Ferrare in ljubljanskimi meščani prepir in boj, v katerem so padli podpolkovnik, trije vojaki in nekateri meščani; več vojakov in meščanov pa je bilo ranjenih. Črez nekoliko dni je bil usmrčen vojak, ki je povzročil to rabuko. V tem letu so se še večkrat ponavljali vojaški izgredi. Tridesetletna vojna je povzročila razne družabne škode, ki so bile povod mnogim pritožbam.

**89** Notranjeavstrijski protestantje so si še večkrat izkušali pridobiti versko svobodo. Ko so se začela l. 1642 **mirovna pogajanja** v vestfalskim mestih Münsteru in Osnabrücku, so upali tudi protestantje, da dobe po posredovanju nemških protestantov zopet versko svobodo. Prosili so torej izborne kneze in državne stanove, da se



potegujejo zanje in tudi njim v mirovnih pogojih zajamčijo versko svobodo ter jim pomorejo do zaplenjenih posestev. Nemški protestantje so se sicer zavzeli za svoje notranjeavstrijske sovornike, a cesarski zastopnik grof Trautmannsdorf jih zavrne z opazko, da se nimajo vtikavati v notranje avstrijske zadeve. Tudi odločne zahteve švedskih zastopnikov v prid avstrijskih protestantov niso imele uspeha. Cesar je izseljence pomilostil s pogojem, da se zopet povrnejo v katoliško cerkev. Tudi potezanje državnega zbora v Regensburgu v prid protestantom ni imelo zaželenega uspeha.

Katoličanstvo se je tudi na Kranjskem ojačilo z ustanovljenjem novih samostanov v zadnjih desetletjih. V notranjeavstrijskih deželah je bilo ob sklepu vestfalskega miru l. 1648 že nad 100 samostanov. Voditelj katoličanstva v notranjeavstrijskih deželah je bil jezuitski red po svojih zavodih in graškem vseučilišču, kjer je bilo zbirališče mladih plemenitašev.

**90** Kranjski deželni stanovi so l. 1651 v Ljubljani prisegli zvestobo cesarjeviču **Ferdinandu IV.** Vršile so se velike slavnosti, pri katerih je bilo navzočih 110 članov deželnih stanov. Prvič po preteku 100 let je zastopnik nadvojvode, cesarski komisar knez Dietrichstein, prisegel (namesto na evangelij) po katoliškem obredu, kličeč Mater božjo in vse svetnike. Ker pa je cesarski komisar povabil na obed samo plemenitaše in prezrl mestne svetovalce, so bili ljubljanski meščani razžaljeni in so prezirali cesarskega komisarja, ko je o drugi priliki zopet prišel v Ljubljano. [...]

\*

### ***Iz Kranjskega domoznanstva (1909)***

[Protestantizem po kranjskih mestih in trgih]

[Begunje]

V tem okraju je bila zelo razširjena protestantska vera. Dalmatin je nekaj let vsakih 5 do 6 tednov prišel iz Ljubljane v Begunje in propovedoval v gradu Katzensteinu. Posebno marljivo so Radovljičani zahajali k tem propovedim. Leta 1601 so zaprli l. 1586 zgrajeno

protestantsko cerkev in prepovedali protestantske shode. Ohranila se je pa psovka »tibinger«.

Bled

Z reformacijo se je tudi v tem kraju širila protestantska vera. Podložniki blejskega gradu so se l. 1586 hudo uprli proti reformaciji.

Brdo pri Lukovici

Protestantski propovednik Jernej Knafel je bil l. 1579 iz Kranja iztiran in je nadaljeval svoje propovedi na Brdu. Ko so Kranjčani prihajali tudi sem, so jih kaznovali z globo ali z izgonom.

Črnomelj

V dobi reformacije se je protestantizem močno razširil v Črnomlju, ki je imel nekaj let tudi protestantskega sodnika.

Fužine (Bela peč)

Na *Gorenjskem* se je bil razširil Lutrov nauk v ... Fužinah (Beli peči) ...

Jesenice

Na *Gorenjskem* se je bil razširil Lutrov nauk v ... Jesenicah ...

Kamnik

Za reformacije je bila protestantska vera po Kamniku in okolici zelo razširjena. Ker pa pozneje protestantski propovedniki niso smeli prihajati v mesto, so se zbirali protestanti v Podgorju. Leta 1594 je vicedom ukazal v Kamniku naseljenim protestantom, da se izselijo; ker pa se niso izselili v določenem roku, jih je imel mesec dni v zaporu in izpustil šele po posredovanju deželnih stanov. V 17. stoletju je mesto izgubilo prejšnjo veljavo.

Kranj

Na *Gorenjskem* se je bil razširil Lutrov nauk v ... Kranju ... Protestantsko vero je oznanjal Janez Daks.

Kranjska gora

Na *Gorenjskem* se je bil razširil Lutrov nauk v ... Kranjski gori.

Križ pri Kamniku

Pri gradu je bila cerkvena, ki je za reformacije služila protestantom. Cerkvico je dal razstreliti škof Hren.

Kropa

Na *Gorenjskem* se je bil razširil Lutrov nauk v ... Kropi ... Za reformacije je bila večina prebivalcev protestantska. Škof Chrön

(Hren) je zopet pridobil prebivalce katoliški veri. Pred hišo K. Pibrovca je znamenje v spomin, da je tam škof pridigoval.

#### Krško

Za reformacije je bilo Krško večinoma protestantsko, je imelo protestantskega mestnega sodnika in propovednika. Leta 1572. je tedanji župnik Polidor de Montagnana izgnal iz cerkve protestantskega propovednika, a meščani so se uprli župniku, ki je moral zbežati. Nadvojvoda Karol je sodnika in dva meščana zaprl v Gradcu. V Krškem se je rodil Juri Dalmatin okoli l. 1550.

#### Ljubljana

Protestantska vera se je začela širiti po mestu l. 1525.

Jeziuiti so prišli v Ljubljano leta 1597 in naslednje leto je bilo mesto zopet katoliško.

#### Metlika

Za reformacije je bilo tu mnogo protestantov; protestantskega propovednika so izgnali l. 1585.

#### Radeče pri Zidanem mostu

Lutrova vera je bila v Radečah precej razširjena, nadvojvoda Karol pa je konec 16. stoletja tudi tod zatrl luteranstvo.

#### Radovljica

Na *Gorenjskem* se je bil razširil Lutrov nauk v ... Radovljici ... Tudi po Radovljici je bila razširjena protestantska vera, a l. 1572. so izgnali protestantskega propovednika.

#### Škofja Loka

Na *Gorenjskem* se je bil razširil Lutrov nauk v ... Škofji Loki ... Za reformacije je bilo v Loki mnogo protestantov. L. 1587 je škofjeloški oskrbnik ponoči zaprl propovednika Petra Kupljenika in ga odpravil v Gorico. Naslednje leto je prišel kranjski župnik v Loko, da tam iztira uporne protestante iz vseh dednih dežel.

#### Tržič

Na *Gorenjskem* se je bil razširil Lutrov nauk v ... Tržiču ... Za reformacije je bilo tudi v Tržiču mnogo protestantov.

#### Turjak

V tem gradu je v mali kapeli propovedoval protestantski propovednik Juri Kobila.

Vipava

V Vipavski dolini je bila protestantska vera jako razširjena. Leta 1584. je nadvojvoda Karol ukazal gospodarju Vipave, baronu Lorencu Lanthieriju, naj svoje protestantske podložnike prisili, da se vrnejo v katoliško cerkev, ali pa se v 14 dneh izselijo iz nadvojvodovih dežel. Pretil mu je z globo 1000 cekinov, če ne izvrši tega ukaza. Nekaj prebivalcev se je vrnilo v naročje katoliške cerkve, večina pa se je rajši izselila.

Višnja gora

V Višnji gori je oznanjal protestantsko vero Ivan Kočever in dobil mnogo pristašev. Leta 1579 se je proglasil vladni ukaz, da prebivalci ne smejo zahajati k protestantskim propovedim.]

\*

Tomaž Hren:

**Prisežni obrazec za izpreobrnjence, 1600**

Jest I. ... persežem gospodu Bogu sedaj letaku, de jest hočem timu svetlimu, visoko rojenimu firštu inu gospodu, gospodu Ferdinandu, hercogu Austriae etc., moimu milostivimu gospodu inu deželskimu firštu in niegove firstove svetlusti erbam inu sporednikom služaben inu pokoren biti; zuper nih firštlih svetlust ali nih erbe nič handlati, temuč uso nih škodo oznaniti, povedati inu nih nuca inu prida, kakor daleč znam inu morem, pomišlat inu naprej staviti. Pred usemu ričmi pak obene krive, zapelavske, lutriške zmote ali vere, ampak te same edine, izveličanske, svete karšanske, jogerske, katolske, stare rimske vere se hočo diležen sturiti; zraven tiga tudi per obenim shodu ali ukupspravišču, u katerim bi se zuper to sveto katolsko, pravo, staro rimsko cerkev inu vero handlalu, govorilu ali ravnalu, se nočem pustit najti, ampak tehstih se hočem popolnoma ogibat. Kakor meni gvišnu gospud Bug pomagaj inu usi nega lubi svetniki. Amen.

(Iz: Jakob Sket, Slovenska slovstvena čitanka za sedmi in osmi razred srednjih šol. Na Dunaju. V c. kr. zalogi šolskih knjig 1893.)

Ludvik Jošar

## CERKVENA IN TEOLOŠKA RAZSEŽNOST REFORMACIJE

Gibanje duha, ki mu rečemo reformacija, je tako raznoliko, da sega skoraj na vsa področja človekovega delovanja in ustvarjanja. Res je, da se to ni zgodilo naenkrat, kajti reformacija je proces, ki dejansko še danes traja, je korenina, iz katere še danes poganjajo vedno novi poganjki. Kljub temu pa prvotni cilj reformacije ni bil tako vsestranski, tako širok, ampak je bil osredotočen na ustanovo, v kateri se je reformacija začela, na takratno katoliško Cerkev. Zato je razsežnost reformacije bila v prvi vrsti cerkveno-teološka. O tej razsežnosti bi vam želel povedati nekaj splošno znanega, kajti tudi splošno znano stvar je včasih treba osvežiti.

### NOVA TVORBA V ZGODOVINI KRŠČANSTVA

V 16. stoletju je bila Evropa razdeljena na večinsko zahodno in na manjšinjsko vzhodno krščanstvo. Življenje – politično, kulturno-duhovno, prosvetno in posvetno – je potekalo pod močnim vplivom pravoslavne Cerkve na Vzhodu in rimskokatoliške na Zahodu. Prva, pravoslavna Cerkev, je vedno bolj zgubljala svoj vpliv tam, kamor je prišel islam, druga, katoliška Cerkev, je v 16. stoletju bila pod močnim vplivom sholastične teologije.

V pravoslavni Cerkvi, ki je svojo popolnoma ločeno pot od katoliške Cerkve začela hoditi po velikem razkolu leta 1054, se ni pojavil nihče, ki bi želel velike reforme, čeprav tudi v tej Cerkvi ni vse temeljilo na *Bibliji*.

V katoliški Cerkvi, ki je obvladovala velik del evropskega političnega in duhovnega sveta, pa je prišlo do vrenja že pred nemško-

švicarskimi – in seveda slovenskimi – reformatorji. Omenim le Wicklifa, Husa. Savonarola, Wald Petra. Ni mi potrebno posebej reči, da so gorele tudi grmade, na katerih sta se znašla dva od imenovanih (Hus in Savonarola). Kljub temu, da je vsaka drugačnost, vsaka zahteva po spremembi v cerkvenem učenju, življenju in verovanju (ne samovoljna zahteva, temveč podkrepjena z biblično besedo in z razmerami) bila zavržena in obsojena, je do sprememb le prišlo.

Reformatorji, na čelu z Luthrom, so namreč želeli živeti bolj evangelijsko življenje, želeli so se vrniti k bibličnim koreninam. Nikakor niso želeli ustanavljati neke nove Cerkve, temveč ostati v eni Kristusovi Cerkvi, ki naj bi v svojem nauku, v svojem liturgičnem in verskem življenju opustila tiste primesi, ki niso v skladu s *Svetim pismom*, predvsem z *Novo zavezo*.

Leta 1530 so nemški reformatorji naredili še poslednji poskus, da bi njihovo učenje bilo priznано kot posebna oblika verovanja, ki ni v nasprotju s katoliškim naukom oziroma s *Svetim pismom*. O spornih zadevah pa bi potekal dialog. Žal je bila *Augsburška veroizpoved* zavržena. Katoliška cerkev ob sebi ni marala nikogar.

Navidezni verski mir, sklenjen v Augsburgu leta 1555, je zacementiral razkol v katoliški Cerkvi in nova tvorba v krščanstvu je postala evangeličanska ali luteranska Cerkev.

Uresničevati se je začelo načelo »Cuius regio, eius religio« (Čigar oblast, tistega vera). Nikakor pa ta verski mir ni prinesel enakopravnosti evangeličanski Cerkvi s katoliško. Bil je veljaven le za nekatere nemške dežele. Za dežele, kjer so vladali Habsburžani, je bil skoraj brez vpliva, še posebej na Kranjskem, Štajerskem, Koroškem, Vipavsko-Goriškem, kajti tukaj so vsi »vladarji« bili katoličani.

Za novo tvorbo v zgodovini krščanstva (mišljena je le evangeličanska ali luteranska Cerkev, čeprav sta se v tej dobi pojavili še dve drugi tvorbi: reformirana ali kalvinska in anglikanska Cerkev) je bilo treba marsikaj narediti. In kaj so reformatorji za delovanje, življenje, verovanje, za obstoj in za rast te nove tvorbe naredili? Tu navajam le nekaj ključnih dejstev.

1. Tvorbo, ki ji pravimo evangeličanska Cerkev, so na novo definirali. Če bi to grafično prikazali, bi rekli, da so od piramide prešli na krog. Cerkev torej ne tvori vrh, vsi ostali pa so pod njim, ampak

Cerkev tvori krog, v njem so ljudje drug ob drugem, vsak s svojo posebno nalogo. Zato so tudi zapisali: »Cerkev je skupnost verujočih, kjer se evangelij čisto oznanja in se zakramenti podeljujejo na podlagi evangelija«. (VII. člen *Augsburške veroizpovedi*.)

Cerkev za reformatorje gotovo ni bila le človeška ustanova, ampak »creatura verbi« (stvaritev Božje besede), kot so zapisali. V Cerkvi obstaja le ena služba, o kateri so zapisali, da je »božjega prava« (nastavljena od Jezusa), in sicer služba oznanjevanja evangelija in podeljevanja zakramentov (duhovniška ali pridigarska služba). Zato znamenje Cerkve (notae ecclesie) niso take ali drugačne hierarhične službe in dokončne verske resnice (dogme), ampak so to sledeča znamenja: **evangelij** (njegovo oznanjevanje); **zakrament svetega krsta**; **zakrament oltarja (Gospodove večerje)**; **ključ** (odpuščanje in tudi zadržanje grehov); **vocatio** (poklicanje osebe za opravljanje cerkvene službe – ordinacija); **molitev**; **javno slavljenje in hvaljenje Boga** (božja služba); **trpljenje** (mišljeno je žrtvovanje za sočloveka ter sprejetje osebnega trpljenja, tudi v zvezi s preganjanjem; tako Luther).

2. Kljub svobodi duha, ki so ga zagovarjali, kljub neenotni Cerkvi, kajti reformacija ni prinesla cerkvenega bloka, ampak deželne Cerkve, samostojne nacionalne Cerkve (ponekod preveč vezane na posvetno gosposko oblast), pa so ustvarili okvirno teološko-cerkveno učenje, ki sicer ni pomenilo dogme, ampak le smerokaz za njihovo verovanje in življenje. To so zbrali, seveda po dolgih pogovorih, razpravah in tudi sporih, v prvi skupni veroizpovedni knjigi, imenovani *Knjiga sloge* (nemško *Konkordienbuch*). Izšla je leta 1580, ob 50. obletnici *Augsburške veroizpovedi*. Naslovi spisov, ki jih vsebuje *Knjiga sloge*:

*Trije starocerkveni simboli* (apostolska, nicejsko-carigrajska in Atanazijeva veroizpoved); *Augsburška veroizpoved* in njen zagovor imenovan *Apologija*; Luthrovi šmalkaldski členi; *Traktat o papeževi moči in oblasti*; *Mali in Veliki katekizem* ter *Formula konkordije*. Ta zadnji, najmlajši veroizpovedni spis, imenovan *Formula sloge*, je bil v notranjeavstrijskih deželah, v katere so takrat spadele Kranjska, Štajerska in Koroška, »razpoznavni znak« za pripadnost luteranstvu. Nalogo, da naj ta spis v teh deželah podpišejo vsi duhovniki, pridigarji in šolniki, je prevzel

Trubar. Po daljšem prerekanju, verjetno predvsem zaradi flacianizma, so ga končno leta 1582 podpisali tudi v teh deželah. Na Štajerskem jih je podpisalo 114, na Kranjskem 30 in na Koroškem 80. Vsi podpisniki seveda niso bili Slovenci, toda iz teh števil je razviden dokaj širok razmah reformacijskega gibanja v omenjenih deželah.

3. Reformatorji so svoje delovanje opravljali v materinščini. Latinščina je pri njih ostala le teološki jezik, ni pa bila več liturgični jezik. Tu ne mislim le na domovino reformacije, ampak na vse dežele, kamor je prodrla reformacijska misel: torej k nam na Slovensko, deloma na Hrvaško, Madžarsko, Slovaško, Češko, v baltske in seveda skandinavske dežele.

## NOVA TVORBA MED SLOVENCALI SLOVENSKA CERKEV

O slovenski Cerkvi, predvsem na Kranjskem, bi lahko govorili šele po letu 1561. Takrat so namreč kranjski stanovni poklicali Primoža Trubarja iz tujine v Ljubljano za superintendenta, torej za duhovnega voditelja slovenske Cerkve. Trubar se je, kot je znano, njihovemu pozivu odzval.

Prvine, ki so bile potrebne za delovanje Cerkve, so bile šele v nastajanju. Do leta 1561 je bilo v slovenskem jeziku na teološkem literarnem področju ustvarjeno le tisto, kar je ustvaril Trubar, in sicer: prva slovenska knjiga *Catechismus* in *Abecedarium*, temu so sledile *Ta Evangelij svetiga Matevža*, *Katekizmus v slovenskem jeziku* in druge, da jih ne naštevam vseh. Za delovanje Cerkve sta bili vsekakor najpomembnejši prevod *Augsburške veroizpovedi*, ki jo je Trubar naslovil *Artikuli ali dejli prave stare vere krščanske*, in *Cerkovna ordninga*, zaradi katere je Trubar bil leta 1564 dokončno pregnan iz domovine.

Trubar – in pozneje njegovi sodelavci – so pri ustanavljanju slovenske Cerkve imeli neprimerno večjo in težjo nalogo kakor reformatorji na Nemškem. Ustvariti so morali prvi pisni dokument, prvo knjigo, celotno pravopisje, vse, kar spada h knjižnemu jeziku. Za njimi so le deloma stali »sponzorji«, kakor zdaj rečemo. Slovenska cerkev ni bila deželna Cerkev. Na Kranjskem ni bilo deželnega kneza, ki bi



bil Trubarju in ostalim naklonjen. Trubar je bil odvisen od deželnih stanov, oskrbnikov in odbornikov, ki nikakor niso bili vsi naklonjeni reformaciji in novi Cerkvi. Res je, da so reformacijo podpirali nekateri plemiči, predvsem turjaški grofje, toda tudi tukaj je hitro prišlo do spremembe.

Kljub temu pa je bilo v približno 50 letih ustvarjeno veliko »teološkega gradiva« – od prvega katekizma, prek *Artikulov*, raznih predgovorov in uvodov do Dalmatinove *Biblije* in zadnje protestantske knjige, Luthrove *Hišne postile* v Trubarjevem prevodu – in so bili zgrajeni temelji za delovanje Cerkve.

Slovenska cerkev je bila v teh 50 letih resnično laična Cerkev, Cerkev splošnega duhovništva, kajti pri njenem delovanju in vodenju so sodelovali posvetni stanovi. Delovala je v izredno protireformacijskemu vzdušju. Privrženci nove Cerkve so na bruški verski pomiritvi (v štajerskem Brucku leta 1578) prejeli od nadvojvode Karla zagotovilo in pisno izjavo glede verske svobode, vendar pa je ta bila le navidezna in je trajala komaj nekaj let. Od leta 1598 so se drug za drugim vrstili izgoni pridigarjev in šolnikov.

Janez Vajkard Valvasor je v svoji knjigi *Slava Vojvodine Kranjske* (1689) zapisal: »Zadnji udarec v srce pa je dobila evangeljska vera na Kranjskem januarja 1601 v osrčju dežele, namreč v Ljubljani. Tedaj sta od nadvojvode imenovana reformacijska komisarja, njegova knježja milost, gospod Tomaž Hren, ljubljanski škof in gospod Jurij Lenkovič, baron, deželni glavar kranjski, poveljnik na Hrvaškem, poklicala predse vse meščane in prebivalce, med njimi tudi uradnike slavnih deželnih stanov, ter naložila tistim, ki so se priznavali k evangeljski veri, naj se v šestih tednih in treh dneh odstranijo ne le iz mesta Ljubljane, temveč tudi iz vseh dežel njegove svetlosti ...«

Da so medtem bile uničene, tudi z ognjem, protestantske knjige, ne bi želel govoriti. Tudi zadnji poskus stanov, da bi na dunajskem dvoru dobili dovoljenje za svoje bogoslužje – leta 1610 – je prav tako propadel, kajti »njegova knježnja svetlost je trdno sklenila, da ne bo več trpela luteranske mušice v svojih deželah ... Ko je tako luteranska vera iz Kranjske izginila, je bila s tem tudi reformacija na kraju« (Valvasor).

Slovenska cerkev je torej umrla, ker ji je bila pripravljena nasilna smrt. Pa vendar to v celoti ne drži. Prispodobno bi lahko rekli: »Deklica ni umrla, ampak spi«. (Marko 5,39)

Ta spanec je na srečo bil prekinjen in »deklica« se je zbudila. Ni ji bilo omogočeno, da bi postala »sploštljiva dvorna dama s spremstvom«, torej Cerkev s svojimi ustanovami. Ostala je »skromna deklica« med slovenskim življem v obliki cerkvenih občin, v letih od 1715, preko leta 1771 pa vse do 20. stoletja s sicer skromnimi, pa vendar pomembnimi teološko-literarnimi stvaritvami v prekmurskem knjižnem jeziku. Tako lahko z gotovostjo rečemo, da med slovenskim življem od Trubarja pa vse do danes ni prenehalo evangeličansko-luteransko verovanje, čeprav so zunanji dejavniki onemogočali, da bi med tem življem delovala organizirana slovenska evangeličanska Cerkev. To se je spremenilo šele po koncu druge svetovne vojne.

### TEOLOŠKA RAZSEŽNOST REFORMACIJE

Za teologijo, torej za bogoslovje, so nekoč rekli, da je »dekla Cerkve«. Res je, da Cerkve (v smislu organizirane ustanove) in teologije ne moremo v celoti ločiti, vendar pa je reformacija tudi tu prinesla velike novosti.

Tudi reformatorjem je šlo za to, da teologija pomaga pri razumevanju *Svetega pisma*, pri oblikovanju krščanskega nauka, pri usposabljanju, izobraževanju nosilcev cerkvenih služb (priprava za duhovniško službo), toda hkrati je teologija postala samostojna duhovna veja in se je v stoletjih spremenila iz »dekle Cerkve« v »kritično spremljevalko Cerkve«, če uporabim prej omenjeno prispodobo. To sta s svojo teologijo pokazala tudi Trubar in Dalmatin. Oba sta morala ustvariti prve slovenske teološke izraze. Čeprav sta uporabljala več predlog raznih nemških teologov-reformatorjev, predvsem Luthra in Melanchtona (Trubar gotovo tudi Andreaeja, Brenza, Bullingerja, Calvina), sta predvsem v predgovorih in uvodih k svojim knjigam, ustvarila pomebna teološka dela. (Trubar pri *Novi zavezi* in v katekizmih, Dalmatin pa v svoji *Bibliji* leta 1584.)

Njuno teološko razmišljanje moramo umestiti v njun čas, poudariti pa moramo izredno poznavanje *Svetega pisma*.

In zdaj še nekaj besed o vplivu reformacije na teologijo.

Že najmlajši veroizpovedni spis *Formula konkordije* nam pokaže, kako težko je v pluralizmu mišljenj, kjer ni vrhovnega cerkvenega učiteljstva, priti do konsenza. Tako je reformacija utrla pot različnim teološkim smerem. Tu moramo seveda ostati na nemško govorečem območju.

V času reformacije je luteranska teologija nastajala v konfrotaciji s katoliško oziroma s katoliškim cerkvenim naukom. Tako v Luthrovi ali luteranski teologiji zasledimo štiri značilnosti, ki so po mojem nove:

- a) osebni odnos med človekom in Bogom (brez posredništva)
- b) Kristus, edina glava Cerkve
- c) odkritje milostnega Boga (opravičenje človeka grešnika)
- č) edina avtoriteta v Cerkvi je Božja beseda (zakon in *Evangelij*, slednji na prvem mestu.).

To »četverno ogrodje« je spremljalo razvoj teologije v vsej nadaljnji zgodovini. Navedel bom le nekaj najpomembnejših teoloških smeri v protestantski teologiji.

Takoj za reformacijo, na koncu 16. in v začetku 17. stoletja, se je pojavila »protestantska sholastika«. Tako namreč imenuje »luteransko ortodoksijo« znani teolog Tillich. Značilnost te teologije je izoblikovanje »čistega nauka«. *Biblija* dobiva absolutno avtoriteto, podkrepljena je z verbalno inspiracijo, kar pri Luthru komajda najdemo. Tej ortodoksni teologiji je sledila nova smer, in sicer pietizem. Tu se teologija obrača od dogmatike k etiki, čeprav dogmatike ne zavrača, toda ni v ospredju; obenem se začneja teologija misijona.

V 19. stoletju se pojavi znana »liberalna teologija«, ki se deloma nadaljuje tudi v dvajsetem stoletju. Dvajseto stoletje je stoletje novih teologij, kot je nekdo zapisal. Pojavi se »zgodovinsko-kritična metoda«, predvsem uporabna pri nastanku in razumevanju bibličnih tekstov. Teologijo pojmujejo kot znanost, neodvisno od cerkvenega vodstva.

Malo revolucijo v teologiji je povzročil teolog Rudolf Bultmann (1884–1976) s svojo radikalno kritiko bibličnih tekstov, s svojo »demitologizacijo«. Bistvo te smeri v teologije je: »Novozavezno sporočilo je treba osvoboditi mitov, da ga potem sodoben človek lahko

sprejme, ne da bi storil nasilje nad svojo vestjo.« Mislim, da mimo Bultmannovih teoloških spoznanj ne more nobena teologija, ki želi sodobnemu človeku približati novozavežno sporočilo – kerigmo.

Na vso protestantsko teologijo je imel velik vpliv reformirani teolog Karl Barth (1886–1968) kot zagovornik »dialektične teologije«. Barth je bil velik nasprotnik vsake religije. Zanj je religija poskus človeka, da »doseže Boga«, to pa je seveda v nasprotju z razodetjem. Božje razodetje je Barth osredotočil na zgodovinskega Jezusa, kot na »eno božjo besedo«.

Eksistencialna teologija, teologija upanja, teologija osvoboditve – in še več bi jih lahko naštel – vse imajo nekako povezavo z reformacijo, ki nikoli ne sme prenehati, ne v teologiji in ne v Cerkvi.

Reformacija je gotovo prispevala pomemben delež, da je teologija postala ena od duhovnih znanosti. Teologija sicer želi nekaj povedati o »absolutni transcendenci«, kakor je to o Bogu povedal imenovani teolog Barth, zato predmet njenega raziskovanja ni empiričen, torej ni objekt marveč subjekt, vendar uporablja znanstvene metode in ravno tako dosežke drugih vej v moderni znanosti. Verovanje namreč ni nastalo izven našega empiričena sveta.

Slovenski duhovni svet je le obrobno seznanjem z reformacijsko in protestantsko teologijo, čeprav se v zadnjih letih tudi to spreminja na bolje. Evropa, kamor se tudi na Slovenskem vedno bolj premikamo, ne bi bila to, kar je, če v njenem duhovnem ustvarjanju ne bi bila navzoča protestantska teologija.

Duhovni svet, ki ga odkriva in posreduje protestantska teologija (obe smeri: evangeličanska in reformirana), želi posameznikom in skupnostim pomagati, da bi človeško življenje bilo prežeto, in to čim bolj, s kulturo, s strpnostjo, s spravo, z ljubeznijo.

*Paolo Jugovac*

## REFORMACIJA V ISTRI V PRVI POLOVICI 16. STOLETJA

*»... in resnica vas bo osvobodila«*

(Janezov evangelij 8:2)

Z doktrinarnega stališča je bilo ravno 16. stoletje bolj kot katero drugo obdobje pretreslo krščanski svet. Krščanstvo je imelo že od začetka opraviti z doktrinarnimi odkloni, krivoverstvom, pristranskimi tolmačenji in s tem povezanimi razkoli: že apostol Pavel je moral strogo grajati nekatere cerkvene občine (kot na primer vidimo v pismu Galačanom) zaradi njihove lahkomiselnosti in lahkotnosti, s katero so se oddaljevale od čistega Evangelija, in če med vrsticami prebiramo Pavlova pisma, niso maloštevilni primeri heterodoksnosti, s čimer so se morali spopadati prvi cerkveni očetje. Z uradnostjo krščanske vere kot religije Rimskega cesarstva, do katere je prišlo pod cesarjem Teodozijem Velikim (Solunski edikt, 380 n. š.) je krščanstvo prepojilo različne socialne sloje, hkrati pa je doktrina izgubila svojo originalno čistost ter se je prilagodila kompromisnim situacijam, na eni strani oblasti in na drugi poganstvu. Spremenila je nekatera poganska praznovanja in jih prilagodila v krščanske praznike, na primer 25. december. Krščanstvo je prestopalo meje, ki od vere vodijo v religijo. Bolj kot o pokristjanjevanju družbe je torej šlo za 'razkristjanjevanje' Cerkve in izvirnega apostolskega nauka.

Nikoli, tudi ob tisti priložnosti ne, niso imele novosti tako velike moči korenitega spreminjanja, ki je bilo tako občutno in ki mu je sledil tako močan odmev v vseh družbenih plasteh, kot se je to zgodilo v 16. stoletju, ko se je pod vodstvom srednjeevropskih reformatorjev (Luther, Calvin, Zwingli) ljudstvo približalo svetopisem-

skemu nauku. Zelo lahko je razumeti revolucionarno moč te novosti: vabiti k osebnemu branju Božje besede, da bi jo razumeli po Božjem razsvetljenju, ki ni bilo več v izključni domeni duhovščine; opogumiti vernike k osebnemu odnosu z Bogom, brez posrednikov in brez formalnih okraskov. Oboje je našlo plodna tla v tedanjem klerikalnem okolju, ki je veljalo za pokvarjeno in ljudstvu že dolgo ni niti vlivalo zaupanja niti ni dajalo odgovorov na vse bolj žive duhovne potrebe.

Tak nauk, ki ga pač v skladu s pogledom na religiozno zgodovino, v kateri je bilo vselej v središču krščanstvo, v dokumentih tistega časa ter v zgodovinskih tekstih imenujejo »hereza«, je v naše kraje prispel v začetku 16. stoletja, in sicer iz dveh med seboj zelo različnih okolij. Po eni strani so se ustrezno reformirani nauki širili v deželi s pomočjo trgovcev prek običajnih trgovskih poti, ki so povezovale germansko področje s Trstom. To je bila pot, ki je na naše področje prinesla sveta besedila, nauke, versko gradivo, ki ga drugače zaradi sovraštva rimskokatoliške duhovščine do »luteranske sekte« ni bilo najti.

Na drugi strani pa se je pojavila vrsta krajevnih žarišč brez neposrednih stikov z germansko stvarnostjo, temveč enostavno prek učenja Božje besede: gre za tako imenovano anabaptistično gibanje, o katerem bomo govorili ob drugih priložnostih.

Čeprav sta na doktrinalni ravni obe gibanji merili k istemu rezultatu – pridigati odrešitev po »milosti« in na splošno *Evangelij*, ki so mu bili odvzeti tradicionalni elementi, dodani v teku stoletij Rimske cerkve (od tod običajno poimenovanje »evangeliki«) – obstaja že v predlagani terminologiji osnovna razlika, vsaj s teoretičnega stališča: če se luteranci in kalvinisti definirajo kot »reformirani«, torej se držijo tradicije, ki so jo dodobra oklestili vseh elementov, ki ne izhajajo naravnost iz *Evangelija*, anabaptisti nameravajo ponovno začeti pri temeljih in znova zgraditi stvarnost življenja, ki temelji na *Evangeliju*. Ni naključje, da je za anabaptiste, predhodnike baptističnega in binkoštnega gibanja, spreobrnitev temelj njihovega nauka: za vernika velja le tisti, ki kot odrasel prizna svojo grešnost in se odloči, da jo bo zapustil, ter tako sprejme Jezusa Kristusa za svojega osebnega Odrešenika. »Novo rojstvo«, ki temu sledi, se javno potrди z dejanjem krsta, ki označuje vstop vernika v Cerkev oziroma v Kristusovo telo.

Očitno, če lahko danes definiramo z neko določeno jasnostjo te razlike, tega pa zagotovo ne moremo reči za 16. stoletje, ko sta bili obe doktrini šele v nastajanju in ko je bila zgodovinska ter politična situacija (predvsem inkvizicijski pregoni) veliko bolj naklonjena prepletanju pogledov ter srečanju med vernimi kakor pa kontrapoziciji s formalnega zornega kota. Zaradi te različnosti mnenj in interpretacij pa je po drugi strani včasih oteženo razumevanje posameznih aspektov evangelijskega razvoja v 16. stoletju: mnogo je doktrinalnih deviacij, ki so se razvile v tem obdobju, in če lahko vsaj glavne zlahka identificiramo in jih razvrstimo, brž ko imamo zadostno dokumentacijo o njihovem razvoju in o njihovih domnevnih doktrinalnih osnovah (na primer socinijanizem in antitrinitarizem), ni tako lahko razumeti v posameznih skupnostih, kdaj in v kakšni meri je zmota determinirala določeno situacijo, sedaj že izven klasičnih evangelijskih kanonov.

Položaja namreč največkrat ne pomagajo razjasniti dokumenti iz tistega obdobja: pogosto so namreč edina pričevanja, do katerih smo prišli, le zabeležena v zapisnikih inkvizicijskih procesov, v spontanih priznanjih in tajnih ovadbah, ki so jih renegati ali sovražniki vernikov podajali inkvizicijskim sodnikom. Ni težko razumeti, da nobena izmed treh vrst takih pričevanj ni tako zelo objektivna, da bi jo kazalo dosledno upoštevati. Prav tako pa je treba te drugače tudi ustrezno »filtrirati«, da bi prišli do bistva. Pri tem moramo po eni strani pozorno brati med vrsticami, da bi razumeli tudi tisto, kar ni bilo povedano, po drugi strani pa ne gre dajati prevelike teže pretiravanjem, tako v pozitivni kot v negativni smeri. In pogosto, glede na to, da dokumenti niso vselej lahko dostopni, strokovnjakom pri delu ni v pomoč niti pristranskost, s katero so ti dokumenti predstavljeni v določenih zgodovinskih tekstih, ki so jih imeli strokovnjaki možnost pregledati.

Zdelo se nam je smotrno že na začetku pojasniti probleme in težave, na katere naletimo, ko želimo postaviti sintezo – ta je tudi zaradi tega nepopolna in pomanjkljiva – o tem pomembnem socialnem aspektu sodobne zgodovine, kot lahko označimo reformacijo v Istri.

V pričujoči razlagi bomo poskušali snov obravnavati najprej na podlagi dokumentov iz tistega obdobja. Te dokumente navajajo tudi v nekaterih drugih pogloblitnih tekstih, ki obravnavajo isto tematiko.

## REFORMACIJA V TRSTU IN KOPRU

Ne moremo govoriti o reformaciji v Benečiji-Julijski krajini, ne da bi začeli pri njeni najbolj reprezentančni osebnosti: Petru Pavlu Vergeriju mlajšem. Rodil se je v Kopru leta 1498, študiral pravo in diplomiral v Padovi, opravljal je poklic prokurista, sodnika in univerzitetnega profesorja. Leta 1533 je bil imenovan za papeškega nuncija pri habsburškem cesarstvu, nato je bil z isto funkcijo poslan k nemškim knezom zaradi priprav na ekumenski koncil. Leta 1536 se je vrnil v Koper kot škof in ostal – razen v letih 1540–41, ko je bil ponovno imenovan za papeškega nuncija – ostal na tem položaju do leta 1548, ko je v njem dozorela spreobrnitev. Zaradi inkvizicijske cenzure, ki mu je odvzela škofovsko funkcijo ravno zaradi njegove drugovernosti, si je Vergerij poiskal zatočišče v Švici. Med sedemnajstimi leti izgnanstva si je na vso moč prizadeval za razširitev *Evangelija* v Istri ter Benečiji-Julijski krajini, bodisi s pripravo doktrinalnih traktatov bodisi s širjenjem besedil, pa tudi s podpiranjem reformatorjev in skrivnim obiskovanjem vernikov, ki so še ostali v tistih krajih. Ni pisal za teologe, temveč za laike, v svojih dejanjih se ni nikoli dokončno predal, marveč vselej gojil upanje, da bo obudil k življenju versko reformacijo v Italiji.

Leta 1534 piše Vergerij z Dunaja – še vedno papežev zaupni mož – pismo Klementu VII., da »v Trstu zelo dobro poganja luteranstvo, ki je prišlo prek trgovine iz Nemčije«. S tega zornega kota je bil Trst še vedno nevarno mesto: aktivno pristanišče ter točka, ki je povezovala severno Evropo in Mediteran. Skozi mesto so se vrstili ljudje vseh kultur in religij; čez tržaško pristanišče so trgovci iz Nemčije prihajali do Jadrana in očitno je, da se je z njihovo pomočjo versko pričevanje širilo v mestu in okolici. Sam Vergerij potrjuje to tezo, ko obvešča, da »zunaj Trsta se je ta kuga (evangeljski nauk) dobro prijel v mestu, imenovanem Piran, kjer nekateri uporniki javno hodijo in okužujejo duše tistih preprostih ljudi«. Vergerij je zelo zaskrbljen zaradi nevarnosti te doktrine: na preproste duše, pravi, se prijema z veliko lahkoto. V svoji ostrini, naperjeni proti reformaciji, Vergerij na koncu izrazi skoraj preroško napoved: »Če med tiste preproste ume prodre luteranska sekta (...) bo Vaše gospostvo kmalu videlo (...) vse okoliške



provinca in pokrajine okužene in sprijene.« Izjavil je celo, da »... če bodo ti nekaznovani, potem je konec s celo Istro«. Spomnimo se še enkrat, da je bil Vergerij, ko to piše, s papeževе strani poslan ravno z namenom, da bi se spopadel s to situacijo, in svojo nalogo opravlja izredno marljivo, tako da celo spominja na apostola Pavla pred spreobrnjenjem. In ravno tako kot apostol Pavel, si v tistem trenutku Vergerij ni mogel niti predstavljati, da bo Gospod nekaj let kasneje poklical ravno njega, da nadaljuje to delo.

Istega leta, ko je Vergerij pisal papežu te goreče besede, je Girolamo Aleandro, nuncij v Benetkah (in torej Vergerijev »kolega«) vse skupaj le še podkrepil, ko je ves vznemirjen obveščal kurijo, da je v Piranu večina tamkajšnjih prebivalcev luterancev, da je »mesto že vrsto let okuženo s herezijo« in da novi nauk še najbolj sprejemajo krajevni dostojanstveniki.

Dejstvo, da je bil Trst zibelka reformacije v naših deželah, je podkrepjeno še z enim preverjenim podatkom: tržaškega škofa Pietra Bonoma so njegovi nasprotniki pogosto definirali kot človeka, ki je bil preblizu evangelijski doktrini. Prelat, postavljen na Julijski sedež leta 1502, je bil vplivna in od vseh spoštovana osebnost, in ta njegova moralna celovitost (še posebej v primerjavi z moralno majhnostjo mnogih klerikov tistega obdobja) dolga leta ni dovolila, da bi se sprožil kakršenkoli uradni inkvizicijski postopek. Tako so ostajale zgolj obtožbe njegovih političnih nasprotnikov (položaj, kot je škofovski, je mnogim vzbujal tek ...) in še kakšen bolj ali manj utemeljen sum. Dejansko so bile Bonomove simpatije do evangelijskega nauka prepoznavne iz načina vodenja njegovega lastnega pastorata; okrog tržaškega sedeža so krožila številna imena s slovesom krivoverstva, in pogosto so pridigarji, ki so hodili prek Trsta, razvneli množice s pridigami, ki jih ne bi mogli definirati ravno »katoliško pravoverne«. Vemo, da je vsaj tukaj lahko Bonomo krmaril s precejšnjo lahkoto: formalno teh potujočih pridigarjev ni izbiral neposredno sam, temveč so mu jih predlagali rektorji mesta, ki so bili v določenih letih večinoma evangeliški; torej je bila civilna oblast tista, ki je škofu predložila imena, v pristojnosti Bonoma pa je bila njihova formalna potrditev ter nadzor nad njihovim delom. Očitno ne prestrog nadzor, če je njegovim nasprotnikom ponujal

možnost, da so dvomili o njegovi katoliškosti. Monsignor Pio Paschini s tem v zvezi citira nekaj zanimivih (in v določenih delih nenavadnih) primerov pridigarjev, ki so prispeli v Trst. Okoli leta 1540 je Bonomo sprejel v mesto nekega brata Camilla, »fanatičnega predikanta, ki mu je vselej sledila skupina krivovernih srečnežev« (ali to, upošteva je pristranskost monsignorja Paschinija po dolžnosti, ne spominja zelo na današnje pridiganje v svobodnih evangelijskih cerkvah?). Leta 1543 se Bonomo ni posebno zgražal nad pridigami nekega brata Serafina, ki je odkrito govoril proti Marijinem kultu, vicam, odpustkih, spovedi: ko je prišlo med menihovimi učenci ter privrženci katoliškega nauka do pretepa, je moral Serafino zapustiti mesto.

Na predlog rektorjev ga je zamenjal Ivan iz Kotorja, ki pa se je tako hitro izkazal za skrajneža, da mu ni bilo moči dovoliti javnega pridiganja. Vse kaj drugega pa je bilo v privatnem življenju: menih je bil sprejet v škofovo hišo, kjer je z verniki razpravljal o Janezovem evangeliju, o Pavlovih pismih ter heretičnosti maše.

Reformacija je torej v Trstu napredovala in imamo zelo natančne novice o sodnikih, duhovnikih, učiteljih in članih mestnega sveta, ki so delovali v evangelijskem smislu (kot leta 1528, ko so se nekateri izmed slednjih spopadli s klerom); znano je celo, da je bila leta 1547 večina članov Mestnega sveta ter mestnih dostojanstvenikov pod vplivom evangelijskih kristjanov ali njihovih simpatizerjev.

Sedaj so se Vergerijeve napovedi uresničile: evangelijska vera je bila razširjena vsepovsod, tako v visokih krogih kot med ljudstvom, tako v mestih kot na deželi. Temu v prid govori tudi pričevanje iz leta 1549, ko je pred inkvizicijo Ambrogio Vernici iz Milana izjavil, da so v Puli in Dinjanu skoraj vsi prebivalci »luteranci«, in pripovedoval, da so celo otroci, kmetje in pastirji med seboj razpravljali o verskih vprašanjih! Nekaj let reformacije je med ljudstvom obrodilo večje rezultate kot stoletja verouka in maš ...

Taka situacija je vsekakor začela neposredno zanimati papeža, ki je leta 1548 imenoval Annibala Grisonia za »apostolskega komisarja« ali papeškega odposlanca za odpravo »krivoverstva«. Devet let pred tem je bila podobna naloga zaupana oglejskemu patriarhu Marinu Grimmaniju, ki mu je sam papež Pavel III. odobril pravico, da ukrepa

proti krivovercem v svoji škofiji, pri čemer si je pomagal tudi s civilnimi oblastmi; pri tem »čiščenju« se patriarh ni smel ukloniti niti plemstvu niti dostojanstvenikom niti oblastem.

Grisonio, ki ga je ravno tako podpirala posvetna veja beneške vlade, je vodil preiskave v Piranu, kjer je zaslišal na stotine prič, medtem ko se je v Benetkah pripravljal postopek, ki je kmalu nato pripeljal pred cenzuro Petra Pavla Vergerija. Ta je, ko je zbežal v Švico, s seboj odpeljal tudi piranskega zdravnika Giovannija Battista Goina, ki je veljal za enega najboljših istrskih literatov tistega časa in je po prvi obravnavi tudi sam ušel mrežam inkvizicije.

Mnogim se je posrečilo odseliti se v druge, bolj tolerantne dežele, nekateri pa so, da bi rešili lastno življenje, pričeli izvajati nikodemizem (oziroma živeti lastno vero, vendar je ne razkazovati). Drugim se ni posrečilo niti se izmakniti procesom niti ohraniti trdnost v veri, vendar tu ni prostor, kjer bi namigovali na primere odpovedovanja veri, ki so jo bili nekateri reformatorji – bolj iz strahu kot iz prepričanja – prisiljeni izpovedovati pred inkvizicijo, da bi si s tem rešili življenje, pred sodniki, ki so jih bili pripravljani podvreči kakršnemu koli mučenju in se zateči k tudi najbolj nizkotnim sredstvom, da bi jih le odvrnili od njihove vere.

Okoli leta 1560 se je pričela katoliška protiofenziva: novemu koprskemu škofu Tommasu Stelli je v svoji škofiji uspelo izkoreniniti pojav luteranstva; v Trstu pa se je »nevarnost« še dolgo nadaljevala, kajti po Bonomovi smrti leta 1546 zaradi politične taktike in usodnosti mestu ni uspelo dobiti stalnega škofa vsaj do leta 1575.

## REFORMACIJA V OBMORSKI ISTRI

V obmorski Istri se je položaj protestantskega gibanja občutno razlikoval od župnije do župnije: če v Novigradu in Poreču ni bilo kakšnih posebnih znakov nemira, so v Piranu, Koprju, na Cresu in Mutvoranu cvetele anabaptistične skupine, puljska škofija pa je bila glede reformacije ravno tako aktivna kot tista v Koprju in Trstu. In ni naključje, da so imela vsa tri mesta za škofo ljude, ki so bili »zavezniki« luteranskih idej.

Giovanni Battista Vergerij, brat koprškega škofa Petra Pavla Vergerija, je prejel škofovsko katedro v Puli leta 1532, ko je na Kranjskem reformacija že naredila prve korake in ko so tudi Istro zajeli prvi protestantski sunki. Prvi znaki reformacije v puljski škofiji segajo v leto 1593, pripisati pa jih gre samemu škofu, ki si je od prevzema položaja prizadeval za večjo transparentnost, moralnost in svobodo škofije, pa tudi za osebno podporo protestantske teze.

Vso zadevo je vodil – po čisto luteranskem ključu – Baldo Lupetina, redovnik iz Labina, skupaj s svojim nečakom Flacijem Illiricom. Rodil se je leta 1492 ali leta 1493 in kot odraščajoči mladenič vstopil v samostan, dosegel je položaj učitelja teologije in naziv deželnega glavarja, posluževal se je svojega položaja in propagiral svojo vero tako v Labinu kot na Cresu, pridigal v italijanščini in hrvaščini ter nasprotoval verovanju in zgrešenim dogmam katoliške cerkve. Ravno zaradi tega njegovega zanosa ga je leta 1541 ovadil neki Jacopo Carzula, ki ga je obtožil, da je med štiridesetdnevni postom v katedrali na Cresu pridigal o predestinaciji, proti odpustkom, katoliškim tradicijam in molitvam za umrle, proti vicam itn., »tako da je postavil to zemljo na glavo in prav malo je manjkalo, da bi vsi postali heretiki«. Proces je potekal v Benetkah in kljub Luthrovemu prizadevanju ter volilnemu knezu Saške se je končal z obsodbo na denarno kazen in dosmrtno ječo. Seveda se Lupetina ni vdal, temveč je nadaljeval evangelizacijo svojih tovarišev v ječi ter celo natisnil svoje spise, ki so prispeli v Istro preko Mihaela Katoliškega Labinskega, uslužbenca v neki beneški tiskarni.

To ga je leta 1547 pripeljalo do novega procesa, ki se je končal s smrtno obsodbo; dož je sodbo najprej spremenil v dosmrtno ječo, v nadaljevanju postopka, leta 1556, pa je bila smrtna kazen izvršena. Balda Lupetina so, tako kot mnoge njegove tovariše, utopili v beneški laguni. Njegov nečak Matija Vlačić Ilirik si je medtem poiskal zatočišče v Nemčiji.

Leta 1548 pa je v Puli umiral Giovanni Battista Vergerij in se tako izognil katoliški ofenzivi, ki je naslednje leto pognala v izgnanstvo njegovega brata Petra Pavla in ki je v puljski škofiji doletela najbolj izpostavljene privržence reformacije: duhovnika Micheleja Parenzanija, duhovnika Marina Marinija, duhovnika Giovannija Poteta,

PAOLO JUČOVAC

duhovnika Micheleja Schiomena, Biagia Tesserja, župnika v Galizani, duhovnika Pasqualina di Momarano, duhovnika Pasqualina Velica, kanonika iz Dignana in rektorja cerkve v Fažani; v njihovih izpovedih se med osnovami njihove vere pojavljajo tudi nekateri elementi anabaptizma, kar pomeni, da so se v teh krajih poleg luteranstva širile tudi »svobodne« skupine.

*Prevedla Katarina Vošinek - Ulčnik*

OSNOVNA LITERATURA

Pio Paschini: *Eresia e riforma cattolica al confine orientale d'Italia.*

Armando Pitassio: *Diffusione e tramonto della riforma in Istria; la diocesi di Pola nel Cinquecento.*

Anne Jacobson Schutte: *Pier Paolo Vergerio e la riforma a Venezia 1498–1549.*

### THEODOR ELZE

1823–1900

Nemški evangeličanski pastor Theodor Elze je imel nenavadno raznovrstne darove. Pisal je dobre pesmi in skladbe ter objavljaj tehtne spise z najrazličnejših področij, saj so ga zanimale filologija, nemška in angleška književnost, glasba, etnologija, numizmatika in zgodovina verskih skupnosti.

Elze se je rodil 17. julija 1823 v Altenu v nemški vojvodini Anhalt, kjer je bil njegov oče pastor. Študiral je protestantsko teologijo v Tübingenu in Berlinu ter leta 1845 opravil v Dessauu izpit za pastorskega kandidata. Postal je vzgojitelj sina anhaltskega vojvode, od januarja 1852 do septembra 1865 je bil pastor v Ljubljani, nato v Meranu in 1869–91 v Benetkah, kjer je živel do svoje smrti 27. junija 1900.

V vojvodino Kranjsko priseljeni evangeličani so si na podlagi določil tolerančnega patenta Jožefa II. že od leta 1826 prizadevali za ustanovitev verske občine v Ljubljani, kar pa jim je bilo dovoljeno šele leta 1850. Elze je začel delovati 254 let po izgonu zadnjega protestantskega pastorja iz Ljubljane in je prevzel, kakor je zapisal, »zahtevno nalogo, pridigati vernikom, razkropljenim po Kranjskem, južnem Štajerskem in Hrvaškem tja do turške meje«. Pri članih evangeličanske občine si je kmalu pridobil trden ugled in veljavo. Sestavil in izdal je sedem letnih poročil evangeličanske občine in objavil vsaj trinajst svojih pridig, seveda le tistih ob slovesnejših priložnostih. Pridige, obhajanje Gospodove večerje in drugi obredi so bili v nemščini. V ljubljanski evangeličanski občini takrat očitno ni bilo Slovencev, saj bi Elze ob dejanski potrebi ne nasprotoval rabi slovenščine.

Pastor Elze je kmalu postal središče družabnega življenja nemškemu kulturnemu krogu pripadajočih Ljubljancev. Njegova žena, Angležinja Mary, je tudi imela pesniški dar. V deželnem Zgodovinskem društvu za Kranjsko je Elze navezoval stike z nemškimi in slovenskimi izobraženci in znanstveniki, predaval ter podpiral prizadevanja za izboljšanje strokovnosti društvenega delovanja.

## ZGODOVINAR

Po prihodu v Ljubljano je začel preučevati protestantizem v 16. stoletju v Kranjski, sosednjih deželah in sploh pri južnih Slovanih. Takrat so bila kljub nekaj deset spisom, ki so dotlej izrečno ali pa le spotoma obravnavali reformacijo, še neobdelana številna osrednja problemska poglavja, niso bile sestavljene bibliografije in niso bile napisane zaokrožene biografije glavnih osebnosti. Elze se je seznanil z dotlej objavljenimi spisi o reformaciji, se lotil raziskovanja pri temeljih, to je v arhivih in knjižnicah, ter se sčasoma naučil toliko slovenščine, da je za silo razumel slovenska besedila iz 16. stoletja. Pregledoval je rokopisne, pisemske, listinske in tiskane vire o reformaciji, zbiral korespondenco in biografske podatke številnih osebnosti, potrpežljivo oživiljal podobo in zgodovino protestantske Cerkve. Predvsem si je prepisoval listine v arhivu kranjskih deželnih stanov in tübingski univerzitetni knjižnici, pa tudi v nadškofijskem arhivu v Ljubljani in württemberškem državnem arhivu v Stuttgartu. Izpisoval si je ali si dal izpisovati gradivo tudi v drugih arhivih, tako na Kranjskem kot v Gradcu, na Dunaju in v Zürichu. Obiskoval je številne knjižnice, kjer je upal najti kako ohranjeno slovensko ali hrvaško ali srbsko protestantsko knjigo. V glasilu Zgodovinskega društva za Kranjsko (*Mittheilungen des historischen Vereins für Krain*) je 1861–65 objavil med drugim članka o začetkih tiskarstva na Kranjskem (1861) in proračunu protestantske stanovske šole v Ljubljani (1862), v glasilu avstrijskih evangeličanov (*Protestantische Blätter für das evangelische Österreich*) pa članka o evangeličanskih cerkvenih svetih v Štajerski, Koroški, Kranjski in Goriški (1863) ter o zahajanju v cerkve v Notranji Avstriji (1865). Napisal je tudi sestavek

o Trubarju za čitanko za takratne evangeličanske glavne šole v Avstriji (1863) in članek o Primožu Trubarju in reformaciji v Kranjski za *Real-Enzyklopedie für protestantische Theologie und Kirche* (1866<sup>1</sup>, 1885<sup>2</sup>).

Leta 1863 je na Dunaju objavil knjigo o superintendentih evangeličanske cerkve v Kranjski v 16. stoletju (*Die Superintendenten der evangelischen Kirche in Krain während des sechzehnten Jahrhunderts*). V njej je temeljito obdelal vse delovanje Primoža Trubarja, z izčrpnimi podatki pa tudi Sebastijana Krelja, Krištofa Spindlerja, Jerneja Simplicija in Felicijana Trubarja; omenjal je tudi takratne pridigarje v Kranjski. Njegova biografija Trubarja je še na začetku 20. stoletja bila edina celovita podlaga za pisanje o Trubarju. S knjigo o superintendentih, iz katere je povzemal tudi Avgust Dimitz v svoji zgodovini Kranjske (*Geschichte Krains von den ältesten Zeiten bis auf das Jahr 1813 I–IV*, Ljubljana 1874–76), si je Elze pridobil, kakor poudarja France Kidrič v obsežnem geslu v *Slovenskem biografskem leksikonu* (I, 1925, 156–159), sloves takratnega najpomembnejšega strokovnjaka za zgodovino reformacije na Kranjskem in v sosednjih deželah.

Elzejev delovni načrt je bil veliko širši. Že ob predavanju o kulturnih razmerah v 16. stoletju, ki ga je imel v Zgodovinskem društvu in ga je objavil v njegovem glasilu (1865), je oznanil, da ga namerava razširiti v večji spis. Raziskovanje in pisanje je nadaljeval tudi po odhodu iz Ljubljane in leta 1871 dokončal obsežno delo o zgodovini kranjske literature v 16. stoletju (*Geschichte der krainischen Literatur im 16. Jahrhundert*). Toda zaman se je zanašal, da ga bo izdalo Zgodovinsko društvo za Kranjsko, zato je začel objavljati predelave posameznih delov monografije. V nemški biografski publikaciji *Allgemeine deutsche Biographie* je objavil spise o Adamu Bohoriču in Juriju Dalmatinu (1876), Trubarju (1894) in Wienerju (1895). Zelo dobrodošla možnost se je odprla, ko je začelo Društvo za zgodovino protestantizma v Avstriji 1880 izdajati svoje glasilo (*Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich*, JGGPÖ). V njem je med drugim objavil članke o slovenskih protestantskih pesmaricah (1884), katekizmih (1893), postilah (1893), molitvenikih (1894), obrednih, polemičnih in veroizpovednih knjigah (1894) ter svetopisemskih prevodih (1895), nato pa še dodatke in popravke (1895). To gradivo je nazadnje zbral in v Benetkah izdal v knjigi (*Die slovenischen prote-*



*stantischen Druckschriften des 16. Jahrhunderts*, 1896). Poleg tega je v JGGPÖ objavil tudi članke o začetkih protestantizma v Kranjski (1880), Pavlu Wienerju (1882), žrtvah v Koroški (1883), rektorjih ljubljanske stanovske šole (1899) in protestantskih pridigarjih (1900–01).

Iz spoznanja o pomenu, ki ga je imela univerza v Tübingenu v Württembergu za razvoj reformacije na Slovenskem, je napisal knjigo o univerzi Tübingen in njenih študentih iz Kranjske (*Die Universität Tübingen und die Studenten aus Krain*, Tübingen 1877). V knjigi je orisal priljubljenost tübingenske univerze v avstrijskih deželah in posebej prikazal vlogo, ki sta jo pri omogočanju študija mladeničem iz Kranjske in sosednjih dežel imela profesor grščine Matthias Garbitius Illyricus (Matija Grbec iz Istre) in humanist Michael Tiffernus (iz Laškega). Posebej je spregovoril o Kranjcih, pa tudi o Štajercih in Istranih, ki so študirali in nekateri med njimi tudi delovali v Tübingenu in na Württemberškem. Orisal je delovanje štipendijske ustanove Tiffernum, ki je nastala z denarjem iz zapuščine Mihaela Tifferna. Z objavo korespondence med Trubarjem in württemberškima vojvodoma Krištofom in Ludvikom je obširno prikazal Trubarjevo prizadevanje za sprejem mladeničev v Tiffernum. Seznam na tübingensko univerzo vpisanih študentov iz Kranjske in tudi iz sosednjih dežel je opremil z izčrpnimi in dragocenimi biografskimi in bibliografskimi podatki o vsakem od njih. V knjigi je objavil tudi seznama vseh Avstrijcev, ki so bili vpisani na tübingenski univerzi 1530–1614 in so na njej magistrirali 1530–1689. Knjiga je izšla kot slavnostni spis ob proslavljanju štiristote obletnice ustanovitve univerze v Tübingenu. Kot priznanje za knjigo je Elze prejel na tübingenski univerzi častni doktorat.

Leta 1897 je Theodor Elze objavil v Tübingenu knjigo Trubarjevih pisem (*Primus Trubers Briefe mit den dazu gehörigen Schriftstücken*), prvo znanstveno zbirko pisem osrednje osebnosti slovenske reformacije. Na začetek je postavil biografijo Primoža Trubarja. Objavljena pisma je pospremil z izčrpnimi in obsežnimi opombami, v katerih je navedel tudi temeljne podatke ali že kar kratke biografije o neštetih takratnih osebnostih; med obravnavanimi imeni so med drugimi Adam Bohorič, Peter Bonomo, Samuel Budina, Jurij Dalmatin, Sebastijan Krelj, Gašper Rokavec, Pavel Skalič, Janž Tulščak, Herbart

Turjaški in Ivan Ungnad. Za pojasnjevanje okoliščin, zaradi katerih so nastajala Trubarjeva pisma, je dodal tudi pisma Trubarjevih naslovnikov Trubarju, dele medsebojne korespondence osebnosti, ki so bile vpletene v urejanje raznih takratnih za Trubarja pomembnih zadev, dopise kranjskega deželnega odbora oziroma dopise odboru, med drugim tudi iz dopisovanja z Ungnadom in cesarjem Ferdinandom II., in celo protokole v zvezi s Trubarjevim zaslišanjem pri škofu Petru Seebachu. Z objavljenimi pismi, komentarji in dodatnim gradivom je osvetlil in dokumentiral Trubarjevo nenavadno bogato dejavnost in vsestransko razvejenost stikov z osebnostmi svojega časa. Njegova zbirka je razmeroma popolna, saj vsebuje že 58 Trubarjevih pisem. Nadaljnje odkrivanje, predvsem iskanje Mirka Rupla v drugi polovici 20. stoletja, jo je dopolnilo s 25 pismi.

Anton Aškerc je v nekrologu (*Ljubljanski zvon*, 1900, 505–508) obžaloval, da objava zanimivih in za kulturno zgodovino nadvse pomembnih pisem ni vzbudila med Slovenci kakega posebnega zanimanja, in ob tem poudaril, da je Elze v svojih objavah zbral »dragoceno, znanstveno izbrano ter vestno pregledano gradivo«. Kidrič je četrto stoletja pozneje, ko se je že dolgo ukvarjal z začetki slovenske književnosti, zapisal, da pomenijo Elzejevi prispevki viden mejnik v razvoju preučevanja protestantov in njihovega slovstva (SBL I, 158). Z odkrivanjem in raziskovanjem arhivskih virov, knjižnih enot, biografskih in drugih podatkov ter z orisi osebnosti in ustanov je Elze zgradil objektivni in zanesljiv temelj za analize in sinteze v 20. stoletju.

*Dušan Voglar*

## SKLADATELJ

Ni znano, kdaj se je Theodor Elze začel ukvarjati z glasbo, zelo verjetno pa že v mladosti v Nemčiji, kjer se je rodil. O njem kot glasbeniku piše v svoji knjigi *Frau Musica in Krain* (1877) zgodovinar Peter Radics: »Theodor Elze je priljubljen kot glasbeni učitelj in znan v širokih krogih kot skladatelj. Od njegovih skladb so posebno omembe vredne velika sonata za klavir in violino op. 10, v rokopisu pa ima še simfonije, godalne in moške kvartete, sonate za klavir, pesmi.« Radics tudi omenja, da je bil Elze učenec F. Schneiderja, M. Hauptmanna, I. Moschelesa in Dreyschocka. Predsednik ljubljanske Filharmonične družbe in njen kronist dr. Friedrich Keesbacher omenja njegov oratorij *Petrus*, ki je zdaj v Glasbenem oddelku ljubljanske NUK. V slovenski glasbeni literaturi ga omenja Dragotin Cvetko v svoji *Zgodovini glasbene umentosti na Slovenskem III* (Ljubljana 1960), o njem je pisal podpisani v člankih *Trubarjev raziskovalec Theodor Elze – skladatelj v Muzikološkem zborniku XXII* (Ljubljana 1986) in *Theodor Elze – ein protestantischer Pastor und Komponist in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Ljubljana/Laibach* (Die Kirchenmusik in Südosteuropa, ur. Franz Metz, 2003). Omenja ga tudi leksikološka literatura (Bremers Handlexikon der Musik, 1905; Slovenski biografski leksikon, 1925; Avstrijski biografski leksikon, 1954)), o njem sta pisala pri nas še Fran Levec (1878) in Anton Aškerc (1900) ter Luschin von Ebengreuth v *Carnioli* (1908). Večina piše o njem kot o zgodovinarju reformacije, manj se z njim ukvarjajo kot z glasbenikom, čeprav je v Ljubljani deloval kot glasbeni učitelj, skladatelj, pianist in glasbeni kritik v časopisu *Laibacher Zeitung*.

V svojem ljubljanskem času je Elze napisal vrsto del, ki segajo tako na sakralno kot na posvetno področje. Po dosegljivih podatkih naj bi šlo kar za 60 opusov, ki pa jih vseh ne poznamo. Njegova dela so izhajala v različnih založbah (Jos. Blaznik v Ljubljani, C. A. Spina na Dunaju, L. Fleischer v Pragi in v Leipzigu), veliko del je ostalo v rokopisu. Elze se je podpisoval kot »organist in učitelj glasbe v Ljubljani«, dokler je pač deloval v Ljubljani.

Med doslej znanimi Elzejevimi skladbami prevladujejo samospevi in zbori ter komorna glasba. Cvetko omenja *Drei Lieder* (Tri pesmi), ki da so »tehnično odlične in spominjajo po slogu na Schuberta in Loeweja«. Na Dunaju sta izšli *Zwei Lieder* za glas in klavir, brez navedbe opusa. Gre za dva samospeva: prvi je na besedilo H. Heineja (*Und wüssten's die Blumen*), drugi je na besedilo R. Reinicka (*Ständchen*). V Pragi so kot op. 40 izšli samospevi: *O sieh mich nicht so lächelend an* (Emanuel Geibel), *Morgenfahrt* in *Ich küsse dich auf die Wangen*. Kot op. 49 so izšle *Fünf krainische Volkslieder* (1. *Der Schwimmer: Liegt dort die schöne Ebene*, 2. *Fragen: Wozu ist mein langes Haar*, 3. *Täubchen: Dass voll Tau die Schuhe dein*, 4. *Fer Gefangene: Liegt ein armer Krieger*, 5. *Die Läuferin läuft am Berfesrain*).

Med Elzejevimi komornimi deli so znane sonata za violino in klavir op. 16, sonata za violončelo in klavir op. 37, klavirska skladba *Elfenstück* op. 35 in številni moški zbori, raztreseni v raznih zbirkah in kot samostojni opusi; op. 4 so zborovske pesmi za javno bogoslužje v evangeličanski cerkvi za mešani in moški zbor s spremljevanjem orgel, datirane v Ljubljani. Elzejeva tiskana dela omenjata dva znana priročnika glasbene literature, izšla na Dunaju in v Leipzigu (Fr. Pazdirek, *Universal-Handbuch der Musikliteratur*, Wien 1904-10; F. Hofmeister, *Handbuch der musikalischen Literatur oder Verzeichnis der im deutschen Reiche und in den angrenzenden Ländern erschienen Musikalien*, Leipzig 1888).

V glasbenem oddelku ljubljanske NUK so poleg treh tiskov Elzejevih del še rokopisi naslednjih skladb: *Grabgesang* za moški zbor, *In die Ferne* (K. Kletke) za štiriglasni moški zbor, op. 46/3; *Des Liedes Geist* (H. Leise); *Introdukcija in zbor* iz oratorija *Petrus* na besedilo Friedricha Opitza s štiriročno klavirsko spremljavo; štiriglasni moški zbor *Die Post* (W. Müller) z oznako, da ga je skladatelj napisal 12. novembra 1881; samospev *Unter dem Fenster (Pod oknom)* na Prešernovo besedilo v prevodu Luize Pesjakove, komponiran 14. marca 1865; moški zbor *Wohin?* (O. L. B. Wolff); koral *Allein Gott in der Höhn sei Ehr* – od katerega pa obstaja samo part za drugi tenor.

Ko je prišel Elze v Ljubljano, se je kmalu vključil v delo Filharmonične družbe, katere vodstvo je leta 1856 prevzel Čeh Anton Nedvėd (1829–1896). Iz podatkov, ki so na voljo, razberemo, da je

postal že aprila 1853 član družbe in da je 25. februarja 1858 Anton Nedvėd zapel njegov samospev *Ich küsse dich auf die Wangen*. Elze je na koncertih družbe nastopal tudi kot klavirski spremljevalec. Med drugim je 8. decembra 1858 spremljal dunajskega violinskega virtuozu Eduarda Rappoldija. O njegovem nastopu beremo v *Laibacher Zeitung* naslednje: »Njegova igra je izvrstna, saj je malo pianistov, ki bi klavirsko spremljavo tako podredilo solistu kakor naš Theodor Elze.« O njegovem samospevu *Ach! Ich sitz mein Lieb und weint*, ki so ga izvedli 18. marca 1859 pa izvemo: »Samospev je lepo komponiran, vendar je veljalo skladateljevo zanimanje manj melodiji in bolj spremljavi, ki melodijo brez dvoma presega.« Čeprav je kritik priznal, da je spremljava večkrat monotona, pa je po njegovem mnenju pesem odvisna predvsem od melodije, spremljava mora učinek okrepiti. In to je znal izvrstno narediti Schubert. Njegov samospev *O sieh mich nicht so lächelnd an* je zapel 9. januarja 1863 amaterski pevec dr. Friedrich Keesbacher, sicer primarij ljubljanske bolnišnice in pomemben član Filharmonične družbe, ob spremljavi pianista Antona Nedvėda.

Elze je najprej nastopil kot glasbeni kritik. Ko je prišel v Ljubljano Anton Nedvėd, je najprej postavil na noge moški zbor. Nastop 4. aprila 1857 je bil za dirigenta in zbor velik uspeh, saj je bil to po dolgih letih prvi vokalni koncert. Theodor Elze je o tem koncertu pisal v časopisu *Laibacher Zeitung* in menil, da je bil na splošno izveden v čast dirigentu in pevcem. Ugotovil je sicer nekaj nenatančnosti pri vstopih in intonacijskih motenj pri drugem tenorju in drugem basu. Posebej se je pomudil pri vsaki pesmi posebej in izpostavil Nedvėdovo skladbo *Abendständchen* (Večerna podoknica), ki je češkega glasbenika predstavila kot skladatelja. Druga njegova skladba *Venec slovanskih ljudskih pesmi* pa je bila za Elzeja nekoliko predolga, saj je trajala kar dvajset minut. Motilo ga je, da besedilo ni bilo natisnjeno oz. prevedeno v nemščino, saj bi tako »zanimanje za marsikatero lepo in ustrezno melodijo še poraslo«. Nedvėdu se je zahvalil, da je občinstvo seznanil z delom slovanskega pevskega bogastva in z ljudskimi pesmimi, saj se je to na filharmoničnem koncertu zgodilo prvič. Posebej pa je poudaril njegovo dirigentsko znanje, ki je v »vsakem pogledu izvrstno; uspelo mu je s svojim neutrudnim delom, da je moški zbor postal steber

Filharmonične družbe, pevcem se vidi, da mu sledijo z ljubeznijo in privrženostjo».

Filharmonična družba je že po njegovem odhodu iz Ljubljane leta 1870 izvedla odlomek iz oratorija *Petrus*, ki pa pri tedanjem ljubljanskem kritiku ni naletel na večje razumevanje: »Na šestem koncertu Filharmonične družbe je stopil pred javnost s prvim delom svojega oratorija *Petrus* gospod Theodor Elze. To tveganje domačega glasbenika vendarle prijateljsko pozdravljamo; radi bi priznali v naši sredini živečemu mojstru višjo glasbeno nadarjenost; številke 1 (*Entre* in zbor), 3. *Arioso* (*Petrus*) in 12 (zbor) potrjujejo to sposobnost; vsekakor pa bi skladatelj dobro storil, ko bi dal delo pregledati v oratorijskih zadevah izvedenemu glasbeniku zaradi temeljitih korektur, kar se tiče instrumentacije in strukture sploh. Iz te vsekakor vredne zasnove lahko omenimo pevski del, posebno tiste recitative, ki sta jih iz posebne prijaznosti pela priljubljena operna pevka gospodična Rosen in baritonist gospod Schulz. S št. 9 (zbor) pa se ne moremo sprijazniti. Gospoda Elzeja je občinstvo po koncu pohvalno sprejelo.« Očitno je Elze prišel na izvedbo svojega dela ponovno v Ljubljano.

Elzejeve skladbe hranijo tudi v Avstrijski nacionalni knjižnici, v glasbeni zbirki in v arhivu v dunajskem Musikvereinu, verezno pa jih je najti še kje, tiski pa so omenjeni v citiranih priročnikih.

Svojo sled je zapustil Elze tudi kot glasbeni učitelj, ki je poučeval Frana Serafina Vilharja, sina Miroslava Vilharja in pozneje skladatelja, ki se je uveljavil predvsem na Hrvaškem, doma pa ga cenimo kot izvrstnega skladatelja samospenov na Prešernova besedila.

Da je poznal in cenil slovensko literaturo (ali vsaj Prešerna), kaže njegova uglasbitev Prešernove pesmi *Pod oknom*, danes pozabljena uglasbitev.

Elzejevo delo se giblje v romantičnih vodah. Vešče je obvladal tehniko, njegova invencija je sveža, in čeravno je epigonska, je v skladu s težnjami in potrebami časa in okolja, za katerega je ustvarjal.

V Ljubljano se je vrnil spet leta 1878 ob 25. obletnici posvetitve cerkve. O tem beremo v letnem poročilu evangeličanske občine Ljubljana: »Von den eingeladenen Gästen ... war zur grossen Freude der Gemeinde deren erster Pfarrer, Herr Theodor Elze, die Einladung gefolgt und von Venedig herübergekommen. Es hatte dessen Teilnahme

noch dadurch eine erhöhte Bedeutung, daß er selbst an diesem Tage sein 25. jähriges Amtsjubiläum beging und so nicht nur die herzlichsten Glückwünsche bringen, sondern auch entgegennehmen konnte.«

Ali so ob tej priložnosti izvedli katero od Elzejevih skladb, ni znano. V NUK so ohranjeni *Responsoriji* iz leta 1881 za evangeličansko cerkev v Ljubljani. Morda je bil tudi v tem letu Elze spet v Ljubljani.

Če danes slavimo Elzeja predvsem kot prvega raziskovalca slovenske reformacije, pa mu gredo zasluge tudi na glasbenem področju. V svojem času je bil pomemben in vsestranski ljubljanski glasbenik. Njegova dela ga kažejo kot izkušenega skladatelja, ki je svoj posel dodobra obvladal. Vsaj nekatera njegova dela pa bi kazalo vendarle obuditi in privedi v naš zgodovinski spomin.

*Primož Kuret*

## MIHAEL KUZMIČ 1942–2005

V času priprav na izid naše revije je 29. avgusta 2005 nenadoma umrl član uredništva dr. Mihael Kuzmič.

Mihael Kuzmič je zrastel in deloval v Binkoštni cerkvi. S svojim zavzetim raziskovanjem, pridobivanjem in razširjanjem znanja o protestantizmu na Slovenskem, še posebej seveda v rodnem Prekmurju, se je uveljavil kot viden in odmeven predstavnik slovenskega protestantizma sploh. Prizadeval si je, da bi znotraj slovenskega protestantizma prišla do besede tudi njegova Binkoštna cerkev in njene reformacijske korenine, toda hkrati si je vsaj tako in še bolj prizadeval, da bi do ustreznega mesta in besede v sodobni slovenski kulturni zavesti prišlo protestantsko krščanstvo v vsej njegovi širini.

Rojen je bil 22. septembra 1942 v Vadarcih v Prekmurju. Odraščal je v Veščici pri Murski Soboti, srednje šolanje je končal v Murski Soboti. Leta 1966 se je preselil v Ljubljano in se posvetil ustanovitvi in pastoralnemu delu v Binkoštni cerkvi v Ljubljani. Pastoralno delo je opravljal do leta 1996, ko je prevzel ravnateljstvo Evangelijskega teološkega centra v Ljubljani. Od leta 2000 dalje je bil predavatelj in akademski dekan na Evangelijski teološki fakulteti v Osijeku na Hrvaškem, kjer je predaval zgodovino cerkve in praktično teologijo; vseskozi pa je v tem času živel in deloval tudi v Ljubljani. Teološko izobraževanje je končal z diplomom leta 1991 na Evangelijski teološki fakulteti v Osijeku, kjer je tudi magistriral. Bil je tajnik Binkoštna cerkve v Sloveniji v letih 1980–1988 in pomožni superintendent v letih 2001–2003; bil je član komiteja Evropske binkoštna skupnosti, podpredsednik Evropske binkoštna tiskovne agencije in član Evropskega združenja binkoštnih teologov.



Ob delu v Cerkvi se je ukvarjal s strokovnim in znanstvenim raziskovanjem na področju teologije, zgodovine, literature in migracijskih študij. Bil je sodelavec Svetopisemske družbe Slovenije in več let njen podpredsednik, sodelavec Slovenske izseljenske matice in zunanji sodelavec pri Znanstveno-raziskovalnem centru Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Sodeloval je tudi pri raziskavah v okviru Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani in bil član strokovnega odbora za verstva pri uredništvu *Enciklopedije Slovenije*, tako rekoč od njenih začetkov, od 5. zvezka do zadnjega, 16. zvezka.

S preselitvijo v Ljubljano leta 1966 se je začelo njegovo pionirsko delo pri ustanavljanju Binkoštna cerkve v Ljubljani. Binkoštna cerkev je do takrat živela le v prekmurskem vaškem okolju kot plod prizadevanja Prekmurcev, povratnikov iz Amerike, kjer so med obema vojnama postali člani binkoštnega gibanja in Binkoštna cerkve. Danes si je težko predstavljati, koliko prizadevnosti, iznajdljivosti, odrekanja, verjetno tudi ponižanja, je bilo potrebno, da je v novem mestnem okolju in ob takratni, do cerkva in njihovega dela vsaj neprijazni oblasti, materialno in duhovno zaživela nova Binkoštna cerkev: od skromnih začetkov v stanovanjih do še vedno skromne, a vendarle lastne in v ta namen usposobljene hiše (1990). Hkratio ustanavljanje lastne družine in ustvarjanje osnovnih pogojev za njeno življenje je težavnost samo stopnjevala. Pri tem mu je do smrti leta 2004 zavzeto stala ob strani žena Helena, prav tako iz družine binkoštnih vernikov v Prekmurju. Ob dveh otrocih in ob tem, da je bila zaposlena kot delavka v tovarni, mu je bila vseskozi v oporo in pomoč pri pastoralnem delu, z najrazličnejšimi dejavnostmi – od organizacijskih do svetovalnih in družabnih – ki jih tako delo zahteva od pastorjeve žene. Mož Mihael se ji je po njeni smrti za izjemno požrtvovalnost zahvalil s knjigo, zelo osebno napisanim in hkrati izčrpno dokumentiranim ženinim življenjepisom – opisom skupne življenjske poti – ki je tudi sam svojevrsten dokument zgodovine Binkoštna cerkve v Ljubljani in na Slovenskem (Mihael Kuzmič, *Ila, radi smo te imeli*, Duhovna obzorja, Ljubljana 2004). Gotovo so bile v oporo pri nastajanju Binkoštna cerkve v Ljubljani tudi pastorjeve zveze z binkoštnimi cerkvami v

drugih deželah, drugod v tedanji Jugoslaviji in še posebej v ZDA, ki jih je Mihael Kuzmič vseskozi vzdrževal, ne brez težav, naporov in tudi odporov.

Na vse to spominjam, da se zavemo, kako Kuzmičeva pot v publicistično, raziskovalno in akademsko delo nikakor ni bila nekaj samoumevnega, nasprotno, kako težavna in zahtevna je bila zanj. Formalno teološko izobrazbo je dosegel (zato) šele pozno z diplomo ob delu leta 1991 in magisterijem leta 1997; doktoriral je na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani leta 2000. Strokovne prispevke je začel objavljati že v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja. V osemdesetih letih ga že srečamo na strokovnih posvetih o ekumenizmu, o pravicah verskih manjšin, o prevajanju *Svetega pisma* v prekmursko slovenščino. Njegov prispevek *Reformacija pri Ogrskih Slovencih in njena kontinuiteta* na velikem mednarodnem simpoziju *Reformacija na Slovenskem ob 400. obletnici smrti Primoža Trubarja* v Ljubljani leta 1987 je bil vključen v *III. Trubarjev zbornik* (Slovenska matica in Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar, Ljubljana 1996). Dve samostojni znanstveni deli sta nastali v medsebojni povezavi ob pisanju magistrskega in doktorskega dela. Starejše po času nastanka (ne pa po objavi), *Prvih sedem let: Binkoštno gibanje v Sloveniji v letih 1933–1941* (Ljubljana, 2003), je izčrpna monografija o začetkih binkoštnega gibanja in Binkoštna cerkve na Slovenskem. Poleg skrbno dokumentiranih samih zgodovinskih začetkov se avtor loti tudi zgodovinskih in teoloških vprašanj mesta binkoštnega gibanja v slovenskem protestantizmu in protestantizmu sploh. Raziskovanje tega gibanja na Slovenskem ga je neizogibno usmerilo k raziskovanju prekmurskih izseljencev v ZDA in njihovega življenja. Prav to je tema njegove disertacije na Filozofski fakulteti, ki jo je kot knjigo izdal Znanstveno raziskovalni center SAZU leta 2001: *Slovenski izseljenci iz Prekmurja v Bethlehemu, v ZDA 1893–1924: Naselitev in njihove zgodovinske, politične, literarne in verske dejavnosti*. Avtorjevo raziskovanje je bilo tudi tema številnih strokovnih in poljudnih objav in predstavitev v Sloveniji in ZDA.

Poseben rezultat raziskovanja življenja slovenskih izseljencev v ZDA je tudi Kuzmičev odločilen prispevek, da sta postala tudi v domovini svojih staršev – izvira iz okolice Ribnice – znana ameriški

teolog kalvinistične usmeritve in biblicist, univerzitetni profesor Jože L. Mihelič (1902–1989) in njegovo delo. Kuzmič je pripravil in prevedel izbor iz njegovih del v slovenščino in ga pospremil z življenjepisom in bibliografijo (Jože L. Mihelič, *Preroki in njihov čas. Izbrane zgodovinsko-socialne-teološke razprave iz Svetega pisma Stare zaveze*. Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 2002). Naj omenim, da je Mihelič tudi sam raziskoval in pisal o zgodovini reformacije v avstrijskih deželah in med Slovenci.

Kuzmič je sodeloval na številnih konferencah. V zbornikih, revijah in časnikih ter radijskih in televizijskih nastopih se je posvečal zgodovini reformacije in njenim protagonistom, posebej Prekmurcem, slovenskim izseljencem in njihovem življenju v ZDA in drugod, vprašanjem prevajanja *Biblije* in drugih protestantskih besedil v slovenščino. Naj omenim samo njegov pregled protestantskih izdaj *Svetega pisma* v slovenščini že iz leta 1978 v *Evangeličanskem koledarju 1978* ali razpravo *Med Catechismusom 1550in Protestantiskim katekizmom 1995* v zborniku *450-letnica slovenske knjige in slovenski protestantizem* (uredil Marko Kerševan, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete in Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar, Ljubljana 2001). Pisal, prevajal in urejal je tudi poljudna besedila za pastoralno delo in evangelizacijo v Binkoštni cerkvi. Tako je prevedel knjigo D. Wilkerson, P. C. Nelson, *Osnovni nauki Svetega pisma* (Ljubljana, 1997).

Kuzmičeva bibliografija tako ob dveh monografskih znanstvenih delih obsega še okrog 120 strokovnih in znanstvenih člankov v revijah in zbornikih; omenimo posebej še 30 osebnih in stvarnih gesel, za katera je napisal članke v *Enciklopediji Slovenije* o protestantskih osebnostih in avtorjih ter o protestantskem pojmovanju obravnavanih verskih pojmov in pojavov. Če k temu prištejemo še več sto poljudnih člankov, diskusijskih prispevkov, knjižnih ocen, prevodov, radijskih in televizijskih nastopov ob raznih priložnostih, posebej ob Dnevu reformacije in obletnicah, objavljenih pridig, se število bibliografskih enot giblje okrog številke 500. Dodajmu k temu še pedagoško delo na Evangelijski teološki fakulteti v Osijeku po letu 2000 in njegove posredne rezultate v diplomskih in magistrskih delih ...

## PORTRETI

Dr. Mihaela Kuzmiča sem srečal kot zavzetega in vestnega sodelavca in strokovnjaka pri skupnem delu pri *Enciklopediji Slovenije*, pri projektih Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani in Slovenskem protestantskem društvu. Njegova prezgodnja smrt me je prizadela, kot vse, ki smo ga poznali in cenili njegov prispevek k protestantizmu na Slovenskem in njegovemu preučevanju. S svojim raziskovanjem slovenskih izseljencev in protestantske verske dediščine je širil spominsko obzorje slovenske kulture: prepričan sem, da bo tudi sam ostal v njenem spominu.

*Marko Kerševan*

*Huldrych Zwingli*

## ARTIKULI ALI ZAKLJUČKI

67 tez za prvi Züriški disput

Jaz, *Huldrych Zwingli*, priznavam, da sem te potlej navedene artikule in mnenja pridigal v hvalevrednem mestu *Zürich*, na osnovi svetega pisma, ki se imenuje theopneustos – to je, navdihnjeno od Boga –, in ponujam se, da te artikule branim v skladu s svetim pismom, in se pustim, kolikor bi svetega pisma ne razumel prav, poučiti drugače, vendar samo iz svetega pisma.

1. Vsi, ki pravijo, da evangelij ne velja brez potrditve Cerkev, se motijo in se posmehujejo Bogu.

2. Summa evangelija je, da je naš Gospod *Jezus Kristus*, resnični Sin božji, nam oznanil voljo svojega nebeškega Očeta in nas s svojo nedolžnostjo odrešil smrti in spravil z Bogom.

3. Zato je *Kristus* edina pot k blaženosti za vse, ki so bili, so in bodo.

4. Kdor išče ali kaže druga vrata, ta je morilec duš in tat.

5. Zato oznanjajo krive nauke vsi tisti, ki postavljajo druge nauke na isto raven ali više kot evangelij; oni ne vedo, kaj evangelij je.

6. Zakaj *Kristus Jezus* je vodnik in zapovednik, od Boga ljudem obljubljen in tudi poslan,

7. da bi bil večno odrešenje in glava vseh vernih, ki so njegovo telo, a to telo je brez njega mrtvo in ne zamore nič.

8. Iz tega sledi:

Prvič: da so vsi, ki žive v glavi, udje in otroci Božji. In da je Cerkev ali občestvo svetih, soproga *Kristusova*: *Ecclesia catholica*, obča Cerkev.

9. Drugič: da tako kot telesni udje ne zamorejo nič brez vodstva glave, tako tudi v telesu *Kristusovem* nobeden ne more nič biti brez svoje glave, *Kristusa*.

10. Kakor ravna neumno človek, če udje delajo kaj brez glave, tako da sami sebe ranijo in si škodijo, tako tudi udje *Kristusovi* ravna jo neumno, če poskušajo kaj storiti brez svoje glave, *Kristusa*; udarjajo in obtežujejo sami sebe z nespametnimi zakoni.

11. Zato vidimo, da so naredbe tako imenovanih duhovnikov o svojem razkošju, bogastvu, stanu, titulah, zakonih neki vzrok vse neumnosti; zakaj ne ujemajo se z glavo.

12. Ravna jo torej neumno, ne zavoljo glave – saj se na vse pretege trudijo, da bi le-to po milosti Božji spet spravili na svetlo –, temveč ker se jih noče več pustiti uganjati neumnost, temveč se hoče le slušati glavo.

13. Če slušaš glavo, se jasno in razločno naučiš Božje volje, in človeka njegov duh pritegne k Njemu in spremeni v Njega.

14. Zato naj vsi krščanski ljudje vložijo največji trud v to, da se bo vsepovsod pridigal edino *Kristusov* evangelij;

15. zakaj v veri vanj sestoji naše odrešenje in v neveri naše pogubljenje; zakaj vsa resnica je jasna v njem.

16. V evangeliju se naučiš, da človeški nauki in naredbe nimajo nobenega haska za blaženost.

#### *O papežu*

17. Da je *Kristus* edini, večni, najvišji svečenik. Iz tega razvidimo, da se tisti, ki so se izdajali za vrhovne svečenike, upirajo časti in oblasti *Kristusovi*, jo celo zametavajo.

#### *O maši*

18. Da je *Kristus*, ki je sam sebe nekoč daroval, neka na veke delujoča in plačujoča daritev za grehe vseh vernih. Iz tega se spozna, da maša ni daritev, temveč je ponovno spominjanje daritve in zagotavljanje odrešenja, ki nam ga je dosegel *Kristus*.

#### *O priprošnji svetnikov*

19. Da je edino *Kristus* srednik med Bogom in nami.

20. Da nam Bog hoče vse reči dati v njegovem imenu. Iz tega izhaja, da za onstranstvo ne potrebujemo drugega srednika kot njega.

21. Da kadar mi na zemlji prosimo druga za drugega, to delamo tako, da zaupamo v to, da nam bodo edino skozi *Kristusa* dane vse reči.

*O dobrih delih*

22. Da je *Kristus* naše opravičenje. Iz tega spoznamo, da so naša dela, kolikor so iz *Kristusa*, dobra, kolikor pa so iz nas, niso dobra.

*O imetku duhovnikov*

23. Da *Kristus* zametuje imetek in blišč tega sveta. Iz tega spoznamo, da mu tisti, ki v njegovem imenu vlečejo k sebi bogastva, delajo veliko škodo, saj ga delajo za plašč svojega pohlepa in objesti.

*O prepovedani hrani*

24. Da ni noben kristjan obvezan za tista dela, ki jih ni zapovedal Bog. Lahko torej ob vsakem času je katerokoli jed. Iz tega se poučimo, da so pisma o siru in mleku papeška prevara.

*O praznikih in romanjih*

25. Da sta čas in kraj podvržena krščanskim ljudem in ne človek njima. Iz tega se poučimo, da tisti, ki omejujejo čas in kraj, kristjane oropajo svobode.

*O kutah, oblačilih, oznakah*

26. Da Bogu ni nič bolj zoprnega od hinavščine. Iz tega se naučimo, da je vse, kar se pred ljudmi hinavsko izdaja za boljše kot je, huda hinavščina in grdobija. Sem štejejo kute, oznake, tonzure itn.

*O redih in sektah*

27. Da so vsi krščanski ljudje *Kristusovi* bratje in bratje drug drugemu in da se nihče ne sme dvigniti do očeta nad drugimi. Sem spadajo redi, sekte, družine.

*O poroki duhovnikov*

28. Da je prav vse tisto, kar Bog dovoljuje ali česar ne prepoveduje. Iz tega se naučimo, da se zakon spodobi vsem ljudem.

29. Da vsi tisti, ki jih imenujejo duhovniki, grešijo, če se potem, ko jim je postalo jasno, da jim je Bog odrekel vzdržnost, ne potrdijo z zakonom.

*O zaobljubi čistosti*

30. Da tisti, ki se zaobljubijo k čistosti, otročje ali norčevsko obljublajo preveč. Iz tega se je naučiti, da tisti, pred katerimi se take zaobljube izrekajo, pregrešno ravnajo do pobožnih ljudi.

*O izobčenju*

31. Da izobčenja ne more naložiti noben posameznik, temveč le Cerkev, to se pravi: občestvo vseh, med katerimi biva ta, ki naj bi bil izobčen, skupaj s čuvanjem, to se pravi: župnikom.

32. Da se z izobčenjem sme kaznovati le tistega, ki izziva javno pohujšanje.

*O neupravičenem imetku*

33. Da naj neupravičeni imetek ne bo dan templjem, samostanom, menihom, farjem, nunam, temveč tistim v potrebi, če ga ni mogoče spet vrniti upravičenemu posestniku.

*O gosposki*

34. Tako imenovana duhovska gosposka nima za svoj blišč nobene temelja v *Kristusovem* nauku;

35. a posvetna gosposka ima moč in utemeljitev v nauku in dejanju *Kristusovem*.

36. Vsa sodna oblast, ki si jo lasti tako imenovana duhovska gosposka, pritiče posvetni gosposki, kolikor le-ta hoče biti krščanska.

37. Posvetni gosposki so tudi dolžni pokorščino vsi kristjani, nihče ni izvzet.



38. kolikor gosposka ne zaukazuje nič, kar bi bilo zoper Boga.

39. Zato naj bodo vse njene postave enakolične Božji volji, tako da ščitijo tlačenegaj, tudi če ne bi tožil.

40. Edino ona ima pravico, da – ne da bi si nakopala Božjo jezo – izreka smrtno kazen, in sicer edino zoper tiste, ki očitno zbujujajo pohujšanje, razen če Bog zapoveduje kaj drugega.

41. Če [gosposke] v skladu s pravičnostjo dajejo nasvet in pomoč tistim, za katere morajo polagati račun pred Bogom, potem so le-ti tudi dolžni skrbeti za telesno vzdrževanje [svojih gospodov].

42. Če pa [gospodje] ravnajo brezvestno in zunaj *Kristusovega* vodila, jih je po Božji volji mogoče odstaviti.

43. Summa: Najboljše in najtrdnejše je kraljestvo tistega, ki vlada edino z Bogom, in najhujše in najšibkejšje je kraljestvo tistega, ki vlada po lastni samovolji.

#### *O molitvi*

44. Resnični molivci kličejo Boga v duhu in v resnici, brez vsega kričanja pred ljudmi.

45. Hinavci delajo svoja dela, da bi bili videni od ljudi; oni tudi sprejemajo svoje plačilo v tem času.

46. Tako mora slediti iz tega, da tempeljski spev ali kričanje brez pobožnosti in le zavoljo denarja išče bodisi slavo pred ljudmi, bodisi dobiček.

#### *O zbujujanju pohujšanja*

47. Naj človek rajši prestatne telesno smrt, kot da bi kristjana pohujšal ali spravil v sramoto.

48. Kdor se pohujšuje iz šibkosti ali nevednosti, brez vzroka, tega se ne sme pustiti, da bi ostal šibake ali neveden, temveč ga okrepi, da ne bo imel za greh tega, kar ni greh.

49. Večjega pohujšanja ne poznam, kot da se duhovnikom ne dovoli, da bi se poročili, dopušča pa za plačilo neke vsote denarja, da si vzdržujejo priležnice.

*O odpuščanju greha*

50. Bog edini odpušča grehe prek *Jezusa Kristusa*, našega Gospoda.

51. Kdor kaj takega dovoljuje kreaturi, ta odteguje Bogu čast in jo daje tistemu, ki ni Bog. To pa je pravo malikovalstvo.

52. Zategadelj spovedi, ki jo izrečeš spovedniku ali bližnjemu, ne smemo imeti za odpuščanje greha, temveč za spraševanje za nasvet.

53. Naložena dela pokore prihajajo iz človeške presoje – izvzemši izobčenje –; ne odjemljejo greha, temveč se nalagajo le, da bi se drugi ob njih prestrašili. 54. *Kristus* je nosil vse naše bolečine in trpljenje. Kdor zdaj delom pokore pripisuje, kar pritiče edino *Kristusu*, ta se moti in žali Boga.

55. Kdor pravi, da se skesanemu človeku kakršen že bodi greh ne more odpustiti, ta ni ne Božji ne *Petrov* namestnik, temveč je hudičev namestnik.

56. Kdor določene grehe odpušča le zavoljo denarja, je pajdaš *Simona* in *Bileama* in pravi apostol hudiča.

*O vicah*

57. Resnično sveto pismo ne ve ničesar o kakih vicah po tem življenju.

58. Razosodba o pokojnikih je znana le Bogu.

59. Čim manj nam je Bog o tem dal kaj vedeti, tem manj smemo poskušati o tem kaj vedeti.

60. Če zaskrbljen človek kliče Boga za milost za umrle, tega ne zametavam. A da bi to vezali na določeno dobo in lagali zavoljo dobička, ni človeško, temveč je hudičevsko.

*O duhovništvu*

61. O karakterju, ki so si ga zadnje čase prideli duhovniki, sveto pismo nič ne ve.

62. Sveto pismo ne pozna tudi nobenih drugih duhovnikov kot te, ki oznanjajo Božjo besedo.

63. Tem se pravi izkazovati čast, to je: oskrbovati s telesno hrano.

*O odpravi zlorab*

64. Od vseh teh, ki spoznajo svojo zмотo, naj se ne terja vračilo, temveč naj se jih pusti umreti v miru in se naj po tem z njihovimi dohodki ukrene po krščanski ljubezni.

65. Tiste, ki svoje zmote ne spoznajo, bo sodil Bog po svoji pravičnosti. Zato naj se na njih ne izvajajo nobene telesne kazni, razen če se tako nedostojno obnašajo, da bi se jih drugače ne moglo obravnavati.

66. Vsi duhovski predpostavljeni naj se takoj ponižajo in povzdignejo le *Kristusov* križ, ne pa skrinje z denarjem, ali pa bodo propadli; zakaj sekira je že postavljena na korenino drevesa.

67. Če bi kdo bil željan disputirati z menoj zastran činža, desetine, nekrščenih otrok, birme, se rad ponujam za odgovore.

Tu naj nihče ne poskuša polemizirati s sofistiko ali človeškim česnanjem, temveč naj pride, tako da priznava sveto pismo kot razsodnika, da bi bodisi našel resnico, bodisi jo obdržal, če jo je, kot jaz upam zase, že našel.

Naj bo v Božjih rokah!

\*

HULDRYCH ZWINGLI je bil rojen 1. januarja 1484, se šolal v Baslu, Bernu, na dunajski univerzi, naposled v Baslu (1502–06). Kot magister je nato prevzel župnijo v Glarusu (1506–16), nato v Einsiedelnu (1516–18), od 1. januarja 1519 do smrti 1531 v Zürichu.

Na Zwinglijevo prošnjo je sklenil mali in veliki svet Zürich, naj se 29. januarja 1523 v mestu opravi disput o veri; zgodovina ga je zabeležila kot »Prvi züriški disput«. Udeležilo se ga je okoli 600 oseb. Za disput je Zwingli kot povzetek svojega dotedanjega oznanjanja napisal *67 artikulo*, imenovanih tudi »Zaključki [Schlussreden]«, in se ponudil, da jih bo v disputu zagovarjal. Po koncu disputa je svet razglasil sodbo, ki je nastala že na podlagi dopoldanskega dela disputa:

»... da naj mojster Huldrych Zwingli nadaljuje in odslej tako kot poprej oznanja sveti evangelij in resnično sveto pismo, tako dolgo in toliko, dokler ne bo kako bolje poučen.« S tem je bila zmaga reformacije v Zürichu odločena.

Zwinglijev glavni nasprotnik je bil Johannes Faber, škofovski vikar v Konstanci. Ker je ta razglasil, ne da bi navedel argumente, da so artikuli v nasprotju z biblijo, je Zwingli isto leto napisal obsežen teološki komentar k artikulum.

V letih 1524–29 se zaostrijo konflikti s katoliškimi kantoni; obenem se Zwingli znajde v polemiki s prekrščevalci in na drugi strani z Luthrom. Disput v Marburgu v začetku oktobra 1529 naj bi dosegel spravo med Zwinglijem in Luthrom; sklical ga je deželni grof Filip Hessenski; 1530 je na podlagi svoje marburške pridige Zwingli napisal latinsko razpravo *O Božji Previdnosti*. Soroden ji je zadnji Zwinglijev latinski spis *Razlaga krščanske vere*, poslan francoskemu kralju Francu I. Zwingli je 11. oktobra 1531 padel v vojni med Zürichom in katoliškimi kantoni in teološka razprava med Luthrom in Zwinglijem je bila presekana.

*Prevedel in pojasnil Božidar Debenjak*

*Geza Erniša*

## PRIDIȚA NA TRUBARJEVO NEDELJO

v Ljubljani 5. junija 2005

Milost vam in mir od Boga Očeta našega in od Gospoda našega Jezusa Kristusa, amen.

Dragi zbrani. Pri današnjem svečanem bogoslužju bomo za podlago pridige poslušali biblične besede iz pisma Hebrejcem, 13. poglavje, 7. vrstica:

*Spominjajte se svojih voditeljev, in ravnajte se po njihovi veri. Amen.*

Drage sestre, dragi bratje v Kristusu !

Neka stara modrost pravi, da je življenje brez praznikov kakor dolga pot brez počitka.

In to je gotovo res. Tudi mi smo se danes zbrali k prav posebnemu prazniku. K posebni svečanosti. Obhajamo namreč Trubarjevo nedeljo, ki za našo Cerkev in še posebej zacerkveno občino Ljubljana veliko pomeni.

In danes nam misli hitijo kar nekaj stoletij nazaj. Delamo to zavestno, kajti menimo, da je jasen in trezen pogled v zgodovino potreben. Iz zgodovine se namreč človek vedno lahko kaj nauči. Seveda če jo pravilno ovrednoti, kritično presodi. In Slovenci, ne le luterani, ampak tudi mnogi drugi, se z veseljem in ponosom vračamo v čas reformacije, ki je tako mogočno zaznamovala Evropo in svet in tudi prostor, kjer smo doma.

Vračamo se v čas človeka, kateremu je danes namenjeno to svečano bogoslužje, in v čas, ki je za nas narod pomenil čas velikih odločitev.

Po zaslugi Trubarja, Dalmatina, Krelja, Küzmiča in mnogih drugih protestantov je Bog namreč spregovoril tudi v slovenskem jeziku. In jezik majhnega naroda postane tisti integrativni faktor, ki nas kot Slovence združi in poveže.

Toda to ni vse, kar je Trubar Slovincem dal. Dobili smo svojo slovensko Cerkev in krščansko-protestantski način verovanja. Dobili smo *Sveto pismo* v materinem jeziku, ki je postalo naš zvesti sopotnik v dobrem in hudem.

In na tem temelju želimo graditi naprej. *Biblija* je tudi danes za mnoge ljudi največji učbenik. In kjer so ljudje tudi versko dobro izobraženi, kjer jim krščanske vrednote nekaj pomenijo in kjer po njih tudi živijo, tam je vera vedno bogastvo.

Psalmist v 104. psalmu pravi: »Gospod moj Bog, zelo si velik. S sadom tvojih del se nasičuje zemlja. Vsa si naredil z modrostjo. Odpreš svojo roko in vsa bitja so nasičena s tvojimi dobrinami.« In to bi moralo tudi nam marsikaj povedati. Človek resda ni Bog, toda vsak izmed nas je poklican, da odpre svoje srce, dušo in roke. Vsi smo poklicani, da širimo strpnost, solidarnost, pomoč, ljubezen. Nihče namreč ni tako reven, da ne bi lahko ničesar podaril, ničesar dobrega za svojega sočloveka naredil. In vzori vlečejo, ne le gole besede.

Trubar v predgovoru h katekizmu iz leta 1550 piše: »Vsem Slovincem, gnado, mir in milost in pravo spoznanje Božje po Jezusu Kristusu, prosim. Toda poglejmo.« Ali zmorem ljudje to gnado, ta potreben mir in to milost eden drugemu resnično privoščiti in izkazati? Ali se še tudi danes in to v mnogoterih ozirih ne delimo preveč po verski, politični, kulturni in etnični pripadnosti? In zakaj, mislite, je zgodba o usmiljenem Samaritanu, ki je pomagal ranjencu, tujcu, prišla v *Sveto pismo*? Tudi zato, ker nas vsak drobec dobrote, ki jo prinesemo v ta svet, naredi bolj človeške. In to je nekaj, kar šteje pred Bogom. Vedno se je treba bojevati tudi za stoto ovco, če povemo biblično, pa čeprav se velikokrat zgodi, da jo najdemo šele potem, ko so jo že raztrgali volkovi.

Toda ni nam obupati. Jezus je namreč hotel in hoče, da odkrijemo Boga, ki nas nosi, ko ne moremo več hoditi, ki nas išče, če smo se izgubili, in ki nam stoji ob strani, če ne vemo več ne kod ne kam. Zato je posedal tudi za mizo z grešniki in cariniki, da bi povedal: za človeško bratstvo ni meja. Je eno samo Božje kraljestvo, iz katerega nihče ni izključen.

In za tako kraljestvo se nam je truditi. In hvala Bogu, da je Noe bil rešen ob vesoljnem potopu, kajti če bi v svetu o vsem odločali le

moralisti, brez ljubezni, bi se vesoljni potop razlival še naprej in božje odrešenijske zgodovine z ljudmi sploh ne bi bilo.

Toda Bog nas ima rad. Rad nas ima v naši šibkosti in nemoči, rad nas ima v našem iskanju in v našem trudu na tisočerihih poteh. Kajti vedno znova se najdejo ljudje, ki so pogumni tudi v obupu, ki so ponosni in ki so zmožni zlomiti, kar jih utesnjuje.

In tako sem prepričan, da bo veliko delo slovenskih protestantov ostalo trajno zapisano v srca Slovencev, kajti imelo je ima tudi ekumensko razsežnost. Ekumensko razsežnost v tem: če Bog gre z nami, čemu potem ljudje ne bi šli drug z drugim, čemu drug z drugim ne bi dobro shajali, čeprav ne mislimo vsi enako. Vsak od nas lahko namreč nekaj prispeva k harmoniji ali disharmoniji. Gotovo pa ne bi bilo tudi nič narobe, če bi se morda malo več prepustili tudi v Božje roke, morda bi bilo potem disharmonije nekaj manj.

*Spominjajte se svojih voditeljev, ki so vam oznanili Božjo besedo.*

Tako nam pravi torej Božja beseda. Spominjanje pa je vedno tudi obveza. Obveza uresničevanja tistega, kar ima dobre možnosti, da bo od Gospoda vinograda prepoznano kot nekaj dobrega. Naj bodo torej tudi naša dela med temi, ki bodo prepoznana kot dobra. Za prihodnost človeštva namreč ni nič bolj pomembno in potrebno, kot če bomo znali biti ljudje sprave, ljubezni, odpuščanja in dobrote. Tega sveta in njegove revščine stoternih podob namreč ne bo rešila le ekonomija, ampak ljudje, ki bomo videli svojega bližnjega in zanj kaj dobrega storili.

Vemo, da to vedno ni lahko in da je naše početje marsikdaj le kapljica v morje, toda če te kapljice ne bi bilo, kot je zapisala mati Terezija, tudi morja ne bi bilo.

Drage sestre, dragi bratje v Kristusu!

»Dolžan ni samo, kar veleva mu stan, kar more, to mož je storiti dolžan.« To so besede, ki spadajo v življenje mnogih velikih ljudi. Tudi v Trubarjevo in na njegovo življenjsko pot.

Ta pot je našla milost v Gospodovih očeh. In kljub mnogim težavam je bila blagoslovljena in tudi uspešna, kajti hojena je bila za svoje ljudstvo, svojo Cerkev, svojo vero, svojega Boga in vse tiste lepe ideale, brez katerih življenje ne more naprej. Amen.

**S**lovensko protestantsko društvo Primož Trubar, v katero se ne glede na življenjski in svetovni nazor, versko in politično pripadnost ter narodnostno opredeljenost združujemo vsi, ki spoštujemo bogato izročilo slovenskega protestantizma, se obrača na znanstvene in izobraževalne zavode, državne organe Republike Slovenije, verske skupnosti, civilnodružbene organizacije, strokovna društva, znanstvenike, množična občila in vso slovensko javnost s

## POSLANICO

s pozivom za kar najbolj ustvarjalno, strokovno plodno, spoštljivo, povezujoče, zavezujoče in spodbujajoče proslavljanje bližajoče se

**500. obletnice rojstva**

**PRIMOŽA TRUBARJA**

**junija 2008.**

Poslanico izreka Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar v skladu s svojimi programskimi izhodišči, med katerimi je v ospredju varovanje in osmišljanje kulturnega izročila slovenskih protestantov. Društvo želi širiti in utrjevati zavest, da je to izročilo nastalo v oblikovanju Cerkev Božje slovenskega jezika in da je temeljnega pomena za razvoj in obstoj slovenske narodne samobitnosti ter njene vpetosti v evropski prostor. Društvo si prizadeva, da bi izjemni dosežki protestantov ne potonili v omalovaževanju in pozabi.

Primož Trubar je osrednja osebnost slovenskega protestantizma v 16. stoletju in hkrati najpomembnejša osebnost v razvijanju temeljev za oblikovanje slovenskega naroda. S spisi Primoža Trubarja se začne slovensko slovstvo v slovenskem knjižnem jeziku, poleg tega se z njimi začnejo med drugim tudi zgodovinsko poročanje v slovenščini,



teološko in filozofsko razpravljanje in pojasnjevanje v slovenščini ter sestavljanje pravnih besedil v slovenščini. S Trubarjem se začena javna raba imena Slovenci ter razglašanje enovitosti pripadnikov slovenstva ne glede na ločujoče deželne meje. Trubarjevo delo je ustvarilo temelje za postopno razvijanje slovenskega naroda, postopno miselno ozaveščanje o slovenskem narodu in njegovih zahtevah in postopno aktiviranje moči za uresničevanje spoznanih ciljev. Razumevanje in spoštovanje njegovega dela je izhodišče za prepoznavno in neizničljivo narodno samobitnost, s katero se Slovenci enakopravno vključujemo v najnovejše evropske in svetovne povezave.

Iz prepričanja o trajni veličini Trubarjevih dejanj in zamisli želi društvo ob približujoči se obletnici ves čas do 2008 še posebej spodbujati k celovitemu znanstvenemu preučevanju slovenskega protestantizma od 16. stoletja do zdaj, posredovanju raziskovalnih spoznanj najširši javnosti, ponatiskovanju in razlaganju protestantskih knjižnih del, porajanju na protestantizem tematsko vezanih umetniških del, ekumenskemu srečevanju verskih skupnosti, razvijanju dejavnih stikov s sorodnimi prizadevanji doma in v tujini, živahnemu seznanjanju z vsestranskimi dosežki slovenskega protestantizma, spominskim obeležjem doma, v zamejstvu in tujini, poimenovanju javnih zavodov, ulic, priznanj ipd. po zaslužnih protestantih, izdaji priložnostnega promocijskega gradiva in poštних znamk itn., pa tudi k ureditvi statusa Trubarjeve domačije na Rašici in Trubarjeve hiše v Ljubljani. Dejavnosti, ki naj bi osmislile 500. obletnico rojstva Primoža Trubarja, ne morejo biti omejene le na nekaj zavodov ali organov, saj se prav vsaki neformalni skupini, naselju, šoli, zavodu, društvu in mediju ponujajo priložnosti za pripravo proslave, kulturne prireditve, predavanja, pogovora, razstave, zaokroženega niza informacij, zgibanke ali brošure, delne raziskave, ekskurzije, odkritja spominskega obeležja, poimenovanja ulice ali zavoda.

Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar je prepričano, da je treba za usmerjanje širokega proslavljanja ustanoviti vseslovenski odbor najuglednejših strokovnih in družbenih predstavnikov in da mora biti leto 2008 razglašeno za Trubarjevo leto.

*Mihael Kuzmič*

### **The Religious Heritage of Protestants and their Identity: The Example of Protestant Churches in 20<sup>th</sup> Century Slovenia**

The present treatise is a demonstration of the fact that after their blossoming in the 16th century, followed by centuries of decline, reformation ideas resurfaced and were revived in the first half of the 20<sup>th</sup> century, finding concrete expression in the formation of the present day existing Slovene protestant churches. These, due to their minority status, are sometimes barely recognisable to the outside observer. However, even from within they do not show enough concern for their own distinct identity.

From the time of their formation, through their entry into public life and up to the end of the century, their pioneers have produced a real store of spiritual wealth in the form of written biblical and theological works of differing kinds and quality. This religious heritage of 20th century Slovene protestants is nowadays mostly unknown to the wider circle of readers and experts.

Brief surveys of individual priests and pastors in particular churches with superficial reference to their literary opus, are simply an appeal to church leaders and to researchers of religion in Slovenia to bring the fruit of their work to light and to make it available to the public. Nearly every religious worker mentioned deserves a thorough biography or even a monograph. For several of the religious workers mentioned it can be said that they contributed not only to the church but also to the general Slovene religious thought and culture, which was the reason for their inclusion in the Encyclopaedia of Slovenia (amongst Lutherans: Vladimir Deutsch, Adam Luthar, Ludvik Novak and in Amerika Frank Flisar and Aleksander Kardoš; amongst Pentecostals: Jožef Novak, Ludvik Üllen, Peter Kuzmič, Mihael Kuzmič; amongst Reformed: Jože Mihelič in America and, outside existing churches, Anton Chráska).

*Božidar Debenjak*

### **Zwei grosse Schritte im Jahr 1555**

Das Matthäusevangelium ist der Anfang der systematischen slowenischen Bibelübersetzung. Die vorliegende Analyse befasst sich mit Trubars Begleittexten. Das Hieronymus-Zitat (das erste slowenische Patristik-Zitat) wird mit Luthers

Vorbehalten gegenüber Hieronymus konfrontiert. Die Vorrede an *die wahre Kirche Gottes der Slowenischen Sprache* wird als ein sprachliches und religiöses Programm Trubars dargestellt, und zwar als ein Teil seiner naturrechtlicher Begründung der Slowenen aufgrund der Sprache; das *Land* ist nicht ein Kronland, sondern das sprachliche Territorium; in diesem Zusammenhang hat Trubar auch die Grundlagen der Standardsprache aufgestellt. Im anderen, in der Sprache wie im Druckbild mehr archaischen Anrede *an die lieben Slowenen*, mehr im Stil des Catechismus 1550, widmet sich Trubar dem Verhältnis der Graphik zur Phonetik (und führt erste phonetische Termini ein. In der Schlussanrede *Ihr gute Christen* wird der Schlussappell der Vorrede wiederholt. Im teilweise gothischen Anhang hat Mt 24:14 eine andere und vielleicht auch ältere Sprachform als im Haupttext des Evangeliums.

*Edo Škulj*

### **Die Gesangbücher der slowenischen Protestanten des 16. Jahrhunderts**

Slowenische protestantische Anführer haben in einer kurzen Zeit von 45 Jahren (1550–1595) nicht weniger als 56 Bücher gedruckt, die meistens der Religion gewidmet waren, unterm anderem im Jahr 1584 gesamte *Bibel* in Übersetzung von Jurij Dalmatin. Von diesen 56 Büchern haben acht, eben ein Siebentel, die Tonzeichen. Noch mehr: schon das erste slowenische Buch, *Cathechismus* aus dem Jahr 1550, hat sechs Catechismuslieder und Litanei, alles samt Noten. Diese acht Bücher mit Noten versehen sind sehr verschieden und werden schon auf den ersten Blick in zwei Gruppen geteilt. In der ersten Gruppe befinden sich Gelegenheitsdrucke und Drucke mit einem anderen, nicht musikalischen Zweck, dann aber mit Liedern samt Tonzeichen versehen; in der zweiten Gruppe gibt es eigentliche Gesangbücher, obwohl es im Buchtitel gar nicht immer ersichtlich ist. Dieser Beitrag wird nur Gesangbücher vorstellen.

*Mihael Glavan*

### **Slovenian Bible in Schulpforta**

On 21 May 1543, the Duke Heinrich von Sachsen founded a land school (Landesschule Pforta) situated about 3 km southwest of Naumburg, in the heart of Germany, 60 km from Leipzig. It became one of the three land schools for boys. So far the documents undoubtedly establish that its students included two Slovenians, Adam Bohorič (junior) and Janž Znojilšek.

The school library keeps a copy of *Slovenian Bible* (1584) personally presented to the Schulpforta Land School by its authors, Master Jurij Dalmatin (translator and author of the introductory study) and Adam Bohorič (language reviewer), on 10 January 1584, which is but two months after it had been printed. The (unprinted) back of the Bible title page bears a precious dedication in Latin written in Dalmatin's hand, and the signatures of both donors.

*Luka Ilić*

### **Bullinger's Influence on the Reformation in Slovenia**

Heinrich Bullinger kept an active correspondence with Primus Truber (1508–1586), who was a Lutheran superintendent in the city of Laibach and with Pietro Paolo Vergerio (1497–1565) of Capodistria. Drawing on this correspondence and elaborating on Oskar Sakrausky's work *Theologische Einflüsse Bullingers bei Primus Truber* (in Ulrich Gäbler and Erlaud Herkenrath ed., *Heinrich Bullinger 1504–1575: Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag*, 2, Zürich 1975) this paper establishes Bullinger's influence on Truber's doctrine of the sacraments and also shows to what extent Bullinger was responsible for stopping the spread of Flacianism (teachings of the Croatian-born reformer, Matthias Flacius Illyricus) in Slovenia.

In the summer of 1550 Truber published his Slovenian Catechism and to it he appended Flacius's theological work *On the word Faith (De Vocabulo Fidei)* from 1549. This work appeared also as an appendix to Truber's translation of the New Testament in 1557 and in his 1562 tenets of faith. Soon afterwards, however, Truber tried to avoid Flacius even though there was a strong pressure from Truber's colleagues Krelj and Klombner on the ministerium of Laibach to officially adopt the Gnesio-Lutheran positions. One reason why Slovenia did not turn completely Flacian was Bullinger's constant attempt at stopping it. He not only wrote to Truber against the Illyrian but also influenced the only existing Slavic Protestant press based in Urach in the province of Württemberg not to publish Flacius's works and not to accept Flacius as an adviser in translating and publishing Slovene and Croatian books.

Apart from corresponding with Truber and Vergerio, Bullinger sent them his works for reading. Some of Bullinger's views, especially traces of his interpretation of the Lord's Supper, can be found in Truber's own writings. In 1563 Truber was charged for propagating Zwinglianism by Jakob Andreae (1528–1590), who reported him to Duke Christoph (1515–1568) and the ducal court in Württemberg. This illustrates that certain aspects of Reformed theology found their way into Slovenia via Zürich and influenced Protestantism there.

*Franč Kuzmič*

### **Prekmurje Protestants in 18<sup>th</sup> century**

The 18<sup>th</sup> century was a period in which protestants of the Lutheran and Reformed confessions had to retreat from Prekmurje due to the predominance of catholic ecclesiastical and feudal lords. In November of 1732 the last Prekmurje Lutheran congregations were removed from Goričko. This ushered in a period of moral trial for Prekmurje protestants, which lasted for half a century right up until the toleration edict, which, in Prekmurje, was enacted in 1783.

Although a Catholic (though born into the Protestant Nadasdyjev family), Countess Marija Magdalena Drašković allowed them to settle on her estate near

Šurd and ceded to them the deserted Lisza. In the same year 14 Slovene Lutheran families moved there. Other families followed, settling down on untilled land given to them by the Festetics Counts. This also accorded with state policy, which encouraged the colonization of those regions of the Hungarian land that were left unpopulated after the wars with Turks.

Historians believe that Prekmurje Protestants established themselves in at least 12 settlements within the parish of Šomod in the mid-eighteenth century. At first the Lutheran priests in Šurd were Hungarians, but later they were Slovenes. The Slovene protestant colony in the Šomod region grew in the second half of the 18<sup>th</sup> century to nearly 2000 people. Instead of granting Prekmurje protestants their desire for at least one parish, Maria Theresa decided to establish a new parish in Sombotel, which covered the whole of Prekmurje. From that time onwards, the remaining protestants could attend church services in the articular regions of Nemes Cso, Nemes Dömölk and Šurd (mostly in the latter). However, during this period the dispersed protestant population began to be united by the printed word.

The most tangible migratory drift from Prekmurje to the Šomod region was, without doubt, connected to the period of Števan Küzmič's ministry. In this ethnically mixed region (Hungarians, Croats, Germans, Prekmurje Slovenians) he managed, on a relatively weak financial base, to develop an intensive church organizing work. He was also entrusted with the Christian community of Legrad, thus reviving religious activities in the venacular in regions populated by Slovenes and Croats. After the toleration edict, the migration of communities within the wider Prekmurje population ceased. Thus by the end of the 18<sup>th</sup> century there were two Slovene pastors working in the region, one in Šurd and the other in Szentkiraly.

*Dušan Voglar*

### **Cankar über Trubar und dessen Lobredner**

Die zwei Vorlesungen des Schriftstellers Ivan Cankar im März und Juni 1908 in Wien und Triest sind bedeutungsvoll vor allem deswegen, weil in ihnen Primož Trubar als Gründer der slowenischen Literatur bewertet, der slowenische Charakter der protestantischen Bewegung betont, die römisch-katholische Unterschätzung der protestantischen kulturellen Errungenschaften abgelehnt und andererseits die grundlose liberalistisch-nationalistische ideologische Aneignung ironisiert wurden. In diesen Punkten waren die Cankar's Vorlesungen in voller Übereinstimmung mit den Ansichten der Literaturhistoriker Ivan Prijatelj und France Kidrič, jedoch konnte Cankar damals ihre Verhandlungen über Trubar's Tätigkeit und Bedeutung noch nicht kennen, weil diese erst in nächsten Monaten veröffentlicht wurden. Die Hauptquelle für Cankar's Schilderung des Schicksals von Primož Trubar und der Entwicklung des krainischen Protestantismus im 16. Jahrhundert war die *Geschichte Krains* des Historikers August Dimitz, dane-

ben aber auch das Werk *Die Superintendenten* von Theodor Elze, obwohl dieses wahrscheinlich nur indirekt.

*Cvetka Hedžet Tóth*

### **Auf der Grenze von Philosophie und Religion**

Der Artikel »Auf der Grenze von Philosophie und Religion« erörtert die Ansichten von Paul Tillich über philosophische Theologie. Tillich betont ausdrücklich, daß philosophische Begriffe für die Theologie absolut notwendig sind und niemals vermieden werden können. Philosophie stellt die Frage nach dem Sein, Theologie handelt von dem, was uns unausweichlich und unbedingt angeht. Philosophie ist die Haltung des radikalen Fragens, Religion ist reines Ergriffensein von dem Unbedingten. In der Struktur der Theologie wird der Unterschied von Religion und Philosophie besonders deutlich, die Philosophie ist grundsätzlich theoretisch, die Theologie grundsätzlich existentiell. Die Theologie denkt und antwortet aus existentieller Situation heraus, dabei operiert sie auch immer mit philosophischen Begriffen. Philosophie und Religion verhalten sich wie Fragen und In-der-Antwort-Stehen. Glaube heißt in allen Funktionen des Geistes wirksame Hinwendung zum Unbedingten. Jeder Glaubensakt richtet sich unmittelbar auf ein heiliges Objekt, aber er meint nicht das Objekt, sondern das Unbedingte, das in dem Objekt symbolisch ausgedrückt ist. Das Unbedingte ist eine Qualität, die wir in der Begegnung mit der Wirklichkeit erfahren. Etwas Unbedingtes bezeichnet nie ein Wesen, auch nicht das höchste Wesen. Wer von der Existenz des Unbedingten spricht, hat nach Tillich den Sinn dieses Begriffes völlig mißverstanden.

Der Begriff der Grenze ist ein Symbol für Paul Tillich's ganze persönliche und geistige Entwicklung. Im Stehen »auf der Grenze von Theologie und Philosophie« ist seine Position von größter Bedeutung. Als Theologe versuchte Tillich Philosoph zu bleiben und als Philosoph Theologe, dabei geht es ihm um den Versuch, alle Bereiche des menschlichen Lebens aus ihrem Gerichtetsein zum Unbedingten her zu deuten. Mit seiner philosophischen Theologie entwickelte er eine von der Geschichte tief geprägte Metaphysik der Erkenntnis. Geschichte bedeutet nicht nur Erkennen, sondern auch Entscheidung, und zwar Entscheidung, die zugleich konkret ist und in die Tiefe des Unbedingten reicht.

*Ciril Sorč*

### **Kenosis in Jürgen Moltmann und Hans Urs von Balthasar**

The treatise presents a very important topic for our time, concerning the place of kenosis within the doctrine of the triune God. It is based on a comparison of the teachings of two great 20<sup>th</sup> century theologians: the Catholic theologian Hans Urs von Balthasar, whose centenary is being celebrated this year (b. 1905, d. 1988) and the protestant theologian Jürgen Moltmann (b. 1926), who has not yet had his final say. Each in his own way gives kenosis a central

place. Their contribution is evident from the Trinitarian theologies they develop. While Balthasar traces the beginnings of kenosis to the immanent Trinity (proto-kenosis), Moltmann points to the consequences of the kenosis of the cross – consequences for humankind, and also for God himself. While Balthasar lingers on incarnational kenosis, although in such a manner as to lead to the paschal mystery (*Mysterium paschale*), Moltmann goes directly to the cross of the Christ, which is given its indelible place in the life of the Holy Trinity. Therefore both theologians “meet” at the Easter event of Jesus’ death and resurrection. Only in the light of this event can we discern the real “essence” of God who is love, and discover what place kenosis holds in his Trinitarian life and salvific intervention in creation and history.

The contribution of both theologians should be understood as an “approaching” towards the inscrutable mystery, which is the *mysterium salutis*. Immersion in this important theological topic and contributions of our theologians, which should be read in their complementarity, is at the same time an encouragement to a drawing together of all Christians. Kenosis is namely that reality which is progressively becoming an emblem of both protestant and Catholic theology, as it has long since been of Eastern orthodoxy. I perceive the contribution of all churches in their “symphonicity”, to borrow Balthasar’s expression. I hope I have at least gone some way towards demonstrating that breadth of kenotic theology which we shall with great benefit implant in our being and praxis.

*Nenad Hardi Vitorović*

### **Moltmann’s “political theology”**

Jürgen Moltmann’s concept of “political theology” was not, as he said himself, an attempt to create a separate theological discipline, or to politicise the church, but rather a means of raising awareness of the political dimension inherent in all theology, and hence Christianising church politics and the political engagement of Christians. In his view there are actually no apolitical theologies, only theologians and churches that are not aware of their own political functions. They may think and even declare that they are apolitical, but that is never actually the case. This is the reason Moltmann and his colleague Johann Baptist Metz decided to use a term that Carl Schmitt had already used, but to turn it against the meaning Schmitt had given it. With this transformation they not only reaffirmed the ancient concept of political theology, but also started to use it in the sense of socially critical theology. The aim of political theology is then to Christianise the political being of the church and Christians in line with their following Christ. So – despite the somewhat ambiguous term – the concept should simply be understood as meaning consistent and responsible Christian theology. If the latter is not consistent and responsible, and if the churches are not aware of their social roles and political functions, then Christianity is in danger of becoming or remaining a political religion.

*Violeta Vladimira Mesarič*

### **Paul Tillich as War Chaplain**

The paper analyzes some aspects of his philosophical theology, especially the meaning of being connected with the concept of time. Time is understood as *kairos*, the right, qualitative time in comparison with formal, quantitative time. For Tillich the meaning of history on the basis of the concept of *kairos* is an inescapable responsibility for history, responsibility rooted in the awareness of the *eternal*.

What is it that makes Paul Tillich's philosophical theology attractive? To answer this question we have to consider his very particular position when he was confronted with the concrete historical events at the beginning of the 20th century, especially with the First World War – in which he served as a chaplain – and the period shortly after. Paul Tillich's philosophical theology describes better than any other the centre of his thought and work called “on the boundary line between philosophy and theology”. The boundary line between philosophy and theology represents the centre and the strongest orientation throughout all periods of his personal and intellectual life in the Old World, and also later in the Promised Country.

*Robert Inhof*

### **Self-Image and the Image of Jesu Christi of the Painter Nikolaj Beer**

At the 2001 exhibition in the small gallery of the Gallery of Murska Sobota Nikolaj Beer put his latest works on display. The exhibits were mainly oil on wood paintings of smaller size. The main themes of his works, however, have not changed. Again there were cornfields, Saturns, human heads and, of course, his native village of Kúkeč, the everpresent and omnipotent domain within which the artist placed his motifs.

In his most recent works, however, these motifs are saturated by an even more explicitly expressed metaphor of death and passing away. Still, one cannot see this works as being morbid for the metaphor of death and passing away is confronted with an irrepressible lust for life. One cannot help but notice that – after twenty years – his paintings bring his own image and the image of Jesu Christi in that this time around, the two images are not directly linked to each other as far as semantics is concerned. Beer's self image is now realised in the form of diptych with a decomposing body of painter's double on the right side. The image of Jesu Christi, however, does not have a pair. Nikolaj Beer is of Protestant background thus his image Jesu Christi is merely an image from which – in accordance with the Second Commandment – one cannot expect neither miracles nor redemption.



## SODELAVCI TE ŠTEVILKE

- dr. Božidar Debenjak**, redni profesor za filozofijo zgodovine in socialno filozofijo na Filozofski fakulteti v Ljubljani
- mag. Geza Erniša**, škof Evangeličanske cerkve v Sloveniji
- dr. Mihael Glavan**, vodja posebnih zbirk Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani
- mag. Luka Ilić**, predavatelj na Teološki fakulteti v Novem Sadu
- Robert Inhof**, višji kustos v Galeriji Murska Sobota
- mag. Ludvik Jošar**, protestantski teolog, dolgoletni urednik *Evangeličanskega lista*
- Paolo Jugovac**, publicist, glasbeni kritik in urednik v Trstu
- dr. Marko Kerševan**, redni profesor za sociologijo religije na Filozofski fakulteti v Ljubljani
- dr. Matjaž Kmecl**, profesor za slovensko književnost na Filozofski fakulteti v Ljubljani, v pokoju; redni član Slovenske akademije znanosti in umetnosti
- dr. Primož Kuret**, redni profesor za zgodovino glasbe na Akademiji za glasbo v Ljubljani
- mag. Franc Kuzmič**, višji kustos v Pokrajinskem muzeju v Murski Soboti
- dr. Mihael Kuzmič**, binškoštni teolog in predavatelj na Evangelijski teološki fakulteti v Osijeku
- mag. Vladimira Mesarič**, evangeličanska duhovnica in vršilka dolžnosti vikarja v Slovenski vojski
- dr. Ciril Šorč**, redni profesor za dogmatiko na Teološki fakulteti v Ljubljani
- dr. Edo Škulj**, izredni profesor za zgodovino glasbe na Pedagoški fakulteti v Mariboru, v pokoju; župnik v Škocjanu blizu Turjaka
- dr. Cvetka Hedžet Tóth**, redna profesorica za ontologijo in metafiziko na Filozofski fakulteti v Ljubljani
- Nenad Hardi Vitorović**, strokovni sodelavec Znanstvenega inštituta Filozofske fakultete v Ljubljani
- Dušan Voglar**, glavni urednik *Enciklopedije Slovenije*, v pokoju

# ZBRANA DELA PRIMOŽA TRUBARJA

**Urednik ddr. Igor Grdina**

## **KNJIGA I – 568 strani**

Catechismus 1550  
Abecedarium 1550  
Abecedarium 1555  
Catechismus 1555  
Abecedarium 1566

Uredila, transkribirala, prevedla mag. Fanika Krajnc - Vrečko

## **KNJIGA II – 425 strani**

Ta celi Catechismus s kratko zastopno izlago 1567  
Catechismus z dveima izlagama 1575

Uredila, transkribirala, prevedla mag. Fanika Krajnc - Vrečko

## **KNJIGA III – 644 strani**

Articuli oli deili te prave, stare vere kersčanske 1562  
Cerkovna ordninga 1564  
Ta slovenski kolendar, kir vselei terpi 1557, 1582

Uredil, transkribiral, prevedel dr. Jonatan Vinkler

\*

Izdaja vseh del Primoža Trubarja bo po načrtu končana leta 2008  
v počastitev 500. obletnice Trubarjevega rojstva

\*

Izdajata Darila Rokus, d. o. o., in SPD Primož Trubar  
Izdajo Zbranih del Primoža Trubarja sofinancira Ministrstvo za kulturo

Pri pridobivanju podlag za prevzem izvirnih besedil Primoža Trubarja sodelujeta Sekcija za zgodovino slovenskega jezika pri Inštitutu za slovenski jezik Frana Ramovža ZRC SAZU in Narodna in univerzitetna knjižnica

\*

**Naročila sprejema Darila Rokus, d. o. o., Gosposvetska cesta 2, 1000 Ljubljana**  
[www.darila.com](http://www.darila.com)

\*

100 izvodov je izdelanih v dragoceni vezavi in z bibliofilskim oštevilčenjem



## Muš je energija

energija, ki je občutljiva, in je prava. Če prehranje in je črna.

Številna vrsta energije nastaja v človeku. Z drugimi besedami energije - **MUS** - sposobnosti ljudi človeka izgledajo različno in tudi in energije. V priložnosti prava vrsta energije in volje. Številna vrsta energije in volje.

Mus je vrsta energije, ki je prava. Če prehranje in je črna. Mus je vrsta energije, ki je prava. Če prehranje in je črna. Mus je vrsta energije, ki je prava. Če prehranje in je črna.

**hsc** Mus energija

Mestna občina Ljubljana



Popolno informacijsko okolje

**Perftech** 

The logo icon for Perftech, consisting of a square divided diagonally from the bottom-left to the top-right, with the top-right triangle being white and the bottom-left triangle being dark grey.



**Mercator**

*Najboljši sosed*



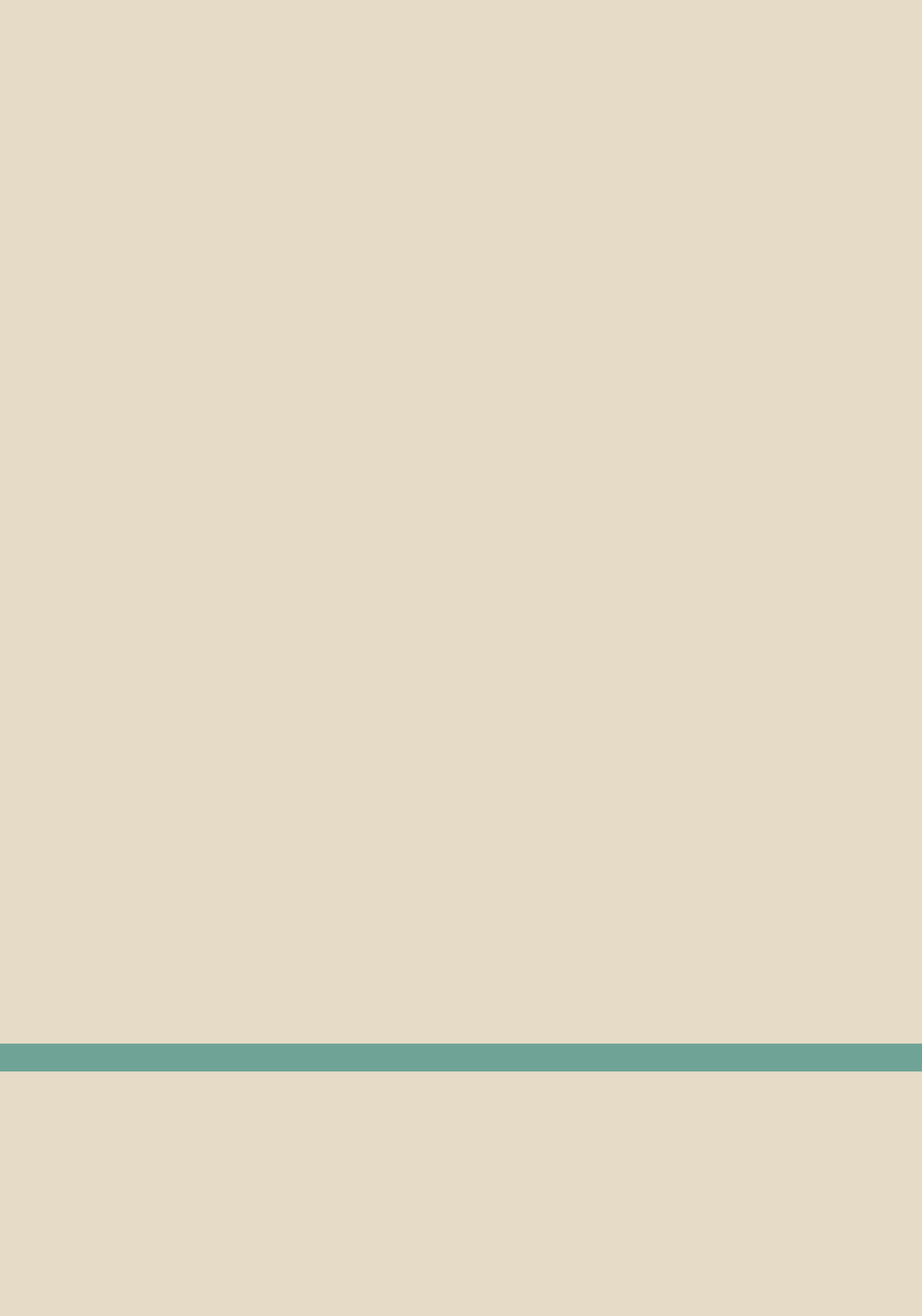
Organizator trga z električno energijo

# Moč sodelovanja.

www.istrabenz.si | 05 32 20 20 20 | info@istrabenz.si

Naš svet je svet v gibanju.  
Naša moč izvira iz naših posameznikov in vključenosti skupine.  
Odličnost dosežemo s odločnostjo, predanostjo in usvajanjem.  
Pogajamo se s svetom s ustvarjalno energijo.

 **ISTRABENZ**



# STATI INU OBSTATI

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTĪZMA

ELEKTRONSKA IZDAJA