

Albert Kos

DRUŽBENI NAZOR SLOVENSКИH PROTESTANTOV

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

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

Toda pomembnost slovenskih protestantskih reformatorjev daleč presega zgolj literarni ali ozki verski okvir. Saj je bila reformacija eno največjih ideoloških gibanj, ki so spremljala človekov boj za pozemeljsko eksistenco. Nova vera je morala človeku preuravnati razmerje do boga in sveta, mu dati novo življenjsko vsebino in odkriti pravi smisel njegovega bivanja na zemlji. Ne smemo prezreti, da so se pred štiri sto leti naši predniki bili s Turki in se osvobajali graščinskega jarma, obenem pa molili k bogu in se trudili, da bi prišli v neposreden stik z njim, ga približali svoji življenjski borbi, govorili z njim naravnost in dojeli njegovo besedo brez posrednika v jeziku, v katerem so se sporazumevali s svojo družino in sosesko.

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

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

Šele več ko dve sto let pozneje je z ameriško in francosko revolucijo blaginja in sreča postala politični ideal in težnja k sreči je bila v raznih deklaracijah priznana kot ena temeljnih pravic.¹ Zdaj se je bilo pozemeljsko bivanje že emancipiralo od onostranstva ter postalo samostojno torišče, na katero so ljudje usmerili svoja prizadevanja za razumno ureditev življenja na svetu, v družbi, in sicer po zakonih, ki jih je glede na moč in razmerje družbenih sil narekovala družba sama. Na tem mestu ne gre za ugotavljanje in ocenjevanje, v koliko je spričo razrednega značaja družbe ostalo samo pri proglačitvi takih pravic, ker se ideologija ni v celoti krila z družbeno stvarnostjo. Tu hočem samo poudariti, da se je z meščanskimi revolucijami ob koncu 18. stoletja že dovršila emancipacija socialnih ideologij in doktrin od teologije.

Tega o reformaciji še ni mogoče reči, dasi pomeni po nekaterih svojih elementih prvi začetek tega razvoja. Izrazitejši začetek v tej smeri predstavljajo vsekakor socialna gibanja tistega časa, ki so v mnogočem šla dlje kot reformacija. Machiavellijev nauk iz istega časa je sicer že rezultat emancipacije politike od teologije in verske morale, saj je proglasil za edini nagib, vodilo in opravičilo vse državne dejavnosti državni prav (ratio status).² Toda pri tem Machiavelli ne predpostavlja nobenega socialnega gibanja in omejuje državo nasproti ljudstvu, v katerem ne vidi tiste odločilne dejavne sile, ki naj prerodi Italijo. To poslanstvo bi mogel dovršiti samo mogočen vladar, obdarjen s posebno sposobnostjo — virtu.³ Vpliv Machiavellijevega nauka v naslednjih stoletjih sicer ni izostal in je prav pri utrjevanju absolutne države nakazoval nove metode konkretne politične dejav-

¹ Deklaracija o neodvisnosti, sprejeta 1774 v Philadelphiji. Janet Paul, *Histoire de la science politique* I. Paris, str. XIV.

² Izraz »državni prav« za ratio status posrečeno rabi St. Leben v slovenskem prevodu Don Kihota III, str. 18.

³ Meinecke Friedrich, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. München-Berlin 1924, 36 sl. — Mesnard Pierre, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*. Paris 1936, 17 sl.

nosti, nekako politično tehniko.⁴ Toda ideologija se je še zmerom bolj ali manj gibala v okviru srednjeveških nazorov in tradicij.

Kajti tega miselnega okvira tudi reformacija ni razbila. Ostala je pri srednjeveškem pojmovanju, da je smoter življenja izven tega sveta in vse pozemeljsko bivanje zgolj priprava na kraljestvo božje brez vrednosti v samem sebi. Oblast cerkve in položaj duhovništva, ki je bilo v tedanji družbi tudi še ob nastopu reformacije edini intelektualni sloj in je vso filozofijo in znanost podrejalo teologiji, sta bila vzrok, da sta se tudi filozofija in pravo šteli samo kot veji teologije in da so verske dogme veljale tudi kot politični in socialni aksiomi.⁵ Slej ko prej je ostal svet vključen v onostranstvo in podrejen onostranskim smotrom in reformacija je le poskus prenovitve vsega življenja v okviru tega enotnega, celotnostnega pojmovanja, ki nima svojega središča in težišča na zemlji. S tem pa predpostavlja tudi obstoječi družbeni in politični red. Poudarek je le na idejni vrnitvi k pravemu, čistemu evangeliju.

To pomeni, da tudi reformacija, kot krščanstvo sploh, ni neposredno nastala iz kakega socialnega gibanja, dasi je seveda značilna manifestacija svoje dobe in v njenem okviru najtesneje povezana z dano družbeno problematiko. Tudi protestantizem ni naravnost usmerjen na družbeno življenje, temveč je do njega le v negativnem razmerju, namreč v tem smislu, da gleda na družbo kot na nasprotje verske, torej nadzemeljske sfere.⁶ Toda zaradi tega nič manj ne velja, da raste vera iz zemeljskih stisk, ki ji dajejo vsebino in značaj ter ji celo predstave in pojme osvetljujejo z znanimi primeri iz vsakdanjega življenja. Prilike svetega pisma, ki se zmerom znova vračajo na vprašanja pravičnosti ter plačila in povračila, to najbolje dokazujejo. Seveda odločajo pri oblikovanju verskega čustva predvsem duševne stiske, tako da je dana socialno-zgodovinska pogojenost le posredna, in res je tudi, da se verske ideje razvijajo v nekem smislu samostojno po lastni notranji dialektiki in razvojni sili, kot meni Troeltsch⁷, tem bolj, če obstoji kot varuh verske vsebine samostojna organizacija. Toda tu gre za poudarek, da vera ni postavljena na svet od zunaj, temveč da ima svoj vir v ljudeh samih, kakršni so pač v težavah in nesrečah, skrbeh in dvomih na tem svetu, kjer bijejo boj za svoj življenjski obstoj. In kako se izpričuje »razvojnaja sila« vere, če ne spet po živih ljudeh, ki so v določenem času dovezetni za ta ali drugi verski nauk, kot jim v danih okoliščinah in družbenih razmerah bolj ustreza?

S tem je že nakazana smer, v kateri je treba pristopiti k analizi družbenega nazora naših protestantskih pisateljev. V prvi vrsti gre za

⁴ Dilthey Wilhelm, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Gesammelte Schriften II. Leipzig-Berlin 1923, 269.

⁵ Engels Friedrich, *Der deutsche Bauernkrieg*. V hrvatskem prevodu Musulin I., *Njemački seljački rat*. Zagreb 1933, str. 54.

⁶ Troeltsch Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen*. (Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik. Neue Folge.) Bd. 26, str. 6 sl., 14.

⁷ Prav tam 29 in Bd. 29, 6.

konfrontacijo njihovega filozofskega in sociološkega stališča z dejanskim stanjem socialne in politične stvarnosti in potem za ugotovitev, kakšno mesto zavzema protestantska ideologija v razvoju socialnih in političnih sistemov sploh in v kakšni zvezi je z razvojem celotne evropske miselnosti.

»Protestantizem je položil temelj naši kulturi, a sam se ni obdržal... Padel je kot mlad hrast, ki trešči strela vanj,« pravi profesor Prijatelj.⁸ Porazeni so bili tudi kmetje, med drugim zlasti tudi zato, ker se je kmečko gibanje razvijalo ločeno po pokrajinah, da ga je bilo mogoče posamič udušiti.⁹ Toda, ali ne utegne biti eden skupnih vzrokov za poraz obeh, da sta ostali obe gibanji nepovezani med seboj? Onostranska usmeritev reformacije, ki se ni prav nič približala kmetom v njihovem obupnem boju za obstoj in življenje na domači grudi, je oslabilo učinkovitost in silovitost ideologije, ki je v prvem trenutku obetala ostvariti evangeljsko pravičnost in ljubezen med ljudmi na zemlji.

Takrat, ko je socialna stiska slovenskega kmeta zorela že v drugi veliki upor, pa se je Trubar še vedno obračal na deželno gosposko in jo pred svojim drugim izgnanstvom rotil, naj bodo stanovitni kristjani, pripravljeni žrtvovati za vero tudi svoje imetje in življenje, ženo in otroke.¹⁰ Danes se zavedamo vse tragične veličine prvega slovenskega reformatorja in pisatelja, ki je sam res žrtvoval vse, a je svoje poslanstvo vezal s tistimi, ki niso bili pripravljeni žrtvovati ničesar ne od svojega imetja ne od svojega vladajočega in gospodujočega položaja. Trubar je še ves tičal v sponah srednjeveške miselnosti ter obstoječega družbenega in političnega reda, da ni videl pravega obraza tistega ljudstva, kateremu je hotel z največjo ljubeznijo in požrtvovalnostjo služiti.

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

⁸ Ivan Prijatelj, O kulturnem pomenu slovenske reformacije. 1908, 48.

⁹ Grafenauer Bogo, Boj za staro pravdo. Slovenski kmet ob koncu 15. in v začetku 16. stol. Ljubljana 1944, 109.

¹⁰ Trubar dež. upravitelju 29. X. 1564. Elze Th, Primus Truber's Briefe. Tübingen 1897, 435.

1. PROTESTANTSKA IDEOLOGIJA

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

Ni čuda, če se je človek spričo tolikšnih nenadnih izprememb, ki jih še ni mogel razumeti ne razložiti z zakonitostjo razvoja, čutil neobgljenega in brez moči. »Človešku srce je kakor ena barka na enim divjim morjem, katero fortune inu viharji od štirih stran tiga svita gonijo. Od te strane paha strah inu skrb pred prihodno nesrečo, od une strane pak srd inu žalost za volo tiga hudiga, kir je uže vpričo. Tu se začne vupanje inu prevzetje od prihodne sreče, od unod pak piha žihrost inu veselje v tem blagej, kir je vpričo. Take fortune inu vihari pak vučē iz srca govoriti inu srce gori odpreti inu grunt vunkaj izsipati. Zakaj kateri v strahi inu nuji teči, ta veliku drugači govori od nesreče kakor ta, kir v veselej plove...« Tako je označil Dalmatin duševno razpoloženje slovenskega človeka 16. stoletja, ki je hotel Bogu samemu zaupati svojo nesrečo.¹ Kakor so Izraelci v psalmih peli Bogu livalo in tožili svoje gorjé: »barkaroli per timonu, čolnarji inu galijoti per vesli, ti orači per drivesu, kopači per kepah, tkalci per stativah, žene inu dečle per preslic«,² tako naj se tudi kristjan ne zanaša na veliko gosposčino ali svoje prijatelje, otroke ali na svoje blago, oblast, moč, modrost ali na kakršno koli zemeljsko ali človeško reč, temveč le

¹ Dalmatin, Biblija. Predgovor čez psalter. 279.

² Trubar, Psalter. Predgovor. 7.

na pravega Boga in očeta Jezusa Kristusa.³ Kajti če govoriš s človekom o takih rečeh, to ne gre tako močno od srca, ne gori in ne živi.⁴

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

Vse svoje težave naj človek zaupa vsemogočnemu, pravičnemu in dobremu bogu, je učila nova vera kot že v davnih časih prvo krščanstvo. Samo v bogu, so mislili, je mogoče najti skladnost vsega veseljstva, izravnati vsa nasprotja sveta in doseči odrešitev od vseh pozemeljskih nesreč. Le bog sam, ki je ustvaril vse stvari, more s svojo milostjo premagati prepad med bogom in bednim, nebogljenim človekom, ki ves tiči v grehu. Človekovo bivanje na zemlji je usodno povezano z grehom. Toda Bog ni samo neskončno pravičen, temveč je tudi neskončno dober in v svoji ljubezni do človeka je poslal svojega sina na zemljo, da s svojim trpljenjem in smrtjo svet odreši. Bog je izkazal človeku milost za njegovo vero, ki jo človek izpričuje s pokorščino božji postavi in z dobrimi deli.

Tako je učilo krščanstvo in veroval pobožni kristjan. Tudi reformacija tega temeljnega razmerja, greh—milost, ni izpremenila. Slej ko prej je človek tudi ob pojavu nove zapletene življenjske problematike postavljaj vsa svoja nerešena vprašanja v to nasprotje, ker ni imel še novih pojmov in predstav o svojem razmerju do življenja, boga in veseljstva.

Kajti nekaj je bilo zdaj človeku na poti, da bi bil mogel govoriti s svojim bogom naravnost, kot so govorili v davnih časih stari Izraelci v svojih visokih pesmih. Po Kristusovi zaslugi bi se bila morala ta vez, so menili protestanti, samo še bolj utrditi in poglobiti. Saj je zapustil Kristus človeštvu božjo besedo evangelija, ki je bila namenjena prav vsem ljudem. Vera je izviralna iz srca vsakega posameznika, bila je individualna in subjektivna. Milost božjo je posredovala božja beseda evangelija, ki jo je moral z vero vsakdo sam dojeti, da bi se združil z Bogom in uresničil svojo človeško vrednost v božji skupnosti. Tu se šele dopolnjuje vesoljna skupnost vernega človeštva v znamenju ljubezni.⁵

V nadaljnjem razvoju pa se krščanstvo ni več zadovoljilo s pridigo evangelija, ki bi neposredno odpiral verniku pot k milosti božji. Organizirala se je cerkev, ki je z ustanovitvijo posvečenega duhovništva in zakramentov omejila prvotni verski individualizem. Brez zakramentov ni bilo več zveličanja, delitev zakramentov pa je bila v rokah duhovnikov. Resnica je bila poslej samo v cerkvi, ki je bila po katoliškem nauku ustanova milosti, postavljena od boga, da posreduje grešnemu človeštvu božjo milost in večno zveličanje.⁶

Na mesto verskega individualizma je stopil univerzalizem krščanske skupnosti, ki ga je zdaj predstavljala cerkev sama. Tomistična

³ Trubar, Psalter. 10.

⁴ Dalmatin, cit. mesto.

⁵ Troeltsch, Bd 26, str. 34, 37, 38.

⁶ Prav tam, 312.

etika je na novo opredelila razmerje do sveta in družbe. To je bilo v času, ko je cerkev dosegla višek svoje posvetne moči. V socialnem pogledu je ostala nedejavna in je načelno zanikavala vrednost zemeljskega življenja, priznavajoč obstoječe stanje le kot nujno zlo. Toda spričo lastnega položaja v svetu je morala najti za to opravičilo in pozitivno utemeljitev.

In res, po Tomaževem nauku je tudi zemeljski red vključen v naravni red, ki bi se, če bi ne bilo greha, ujemal z božjim redom, namreč s tistim dovršenim redom v smislu večnega zakona, ki ga je predvidel bog kot stvarnik vesoljstva in ki se odraža v naravnem zakonu. Večni zakon pomeni večno idejo, ki velja kot temeljno načelo vsega božjega stvarstva.⁷ Vse stvari odražajo ta večni zakon in vsaka ga delno ostvarja. Človek kot razumno bitje pozna sam cilj, h kateremu mora hrepeneti, in ravna zavestno in po svobodni odločitvi. Kajti bog je vcepil v človeka svoj večni zakon, ki se uveljavlja kot naravni zakon takrat, ko se v človeku obudi in razvije razum.⁸

Naravni zakon postavlja samo splošna načela. Človeški razum sam ga mora uporabiti za posamezne primere, in tako se izvaja iz splošnih načel naravnega zakona človeški zakon, ki pa ne more biti popoln. Zato je bil potreben drugi pozitivni zakon, popolnejši in bolj dovršen ter neizpremenljiv: to je božji zakon, božja postava, oznanjena z razodetjem stare in nove zaveze.⁹ Del te postave je dekalog.

Zaradi greha pa ne more biti skladnosti med dejansko ureditvijo sveta in božjim zakonom. Zato je absolutna veljava naravnega reda, ki bi sicer ustrežal božjemu redu, omejena in okrnjena: naravnemu zakonu je zaradi greha odmerjena le relativna veljava. Kjer vladajo neenakost, razbrzdanost in nasilje, se mora absolutni naravni in božji red okrniti v pomanjkljivi prisilni pravni red, ki je posledica, toda obenem tudi zdravilo greha.¹⁰

Vendar družba sama ni posledica greha. Kajti človek je po svoji naravi določen za življenje v družbi in tako izhaja potreba vladanja in družbene avtoritete iz človeške narave same. Po Tomaževem nauku bi obstajali družba in oblast tudi v prvotnem stanju brez greha, samo da bi tu ne bilo treba rabiti sile in strahovanja.¹¹ Kajti ne bilo bi hudobnih in pokvarjenih ljudi, za katere ni dovolj beseda, da se odvrnejo od greha.¹²

Toda z odrešitvijo od greha ne gre za izravnavo te neskladnosti in izboljšanje pozemeljskega reda v smislu dovršenega naravnega in božjega zakona. Gre za mnogo več: za doseg zveličanja in božjega kraljestva, ki ga posreduje le milost božja, seveda le preko cerkve kot

⁷ Janet I, 371. — M. Grabmann, Thomas v. Aquin. Kempton-München 1920, 132.

⁸ Grabmann, cit. delo 132.

⁹ Janet I, 371 in 372.

¹⁰ Troeltsch, Bd 27, str. 327, 332, 335, 344.

¹¹ Grabmann 142.

¹² Janet I, 371.

ustanove milosti. Četudi bi osvobodili pomanjkljivi človeški razum naravnih nagonov in strasti, ki vladajo v pokvarjenem svetu, in ga približali popolnemu božjemu razumu, bi nam to olajšalo le spoznanje greha.

Zadnji smoter z razumom obdarjenega človeka je blaženost, neposredno gledanje boga v nebesih. K temu smotru vodijo človeka moralna dejanja, ki so rezultat svobodne volje. Razum postavlja volji objekte stremjenja in motive ravnanja. Volja in razum sta glavna elementa moralnega ravnanja, v čustvenem življenju pa se odloča boj med notranjimi krepostnimi nagnjenji, ki vzpodbujajo in usmerjajo človekovo dušo k poslednjemu smotru, in med grehom, ki odvrača človeka od tega smotra.

Poleg zakona je božja milost drugi element, ki pomaga človeku v njegovem moralnem stremjenju po združitvi z bogom.¹³ Kajti naravni zakon in iz njega izhajajoče naravne kreposti ne vodijo k blaženosti, kot ne more razum, ki omogoča spoznanje naravnega zakona, dojeti nadnaravne resnice. To je čisto aristotelovska misel, da ne more človeški razum iz lastne moči dojeti bistva Boga.¹⁴ So verske resnice, ki presegajo zmožnosti človeškega razuma. Samo filozofske resnice so mu dostopne, ne da bi mogel prodreti tudi v verske resnice, kot je nekoč učil Abaelard. Po Tomažu pa je ustanovljena stroga hierarhija, v kateri je filozofija podrejena teologiji in ne more sama dokazati ničesar, kar je izven območja razuma. Razum more jemati verske resnice samo kot premise sklepa, da je milost božja nujnost, brez katere bi bilo zveličanje človeka nemogoče. V prav takem hierarhičnem razmerju sta tudi posvetna oblast in cerkev¹⁵ kot ustanova milosti.

Sholastično mišljenje, gibajoče se v stopnjah od razuma k milosti v smislu formule: *intelligo ut credam*, se je čudovito skladalo s hierarhično urejeno fevdalno družbo. Ves zemeljski red je stopnjevita stavba in preko teh nižjih in višjih stopenj, različno oddaljenih od boga in z različno vrednostjo, povezanih v skladno celoto, gre pot k zveličanju. Na vrhu je cerkev, ki ji pripada vzvišena naloga, pripravljati ljudi za združitve z bogom in z zakramenti posredovati njegovo milost. Takoj pod njo je država, ki mora vzgajati zemljane h krepostnemu življenju, zato dolgujejo podložniki tudi njej brezpogojno pokorščino. Z vsem tem se človek moralno preizkuša in utrjuje, pri čemer velja kot merilo božja postava z zahtevo po dobrih delih.¹⁶

Težka in zapletena filozofija, ki je potiskala človeka še globlje v pozemeljsko bedo, tako da se mu je čedalje bolj odmikal ideal božjega kraljestva in večnega življenja. Praksa cerkve mu je morala omajati vero, da bi mu cerkev, taka, kakršna je bila, vsa posvečena zemeljskim rečem in skrbi za lastno blaginjo in moč na svetu, sploh še mogla

¹³ Grabmann 132—3.

¹⁴ Bréhier Emile, *Histoire de la philosophie*. I. Paris 1938, str. 660.

¹⁵ Prav tam 660-1.

¹⁶ Troeltsch, Bd. 27, str. 327, 332, 335, 344.

posredovati zveličanje. Prodajanje odpustkov, ki je imelo namen zagotoviti cerkvi nove vire dohodkov, je bilo najočitnejši primer cerkvenih zlorab.

Ob tem se je sprožil konflikt, ki je imel za posledico mogočno reformacijsko gibanje. Ta konflikt v svojem bistvu ni bil dogmatičnega, temveč finančno-političnega značaja. Saj je vsa Nemčija čutila pritisk cerkvene finančne politike — razen najvišje plemiške duhovščine, ki je bila s svojimi interesi vključena v sestav rimske cerkve. Celo nemško plemstvo je, izhajajoč pač le s svojega stanovskega stališča, zahtevalo omejitev cerkvenih dajatev in sploh cerkvenega vpliva na zadeve posvetne politike. Nemčija je bila namreč še edino veliko področje, ki je moglo cerkveni državi donášati bogate dohodke. Vse ostale države: Francija kakor tudi Anglija in celo Španija, so se z osredotočenjem državne oblasti v rokah vladarja bile že osvobodile neposrednega cerkvenega vpliva. Nemčija pa je šele iskala obliko svoje politične ureditve in se izrpalava v notranjih bojih med državnimi stanovi in cesarjem. Vendar je nasprotje do Rima že dobivalo izrazitejšo nacionalno-politično barvo.¹⁷

Dotlej neznani nemški menih Martin Luther pa je razmišljal drugače. Posegel je v spor s svojimi 95 tezami, katerih prva se glasi: »Ko je naš Gospod in učitelj Kristus dejal: Delajte pokoro! — je hotel, da bodi vse življenje vernikov ena sama pokora.«¹⁸ Tako je bilo Luthrovo načelno razmerje do življenja. Potem je razmišljal dalje, gibajoč se pač v istem miselnem okviru, v katerem je človek visel med grehom in milostjo. Kakor se je v svetu okrog njega nekaj spreminjalo in presnavljalo, ne da bi ljudje v splošnem mislili na spremembo ustaljenega reda v njegovem temelju, tako je tudi Luther ostal v istih mejah in iskal nekaj, kar bi mu bilo med grehom in milostjo trdnejša in zanesljivejša opora. Sam pravi, kako ga je mučilo to vprašanje: »Že dolgo je od tega, kar me je prevzela vroča želja, da bi spoznal apostola (Pavla) v njegovem pismu Rimljanom. Toda nekaj me je zadrževalo. To ni bila hladnost srca, temveč ena beseda: Pravičnost božja se odkriva v evangeliju. Kajti sovražil sem to besedo: pravičnost božja, ker sem bil vajen, da jo po običaju vseh razlagalcev razumem filozofsko: to je tista pravičnost, po kateri je Bog pravičen in s katero kaznuje grešnike in nepravilne... Dokler se mi ni z milostjo božjo po razmišljanju podnevi in ponoči odkril smisel te besede: Pravičnost božja, ki se razodeva v evangeliju, je tista, ki jo sprejemamo in s katero nas Bog napravi pravične s pomočjo vere.«¹⁹

Neposredna vera v boga je nadomestila prejšnjo vero v avtoriteto cerkve, dotedanja etika dobrih del je bila zamenjana z zahtevo po veri, ki je edina potrebna za zveličanje. Zdelo se je, da je Luther

¹⁷ Joachimsen Paul, *Das Zeitalter der Reformation. Propädeutisch-Weltgeschichte* V. 1930, 34–5.

¹⁸ Mirbt Carl, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*. 5. izd. Tübingen 1934, 253.

¹⁹ Luther, *Res indulgentiarum*. 1545. Glej Joachimsen 12.

prešel k pravemu verskemu individualizmu. V duhovnosti tedanjega človeka so se bile že zarisale prve črte individualizma. Meščanstvo je zidalo svojo blaginjo na denarju, ki je postal splošna zamenljiva in izmerljiva vrednost, ves gospodarski promet olajšujoči ekvivalent. Bogastvo ni bilo več neposredno vezano z zemljo in agrarno produkcijo, temveč se je osvobodilo in raslo kot rezultat nove gospodarske dejavnosti — obrti in trgovine. Spričo takega presnavljanja gospodarske osnove se je morala zrahljati tudi dotedanja negibna vkleknjenost kmeta v fevdalno-agrarni sistem, kakor kažejo kmečki upori. Kaj čuda, če se je tudi pobožnost v nekem smislu individualizirala.²⁰

Razen tega ni brez pomena dejstvo, da se Luther ni šolal v duhu tomistične filozofije, temveč je poslušal predavanja o Occamovi filozofiji, ki jo je nadaljeval v Nemčiji Gabriel Biel. Occam je znan zlasti iz spora med nominalisti in realisti. Poudarjajoč izkustvo kot osnovo spoznanja, je zagovarjal nominalizem: resničnost obstoji iz individualnih posameznosti.²¹ Splošni pojmi (universalialia) v resnici niso realnosti (realia), temveč samo nomina ali termini, pojmovni znaki, ki označujejo množino stvari zaradi njihove medsebojne sličnosti. Zato se imenuje ta filozofska smer tudi terminizem. Razum abstrahira individualno določenost stvari in potem objema več stvari z znakom splošnega pomena, ki ga pridaja različnim, med seboj podobnim stvarim. Taka individualnost par excellence je tudi bog, res singularisima, ki pa se loči od drugih stvari po tem, da boga ni mogoče dojeti iz izkustva, ker je izkustveno mogoče spoznati boga šele v onostranstvu. To nepopolnost človeškega spoznanja nekako popravlja in dopolnjuje vera. Samo vera nam pomaga, da dojamemo boga. Verujemo, da je za vse, kar je in kakršno je, odločilna edinole svobodna odločitev božje volje. Tako je predvsem absolutna božja volja predmet vere. Poznati moramo torej razodetje njegove volje. To celotno razodetje imamo v svetem pismu. Verujemo, da je vse, kar je razodeto od Boga in vsebovano v svetem pismu, resnično. Zato predpostavlja vera poslušanje božje besede, čisto v smislu Pavla: »Kako pa bodo verovali, če niso o njem (Gospodu) slišali? In kako bodo slišali brez propovednika?« (Rim. 10, 14.)

Dopolnilo te absolutne božje volje je človekova svobodna volja, s katero človekov razum svobodno priznava in sprejema božjo besedo. Po Bielu je vera akt razuma, ki je soglasen z resničnim (božjo besedo) in ki izhaja iz zapovedi lastne volje. Ta sposobnost, dojeti božjo besedo, pa ni utemeljena v razumu in razumskem dokazovanju, temveč v veri. Bog podeljuje verniku milost za njegovo vero ne iz dolžne pravičnosti, ampak zaradi svoje plemenitosti in dobrote, in sicer vsakomur, ki stori vse, kar je v njegovi moči.²²

²⁰ Troeltsch, Bd. 27, str. 65—6; Bd. 29, str. 6.

²¹ Bréhier I, 721—2. E. v. Aster, Geschichte der Philosophie. Leipzig 1932, 153—4.

²² Janet I, 449 sl. — Dittrich Otto, Geschichte der Ethik, III. Leipzig. 1926, 174—181.

V tem duhu je Occam na novo opredelil tudi cerkev. Sklicujoč se na sveto pismo, je videl v cerkvi združitev vseh vernih kristjanov. Resnica je lahko tudi pri kmetih, ženah in otrocih, če jo duhovniki izgubé. S tem, da ljudje bero biblijo, utegnejo priti do globljega krščanskega spoznanja kot oficialna cerkev. Kajti besede, da bo bog vodil svojo cerkev v znamenju resnice, ni omejiti na duhovnike, kot da bi bili samo oni cerkev. S tem je Occam po eni strani zagovarjal načelo laičnega biblicizma, po drugi strani pa je na novo določil razmerje med posvetno in duhovno oblastjo. Država in cerkev se po Occamu ne vključujeta v hierarhični zapovrstnosti v enotno stavbo zemeljskega reda, ker sta po naravi različni. Kakor nista razum in vera v hierarhičnem razmerju, tako tudi država in cerkev ne moreta biti druga drugi podrejeni.²³ Seveda pa je živel Occam še vedno v ideji vesoljne krščanske skupnosti, razbil je le celotnostni nazor tomistične filozofije.

Occamova filozofija, posredovana s terminističnim naukom Gabrijele Biela, tvori most k Luthrovemu protestantskemu nazoru. Kakor spada še v sistem srednjeveške filozofije, tako je že sprostila nekatere elemente, na katere so mogle navezati nove ideologije.

Luther je sicer zavrgel srednjeveško idejo krščanske skupnosti, ki se je pojmovala kot ostvaritev kraljestva božjega na zemlji, zastopanega po cerkvi in božji postavi.²⁴ Zamenjal pa jo je s corpus christianum, ki ga je pojmoval v Erazmovem smislu kot krog, v katerega središču je Kristus in na njegovem robu verniki. Pri tem je Luther izločil vmesni pas, ki so ga imeli v Erazmovi podobi cerkveni vladarji. To pomeni, da ni nobenega posrednika med Kristusom in vernimi kristjani. Najvažnejša konsekvence tega pojmovanja je načelo tako imenovane splošne posvečenosti, po katerem bi imel vsak vernik pravico učiti in tudi izvrševati bogoslužje. Kristus je zapustil evangelij vsem ljudem in vsak posameznik ga mora dojeti z vero, da bi dosegel milost. Vendar to ni mogoče iz lastnih naravnih sil, z aktom svobodne volje (liberum arbitrium), kot je učil še Biel, kajti noben napor, tudi nikakršna dobra dela ne izbrišejo greha. Človek je suženj greha in le milost božja ga osvobodi ter zaslužni božji pravičnosti. Svoboda je le v veri v Kristusa, ne pa morda v človekovi svobodni volji, ki je sploh ni.²⁵

Augsburška veroizpoved je v istem smislu poudarila odločilno vlogo božje milosti za doseg zveličanja. Sklicujoč se na Avgušтина, je omejila udejstvovanje svobodne volje na nebitvene stvari vsakdanjega življenja. »Mi spoznamo, de je v vseh ludeh ena lastna, fraj, slobodna vola, zakaj oni ja imajo vsi en naturski porodni rezum inu eno zastopnost, nekar de bi mi mogli kaj per Bugi opraviti... temuč le v tih vunanih delih tiga života... kar ta natura, tu je ta človeski

²³ Janet I, 449 sl.

²⁴ Mesnard 195.

²⁵ Dittrich IV, 1—28.

razum inu pamet premore, koker na puli oli njivi delati oli nekar, jejsti, piti inu timu glih kaj dobriga inu pridniga storiti.«²⁶ Bohorič je tudi za človeške znanosti, zaobsežene v besedi filozofija, menil, da more človek z njihovo pomočjo le nekaj malega videti, ker je razum po grehu prvih staršev v božjih rečeh topo oslepel.²⁷ Za zveličanje je potrebna le vera in nič drugega, zlasti ni treba nobenih dobrih del. Dobra dela sledijo za vero in šele ta napravi človeka sploh sposobnega zanje.²⁸

Na vse to se navezujeta dve omejitvi. Načelo splošne posvečenosti se praktično izvaja kot delegacija te funkcije enemu, ki v imenu vseh upravičencev upravlja skupno dediščino. Ta dediščina je predvsem evangelij, ki ga preostala dva zakramenta krsta in večerje samo potrjujeta, ne da bi imela poleg evangelija še kak poseben učinek. Za varstvo te dediščine in resnice, vsebovane v evangeliju, se je organizirala nova cerkev v smislu predstave *corporis christiani*, v katerem ni cerkvene oblasti kot posrednika med bogom in verniki, temveč je dolžnost posvetne oblasti, da omogoči in zagotovi spoznanje čiste božje besede in gojitev prave vere. Abstraktno pojmovanemu načelu splošne posvečenosti ni nasprotovalo, da so prišli teritorialni knezi na čelo nove evangeljske cerkve. Saj so bili po krstu prav tako kristjani kot vsi drugi, je menil Luther v svoji poslanici nemškemu plemstvu, in zaradi svoje oblasti, ki so jo prejeli od boga v posvetnih rečeh, pred drugimi poklicani, da prevzamejo vodstvo tudi v skrbi za duhovno blaginjo svojih podložnikov. Tako so posvetni knezi sami izvajali reforme verskega in cerkvenega življenja, samostojno preurejali posamezne verske institute in posegali celo v dogmatična vprašanja.²⁹

Druga omejitev se tiče razlage evangelija in pravega, nepotvorjenega oznanjevanja božje besede. Ne z lastnim razumskim naporom, temveč le s pomočjo darov svetega duha, ki so izraz milosti božje, moremo prav spoznati boga. Tako je pozneje Trubar tudi slovenske prevode pripisoval milosti in darovom, ki nam jih je dal Bog s tem, da je prižgal luč svetega evangelija tudi pri Slovencih.³⁰ Protestantски nauk je bil daleč od tega, da bi bil dopustil *liberum examen*, kar se mnogokrat navaja v zvezi z odstranitvijo rimske cerkvene avtoritete. Krščanska svoboda, dosežena z aktom nadnaravne milosti božje, ne more biti predmet filozofske, torej razumske kritike in presoje, so trdili protestanti. Protestanti so uveljavili svojo lastno dogmatiko in predpisali obvezen sistem verskih in moralnih pravil. Zato *liberum examen* v resnici ni protestantsko načelo, dasi so ga morali protestanti uporabljati v borbi proti vladajoči doktrini v vrsti diskusij in disputacij.

²⁶ Trubar, Artikuli 43.

²⁷ Bohorič, *Arcticae horulae*. Predgovor.

²⁸ Dittrich IV, 1—28.

²⁹ Mesnard 193, 194, 198 in 199.

³⁰ Trubar, *Novi testament*. Posv. Ludviku, voj. Württ. Glej prevod pri Ruplu, Slovenski protestantski pisci. Ljubljana 1934. 150, 151.

To načelo je bilo le sredstvo, ki ga je narekoval položaj, toda ne smoter. »Ni mogoče misliti, da je bil Luthrov namen, pripravljati pot Karlstadtu, Zwingliju in Calvinu.«³¹

Zdi se, da je bil Flacius načelu proste presoje nekoliko bližji. Vsaj tako se zdi, če beremo takle odstavek iz njegove pridige o veri, ki jo je prevedel Trubar za svoj prvi katekizem: »An verni človek ta ima napoprej to misal inu dobro šego na sebi, de lubi to božjo besedo, to rad posluša oli sam bere, to samo za risnično drži inu ti isti sami verjame. Kar pak ljudje govore, vuče oli dejo ter si bodite sveti očaki stare oli nove vere, falš krščanska cerkov, koncili, navada, papeži, škofi, fari, menihi oli dur bodi, taku ta verni gleda inu rezmisli, aku se nih vuk inu vse djane gliha z božjemi besedami, katere so v tih svetih bukvah, v ti bibliji zepisane.«³²

Flacius se je sicer strinjal z Luthrom v vseh bistvenih točkah. Že sodobniki so ga smatrali za najbližjega Luthru: Luthero proximus is: similem non feret ora virum... je poudaril njegov učenec Fraxineus v nagrobnem epitafu. Še danes ima Flacius v protestantski cerkvi sloves enega prvih teologov, zlasti kot utemeljitelj protestantske hermenevtike, vede o razlaganju in razumevanju biblije.³³ Po Luthrovi smrti je prav njemu pripadla naloga, da brani njegovo dediščino in se bori za njegov pristni nauk. Melanchthon, ki je bil poslej na čelu protestantske cerkve in ki mu pripisujejo, da je povezal teologijo in filozofijo v nekak krščanski humanizem,³⁴ je dejansko odstopil od nekaterih bistvenih točk Luthrovega nauka. Tako je sicer tudi po njegovem nazoru vera osnovni element in v načelu edino odločilna za opravičenje, vendar pa ni čisto neodvisna od človekove volje. Čeprav se opravičenje ne doseže zaradi kakršnega koli dobrega dela, vendar mora biti v nas samih nekaj, s čimer to blagodat sprejmemo. To se izraža v tem, da mora človek sam sprejeti obljubo, ki jo vsebuje božja beseda. Ta odločitev je rezultat svobodnega udejstvovanja človekove volje, torej drugače kot pri Luthru, za katerega je vera v celoti, tudi človekova odločitev, čisto božje delo. In kakor da bi hotel Melanchthon najti neko zvezo s preteklostjo, ko je tisoč let veljalo: za opravičenje so potrebna dobra dela, nenadoma proglašaja: vera je najmenitnejše dobro delo.³⁵ To je bila ideologija interima.

Ta idejni kompromis je namreč spremljal dogodke, ki so se tisti čas izvršili v nemških deželah. Protestantizem je bil doživel v boju s cesarjem Karlom svoj veliki poraz. Nemški protestantski knezi in mesta, združeni v schmalkaldski zvezi, so bili prisiljeni po neuspeli vojni sprejeti mir, ki jim ga je diktiral na državnem zboru v Augsburgu leta 1548. zmagoviti cesar in ki je znan kot augsburški interim, Določil je, da se bodo vsa verska vprašanja rešila na skupnem kato-

³¹ Janet II, 5. — Sturzo Luigi, L'Eglise et l'Etat. Paris 1937, 320.

³² Trubar, Katekizem 213.

³³ Mirković Mijo, Flacius. Zagreb 1938, 102, 129.

³⁴ Dittrich IV, 82.

³⁵ Dittrich IV, 91—4.

liško-protestantskem koncilu. Dotlej pa se protestanti odpovedujejo vsakršni svoji akciji. Od svojih pridobitev bodo začasno obdržali zakon duhovnikov in delitev obhajila pod obema podobama, toda spet se uvedejo katoliški obredi (maša, duhovniška oblačila itd.) in latinski jezik v cerkvi.³⁶ Katoliška cerkev je dosegla vse, kar si je v danem položaju lahko želela.

Mali interim, ki je kot posebni zakon za Saško izšel za izvedbo določb velikega ali augsburškega interima, je sprožil tako imenovani adiaforistični spor. Vodilni teologi z Melanchthonom na čelu so sprejeli določbe interima in opravičevali vse odstopke od protestantskih načel kot nebitvene, češ da gre le za »adiaphora«, nevtralne stvari, Mitteldinge. Proti temu je z vso ogorčenostjo nastopil Flacius, ki nikakor ni delil nazora, da so teze o svobodni volji, o potrebi dobrih del za zveličanje pa vrsta obnovljenih katoliških obredov s ponovno uvedbo latinskega jezika zgolj nevtralne, nebitvene stvari. Začel je ostro polemiko in se umaknil iz Wittenberga v Magdeburg, kjer je našel trdno zaslombo in pomoč pri meščanih tega mesta. Mladi, borbeni, po svobodi in neodvisnosti stremeči razred je čutil v Flacijevem odločnem stališču idejno orožje v svojem boju. Boj se je zaostril do viška. Cesar je poslal nad Magdeburg vojsko, ki je oblegala mesto več kot eno leto. Flacius sam je bil na čelu odpora. Ko se je mesto predalo, ni bilo poraženo: izbojevalo si je versko svobodo — zmago, ki je pokazala, kako se je za vero treba boriti.³⁷

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

Zato je lahko razumeti, da je po Luthrovi smrti prav flacijanstvo pomenilo v reformacijskem gibanju tisto smer, ki je obetala uresničiti evangeljska načela. Med našimi protestanti je znan Sebastjan Krelj kot njegov učenec, ki je kakor Flacius branil radikalnejšo smer protestantizma. Iz njegove »Otročje biblije« je čutili flacijanski duh, saj poudarja Krelj opravičenje brez sodelovanja človekove svobodne volje

³⁶ Mirković 102; Joachimsen 195.

³⁷ Mirković 63—65.

in brezpogojno odklanja adiaphora.³⁸ Vendar pa ni Krelj niti s svojim književnim delom niti s svojim javnim nastopanjem prenesel Flacijevе tradicije v izrazitejši obliki na naša tla. Zdi se, da je bil v Ljubljani Matej Klombner, okoli katerega so se že pred letom 1530 zbirali prvi slovenski protestanti, pozneje pripadnik flacijanske smeri.³⁹ Prav preko njega je imel adiaforistični spor slaboten odmev tudi pri nas. Ko se je organizirala v Trubarjevi odsotnosti, za prvega njegovega izgnanstva, slovenska protestantska cerkev, je Klombner dosegel uvedbo strožjega württemberskega cerkvenega reda, ki se ni vračal h katoliškimi obredom kot saški. Trubar je imel stare obrede, razen kánona, glede na posebne slovenske razmere za dovoljene in je bil za uvedbo saškega cerkvenega reda.⁴⁰ »Mi se ne prepiramo s papežniki zaradi mašnega plašča ali adiaforističnih ceremonij, temveč o tem, kako naj bo človek pobožen, pravičen in blažen pred Bogom, kako naj prav časti Boga in mu služi ter kako naj rabi svete zakramente. V teh stvarih nas doslej še niso mogli primerjati s papežniki.«⁴¹ Po vrnitvi v domovino je Trubar navzlic uvedenemu württemberskemu redu dovolil duhovnikom rabo mašnega plašča, ki sta ga po Kreljevi smrti dva duhovnika pod Klombnerjevim vplivom spet odložila.⁴² Podobno pomirljivo stališče je imel Trubar tudi glede rabe latinskega jezika pri cerkvenem petju. Zaradi pomanjkanja slovenskih pesmi in nezadovoljen s pesmimi v Klombnerjevi pesmarici je rajši ostal pri latinskem petju.⁴³

To je menda vse, kar se je godilo na Slovenskem v zvezi s sporom med Flacijem in drugimi protestantskimi teologi, edini odmev tistega velikega boja, ki ga je Flacius vodil za zmago radikalne protestantske ideje. Kajti Klombner ni bil osebnost, ki bi bila mogla zaokreniti gibanje v to smer. Najbrže tudi ni v vsem obsegu dojel pomena Flacijevеga boja. Tako so se slovenski protestanti držali ob strani tudi ob drugi znameniti Flacijevi diskusiji o izvornem grehu. Izhajajoč iz Luthrovega nauka o nesvobodi človekove volje, je Flacius trdil, da je v človeški naravi aktiven zgolj element greha in zla.⁴⁴ Najplemenitejša substanca človeka, njegov razum ali razumna duša, zaradi katere

³⁸ Kidrič, *Otročja biblija*. 1566. ČJKZ IV, 1924, 121–5. Borbena ideologija flacijanstva prihaja verjetno do polnejšega izraza v Kreljevi knjižici iz 1562, pisani v nemškem jeziku: *Christlich Bedenken, ob und wie fern ein jeglicher Christ die Rotten und Seckten, auch allerley offentliche Irthumen und Religionsstrette, beide von rechts wegen und auch mit der That zu richten und zu anathematiziren schuldig sey*. O knjižici poroča Elze, da se hrani v Berlinu in da spada v vrsto polemik med Flacijem in njegovimi nasprotniki. Elze 437.

³⁹ Kidrič, *Zgod.* 18.

⁴⁰ Kidrič, *Zgod.* 33, 43. O. Hegemann, *Zu P. Truber's 400jährigem Geburtstage*. JGGPOe 29, 1908, 39.

⁴¹ Trubar 1569. Hegemann 22.

⁴² Kumperger in Tulšak. Hegemann 39, 43.

⁴³ Klombner-Juričičeva pesmarica, ki je izšla brez Trubarjeve vednosti pod njegovim imenom: *Ene duhovne pejsni...* 1563. Kidrič, *Zgod.* 43. Elze, *Die slov. prot. Gesangbücher des 16. Jh.* JGGPOe 5. 1884. 10 sl.

⁴⁴ Mirković 143.

je človek podoben bogu, je z grehom uničena. To ni samo accidens, ki bi povzročil le nebitveno zlo, temveč se tiče samega človekovega bitstva, njegove substance. To satansko delo more uničiti samo bog s svojo milostjo, ki jo dosežemo z vero in s katero postane razumna duša spet >vir, delavnica in mati vseh dobrih del.⁴⁵ S tem je Flacius še enkrat nastopil proti vsakemu kompromisnemu stališču, kot ga je med drugimi branil tudi Melanchthon glede svobodne volje, in zagovarjal s tem, seveda v verskem okviru, nekak materialni monizem in determinizem.⁴⁶

Spet je bil Flacius z vso svojo dejavno in borbeno osebnostjo v spopadu z učniki in gosposko. Zato je bil blizu tistim slojem, ki so stali v svojem življenjskem boju pred istimi nasprotniki kot on sam. Na Zgornjem Štajerskem se je flacijanstvo zelo širilo, zlasti je bilo močno zakoreninjeno v rudarski okolici Schladminga. Tu se je vršila leta 1577 verska disputacija o izvirnem grehu, ki se je potem nadaljevala v Gradcu. V duhu Flacijevega nauka je voditelj štajerskih flacijancev Hassler pri zaslišanju pred štajerskimi deželnimi odborniki branil svoj nazor o izvirnem grehu takole: Med pokvarjeno naravo in izvirnim grehom ni razlike. Pokvarjenost pa je razumeti kot popolno zlo v človeški naravi, ki je pokvarjena zaradi greha prvih staršev in s katero se poslej zlo nasleduje. Razlikovati je mogoče med naravo in izvirnim grehom samo pred prvim grehom, ko je bila narava pravična, zdrava in sveta. V tem smislu pokvarjenost res da ni identična z naravo samo, temveč z zlom, ki pa je po prvem grehu nerazdružno zvezano s človekovo naravo.⁴⁷ Posebno poglavje cerkvenega reda, ki so ga sklenili notranjeavstrijski deželni stanovi na skupnem sestanku v Brucku leta 1578, je posvečeno zavrnitvi Flacijeve teze o izvirnem grehu. Prav tako se je flacijanstvo močno zakoreninilo v okolici Beljaka. Tu so protestantski kmetje vzdržali naval protireformacije in se ohranili do današnjega dne.⁴⁸ Kakor je Flacius v najtežjih dneh reševal protestantizem v Nemčiji, tako je od vsega slovenskega reformacijskega gibanja ostalo samo tisto, kar je bilo prekaljeno v borbenem duhu flacijanstva.

Oficialna protestantska cerkev na Slovenskem pa se je, tesno nalonjena na deželne stanove, držala umerjene sredinske smeri. Dogmatični temelj je bila augsburška veroizpoved iz leta 1530. Trubar jo je prevedel leta 1562 in jo zaradi lažjega razumevanja še dopolnil z württemberško in saško veroizpovedjo, ki sta bili predloženi tridentškemu koncilu.⁴⁹ Vsa protestantska dela, ki so izšla v slovenskem jeziku, so imela namen, utrditi med Slovenci to oficialno smer pro-

⁴⁵ Dittrich IV, 248.

⁴⁶ Mirković 143.

⁴⁷ Loserth, Der Flacianismus in Steiermark und die Religionsgespräche von Schladming und Graz. JGGPOe 20. 1899, 2—10.

⁴⁸ M. Wutte, Zur Geschichte der windischen Protestantengemeinde Agoritschach-Seltschach in Kärnten. JGGPOe 49. 1928. 108—110.

⁴⁹ Trubar, Artikuli. Uvod.

testantizma. Trubar v uvodih ponovno poudarja, da slovenski protestanti niso »niti sedaj niti prej (a tudi v bodoče ne bodo) dali ali hoteli tiskati lahkomišelnih, nekoristnih stvari ali kaj sanjarskega, puntarskega, schwenckfeldskega, prekrščevalskega, upornega ali sramotilnega«⁵⁰, »dvojljivega ali vsaj spornega«⁵¹. »Pri njih tudi ni nastala doslej, hvala Bogu, nobena sekta ali razkol, niti kalvinska ali flacijanska niti kaka druga kakor pri Nemcih.«⁵² Trubar je prav tako zavrnil obdolžitev, da bi bili v njegovih knjigah med drugimi zmotami tudi cvinglijanski nazori.⁵³

Vendar če odklonitev očitkov glede vseh drugih »zmot« velja, ne velja to za Zvinglijev nauk, ki je nasprotno v precejšnji meri oblikoval Trubarjevo miselnost. Še preden je prišel v Ljubljano, je Trubar dobival Bullingerjeve in Pellicanove komentarje.⁵⁴ Pozneje je bil v pismeni zvezi z Bullingerjem samim, kateremu priznava, koliko dolguje njemu in Pellicanu,⁵⁵ saj je iz njunih komentarjev pridigal celih 17 let. V drugem pismu pravi, da ne vidi pravega smisla v visokih disputacijah o resnični navzočnosti Kristusa pri večerji, češ, oboji, tako luteranci kot cvinglijanci, priznavajo, da se deli pri večerji resnično telo in kri Kristusova; sicer pa ne želi o tem disputirati: *sacramentis non est ahibenda verborum argumentatio*.⁵⁶ Trubar poudarja, da je 27 let pridigal o večerji tako, da ne bi imel noben cvinglijanec niti luteranec nobenih pomislekov. Gre čisto preprosto za to, pravi, da verujemo Kristusovim besedam, da je pri zadnji večerji posvetil kruh v svoje telo in vino v svojo kri. Tu je bila, se zdi, slaba točka Trubarjevega nazora. Kajti kot ni bil glede obhajila nasproten Bullingerju, tako je bilo s pravovernega vidika kaj ohlapno njegovo pojmovanje večerje v pismu Nikolaju Gravenecku: »V naši cerkvi, ki je sprejela evangeljski nauk, ni še, hvala Bogu, od nobene strani slišati o razporu. Mi soglasno učimo in verujemo besedam Kristusovim pri večerji, da pri tem sprejemamo resnično telo in resnično kri Gospoda Kristusa v duhu in veri ter da smo deležni njegovega telesa in krvi, namreč njegovega zasluženja, po besedah Pavlovih 1. Kor. 10.«⁵⁷ To pismo je povzročilo silen vihar in ponovno obdolžitev, da je Trubarjev nazor cvinglijanski. V sporu, v katerega so posegli vojvoda Württembergski, baron Ungnad in teolog Jakob Andreae, so Trubar sam kot tudi deželni stanovi kranjski odločno zavrnil vsak sum cvinglijanstva. Vojvodi Württembergskemu so se zdele »te besede,

⁵⁰ Trubar, Ta prvi dejl tiga noviga test. 1557. Predgovor. Rupel 23.

⁵¹ Trubar, Register u. summarischer Inhalt. 1561. Posv. bar. Ungnandu. Rupel 49.

⁵² Trubar, Novi test. Posv. voj. Württ. Rupel 150.

⁵³ Trubar kralju Maksimilijanu 31. I. 1560. Elze 35 sl. Trubar je obsodil cvinglijanski nauk tudi v Cerkv. ordningi 113a. Kidrič, Kirchenordnung 98—9.

⁵⁴ Kidrič, Zgod. 20.

⁵⁵ Trubar Bullingerju 13. IX. 1555. Elze 19.

⁵⁶ Trubar Bullingerju 13. III. 1557. Elze 22 sl.

⁵⁷ Trubar Nikolaju Gravenecku okt. 1563. Elze 358 sl. Tudi Elze, Die Superintendenten der evang. Kirche in Krain während des 16. Jh. 1863, 19.

čeprav same po sebi pravilne in krščanske, vendarle v tem času tako splošne, da bi mogli tudi cvinglijanci in kalvinci v njih tehtati in prodati svoj nazor.⁵⁸

Prav vprašanje obhajila je v razmerju med Luthrom in Zwinglijem ostalo sporno. Po prizadevanju grofa Filipa Hessenskega, ki je stremel za ostvaritvijo trdne protestantske politične zveze, segajoče od Švice do Saške, je prišlo do sestanka med obema reformatorjema v Marburgu leta 1529, ker je grof pač dobro vedel, kolikšnega pomena bi bila verska enotnost v boju proti cesarju. Predstavnik obeh smeri sta se sporazumela v 14 točkah, v 15. glede obhajila pa nista mogla najti skupne formule. Zato je bilo to vprašanje tudi v zvezi s Trubarjem tako važno in zato so bili pravoverni protestantski teologi za vsako formulacijo tako občutljivi. »Vaš duh je drugačen kot naš,« je dejal Luther, ko sta se s Zwinglijem razšla. Res, duh obeh reformacijskih smeri je bil čisto različen. Luther se je mučil v boju s satanom in pod težo greha je nemirno iskal božje pomoči in njegove odrešujoče milosti. Poudarek Zwinglijevega nauka pa ni bil v veri v boga kot odrešenika, temveč v boga-stvarnika, ki je neskončno dober, moder in mogočen. Vse, kar obstoji, odraža boga, vse ima pred bogom zaradi njega svojo vrednost. Zdi se, da je v vrednotenju človeka neka sorodnost med Zwinglijem in Flacijem. Po Zwingliju je človek »najimenitnejše delo božje«. Kajti obdarjen je z razumom in s tem povzdignjen nad vsa druga bitja. Tako je vse simbol boga samega in večerja je v istem smislu le zahvala bogu za izkazano dobroto in priznanje vere, da nas je Kristus odrešil od greha. Zmotno pa je trditi, poudarja Zwingli, da bi bil Kristus resnično in telesno pričujoč.

Ni težko videti v tem črte nekakega racionalizma in humanizma. Zwinglijev nazor se je v resnici oblikoval pod vplivom antične stoične filozofije, kakor dolguje marsikaj tudi Erasmu. Pico della Mirandola mu je posredoval idejo krščanskega univerzalizma, po kateri tudi antični modreci niso izključeni od zveličanja. Tudi Dante je srečal stare pesnike, vladarje in filozofe v predpeklju, izven krogov večnega pogubljenja. Vsekakor se Zwinglijev duh ostro loči od Luthrovega brez-pogojnega iracionalizma. »Bog ne pričakuje od nas, da bi verovali nekaj, kar je nerazumljivo.«⁵⁹ Njegova domovina, dežela zgodnjih demokratičnih tradicij, ta čas tudi politično neodvisna od Nemčije, je že poznala emancipacijo človeka od tiste vezanosti, ki je še obstajala v fevdalnih nemških deželah. Njegovi rojaki so se dotlej kot najemniška vojska borili na vseh bojiščih Evrope, zlasti v Italiji, in z orožjem odločali zmago zdaj temu zdaj drugemu vladarju. Svobodna mesta so s svojim gospodarskim življenjem že razvila samozavest meščanstva in mu utrdila suveren občutek, da nekaj velja in nekaj zmore. Človek je bil v središču skladno urejenega vesoljstva, poseben primer božje milosti, s svojim razumom podoben bogu samemu. Vsa njegova

⁵⁸ Voy. Württ. Trubarju 29. II. 1564. Elze 391.

⁵⁹ Dittrich IV, 132.

dejavnost ima v tem vesoljnem redu svoj pomen in vrednost pred bogom. Zato tudi cerkve ni ločiti od politike, nasprotno, mora se zlititi z državo v »ljudstvo vernikov« in postati vse obsegajoča skupnost, ki je potrebna za doseg velikih ciljev.⁶⁰ V ta okvir se vključuje tudi Zwinglijeva zamisel teokratske države, ki poleg javnih ureja tudi verske zadeve.

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

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

Trubar je poznal tudi drugega švicarskega reformatorja Calvina. Sam ga omenja, ko pripoveduje o svojem bivanju v Trstu: škof Bonomo je razlagal svojim duhovnikom poleg Erazmovih Parafraz tudi Calvinove Institucije. Vendar ni zaslediti nobenega vpliva njegovega nauka pri Trubarju, ki samo kratko ugotavlja, da kalvinizma med Slovenci ni. Ostvaritev teokratske države zbližuje Calvina s Zwinglijem, vendar obstoje nekatere značilne razlikosti med obema naukoma. Bolj ko Zwingli je Calvin poudarjal vsemogočnost boga-stvarnika in na drugi strani večjo podrejenost ljudi božjemu zakonu, ki je v primeri z Luthrom spet imel večjo veljavo in pomen, seveda poleg evangelija. Tudi za Calvina in za poznejše pripadnike njegovega nauka je značilno, da iščejo v svetem pismu ne le za življenje potrebnih verskih in moralnih resnic, temveč tudi pravila za zunanji red cerkve in države.⁶¹ Tudi Calvin je svoj nauk trdno vklenil v nasprotje med grehom in milostjo. Toda bolj kot najdoslednejša smer v luthrovskem nauku, bolj kot Flacius je Calvin zanikoval svobodno voljo in napravil zveličanje čisto odvisno od suverene volje boga, ki vnaprej določi nekaterim večno življenje, druge pa obsodi na večno pogubljenje. Samo s predestinacijo je bilo mogoče odgovoriti na vprašanje, zakaj nekateri ne morejo videti in spoznati očite resnice, ki jo vsebuje beseda božja: zato, ker je tolikim ljudem odločeno, da so

⁶⁰ D. Cantimori, Ulrich Zwingli. Enciclopedia italiana. XXXVII. 1067-70.

⁶¹ Gierke Otto, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Breslau 1913, 56.

zaslepljeni in ne morejo dojeti resnice.⁶² Ta nauk je dosledno do konca izvedeni determinizem, ki smo ga srečali že pri Flaciju, seveda še zmerom v isti sferi, ki se razteza od greha do milosti in ki spaja tostranstvo in onostranstvo v imenu vseмогоčnosti božje. Tak celotnostni značaj ima tudi Calvinova država, boljše država-cerkve. Že po načelu, da vsaka oblast izhaja od boga, smo dolžni oblasti pokorščino. Toda Calvin je temu pridružil drugo načelo, da ni oblasti razen tiste, ki vlada v smislu božjega zakona.⁶³ Te dve načeli pa ostvarja prav teokratska država.

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

Tako močni racionalistični elementi v Zwinglijevem nauku opravičujejo sodbo, da nista prava naslednika Zwinglija v Švici Bullinger in Calvin, temveč italijanski heretiki, ki so od Zwinglija prevzeli značilne motive za svojo humanistično doktrino krščanstva.⁶⁴ V intelektualnih krogih Italije, tudi med duhovništvom, ki so ga prevzeli ideali humanizma, je bila zahteva po cerkveni reformi zelo živa. Povezati in združiti krščanstvo z oživiljeno kulturo antike, to je bila njihova vodilna misel — podobno kot pri Erazmu. Ti humanisti niso sprožili nobenih gibanj, mnogi so bili celo pomembni cerkveni dostojanstveniki ali sloviti pridigarji ali ugledni profesorji, mnogi so se gibali in občevali na dvorih. Verovali so v odločilni vpliv in poslanstvo razuma, ki bo slednjič navdihnil tudi vladarje same, da bodo izvedli potrebne reforme. Isti duh, ki ga vidimo tudi pri Machiavelliju, le da je on razmišljal o politiki in obračal vso pozornost mōči vladarjev. Humanistična tradicija je bila v Italiji že zelo trdna in filozofija se je bila že davno ločila od teologije. Spomnimo se samo filozofske šole Pomponazzija v Padovi, ki je že v začetku stoletja razpravljala o nesmrtnosti duše neodvisno od razodetja in nadnaravnega smotra ter v smislu stare stoične filozofije postavljala smoter življenja v človeštvo sámo v ozki povezanosti z vesoljstvom.⁶⁵ Človeška duša je po Pomponazziju v vseh svojih funkcijah enota individualne samozavesti. Ne moremo je deliti v materialno in nematerialno substanco. Kajti tudi mišljenje in hotenje nista nematerialna dejavnost, temveč potrebujeta telesnih organov, čutnih predstav in telesnih objektov. Duša je oblika telesa in v tem smislu tudi materialna in smrtna. O nematerialnosti in nesmrtnosti duše pa se lahko govori v drugem smi-

⁶² Choisy E., *L'Etat chrétien calviniste à Genève*. Paris. (Brez navedbe letnice.) Str. 543—44.

⁶³ Mesnard 281.

⁶⁴ Cantimori 1067—70.

⁶⁵ Bréhier I, 754—755.

slu, da more namreč človeška duša neodvisno od svojega individualnega položaja misliti in dojemati večno veljavna, splošna načela. Tako ima človeška duša svoj delež pri nesmrtnosti, čeprav je po svoji substanci materialna in smrtna.⁶⁶

Toda ko se je sprožilo reformacijsko gibanje, so začutili ti humanisti v njem sorodnost z lastnimi ideali in postali njegovi pristaši. V Napoliju je Španec Juan de Valdes, ki je zaradi zvez z Erazmom moral zapustiti svojo domovino, zbral krog somišljenikov, ki so začeli verovati v evangelij. Poleg njih so bili drugi po vsej Italiji. Trubar je nazore nekaterih poznal, saj v svojih pismih Bullingerju izrecno omenja nekaj imen: Bernarda Ochina, Giovannija Mollija-Montalcina, Mattea Gribaldija, Lelija Socinija, Giulia Terenziana (Giuseppe della Rovere), ki ga je spoznal za njegovega bivanja pri škofu Petru Bonomu v Trstu.⁶⁷ Ko jih je začela v Italiji preganjati inkvizicija, so mnogi zbežali v Švico, ki je veljala takrat za deželo verske svobode. Vendar je bil racionalistični element pri teh beguncih premočan, da bi se bili mogli podrediti novi evangeljski dogmatiki. Socini je znan kot eden začetnikov antitrinitarizma, smeri, ki je dobila svoje ime zaradi zanikanja trojnosti božje osebe. Racionalističnemu duhu teh humanistov se je upiralo vse, česar ni bilo mogoče dojeti z razumom. Poskušali so združiti nadnaravno z naravno resnico, zato pa so morali vključiti vse nadnaravno v razumski sistem. Kar pa presega razum, ne more biti predmet vere. Zato je Lelio Socini ostro obsodil versko nestrpnost, ki se je pokazala, ko je bil Servet leta 1553 v Ženevi zaradi svojega antitrinitarističnega nazora živ sežgan na gmadi. Treba je doseči edinost krščanske misli v tem, kar vse krščanske cerkve družijo in kar ne nasprotuje razumu, je pozival Socini in s tem prvi vrgel v svet idejo verske strpnosti.⁶⁸ Antitrinitarci so se morali umakniti iz Švice. Fausto Socini in Ochino sta prenesla svoje ideje na Poljsko, kjer se je antitrinitaristično gibanje zelo razširilo. Trubar, ki je očitno dobro poznal dela teh beguncev, pravi v enem svojih pism Bullingerju v zvezi z Matteom Gribaldijem: »O nazoru Gribaldijevem o bistvu božjem ste že slišali; jaz njegovega mnenja ne razumem. Ostal bom do smrti pri treh simbolih.«⁶⁹

Čedalje močnejše uveljavljanje razuma je moralo razmakniti okvir, v katerem so dotlej iskali odrešitev človeštva. Antitrinitarci so napravili spet pomemben korak v tej smeri. Bog, stvarnik in najboljši gospodar nad svetom, je hotel, da bodi svet podrejen človeku in njegovemu razumu, je učil Ochino. Človek je nad ostalim stvarstvom in uveljaviti mora svojo voljo in razum nad njim, če naj izpolni smoter, ki mu ga je dal bog. Res je človek z grehom skalil harmonijo sveta, toda bog ga je po svojem sinu odrešil in mu odprl pot k zveličanju.

⁶⁶ Ditttrich III, 281—82.

⁶⁷ Trubar Bullingerju 13. III. 1557, 20. XII. 1557, 10. VII. 1557. Elze 22 sl., 32 sl., 29 sl.

⁶⁸ Sturzo 321, 323.

⁶⁹ Trubar Bullingerju 10. VII. 1557. Elze 29 sl.

Veličina, moč in slava ga podzavestno dvigajo k bogu, da se združi z njim, saj so to same lastnosti božje. Vera pomeni dejavnost, misel in polnost življenja in z njo se človek zave lastne vrednosti. Tako se človek nenehno izpopolnjuje in izpreminja svoj dom v zemeljski paradiz.⁷⁰

Kako čisto drugačna filozofija, kako polna življenjskega optimizma in vere v utrditev človeških vrednosti na svetu! To je bila spet vedrina humanista Erazma, ki mu je bilo življenje smehljaj, ki je ljubil razum in veroval v človekovo svobodo — v nasprotju z mrkim Luthrom, ki je videl v naravi kugo in v razumu mračni kaos in bil ves pod težo človeške neozdravljive pokvarjenosti.⁷¹

Lelijeve nečak, Fausto Socini, je dalje razvil ta nazor, ga uredil v sistem in postal vodilni predstavnik gibanja, ki je na Poljskem združilo številne antitrinitaristične skupine. Nasprotniki so jih imenovali tudi arijance, pozneje po njem tudi socinijance. Od Serveta izvirajoče antitrinitaristično pojmovanje boga mu je bilo osnova. Potrebno je spoznanje in vera v Boga, ki po naravi umrljivemu človeku zagotavlja večno življenje. Najvišjo avtoriteto je videl v evangeliju, ki naj se razlaga z razumom. Krščanska skupnost mora biti urejena v duhu najstrožje morale in dosledne evangeljske solidarnosti. Vendar je bil Socini proti uporabi vsakršne sile, proti vojni in proti uporu zoper oblast.⁷² V tem se pač odraža humanistična ideja o moralni preobrazbi z argumenti razuma, kar je seveda zelo težko v družbi, ki je razvila svojo hierarhijo in privilegije. Kdo bi se jim hotel odpovedati? Tako je bilo v Italiji in na Poljskem, dasi so se pojavljali med socinijanci tudi posamezni radikalnejši koncepti.

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

V istem času je nastopal v Zwickau, starem mestu rudarjev in tkalcev ob češki meji, Thomas Münzer, ki je imel zlasti na plebejske sloje mestnega prebivalstva velik vpliv. Družbena diferenciacija in vzporedno z njo tudi miselna emancipacija od tradicionalnih ideologij se je bila izvršila že v tolikšnem obsegu, da vrstni pojem človeka, kristjana ni mogel več objeti vseh bistvenih značilnosti, ki so se bile

⁷⁰ B. Nicolini, Bernardino Ochino. *Enciclopedia Italiana*. XXV, 161—2.

⁷¹ Erasme de Rotterdam, *Eloge de la Folie*. Editions Cluny. Paris 1937. Uvod Armanda Hooga XXIII.

⁷² Cantimori, Lelio e Fausto Socini. *Enciclopedia Italiana*. XXXI, 1016—17.

razvile in ki so bile pri različnih družbenih slojih različne. Dasi pojmovni okvir krščanstva ni bil razbit, vendar so se morali posamezni elementi konkretizirati in najti nove poudarke. Tista splošna shema o zveličanju tudi z novim Luthrovim poudarkom vere ni več ustrezala, zlasti ne tistim, ki so se zavedeli svojega družbenega položaja. Kako bi mogel pravični bog dopustiti take krivice na svetu, ko je vendar zapovedal ljubezen do bližnjega in proglasil enakost vseh ljudi? Temu se je človeški razum upiral in ni se mogel sprijazniti s tem, da bo neenakost na zemlji poravnana z enakim deležem pri zveličanju.

Münzer je jasno odgovoril na ta vprašanja. Svojega nazora ni oblikoval le pod vplivom biblije, temveč je našel mnogo pobud tudi v Platonovi »Državi«. ⁷³ Sveto pismo Münzerju ne velja kot edina, nezmotljiva avtoriteta. Poleg biblije obstoji razum in sveti duh ni nič drugega kot razum, vera pa oživiljenje razuma. Po tako pojmovani veri postane človek podoben bogu in njegova naloga je, da uresniči kraljestvo božje že tu na zemlji. Človeštvo se mora vrniti v davni zlati vek, ko je bila svoboda in ni bilo ne lastnine ne oblasti. Brez odlašanja je treba to izbojevati v Nemčiji in v vsem krščanskem svetu. ⁷⁴ V tem programu sta prvič združena ideal nebeškega kraljestva in pozemeljski ideal pravičnejše in razumnejše družbe, seveda še čisto v duhu verskega profetizma. To je bila ideologija kmečkih uporov v Nemčiji, ki se jim je postavil na čelo Münzer sam.

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

⁷³ Beer Max, *Allgemeine Geschichte des Sozialismus und der sozialen Kämpfe*. V hrvatskem prevodu B. Adžije in M. Durmana, *Opća historija socijalizma i socijalnih borba*. Zagreb 1933, 243.

⁷⁴ Engels 66—68.

listična poteza se odraža tudi v njihovem pojmovanju obhajila, v katerem slavé, podobno kot Zwingli, samo spomin zadnje večerje Kristusove.⁷⁶

Prekrščevalstvo je doseglo tudi slovenske dežele. Trubar piše, da se je bilo prekrščevanje, preden se je čisto in javno pridigal evangelij, zelo razmahnilo; zaradi strogih ukrepov proti njim in z evangelijem pa je ta sekta izginila.⁷⁶ Z nekakim zadoščanjem pripoveduje Trubar, da je videl smrt Balthasarja Hubmaierja, enega vodilnih prekrščevalcev v južnonemških deželah, prej tudi udeleženca v Münzerjevi zvezi upornih kmetov.⁷⁷ Stališče protestantov do prekrščevalcev je bilo vseskozi odklonilno. »Mi ferdamnujemo tudi te zmotne ljudi inu duhe... kir ne gredo h pridigom inu se ne obhajejo, ne krščujo, temuč iščejo inu čakajo izvuna te besede božje inu prez evangelija na drugu notrne rezvečene inu na drugi vuk inu te ljudi odpelavajo od te besede božje na suje lastne nore inu zepelavne misli, koker nakadaj so bili ti maniheji, entuziasti inu per našim času so ta Tomaž Münzar, ti bidertaufarji...«⁷⁸

Zdi se, da je prav prekrščevalstvo pospeševalo in poživljalo pri nas mit evangeljskega življenja na zemlji. Pri tem je posredno pomagal protestantizem sam s tem, da je napravil evangelij dostopen ljudstvu. Geslo pravega, nepopačenega evangelija z zapovedmi krščanske ljubezni in enakosti je prevzelo predvsem tiste, ki so bili po svojem družbenem položaju za to najbolj dovzetni. Kmet tlačan je raztegnil propoved o evangeljski svobodi na ta svet, na gospodarsko in družbeno področje, saj se je začel leta 1524 upor v nemških deželah z geslom »za božjo pravdo«. Če je bilo geslo slovenskega upora desetletje prej »stara pravda«, najbrže ne gre delati načelnih in bistvenih razlik med obema, kakor poskušajo nekateri zgodovinarji.⁷⁹ Oba upora spadata v isti čas in sta posledica enakega neboljšanega stanja. Toda prav v tem desetletju so se že izoblikovale nove ideologije, ki so iz evangelija izvajale svoje nauke in v boju za zboljšanje svojega položaja so imeli kmetje zdaj novo idejno orožje in opravičilo, sklicujoč se na samo besedo božjo.

V tej skoraj nepregledni zmešnjavi ideologij, programov in smeri, v katerih znamenju so se borila evropska ljudstva 16. stoletja, moramo vendarle jasno razločiti dve poti. Ena je prenašala vso problematiko sveta v onostranstvo, kjer je združitev z bogom obetala dokončno rešitev vseh zemeljskih tegob in bridkosti. Druga je pojmovala evangeljska načela konkretno in se ni zadovoljevala s tem, da bi svetopisemske prilike služile samo za osvetlitev večnega reda v nebeškem kraljestvu. Vračala se je v svet, v katerem so te prilike

⁷⁶ A. Eckhoff, *Anabattisti*. Enciclopedia Italiana. III, 62–3.

⁷⁶ Trubar, *Novi test. Posv. Ludviku*, voj. Württ. Rupel 152.

⁷⁷ Trubar, *Katehismus z dvejma izlagama*. 1575. Rupel 124.

⁷⁸ Trubar, *Artikuli* 33–34. V istem smislu *Cerk. ordninga* 56a. Kidrič, *Kirchenordnung* 98–99.

⁷⁹ Grafenauer 113–14.

nastale, in stremela ne za idejno, temveč za konkretno anticipacijo krščanskega ideala na zemlji.

Najizrazitejši predstavnik prve poti je gotovo Luther in slovenska evangelijska cerkev je sprejela za svoj verski program nauk, ki ga je podal najprej Luther sam in ki so ga za njim izdelali in uzakonili oficialni protestantski teologi. To je bila najprej augsburška veroizpoved (1530) in potem formula concordiae (1577), ki jo je podpisalo 20 slovenskih predikantov in 10 učiteljev.⁸⁰ Trubar poudarja, da »so vsi predikanti s prisego obljubili in podpisali, da bodo verovali, učili in pridigali po augsburški veroizpovedi in po formuli concordiae«. ⁸¹ Tudi ves slovenski protestantski knjižni repertorij odločno zastopa oficialno protestantsko smer. Prevajalci so s Trubarjem na čelu obljubili baronu Ungnadu, da ne bodo »prevajali in tiskali nobene druge knjige mimo tiste, ki so jo priznali in sprejeli učenjaki augsburške veroizpovedi.«⁸² Povezanost slovenske cerkve s kranjskimi stanovi in preko njih z nemškim plemstvom je določila tudi politično in družbeno stališče slovenskih reformatorjev.

Zato je ta cerkev stala ob strani vseh velikih pretresov, ki jih je to stoletje preživljalo slovensko ljudstvo. Kajti boj med plemstvom in deželnim knezom oziroma cesarjem ni mogel izčrpati vseh bistvenih vprašanj, za katera je takrat na Slovenskem šlo. Čim hujši so bili problemi, s katerimi se je moralo ljudstvo boriti, tem bolj je ob takem odmaknjenem stališču bilo treba iskati vzrokov vseh nesreč v grehu in poudarjati potrebo vere, ki more edina premagati vse zlo tega sveta. »Taki sili inu krivini pak Kristus sam, preroki, jogri inu ta cela cerkov, tu je, vsi prave vere ludi, neso drigači zuper stali, neso branili, samuč s to vero, molitvo inu z volnim trplenem. Oni so se v nih revah, težkih nadlugh, martrah inu na smrti ležoč trdnu zanesli inu upali na to nim oblubeno milost inu pomoč božjo.«⁸³ Bog sicer zavlačuje z izpolnitvijo svoje obljube in dopušča, da nas preganjata Turek in papež.⁸⁴ Toda obljuba bo izpolnjena. V to moramo ne le verovati, temveč tudi trdno upati. Po Luthru moramo imeti ne le vero, ki usmerja razum k spoznanju resnice, temveč tudi upanje kot atribut volje, ki krepi vero. Prav to upanje nam omogoča, da smo vsak trenutek, ki nas izpolnjuje z vero, že v nebesih. Evangelijsko upanje je v Luthrovi ideologiji tisti zadnji element, ki veže svet s kraljestvom božjim in ki v ideji že anticipira končno rešitev vseh pozemeljskih problemov.

Če pogledamo to razmerje z druge strani, z vidika ureditve življenja na zemlji, pomeni to popolno odmaknitev od sveta in načelno

⁸⁰ Elze, Die evang. Prediger Krains im 16. Jh. JGGPOe 21, 161 sl.

⁸¹ Trubar, Ta celi novi testament. 1582. Posv. Ludviku, voj. Württ. Rupel 152.

⁸² Glagolski prvi del novega test. 1562. Trubarjevo posvetilo kralju Maksimilijanu. Rupel 66.

⁸³ Trubar, Psalter. Predgovor. Rupel 91.

⁸⁴ Trubar, Hišna postila I. 164.

zanikanje kakršnega koli posega v obstoječi red. Praktično torej: priznavanje obstoječega reda. Zgolj po satanovi volji je prišlo na svetu do tako velikanskih prevratov in spopadov med kraljestvi in cesarstvi.⁸⁵ Zato bi služili samo satanu, če bi poskušali izpreminjati od samega boga določeni red. »Aku ti hoč Bogu prov služiti, taku ostani v tvojem stanu inu poklicajnju, on si bodi taku žleht kakor hoče... Tu je tedaj ta nerlejpša inu narbulša snaga ali lipota, s katero je en človek vsnažen ali lejp sturjen, čez vse druge stvari, katere vsaj tudi v pokorščini božji semkaj gredo...«⁸⁶

⁸⁵ Bohorič, Arct. horulae. Kratek predgovor. Rupel 223.

⁸⁶ Trubar, Hišna postila II. 225.

(Dalje)