

STATI INU OBSTATI

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



ISSN 2590-9754
DECEMBER 2018

28/18

IZ VSEBINE

Vincenc Rajšp

Oris protestantizma na Goriškem
v 19. stoletju do prve svetovne
vojne

Tanja Žigon

Praznovanje 400-letnice
reformacije v Ljubljani leta 1917 v
luči arhivskih virov ter slovenskega
in nemškega tiska

Tomaž Jurca

Ob slovenskem prevodu Dopisov
papeškega tajnika Petra Pavla
Vergerija mlajšega

Aleš Črnič

O krščanski Evropi in njeni kulturi
strahu pred islamom

Prevod: Karl Barth (1886–1968):
Iz zadnjih spisov

STATI INU OBSTATI

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTĪZMA

ISSN 2590-9754

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



Izdajata

Slovensko protestantsko društvo

Primož Trubar

Beethovnova ulica 9, 1000 Ljubljana

predstavnik: Matjaž Gruden

Univerza na Primorskem

Titov trg 4, 6000 Koper

predstavnik: dr. Dragan Marušič

Glavni urednik

dr. Marko Kerševan

Uredniški odbor

dr. Mihael Glavan

ddr. Igor Grdina

dr. Peter Kovačič Peršin

mag. Violeta Vladimira Mesarič

dr. Vincenc Rajšp

dr. Ciril Sorč

dr. Cvetka Hedžet Tóth

Dušan Voglar

Odgovorni urednik

dr. Jonatan Vinkler

Namestnik odgovornega urednika

dr. Nenad H. Vitorović

28/2018

STATI INU OBSTATI

REVIJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA



Mednarodni sosvet International Advisory Board

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

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

Oblikovalec
Kazimir Rapoša

Tehnična ureditev in jezikovni pregled
Davorin Dukič

Prelom knjižne notranjosti
Jonatan Vinkler

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

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

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(28\)](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(28))

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

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



14. LETNIK

VSEBINA

	5	Marko Kerševan: Beseda urednika
RAZPRAVE, ŠTUDIJE	11	<i>Vincenc Rajšp</i> : Oris protestantizma na Goriškem v 19. stoletju do prve svetovne vojne
	43	<i>Tanja Žigon</i> : Praznovanje 400-letnice reformacije v Ljubljani leta 1917 v luči arhivskih virov ter slovenskega in nemškega tiska
	61	<i>Karl W. Schwarz</i> : Reformator iz Notranje Avstrije: Primož Trubar in južnoslovanski tisk Biblijskega zavoda v Urachu
	83	<i>Jonatan Vinkler</i> : Češki bratje – 560 let II: Po Luthrovem nastopu – med reformo in politiko
	107	<i>Peter Kuzmič</i> : Cerkev in Božje kraljestvo
ŠTUDIJSKI VEČERI	127	Študijski večeri 2018/2019
	129	<i>Aleš Črnič</i> : O krščanski Evropi in njeni kulturi strahu pred islamom
	147	<i>Božidar Debenjak</i> : O Mariji in evangeliju. Velik krščanski ali velik cerkveni praznik?
	167	<i>Marko Kerševan</i> : Islam in muslimani v sekularizirani Evropi
BILO JE POVEDANO	183	<i>Štefan Barbarič</i> : Stik Primoža Trubarja z mislijo Erazma Rotterdamskega
	203	<i>Dušan Voglar</i> : Ob razpravi Štefana Barbariča
RAZGLEDI, VPOGLEDI	209	<i>Tomaž Jurca</i> : Ob slovenskem prevodu <i>Dopisov papeškega tajnika</i> Petra Pavla Vergerija mlajšega
PREVOD	219	<i>Karl Barth</i> : Iz zadnjih spisov: <i>How my mind has changed</i> 1960 <i>Ad limina Apostolorum</i> 1967
KRONIKA	243	Govor ministra za kulturo Dejana Prešička ob dnevu reformacije 2018 na Ravnah na Koroškem

KRONIKA	245	Govor predsednika Državnega zbora Dejana Židana ob dnevu reformacije 2018 v Murski Soboti
POVZETKI	249	Synopses, Zusammenfassungen
AVTORJI	257	Avtorji te številke

BESEDA UREDNIKA

V tokratni 28. številki že na prvi pogled izstopajo tri tematike: protestantizem na Slovenskem med nemško govorečim prebivalstvom 19. stoletja, srečanje in soočenje z islamom v Evropi danes, vprašanja, ki zadevajo razmerje med renesanso, humanizmom in reformacijo, kot so razvidna v življenjskih poteh in delu Primoža Trubarja ter Petra Pavla Vergerija. Prav slednji tematiki, razmerju med zgodovinskim humanizmom in reformacijo, nameravamo posvetiti pozornost tudi v naslednjih številkah, nenazadnje zato, da počastimo delo in dosežke letos preminulega klasičnega filologa Primoža Simonitija (1936–2018) na tem področju.

Prvi dve temi sta gotovo zunaj glavnega fokusa naše revije, ki posveča največ pozornosti na eni strani *slovenskemu zgodovinskemu protestantizmu 16. stoletja* in na drugi strani vprašanjem slovenskega in svetovnega *protestantizma v sodobnosti*. Pa vendar objavljeni prispevki o *nemški* protestantski skupnosti na Slovenskem in o soočenju z *islamom* danes neposredno in posredno govorijo o vprašanju, ki je izjemnega pomena tako za preučevanje in razumevanje slovenskega protestantizma 16. stoletja kot za razumevanje (z)možnosti in težav protestantskega krščanstva danes (v Sloveniji in drugod). Gre za problem »*inkulturacije*« *univerzalne religije*, kakršni sta tako krščanstvo kot islam. Kaj pomeni inkulturacija v različne etnične, socialne, nacionalne skupnosti in/ali različne sloje znotraj njih? Kaj pomeni vključevanje/prilagajanje neke univerzalne religije v dano družbeno skupnost, njeno tradicijo in kulturo za to skupnost samo; kaj pomeni naveza neke univerzalne

religije na neko skupnost za to religijo, za njene zmožnosti in perspektive? In še dodatno priostreno: kaj pomeni za univerzalne religije, ki/če pred bogom posebej izpostavljajo posameznika – kot je to v protestantskem krščanstvu, a tudi v islamu –, ko/če se pojavljajo in uveljavljajo kot religije nekega naroda, države, nacionalnih ustanov, slojev, lokalnih in drugih skupnosti, v funkciji njihovega oblikovanja, utrjevanja, obrambe ali ekspanzije; kaj pomenijo za take skupnosti posamezniki, ki prav zaradi svoje vere nočejo biti (več) zgolj in predvsem člani take skupnosti?

Religije lahko s svojimi simboli, rituali, normami in običaji, kolektivnim delovanjem krepijo etnične, narodne, nacionalne, lokalne, sorodstvene, poklicne vezi in skupnosti ter njihove tradicije, hkrati pa lahko same izkoriščajo tako vključenost in povezanost pri svojem ohranjanju ali širjenju, opirajoč se na družinske, lokalne, socialne, nacionalne tradicije, vezi in poti. Zgodovina pozna številne primere takega obojestransko uspešnega sožitja tako pri ohranjanju in obrambi kot pri ekspanziji. Toda zgodovina in sodobnost poznata tudi kričeče primere negativnih posledic takega povezovanja in take inkulturiranosti: meddržavni, medetnični, tudi razredno-socialni konflikti najhitreje in največkrat preidejo v nasilne obračune, kadar so nadgrajeni še z religioznimi razlikami in napetostmi (vsekakor je težje pokazati, da bi skupna tradicionalna ali univerzalna religija učinkovito preprečevala spopade med državami ali narodi ...); verska skupnost, ki je bila v nekem okolju (pre)tesno povezana z neko državo, etnično manjšino ali razredno-slojno skupino, je pogosto oslabela ali celo izginila z oslabitvijo ali izginotjem take države, manjšine ali sloja; religija, ki se je razumela kot nerazdružno povezana s kulturnimi značilnostmi okolja in obdobja, v katerih je nastala ali se oblikovala, je zadela na odpor ali celo nepremostljive ovire v okoljih in obdobjih z drugačnimi značilnostmi ...

Praviloma – in prav je tako – se mnogi pripadniki in glasniki univerzalnih religij vsaj ob soočenju s takimi situacijami spomnijo temeljnega univerzalnega sporočila in poslanstva svoje religije, ki na primer v krščanstvu odmeva iz evangelijev in Pavlovih poslanic: iz Jezusove zavrnitve lastne družinske skupnosti, matere, bratov in sester, ko se obrača k svoji verski skupini (»Kdorkoli uresničuje Božjo voljo, ta je moj

brat, sestra in mati«, Mr 3,35); iz opozorila apostola Pavla, kako ni »ne Juda, ne Grka ... kajti vsi ste eden v Kristusu« (Gal 3,24). Težje pa je ob tem spoznati in pripoznati, da je temeljna predpostavka (in posledica) univerzalnosti krščanskega (in islamskega) sporočila svoboden in zato zase pred Bogom odgovoren posameznik, katerega svoboda in odgovornost ne zanika vezanosti in odgovornosti v vsakokratni skupnosti, a jo nujno tudi presega. Protestantsko krščanstvo je to posebej poudarilo, ko je pokazalo, da taka posameznikova svoboda in odgovornost pred Bogom velja tudi nasproti verski skupnosti, njenim notranjim in zunanjim vezem in zvezam. V času stisk in spopadov so taka individualna nasprotovanja, odstopanja in izstopanja označevana ali doživljana kot »nesolidarnost«, »izdaja«, »slabitev fronte« ali odločnosti udara, v mirnih okoljih in obdobjih se jim nasprotuje z dokazanimi sociološkimi in antropološkimi spoznanji o prednostih integriranosti, spoštovanja tradicije itd. Ne gre se slepiti: v medčloveških in družbenih odnosih, tudi v verski skupnosti in njenem delovanju, ni mogoče brez »in«, brez integracije in inkulturacije (»vera in kultura«...). Protestantski »samo« (pred Bogom) bi bil za versko skupnost samo-žrtvovanje, če bi ga vzela radikalno in dosledno. In če kdo, potem protestantska krščanska teologija »ve«, da je samožrtvovanje zaradi (končne) odrešitve lahko človeška/grešna iluzija. Toda velja tudi: če se v svetu vsakokratnih odnosov, vezi in interesov ne bi pojavljal tudi *protest* kot odmev/nasledek doživljane odgovornosti »samo pred Bogom«, bi bil ta svet neizogibno na poti ali v končno entropijo vseenosti ali v končno kataklizmo vseobčega spopada! Protestantsko krščanstvo je ob svoji neizogibni vključenosti/prilaganju/inkulturaciji s svojim hkratnim poudarjanjem svobode in odgovornosti posameznika nudilo prostor, izziv in podporo takemu protestu (in s tem navsezadnje opravičevalo tudi svoje ime).

Razprave, študije tokratne številke se na svoj način vključujejo tudi v letošnji premislek rezultatov prve svetovne vojne ob 100-letnici njene-ga konca. Konec svetovne vojne z njenimi geopolitičnimi rezultati je na Slovenskem pomenil tudi konec (ali začetek konca) protestantizma, ki je bil povezan z nemško govorečo manjšino na Goriškem in v Ljubljani. O tem pišeta prvi dve razpravi. Vincenc Rajšp na osnovi primarnih virov

prikazuje življenje in delovanje *protestantske cerkvene občine v Gorici v 19. stoletju do konca 1. svetovne vojne*. Steber izrazito manjšinskega protestantizma znotraj takratne nemško govoreče manjšine v Gorici so bili nekateri uspešni in vplivni priseljeni podjetniki, vključevala pa je tudi priseljene državne uradnike iz širšega avstrijskega in nemškega prostora, obrtnike in delavce, zaposlene pri gradnji bohinjske železnice. Avtor ugotavlja, da na Goriškem ni bilo nikakršnega nasprotja med nemškimi protestanti in slovenskim delom goriškega prebivalstva. Član goriške luteranske cerkvene občine je po svojem prestopu v protestantizem postal tudi *dr. Karel Lavrič (1818–1876)*, vseskozi najuglednejši in najvplivnejši slovenski politik tistega časa na Goriškem in eden od vodilnih »staroslovenskih« narodnih voditeljev v slovenskem prostoru sploh. O njem je izdal izčrpno in dokumentirano biografijo primorski zgodovinar Branko Marušič (*Založba ZRC SAZU 2016*). Tanja Žigon piše o praznovanju *400-letnice reformacije v vojnem letu 1917 v luteranski cerkveni občini v Ljubljani*. Na osnovi arhivskih virov in zapisov v takratnih slovenskih in nemških časnikih hkrati oriše nekatere značilnosti njenega delovanja v takratnem avstrijskem (političnem) in slovenskem (narodnostnem) okolju. Avtoričina raziskava je bila predstavljena na mednarodni konferenci maja 2018, posvečeni dogajanju v širšem avstro-ogrskem srednjeevropskem prostoru med svetovno vojno. Karl W. Schwarz piše o Trubarju in slovenskih reformatorjih 16. stoletja s posebnim ozirom na njihove *tiskane knjige kot sredstvo in kulturno zapuščino reformacije*. Razprava je bila napisana za eno od znanstvenih konferenc v Nemčiji ob 500-letnici reformacije. Konferenca je obravnavala temo/tezo: »Brez tiska ne bi bilo (uspešne) reformacije«. Prispevek je posebej zanimiv kot primer predstavljanja reformacije na Slovenskem širši nemški strokovni javnosti, hkrati pa nam omogoča vpogled v poti in sedanje stanje zbiranja in hranjenja slovenskih in drugih južnoslovenskih reformacijskih tiskov.

Objavljamo drugi, zaključni del obsežne razprave Petra Kuzmiča o eni ključnih teoloških tem, o novozaveznem in kasnejšem teološkem pojmovanju razmerja med *Cerkvijo in Božjim kraljestvom*. Prvi del je bil objavljen v prejšnji, 27. številki revije.

Jonatan Vinkler objavlja drugi del pripravljane tetralogije o *čeških bratih*, ki jo je začel v 25. številki. Tokrat piše o čeških bratih med nastopom Martina Luthra in augsburškim verskim mirom. Izpostavlja silnice razvoja, ki se skozi 16. stoletje krepijo vse do 30-letne vojne; letos se spominjamo in obeležujemo – gotovo ni mogoče reči, da proslavljamo – 400-letnico začetka te vojne (1618–1648).

Dva avtorja sta želela s svojima prispevkoma počastiti bližajoči se jubilej, osemdesetletnico, in izreči zahvalo dvema uglednima zgodovinarjema: Vincenc Rajšp *dr. Branku Marušiču* in Karl W. Schwarz *dr. Feliksu Bistru*. Čestitkam se pridružujemo tudi uredniki in prepričani smo, da tudi bralci revije, ki poznajo njuno delo in prizadevanje.

Dve objavljeni predavanji iz letošnjih *študijskih večerov* se posvečata aktualni tematiki »islam in Evropa«. Aleš Črnič raziskuje korenine in spodbude evropskega »strahu (in strašenja) pred islamom«. Marko Kerševan poskuša opredeliti sistemske in vrednotne pogoje, s katerimi se srečujejo islam in muslimani v sekularizirani »krščanski Evropi«, ter nakazuje nekatere dileme in izzive, ki so pred »evropskim islamom«. Avtorja obeh prispevkov – katerih osnovne misli so bile predstavljene tudi na konferenci, ki jo je pripravila Islamska skupnost v Sloveniji ob svoji 100-letnici – soglašata, da sodi ohranjanje dosežene sekularnosti k temeljnemu pogojem in nudi najboljši okvir mirnega (post)modernega sožitja ljudi različnih religijskih tradicij, veroizpovedi in svetovnih nazorov v Evropi. Božidar Debenjak dokumentira in analizira status, ki ga ima *Marija v novozaveznih (in koranskih) besedilih* in njihovih kasnejših dopolnjevanjih ter interpretacijah. Prikaz tega statusa se na svoj način vključuje v razprave o bližini/oddaljenosti med krščanstvom in islamom, hkrati pa osvetli razloge za zavračanje Marijinega kulta in (katoliške) »mariologije« v protestantskem krščanstvu (o katerih govori tudi Karl Barth v izbranem *Prevodu* v tej številki).

V rubriki *Bilo je povedano* ponatiskujemo študijo Štefana Barbariča (1920–1988) o *Trubarju in njegovih stikih z mislijo in besedili Erazma Rotterdamskega*. Besedilo je bilo slovenskim bralcem težko dostopno, saj je izšlo leta 1972 v Novem sadu v *Zborniku za slavistiko* pri Matici srpski in na Slovenskem doslej še ni bilo natisnjeno. Barbaričeva študi-

ja povzema dotedanje obravnave in jih dopolnjuje z lastnim raziskovanjem. Kot taka je pomemben člen v dosedanjem preučevanju navzočnosti in vpliva (zgodovinskega) humanizma v slovenskem prostoru, ki mu je kasneje dalo odločilen pečat delo Primoža Simonitija. Ponovno objavo je s potrebnimi pojasnili pospremil Dušan Voglar.

Lahko rečemo, da se v rubriki *Razgledi, vpogledi* v obnovljeno in razširjeno ukvarjanje z renesančnim in humanističnem okoljem reformacije na Slovenskem posredno vključuje tudi prispevek Tomaža Jurce o(b) letošnjem natisu in slovenskem prevodu Vergerijevih (latinskih) *Dopisov papeškega tajnika* iz leta 1556 in seveda že sam natis in prevod dr. Gregorja Pobežina (v Založbi ZRC SAZU). Kot smo zapisali že ob drugi priliki, sodi – po vključitvi Kopra v prostor slovenske države – Vergerij in njegovo delo tudi v našo (čeprav seveda ne le našo) kulturno dediščino v celoti in ne le zaradi svojih vezi s Trubarjem in njegovim delom.

Za letošnji *Prevod* smo posegli po zadnjih spisih *Karla Bartha* (1886–1968), ki smo jih izbrali za obeležitev spomina na *50-letnico njegove smrti*. Izbrali smo jih iz njegove avtobiografske refleksije (leta 1958) in iz njegovih zapiskov ob srečanju z dokumenti in protagonisti 2. vatikanskega koncila, tudi s papežem Pavlom VI. (*Ad limina Apostolorum* 1967). Barthova razmišljanja in opozorila iz njegovega časa – časa hladne vojne in pretresa, ki ga je povzročil 2. vatikanski koncil – zaslužijo pozornost ob današnjem oživljanju duha hladne vojne in znakov »restavracijske« revizije (usmeritve) 2. vatikanskega koncila v Katoliški cerkvi.

Kronika objavlja nagovor ministra za kulturo Dejana Prešička na letošnji osrednji slovenski proslavi dneva reformacije 30. oktobra na Ravnah na Koroškem in govor predsednika državnega zbora Dejana Židana na proslavi dneva reformacije 25. oktobra v Murski Soboti.

Marko Kerševan

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(28\)5-10](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(28)5-10)

Vincenc Rajšp

ORIS PROTESTANTIZMA NA GORIŠKEM V 19. STOLETJU DO PRVE SVETOVNE VOJNE¹

Protestantizem se je na Goriškem po dvesto letih ponovno pojavil in uveljavil v prvi polovici 19. stoletja in v tej obliki obstajal in deloval do prve svetovne vojne. V času reformacije v 16. stoletju so bili glavni izpovedovalci Luthrove smeri reformacije plemiči, ki so vabili evangeličansko usmerjene pridigarje in omogočali oznanjevanje nove vere tudi podložnikom. Plemiči, naklonjeni novi veri, so bili tesno povezani predvsem z deželama Kranjsko in Koroško. Med vabljenimi pridigarji je bil Primož Trubar. Vendar protestantizem na Goriškem ni imel podpore deželnih oblasti, deželnih stanov kot v drugih treh notranjeavstrijskih deželah, Kranjski, Koroški in Štajerski, zaradi česar je skupnemu deželnemu knezu uspelo na Goriškem najprej uresničiti pravno podlago avgsburškega verskega miru iz leta 1555, pravico vladarja o določanju vere na svojem področju, kasneje formulirano kot »*cuius regio eius religio*« ter »*ius emigrandi*«.

Izpovedovalci protestantske vere in organizacijski nosilci v obdobju devetnajstega stoletja do prve svetovne vojne pa so bili predvsem industrialci. Družbene razmere so se v primerjavi s šestnajstim stoletjem bistveno spremenile. Protestantizem je tudi tokrat prihajal iz nemških protestantskih dežel, vendar ni vzpostavil jezikovne povezave z večinskim prebivalstvom. V 16. stoletju je glavni izpovedovalec in organizator, plemstvo, izhajalo iz slovenske jezikovne sredine in je slovenšči-

¹ Prof. dr. Branku Marušiču za 80. življenjski jubilej.

no tudi vsaj delno obvladalo, medtem ko so jo popolnoma obvladovali pridigarji. Tokrat niso znali slovensko ne organizatorji ne pridigarji, kar je nedvomno bistveno vplivalo na dejstvo, da je protestantizem tega obdobja ostal nemški. Če je reformacija v 16. stoletju pod vplivom zemljiških gospodov do neke mere pritegnila podložnike, zdaj ne zasledimo večjega vpliva na tovarniške delavce.

Protestantizem na Goriškem, tako kot v 16. stoletju tudi tokrat, ni bil izoliran in geografsko zamejen pojav. Bil je tesno povezan s celotnim verskim in političnim dogajanjem v Evropi in še posebej na nemškem govornem območju. Do leta 1866 je bil ta prostor še vedno tudi politično povezan kot »Nemška zveza«, ki je nasledila nekdanjo enotno državo Svetega rimskega cesarstva. Tako položaj katoličanov v nekdanjih konfesionalno enotnih protestantskih deželah kot protestantov v katoliških in še posebej habsburških deželah se je v tem obdobju bistveno spremenil, uveljavljanje pravic enih in drugih pa je ustvarjalo nove, šestnajstemu stoletju neznane situacije. V nemških deželah je tekел razvoj predvsem v smeri povezovanja z nemškim nacionalizmom, ki je Luthra razglašal za nacionalnega junaka (Lehmann 2012, 146), kar je ustvarjalo nova naspotja s katoličani, ki so sicer dosegali versko in politično enakopravnost v nekdanjih protestantskih deželah, medtem ko je v habsburških deželah protestantizem po tolerančnem patentu cesarja Jožefa II. 1781 prehodil pot do verske enakopravnosti v 19. stoletju (Schwarz 2017). Čeprav so se protestantje sklicevali na začetke v 16. stoletju in pojmovali svoje poslanstvo kot nadaljevanje tistega časa, so se razmere tokrat bistveno razlikovale. Na verskem področju sta se srečali dve konfesionalno izoblikovani in zamejeni cerkvi, česar v 16. stoletju še ni bilo, cerkvi pa sta bili tudi nacionalno vezani, česar v 16. stoletju prav tako ni bilo. Ravno na nacionalni ravni se je temu pridružilo še pojmovanje kulture, ki je zaradi tega bolj razdeljevala kot povezovala.

Vendar v slovenskem prostoru tudi tega modernega protestantizma ni mogoče v celoti enačiti. Med tistim na Štajerskem (Celje, Maribor, Ptuj) in tistim v Ljubljani ter tem na Gorškem so bile bistvene razlike prav z vidika mednacionalnih odnosov. Tudi goriški protestantje so se

čutili polnokrvne Nemce, vendar svojega poslanstva niso videli v obrambi in negovanju nemštva, kot je bilo to na Štajerskem.

Potem ko je nadvojvodu Ferdinandu, kasnejšemu cesarju Ferdinandu II., uspelo urediti verske zadeve v smislu državne pravne podlage »Cuius regio eius religio« »ius emigrandi« iz leta 1555, je protestantizem v notranjeavstrijskih deželah v prvih desetletjih 17. stoletja izginil iz javnosti. Na nekaterih področjih so protestanti ostali le kot »kriptoprotestanti«; med njimi so bili tudi slovenski protestanti v Zagoričah na Koroškem, ki so prišli ponovno v javnost po tolerančnem patentu leta 1781. V mestih pa so se protestanti ponovno naselili od drugod. V nekatera so prišli že v prvi polovici 18. stoletja, večina pa po tolerančnem patentu.

Začetki v Trstu in Gorici

Med temi je bilo tudi mesto Trst. Ta je pričel doživljati razcvet v času cesarja Karla VI., ko ga je ta leta 1719 razglasil za svobodno pristanišče, s čimer je odprl nove možnosti za trgovino in prihod novih trgovcev. Zaradi želje po razmahu trgovine je dal mestu številne privilegije. Take razmere so med drugimi pritegnile tudi trgovce iz nemških protestantskih dežel in Švice ter drugih protestantskih dežel, saj jim je bila zagotovljena svoboda vesti. Kljub težavam so to tudi uspešno uveljavljali. Izpolnjena jim je bila zahteva po lastnem pokopališču, z nakupom zemljišča v predmestju St. Lazzaro leta 1753. Protestantski predikant Johann Andreas Hessel, ki je od leta 1772 deloval pri trgovcu Adamu Wagnerju kot hišni duhovnik, je k bogoslužju pritegnil tudi druge trgovce, ki so izvirali pretežno iz nemških dežel. Leta 1778 so nemški trgovci dosegli dovoljenje za evangeljsko bogoslužje in ustanovili protestantsko versko občino, izdelali statut in izvolili predsedstvo (*Vorstand*) ter nastavili predikanta. Leta 1817 je bil član predsedstva Johann Christoph Ritter. (*Erbauung* 1865, 9)²

- 2 Ob izgradnji in posvetitvi cerkve izdana publikacija *Die Erbauung und Einweihung der evangelischen Kirche zu Görz mit einem geschichtlichen Rückblick auf die Entstehung der Gemeinde* je poleg letnih poročil (*Jahresbericht*) cerkvene občine

Z dovoljenjem cesarja Jožefa II. in finančno podporo nemških protestantskih dežel so kupili cerkev Marije rožnenske (San Maria del Rosario), slovesna posvetitev (*Einweihung*) je bila 27. avgusta 1786. Organizirala se je tudi švicarska reformirana cerkev (H. C.), leta 1785 je kupila cerkev sv. Silvestra. Leta 1828 je bila ustanovljena še anglikanska verska skupnost. Evangeličanski pastor v letih 1779–1784 Ludwig Fischer, doma iz Reutlingena v deželi Württemberg, se je posebej posvetil tudi vojaščini (Patzelt 1999, 54). Po letu 1847 so pastori iz Trsta oskrbovali tudi evangeličane v Ljubljani in okolici. V Ljubljani je bilo bogoslužje dvakrat letno. Leta 1835 je tržaški pastor začel priprave za ustanovitev filiale v Gorici in na Reki. Občina v Ljubljani se je od tržaške ločila 1855, občina na Reki pa leta 1858. (Patzelt 1999, 83)

Leta 1863 je bil ustanovljen seniorat v Trstu, ki je obsegal evangeličanske verske občine v Trstu, Gorici, Mariboru, Puli in Benetkah do leta 1866, ko so te prešle pod Italijo.

Iz evangeličanske verske občine v Trstu je izšla evangeličanska verska občina v Gorici. Njen začetnik je bil Johann Christoph Ritter von Záhony (rojen 6. 5. 1872 v Frankfurtu na Majni, umrl 16. aprila 1838 v Trstu). Družina Ritter je do srede 18. stoletja opravljala predikantsko službo v Frankfurtu na Majni. Johann Christoph Ritter (1782–1838), pravnuk zadnjega pridigarja iz te rodbine, se je kot trgovec priselil v Trst, kjer je obogatel v času Napoleonovih vojn, ko je kljub kontinentalni zopori dobavljal soliter, potreben za proizvodnjo streliva, in ga prodajal avstrijski vladi. Leta 1829 mu je cesar podelil plemiški naslov »von Záhony« po posestvu na Ogrskem. Ritter je v evangeličanski občini v Trstu aktivno deloval kot sopredsednik (*Mitvorsteher*). Potem ko je leta 1819 kupil tovarno sladkorja v Gorici, je tja prenesel tudi težišče delovanja na verskem področju. Tovarno je širil, k vodenju pa je vabil protestante iz nemških pokrajin. Za njihovo versko oskrbo je skrbel tako, da je priložnostno vabil pastore iz Trsta v Gorico (Patzelt 1999, 230) in to predikante obeh smeri, augsburške (A. C.) in švicarske (H. C.). (*Erbauung* 1865, 11)

zdej eden najizčrpnjših in najnatančnejših virov o protestantizmu in protestantih tega obdobja na Goriškem.

Očetovo delo sta uspešno nadaljevala sinova Heinrich in Julius Hektor von Ritter Záhony tako na gospodarskem kot tudi verskem področju. Gospodarsko sta upravljala papirnico v Podgori pri Gorici, mlin, delavnico za baker in predilnico v Stražcah (Straßig, danes v mestu Gorica), kjer je bilo zaposlenih preko 2.700 delavcev in delavk, vodilne položaje pa so imeli protestantje iz Nemčije. Tako kot oče je tudi Hektor užival velik ugled pri cesarju Francu Jožefu I., ki ga je leta 1855 povzdignil v viteški stan in leta 1869 v avstrijski baronski stan (*Freiherrenstand*), bil je član gosposke zbornice na Dunaju, deželnozborski poslanec v Gorici ter predsednik Goriške trgovske in obrtne zbornice. Po očetu je prevzel tudi osrednjo vlogo pri organiziranju evangeličanske cerkve. (Patzelt 1999, 231)

Pod vodstvom družine Ritter so si protestantje v Gorici prizadevali za ustanovitev filiale, ki bi jim omogočala nastavitev lastnega pridigarja. 29. marca 1854 je 40 evangeličanov, z ženami in otroci jih je bilo skupaj 90, pri namestništvu v Trstu vložilo prošnjo za ustanovitev podružnične cerkvene skupnosti A. C. v Trstu. Prošnja je bila zavrnjena 8. junija z obrazložitvijo, da za ustanovitev filiale ni potrebne zakonske podlage, da verouk in delitev zakramenta lahko opravljajo predikanti iz Trsta, medtem ko je opravljanje uradnih opravil (*Amtshandlungen*) prepovedano. Oktobra leta 1854 so se obrnili na ministrstvo za bogočastje in uk (*Ministerium für Cultus und Unterricht*) na Dunaju. V prošnji so poudarili, da so tržaški predikanti že 21 let uveljavljali pravico »Privat exercitiums« in krščevali novorojenčke v njihovih domovih. Pravico do filiale so utemeljevali na osnovi dvornega dekreta iz 14. februarja 1841. (*Erbauung* 1865, 12) Tudi ta vloga ni bila uspešna.

Po zaslugi Juliusa Hektorja von Ritter Záhony je uspelo dobiti dovoljenje za ustanovitev evangeličanske občine direktno preko cesarja Franca Jožefa I. ob njegovem obisku Gorice pomladi leta 1857, ko so mu protestanti neposredno izročili prošnjo. 21. novembra jim je namestništvo sporočilo, da je evangeličanom v Gorici z najvišjim sklepom (*Allerhöchste Entschließung*) dovoljeno konstituiranje filiale v okviru protestantske občine v Trstu in da smejo nastaviti vikarja. 13. decembra 1857 je bila filiala formalno konstituirana in izvoljeno predsedstvo:

Hector von Ritter kot predsednik, Wilhelm von Ritter kot podpredsednik, Carl von Ritter, Otto Schmidt in Victor Freubenberg kot zapisnikar. (*Erbauung* 1865, 13)

Leta 1861 je postala goriška filiala samostojna farna občina (*Pfarrgemeinde*). Pri ustanovitvi so se sklicevali na reformacijo 16. stoletja:

Če gledamo nazaj, kako je bila v času protireformacije v naši fari upanja polna evangelijska žetev takrat poteptana in če pomislimo na težave, ki jih je ob nastajanju povzročalo uradništvo, ki so bile končno premagane z odločnim cesarjevim posegom, lahko rečemo z besedami evangelija ‚Gospod je to naredil in čudovito je v naših očeh‘ (Matej 21, 42). (*Vierundvierzigster* 1908, 3)

Poudarjajo, da je ustanovitev fare omogočil patent, datiran 8. aprila 1861, s katerim je cesar Franc Jožef I. evangeličanskim podložnikom nemško-slovanskih dežel priznal svobodo do samostojnega urejanja cerkvenih in šolskih zadev. Na tej pravni osnovi je goriška protestantska občina 9. junija 1861 izvolila prezbiterij z devetimi člani. Predsednik je bil Hector von Ritter, člani pa Wilhelm in Carl von Ritter, Heinrich Fischbeck, David Höhn, Otto Schmidt, Carl G. Tröster ter vikar Brünnich. S privolitvijo vrhovnega cesarsko kraljevega cerkvenega sveta (*k. k. Ober-Kirchenrath*) se je cerkvena občina ločila od tržaške in odtlej delovala kot samostojna. Vendar pa vrhovni cerkveni svet ni potrdil izvolitve prezbiterija, ker so bili v njem trije bratje. Zaplet so rešili tako, da je vrhovni cerkveni svet dovolil povečanje števila članov za dva. Tako sta bila izvoljena še Louis Heger iz Gorice in Johann Moser, direktor tovarne v Ajdovščini.

Gradnja evangeličanske cerkve v Gorici

Že po ustanovitvi filiale je obstajala ideja o gradnji cerkve, sklep zanjo pa je prezbiterij sprejel 23. februarja 1860. Ustanovljen je bil komite, v katerem so bili Wilhelm in Carl von Ritter ter Wilhelm Schmitz.

(*Erbauung* 1865, 18) Dovoljenje za gradnjo cerkve je izdalo namestništvo v Trstu 29. novembra 1860 (*Erbauung* 1865, 19).

Gradnjo cerkve sta vodila brata Ritter, Wilhelm kot vodja gradnje in Carl kot računovodja (*Erbauung* 1865, 22). Dokončni načrt za cerkev je prezbiterij izbral 30. septembra 1862, in sicer je bil to načrt inženirja Witticha na Dunaju. Gradbeni odbor so sestavljali Wilhelm in Carl von Ritter ter vikar Brünnich. Parcelo za cerkev je podaril Carl von Ritter. Za gradnjo so izbrali najcenejšega ponudnika Antona Tabaija. (*Erbauung* 1865, 24) Z gradnjo so pričeli 27. 10. 1862. Ker se je 15. marca 1860 poslovil župnik Brünnich (enkrat ga imenujejo vikar, drugič župnik), je 14. maja 1863, ko so že stali zidovi cerkve, temeljni kamen slovesno položil protestantski župnik Heinrich Medicus iz Trsta. (*Erbauung* 1865, 26)

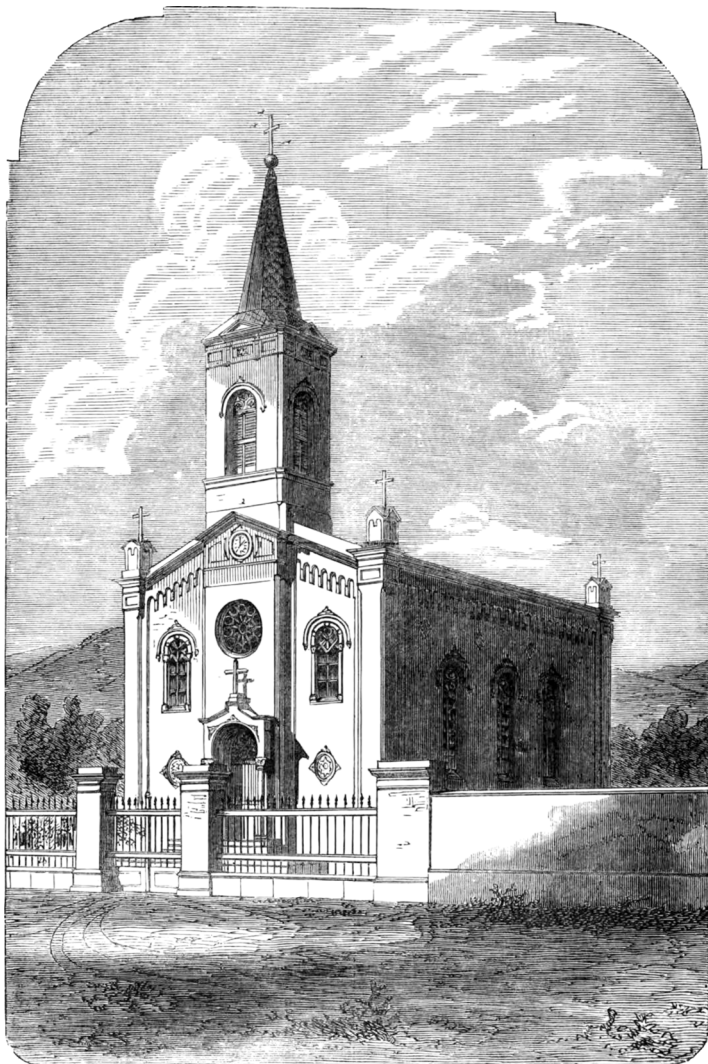
Ustanovno listino, ki so jo vzdali v temeljni kamen, so podpisali: Hector von Ritter, Wilhelm von Ritter, Heinrich von Escher, Carl G. Tröster, Otto Schmidt, Louis Heyer, David Höhn, Heinrich Lischeck in kot zapisnikar Carl von Ritter.

V poročilu o gradnji cerkve je avtor omenil tudi odmev slovesnosti med prebivalstvom. Menil je, da je slovesnost pripomogla popraviti napačne (*irrigie*) pojme o protestantizmu in evangeličanski cerkvi pri tamkajšnjem prebivalstvu, medtem ko je izrazil nezadovoljstvo glede brošure *Del culto cattolico* (1863)³ nekega katoliškega kaplana iz okolice Gorice,

v kateri ne sramoti najbolj nizkotno le evangeličane v Gorici in župnika evangeličanske skupnosti v Trstu, temveč tudi z znano deformacijo zgodovinskih dejstev prepušča evangeličansko cerkev zasmehovanju in zaničevanju.

Tega pa ni vzel kot nasprotovanja vseh katoličanov, ker se »naši katoliški someščani« niso pridružili »nekrščanskim stavkom v knjigi«, tem-

3 Celoten naslov se glasi: *Del culto cattolico. Osservazioni sopra un articolo del giornale agrario di Gorizia dei 25 maggio 1863 relativo alla festa in cui ponevasi la pietra fondamentale della chiesa evangelica in Gorizia. Per un sacerdote del Friuli Aquilejese.*



Protestantska cerkev v Gorici, iz *Die Erbauung und Einweihung der evangelischen Kirche zu Görz mit einem geschichtlichen Rückblick auf die Entstehung der Gemeinde* (1865). Bayerische Staatsbibliothek in Münchener Digitalisierungszentrum https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10448983_00006.html

več so knjigo nekateri celo z ogorčenjem zavračali, pa tudi državna oblast (*Staatsbehörde*) jo je zasegla. (*Erbauung* 1865, 29)

Gradnjo cerkve so končali v prvi polovici leta 1864. Marca so pripeljali lite železne zvonove iz Bohuma, meseca maja pa so postavili orgle, ki jih je izdelal Hesse na Dunaju. Posvetitev cerkve so napovedali za 11. septembra 1864. V pripravljanem komiteju, ki je bil imenovan 15. maja, so bili Carl in Gustav von Ritter, Heinrich von Escher, August Böckmann in Ludwig Heyer. Na slovesnost so vabili cerkvene predstavnike sosednjih evangeličanskih občin v Trstu, Benetkah, Ljubljani, predstavnike krajevnih odborov Gustav-Adolf-Stiftung, vse donatorje za gradnjo cerkve, vrhovni cerkveni svet na Dunaju, osrednje predstojništvo Gustav-Adolf-Stiftung v Leipzigu, predstavnike osrednjega društva in študentskega podpornega društva (*Vorstand des Hauptvereins und des studentischen Hilfs-Vereins*) v Leipzigu, predstavnike osrednjih društev v Weimarju, na Dunaju in v drugih krajih. Vendar sta se »Oberkirchenrath« in superintendent dr. Gotfried Franz na Dunaju opravičila ter poslala pozdrav in želje za blagoslov. Društvo iz Weimarja je poslalo prispevek 360 renskih goldinarjev, prispevek za slovesnost pa je poslalo tudi društvo iz Hannovera. (*Erbauung* 1865, 33) Med tistimi, ki so poslali pozdrave, pa je omenjen nekdanji predsednik študentskega podpornega društva Johann Scheuffler, župnik v Lawaldu na Saškem. Večina povabljenih se je slovesnosti udeležila, so pa z obžalovanjem pogrešali predstavnike filial iz Benetk, z Reke in iz Celja, medtem ko je ljubljansko evangeličansko občino zastopal župnik Theodor Elze. S strani državnih oblasti so bili navzoči okrajni glavar baron Guido von Kübeck, podestá mesta Anton Visini, predsednik deželnega sodišča Poliso, namestnik predsednika trgovske zbornice Pauletig, predsednik agrarnega društva Claricini ter direktorja gimnazije in realke Holzinger in Villicus. (*Erbauung* 1865, 34) Prepeval je moški zbor društva Concordia pod vodstvom stolnega organista Schreiberja. Posvetitev je vodil superintendent Gunesch, bogoslužje garnizijski pridigar Lukacs, senior Medicus iz Trsta pa je pridigal o duhovniški službi ob instalaciji župnika Schwarza.

Nato je pridigal župnik Schwarz, in sicer o blagoslovih, ki so jih bili deležni protestantje v Avstriji in Gorici. Med temi je naštel patent z datumom 8. april 186, ki je protestantom zagotavljal svobodo, da sami urejajo cerkvene zadeve, potem izgradnjo cerkve in pripravljenost protestantov za finančno podporo od blizu in daleč, mir s katoličani v Gorici, ki so prav tako podpirali gradnjo in bili navzoči tudi pri slovesnosti. V kratkem povzetku se pridiga glasi: Mi smo sicer tujci v tej deželi, najjužnejšem delu nemške zveze držav (*des deutschen Staatenbundes*). Učenje naše cerkve pa ni bilo tuje temu mestu in okoliškim krajem in vsem v časih, ko je v srcu Nemčije odmeval glas po izboljšanju krščanske cerkve in ko so v besedah in spisih nemškega reformatorja našli verniki popoln izraz svojih najglobljih in najbolj svetih notranjih potreb. To je povzročilo sunek, ki ga ni bilo več mogoče ustaviti, dosegel je Avstrijo, dežele Ogrske in globoke doline Sedmograške. Tako kot na vzhod je napredovalo prebujeno versko življenje na jug, iz Nemčije na Češko, v nemške dežele (province) Štajersko, Koroško in Kranjsko, od tu pa se je protestantska vera ukoreninila tudi v grofiji Goriški. Duhovniki so pričeli pridigati v evangelijskem duhu, proti čaščenju slik, plemiči so vabili evangeličanske pridigarje na svoja posestva, reformacijski spisi in Biblija so našli pot na to področje. Ukrepi katoliških in svetnih oblast so bili nasilni. Dosegljive spise so sežigali, nakup novih je bil pod grožnjo hudih kazni prepovedan, od izpovedovalcev tako imenovane nove vere so zahtevali povratek v naročje rimskokatoliške cerkve ali pa so morali zapustiti hišo in domovino (*Haus und Vaterland*). Tako izpričujejo kronisti o plemiških in uglednih meščanskih družinah, ki so zaradi vere zapustile mesto in domovino. Kako težko pa je bilo zmanjšati število pogumnih in veri zvestih izpovedovalcev, kažejo novi, še ostrejši ukazi o pregonu in končno so sem poslali očete Družbe Jesusove, da so izbrisali poslednje sledi mladega evangelijskega življenja, 100 let po nastopu Luthra v Wittenbergu. To so preizkušnje celotne evangelijske cerkve, ki pripadajo preteklosti. Mi pa smo dolžni s temi možmi zaradi njihovega verskega poguma, zaradi njihove zvestobe, začeti zgodovino evangelijske skupnosti (*Gemeinde*) v Gorici, dolžni smo izpovedati vero, zaradi katere so bili preganjani in

izgnani, ki je prestala stoletja in je tudi naša: da je Sveto pismo edini izvor za odločitve v verskih zadevah, da je človek opravičen po veri in ne zaradi del, da je Kristus edini poglavar njegove cerkve, mi pa smo vsi bratje; to so tudi še danes temeljni nauki evangeličanske cerkve. (*Erbauung* 1865, 97)

Zgodovino jemlje kot težko preizkušnjo, ki je bila premagana s cesarjem Jožefom II., ki je želel biti pravičen vsem konfesijam in ki je dal evangeličanski cerkvi v Avstriji novo življenje, ker se je lahko svobodno gibala znotraj meja, ki jih je določil tolerančni patent. Tudi njegovi nasledniki so izdajali zakone, pod varstvom katerih so se evangeličani organizirali v občine (*Gemeinden*), ustanavljali šole in molilnice. Evangeličani iz nemških dežel so s svojo podjetnostjo v Avstriji naleteli na gostoljuben sprejem in rodovitna tla. Takšen je bil mož, Johann Christoph Ritter, ki je prišel leta 1819 iz Frankfurta, ki je tukaj našel rodovitna tla za svojo dejavnost in je tudi pobudnik ustanovitve evangelijske občine. (*Erbauung* 1865, 98) Zahvalil se je tudi nemškemu društvom Gustav-Adolf-Stiftung, ki so finančno omogočila življenje občine in gradnjo cerkve (*Erbauung* 1865, 100).

Po bogoslužju so se slavnostni gostje zbrali h kosilu v hiši Adolfa Böckmanna. Superintendent Gunesch je nazdravil cesarju, »vzvišenemu zaščitniku evangeličanske cerkve«, medtem ko se je Adolf Böckmann spomnil državnega ministra Schmerlinga. Na vrtu je igrala goriška mestna godba. (*Erbauung* 1865, 37) Ob zahvalah protestantski strani so se zahvalili tudi katoliški: samostanu usmiljenih bratov, ki so v svoji bolnici nudili pomoč delavcem, ki so gradili cerkev, ter katoliškim someščanom, ki so cerkveno slovesnost povzdignili s petjem ter z glasbo razveseljevali družabni del slovesnosti (*Erbauung* 1865, 59). V letih 1897–98 je bil zgrajeno še evangeličansko župnišče.

Financiranje gradnje cerkve

Za gradnjo cerkve so do leta 1863 zbrali 16.000 goldinarjev, velik del vsote so prispevala društva Gustav-Adolf-Stiftung (*Erbauung* 1865,

30). Vendar zbrana vsota ni zadostovala, zato je meseca marca prezbitrij sprejel predlog Carla von Ritterja za najem posojila v višini 20.000 goldinarjev. Denar je posodila trgovska hiša »Ritter und Rittmeyer« iz Trsta (*Erbauung* 1865, 31).

Iz obračuna so razvidni prihodki in izdatki za gradnjo. Goriška evangeličanska občina je zbrala 6.993 goldinarjev, od tega so člani družine von Ritter prispevali 5.820 goldinarjev. Evangeličanska občina augsburške veroizpovedi v Trstu je darovala 2.930 goldinarjev, helvetiške veroizpovedi 568 goldinarjev in evangeličanska skupnost na Reki 74 goldinarjev. Najvišjo vsoto so prispevala društva Gustav-Adolf-Stiftung iz Leipziga, Weimarja, Kiela, Detmolda, Bremna, Dunaja, Breslaua (Wrocława), Heidelberga, Leidena, Frankfurta na Majni, društvo province Hoie Diepholz, Züricha in Ogrske, in sicer v višini 7.844 goldinarjev in 52 krajcarjev, medtem ko je skupna vsota teh društev za goriške evangeličane znašala 8.221 goldinarjev. (*Erbauung* 1865, 46) Darovi so prišli še iz mest Hamburg, Hannover in Stuttgart (Patzelt 1999, 233). Superintendenture na Dunaju, Sedmograškem, v Gornji Avstriji, Brnu ter filialna evangeličanska skupnost Znaim so prispevale 125 goldinarjev in 12 krajcarjev. Iz Švice je »Semaine religieuse« v Lausanni prispevala 493 goldinarjev in 36 krajcarjev. (*Erbauung* 1865, 48)

V celoti je vsota zbranega denarja znašala 21.578 goldinarjev in 30 krajcarjev, medtem ko so stroški gradnje znašali 25.737 goldinarjev in 20 krajcarjev (*Erbauung* 1865, 49–50), skupni stroški, vključno z opremo, pa 32.688 goldinarjev in 93 krajcarjev (*Erbauung* 1865, 55), medtem ko je vrednost podarjenega zemljišča znašala 1.800 goldinarjev.

Za vračanje posojila 20.000 goldinarjev so izdali 200 obveznic (obligacij), vendar so jih v promet spravili le 63, pri čemer so se imetniki odpovedali obrestim v korist cerkve. Od tega jih je največ prevzela družina von Ritter v Gorici, skupaj 55 (*Erbauung* 1865, 61). Za ostanek posojila, 10.379 goldinarjev in 88 krajcarjev gospodov Ritterja in Rittmeyerja, pa so plačevali 500 goldinarjev obresti letno (*Erbauung* 1865, 62).

Evangeličanski župniki v Gorici

Do leta 1857 so občasno prihajali v Gorico predikanti iz Trsta. Potem ko je bila ustanovljena filiala, je kot vikar je deloval dr. Hermann Adelberg, ki je bil dotlej domači učitelj pri Hectorju von Ritterju (*Erbauung* 1865, 13). Adelberg je v imenu župnika evangelijske občine v Trstu vodil pogrebe, krščeval in poročal. Vendar do dokončne nastavitve ni prišlo, ker je odklanjal obhajanje pripadnikov helvetske veroizpovedi, zaradi česar je sledil razdor v skupnosti. Do nove nastavitve pa ni prišlo tudi zaradi krize sladkorne tovarne, ko je odšlo veliko število protestantskih delavcev in uradnikov, kar je pomenilo tudi finančno krizo skupnosti, v kateri jih je v naslednjih letih reševalo društvo Gustav-Adolf-Stiftung. (*Erbauung* 1865, 14–15)

Po odhodu Adelbergerja je bilo razpisano mesto za vikarja. Pri izbiri je imela verska občina v Trstu pravico veta. Prijavil se je in bil 3. novembra 1859 izbran Christian Christof Brünnich, doma iz kraja Červený Hrádek (Görkau-Rothenhaus) na Češkem. (*Erbauung* 1865, 18)

Službo je nastopil z dovoljenjem cerkvenih in civilnih oblasti 29. januarja 1860. Obe skupnosti, augsburška in helvetiška, sta bili ponovno združeni. Bogoslužje so opravljali v prostorih Heinricha von Ritterja na Contrada del Carso 18. Tako sta se pričela redno bogoslužje in ve-rouk otrok, ki so sicer obiskovali katoliške šole. Število protestantov pa se je povečalo predvsem s prihodom pretežno protestantske garnizije. (*Erbauung* 1865, 18)

Leta 1860 se je Brünnich poslovil. Mesto je ostalo prazno do leta 1863, ko je službo nastopil predikant Ludwig Schwarz iz Naßwalda. Nastopno pridigo je imel 12. julija, 28. julija pa je bil na shodu evangeličanske občine z večino glasov izvoljen za njihovega župnika. (*Erbauung* 1865, 29) Službo je nastopil na prvo adventno nedeljo 29. novembra. Leta 1871 ga je nasledil župnik E. Schroll, ki je odšel leta 1891, njega pa je nasledil župnik Wilhelm Andreas Schmidt, ki je na položaju ostal do svoje smrti leta 1913. Leta 1906 je bil župnik Schmidt izvoljen za seniorja tržaškega seniorata (*Vierundvierzigster* 1908, 6).

FÜNFUNDREISSIGSTER
JAHRESBERICHT
der
Evangelischen Kirchengemeinde A. u. H. C.
Görz
im österreichischen Küstenlande
für das Jahr
1898.



Görz. Buchdr. Seitz.
Verlag des Presbyteriums.
1899.

Naslovnica letnega poročila (*Jahresbericht*) za leto 1898. Österreichische Nationalbibliothek.

Delovanje evangeličanske občine v Gorici

Delo evangeličanske občine v Gorici je bilo raznovrstno. Poleg osrednjega bogoslužja in delitve zakramentov v Gorici, občasno pa še v Russiz, Trziču (Monfalcone), Gradežu (Grado) in Gradiški, so delovala še različna društva in šola, poseben pečat je dajalo delo v okviru diakonije, ki ga je sicer neodvisno od občine opravljala grofica Elvine de la Tour (Sohn-Kronthaler 2006).

Grofica Elvine de La Tour je ena najvidnejših osebnosti na področju dobrodelnosti protestantske cerkve v Habsburški monarhiji. Ustanavljala je protestantske šole, vzgojne zavode za deklice in dečke, domove za stare in za otroke ter pribežališče za brezdomce. Po očetovi strani je spadala v družino von Ritter, po mamin strani pa v družino Rittmeyer. Stari oče Elisäus Rittmeyer je prišel v Trst kot trgovec iz Švice. Elvine se je rodila 8. decembra 1841 v Gorici, krstil pa jo je protestantski župnik v Trstu Heinrich Medicus, ki je bil tudi osebni prijatelj družine. Leta 1868 se je poročila v goriški protestantski cerkvi z grofom Theodorjem Karlom Antonom de La Tourom. Bil je versko mešan zakon, saj je mož de ostal katoličan. (Sohn-Kronthaler 2006, 356) Bil je posestnik vinogradov. Elvina je kot poročno darilo od očeta prejela vinogradniško posestvo Russiz blizu vasi Kopriva (Capriva del Friuli), kjer sta zgradila belo vilo v beneškem slogu. Leta 1873 je ustanovila društvo za oskrbo revežev, »Waisensorgungsverein«. Sama je bila njegova predsednica. Glavne cilje društva ni videla toliko v socialno karitativnem delu, temveč je na prvo mesto postavila evangeličansko versko vzgojo. Sprejemati so pričeli prve deklice, vendar je ob vprašanju, ali je na prvem mestu vera ali sociala, prišlo do nesoglasij med članicami, ki so pripadale raznim veram. Grofica je odložila predsedstvo in društvo je po treh letih zamrlo. (Sohn-Kronthaler 2006, 358) Vendar je delo nadaljevala sama na posestvu Russiz. S seboj je vzela tamkajšnje varovanke, v začetku jih je bilo 12, nato 18, leta 1909 pa jih je bilo 50. Leta 1873 je njen mož, ki je bil župan v Koprivi, izposloval ustanovitev evangeličanske osnovne šole, ki so poleg deklic iz zavoda lahko obiskovali tudi dečki in deklice iz okolice, leta 1906 jih je bilo 12. Leta 1879 je šola dobila dovoljenje, da je de-

lovala kot evangeličanska nemško-italijanska privatna osnovna šola v Pestalozzijevem smislu. Glavna učiteljica je bila Anna Heber iz Berlina. »Dekliški vzgojni zavod« Russiz je leta 1906 štel 345 otrok, nemških, italijanskih in slovenskih, poleg 316 deklic je bilo tudi 29 dečkov. 199 je bilo protestantov ter 146 katoličanov. Ti so tukaj našli »dom in krščansko vzgojo. Zavod je delno financirala grofica sama iz dohodkov posesti Russiz ter s podporo društva Gustav-Adolf-Stiftung in drugih društev. (Sohn-Kronthaler 2006, 359) Težave in nasprotovanja so se pojavljale predvsem zaradi prestopov deklic v protestantizem, kar je odmevalo tudi v časopisju, predvsem nemškem *Reichspostu*. Grofica je leta 1879 na avdienci pri cesarju izposlovala dovoljenje, da so smeli šolo obiskovati tudi katoliški otroci, vendar niso smeli prisostvovati protestantskemu bogoslužju.

Po vzoru Friedricha Fröbla je ustanovila še otroški vrtec za deklice med tretjim in šestim letom starosti (Sohn-Kronthaler 2006, 359). Dejavnost je razvijala tudi na Koroškem, tako je na gradu Treffen pri Osojskem jezeru ustanovila osnovno šolo, kot tudi na socialnem področju (Sohn-Kronthaler 2006, 360).

Delo na Goriškem je bilo končano z izbruhom vojne med Italijo in Avstro-Ogrsko, ko je 25. maja 1915 italijanska vojska zasedla vilo. Dekleta so bila pregnana, veliko jih je odšlo na Koroško v Treffen. Tudi grofica je bila pregnana, umrla je 7. oktobra 1916 in bila pokopana na vrtu gradu Treffen.

Društva

Tako kot v drugih evangeličanskih občinah so tudi v goriški de-lovala različna društva. Najpomembnejše je bilo krajevno društvo (Ortverein der) Gustav-Adolf-Stiftung v Gorici. Osrednje društvo je bilo ustanovljeno leta 1832 v Leipzigu, za podporo verskih tovarišev v tiski (»bedrängter Glaubensgenossen, und zur Erleichterung der Noth«) in nosi ime po švedskem kralju Gustavu Adolfu II. (1594–1632). Goriško društvo je bilo ustanovljeno 6. avgusta 1861. Namen je bil isti kot vseh

ostalih društev: pomoč cerkvam in drugim pomoči potrebnim protestantom. Član je postal vsak član evangeličanske občine, ki je nekaj prispeval. Člani so bili v letnih poročilih poimensko navedeni z vsoto prispevka za cerkev in društvo, iz česar so razvidni člani evangeličanske cerkve. Leta 1898 je bilo 122 članov, zbrali so 136 goldinarjev in 85 krajcarjev (*Fünfunddreissigster* 1899, 16), leta 1902 143 članov, zbrali so 362,10 kron (*Neununddreissigster* 1903, 12), 1904 128 članov, zbrali so 284,30 kron (*Einundvierzigster* 1905, 12).

Drugo je bilo žensko društvo Gustav-Adolf-Frauenverein. Namen društva je bil vzdrževanje cerkve ter podpiranje drugih evangeličanskih skupnosti, revnih župnikov in učiteljev v njihovih žena ter revežev. Leta 1897 je bilo 49 članic, od tega v industrijskih Stražcah 37 in Podgori 3. Prihodki so znašali 340 goldinarjev in 90 krajcarjev. Največ pomoči je bilo namenjeno Galiciji, za učitelje, revne otroke itd. (*Vierunddreissigster* 1898, 14) Leta 1898 je imelo društvo 283,60 goldinarjev prihodkov (*Fünfunddreissigster* 1899, 16), leta 1902 je bilo 46 članic ter 411,86 kron prihodkov (*Neununddreissigster* 1903, 12), leta 1904 je 41 članic zbralo 380,52 kron. Nekaj časa je obstajalo še društvo konfirmandov, ki je imelo okrog 10 članov in je zbralo okrog 10 kron. (*Einundvierzigster* 1905, 12)

Zunanja društva Gustav-Adolf-Verein so podprla tako gradnjo cerkve v Gorici kot tudi delovanje šole. »Samo s pomočjo društev Gustav-Adolf-Verein smo mogli kriti naše potrebe,« je poročal presbiterij za leto 1897 (*Vierunddreissigster* 1898, 3).

Šola

Na zboru 20. marca 1864 je evangeličanska skupnost sprejela sklep, da povabi evangeličanskega učitelja, ki naj bi ustanovil šolo, da bi s tem odpravili nevarnost »odpada od vere in odtujitve (evangeličanski) cerkvi«. Člani so se obvezali, da bodo plačevali prispevek za šolo. Šola je delovala v letih 1864–1890. Na razpisano delovno mesto učitelja se je prijavilo 11 kandidatov, med njimi tudi neki katoliški gimnazijski učitelj. Temu so odgovorili, da pri izbiri lahko upoštevajo le učitelje evan-

gelske veroizpovedi. Izbrali so Emila Kaiserja iz Dunajskega Novega mesta (Wiener Neustadt). Za šolski prostor so izbrali dotedanjo molilnico v hiši Heinricha von Ritterja, ki je prevzel tudi stroške adaptacije. Slovesna otvoritev šole v prenovljenih prostorih je bila 20. oktobra, pouk pa se je pričel 24. oktobra. Direktor šole je bil župnik Schwarz. V šoli je bilo 6 učencev, pet deklic in en deček. (*Jahresbericht* 1865, 14) Leta 1871 je šolo obiskovalo 52 otrok, za finančno podporo so prosili tudi društvo Gustav-Adolf-Stiftung iz Leipziga (Patzelt 1999, 234). O šoli so redno poročali v letnih poročilih.

Poleg šole so poučevali tudi verouk. Leta 1897 je pouk verouka obiskovalo: v Gorici 63 otrok, v Monfalconeju/Tržiču 5, v Gradiški 4, Trnovem (Tarnova-Carnizza) 4 in v Russizu 38. Z obžalovanjem poročala, da je Ministrstvo za uk (Unterrichtsministerium) prepovedalo sprejemanje revnih otrok v zavodsko nego (*Vierunddreissigster* 1898, 7).

Leta 1909 je verouk v Gorici obiskovalo 56 otrok, v Gradiški 2, v Monfalconeju 3, v Ajdovščini 2, medtem ko je v Russizu z dovoljenjem superintendenta poučeval učitelj iz zavoda Lohmann (*Sechsvierzigster* 1910, 9).

Leta 1898 je prezbiterij sprejel sklep, ki so ga naslednje leto še ponovili, da bi bilo za šolo, ki jo vodijo noterdamke v Gorici in jo obiskujejo protestantski otroci, kot privatno učiteljico potrebno pritegniti verno evangeličanko, pametno, temeljito izobraženo v šolskih predmetih, veččo ročnih del, z znanjem jezikov in glasbeno izobraženo (*Fünfunddreissigster* 1899, 7).

Skupnost – število članov evangeličanske občine v Gorici

Leta 1864 je štela skupnost 169 članov, 62 jih je bilo iz Švice, 60 jih je bivalo na Goriškem, 19 jih je bilo iz Prusije, 6 iz Württemberga, 4 iz Bavarske, 3 iz dežele Hannover in 3 iz dežele Saške, 2 iz Frankfurta in 2 iz Hamburga, 2 iz Alzacije in 2 iz Anglije, po eden pa iz dežel Baden, mesta Lübeck, kneževine Holstein ter kraljestva Italije (*Erbauung* 1864, 62–63).

V krajih v današnji Sloveniji je bilo malo članov in še ti so bili večinoma priseljeni. V Solkanu je bil protestant cesarsko-kraljevi major Dreihaupt; v Šempetru posestnik Richter Martin in Schauberg Friderike, kuharica; v Šturjah Amman F. J., direktor tovarne, in žena, v Trnovem Docter Eva, žena gozdarja, in 6 otrok; v Tolminu zdravnik Graeffe. (*Fünfunddreissigster* 1899, 29–30).

Leta 1899 je evangeličanska občina v Gorici štela 462 duš, enajst manj kot leta 1898, v cerkvi je bilo 3.686 (1.176 moških, 2.610 žensk) obiskovalcev, v Russizu približno 900 in v Monfalconeju 7. Porok je bilo 6 čisto evangeličanskih in 4 mešane. Rojeni so bili 4 otroci, 2 dečka in 2 deklici, 1 otrok je bil nezakonski, vsi štirje so bili krščeni, konfirimirani so bili trije otroci. Umrlo je 6 protestantov. Poročali so tudi o prestopih. V tem letu jih je k evangeličanom iz katoliške cerkve prestopilo 11, medtem ko so štirje evangeličani prestopili h katoličanom. (*Sechsenddreissigster* 1900, 7)

Leta 1904 je verska občina štela 521 duš, 24 več kot leta 1903, obiskovalcev v cerkvi je bilo v Gorici 3.714 (1.007 moških, 2.707 žensk), v primerjavi z letom 1902 se je število povečalo za 797, v Russizu približno 850 in v Gradiški trije zaporniki. Poročila sta se dva evangeličanska para, dva mešana para pa sta bila zaradi reverza zavrnjena. Rojenih je bilo 12 otrok, pet dečkov in sedem deklic, krščenih je bilo 14, pet dečkov in devet deklic. Število duš je znašalo 521, 24 več kot leta 1903, od tega 100 helvetske veroizpovedi. (*Einundvierzigster* 1905, 7–8) Tudi v tem letu se je število protestantov povečalo zaradi gradnje železnice. V Bači je bil eden, v Grahovem štirje, v Hmeljakih dva, v Podbrdu trije, v Mostu na Soči dva. Število se je povečalo tudi v Solkanu, ker so se majorju Dreihauptu pridružili žena in trije otroci. (*Einundvierzigster* 1905, 18–27)

Leta 1909 je znašalo število vernikov 545, 23 več kot leta 1908. V cerkvi je bilo v Gorici 2.226 (760 moških in 1466 žensk) obiskovalcev, 358 manj kot leta 1908, v Russizu 850, Gradežu (Grado) 175, v Monfalconeju 25 in Gradiški 60. Porok je bilo pet, tri čisto evangeličanske in dve mešani, ena v katoliški cerkvi. Rojenih je bilo 8 otrok, dva dečka in šest deklic, krščenih pa 10, dva dečka in osem deklic. Umrlo je osem oseb, štirje moški

in štiri ženske. K protestantom je prestopilo osem oseb, izstopil ni nihče. (*Sechsvierzigster* 1910, 10)

Na področju današnje Slovenije so bili člani evangeličanske občine: v Kanalu dva, Ambrosch Franz, železniški uslužbenec, in njegova žena; v Čezsoči eden, rejenec; v Fužinah pri Beli Peči šest, industrijalec Guyer Samuel z ženo, vdova predikanta Guyer Emma ter Moser Ernst, inženir, z ženo in hčerko; v Ajdovščini devet v treh družinah; v Vrtojbi trije, posestnik Baumgartner Josef z ženo in otrokom; v Pallyju (?) na Kranjskem eden, Mühl Karl, mehanik; v Solkanu deset, Curths Ana, privatnica; major Dreyhaupt z ženo in s tremi otroci ter Kaul Albert, uslužbenec na železnici, z ženo in dvema otrokoma; v Šempetru dva, Knoch Karl, posestnik, in Szapáts Josef, služabnik; v Tolminu dva, Jordan Betty, dimnikar, in Lichtenberg Marie; v Vipavi dva, Wasmeyer Matthias, hotelir, in njegova žena; v Zapužah 10, generalni direktor v tovarni Amman F. J. z ženo, Ganz Rudolf, inženir, vodja v tovarni, z ženo in s štirimi otroci, Rosemberger Elise, privatnica, in Schmid Friedrich, višji mojster v tovarni. (*Sechsvierzigster* 1910, 15–30)

Leta 1902 kot tudi druga leta težijo, da moški zanemarjajo obisk bogoslužja, kot cvetoča je bila označena skupnost Russiz (*Neununddreissigster* 1903, 4). V zavodu Russiz med 68 gojenkami slovensko zveni eno ime in imeni dveh uslužbenk (*Neununddreissigster* 1903, 24).

Interkonfesionalni odnosi

Glede medverskih odnosov bi bilo mogoče zanesljivo poročati le ob pregledu vseh letnih poročil, saj se je največkrat zatikalo pri konkretnih zadevah. Nesporazumov pa ni manjkalo le v odnosu do katoliške cerkve, temveč tudi z drugimi. Tako jim je na primer novi župan v Tržiču leta 1909 odpovedal dvorano v občinski hiši za bogoslužje, kar so označili kot »neprijaznost, ki je v tam prevladujočem liberalnem duhu niso pričakovali«. Tukaj so bile težave tudi glede pokopa protestantov. (*Sechsvierzigster* 1910, 4) V Gorici so bili nezadovoljni s šolo nem-

škega *Schulvereina*, zaradi katerega je bila leta 1890 ukinjena protestantska šola:

Naša verska občina se iskreno veseli okrepljenega nemškega šolstva v mestu, kot delno meso njihovega mesa in si želi za vse čase dobre odnose z nemštvom in *Schulvereinom*.

Zahtevali so nastavitev vsaj enega protestantskega učitelja. Vendar so bila poglobitna nasprotja s Katoliško cerkvijo. Tako najdemo očitke oblastem, da preveč upoštevajo škofove zahteve.

V poročilu za leto 1897 beremo: »Glede interkonfesionalnih odnosov o izboljšanju v primerjavi z letom 1896 ne moremo poročati« (*Vierunddreissigster* 1898, 3) (vsebino bi seveda lahko povzeli iz poročila tega leta). Prav tako ni manjkalo vsakdanjih zapletov. Tako za leto 1900 beremo, da se morajo žal pritožiti nad propagando in posegi katoliške cerkvene strani. V bolnici, ki so jo vodile nune, so pregovarjali služkinjo k prestopu, pri drugi so uspeli. En nezakonski otrok evangeličanske matere je bil katoliško krščen in pokopan, vendar potem prenesen v evangeličanske matrike (*Siebenunddreissigster* 1901, 6).

Največji problem so predstavljale poroke, ker so na katoliški strani zahtevali pogodbo, po kateri bi starša vzgajala otroke v katoliški cerkvi. Problem so bila večkrat pokopališča; dokler v posameznih krajih niso uredili posebnega prostora za protestante, katoliška stran namreč ni dopuščala pokopov na »blagoslovljenem« delu pokopališča. Nesoglasja so bila ob pogledu na zgodovino reformacije, kjer je pač vsaka stran zagovarjala svoje videnje. Nasprotja se z leti nikakor niso zmanjševala, temveč povečevala, tudi kot odsev splošnih političnih razmer.

Seveda pa je bilo na nižji ravni več sodelovanja, ki je pač redko našlo odmev. Tako beremo, da je baronica Thoemmel, ki ni bila evangeličanka, darovala 100 kron ob smrti moža evangeličana. Dobre odnose je vzpostavljala pesem, ko so ob slovesnostih sodelovali zbori, v katerih so peli katoliški pevci. Ob blagoslovitvi cerkve so se zahvalili usmiljenim bratom in njihovi bolnici. Protestantski otroci so obiskovali šolo notredamk, kar v določenem času ni vzbujalo nasprotovanj. Po letu 1900 se je to očitno spremenilo, saj v poročilu za leto 1904 beremo, da obžaluje-

jo, da so protestantski očetje tako kratkovidni, da pošiljajo otroke v šolo notredank, kjer na njih močno vplivajo in jih celo odvrčajo od protestantskega bogoslužja. Pisali so še, da je okrajni šolski svet zaradi protestanske vere odklonil učiteljico, ki se je prijavila na razpisano mesto. (*Einundvierzigster* 1905, 5)

Odnos do cesarja

Preko družine von Ritter so imeli goriški protestantje zelo dobre odnose s cesarjem Francem Jožefom I. O cesarjevi naklonjenosti so pridigali in pisali ob vseh slovesnostih. Prva je bila omenjena cesarjeva odločitev, s katero je bila leta 1857 evangeličanom v Gorici dovoljena ustanovitev podružnice evangeličanske občine v Trstu. Zahvaljevali so se mu za patent 8. aprila 1861, ki je »jutranjo zarjo tolerance pripeljal v opoldne enakopravnosti in popolne svobode« protestantov. Tudi grofica de La Tour je leta 1879 na avdienci pri cesarju izposlovala dovoljenje, da so smeli šolo obiskovati tudi katoliški otroci. Na župnišče v Gorici, ki je bilo zgrajeno leta 1898, so pritrdili marmorno ploščo ob cesarjevem jubileju vladanja, blagoslovil jo je superintendent Winkler (*Fünfunddreissigster* 1899, 4), pri tem pa so bile izrečene tudi zahvale cesarju.

Senior Medicus iz Trsta je ob polaganju temeljnega kamna leta 1863 pogum goriških protestantov za ustanovitev občine in gradnjo cerkve pripisal »svobodi, ki jo naklanja ‚*allernädigster*‘ cesar« evangeličanom. Zato se zahvaljuje cesarju, in meni, da si je v evangeličanski cerkvi svojih dežel postavil neminljiv spomenik. (*Erbauung* 1865, 71)

Pozitivno so seveda gledali tudi na cesarja Jožefa II. zaradi tolerančnega patenta, bili so tudi prepričani, da je z obiskom Trsta 10. marca 1774 pomagal tudi protestantski stvari, po tem, ko nadškof grof Edling ni hotel objaviti tolerančnega patenta. V slabem spominu pa je bil Ferdinand II., kot »preganjalec protestantov«. (*Fünfunddreissigster* 1899, 6)

Karel Lavrič

Najuglednejši Slovenec evangeličanske občine v Gorici je bil Karel Lavrič (1818–1876), osrednja osebnost slovenskega političnega, kulturnega in izobraževalnega prebujanja ter življenja Slovencev na Goriškem v dveh desetletjih do njegove smrti leta 1876. Ustanavljal in aktivno sodeloval je v slovenskih čitalnicah, bil eden osrednjih organizatorjev in govornikov na primorskih taborih, aktiven kot politik in poslanec v goriškem deželnem zboru v letih 1870–1876, agilen član in predsednik političnega društva Soča. Nedvomno je bil edinstven tako kot član v celoti nemško usmerjene protestantske skupnosti v Gorici kakor tudi kot ena od osrednjih osebnosti slovenskega javnega življenja na Goriškem.

Lavričevo osebnost in delo je odlično predstavil dr. Branko Marušič v knjigi *Doktor Karel Lavrič (1818–1876) in njegova doba* (2016). Njegova odlična predstavitev Lavriča je tudi pobuda za pričujoči prispevek ob avtorjevi 80-letnici življenja.

Kaj več od tega, da je Karel Lavrič prestopil v protestantsko vero in da je bil pokopan kot protestant v Gorici (odmevni pogreb je vodil takajšnji protestantski župnik Scholl), iz virov, ki sem jih uporabljal za ta prispevek, žal ne zvemo. Žal mi niso dosegljiva poročila evangeličanske cerkve (*Jahresbericht*) za leta Lavričevega življenja, razen letnika 1865. V tem letniku še ni poimenskega poročila darovalcev za cerkev, število članov skupnosti pa je podano po krajih. Tako je bil v krajih v današnji Sloveniji v Kanalu eden, v Ajdovščini, kjer je takrat bival tudi Lavrič, 27, v Solkanu dva in v Tolminu dva. Lavriča ni na primer med darovalci za evangeličansko šolo, za katero so zbrali 518 goldinarjev in 84 krajcarjev (*Jahresbericht* 1865, 15), od česar je družina Ritter darovala 389 goldinarjev.

Povod za prestop Karla Lavriča iz katoliške v protestantsko cerkev naj bi bila načrtovana poroka s protestantko, hčerko tržaškega trgovca Schimpfa. Branko Marušič n glede Lavričevega prestopa avaja pisanje časopisa *Glas* z dne 9. maja leta 1873 (št. 19):



Ludvik Grilc, Dr. Karel Lavrič, olje na platnu, 1876.

O njem je znano, da je bil kot odvetnik v Tolminu do blizu 1861. leta odločen in navdušen čestitelj in proslavitelj nemške kulture; [...]. Okoli leta 1861 so se v njem rodile dve prikazni, ker je bil storil dva prestopa. Pred letom 1861 namreč je bil zapustil katoliško vero in prestopil k veri nemške kulture, protestantizmu. Komu bi se imelo to spreobrnjenje pripisati, ni natanko dokazano, ker nekteri to, drugi ono trdijo. (po Marušič 2016, 25, 87)

Po spominih finančnega uradnik Franca Carlija, tolminskega rojaka Lavričevega sodobnika in znanca, bi bil, kot navaja Branko Marušič, vzrok lahko načrtovana poroka:

V tisti dobi je prihajala vsako leto v Tolmin na letovišče družina trgovca Schimpfa. V eno plavolaso dekle iz te družine se dr. Lavrič zaljubi in zaroči z njo. Stanovanje je dostojno opravil, in ker je bila zaročenka protestantinja, on pa ves v plamenu za njo, gnalo ga je prevročje srce v protestantizem. A doživel je revež strašno prevaro, ko je bilo že skoraj vse gotovo, umaknila se je nevesta in zakon je splaval po vodi. (po Marušič 2016, 29)

Kakršenkoli je že bil vzrok, je Lavrič zvest svoji odločitvi ostal do konca. Poroka vsekakor ni bila nujni vzrok za prestop, saj je bilo sklenjenih veliko mešanih zakonov, kot lahko vidimo iz letopisov, in celo najbolj znana protestantka na Goriškem grofica de La Tour je bila poročena s katoličanom. In čeprav je bila goriška evangeličanska občina nemška tako po jeziku kot čutenju večine članov, to Lavriča ni motilo pri njegovem slovenskem političnem in prosvetnem delu. Po drugi strani pa je bilo Lavričevo delo med Slovenci sprejeto in cenjeno kljub temu, da je bil protestant, čeprav najdemo proti njemu v katoliških časnikih tudi dovolj bodic in očitkov, predvsem ob političnih dogodkih, kot piše Branko Marušič:

Zlasti leta 1873, ko so bili zaradi političnih soočanj napadi na Lavričevo veroizpoved najsrdejejši, so Lavričevi politični somišljeniki postavili kot vzor pravega odnosa katoličanov do protestantov češkega politika protestanta Františka Palackega (1798–1876). (Marušič 2016, 31).

Tako *Soča*, glasilo društva Soča, z dne 30. julija 1873 (št. 31): »To naj bi si nekateri naši duhovniki za uho zapisali, da se jim poleže strast pro-

ti Lavriču« (po Marušič 2016, 31). Lavričev protestantizem je bil namreč še posebej na udaru ob državnozborskih volitvah 1873, ko ga je društvo Soča kandidiralo za poslanca,

ki je moral, izzvan od nasprotnega tabora, zaradi svojega prestopa v protestantizem, češ da ne more biti zastopnik vernih Slovencev v državnem zboru, pojasnjevati svoj odnos do vere« (po Marušič 2016, 89).

Vendar zaradi tega, ker je bil protestant, proti njemu tudi niso bili vsi duhovniki, kot nam kaže zapis časopisa *Zgodnja Danica* z dne 3. 1. 1873 (št. 1, str. 5–6) ob izvolitvi Lavriča za predsednika društva Soča:

Zmed slovenskih katoličanov, bivajočih na Goriškem, je pa brez vsake dvombe toliko sposobnih mož, da ni nikakršna sila, da bo nekatoličan zastopal katoliške družnike. Da je gospod dr. Lavrič veliko storil za narodnost na Goriškem, to priznava vsak pošteno misleč rodoljub; da pa nima tistega neomejenega zaupanja pri svoji delavnosti za narodno izobraževanje, ktere je neogibno potrebno, da se namen doseže, more tudi vsakdo priznati, kriv pa je temu le njegov prestop k drugoverstvu. (Po Marušič 2016, 84)

Obenem pa je *Danica* pokarala tiste duhovnike, ki sodelujejo v društvu Soča, s sporočilom, naj Lavrič spozna svojo zmoto in se vrne v katoliško vero (Marušič 2016, 85).

Že če sodimo po Karlu Lavriču, odpora do Nemcev na Goriškem takrat ni bilo, saj je pri frankfurtskih volitvah agitiral, da bi Ilirija prišla v okvir nemške zveze. V članku, objavljenem v *Laibacher Zeitung* dne 27. aprila 1848 (št. 51, str. 323–24) pod naslovom *Das Königreich Illyrien und der deutsche Bund*, je menil, da bi bila prihodnost Trsta v nemški zvezi boljša, kot če bi bil vključen v neko obliko jugoslovanske zveze, za katero bi bilo veliko dobrih pristanišč drugje ob Jadranu. Prihodnost je le v tesni naslonitvi na Nemčijo, Trst pa bi bil lahko tudi pristanišče za nemško vojno mornarico, povzema Marušič in sklepa, da se je Lavrič morda prav v skrbi, da italijanski preporod na Primorskem ne bi dobil prevladujočega vpliva, v omenjenem članku zavzemal za nemško zvezo, saj bo »nam Slovanom/Slovincem zagotovila narodnostni razvoj po

zakoniti poti«. Lavrič je končal svojo objavo s pozdravom nemški skupnosti držav, »ker le ta edina zagotavlja našo narodnost« (Marušič 2016, 19–20). V svojem nadaljnjem delu je deloval ravno v tem smislu, dvigniti Slovence z izobraževanjem, kulturno, politično in gospodarsko, da si zagotovijo obstoj, četudi v »nemški zvezi«.

Lavrič se je prostovoljno poslovil od tega sveta 3. marca 1876. Pogreb je bil v nedeljo, 5. marca, do pogreba pa je ležal v protestantski cerkvi. Pogrebne slovesnosti je vodil goriški pastor Ernest Schroll, ki je imel med obredom enourni govor. Pospremlilo ga je 4.000 ljudi, med njimi tudi Italijani in Nemci, predstavniki slovenskih društev, deželni glavar Franc Coronini, urednik *Slovenskega naroda* Josip Jurčič, urednik *Soče* Viktor Dolenc, ki je tudi govoril ob odprtem grobu. Na pogrebu je bil tudi predsednik katoliškega društva »Gorica«, kar naj bi mu nekateri duhovniki zamerili. Karel Lavrič je užival velik ugled, čeprav so katoliški časniki kot negativnega ocenjevali njegov prestop v protestantizem in poudarjali njegov samomor. *Slovenec* je 18. marca (št. 33) priobčil:

Njegova [Lavričeva] poštenost, njegovo veliko srce je bila prislovica med nami. Kjer je bil on, tam je bil narod vzbujen. Kot odvetnik ni poznal nobenega šarlatanizma, dostikrat je rajši stradal, nosil zakrpane čevlje, in raztrgane hlače, nego da bi bil ubozega kmeta, ki je pri njem varnost svojih pravic iskal, za nos vodil. To je istina. Katoliška duhovščina se njegovega pokopa ni vdeležila. Niti privatno ne. To cerkvene postave prepovedujejo. (Po Marušič 2016, 146)

O pogrebu je 10. marca poročala tudi *Zgodnja Danica* (št. 10, str. 80):

Pokop je bil v nedeljo popoldne iz tukajšnje luteranske cerkve, ker Lavrič je bil odpadnik, prestopil je pred nekaterimi leti k protestantom. Veljal je kot vodja liberalcev. *Slovenec* je poročal, da ni bilo na pogrebu nobenega duhovnika, niti privatno. (Po Marušič 2016, 146)

V liberalnih časnikih protestantizem ni igral vloge, poudarjali so njegove zasluge za slovenski narod. Tako npr. *Slovenski narod* z dne 9. marca 1876 (št. 56):

Tragična smrt doktorja Lavriča je vse ljubljanske narodne kroge silno pretresla, kajti ta vrli mož je imel pri nas kakor tudi drugod po vsej slovenski zemlji mnogo čestiteljev in celo njegovi politični nasprotniki mu niso mogli odreknati spoštovanja. [...] odlikoval se je kakor svitlo solnce izmeje drugih slovenskih politikov po svojem blagem srci, po svojem kakor zlato čistem značaju, po svojem navdušenju za vse dobro, blage in lepe ideje, po svojem nesebičnem rodoljublju, po svoji ljubezni do slovenske mladine, po svojem vedno doslednem in odločnem političnem delovanju in – kar ga loči od vseh drugih slovenskih politikov – po svojem neumornem trudu, da bi probudil in podučil priprost narod, našega kmeta ter da bi se mu odprle oči ter da bi spregledal ter spoznal svoje pravice in dolžnosti, svojo korist in svojo srečo. (Po Marušič 2016, 151)

Zgodovinski pogled goriških protestantov

Zgodovini so goriški protestanti dajali velik poudarek. Prevladovala je ideja o veliki razširjenosti protestantizma na Goriškem v 16. stoletju, veliko večji, kot je bila v resnici, poudarjali so nasilen pregon protestantov. Pozitivno je prikazano plemstvo, ki je reformacijo podpiralo, negativno seveda katoliška cerkev in deželni knez, včasih ostreje poudarjeno, drugič spet bolj blago, za krivce za dokončno iztrebljenje protestantizma pa so bili označeni jezuiti. Zgodovinsko predstavljanje je bilo tudi pri njih strogo konfesionalno, brez preučevanja in upoštevanja širših zgodovinskih razmer. Tako so na primer popolnoma pozabili na pravni princip, ki je bil sprejet z augsburškim verskim mirom leta 1855 »Cuius regio eius religio« ter »ius emigrandi«, ki so ga v celoti uveljavili tako protestantski kot katoliški vladarji na svojih teritorijih države Svetega rimskega cesarstva. Prav tako so pozabili, da je bil tolerančni patent cesarja Joževa II. sprejet bistveno prej kot v nemških protestantskih državah, kjer se je to zgodilo pod vplivom Napoleona v začetku 19. stoletja. Pozitivno pa je dejstvo, da so odpirali pogled v prelomno obdobje, ko je versko vprašanje igralo izredno pomembno vlogo, tako kot jo je nenezadnje tudi v njihovem času. Prav tako je pomembno, da so ob svojih

razpravah objavili tudi številne dokumente, ki olajšujejo nadaljnje preučevanje. Zgled za to je obsežen dokumentiran prikaz, ki ga je pripravil župnik goriške evangeličanske cerkve Wilhelm Schmidt. Na nas pa je, kako sprejemamo njihove ocene, ki so skladne s takratnimi protestantskimi pogledi na reformacijo.

Wilhelm Andreas Schmidt (rojen 11. oktobra 1865 kot ogrski državljani na Dunaju, umrl 14. avgusta 1913 v Gorici) je bil od leta 1891 pa do smrti župnik evangeličanske občine v Gorici, od leta 1906 je vodil tudi seniorat v Trstu. Leta 1908 je v osrednji reviji za zgodovino protestantizma na Avstro-Ogrskem *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich (JggPÖ)* objavil obširno razpravo o protireformaciji na Goriškem in v Gradiški (Schmidt 1908).

Zgodovina protestantizma na Goriškem, ki je v naslednjih desetletjih vplivala na protestantski pogled v preteklost, pa je bila podana že v knjigi o gradnji in posvetitvi protestantske cerkve v Gorici (*Die Erbauung [...]*) iz leta 1865. V zgodovinski predstavitvi je poudarjeno, da je na Goriškem vera, ki se je začela v Nemčiji, preko sosednjih dežel Koroške in Kranjske, ki sta se zgodaj pridružili reformacijskemu gibanju 16. stoletja in katerih prebivalci so prizadevno (*mit Eifer*) brali Biblijo ter reformacijske spise, našla izpovedovalce v Tolminu, Kanalu, Čedadu, Vidmu, Vipavi, Gorici ter drugih krajih. Sicer pa se je predvsem plemstvo priključilo reformaciji in podpiralo pridiganje božje besede. Nekateri plemiči so tako kot v drugih pokrajinah tajno vzdrževali protestantske učitelje. Med njimi najdemo tudi slavnega Primoža Trubarja. Njegovo posvetitev v duhovnika je postavil že v leto 1527, torej bil bi bil posvečen že z devetnajstimi leti; zaradi javnega zavzemanja za reformacijo je moral bežati v Nemčijo (*nach Deutschland*) (*Die Erbauung* 1865, 6). Na povezanost z Goriško kaže oznaka »Expredicante di Rubbia«. V času nadvojvode Karla, piše, so ostale v veri stanovitne tri plemiške družine in so zapustile domovino (*Vaterland*) (*Die Erbauung* 1865, 6). Z vso ostrino pa je nastopil proti protestantom nadvojvoda Ferdinand, ki je 13. septembra 1598 izdal ukaz o izgonu vseh predikantov iz njegovih dežel. Ta ukaz je veljal tudi za Gorško in je bil obnovljen 12. novembra 1599. (*Die Erbauung* 1865, 7) Končno so leta 1615 v Gorico prišli jezuiti, ki so s protestantiz-

mom tako temeljito počistili, da o mladih evangeljskih skupnostih ni ostalo sledu in je evangeljska pridiga za dve stoletji utihnila. Posebno pri slovenskem ljudstvu (*Volksstamm*), ki se je z velikim navdušenjem lotilo reformacijskega dela, se je popolnoma izgubil spomin na tudi za njegov jezik in literaturo pospešujoče versko gibanje.

Zaključek

Protestantska vera augsburške in helvetske smeri je na Goriškem živela v tridesetih letih 19. stoletja. Njen začetnik je Johann Christoph Ritter von Záhony, ki je prišel iz Franfurta na Majni kot trgovec v Trst, kupil sladkorno tovarno v Gorici leta 1819, industrijsko dejavnost pa sta zelo širila njegova sinova. Organiziral je protestantska bogoslužja, njegova sinova pa sta organizirala in dosegla organizacijsko samostojnost cerkvene občine. Prav tako sta prevzela glavno odgovornost za gradnjo cerkve in župnišča. Družina Ritter je bila tudi pomemben financer gradnje cerkve kakor tudi vzdrževanja cerkvene občine.

Člani cerkve so bili večinoma Nemci, vodilni uslužbenci v Ritterjevih tovarnah, nato pa še vojaki, število vernikov se je povečalo tudi z gradnjo Bohinjske železnice.

Verska skupnost je bila nemška tako po jeziku, po članih in tudi pridigarji in župniki ter učitelji so bili Nemci, bodisi iz nemških dežel ali Nemci iz območja Monarhije. Nemško podporno društvo Gustav-Adolf-Stiftung je bilo pomemben financer tako same verske skupnosti kakor tudi gradnje cerkve in šole.

Kljub tej nemškosti protestanov na Goriškem ni bilo odprtih konfliktov s slovensko stranjo, saj se tukaj niso čutili na nacionalnem braniku nemštva kot na primer protestantje na Štajerskem.

Goriška protestantska skupnost je doživela hud udarec s prvo svetovno vojno, saj ji po prvi svetovni vojni in italijanski priključitvi Goriške ni bilo več mogoče organizirati stare skupnosti. Cerkev je prešla v posest metodistov, kot je še danes.

S strani Slovencev večjih prestopov v protestantizem ni bilo. Najpomembnejši slovenski protestant na Goriškem je bil Karel Lavrič, ena od osrednjih osebnosti slovenskega političnega in kulturnega življenja na Goriškem.

VIRI IN LITERATURA

VIRI

Die Erbauung und Einweihung der evangelischen Kirche zu Görz mit einem geschichtlichen Rückblick auf die Entstehung der Gemeinde. 1865. Görz: Selbstverlag des Presbyteriums.

Letna poročila Cerkvene občine Gorica

Jahresbericht der evangelischen Kirchengemeinde Goerz. 1865. Goerz: Selbstverlag des Presbyteriums.

Vierunddreissigster Jahresbericht der evangelischen Kirchengemeinde A. u. H. C. Görz im österreichischen Küstenlande für das Jahr 1897. 1898. Görz: Verlag des Presbyteriums.

Fünfunddreissigster Jahresbericht der evangelischen Kirchengemeinde A. u. H. C. Görz im österreichischen Küstenlande für das Jahr 1898. 1899. Görz: Verlag des Presbyteriums.

Sechsenddreissigster Jahresbericht der evangelischen Kirchengemeinde A. u. H. C. Görz im österreichischen Küstenlande für das Jahr 1899. 1900. Görz: Verlag des Presbyteriums.

Siebenunddreissigster Jahresbericht der evangelischen Kirchengemeinde A. u. H. C. Görz im österreichischen Küstenlande für das Jahr 1900. 1901. Görz: Verlag des Presbyteriums.

Neununddreissigster Jahresbericht der evangelischen Kirchengemeinde A. u. H. C. Görz im österreichischen Küstenlande für das Jahr 1902. 1903. Görz: Verlag des Presbyteriums.

Einundvierzigster Jahresbericht der evangelischen Kirchengemeinde A. u. H. C. Görz im österreichischen Küstenlande für das Jahr 1904. 1905. Görz: Verlag des Presbyteriums.

Vierundvierzigster Jahresbericht der evangelischen Pfarrgemeinde A. u. H. C. Görz im österreichischen Küstenlande für das Jahr 1907 dem Jahre ihres 50-jährigen Bestandes. 1908. Görz: Verlag des Presbyteriums.

Sechsendvierzigster Jahresbericht der evangelischen Pfarrgemeinde A. u. H. C. Görz im österreichischen Küstenlande für das Jahr 1909. 1910. Görz: Verlag des Presbyteriums.

LITERATURA

Lehmann, Hartmut. 2012. *Luthergedächtnis 1817 bis 2017*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Marušič, Branko. 2016. *Doktor Karel Lavrič (1818–1876) in njegova doba*. Ljubljana: Založba ZRC.

Patzelt, Herbert. 1999. *Evangelisches Leben am Golf von Triest: Geschichte der evangelischen Gemeinde in Triest mit Abbazia, Görz, Fiume und Pola*. München: Evangelischer Presseverband für Bayern.

Schmidt, Wilhelm Andreas. 1908. »Die Gegenreformation in Görz-Gradisca: Mit Benützung archivalischer Quellen.« *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 29: 86–133.

Schwarz, Karl W. 2017. *Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte*. (Zbirka *Jus ecclesiasticum: Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht* 117.) Tübingen: Mohr Siebeck.

Sohn-Kronthaler, Michaela. 2006. »Elvine Gräfin de La Tour (1841–1916).« *V Frauen gestalten Diakonie 2: Vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*, ur. Adelheid M. von Hauff, 351–67. Stuttgart: W. Kohlhamer GmbH.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(28\)11-42](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(28)11-42)

Tanja Žigon

PRAZNOVANJE 400-LETNICE REFORMACIJE V LJUBLJANI LETA 1917 V LUČI ARHIVSKIH VIROV TER SLOVENSKEGA IN NEMŠKEGA TISKA¹

Reformacija, ki je bila »v svojem izhodišču ekskluzivno religiozen dogodek, je [...] od sredine dvajsetih let 16. stoletja zadobila izrazite družbene in politične razsežnosti« (Jerše 2009a, 14–15), ki so močno zaznamovale življenje v notranjeavstrijskih deželah. Reformacija in protestantizem danes »nesporno veljata za konstitutivna elementa slovenskega zgodovinskega spomina« (Jerše 2009a, 17) ter ju lahko umestimo med slovenske *kraje spomina*², torej med tiste »materialne oz. nematerialne simbolne figure, ki določajo nacionalno pomnjenje« (Jerše 2017, 256). V enem prvih poskusov smiselnega izbora slovenskih krajev spomina je tako v skupini dediščine, tradicije in identitete še posebej poudarjen pomen reformacijskega gibanja, med markantnimi zgodovinskimi osebnostmi pa je na prvem mestu »slovenski Luther«³, Primož Trubar (1508–1586) (Jerše 2017, 258).

- 1 Prispevek je nastal v sklopu raziskovalnega programa Medkulturne literarnovedne študije št. P6-0265, ki ga sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.
- 2 Pojem je v sklopu diskurza o kulturi spominjanja v raziskovanje vpeljal francoski zgodovinar Pierre Nora, ki je med letoma 1984 in 1986 izdal tri obsežne zbirke esejev z naslovom *Les Lieux de mémoire*. Avtorji esejev se v svojih razpravah posvečajo predvsem različnim elementom in vidikom francoskega nacionalnega spominjanja.
- 3 O Trubarjevem delu in življenju je v zadnjem času izšlo precej poglobljenih študij (Jerše 2009; Sönke et al. 2011; Kerševan 2006; Kerševan 2013, 155–165; Vinkler 2014 in 2016).

Prav dejstvo, da je reformacija za seboj pustila številne neizbrisne sledi, so politične elite v posameznih zgodovinskih obdobjih rade instrumentalizirale za dokazovanje svoje moči (Lehmann 2005, 45–60). Čeprav je zgodovinsko gledano nadvse vprašljivo, ali je Martin Luther (1483–1546) svojih 95 tez o odpustkih pribil na vrata cerkve Vseh svetih v Wittenbergu⁴ ali pa gre zgolj za tradicionalno izpričano legendo in so bile teze koncipirane bolj kot apodiktični pamflet in kot izhodišče za nadaljnjo poglobljeno razpravo, so ljudje skozi stoletja obeleževali tako obletnice reformacije kakor tudi ohranjali živ spomin na Luthra. A za historično prelomnico ni štel le 31. oktober 1517, temveč je šlo za kontinuiteto pred in po tem datumu. Jubilejnim slovesnostim so svoj pečat pogosto vtisnile prevladujoče politične konstelacije, značilne za določeno zgodovinsko obdobje. Tako je bil Luther leta 1617, ko so se nad Evropo zbirali temni oblaki in je nad njo visela grožnja krvave verske vojne, simbol boja proti Rimu in papeštvu. Leta 1717 je veljal za ikono, ki je ljudi popeljala iz temačnega srednjega v novi vek, in sto let pozneje, ko so leta 1817 v Turingiji, na gradu Wartburg, na pravem versko-nacionalnem shodu proslavljali tristo obletnico reformacije in zmago četrto obletnico zmage združene evropske vojske v bitki pri Leipzigu, so Luthra povzdignili v nemškega nacionalnega junaka. Sredi prve vojne, leta 1917, je veljal ne le za utemeljitelja nemškega jezika, temveč je postal »personifikacija pravega Nemca« (Koch 2016, nepag.). Za 450. obletnico Luthrovega rojstva, v letu nacionalsocialističnega prevzema oblasti v Nemčiji (1933), so Luthra proslavili kot od Boga poslanega vodjo (ali vsaj njegovega znanilca), medtem ko je po izgubljeni drugi vojni ob 400. obletnici smrti postal tolažnik Nemcev. V osemdesetih letih 20. stoletja, ko sta se Vzhodna in Zahodna Nemčija prerekali o njegovi dediščini, pa v Nemški demokratični republiki naenkrat ni več veljal za knežjega hlapca, temveč za predstavnika zgodnje meščanske revolucije.

4 Margot Käßmann, nemška evangeličanska teologinja, opozarja, da je začetek reformacije smiselneje postaviti v leto 1520, ko je Luther zažgal papeško bulo *Exsurge Domine*, ki mu je grozila z izobčenjem; leta 1517 bi namreč Luthra lahko prej označili za »katoliškega reformatorja« kot pa za začetnika in utemeljitelja reformacijskega gibanja (Käßmann 2017). Natančneje o imaginariju Luthra skozi čas piše Jonatan Vinkler (2018, 27–50).

je (Käßmann 2017). Če se torej ozremo nazaj, moramo biti previdni, saj so obletnice reformacije vedno povezane z vsakokratnim prevladujočim duhom časa.

Na Slovenskem so se v takšnih kontekstih sicer večkrat omenjali tudi Luther in začetki reformacije na Nemškem, a v ospredju je bil seveda Primož Trubar. Slovensko kulturno zavest je nedvomno zaznamoval do te mere, da je Slovenija v letu po razglasitvi samostojnosti (1992) dan reformacije razglasila za državni praznik in dela prost dan; poleg tega je Slovenija tudi edina država članica EU, ki ima na svojem evrskem kovancu upodobljenega reformatorja in protestantskega duhovnika, torej Trubarja.

Z ozirom na petstoletnico reformacije, ki smo jo praznovali lani in smo jo slovesno obeležili tudi na Slovenskem,⁵ pričujoči prispevek, ki se osredotoča na dogajanje v Ljubljani leta 1917,⁶ obravnava vprašanje, ali in kako so se tu pred sto leti, sredi prve svetovne vojne, spomnili reformacijskih dogodkov izpred petstotih let. Na osnovi arhivskih virov in (žal redkih) objav v tedanjem časopisju, ki je izhajalo bodisi v nemščini ali v slovenščini, so v nadaljevanju rekonstruirani tedanji dogodki v glavnem mestu Kranjske,⁷ pri čemer predvidevamo, da je reformacijski

- 5 V Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani je bila na ogled postavljena osrednja razstava ob reformacijskem jubileju, ki jo je zasnoval Jonatan Vinkler »Božja beseda ostane na veke«, dostop 23. september 2018: <http://www.nuk.uni-lj.si/aktualno/razstave/2016/beseda-bozja>, na Ljubljanskem gradu pa so si obiskovalci lahko ogledali razstavo »Raz-stavljena usta. Z Luthrom v svet besed« (Ahačič 2017), ki jo je v Ljubljano pripeljal Goethe-Institut (»Aufs Maul geschaut. Mit Luther in die Welt der Wörter«, kurator Friederich W. Block (Kassel), dostop 25. avgust 2018: https://www.goethe.de/ins/si/de/ver.cfm?fuseaction=events.detail&event_id=20941130).
- 6 O nemških evangeličanih na Slovenskem v obdobju med obema vojnama piše Boštjan Zajšek (2011, 91–106), poglobljeno o verski solidarnosti nemških protestantov z evangeličani v slovenskih deželah Angela Ilič (2016, 193–219), o začetkih luteranske cerkve na Slovenskem pa Luka in Angela Ilič (2017, 116–23).
- 7 Obsežno bibliografijo o protestantizmu na Slovenskem je sestavil letos preminuli zgodovinar in arhivar Franc Kuzmič (1995, 139–216). Njegovo delo je za obdobje od 1995 do 2005 že dopolnil zgodovinar Alojz Cindrič (2006, 387–430).

jubilej zasenčila vojna, da so ga praznovali v ozkem krogu evangeličanske občine ter da širša javnost nanj ni bila zares pozorna.

Ustanovitev evangeličanske cerkvene občine v Ljubljani

Če primerjamo razvoj v osrednjem delu današnje Slovenije z razvojem na severovzhodu, kjer pri nas še danes živi največ evangeličanov, hitro ugotovimo, da so za razliko od notranjeavstrijskih dežel, kjer je protireformacijsko gibanje v veliki meri izkoreninilo protestantizem, v Pomurje in Porabje tako z ogrskega kot nemškega prostora že v začetku 16. stoletja prodirale reformacijske ideje. Konec 16. stoletja je na severovzhodu k evangeličanski cerkvi sodilo celotno območje med Monošтром, Petanjci in Doljno Lendavo, in sicer sta se tu »močno prepletali evangeličanska in reformirana smer protestantizma, odvisno od premoči evangeličanskih in reformiranih velikašev na Ogrskem« (Kuzmič 1996, 52–55), protestantizem pa se je dokončno utrdil v prvi polovici 17. stoletja (Kuzmič 2008, 116–27). Razlogi za to so raznoliki, predvsem je zaradi še neoblikovanega meščanstva kmečki stan postal nosilec nove vere, zemljiška gospoda pa je bila zaradi turške nevarnosti dokaj ravnodušna do protireformacije in je spoštovala versko svobodo (Šebjančič 1971, 159–65; Šebjančič 1977, 25–35). Seveda je potrebno omeniti tudi, da so bile po izgonu protestantov s Štajerske in Kranjske pretrgane vse vezi z rojaki na desnem bregu Mure, kar je pomenilo, da so morali na severovzhodu iskati somišljenike na madžarskem ozemlju (Fujs 1996, 63). Po tolerančnem patentu Jožefa II. iz leta 1781 so protestanti v Pomurju živeli v okviru madžarske evangeličanske cerkve augsburške veroizpovedi, vse dokler leta 1922 ni bila ustanovljena Prekmurska evangeličanska šinjorija (seniorat), s čimer je bila odpravljena več kot 360-letna priključenost madžarski cerkvi (Kuzmič 1996, 56). A tudi seniorat ni imel popolne samostojnosti, saj je deloval v okviru evangeličanske cerkve v Kraljevini Jugoslaviji⁸ in tako ohranil

8 Zunaj Prekmurja, v Dravski banovini, je deloval seniorat nemške evangeličanske cerkve.

pravico do uporabe domačega bogoslužnega jezika pri verouku in v literaturi (Kuzmič 1987, 56). Kljub temu je to za evangeličane v Prekmurju pomenilo, da so bili ločeni od tradicionalnega madžarskega duhovnega in kulturnega območja ter so se morali na novo organizirati (Fujs 1996, 63). Tudi tu tiči razlog za to, da ima evangeličanski tisk v slovenskem jeziku tu relativno kratko tradicijo. Šele leta 1920 je pod taktirko madžarskega evangeličanskega duhovnika, seniorja, zgodovinarja in pisatelja Števana Kovatša (1866–1945) izšla prva številka t. i. Luhtrovega koledarja, *Luther kalendari*, pisana še po madžarski abecedi.⁹ Nadalje je med letoma 1922 in 1941 izhajal še mesečnik prekmurskega seniorata *Düševni list*. V letih po prvi svetovni vojni v omenjenih glasilih nikoli niso omenjali obletnic reformacije in morebitnih praznovanj, objavljali pa so besedila o Trubarju, Philippu Melanchtonu (1497–1560) in Martinu Luthru (Kuzmič 2017, 191–94) pa tudi o protestantskih avtorjih iz Prekmurja, ki so zaznamovali književno, kulturno in versko življenje v regiji, med njimi npr. evangeličanski duhovnik, učitelj, prevajalec in avtor številnih spisov Štefan Küzmič (1723–1779) (več o njem Leskovec et al. 1974; Kuzmič 2014, 184–92).

Za razliko od severovzhodnih delov današnje Slovenije je protireformacija na Kranjskem vrste reformatorjev zdesetkala. Primož Trubar je moral tako kot mnogi drugi somišljeniki, med njimi tudi na primer na Kranjskem rojeni Paul Wiener (1495–1554), kasnejši prvi evangeličanski škof na Sedmograškem (Elze 1882; Pitters 2017, 186–92), zapustiti domačo deželo. Reformacija in protestantizem sta bila zatrta. Šele v 19. stoletju so priseljenci iz nemških protestantskih dežel, ki so v iskanju boljšega življenja zapustili domača ognjišča, prišli v slovenske dežele, se tu ustalili, se preživljali kot vojaki, delavci ali obrtniki in obenem začeli ustanavljati nove evangeličanske občine, in sicer v Ljubljani, v Celju in v Mariboru (Zajšek 2011, 93).

Evangeličanska cerkvena občina v Ljubljani, katere začetki segajo v čas reformacijskega gibanja v 16. stoletju, je bila uradno ustanovljena 27.

9 Šele leta 1923 pričnejo kontinuirano izdajati *Evangeličanski koledar*, ki je od leta 1934 dalje izhajal v gajici.

oktobra 1850,¹⁰ medtem ko so temeljni kamen za gradnjo nove evangeličanske cerkve položili leto pozneje in jo posvetili leta 1852. V primerjavi s katoliško cerkvijo je evangeličanska predstavljala, tako kot je to še danes, manjšino. V slavnostnem poročilu ob 75-letnici ustanovitve cerkvene občine leta 1927 tako preberemo, da je evangeličanska cerkev edino pribežališče oz. trdnjava evangeličanskega življenja med skoraj milijonom drugače verujočih, torej, kot piše v izvirniku, »alleiniger Hort evangelischen Lebens unter fast einer Million Andersgläubigen« (*Festbericht* 1927, 3)¹¹. Sprva majhna cerkvena občina je leta 1912 štela že 600 članov. To je bilo v primerjavi z drugimi evangeličanskimi občinami v okolici vseeno relativno malo, sploh če pomislimo, da je imela celjska cerkvena občina istega leta 551 članov, v Trstu so jih našeli 835, za rezidenčno mesto Dunaj pa statistike izpričujejo 10.725 članov (Cvelfar 2004, 133; *XV. Superintendential* 1913, 30¹²).

V ljubljanski cerkveni občini je maja 1855 odprla svoja vrata tudi evangeličanska šola z nemškim učnim jezikom, kar pomeni, da so izobrazbi namenjali veliko pozornosti. Šola pa ni bila namenjena le maternim govorcem, večinoma evangeličanom, obiskovali so jo tudi otroci iz katoliških družin (Matić 2002, 423–24; Ilić 2016, 198–99). Večina Slovencev je namreč govorila oba deželna jezika, nemško in slovensko, slovenska inteligenca, ki pa je vse do ustanovitve univerze 1919 študirala večinoma na dunajski almi mater, pa je nemško pogosto obvladala boljše kot slovensko (Žigon et al. 2017, 53–57). Slavnostni otvoritvi evangeličanske šole so, kot je poročal *Laibacher Zeitung* v svoji 121. številki, ki je izšla 29. maja 1855 (str. 526), prisostvovali številni pomembni možje iz javnega in političnega življenja, med njimi grof Chorinsky, dvorni svetnik grof Hohenwart, policijski direktor in vladni svetnik Strobach ter šolski svetnik dr. Močnik. Šele v osemdesetih letih 19. stoletja se je v luči politično zaostrenih odnosov med Nemci in Slovenci na Kranjskem (več

10 Prva bogoslužja so potekala po domovih že v prvi polovici 19. stoletja. V Ljubljani so prvo bogoslužje obhajali leta 1826 (ZAL LJU 295, fasc. 23, šk. 44, mapa 7: *Festbericht*, 3); prim. tudi kratek in zelo splošen oris nastanka in zgodovine evangeličanske cerkvene občine v Ljubljani v Dvořák Drašler 2004.

11 ZAL LJU 295, fasc. 23, šk. 44, mapa 7.

12 ZAL LJU 295, fasc. 19, šk. 38.

o tem Matić 2002) pojavilo vprašanje, ali Ljubljana res potrebuje šolo z izključno nemškim učnim jezikom. Glede na statistične podatke je ob štetju prebivalstva leta 1880 nemščino kot občevalni jezik v Ljubljani navedlo 21 % prebivalstva (Brix 1988, 53–54), vendar ne gre spregledati dejstva, da je rubrika »občevalni jezik« dovoljevala le vnos enega jezika, v primeru navedbe slovenskega in nemškega so drugi navedeni jezik enostavno prečrtali in upoštevali le slovenščino (ali obratno). Ne le zaradi tovrstnega tolmačenja statističnih podatkov, temveč tudi zaradi dejanskega naraščanja slovensko govorečega prebivalstva je postopoma upadalo število nemško govorečih prebivalcev v Ljubljani (Hösler 2006, 124); ti so pred prvo vojno predstavljali le še dobro šestino prebivalstva (Brix 1988, 53–54). V osemdesetih letih 19. stoletja je bilo v mestu 224 mešanih zakonov, torej slovensko-nemških, kar priča o tem, da so ljudje in tako tudi člani evangeličanske cerkvene občine živeli v mirnem sožitju ter da nacionalno razločevanje še zdaleč ni bilo tako pereč problem, kot ga včasih poskuša naslikati tedanja publicistika (Hösler 2006, 124). Kot rečeno, se je *Laibacher Zeitung* marca 1886 v svojem uvodniku začel spraševati, zakaj in čemu Ljubljana potrebuje evangeličansko nemško šolo, saj, tako beremo, celo na Dunaju glede na sorazmerno število prebivalstva ni toliko nemških ljudskih šol, kot jih ima majhna prestolnica Kranjske, kjer živi le 5.658 Nemcev in 18.845 Slovencev (»Dr. Tomaszczuk« 1886, 557). V Ljubljani so otroci tedaj obiskovali t. i. vadnico za dečke oz. vadnico za deklice (*k. k. Übungsschule für Knaben oz. k. k. Übungsschule für Mädchen*); v obeh sta bila učna jezika tako nemščina kot slovenščina, podobno kot pri dekliški šoli, ki jo je pri uršulinkah obiskovalo okoli 800 deklic (»Dr. Tomaszczuk« 1886, 557), poleg tega pa je bilo v mestu še šest ljudskih šol, med njimi tudi izključno nemška evangeličanska (Matić 2002, 279). Slednja je delovala vse do konca prve svetovne vojne z vmesno prekinitvijo v letih od 1889/1890 do 1904/1905 (Ilić 2016, 199).

Družbenokulturne in geopolitične razmere in s tem tudi položaj ljubljanske cerkvene občine pa so se, kot lahko razberemo iz dokumentov, v času pred in med prvo svetovno vojno korenito spremenili. V poročilu ob praznovanju 75-letnice obstoja cerkvene občine leta 1927 tako be-

remo, da je cerkev zaradi vojne in prevrata izgubila polovico svojih članov ter vse svoje premoženje in se odtlej bori za svoj obstoj. Le darovi vernikov niso mogli zaustaviti propadanja cerkvene zgradbe in pripadajočega poslopja, a v stiski so jim priskočili na pomoč somišljeniki, tako bratje in sestre iz domovine kot tudi evangeličanska Švica in predvsem dobrodelna organizacija nemških evangeličanov, Društvo Gustav Adolf (*Festbericht* 1927, 3).¹³

Razmere v ljubljanski evangeličanski občini torej niso bile rožnate, zato se postavljajo vprašanja, ali so v luči tega, da je v zaledju divjala tudi vojna, sploh pripravljali večje slovesnosti, ki bi obeležile 400-letnico reformacije, kako so si jih zamislili in jih izvedli ter v kolikšni meri je o tem poročalo časopisje, ki se je v teh časih nedvomno moralo posvečati »pomembnejšim« temam, torej novicam z bojišč.

Leto 1908 – 400-letnica Trubarjevega rojstva

Že pred veliko obletnico so se na Kranjskem spomnili 400. obletnice Trubarjevega rojstva. O njegovem pomenu, ki hkrati predstavlja tudi izhodišče za širše zastavljeno historično kontekstualizacijo in temeljito raziskovanje reformacije, govorijo številne publikacije, ki so izšle ob 400. in 500. obletnici njegovega rojstva (Ilešič 1908; Škulj 2009; Jerše 2009; Bjelčevič 2010) ter tudi ob 400-letnici njegove smrti (Dolinar 1986; Döttling 1986; Jakopin et al. 1996).

Za pričujoči prispevek si podrobneje pogledjmo, kaj se je v zvezi z obletnico dogajalo leta 1908. Kljub politično napetim časom, ki jih je zunanjepolitično zaznamovala aneksijska kriza v Bosni, notranjepolitično pa

13 ZAL LJU 295, fasc. 23, šk. 44, mapa 7. V izvorniku (in v ne najboljši nemščini) beremo: »Durch Krieg und Umsturz hat sich die Hälfte ihrer Glieder und ihr ganzes Vermögen verloren und kämpft seither um ihren Bestand. Kirche und Pfarrhaus verfielen und der Opferwilli (sic!) der Gemeindeglieder reichte nicht aus, sie zu retten. Man wollte schon verzagen, aber ,wo Not am grössten, da ist Gott am nächsten'. Der Gustav-Adolf-Verein, die evangelische Schweiz und Brüder und Schwestern aus dem Inlande haben uns geholfen, die Gebäude sind wiederhergestellt und wir von grosser Not befreit.«

je prišlo do nesoglasij med slovenskim in nemškim prebivalstvom zaradi jugoslovanskega vprašanja, naprej na Ptuju in v Celju (Cvirn 1997, 315–25), zatem pa tudi v Ljubljani (Matić 2002, 346), in so t. i. *septembrski dogodki* terjali celo nekaj žrtev (Stergar 2004, 207–19), je literarni zgodovinar Fran Ilešič (1871–1942) z desetimi uveljavljenimi znanstveniki pripravil in izdal obsežen *Trubarjev zbornik*. Obravnaval je literarna, zgodovinska, sociološka in etimološka vprašanja, urednik pa ga je opremil tudi z bogatim slikovnim gradivom. Poleg Ilešičeve publikacije so se Trubarja spomnili še v *Ljubljanskem zvonu*, v *Domu in svetu* ter v dvomesečniku *Blagovestnik* (v podnaslovu *List za razširjenje Kristusove resnice in bogoljubnega življenja med slovenskim ljudstvom*), tedaj edinem evangeličanskem listu pri nas, ki ga je v Ljubljani urejal češki protestantski teolog in prevajalec Anton Chráska (1868–1953) (Brkič 1999). Medtem ko je *Ljubljanski zvon* septembra 1908 objavil daljšo razpravo o Trubarju izpod peresa literarnega kritika Ivana Merharja (1874–1915), je *Dom in svet* v svoji deseti številki leta 1908 (str. 479) napovedal dve obsežnejši deli, ki sta istega leta izšli v knjižni obliki; prvo, naslovljeno *O kulturnem pomenu slovenske reformacije*, je istega leta priobčil Ivan Prijatelj (1875–1937), drugo razpravo (*Reformacija in socialni boji slovenskih kmetov*) pa je napisal publicist Albin Prepeluh (1881–1937) in jo v Ljubljani objavil pod psevdonimom Abditus. Nadalje je *Blagovestnik* na svoji naslovnici 3. maja 1908 objavil Dalmatinov prevod Luthrove pesmi *Ein feste Burg ist unser Gott [Grad trden]*,¹⁴ peti evangeličanski duhovnik v Ljubljani, dr. Ottmar Hegemann (1869–1917), je tu objavil biografsko skico o Trubarju (*Zu Primus Trubers 400jährigen Geburtstag*), ki so jo najprej objavili v avstrijskem letopisu *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* (let. 29).¹⁵ Trubarja pa se je 19. junija 1908 spomnil tudi *Učiteljski tovariš*, ki je svoj feljton – avtor ni podpisan – namenil njegovemu življenju in delu (»Primož«

14 Nekatere številke *Blagovestnika* hrani knjižnica Mira Jarca v Novem Mestu. Luteranska himna, t. i. Luthrova roža, v današnjem prevodu nosi naslov *Trdi grad je naš Bog*.

15 Posebni odtis je dal Hegemann na svoje stroške natisniti na Dunaju ter ga verjetno razdelil med člane cerkvene občine. Izvod hrani Narodna in univerzitetna knjižnica (sig. 38160).

1908, nepag.). In nenazadnje so med letoma 1908 in 1910 v parku nasproti Moderne galerije postavili tudi Trubarjev spomenik, ki je najstarejši med javnimi spomeniki prvemu piscu v slovenskem jeziku in je delo akademskega kiparka Franca Bernekerja (1874–1932).

Priprave in obeležitev 400-letnice reformacije

Po Trubarjevem letu 1908 se je z veliko hitrostjo približevala 400. obletnica reformacije. Medtem je Evropa globoko zakorakala v vojno in so bili časopisi zaposleni s poročanjem z bojišč, tako da so druge vsakdanje novice komajda našle pot v časopisne stolpiče. Po hudih izgubah avstrijske vojske v 11. soški bitki septembra 1917 je oktobra 1917 sledil preobrat, ki se je v zgodovinopisje zapisal kot »Čudež pri Kobaridu«. Italijanska vojska se je morala umakniti, fronta pa se je ustavila na reki Piavi. Razumljivo je, da se je spričo takšnega razvoja dogodkov časopisje, tako slovensko kot nemško, osredotočilo na poročanje z bojnega polja – bil je pogled v negotovo, ki je, vsaj v medijih, tako se je zdelo, vse drugo potisnil v ozadje.

A daleč od strelnih jarkov in ne glede na vojno viхро so v zaledju vseeno tekle priprave na jubilejno leto reformacije. Na podlagi ohranjenih virov vemo, da so se reformacije v začetku 20. stoletja v ljubljanski cerkveni občini spomnili vsako leto, zatorej je bilo toliko pomembneje obeležiti tudi štiristoletnico. Posebej prizadeven in dejaven je bil duhovnik Ottmar Hegemann, po rodu iz nemškega Mannheima. Svoje delo v Ljubljani je pričel 1905 ter je cerkveno občino vodil vse do septembra 1917. Bil je velik ljubitelj narave, posebej ga je vleklo v gorski svet, od koder se jeseni 1917 ni vrnil – smrtno se je ponesrečil v Kamniških Alpah, kot je 25. septembra 1917 poročal *Laibacher Zeitung* (»Ottmar« 1917, 1371).

Hegemann je ob izbruhu prve vojne načrtoval, da bi tudi sam odšel na fronto. Leta 1917 je kratek čas deloval kot kurat na soški fronti, a je nazadnje uvidel, da je potrebnejši v ljubljanskem lazaretu, kjer je bil duševna opora številnim ranjenim vojakom, predvsem tistim evangeličanske veroizpovedi (Šimac in Keber 2011, 128). Z neutrudno vztrajnostjo jim

je prinašal časopise in knjige ter jim bil v tolažbo, kot beremo v nekrologu v *Laibacher Zeitung* (»Ottmar« 1917, 1371). Zanj je veljalo, da je bil izjemno razgledan in je imel široko paleto znanj z različnih področij. O religioznih vprašanjih je razpravljal v strokovnem časopisju, večkrat je priobčil ta ali oni članek za *Laibacher Zeitung*, bil je navdušen poznavalec in raziskovalec preteklosti, zanimala pa sta ga tudi gledališko in glasbeno življenje v Ljubljani (»Ottmar« 1917, 1371).

Svoj duhovniški poklic in poklicanost je Hegemann jemal zelo resno. Številne svoje pridige je dal natisniti, da so bile prosto dostopne vernikom – približno deset jih je v obliki separatnih odtisov shranjenih v ljubljanski Narodni in univerzitetni knjižnici, med njimi tudi besedilo, ki ga je svojim vernikom prebral 29. oktobra 1905 v sklopu praznovanja reformacije. Pridigo je naslovil *Der Segen der Reformation* [*Blagoslov reformacije*] (Hegemann 1905), v njej pa se je spraševal, zakaj morajo biti evangeličani reformaciji in njenim idejam še posebej hvaležni. Čeprav Hegemannove pridige iz naslednjih let niso ohranjene, lahko sklepamo, da je svetovljanski duh in veliki humanist, kakršen je bil, v Ljubljani zagotovo načrtoval veliko slavlje ob reformacijskem jubileju 1917. Iz ohranjenih virov izvemo, da je že februarja 1917 iz blagajne cerkvene občine namenil tisoč kron t. i. *Luthrovega prispevka* za ohranitev nemških evangeličanskih šol v Avstriji (*Luther-Spende 1917*)¹⁶ in je v kontekstu jubileja zagotovo načrtoval obeležitev dogodka. A načrte mu je prekrižala prezgodnja smrt.

Zdi se, da se člani in predstavniki ljubljanske cerkvene občine po Hegemannovi smrti niso najbolje znašli. Na srečanju občinskega zbora 19. septembra 1917 so se pogovarjali zgolj o tem, da se je ponesrečil in o nekaterih manj pomembnih temah, reformacijske obletnice pa se niso niti dotaknili (*Zapisniki 1917*, 118).¹⁷ Iz nadaljnjih zapisnikov izhaja, da so šele na srečanju 23. oktobra 1917 spregovorili o novih okoliščinah v cerkveni občini ter razpravljali o njenem nadaljnjem delovanju. Med drugimi je bil prisoten tudi vojni kurat Karl Hubatschek, doma iz Brucka na Muri, ki je z dovoljenjem superintendenta prišel iz Celja in

16 ZAL LJU 295, fasc. 9, šk. 18.

17 ZAL LJU 295, fasc. 23, šk. 45.

je do 27. julija 1918 skrbel za ljubljansko cerkveno občino (Morgenthaler [s. d.], 60).¹⁸ Zbrani so najprej ugotovili (*Zapisniki* 1917, 119), da so vsi vrednostni papirji cerkvene občine po Hegemannovi smrti urejeni, za tem je Hubatschek poročal, da so v blagajni našli nekaj dokumentov, ki pričajo o tem, da je Hegemann z nizkimi vsotami podpiral interese avstrijske vojske na bojiščih, in šele pri drugi točki so se ustavili pri vprašanju praznovanja reformacijskega jubileja. Sklepe so strnili v tri točke:

- a) Slavnostno bogoslužje so nameravali obhajati v nedeljo, 28. oktobra, vojaško bogoslužje 31. oktobra ob 10.00 ter bogoslužje za mladino ob 11.00; na večerni program so umestili Hubatschovo predavanje o protestantih v Avstriji, ki mu je sledil še referat o protestantih na Madžarskem. Prav tako so se zedinili, da bo za ranjene vojake bogoslužje v garnizonski bolnišnici.
- b) V dobrodelne namene so iz šolskega fonda Luthrovemu društvu namenili tisoč kron, nekaj denarja so namenili skladu za vojna pokopališča in nekaj otrokom na Dunaju.
- c) Dogovorili so se, da bodo pripravili jubilejne publikacije za mladino in za odrasle člane cerkvene občine, predvsem pa za vse, ki na dan slavnosti ne bodo v Ljubljani; jubilejna izdaja jih bo tako spominjala na obletnico, poleg publikacije pa so zanje nameravali pripraviti tudi spremni dopis (*Zapisniki* 1917, 119)¹⁹.

Iz ohranjenega tiposkripta Franza Morgenthalerja ml. (1909–1943), ki je del svojega vikariata absolvirjal v Ljubljani in je v tem času, verjetno na osnovi njemu dostopnih starejših dokumentov, napisal zgodovino ljubljanske cerkvene občine [*Die Geschichte der evangelischen Kirchengemeinde Laibach*], izvemo, da so se sklepov tudi držali, celo več: Morgenthaler namreč poroča, da so v Ljubljani vse nedelje od 30. septembra do 31. oktobra 1917 namenili spominu na reformacijo in so jih praznovali v predreformacijskem vzdušju, da so osrednje bogoslužje, kot je bilo dogovorjeno, obhajali 28. oktobra, 31. oktobra pa so prip-

18 PAM 1846, šk. 24.

19 ZAL LJU 295, fasc. 23, šk. 45. Žal publikacija, ki so jo izdali, ni ohranjena.

ravili vojaško bogoslužje. Tudi večerni predavanjista bili odlično obiskani. (Morgenthaler [s. d.], 60)²⁰ Kar se tiče časopisja, o tem niso na veliko poročali ne slovenski ne nemški časopisi, še več, slovenski so dogajanje popolnoma prezrli, nemški dnevnik v Ljubljani *Laibacher Zeitung* pa je 30. oktobra 1917 (št. 249, str. 1572) v rubriki »Lokalne in provinci-alne novice« [Local- und Provinzial-Nachrichten] napovedal slavnostno bogoslužje za vojake. V skopi novici preberemo, da bo slavnostno bogoslužje potekalo v Kristusovi cerkvi na cesti Marije Terezije (današnji Gosposvetški) v Ljubljani ter da bo dunajsko Ministrstvo za vojaške zadeve v ta namen vsem vojakom evangeličanske in reformirane cerkve odobrilo prost dan ter jim tako omogočilo, da se udeležijo slovesnosti.

V tej objavi, ki edina neposredno priča o reformacijskem jubileju iz leta 1917 v Ljubljani, se jasno pokaže spoštovanje do avstrijske in helvetske veroizpovedi, po drugi strani pa pred naši očmi še enkrat oživi tudi polikulturni komunikacijski prostor habsburške monarhije (Wolf 2012, 87–193), ki je s koncem prve svetove vojne za vedno utonil v pozabo. V podonavski monarhiji je namreč večjezičnost močno zaznamovala mnoga področja vsakdanjega življenja; v vojski je bil jezik pove-ljevanja sicer nemški, vendar so v primeru, da je v regimentu vsaj 20 % vojakov govorilo nek drug jezik, rekrute izobraževali tudi v tem, navadno slovanskem jeziku (Stergar 2004, 47–50, 105–14; Scheer 2014, 75–92). Lahko si torej predstavljamo, da so se ob priliki reformacijskega bogoslužja v ljubljanski evangeličanski cerkvi poleg nemščine vsaj neformalno slišali tudi drugi jeziki monarhije, zagotovo slovenščina, nedvomno pa še kateri slovanski.

Sklep

Na osnovi povedanega izhodiščne teze, namreč da so vojne razme-re prispevale k temu, da evangeličani v Ljubljani reformacijskega jubi-leja niso obeležili z velikimi slavnostmi, ne moremo popolnoma potrdi-

20 PAM 1846, šk. 24.

ti. Prav tako zaradi neobstoječih časopisnih poročil dogajanja v Ljubljani ne moremo primerjati z morebitnimi slavnostmi v drugih cerkvenih občinah, na primer v Celju ali v Mariboru. Vsekakor je treba poleg vojnih razmer upoštevati še nekaj drugih okoliščin. Dejstvo je, da so bili člani ljubljanske evangeličanske cerkvene občine pretežno Nemci, in če je še sredi 19. stoletja v Ljubljani živelo okoli 5.000 Nemcev, tj. okoli 40 % prebivalstva, in je njihovo absolutno število do leta 1900 ostajalo relativno konstantno (leta 1910 je v mestu živelo 5.959 Nemcev), so ti zaradi rasti prebivalstva ob začetku prve svetovne vojne predstavljali le še dobrih 14 % prebivalstva (Brix 1988, 53–54). Čeprav moramo biti, kot omenjeno, pri tovrstnih številkah previdni, pa vseeno dokaj realistično odslkujejo splošni trend ter govorijo o tem, da je pretežno nemško govoreča ljubljanska evangeličanska cerkvena občina nagovorila le manjšino prebivalstva. Drugo dejstvo je, da je vojna skupaj z menjavo na prestolu leta 1916 ter grozečo slutnjo konca monarhije poskrbela za negativno ozračje med ljubljanskim nemštvom, v katerem je bilo malo posluha za organizacijo velikih jubilejnih slavnosti. In tretjič je k temu svoje prispevala tudi nenadna smrt angažiranega duhovnika Ottmarja Hegemanna, ki je močno pretresla cerkveno občino. Če namreč Hegemann ne bi preminul tik pred veliko obletnico, bi v Ljubljani zagotovo zabeležili odmevnejše dogodke ob jubileju. Tako pa Hegemannova življenjska zgodba in njen žalostni konec potrjujeta znano dejstvo, da včasih uspeh celotnega projekta zavisi od enega samega človeka, ki je gonilna sila pri njegovi uresničitvi. Hegemann reformacijskega praznovanja leta 1917 ni več doživel; neokrnjena narava, ki ga je obdajala, je bila njegova zadnja spremljevalka. Ravno Alpe, kjer je na svojih poteh pogosto iskal odgovor na vprašanje, kaj bo negotova prihodnost prinesla njegovi cerkvi in njegovi deželi, so bile zanj usodne.

VIRI IN LITERATURA

ARHIVSKI VIRI

PAM = Pokrajinski arhiv Maribor

ZAL = Zgodovinski arhiv Ljubljana

- Die XV. Superintendential-Versammlung der Wiener Superintendentenz helv. Bek. abgehalten in Wien von 14. bis 16. September 1913. 1913. V ZAL LJU 295, Protestantska cerkvena občina, fasc. 19, šk. 38.
- Festbericht der evangelischen Kirchengemeinde Laibach anlässlich ihres 75-jährigen Bestehens 1852–1927. 1927. V ZAL LJU 295, Protestantska cerkvena občina, fasc. 23, šk. 44, mapa 7.
- Morgenthaler, Franz. s. d.: Geschichte der evangelischen Kirchengemeinde Laibach. V PAM 1846, Evangelijska verska občina Maribor, šk. 24.
- Zapiski 1907–1934. 1917. V ZAL LJU 295, Protestantska cerkvena občina, fasc. 23, šk. 45.

LITERATURA

- Ahačič, Kozma, ur. 2017. *Raz-stavljena usta. Z Luthrom v svet besed*. Ljubljana: Goethe-Institut.
- Bjelčevič, Aleksander, ur. 2010. *Reformacija na Slovenskem (ob 500-letnici Trubarjevega rojstva)*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Brix, Emil. 1988. »Die zahlenmäßige Präsenz des Deutschtums in den südslawischen Kronländern Cisleithaniens 1848–1918: Probleme der Nationalitätenstatistik.« V *Geschichte der Deutschen im Bereich des heutigen Slowenien 1848–1918*, ur. Helmut Rumpfer in Arnold Suppan, 43–62. Wien: Verlag für Geschichte und Politik; München: R. Oldenbourg Verlag.
- Brkič, Daniel. 1999. *Anton Chráska med Slovenci: o duhovnih koreninah evangelijskega gibanja pri nas*. Koper: Vostri.
- Cindrič, Alojz. 2006. »Izbrana bibliografija o protestantizmu na Slovenskem (1995–2005).« V *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa*, ur. Marko Kerševan, 387–430. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete.
- Cvelfar, Bojan. 2004. »Nobene škode? (Iz zgodovine protestantizma v Celju).« *Evangeličanski koledar za leto 2004*: 126–34.
- Cvirn, Janez. 1997. *Trdnjavski trikotnik: politična orientacija Nemcev na Spodnjem Štajerskem (1861–1914)*. Maribor: Založba Obzorja.
- Dolar, Darko, ur. 1986. *Družbena in kulturna podoba slovenske reformacije*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Döttling, Walter. 1986. *Primus Truber 1508–1586: zum 400. Todestag des slowenischen Reformators; Leben und Werk*. Tübingen: Vogler.
- »Dr. Tomaszczuk, Krains neuer Anwalt.« 1886. *Laibacher Zeitung*, 26. marec, 1886: 557.

- Dvořák Drašler, Breda. 2004. »Oris nastanka in zgodovine evangeličanske cerkvene občine v Ljubljani.« Diplomsko delo, Univerza v Ljubljani.
- Elze, Theodor. 1882. *Paul Wiener, Mitreformator in Krain, Gebundener des Evangeliums in Wien, erster evangelischer Bischof in Siebenbürgen*. Wien: Klinkhardt.
- Fujs, Metka. 1996. »Politično opredeljevanje prekmurskih evangeličanov med vojnama.« *Evngeličanski koledar za leto 1996*: 62–67.
- Hegemann, Ottmar. 1905. *Der Segen der Reformation*. Laibach: Selbstverlag.
- Hösler, Joachim. 2006. *Slowenien: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Regensburg: Friedrich Pustet Verlag.
- Ilešič, Fran, ur. 1908. *Trubarjev zbornik*. Ljubljana: Matica Slovenska.
- Ilić, Angela. 2016. »'Podajmo si roke in srca!' Verska solidarnost nemških protestantov z evangeličani v slovenskih deželah 1856–1918.« *Stati inu obstatu: revija za vprašanja protestantizma* 12 (23–24): 193–219.
- Ilić, Luka, in Angela Ilić. 2017. »Primus Truber und die Anfänge der lutherischen Kirche in Slowenien.« *Ost-West: Europäische Perspektiven* 18 (2): 116–23.
- Jakopin, Franc, Marko Kerševan in Jože Pogačnik, ur. 1996. *III. Trubarjev zbornik: Reformacija na Slovenskem – ob štiristoletnici Trubarjeve smrti; Prispevki z mednarodnega znanstvenega simpozija 1987*. Ljubljana: Slovenska matica in Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar.
- Jerše, Sašo, ur. 2009. *Vera in hotenja: Študije o Primožu Trubarju in njegovem času*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2009a. »Vera in hotenja: Silhuete religioznosti.« V *Vera in hotenja: Študije o Primožu Trubarju in njegovem času*, ur. Sašo Jerše, 13–29. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2017. »Slovenski kraji spomina: Pojmi, teze in perspektive zgodovinskih raziskav.« *Zgodovinski časopis* 71 (1–2): 246–67.
- Käßmann, Margot. 2018. »Reformation und Ökumene – eine Herausforderung.« Predavanje 11. marca 2016 v Luksemburgu. http://www.ekd.de/vortraege/2016/20160311_kaesmann_reformationsjubilaem.htm
- Kerševan, Marko, ur. 2006. *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete.
- . 2013. »Primus Trubars ‚Kirche Gottes der slowenischen Sprache‘ und ‚Volk der slowenischen Sprache‘.« *Carinthia I: Mittheilungen des Geschichtsvereines für Kärnten* 203: 155–65.
- Koch, Kurt. 2016. »Geleitwort.« V *Luther für Katholiken – 100 Worte*, ur. Kurt Koch, nepag. München: Verlag Neue Stadt. (V slovenskem prevodu T. Žigon je delo izšlo leta 2017 z naslovom *Luther za katoličane*. Ljubljana: Novi svet).
- Kuzmič, Franc. 1995. »Bibliografija o protestantizmu na Slovenskem.« *Zbornik sloboškega muzeja* 4: 139–216.

- . 2008. »Oris protestantizma v prostoru med Radgono in Puconci.« *Evngeličanski koledar za leto 2008*: 116–27.
- . 2014. »Trije evangeličanski seniorji in njihova publicistična dejavnost.« *Evngeličanski koledar za leto 2014*: 184–92
- . 2017. »Marin Luther in Prekmurje.« *Evngeličanski koledar za navadno leto 2017*: 191–94.
- Kuzmič, Mihael. 1996. »Reformacija pri ogrskih Slovencih in njena kontinuiteta.« V *III. Trubarjev zbornik: Reformacija na Slovenskem – ob štiristoletnici Trubarjeve smrti; Prispevki z mednarodnega znanstvenega simpozija 1987*, ur. Franc Jakopin, Marko Kerševan in Jože Pogačnik, 52–62. Ljubljana: Slovenska matica in Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar.
- Lehmann, Hartmut. 2005. »Martin Luther und der 31. Oktober 1517.« V *Jubiläum, Jubiläum ... Zur Geschichte öffentlicher und privater Erinnerung*, ur. Paul Münch, 45–60. Essen: Klartext Verlag.
- Leskovec, Antoša, Mira Medved in Jože Ternar, ur. 1974. *Zbornik Štefana Küzmiča: Gradivo s simpozija ob 250-letnici rojstva*. Murska Sobota: Pomurska založba.
- Matić, Dragan. 2002. *Nemci v Ljubljani 1861–1918*. Ljubljana: Oddelek za zgodovino Filozofske fakultete.
- Merhar, Ivan. 1908. »Primož Trubar.« *Ljubljanski zvon* 28 (8): 514–25.
- »Ottmar Hegemann.« 1917. *Laibacher Zeitung*, 25. september, 1917: 1371.
- Pitters, Hermann. 2017. »Paul Wiener (1495–1554) – Evropejec reformacije; predavanje ob srečanju sedmograških in slovenskih evangeličanov na Rašici 9. oktobra 2016.« *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 13 (25): 184–92.
- »Primož Trubar.« 1908. *Učiteljski tovariš* 48 (25): nepag.
- Scheer, Tamara. 2014. »Die k.u.k. Regiments Sprachen: Eine Institutionalisierung der Sprachenvielfalt in der Habsburgermonarchie (1867/1868–1914).« V *Sprache, Gesellschaft und Nation in Ostmitteleuropa. Institutionalisierung und Alltagspraxis*, ur. Klaas-Hinrich Ehlers, Marek Nekula, Martina Niedhammer in Hermann Scheuringer, 75–92. Göttingen: V & R.
- Sönke, Lorenz, Anton Schindling in Wilfried Setzler, ur. 2011: *Primus Truber: Der slowenische Reformator und Württemberg*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Stergar, Rok. 2004. *Slovenci in vojska, 1867–1914: slovenski odnos do vojaških vprašanj od uvedbe dualizma do začetka 1. svetovne vojne*. Ljubljana: Oddelek za zgodovino Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
- Šebjančič, Franc. 1971. »Protestantsko gibanje panonskih Slovencev od konca 16. do konca 18. stoletja.« *Časopis za zgodovino in narodopisje* 7 (2): 159–65.
- . 1977. *Protestantsko gibanje panonskih Slovencev (od začetkov reformacije do dualistične ureditve Avstro-Ogrske)*. Murska Sobota: Pomurska založba.

- Šimac, Miha, in Katarina Keber. 2011. »Patriae ac humanitati!« *Zdravstvena organizacija v zaledju soške fronte*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Škulj, Edo, ur. 2009. *Primož Trubar. Trubarjev simpozij v Rimu*. Celje: Celjska Mohorjeva družba/Društvo Mohorjeva družba; Rim: Slovenska teološka akademija; Ljubljana: Inštitut za zgodovino Cerkve pri Teološki fakulteti.
- Vinkler, Jonatan. 2014. »Cerkovna ordninga Primoža Trubarja kot politično dejanje.« *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 10 (19/20): 14–35.
- . 2016. »Hišna postila Primoža Trubarja (1595): prvi veliki pripovedni tekst slovenske književnosti in njegovi konteksti.« *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 12 (23/24): 49–75.
- . 2018. »Ali je mogoče o Luthru pisati enako kot v preteklosti? Imaginarij Luthra skozi čas – razmerje do historiografskih paradigem.« *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 14 (27): 27–50.
- Wolf, Michaela. 2012. *Die vielsprachige Seele Kakaniens. Übersetzen und Dolmetschen in der Habsburgermonarchie 1848 bis 1918*. Wien: Böhlau.
- Zajšek, Boštjan. 2011. »Nemški evangeličani na Slovenskem med obema svetovnima vojnama.« *Kronika: časopis za slovensko krajevno zgodovino* 59 (1): 91–106.
- Žigon, Tanja, Karin Almasy in Andrej Lovšin. 2017. *Vloga in pomen prevajanja učbenikov v 19. stoletju: Kulturni in jezikovni vidiki*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(28\)43-60](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(28)43-60)

Karl W. Schwarz

REFORMATOR IZ NOTRANJE AVSTRIJE; PRIMOŽ TRUBAR IN JUŽNOSLOVANSKI TISK BIBLIJSKEGA ZAVODA V URACHU¹

Uvod

»Brez tiska ni reformacije.« Ta ugotovitev zgodovinarja reformacije Bernda Moellerja (1979, 30) je zadela v črno. Med letoma 1517 in 1530 je izšlo skoraj 30.000 manjših ali večjih tiskanih publikacij, v skupni nakladi vsaj 20 milijonov izvodov (Weismann 1986, 12) – lahko sklepamo, da tri četrtine na račun reformacijskega gibanja. Prišteti je treba še iznajdbo »letakov«, ki so v množičnih nakladah za majhen denar širili aktualne teme (Köhler 1981). Christoph Weismann opozarja še na eno novost, ki zasluži pozornost: male tiskarne, ki so živele od ponatisov – ni bilo tako redko, da od dvajset, trideset ponatisov, zlasti Luthrovih spisov. Tudi tiskarna *Johanna Singrienerja* na Dunaju je dobro zaslužila s takimi ponatimi (Lang 2017, 128–49). Tretja novost so bili potujoči knjigarnarji, mali potujoči trgovci, ki so ponujali svoje brošure in letake na tržnicah, pred cerkvami, na množičnih shodih ali pa hodili od vrat do vrat in tako poskrbeli za hitro razširjanje reformacijskega tiska. »Tisk in reformacija sta nerazdružna celota, in kar označujemo kot kulturni dosežek reformacije, je v veliki meri sad blagoslovov Gutenbergove iznajdbe.« (Weismann 1986, 13)

Weismann ni bil prvi, ki je razvil to tezo tudi ob pogledu na južno-slovansko reformacijsko literaturo. Zaradi posebne povezanosti med

1 Prof. dr. Feliksu Bistru za bližajoči se 80. rojstni dan.

vojvodinama Kranjska in Württemberg je spodbuda za preučevanje te veje reformacije prišla iz Tübingena.² Omeniti velja tamkajšnjega bibliotekarja *Christiana Friedricha Schnurrerja* (1742–1822) s konca 18. stoletja (Schnurrer [1799] 1989), katerega knjižno zbirko je leta 1814 uspel pridobiti dunajski dvorni bibliotekar *Jernej Kopitar* (1780–1844) (Lukan 1994, 677–78). Kot lahko vidimo iz izdaje virov, ki jo je leta 1874 pripravil bibliotekar *Ivan Konstrenčič*, je poleg Tübingena postala središče zbiranja in raziskovanja te literature tudi Dunajska dvorna biblioteka (Hüttl-Hubert 2000, 34; 2004, 93–108; 2007, 215). Proti koncu 19. stoletja je zaslužen predvsem ljubljanski pastor *Theodor Elze* (1823–1900), ki ni le izdal pisem Primoža Trubarja (Elze [1897] 2017), temveč je zložil še mnogo drugih zidakov slovenske reformacijske zgodovine in sestavil zbirko Trubarjevih del (Dolinar in Schwarz 2016, 311). Žal pa ni napisal Trubarjeve biografije. Zanj je šele po drugi svetovni vojni poskrbel vodja ljubljanske univerzitetne knjižnice *Mirko Rupel* (1901–1963): prvi izdaji v Beogradu (1960) je sledila slovenska leta 1962, ki jo je leta 1965 v nemščino³ prevedel *Balduin Saria* (1893–1974).

Še med drugo svetovno vojno sta južnoslovanski reformaciji svoj interes posvetila dva kasneje slavna znanstvenika: teolog *Ernst Benz* (1907–1978) in zgodovinar *Günther Stökl* (1916–1998). Benz je raziskoval življenje in delo prominentnega eksulanta *Hansa Ungnada* (1493–1564) in njegov pomen za reformacijo pri južnih Slovanih ter pri tem razgrnil »religiozne in jezikovno teološke nagibe prevajanja in tiskanja v južnoslovanskih jezikih v času reformacije« (Benz [1939] 1949, 141–208). Drugi je v svoji doktorski disertaciji (Breslau 1940) tematiziral »nemško-slovansko jugovzhodno mejo cesarstva v 16 stoletju«, ki še danes sodi v referenčno literaturo (Suppan 2002, 163–82, 422–23). Za reformatorja Slovencev se zanimajo teologi, zgodovinarji, jezikoslovci in kulturologi kot tudi raziskovalci knjižnega tiska.⁴

2 O tem izčrpno v delih, ki so jih pripravili Brecht in Ehmer (1984, 417–18), Kluge (1995), Lorenz, Schindling in Setzler (2011).

3 Rupel 1965. Naj opozorim še na nemški prevod dela Jožeta Javorška *Primož Trubar*, ki je primer poljudno pisane biografije z znanstvenimi ambicijami (Javoršek 2011).

4 Najnovejše knjižno delo o Trubarju je Giesemannova analiza njegove teologije (Giesemann 2017). [O tem delu pišemo v številki 27 (2018) revije *Stati inu obstatu*, str. 161–88].

Dva reformatorja iz habsburških dežel

Iz habsburških dežel pa ni izhajal le Slovenec *Primož Trubar* (1508–1586), ampak tudi mnogo mlajši Hrvat *Matija Vlačić* (1520–1575), bolj poznan kot Matthias Flacius Illyricus, rojen v Labinu/Alboni v Istri (Ilić 2014; Sakrausky [1970] 1981). Bil je Luthrov učenec, ki je po reformatorjevi smrti leta 1546 vodil teološko šolo *gnesioluteranov* v zagrizenem teološkem spopadu s *Philippom Melanchthonom* (1497–1560) in *filipisti*. »Flacijanski spori« naj bi do temeljev pretresli wittenberško reformacijo. Vlačić pa ni bil pomemben le zaradi boja za ohranjanje čistosti luteranskega nauka. Bil je prvi zagovornik verbalne inspiracije *Biblije* in zaslužen za zbirko zgodovinskih spisov *Magdeburger Centurien*; kot tak je bil utemeljitelj evangeličanskega cerkvenega zgodovinopisja in znanstvene hermenevtike. Kot historiograf je bil v tesnih stikih z dunajsko dvorno biblioteko, posebej s *Casparjem Niedbruckom* (1525–1557), ki mu je pogosto dobavljal rokopise za *Magdeburške centurije* (Ilić 2016). Vlačić se je večkrat mudil v Notranji Avstriji, v Ljubljani in na Koroškem; leta 1562 je pripravil osnutek načrta, kako bi celovški *Colegium sapientiae et pietatis* (Kolegij modrosti in pobožnosti) dogradili v »pol univerzo«, *Semiacademiolo* (Baum 1991; Leeb 2009, 268). Ta projekt naj bi utrdil reformacijo v Notranji Avstriji in za to izkoristil stičišče nemškega, slovansko-ilirskega in italijanskega kulturnega prostora. Flacijanski spori so sicer odmevali tudi v Notranji Avstriji in so celo obremenili življenje luteranske občine v Ljubljani (Sakrausky [1968] 1981).

Še o *Primožu Trubarju*.⁵ Rojen je bil v vasi Raščica v župniji Škocjan pri Turjaku kot *Primož Malnar*; med letoma 1520 in 1526 je prevzel družinsko ime *Trubar* po materi in ga v nemškem okolju pisal kot *Truber* (Golec 2011). Izobraževal se je v mestni latinski šoli na Reki in v šoli pri sv. Petru v Salzburgu, kjer je kot opat deloval Luthrov učitelj in mentor *Johannes Staupitz* (1469–1524); dejansko pa se je teološko izobrazil pravzaprav na škofovskem dvoru v Trstu. Tam je bil kot škof po-

5 Naj spomnim, da lahko o njem danes beremo tudi v tako različnih publikacijah, kot so revija *Lutheran Quarterly* (Ilić 2008), veliki leksikon o reformatorjih (Schindling 2014, 247–52) ali zbornik, ki je izšel v Moskvi (Schindling 2016).

memben humanist *Pietro Bonomo* (1458–1546) (Simoniti 2008, 282–83), ki je skrbel za Trubarjevo izobrazbo, ga spodbudil k branju *Parafraz Erazma Rotterdemskega* (1469–1536) in mu odprl oči za humanistično misel (Simoniti, 286–88): *Sveto pismo* bi moralo biti dostopno vsakemu in zato prevedeno v vsakokratni ljudski jezik. V Trstu se je Trubar srečal s središčno zahtevo humanistov, ki jo je udejanjil v drugi polovici 16. stoletja – za »svoje« kranjsko ljudstvo, za »moje ljube Slovence« (ki jih je kot take tudi prvi nagovoril).

Bonomo je Trubarja seznanil z aktualno reformatorsko literaturo, deli *Heinricha Bullingerja* (1504–1575), Zwinglijevega naslednika v Zürichu, in deli Jeana Calvina (1509–1564). Poslal ga je na študij na Dunaj, kjer je bil vpisan v letni semester 1528. Bil je priča sežigu na grmadi *Balthasarja Hubmaierja* (1485–1528), obsojenega na krivoverskem procesu (Rothkegel 2004). Zaradi turške nevarnosti se je vrnil v Trst. Bonomo je poskrbel, da je Trubar po duhovniškem posvečenju leta 1530 dobil župnijo in vir dohodkov v Laškem. Leta 1533 je bil poklican za pridigarja v stolnico sv. Nikolaja v Ljubljani, kjer je srečal reformaciji naklonjene člane kapitlja (Grdina 2006, 13; Rajšp 2008): stolničnega prošta *Leonarda Mertlica*, generalnega vikarja *Jurija Dragoliča* in *Paula Wienerja* (1495–1554), ki si je dopisoval z reformatorji v Nemčiji. Reformatorski krožek, ki so mu pripadali tudi pisar deželnih stanov *Mathes Klombner*, mestni sodnik *Vid Khisel* in učitelj *Lenart Budina* (1500–1573), je bil kmalu opažen in deležen pregona. Trubar se je pravočasno umaknil v Trst, kjer je imel kot Bonomov tajnik še naprej dostop do reformatorske literature in bil naporen na branje Calvinove *Institutio religionis cristianae*. Leta 1542 je postal ljubljanski škof reformaciji naklonjeni *Franc Kacijaner* (1501–1543), ki je Trubarja vključil v stolnični kapitelj, kar je bil takrat najvišji cerkveni položaj, ki ga je bil lahko deležen neplemič. Izbral ga je za osebnega spovednika in mu v oporoki zapustil številne reformatorske spise, med njimi tudi dela württemberškega reformatorja *Johannesa Brenza* (1499–1570). Po porazu protestantov v šmalkaldski vojni 1546 so Habsburžani tudi v Ljubljani ostreje nastopili proti reformatorskim novostim. Novi škof *Urban Texstor* (1491–1558) je poskrbel za zaporni nalog za člane stolničnega kapitlja. Trubar je zopet pravočasno ubežal in odšel najprej k Veitu

Dietrichu (1506–1549), glavnemu župniku cerkve sv Sebalda v Nürnbergu. Ta je prav takrat izdal *Agend-Büchlein für die Pfarr-Herren auff dem Land* [*Agenda za župnike na deželi*] (Nürnberg 1543), tako rekoč prvo in izčrpno oporo za »staroverske« duhovnike, ki so se pridružili reformaciji. Trubar jo je zelo natančno preučil in sadove tega branja lahko najdemo že v njegovem *Katekizmu 1550*.

Verska razsežnost Trubarjevega dela je bila v predvojni in povojni Jugoslaviji večkrat prezrta, ker je bila tuja modernemu mišljenju ali pa je skozi nacionalno obarvana očala ni bilo mogoče prepoznati (Jerše 2013). Postal je zelo popularen kot ustvarjalec slovenskega knjižnega jezika in »oče slovenske književnosti«. Na tem mestu naj opozorim, da njegov portret krasi slovenske eurokovance in da dan reformacije, 31. oktober, v Sloveniji velja za državni praznik, čeprav je evangeličansko-luteranska cerkev številčno čisto majhna in ima svoje težišče v *Prekmurju*, ki je bilo šele leta 1919 oddeljeno od Madžarske in priključeno Kraljevini Jugoslaviji.

Visoko vrednotenje in spoštovanje reformatorske tradicije je pripisati dejstvu, da so prve slovenske knjige identične z reformatorskimi tiski. Gre za Trubarjev luteranski slovenski katekizem *Catechismus In der Windischen Sprach* iz leta 1550. Zvezanega skupaj z *Abecednikom in malim katekizmom* v slovenskem jeziku iz istega leta ter drugo verzijo *Abecednika* (*Abecedarium. Ene Buqvice 1555*) imamo na Dunaju in kot unikat sodi med največje dragocenosti Avstrijske nacionalne biblioteke. Okoliščine, v katerih so ti dragulji prišli v *Palatina viennensis*, so natančno raziskane in predstavljene (Hüttle-Hubert 2008) ter dokazujejo pomen te biblioteke za preučevanje slovenske reformacije. Njena zbirka 35 izvirnih tiskov južnoslovanske reformacije je druga največja na svetu. Tako je razumljivo, da so sodelavci dvorne biblioteke postali specialisti za reformacijsko literaturo južnih Slovanov, posebej še za Primoža Trubarja: poleg že omenjenih Kopitarja in Kostrenčiča še *Franc Miklošič* (1813–1891), *Ivan Prijatelj* (1875–1937), *France Kidrič* (1880–1950) in nazadnje *Eva Hüttl-Hubert*.⁶

6 O tem pričajo starejša dela (Prijatelj 1908; Kidrič 1919) in novejše študije (Hüttle-Hubert 1998; 2003).

Prva slovenska knjiga ...

... je bila natisnjena anonimno in z izmišljeno navedbo tiskarja in mesta tiskanja (*gedruckt inn Sybenburgen durch den Jernei Skuryaniz*). Previdnost je bila posledica prepovedi tiskanja brez odobritve cenzorskega uradnika (po cesarskem mandatu iz leta 1548). V času t. i. *Interima* do pričakovanega koncila (Schorn-Schütte 2005) je bilo protestantom sicer dovoljeno obhajanje pod obema podobama in poročanje duhovnikov, vse druge konfesionalne spremembe pa naj bi opustili. Posledično si noben založnik ni upal tiskati njihovih verskih knjig. Doslej so bili raziskovalci prepričani, da je Trubarju kot pridigarju v Rothenburgu s posredovanjem njegovega rojaka *Michaela Tiffernusa* (1488/89–1555) uspel stik s tiskarjem *Ulrichom Morhartom* iz Tübingena (Vorndran 1977; Setzler 2011, 418; Schindling 2013, 178). Tako piše v vseh knjigah do leta 2013 in tudi v mnogih, ki so izšle v Trubarjevem jubilejnem letu 2008 (Zorn 2008). Potem pa je raziskovalec tiska Helmut Claus po inicialki L odkril, da se knjiga ni tiskala v Tübingenu, ampak v mnogo manjši tiskarni *Petra Frentza* v Schwäbisch Hallu (Weismann 2013; Ahačič 2014). Tiskana je v gotici, v t. i. frakturi.

Posebnega pomena je bil pri tem Trubarjev jezikovno-ustvarjalni dosežek. Obstajali so sicer že starejši (rokopisni) staroslovenski *Brižinski spomeniki* iz obdobja okrog leta 1000 (Pogačnik 1968), toda njihovi spovedni obrazci niso utemeljili knjižne tradicije. To je uspelo šele Trubarju (Jesenšek 2008) z njegovima *Katekizmom* in *Abecednikom 1550* (druga, predelana izdaja leta 1555).

Trubarjevo slovensko prevajanje *Biblije*

S prevajanjem *Biblije* je Trubar začel kot župnik v cesarskem mestu Kempten, kamor se je preselil leta 1553. Da je postal prevajalec, je posledica »teženja« nekdanjega koprškega škofa *Petra Pavla Vergerija* (1494–1565), ki se je istega leta kot svetovalec vojvode *Christopha Württemberskega* nastanil v Tübingenu. Prizadeval si je za reformacijo na Poljskem in v

Notranji Avstriji ter poizkušal Trubarja pridobiti za prevajanje v jezik(e) južnih Slovanov. Ta se je tega najprej otepal, ker da ne zna biblijskih jezikov, hebrejščine in grščine.⁷ Šele po premisleku in odločitvi, da bi pri prevajanju izhajali iz obstoječega Luthrovega prevoda, se je pustil prepričati. V tem so ga podprli tudi prijatelji iz Tübingena in Ljubljane. V pismu Bullingerju, datiranem 13. 9. 1555 v Reutlingenu, je zapisal, da mu je prevajanje Biblije naložila/poverila »celotna Cerkev njegove domovine« (Elze [1897] 2017, 19; Rajhman 1986, 23). V nemškem predgovoru k prevodu *Nove zaveze* je svojo odločitev in motivacijo podkrepil še s sklicevanjem na zavezanost vesti: »In ker mi je [...] od Boga po posebni milosti in po Kristusovi volji dano, da znam govoriti slovensko, kot se govori v deželi Kranjski in sem, kot veste, 17 let v tem jeziku pridigal v več krajih slovenskih dežel. Tako precej razumem latinsko, nemško in italijansko. Vse to in moja lastna vest so me prisilili k temu prevajanju.« [Redakcijski prevod iz nemščine v sodobno slovenščino] Tako se je posvetil prevajanju z veliko vnemo in s skrajno zbranostjo. Leta 1555 je kot prvi preizkus njegovega prevajanja *Biblije* izšel *Evangelij svetega Matevža, prvič preveden v slovenski jezik* (Tübingen: Ulrich Morharts Erben 1555) – ne več v gotični frakturi, ampak v latinski antiqui. Po umrlem Ulrichu Morhartu (1495–1554) sta tiskarno podedovala sinova njegove vdove iz prvega zakona *Oswald* in *Georg Gruppenbach*; slednji je skrbel za izdajanje Trubarjevih del vse do posthumnega tiska prevoda Luthrove *Hišne postile* leta 1595 (Hüttl-Hubert 2003, 93). Sredi leta 1557 je bila *Nova zaveza* pripravljena za tisk v dveh delih, od katerih je bil obsežnejši prvi del, *Prva polovica Novega testamenta, štirje evangeliji in dejanja apostolov iz izvrstnih in preizkušenih starih in novih latinskih, nemških in italijanskih prevodov, zdaj prvič pridno prevedena v običajni slovenski jezik* [prevedeno iz nemščine v sodobno slovenščino]. To 860 strani dolgo besedilo je bilo tudi prvo, ki ga je podpisal s svojim imenom. Drugi del s *Pismi apostolov* mu je delal večje težave, saj v slovenščini ni mogel najti ustreznih izrazov za mnoge teološke pojme in si je zato pomagal z nem-

7 Tako piše Trubar v svojem nemškem predgovoru k prvi izdaji prevoda iz *Novega testamenta 1557*: glej Sakrausky 1989, 96 f; sledeči citat iz predgovora je prav tam na str. 104 (tudi Rupel 1965, 78).

škimi. Zaustavila pa ga je še druga teološka težava. Vergerij, s katerim se je leta 1557 sprl in razšel, ga je pri württemberskem vojvodu zatožil, da so v njegovih knjigah velike zmote in heretične cvinglijanske izjave.⁸ Vojvoda Krištof je tiskanje tega dela zato nemudoma zaustavil. Trubar se je obrnil na *Hansa Ungnada* s prošnjo za pomoč in posredovanje. Ta mu je svetoval, naj pošlje svoja dotedanja dela na Dunaj takratnemu nadvojvodu in češkemu kralju Maksimilijanu s prošnjo za teološko presojo. Vse, kar je poslal na Dunaj, je dal Trubar natisniti kot: *Register und summarischer Inhalt, aller der Windischen Bücher, die von Primo Trubero, biß auff dieß 1561 Jar in Truck geben seind. Und jetztundt zum anderen, in der Crobatischen Sprach mit Zweyerley Crobatischen Geschriffen, nämlich mit Glagola und Cirulitza, werden getruckt [...] Getruckt zu Tübingen bey Ulrich Morharts Wittib 1561.* [Register in sumarična vsebina vseh slovenskih knjig, ki jih je Primož Trubar dal natisniti do leta 1561. Zdaj pa tudi v hrvaškem jeziku, z dvema hrvaškima pisavama, namreč z glagolico in cirilico (...), natisnjeno v Tübingenu 1561] Ta register velja za začetek pisanja slovenske literarne zgodovine. Presoja poslanih spisov je bila opravljena zelo hitro: cenzor Hrvat *Peter Skalić* (1534–1575) je potrdil pravovernost vseh publikacij, kritiziral pa je prevode, izbrano ortografijo in samo izbiro jezika (Katičič 2007), kar je Trubarja precej razjezilo. Vsekakor pa je lahko zdaj, v drugi polovici leta 1561, hitro izšlo *Pismo Rimljanom* in bilo poslano v Ljubljano.

»Biblijski zavod« v Urachu – in Hans Ungnad von Sonnegk

Na tem mestu moram zdaj vstaviti poglavje o še enem pobudniku in podporniku južnoslovenskega prevajanja Biblije, nekdanjem štaterskem deželnem glavarju *Hansu Ungnadu Ženeškem* (Zimmermann 1981). Ta je imel bogate izkušnje iz vojne z Osmani že kot deželni glavar, vicedom celjske grofije in nadzornik Varaždina, a tudi kot vojskovodja

8 Eva Hüttl-Hubert (2003, 94–96) opozarja na Vergerijev spis *A gl' Inquisitori che sono per l'Italia. Del Catalogo di libri eretici, stampato in Roma nell'Anno presente M. D. LIX.*, ki poizkuša pri papeški inkviziciji Trubarja očrniti kot heretika.

v cesarskih službah. Leta 1555 je iz versko-konfesionalnih razlogov sam odstopil s političnih funkcij in emigriral v Nemčijo. Že omenjani vojvoda Krištof ga je vzel za svojega svetovalca in mu dal na razpolago samostansko poslopje pri cerkvi sv. Amanda v Urachu. Tam je ustanovil *Windische, Chrabatische und Cirulische Truckherey*, ki je začela z delom leta 1561 in delovala do njegove smrti 1564 (v oklepaju povejmo, da je bila Ungnadova privatna knjižnica predana v oskrbo Baselske univerzitetne biblioteke) (Heilingsetzer 2005). Sicer nepopolna zbirka tiskov iz Uracha (17) se nahaja v Tübingenu (Vorndran 1977, 3), ki je imel najtesnejše zveze z jugovzhodom Evrope že od časa Tiffernusa, Vergerija, Ungnada in Trubarja in ki je zato *nota bene* lahko vzpostavil tudi prve stike z vzhodno cerkvijo (Weismann 1986, 34; Benga 2003).

Ungnada so vodile misijonarske ambicije. Kot privrženec gnesio-luteranske misijonske strategije (Benz 1949, 192–93, 275, op. 80; Leeb 2009, 257) je hotel prispevati k spreobrnjenju južnih Slovanov in celo Turkov. V prošnji za pomoč je zapisal, da gre zavodu v Urachu za »povečanje Božje slave, spreobrnjenje, odrešenje in blaženost ubogih, nevednih in brezbožnih Slovencev, Hrvatov in Turkov« (Weismann 1986, 30). Stranski učinek tega bi bila stabilizacija vojaških razmer na Balkanu in omejitev osmanske nevarnosti (Knüppel 2004). V uraško podjetje je vložil vse svoje premoženje; za voditelja zavoda je bil imenovan *Primož Trubar*. Trubarju sta ob strani stala dva hrvaška teologa, *Štefan Konzul* (1521–1579) in *Antun Dalmata* (1500–1579), ki sta njegova besedila prevedla v hrvaščino; sodelovanje je bilo zelo težavno, obremenjevale so ga različne jezikovne koncepcije (Jembrich 1995), ljubosumnosti in morda tudi konkurenčna zavist. Za financiranje sta skrbela Ungnad in Vergerij; notranjeavstrijsko plemstvo in stanovi Notranje Avstrije so bogato darovali za to velikopotezno razširjanje *Biblije*. Med letoma 1560 in 1564 je bilo natisnjenih 37 del v 30.000 izvodih, od tega 4 v slovenščini, 13 v srbohrvaščini v glagolici, 7 v srbohrvaščini v cirilici, 5 v srbohrvaščini v latinici, 6 v italijanščini in 1 v nemščini (Ehmer 2011, 211; Lagler 2011).⁹ Vsa ta dela so bila posamično predstavljena in obravnavana v razpra-

9 Glej tudi katalog razstave v Brezah (Fresach) »Primož Trubar – Spracheiniger und Reformator« (Hanisch-Wolfram in Pflaum 2012).

vah Elzeja, Stökla, Rupla, nekdanjega vodje tübingenske univerzitetne knjižnice Rolfa Vorndrana (1920–1997), sedanjega vodje Wilfrieda Laglerja in drugih.¹⁰

Trubarjev *Cerkveni red* (1564)

Cerkveni red Primoža Trubarja je najstarejši pisani pravni dokument Slovencev, čeprav ni nikdar stopil v veljavo. Odkritje izvoda *Cerkovne ordninge* v mestni knjižnici v Memmingenu leta 2014 je bilo prava senzacija za raziskovalce pravne in cerkvene zgodovine (vezan je bil v pergamentni list *Catholicon* avtorja *Johannesa Balbusa*, Augsburg 1496) (Oppitz in Weismann 2014; Schwarz 2015). Senzacija je bilo zato, ker je bil večji del od 400 v Tübingenu natisnjenih izvodov v Vojvodini Kranjski žrtev protireformacije. Preživelo jo je samo nekaj izvodov s posvetili na knežjih dvorih in njihovih bibliotekah. Pri bombardiranju Dresdna leta 1945 je bil uničen edini poznani izvod v Saški deželni knjižnici, ki ga je uporabljal in opisal *Theodor Elze* (1894, 145–48, 151); kasneje ga je uporabil, opisal in preučil *France Kidrič* v svojem habilitacijskem delu (1919) in se nanj leta 1927 opiral slavist *Matija Murko* (1861–1952). Leta 1971 je *Christoph Weismann* v *Bibliotheca Apostolica Vaticana* odkril še en izvod, ki se je izvorno nahajal v *Bibliotheca Palatina* v Heidelbergu. Weismann ga je preučil in predstavil javnosti, tudi zamotano zgodovino njegovega posedovanja (Weismann 1972). Ta izvod je bil predloga za faksimilno izdajo, ki jo je pripravila založba *Rudolfa Trofenika* (1911–1991) v Münchnu 1973 in za tekstnokritično izdajo v okviru Trubarjevih *Zbranih del* v Ljubljani (Grdina in Vinkler 2005). Novoodkriti izvod v Memmingenu je najbolje ohranjen in odpravlja težave z zgubljenimi deli besedila v prejšnjem izvodu. Bil je digitaliziran¹¹ in je tako olajšal nadaljnje raziskovanje.

10 Od najstarejših do novejših pregledov izpostavimo: Elze 1895, 127–28; Stökl 1940, 41–42; Rupel 1965, 293–99; Berčič 1968; Vorndran 1977, 9–10; Grüll in Monok 1992.

11 [Http://stadtarchiv.memmingen.de/trubar.html](http://stadtarchiv.memmingen.de/trubar.html).

Cerkovna ordninga je bila prvi evangeličanski cerkveni red v katoliških habsburških deželah, se pa zaradi katoliške konfesionalne opredelitve deželnega kneza ni mogel obdržati; neslovenske cerkvene občine na Štajerskem, Koroškem in Krajnskem ga seveda sploh niso sprejele. Za notranjeavstrijski protestantizem, ki mu je bila z bruško versko pomiritvijo 1572/1578 dovoljena verska svoboda, je izdelal cerkveni red profesor iz Rostocka *David Chytraeus* (1530–1600). Stanovi so ga podpisali 20. –21. februarja 1578. Tudi ta cerkveni red je že po sedmih letih padel pod udarci protireformacije, saj je bil že v samem bruškem *libellu* obseg dopuščene verske svobode sporen, kajti protestantski deželni stanovi so versko svobodo razumeli drugače kot katoliški deželni knez, ki jo je recudiral na svobodo vesti (Reingrabner 2007, 56).

Ob *Cerkovni ordningi* lahko pokažemo, kako je hotel Trubar organizirati notranjo ureditev cerkvenega življenja v »*Cerkvi Božji slovenskega jezika*«. ¹² Tej Cerkvi je posvetil svoj prevod *Matejevega evangelija* (1555). S to ekzeziološko izjavo je upošteval reformatorsko spoznanje, da je Cerkev *creatura verbi divini* [stvaritev Božje besede], ki se konstituira samo skozi oznanjevanje Božje besede in zaradi njega. Hkrati pa ima ta opredelitev pri Trubarju tudi topografsko težo, saj Trubar kot področje, kjer prebivajo njegovi ljubi rojaki, označi Krajnsko, spodnjo Štajersko, Koroško, Goriško, Metliko, Kras in Istro. Svoj cerkveni red ni navezal na topografski prostor, ampak na jezikovno-sociološkega. Veljal naj bi tam, kjer bi bil razumljen in sprejet, torej med njegovimi *lubimi Slovenci*.

To nalogo si je Trubar zastavil iz posebnega razloga: leta 1560 je bil zopet poklican v Ljubljano, in sicer za superintendenta cerkvene organizacije, ki so jo vzdrževali pretežno protestantski kranjski deželni stanovi (L. Ilič in A. Ilič 2017). Za vzgled si je vzel württemberški *Veliki cerkveni red* in ga prilagodil.

Za praktično uporabo v cerkvenem vsakdanjiku je pripravil besedilo *Articyli oli dejli* (Tübingen 1562), sestavljeno iz treh reformatorskih verzov: Confessio Augustana (1530), Confessio Virtembergica, ki jo je pripravil Brenz in je bila predložena tridentinskemu koncilu (1552), ter

12 Tako Trubar poimenuje naslovnika svojega posvetila k prevodu *Matejevega evangelija*. O tem Kerševan 2013, 155–66.

Confessio Saxonica (1550), prav tako pripravljeno za koncil. Toda Trubar ni pripravil nekakšnega sinopsisa treh veroizpovedi, ampak pravo »veroizpovedno harmonijo« s podnaslovom: *Drey Christliche Confessionen [...] in diß windische Buch zusammengezogert* [»tri krščanske veroizpovedi (...), združene v tej slovenski knjigi«]. Za to je bil spet deležen očitkov, da meša veroizpovedi in da je s konfesionalnega vidika sumljiv. Pripisovali so mu, da hoče posredovati med Zürichom in Wittenbergom, in sumili, da njegov *Cerkveni red* ni strogo v skladu z augsburško veroizpovedjo ter da prav pri spornem vprašanju evharistije vnaša cvinglijansko teologijo. Mecen je zato zahteval, da se *Cerkveni red* prevede v nemščino in preveri pravovernost njegove usmeritve. To je tiskanje izjemno zavleklo. Knjiga je potem izšla brez predvidenega predgovora in brez že pripravljene naslovne strani (Žnidaršič Golec 2011).

Konfesionalno-politični položaj v Notranji Avstriji je bil povsem drugačen od Württemberga, kjer je cerkveni red uvedel deželni knez, ki je podpiral reformacijo. Tu je od leta 1564 vladal Karel II., mlajši sin cesarja Ferdinanda I. Njegov cilj je bil zatreti reformatorske spremembe v Cerkvi v skladu z dolgoročno strategijo; računal je na papeško nunciaturo in katoliško univerzo v Gradcu (1585), ki so jo vodili jezuiti (Schindling 2011, 298).

Nameravane rekatolizacije pa ni mogel uresničiti zaradi osmanske vojaške grožnje. »Turek je za luterane sreča, sicer bi z njimi drugače postopali.« Ta stavek, ki se pripisuje Karlovedu dvornemu kaplanu, je pri opisu versko-politične konstelacije v Notranji Avstriji zadel v črno (Metzler-Andelberg 1994, 222). Ker je bil deželni knez pri pobiranju davkov odvisen od državnih stanov, je moral previdno krmariti in posebej v času vojaškega stanja s Turčijo protireformacijski program podrediti skrbi za obrambo dežele.

Ob Trubarjevem *Cerkvenem redu* pa ni dopustil nobenega dvoma in se je takoj skliceval na svoj *ius reformandi*, kot je bil opredeljen v *Augsburškem verskem miru 1555* (*cuius regio, eius religio*). *Cerkveni red* ni bil uveljavljen, saj ga je Karl II. dal nemudoma zapleniti. Stanove, ki so proti temu protestirali, je ostro zavrnil: »*Nach den reichsconstitutionen und dem religionsfrieden stehe es nich ihnen, sondern ihm,*

dem landesfürsten zu, der religion halber maß und ordnung zu geben, ihnen aber, denselben zu gehorsamert« [Po predpisih cesarstva in verskega miru ne pripada vam, ampak njemu, deželnemu knezu, da skrbi glede religije za mero in red, na vas pa je, da ste pri tem poslušni] (Elze [1897] 2017, 443). Skliceval se je na svoj odlok o veroizpovednem izobčenju, ki ga je izdal v smislu protireformacije: »*Es gereiche ihm, solche eigenwillige anmaßung zu großem missfallen, und behalte er sich die strafe gegen verusacher der publicierung dieser vermeinten kichenordnug vor«* [Na njem je, da se zoperstavi taki samovoljni aroganci in da kaznuje povzročitelja objave tega dozdevnega cerkvenega reda] (Elze [1897] 2017, 443). Primož Trubar, od stanov poklicani superintendent kranjske cerkve, je moral spet pobegniti in že tretjič oditi v izgnanstvo v Württemberg.

Dalmatinov prevod *Biblije*

Ne pri Morhartu v Tübingenu, ampak v Wittenbergu je končno izšla po svojem prevajalcu *Juriju Dalmatinu* (1547–1589) poimenovana celotna *Biblija*. Z imenitnimi lesorezi opremljeno delo ima letnico 1584. Natisnjeno je bilo v tiskarni *Hans Kraffts Erben* v nakladi 2.000 izvodov. Velja za vrh južnoslovanskega knjižnega tiskanja v Nemčiji in teološki ter literarni mejnik slovenskega protestantizma, ki je vplival na razvoj slovenskega jezika v slovničnem, stilističnem in umetniško-poetičnem pogledu. Gradil je na predhodnih delih Trubarja, ki je med letoma 1555 in 1577 objavil svoj prevod novozaveznih knjig in psalterja v več komentiranih delnih izdajah. Dalmatin je tako dokončal prevajalsko delo svojega učitelja (Sakrausky 1981; Weismann 1986, 30–31) in je v tem smislu v navezi tudi z »Biblijskim zavodom« v Urachu. Izhaja iz Krškega; šolal se je najprej pri Adamu Bohoriču (1520–1598), avtorju prve slovenske slovnice (1584), in kot štipendist Tiffernovega sklada prišel v Tübingen, kjer je bil leta 1569 promoviran kot magister. Od leta 1572 je deloval kot nemški in slovenski pridigar v Ljubljani. Leta 1575 je v pravkar ustanovljeni tiskarni *Hansa/Janeza Mannela/*

Manliusa/Mandelca kot svoj prvi prevod izdal svetopisemskega *Siraha*; leta 1578 je sledilo *Peteroknjižje*, 1580 *Salomonovi pregovori* (kot zadnja v Ljubljani natisnjena knjiga). Mandelčeva tiskarna, ki je v petih letih izdala 30 naslovov, je morala pod pritiskom oblasti zapustiti Ljubljano in se preseliti na zahodno Madžarsko (Kohnle 2011, 224).

Leta 1581 je Dalmatinov prevod pregledala komisija teologov in filozofov. Glavno delo pri jezikovnem pregledu in korekturah je opravil Bohorič. Kot stranski produkt je nastala njegova v latinščini napisana prva slovenska slovnica *Articae horulae succisivae de Latinocarniolana literatura, ad latinae linguae analogiam accomodata* [...] (Wittenberg 1584). Leta 1582 sta Dalmatin in Bohorič potovala v Wittenberg, da bi na kraju samem spremljala tiskanje *Biblije*. Danes je ohranjeno okrog 60 izvodov te izdaje, dva v Dunajski nacionalni biblioteki (Hüttl-Hubert 2003, 114); od 300 na Koroško pripeljanih izvodov so ohranjeni vsaj trije, eden v muzeju v Fresachu (Ernst in Hanisch-Wolfram 2011, 503–04).

S strani deželnih stanov vzdrževana Cerkev na Kranjskem ...

... je obstajala do 27. oktobra 1598. Za tisti dan je bil izdan ukaz, da morajo vsi evangeličanski pridigarji in učitelji »pred sončnim zahodom« izginiti iz Ljubljane. Zadnji superintendent *Felician Trubar* (1555–1602), mlajši reformatorjev sin, se je tako moral izseliti. Prvega novembra 1598 je škof *Tomaž Hren* (1560–1630) zasedel ljubljansko špitalsko cerkev in dal kasneje na grmadi na Mestnem trgu zažgati več vozov s slovenskimi protestantskimi knjigami. To je bila smrtna ura za slovensko literaturo: *Ivan Cankar*, eden najpomembnejših slovenskih literatov, je ob 400-letnici Trubarjevega rojstva zapisal, da je z reformacijo doseženi visoki ravni kulturnega življenja sledil »najbolj črn mrak«, v katerega je Slovence »znova potisnila« protireformacija (Cankar [1908] 2008, 247–48). Protestantske postile, molitveniki, pesmarice in katekizmi so bili v Vojvodini Krajnski uničeni. Preživela je lahko le Dalmatinova *Biblija*, ki so jo uporabljali

tudi v Rimskokatoliški cerkvi. Slovenski reformacijski tisk je preživel le v Prekmurju, ki je spadalo pod Ogrsko, in v luteranski enklavi Agoritschah/Zagoriče na južnem Koroškem, kjer je skrivaj nudil duhovno hrano tam skritemu in prikritemu kriptoprotestantizmu (Schwarz 2008, 340–42). Protestantska literatura je do skritih protestantov sicer prihajala po tihotapskih poteh iz Nemčije (Hüttl-Hubner 2003, 112; Bünker in Leuthold 2008). Iz nasprotnne smeri je prišel na Koroško slovenski katekizem, natisnjen leta 1580 v Mandeljčevi tiskarni v Ljubljani. Edini ohranjeni izvod tega katekizma lahko občudujemo v diecezanskem muzeju v Fresachu (Sakrausky [1960] 1981).

Namen tega prispevka je bil poudariti enormni pomen reformatorskega tiska za slovensko duhovno in kulturno zgodovino. Z njim je bil ustvarjen »kompleten instrumentarij knjižnega jezika« s slovnico (Bohorič 1584) in slovarjem (Megiser 1592), kodificiranim jezikom, pravnim besedilom (*Cerkveni red* 1564), šolskimi knjigami, pesmaricami, postilami, katekizmi, koledarji in z drugimi religioznimi besedili, skupaj 56 bibliografskih enot (Hüttl-Hubert 2003, 117). Trubarjevih dosežkov pa ne smemo omejevati le na lingvistično raven, saj je bil glavni motiv njegove jezikovne dejavnosti in ustvarjalnosti verski: vodilo ga je misijonarsko prizadevanje, da bi spoznanja reformacije približal slovenskemu ljudstvu (Gieseemann 2017, 36). Čeprav je bil večji del reformatorskega tiska v času protireformacije uničen, je preživela Dalmatinova *Biblija*, »največji filološki dosežek mlade nacije« (Hüttl-Hubert 2003, 117), ki je postal izhodišče modernega slovenskega knjižnega jezika.

Vpliv na hrvaško literaturo je komaj opazen (Weismann 1986, 36). Misijonski nameni biblijskega zavoda v Urachu pa so segali daleč preko Hrvaške in merili tudi na spreobrnitev Turkov. Da so te knjige prihajale tudi do njih, lahko sklepamo iz poročil iz Carigrada Ungradu in vojvodi Krištofu (Saria 1969, 67). Reformacija ni ostala nemški dogodek, prodrla je tudi v slovanski svet in preko »Windische, Chrabatische un Cyrulische Truckherey« dosegla celo Carigrad/Istanbul.

VIRI IN LITERATURA

- Ahačič, Kozma. 2014. »Neue Entdeckungen und Erkenntnisse zum slowenischen Protestantismus.« *Zeitschrift für Slawistik* 59 (3): 285–98.
- Baum, Wilhelm. 1991. »Der Klagenfurter Universitätsplan des Flacius Illiricus (1562) und der Flacianismus in Karnten.« V *Kollegium – Lyceum – Gymnasium: Vom »Collegium Sapientiae et Pietatis« zum Bundesgymnasium Völkermarkter Ring*, ur. Wilhelm Baum, 33–44. Klagenfurt: Kärntner Druck- und Verlagsgesellschaft m. b. H.
- Benga, Daniel. 2003. »Die erste bekannte Beschreibung der Ostkirchen durch einen Reformator: Primus Trubers Wahrnehmung der Kirchen des Ostens.« *Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte* 72: 55–69.
- Benz, Ernst. (1939) 1949. »Hans von Ungnad und die Reformation unter der Südslawen: Über die religiösen und sprachtheologischen Motive der südslawischen Übersetzungen und Drucke der Reformationszeit.« V Ernst Benz, *Wittenberg und Byzanz: Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der ostlich-orthodoxen Kirche*, 141–208. Marburg: Elwert-Gräfe und Unzer Verlag.
- Berčič, Branko. 1968. »Das slowenische Wort in den Drucken des 16. Jahrhunderts.« V *Abhandlungen über die slowenische Reformation: Literatur, Geschichte, Sprache, Stilart, Musik, Lexikographie, Theologie, Bibliographie (Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen 1)*, ur. Branko Berčič, 152–261. München: Dr. Dr. Rudolf Trofenik
- Brecht, Martin, in Hermann Ehmer. 1984. *Südwestdeutsche Reformationsgeschichte: Zur Einführung der Reformation im Herzogtum Württemberg 1534*. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Bünker, Michael, in Margit Leuthold, ur. 2008. *Der Weg des Buches: Auf den Wegen der Bibelschmuggler durch Österreich*. Salzburg: Edition Tandem.
- Cankar, Ivan. 2008. *Weißer Chrysantheme: Kritische und politische Schriften*. [Aus dem Slowenischen mit Anmerkungen und einem Nachwort von Erwin Köstler.] Klagenfurt-Celovec: Drava Verlag.
- Claus, Helmut. 2013. »Gedruckt in Siebenbürgen durch Jernej Skuryaniž.« *Gutenberg-Jahrbuch* 88: 127–38.
- Dolar, Darko, in Karl W. Schwarz. 2016. »Theodor Elze.« V *Enzyklopädie der slowenischen Kulturgeschichte in Kärnten/Koroška 1: A–I*, ur. Katja Sturm-Schnabl in Bojan Ilija Schnabl, 311. Wien-Koln-Weimar: Böhlau Verlag.
- Ehmer, Hermann. 2011. »Primus Truber, Hans Ungnad von Sonnegg und die Uracher Druckerei 1560–1564.« V *Primus Truber 1508–1586: der slowenische Reformator und Württemberg*, ur. Sönke Lorenz, Anton Schindling in Wilfried Setzler, 201–16. Stuttgart: W. Kohlhammer.

- Elze, Theodor. 1894. »Die slowenischen protestantischen Ritual-, Streit-, Lehr- und Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts.« *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 15: 135–51.
- . 1895. »Die slowenischen protestantischen Bibelbücher des XVI. Jahrhundert.« *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 16: 117–75.
- . (1897) 2017. *Primus Trubers Briefe: mit den dazu gehörigen Schriftstücken gesammelt und erläutert.* (Tübingen) Norderstedt: Books on Demand.
- Ernst, Anita, in Alexander Hanisch-Wolfram. 2011. »Das evangelische Diözesanmuseum Fresach.« V *Glaubwürdig bleiben: 500 Hundert Jahre protestantisches Abenteuer; Wissenschaftlicher Begleitband zur Kärntner Landesausstellung 2011 in Fresach.* (*Archiv für Vaterländische Geschichte und Topographie* 101), ur. Wilhelm Wadl, 488–504. Klagenfurt: Kärntner Landesarchiv.
- Giesemann, Gerhard. 2017. *Die Theologie des slowenischen Reformators Primož Trubar.* Köln: Böhlau Verlag.
- Golec, Boris. 2011. »Neue Erkenntnisse über die Herkunft und Identität vom Primus Truber/Primož Trubar.« V *Primus Truber 1508–1586: Der slowenische Reformator und Württemberg*, ur. Sönke Lorenz, Anton Schindling in Wilfried Setzler, 79–92. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Grdina, Igor. 2006. »Reformationsströme im slowenischen Raum im 16. Jahrhundert.« V *Biblia Slavica 4: Südslawische Bibeln 3/2; Kommentare*, ur. Jože Krašovec, Majda Merše in Hans Rothe, 9–12. Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Grdina, Igor, in Jonatan Vinkler, ur. 2005. *Zbrana dela Primoža Trubarja* 3. Ljubljana: Rokus in Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar.
- Grüll, Tibor, in István Monok. 1992. »Der Katalog der Ungnad-Truber Druckerei in Urach im Bestand des Stadtarchivs von Sopron (Ödenburg).« *Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte* 17 (1): 77–81.
- Hanisch-Wolfram, Alexander, in Veronika Pflaum. 2012. »Primož Trubar: Sprachreiner und Reformator.« Ausstellung im Evangelischen Diözesanmuseum Fresach, 27. April–31. Oktober 2012, Fresach, Evangelisches Kulturzentrum.
- Heilingsetzer, Lorenz, ur. 2005. *Treffenliche schöne Biecher: Hans Ungnads Geschenk und die Universitätsbibliothek Basel im 16. Jahrhundert (mit einem Ausblick auf spätere Geschenke).* Basel: Schwabe Verlag.
- Hüttl-Hubert, Eva. 2000. »Slavica im Fokus: Zur Osteuropa-Kompetenz der Österreichischen Nationalbibliothek.« V *Der Grenzgänger: Festschrift für Hans Marte*, ur. Erhard Busek, 30–46. Klagenfurt: Wieser Verlag.
- . 2003. »verborgen mit gfar^č: Die Anfänge der slowenischen Bibel.« *Biblos* 52: 87–120.

- . 2004. »Mehr als ein Ort der Erinnerung: Die Österreichische Nationalbibliothek und ihre Slavica.« *Biblos* 53: 93–108.
- . 2007. »Die Österreichische Nationalbibliothek als Werkstätte slowenischer Forschung.« *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 53: 213–27.
- . 2011. »Anmerkungen zu Struktur, Provenienz und Rezeption der südslawischen Protestantica in der Österreichischen Nationalbibliothek.« V *Die Reformation in Mitteleuropa. Internationales wissenschaftliches Symposium anlässlich des 500. Geburtstages von Primus Truber 2008*, ur. Vincenc Rajšp, Karl W. Schwarz, Bogusław Dubaš in Christian Gastgeber, 37–62. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften; Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Ilić, Luka. 2008. »Primus Truber (1508–1586), the Slovenian Luther.« *Lutheran Quarterly* 23: 268–77.
- . 2014. »Matthias Flacius Illyricus.« V *Das Reformatorlexikon*, ur. Irene Dingel in Volker Leppin, 116–22. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).
- . 2016. »Calvin, Flacius, Nidbruck and Lutheran Historiography.« V *Calvinus Pastor Ecclesiae: Papers of the 11th International Congress on Calvin Research*, ur. Hermann J. Selderhuis in Arnold Huijgen, 319–32. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ilić, Luka, in Angela Ilić. 2017. »Primus Truber und Anfänge der lutherischen Kirche in Slowenien.« *Ost-West: Europäische Perspektiven* 18 (2): 116–23.
- Immler, Gerhard, ur. 2007. *Blicke über die Alpen: Ein Streifzug durch die Geschichte der bayerisch-slowenischen Beziehungen; Eine Ausstellung des Bayerischen Hauptstaatsarchivs*. München: Staatliche Archive Bayerns.
- Javoršek, Jože. 2011. *Primož Trubar: Aus dem Slowenischen Richard Götz und Metka Wakounig; Mit einer Einleitung von Karl W. Schwarz*. Klagenfurt/Celovec: Wieser.
- Jemrich, Alojz. 1995. »Divergenzen in der Sprachauffassung Primus Trubers und Stephan Konsuls in Ungnads ‚Bibelanstalt‘.« V *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit. Intentionen, Verlauf und Folgen der Reformation in Württemberg und Innerösterreich*, ur. Wolf Dieter Kluge, 452–69. München: Sagner.
- Jerše, Sašo. 2013. »Die slowenische Reformation zwischen dem Amboss Christi und dem Hammer der Romantik – zur Hagiographie der Moderne und deren premodernen Grenzen.« *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 129: 128–50.
- Jesenšek, Marko. 2011. »Trubar und die Entwicklung der slowenischen Sprache.« V *Die Reformation in Mitteleuropa. Internationales wissenschaftliches Symposium anlässlich des 500. Geburtstages von Primus Truber 2008*, ur. Vincenc Rajšp, Karl W. Schwarz, Bogusław Dubaš in Christian Gastgeber, 303–11. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften; Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

- Katičić, Radoslav. 2007. »Zur Polemik von Primus Truber mit Paulus Skalich.« *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 53 (53): 55–66.
- Kerševan, Marko. 2013. »Primus Trubers ‚Kirche Gottes der slowenischen Sprache‘ und ‚Volk der slowenischen Sprache‘.« *Carinthia I* 203: 155–65.
- Kidrič, France. 1919. *Die protestantische Kirchenordnung der Slowenen im XVI. Jahrhundert: Eine literarisch-kulturhistorisch-philologische Untersuchung*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- Kluge, Wolf Dieter, ur. 1995. *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit. Intentionen, Verlauf und Folgen der Reformation in Württemberg und Innerösterreich*. München: Sagner.
- Knüppel, Michael. 2004. »Zum Problem der türkischen Bibelübersetzung des Hans Ungnad von Sonneck.« *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 115 (1/2): 100–16.
- Kohnle, Armin. 2011. »Der Drucker und Buchhändler Johannes Manlius als Förderer der Reformation in Krain und Ungarn.« V *Primus Truber 1508–1586: Der slowenische Reformator und Württemberg*, ur. Sönke Lorenz, Anton Schindling in Wilfried Setzler, 217–26. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Kostrenčić, Ivan. 1874. *Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischer Literatur der Südslawen in den Jahren 1559–1565*. Wien: Carl Gerold's Sohn.
- Köhler, Hans-Joachim, ur. 1981. *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit, Spätmittelalter und Frühe Neuzeit* 13. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Lagler, Wilfried. 2011. »Kurzübersicht über die zu seinen Lebzeiten im Druck erschienenen Werke Primus Trubers.« V *Primus Truber 1508–1586: Der slowenische Reformator und Württemberg*, ur. Sönke Lorenz, Anton Schindling in Wilfried Setzler, 145–200. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Lang, Helmut W. 2017. »Idealist? Opportunist? Illegale Reformationsdrucke aus der Druckerei Johann Singriener in Wien.« V *Brennen für den Glauben: Wien nach Luther*, ur. Karl Vocelka, Rudolf Leeb in Walter Ohlinger, 128–49. Wien: Residenz Verlag.
- Leeb, Rudolf. 2009. »Die Missionsgedanke bei Hans Ungnad von Soneck, Primus Truber und in der lutherischen Reformation.« V *Vera in hotenja: Studije o Primožu Trubarju in njegovem času*, ur. Sašo Jerše, 255–72. Ljubljana: Slovenska matica.
- Lorenz, Sönke, Anton Schindling in Wilfried Setzler, ur. 2011. *Primus Truber: Der slowenische Reformator und Württemberg*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Lukan, Walter. 1994. »Kopitars Privatbibliothek.« V *Jernej Kopitar: Neue Studien und Materialien anlässlich seines 150. Todestages*, ur. Walter Lukan, 589–705. Wien: Österreichisches Ost- und Südosteuropa-Institut.
- Mezler-Andelberg, Helmut J. (1978) 1994. »Der Obrigkeit gehorsam: Zur Gegenreformation in Innerösterreich.« V Helmut J. Mezler-Andelberg, *Kirche in der Steiermark: Gesammelte Aufsätze*, 211–30. Wien: Böhlau.

- Moeller, Berndt. 1979. »Stadt und Buch. Bemerkungen zur Struktur der reformatorischen Bewegung in Deutschland.« V *Stadtbürgertum und Adel in der Reformation*, ur. Wolfgang J. Mommsen, 25–39. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Murko, Matija. 1927. *Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven*. Prag-Heidelberg: Winter Verlag.
- Oppitz, Ulrich, in Christoph Weismann. 2014. »Die slowenische Kirchenordnung von 1564 – ein neu gefundenes Exemplar.« *Gutenberg-Jahrbuch* 89: 185–88.
- Pogačnik, Jože, ur. 1968. *Freisinger Denkmäler. (Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen 2)*. München: Dr. Dr. Rudolf Trofenik.
- Prijatelj, Ivan. (1908) 1997. *O kulturnem pomenu slovenske reformacije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Rajhman, Jože. 1986. *Pisma Primoža Trubarja*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Rajšp, Vincenc, Karl W. Schwarz, Bogusław Dubaš in Christian Gastgeber, ur. 2011. *Die Reformation in Mitteleuropa/Reformacija v srednji Evropi: Beiträge anlässlich des 500. Geburtstag vom Primus Truber*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften; Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Reingrabner, Gustav. 2007. *Um Glaube und Freiheit: Eine kleine Rechtsgeschichte der Evangelischen in Österreich und ihrer Kirche*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Rothkegel, Martin. 2004. »Von der schönen Madonna zum Scheiterhaufen: Gedenkrede auf Balthasar Hubmaier.« *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 120: 49–73.
- Rupel, Mirko. 1965. *Primus Truber: Leben und Werk des slowenischen Reformator*. Deutsche Übersetzung und Bearbeitung von Balduin Saria. München: Südosteuropä Verlagsgesellschaft.
- Sakrausky, Oskar. (1970) 1981. »Der Einfluss der deutschen Theologie auf die südslawische Reformation.« *Carinthia I* 171: 291–341.
- . (1960) 1981. »Ein bisher unbekannter slowenischer protestantischer Katechismus aus dem Jahre 1580.« *Carinthia I* 171: 159–69.
- . (1968) 1981. »Theologische Strömungen in der reformatorischen Literatur der Slowenen und Kroaten.« *Carinthia I* 171: 315–31.
- . (1976) 1981. »Die Theologische Bedeutung der Bibelübersetzung Jurij Dalmatins.« *Carinthia I* 171: 349–79.
- , ur. 1989. *Primus Truber: Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk*. Wien: Evangelischer Presseverband.
- Saria, Balduin. 1969. »Die Reformation im südslawischen Raum.« *Kirche im Osten* 12: 58–77.

- Schindling, Anton. 2014. »Primus Truber.« V *Das Reformatorenlexikon*, ur. Irene Dingel in Volker Leppin, 247–52. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).
- . 2011. »Die Habsburger, das Reich, die Erblande und Reformation.« V *Primus Truber 1508–1586: Der slowenische Reformator und Württemberg*, ur. Sönke Lorenz, Anton Schindling in Wilfried Setzler, 287–301. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- . 2013. »Primus-Truber-Gedenkorte in Süddeutschland.« *Carinthia I* 203: 167–83.
- . 2016. »Primus Truber/Primož Trubar, ein slawischer Reformator in Württemberg.« V *Искусство и культура Европы эпохи Возрождения и раннего Нового времени: Сборник трудов в честь Всеволода Матвеевича Володарского*, ur. Кудрявцев, О. Ф. et al., 178–87. Москва, Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив.
- Schnurrer, Christian Friedrich. (1799) 1989. *Slavischer Bücherdruck in Württemberg im 16. Jahrhundert: Ein literarischer Bericht. (Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen 20)*. München: Dr. Dr. Rudolf Trofenik.
- Schorn-Schütte, Luise, ur. 2005. *Das Interim 1548/50: Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Schwarz, Karl W. 2015. »Truberiana aus Memmingen, Schwäbisch Hall, Tübingen und Wien: Erfreuliches und betrübliches aus der aktuellen Truberforschung.« *Historia Ecclesiastica* 6: 3–15.
- . 2008. »Agoritschach/Zagoriče – eine evangelische Gemeinde in gemischtsprachigen Südkärnten.« *Carinthia I* 198: 333–52.
- . 2016. »Dalmatinbibel.« V *Enzyklopädie der slowenischen Kulturgeschichte in Kärnten/Koroška 1: A–I*, ur. Katja Sturm-Schnabl in Bojan Ilija Schnabl, 233–34. Wien-Koln-Weimar: Böhlau Verlag.
- Setzler, Wilfried. 2011. »Gedächtnisort Burgsteige.« V *Primus Truber 1508–1586: Der slowenische Reformator und Württemberg*, ur. Sönke Lorenz, Anton Schindling in Wilfried Setzler, 418–19. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Simoniti, Primož. 2008. *Humanismus bei den Slowenen: Slowenische Humanisten bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*. Ur. Marija Wakounig, prev. Jože Wakounig. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Stökl, Gunther. 1940. *Die deutsch-slavische Südostgrenze des Reiches im 16. Jahrhundert: Ein Beitrag zu ihrer Geschichte dargestellt an Hand des südslavischen Reformationschriftum*. Breslau: Priebatsch.
- Suppan, Arnold. 2002. *Deutsche Geschichte im Osten Europas: Zwischen Adria und Karawanken*. Berlin: Siedler Verlag.
- Trubar, Primož. (1564) 1973. *Cerkovna ordninga/Slowenische Kirchenordnung. (Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen 10)*. München: Dr. Dr. Rudolf Trofenik.

- . (1564) 2005. *Cerkovna ordninga*. V *Zbrana dela Primoža Trubarja* 3, ur. Igor Grdina in Jonatan Vinkler, 227–578. Ljubljana: Rokus in Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar.
- Vorndran, Rolf. 1977. *Südslowische Reformationsdrucke in der Universitätsbibliothek Tübingen: Eine Beschreibung der vorhandenen glagolitischen, kyrillischen und anderen Drucke der »Uracher Bibelanstalt«*. (Contubernium 24). Tübingen: J. C. B. Mohr.Weismann, Christoph. 1986. »Die Winden, Crabaten und Türken Bekehrung: Reformation und Buchdruck bei den Südslowen.« *Kirche im Osten* 29: 9–37.
- . 1972. »Die slowenische Kirchenordnung Primus Trubers 1564.« *Gutenberg-Jahrbuch* 46: 197–210.
- Zimmermann, Bernd. 1981. »Landeshauptmann Hans Ungnad von Sonnegg (1493–1564): Ein Beitrag zu seiner Biographie.« V *Siedlung, Macht und Wirtschaft: Festschrift Fritz Posch*, ur. Gerhard Pferschy, 203–16. Graz: Steiermärkisches Landesarchiv.
- Zorn, Aleksander, ur. 2008. *Trubarjevo leto/The Year of Trubar/Das Trubar-Jahr*. Ljubljana: Koordinacijski odbor za državne proslave.
- Žnidaršič Golec, Lilijana. 2011. »Die ‚Slowenische Kirchenordnung‘ von 1564 zwischen Wunsch und Wirklichkeit.« V *Primus Truber 1508–1586: Der slowenische Reformator und Württemberg*, ur. Sönke Lorenz, Anton Schindling in Wilfried Setzler, 103–15. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(28\)61-82](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(28)61-82)

Jonatan Vinkler

ČEŠKI BRATJE – 560 LET

II: Po Luthrovem nastopu – med reformo in politiko

Po Luthrovem nastopu 1517. so se češki bratje znašli pred dvojim pomembnim vprašanjem. Prvo je izhajalo že iz mentalne razlike med pobudami, ki so k cerkveni reformi napotile wittenberškega profesorja, in tistimi, poglavitnimi za češke reformatorje. Luther je namreč črpal iz lastne subjektivne zavesti in želje novoveškega individuuma po gotovosti odreditve, ki da se zavoljo uklenjene volje izmika prav vsakomur, ne glede na množino in kvaliteto dobrih del posamičnika. Češki bratje pa so stavili na ideji očiščenja obstoječe cerkve; slednje da temelji na »pravilnem« branju Svetega pisma in na ponovni uveljavitvi le-tega kot edinega odločilnega vodnika za vse bitje in nehanje vseh ter vsakogar na tem svetu. Kot udje ene Kristusove splošne cerkve so se, vsakdo med njimi, poleg sedanjosti šteli za vključene tudi v celotni njeni preteklosti od apostolov preko prednikejskih očetov, sholastike, Wycleffea in Husa do sodobnosti (Molnár 1948, 15).

Vprašanje je bilo torej položeno na mentalitetno os srednji vek – novi vek oz. tradicija – novatorstvo: Ali je nosilec reforme individuum ali institucija? Poteka reforma »od zgoraj«, s ponovno prilagoditvijo cerkvene strukture Svetemu pismu, in seže šele nato do vsakega posameznega vernika, ali pa je reforma nujna posledica reformiranega posameznika?

Drugo vprašanje pa je bilo povezano z dejstvom, da po letu 1517 češki bratje niso bili več edino reformacijsko žarišče v Srednji Evropi. Zato so se morali vprašati, ali naj vztrajajo pri svojih miselnih temeljih oz. kako naj se ravnaajo do luteranskega gibanja, iz katerega utegne nast-

ti cerkev, ki bo imela v družbi znatno drugačno mesto in vpliv, kot je to veljalo za češke brate.

V Luthru so češki bratje prepoznali predvsem nadaljevalca Husovega dela (Říčan 1956, 29). S tem se je okrepila reformna smer celo v utrakviistični cerkvi, toda Lukáš Praški je do nemške reformacije zavzel obotavljivo čakajočo držo. Slednja se je kmalu izkazala za neskladno z dinamičnim dogajanjem v češki bližini, kajti Luther je s svojimi nazori in ravnanjem sprožil dialog s češkimi brati o sebi in temeljih cerkvene reforme. Luthrovo stališče, da za kristjana ni najpomembnejše vprašanje, ali se pred hostijo klanja ali ne, je bilo za brata Lukáša malikovalstvo najhujše sorte. Enako močno je češke brate vznemirjal Luthrov resolutni poudarek na »zgolj milosti«, kar da lahko škodi cerkveni disciplini. Kajpak tudi Luther ni bil brez ugovorov na račun čeških bratov. Ker brat Lukáš ni imel nobenega razumevanja za nujno potrebo duhovnikov, da bi obvladali biblične jezike, češki bratje svojih dušnih pastirjev niso pošiljali na univerzo in tako ti niso znali ne hebrejsko ne grško, še latinsko ponavadi ne. Luther jim je zato očital pomanjkanje višje izobrazbe, češki bratje pa so šele po Lukáševi smrti začeli sistematično gojiti humanistično in teološko izobrazbo lastne duhovščine, kajti spoznali so, da slednja ni v mentalni opreki s pobožnim življenjem posameznega vernika, niti s Svetim pismom harmoniziranim delovanjem češkobratskih gmajn.

Poleg omenjenega je Luther postavil vprašaj tudi ob češkobratski teologiji. Kot profesor teologije je namreč menil, da češki reformatorji svojega nauka niso formulirali dovolj jasno. Zlasti zagatno se mu je zdelo vprašanje krsta odraslih, tj. drugega krsta ob vstopu med češke brate, pa tudi za celibat češkobratskih duhovnov ni kazal nobenega razumevanja. Do izmenjave nazorov je prišlo v letih 1522–1524, in sicer tako preko odposlanstva čeških bratov v Wittenberg kot preko korespondence in tiska. Dialog je bil na obeh straneh osredotočen na argumente, toda podan je bil s prijaznostjo in obojestranskim spoštovanjem (Říčan 1956, 30, prim. Rohde 2007, 31–78). Slednje ni bilo ne za češke brate in tudi ne za Luthra, kadar je dialoškega partnerja cenil in se ni čutil napadenega – spomniti velja na dialog z Erazmom Rotterdamskim o svobodni volji –, nič prav posebnega, bilo pa je nekaj drugačnega glede na običajno prakso

tedanje dobe. Le-ta je ponavadi namesto moči argumenta raje posegala po argumentu moči, pa naj je bil ta institucionalni (npr. obtožbe zavoljo herezije, kot je bilo npr. v Reuchlinovem sporu s kölnskimi katoliškimi »magistri našimi« v letih pred nastopom Martina Luthra) ali neformalni (raba vsesplošne ironije, zasmeha, ki so si jo npr. v *Pismih mračnjakov* privoščili nemški humanisti, da bi vplivali na zgodnje »javno mnenje« v učeni republiki zoper omenjene »magistre naše«).

Po letu 1524 so stiki med češkimi brati in Luthrom oslabei. Morda je to pripisati velikim pretresom, ki jih je na Nemškem sprožila kmečka vojna (1525), zastran katere so češki bratje zmajevali z glavami nad Luthrovo ognjevito obsodbo puntarjev, misliti pa je, da so bili posredi tudi »notranji vzroki« v češkobratski cerkvi. Kajti le-ta se je morala odzvati na dotlej neznani ji vpliv cvinglijanstva ter na prekrščevalce. Ideje züriškega reformatorja so med češke brate prišle preko treh katoliških menihov, ki so zaradi lastnega luteranskega verskega nazora zbežali iz Wroclava in bili nato sprejeti med češke brate. Michael Weisse, Jan Zeising (Čížek) in Jan Mnich so namreč med češkimi brati širili Zwinglijev simbolični pogled na Gospodovo večerjo. Cerkev se je tako znašla v navzkrižnem ognju različnih reformatorskih tokov, saškega in švicarskega, posamezni njeni člani so se pridružili prekrščevalcem na Moravskem (Jan Zeising, ki je bil zato leta 1528 sežgan na grmadi v Brnu; Michael Weisse je ostal med češkimi brati in je v tridesetih letih krepko prispeval k proluteranski orientaciji češkobratske cerkve, Luther pa ga je zaradi njegovih cerkvenih pesmi, ki so izšle 1531. v Mladi Boleslavi, imenoval kar »ein trefflicher deutsche Poet«; Vinkler 2006b, 17), poleg tega pa so svojo dejavnost oživili tudi Manjši bratje.

Prvoomenjeni Michael Weisse je leta 1531 v Mladi Boleslavi izdal nemško pisani češkobratski kancional *Ein new Gesangbuchlen*, ki je ali neposredno in/ali preko nemških kancionalov, ki so jih slovenski protestanti, zlasti Trubar, jemali za besedilno in glasbeno predlogo slovenskih tiskov, vplival tudi na tekstno-glasbeno podobo pesmaric »cerkve slovenskega jezika«. Topogledno je recepcijo Weissejeve pesemske knjige beležiti najprej v *Enih duhovnih peisnih* (1563)¹ in nato v vseh kancionalih,

1 O avtorstvu pesmarice glej Vinkler 2006c, 542–49.

ki so »dedovali« besedila iz omenjene pesmarice, zlasti v Dalmatinovem *Tem celem catehismu, enih psalmih* (1584) – le-ta je hkrati tudi najrepresentativnejša (zastran tekstne podobe, pravopisa in notacije) cerkvenoglasbena izdaja slovenskih evangeličanov 16. stoletja – in kancionalu Felicijana Trubarja z istim naslovom (1595).

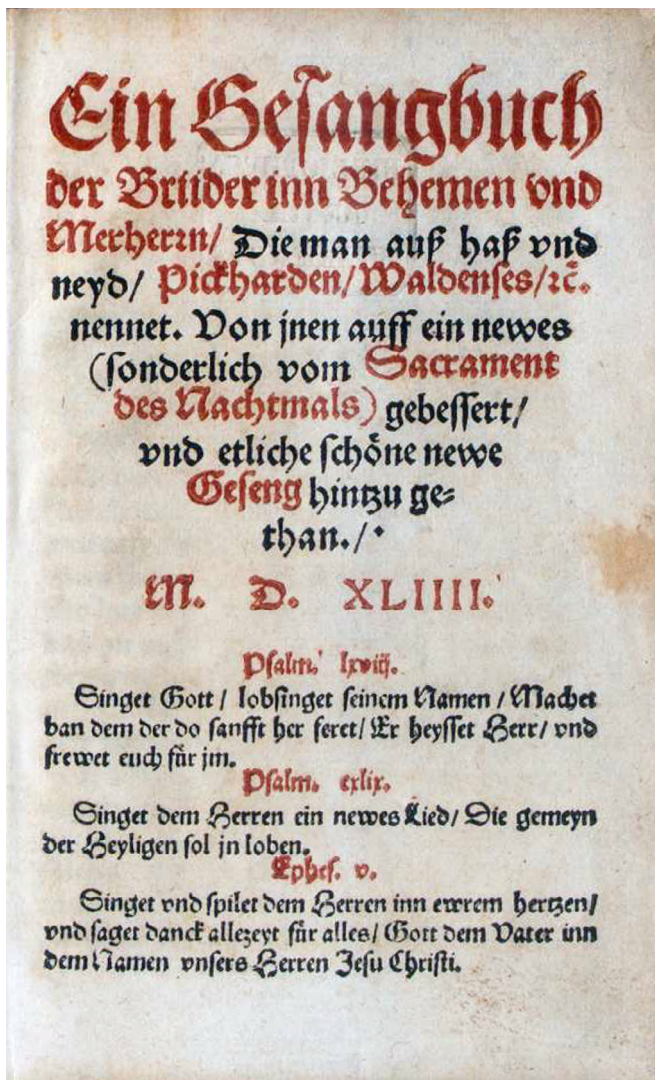
1

V *Enih duhovnih peisnih* je najti pesem *Hvalimo Boga vsaki čas* (Trubar [1563] 2016, 80–83). Gre za najzgodnejši slovenski tiskani prevod pesmi *Lob sey dem allmechtigen Gott* iz Weissejevega *Ein new Gesangbuchlen*. Dobesedni prevod pesmi v slovenščino je napravil tudi Jurij Dalmatin, in sicer pod naslovom *De adventu Domini. Pejsen od adventa*. Natisnjena je bila v Dalmatinovi pesmarici *Ta celi catehismus, eni psalmi* iz leta 1584, kjer je tudi notirana,² in v Felicijana Trubarja pesmarici z enakim naslovom (1595).

2

V isti pesmarici *Ene duhovne peisni* (1563) je natisnjena tudi pesem *Christus, naš odrešenik* (Trubar [1563] 2016, 116–19). Prapredloga je *Canticum de passione Christi* iz 13. ali 14. stoletja (Čerin 1908, 180). Na njeni podlagi je nastala nemška pesem *Christus, der uns selig macht*, ki se z notacijo nahaja najprej v kancionalu *Ein new Gesangbuchlen*. Weisse je za svojo pesmarico, ki je bila v rabi med nemško govorečimi češkimi brati, iz češčine prevedel precej pesmi, ki so bile v istem kancionalu prvič ponovno izdane leta 1544 v Nürnbergu. Njihov izdajatelj in urednik je bil znameniti škof čeških bratov Jan Roh, ki se je tudi sam trajno vpisal v češko slovstveno in kulturno zgodovino, in sicer poleg drugega s kancionalom *Písně chval božských* (1541). Preko številnih kasnejših

2 Glasbenozgodovinski in muzikološki vedi še ni uspelo ugotoviti izvora melodije pri Dalmatinu. Napev, ki ga navaja, je nastal v 15. stoletju in se je v stoletju reformacije pel na besedilo Luthrove pesmi *Gelobet siest du, Jesu Christ*, pri kateri je nemški reformator izvirni prvi kitici iz 14. stoletja dodal še kitice 2–7 (Vinkler 2006b, 88).



Naslovna stran kancionala Michaela Weisseja in Jana Roha *Ein Gesangbuch der Brüder inn Behemen vnd Merherrn, Die man auß haß vnd neyd, Pichharden, Waldenses, &c. nennet* (Nürnberg 1544).

izdaj Weissejevega kancionala je tako češkobradska češka tradicija duhovne pesmi vplivala na nemško (Čapek 1956, 205). Prevajalec v slovenščino ni znan, pesem pa je pod naslovom *Ta stari pasion: Patris sapientia* izšla tudi v *Dalmatinovem Tem celem catehismu, enih psalmih* (1584), kjer je notirana in se notacija ujema z Weissejevo, in nato še v Felicijana Trubarja pesmarici z enakim naslovom (1595).

3

Nadalje je v *Enih duhovnih peisnih* najti pesem *Bug ye en vinograd neredil* (Trubar [1563] 2016, 126–30), ki je prevod nemške pesmi *Gott hat einen Weinberg gebaut*, kot jo je najti v prvi izdaji kancionala *Ein new Gesangbuchlen*. Prevod iste predloge je objavljen tudi v Felicijana Trubarja pesmarici iz leta 1595.

4

V isti pesmarici *Ene duhovne peisni* je izdana tudi prva znana slovenska tiskana poslovenitev nemške pesmi *O ihr Christen, seht an den König und Heiland* Michaela Weisseja iz *Ein new Gesangbuchlen*, in sicer kot *O, človik, gledai večniga tvoiga kralla* (Trubar [1563] 2016, 134–44). Prevod iste predloge je objavljen tudi v Felicijana Trubarja pesmarici iz leta 1595.

5

V razdelku *Enih duhovnih peisni*, ki obsega pesmi ob pogrebu, je natisnjena pesem *Pokopaimo mi tu tellu* (Trubar [1563] 2016, 169–71). Gre za dosleden prevod protestantske pesmi *Nun lasst uns den Leib begraben*, ki ji je Martin Luther 1540. zložil zadnjo (osmo) kitico, prvih sedem pa je nastalo po latinski pesmi *Iam moesta quiesce querela*³ in po nemški pesmi *Nun lasst uns den Leib begraben* Michaela Weisseja (*Ein new Gesangbuchlen*, 1531). Sebastijana Krelja mlajši prevod iste Luthrove pe-

3 Njen avtor je rimski krščanski pesnik Avrelij Prudencij Klemens (348–405), ki ga je Luther štel za »enega najboljših in najbolj krščanskih pesnikov«.

smi je pod naslovom *Nun lasst uns den Leib begraben etc., per Krellium* najti v *Tem celem catehismu, enih psalmih* (1574), pod naslovom *Ena pogrebska pejsen, per Krellium* pa tudi v Dalmatinovem *Tem celem catehismu, enih psalmih* (1584) in v Felicijana Trubarja pesmarici z enakim naslovom (1595).

6

Previde iz Weissejevega kancionala *Ein new Gesangbuchlen* v *Enih duhovnih pejsnih* zaključuje hvalnica *Hvalite Gospudi milostiviga* (Trubar [1563] 2016, 218–19), ki je poslovenitev pesmi *Danket dem Herrn, den er ist sehr freundlich*, in sicer v tekstni podobi, kot se nahaja v drugi izdaji kancionala *Ein new Gesangbuchlen* v ediciji Jana Roha iz 1544 (Čerin 1908, 221). Isto predlogo je svobodno prepesnil tudi Jurij Dalmatin; pesem je pod naslovom *Pejsen po jedi, skuzi J. Dalmatina* objavljena v *Tem celem catehismu, enih psalmih* (1584) in Felicijana Trubarja pesmarici iz leta 1595.

Po smrti Lukáša Praškega: prevlada proluthrovske smeri med češkimi brati

Smrt Lukáša Praškega leta 1528 je dala češkim bratom možnost, da se naslonijo na močnejšo reformirano cerkve v bližini – na luteransko na Saškem. Mesto škofa-sodnika je za Lukášem Praškim prevzel Martin Škoda, ki pa ni bil dovolj izrazita osebnost, da bi cerkev obdržal pri reformacijski smeri *sui generis*. Tako je že v dobrih treh letih po smrti L. Praškega proluteranska orientacija slavila praktično popolno zmago: Luther je med češkimi brati obveljal za učitelja, ki da so ga verniki dolžni upoštevati in poslušati, kajti na novo da je odkril pomen Svetega pisma, tega pa so češki bratje od začetka lastnega obstoja kot cerkve stavili za »jedro krščanskega nauka in življenja«. Proluteransko orientacijo je podpiral zlasti Jan Roh (Johann Horn) iz Domažlic, kasnejši

škof čeških bratov, ki je bil najprej izvoljen v svet četverice, nato pa je po M. Škodi prevzel mesto škofa-sodnika čeških bratov. Že leta 1531 je bil tako razglašen uradni odmik čeških bratov od spisov (in teologije) Lukáša Praškega, luteranski vpliv pa so pomagali krepiti tudi posamezni Luthrovi in Melanchthonovi učenci med češkimi brati (npr. Beneš Bavorinský).

Poleg Michaela Weisseja, Jana Roha, Mateja (Macha) Sionskega in Martina Michalca je bila najpomembnejša osebnost tega obdobja čeških bratov Jan Avgusta (1500–1572). Ta je izhajal iz družine praških utrakvističnih klobučarjev in je ostal miselno do smrti povezan s cerkvijo svojih staršev. O le-tej je menil, da bi utegnila prav pod Luthrovim vplivom postati zares reformirana cerkev. Med češke brate je stopil leta 1524, 1529. je postal diakon in bil nato leta 1531 posvečen za duhovnika. Že leto kasneje je postal član ožjega sveta in nato leta 1537 škof, po smrti Jana Roha pa je leta 1547 zasedel mesto prvega med češkokobraskimi škofi, tj. škofa-sodnika. Značilnost delovanja Jana Avguste je bila, da je ves čas gledal »preko plotov« čeških bratov in si je tako prizadeval cerkev, ki jo je v drugi polovici lastnega življenja vodil, združiti z reformnim krilom utrakvistične cerkve in tako ustvariti eno češko reformirano cerkev (Říčan 1956, 32). Kajti od Luthrovega nastopa je v češki utrakvistični cerkvi čedalje jasneje razpoznavni dva tokova – staroutrakviste, ki so vztrajali pri jihlavskih kompakatih (glej Vinkler 2017, 13–16), si prizadevali za konformnost z le-temi in za kar najmanjše konflikte z rimsko cerkvijo ter tako pripoznavali tudi podrejenost utrakvistične cerkve rimski, ter novoutrakviste oz. reformno krilo utrakvistične cerkve. Slednje Luthrove reformacijske pobude pritegujejo vse močnejše, četudi še naprej vztrajajo pri očiščujočem pomenu *izpovedi vere*, čistoti *krščanskega življenja posamičnika* in potrebi vero dokazovati z *dobrimi deli*; ti elementi so bili v utrakvistični cerkvi in za Jana Avgusto poglavitni. Češka znanost topogledno upravičeno meni, da pred »Komenskym Jednota ni imela človeka, ki bi enovitost češkega protestantizma dojemal tako intenzivno kot Avgusta« (Říčan 1956, 33).

V obdobju Jana Avguste se je Luthrov vpliv na češke brate kazal predvsem skozi spremembe v teologiji, v novem razumevanju državljskih



Josef Rupert Maria Přecechtěl, *Jan Augusta, škof českých bratov*, litografija, 1861.
https://cs.wikipedia.org/wiki/Jan_Augusta#/media/File:Jan_Augusta_1861.jpg

dolžnosti vernika in v povsem drugačnem mestu plemstva med češkimi brati, kot so ga modrokrvneži iz dežel sv. Václava imeli dotlej. Češki bratje so sprejeli Luthrov pogled *sola gratia* in *sola fide* in v svojo konfesijo kot jedro evangelija umestili odrešitev zgolj po Božji milosti in veri v Jezusa Kristusa.

Z veroizpovedno artikulacijo lastne teologije so se odzvali tudi na predložitev ausgburške veroizpovedi 1530. v Augsburgu. Zato sta Jan Roh in Jan Augusta ob pomoči Václava Mitmanka in drugih češkobrat-

CONFESSIO FI
DEI AC RELIGIONIS, BARONUM AC NOBILIVM REGNI
Bohœmiæ, Serenissimo ac Inuictissimo
Romanorum, Bohœmiæ &c. Regi,
Viennæ Austriae, sub anno Do
mini 1535 oblata .



IOANNES
HVSS.

Actorum 24.

Confiteor autem hoc tibi, quod iuxta uiam
quam uocant heresim, sic colo patriam
Deum, credens omnibus, que in lege &
Prophetis scripta sunt.

Naslovna stran dela *Confessio fidei ac religionis, Baronum ac Nobilium regni Bohoemiae, Serenissimo ac Inuictissimo Romanorum, Bohoemiae etc. Regi, Viennæ Austriae sub anno Domini 1535 oblata*. Knjigo je z lastnim predgovorom 1538. v Wittenbergu izdal Martin Luther, ponovil pa trideset let kasneje Peter Pavel Vergerij, in sicer z novim predgovorom.

skih študentov, ki so študirali na tujih univerzah, napisala konfesijo. To sta nato češka plemiča Vilém Křinecký in Jindřich Domousnický, ki sta bila češka brata, v češkem rokopisu in s podpisi 12 baronov in 33 vitezov 14. novembra 1535 na Dunaju predala kralju Ferdinandu I. Českokobratska veroizpoved je v knjižni obliki prvič izšla leto kasneje, 1536., in sicer pod naslovom *Počet z viery a z učenie křesťanského, králi jeho milosti v Vídni podaný od pánuov a rytieřstva královstvie Českého, kteříž jsu z Jednoty Bratřie zákona Kristova, léta 1535*. Od tedaj do začetka prisilne pobelogsorske rekatolizacije čeških dežel po novembru 1620 je českokobratska konfesija izšla kar šestnajstkrat, v štirih jezikih (češčina, latinščina, nemščina in poljščina) in številnih redakcijah (Müller III 1931, 413–23).

Po prvi izdaji 1536. je istega leta izšla še enkrat, že leta 1538 pa z Luthrovim predgovorom v Wittenbergu, in sicer v latinskem jeziku (*Confessio fidei ac religionis, Baronum ac Nobilium regni Bohoemiae, Serenissimo ac Invictissimo Romanorum, Bohoemiae etc. Regi, Viennae Austriae sub anno Domini 1535 oblata*). Latinsko izdajo z Luthrovim predgovorom (*Praefatio doctoris Martini Lutheri in Confessionem Valdensium*) je v Tübingenu leta 1558 ponovil Peter Pavel Vergerij, ki je v knjižici pod naslovom *Testimonia* zbral tudi ekscerpte iz korespondence čeških bratov z Luthrom, Melanchthonom, Martinom Bucerjem in Wolfgangom Musculom, k češki konfesiji pa je sam napisal tudi predgovor. Nadaljnje izdaje so sledile leta 1561 (na podlagi slednje je izšel leta 1563 prevod v poljščino), 1564 (češka izdaja; le-ta je biblične citate Nove zaveze že jemala iz prevoda Jana Blahoslava, ki je kasneje predstavljal temeljni kamen *Kralicke biblije*), 1573 (Wittenberg, novi prevod v latinščino in nemščino; latinski prevod je bil delo nemškega filologa Ezroma Rüdingerja, ki je bil historiograf čeških bratov), 1574 (dve češki izdaji na podlagi zadnje redakcije latinskega besedila), 1575 (Basel, latinska izdaja), 1607 (češka izdaja s posameznimi popravki) in 1612 (Herborn, izdaja novega latinskega in nemškega prevoda češkega izvornika) (Říčan 1951, 113).

V lastno konfesijo so češki bratje zapisali naslednjo formulacijo nauka o opravičenju zgolj po veri:

VI. O Kristusu Odrešeniku in o opravičenju skozi vero vanj.

Šesta glavna točka krščanskega nauka pri nas je polna in živa vera v Gospoda Jezusa Kristusa in v opravičenje po tej veri. Kajti nad vse gotovo je, da po padcu v raj u nihče od ljudi ne more priti k miru z Bogom ter biti osvobojen iz suženjstva grehu, smrti, hudiču in pogubljenju, razen po posredniku med Bogom in ljudmi, Jezusu Kristusu, ki je z avoljo svoje žrtvene smrti, sam svet in nedolžen, plačal vse naše dolge, s svojo krvjo umil našo umazanost, s svojo smrtjo premagal našo smrt in nas more obdarovati s pravičnostjo in življenjem, kajti od Boga je storjen v modrost, pravičnost, posvečenje in odkupitev (1 Kor 1,30).

[...]

5. O zakladu opravičenja in odrešitve, živi in opravičujoči veri v Kristusa na podlagi Pisma verujemo, da noben človek po lastni volji z lastnim telesom in krvjo ne more prejeti ter dobiti opravičenja ...

VII. O dobrih delih in krščanskem odrešenju

Verujemo tudi, da so ljudje po veri v Kristusa Jezusa opravičeni zas-tonj, po milosti Božji, brez vseh lastnih del, in tako Bogu ljubi; morajo pa nato pridno vršiti dobra, od Gospoda Boga zapovedana dela ter vsakdo po svojem stanu, redu, starosti in poklicu z njimi dobro služiti Bogu (1 Kol 1,10), kot pritiče evangeliju (Fil 1,27). Kajti tako je apostolom naročil Gospud: »Učite jih izpolnjevati vse, karkoli sem vam zapovedal.« (Mt 28,20) (Řičan 1951, 136–37, 141)

Jan Avgusta je skušal Luthrov preboj o opravičenju zgolj po milosti in veri kar najbolj zasidrati tudi med svoje verske sobrate. To je pogosto počel ne brez bodice proti duhovnikom utrakvistične cerkve, ki da skrivajo to glavno evangelijsko dobro novico in temelj vere, menda pogosto celo iz nečastnih pridobitnih razlogov. Avgusti je pri prizadevanju teologijo čeških bratov postaviti tesno ob Luthrovo teološko misel o milosti in veri sekundiral Beneš Bavorinský, češki bratje pa so se pod njunim vodstvom tudi v nauku o zakramentih prilagodili Luthrovim pogledom. Dotlej so sicer ne v enakem pomenu kot rimska cerkev pri-

poznavali sedem zakramentov, poslej pa le dva – Gospodovo večerjo in krst. Poleg tega so se pod Luthrovim vplivom zlagoma znebili zadržkov do poroke, kajti Avgusta je 1535. v pridigi o zakonskem stanu poudaril, da je družinsko življenje nekaj dobrega, da slednjega ni treba zametati na račun asketstva ter da je treba biti za družinsko srečo in otroke hvaležen.

Izjemno pomembna sprememba »kurza« pa se začne med češkimi brati dogajati po natisu dela z naslovom *Kniha o pravém náboženství* (1543) izpod peresa Beneša Bavorinskega. Temeljna ugotovitev te knjige je namreč, da pot kristjana ne pomeni puščavniške ločitve od družbe in socialne obstranskosti, temveč vodi sredi posameznikovih bližnjih ter da je srž krščanskega življenja v tem, da vsak vernik sledi Bogu z marljivim izpolnjevanjem državljskih dolžnosti, tudi s sodelovanjem v mestni in deželni upravi. In celo s prevzemanjem vojaških poveljniških funkcij za plemeniti stan.

Slednje je bil komaj predstavljen premik glede na 15. stoletje, ko so se češki bratje odločno otepali vsakega sodelovanja v mestni upravi, kot npr. mestni sodniki, svetniki ali biriči, bognedaj rablji, celo prisege meščana-priče pred sodiščem so se branili, takisto pa do brata Beneša Bavorinskega ni bilo niti misliti, da bi se poprijeli poklica najemniškega vojaka, orožarja ali trgovca z orožjem. Sprememba, ki jo je Bavorinski uspešno uveljavil med svojimi sobrati, je kajpak razložljiva s tedanjo vojaško in politično situacijo v Srednji Evropi. Tesno je namreč povezana s »turško silo«, ki je povzročila, da so tedaj tudi najmirnejši med najkrotkejšimi, npr. Erazem Rotterdamski, pozivali na preventivno vojno zoper mohamedanske Turke, zlasti po Sulejmana Veličastnega obleganju Dunaja 1529., ko so turške plenilske čete ob Donavi prodrle nič manj kot do Regensburga in nagnale velik strah v kosti celo meščanom v Strassburgu, bernski mestni očetje pa so nekaj let kasneje, 1543., v znak spokornega življenja in zavoljo ponovnega prejetja milosti Božje zoper Turke prepovedali vsak ples, glasno muziko in vsakršno javno veselje (prim. Vinkler 2011, 31–44, 63)

Erazem je bil svojim sočasnikom znan kot nebojevit človek, toda tudi kot »homo per se« in kot prodoren in ugleden humanist, ki v sporih ne pritrkuje nobeni strani in ga nihče tudi ne more »kupiti«. Zato je bila

teža njegove besede zastran »Turkov« znatna, zastran »turškega vprašanja« pa je zavzel nekoliko drugačno stališče, kot ga je predvsem v spisu *Vom Kriege wider die Türken* (1529) artikuliral Luther. Dojemljivi učnjak, *lux mundi* tedanje dobe, se je kljub svoji dosledni posredujoči in spravljalni drži do vseh ter (skoraj) vsega od svojega izhodiščnega pacifizma miselno prikopal do potrebnosti obrambne vojne proti Turkom, ki pa naj sledi šele tedaj, ko so izčrpane vse nevojaške možnosti. V svojem spisu *Utilissima Consultatio De Bello Turcis inferendo* (1530), ki je nastal kot odgovor na Luthrov spis *Von Kriege wieder die Türken*, je zavzel precej bolj realistično, tuzemsko stališče kot Luther, kajti Erazmova misel je zastran obrambe pred turško vojsko prosta vsega Luthrovega eshatološkega razumevanja vojne s Turki kot boja proti »dednemu sovražniku krščanske vere«:

Koliko je bilo hudega morjenja, s katerim so [Turki], barbarsko pleme neznanega izvora, stiskali kristjane? Koliko zaselkov, otokov in pokrajin so že izpulili izpod krščanske oblasti? Situacija se je zasukala tako, da se zdi, da bo, če nas ne obrani Božja desnica, kmalu zaseden še preostanek krščanskega sveta, kajti poleg tega, da moramo zaradi našega krščanskega občestva to nesrečo šteti za skupno zlo, se nam more pripetiti, da bomo na koncu vsi potegnili enako kratek konec. Če gori pri sosedu, je ogrožena tudi vaša imovina, predvsem pa je v nevarnosti cela vas, če požar zajame katero od najmanjših koč. Zato je treba priteči na pomoč. (Delumeau 1999, 99)⁴

Erazmova beseda je imela takrat precejšnjo težo, humanist pa je navedene vrstice napisal najbrž tudi zato, ker je bil v pisemskem stiku z avstrijskimi, ogrskimi in poljskimi učenjaki, pa morebiti tudi zato, ker ga je krog okoli cesarja Karla V. nagovoril, naj se javno odzove na Luthrov defetizem. Sta pa oba – tako Luther kot Erazem – soglašala, da ga ni boljšega recepta za odvrnitev turške sile, kot je s ponižnim kesanjem utola-

4 Pri pripravi pričujoče razprave za izdajo sem imel pri roki popolno digitalizirano verzijo integralnega izvirnega tiska pod signaturo 999/Hist.pol.4185, ki jo je pripravila Staatliche Bibliothek Regensburg (Münchener DigitalisierungsZentrum, Digitale Bibliothek, VD16 E 3652): <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb11098764-7>.

žiti Božjo jezo. Kolesa zgodovine v 16. stoletju namreč še niso povsem usmerjale in obračale bolj ali manj racionalne odločitve na bojnem polju, vojna sreča in spretnost vojščakov, temveč po malem, toda odločilno še vedno Vsevišnji.

Češki bratje prvič na politični šahovnici – I. šmalkadska vojna in njene posledice

Obrat čeških bratov od pacifizma k sodelovanju v vojaških opravilih je tudi prinesel, da češkobratski avtorji ob turški nevarnosti pred vrati Srednje Evrope niso več izpostavljali teže etičnih in moralnih zadržkov, ki jih more kristjan imeti do bojevanja in ubijanja na bojnem polju ter so bili do konca 15. stoletja v samem jedru češkobratskega razmišljanja zastran »posvetnih reči«. Za kasnejše mesto te češke reformirane cerkve v češki družbi je bil tak obrat-umolk odločilnega pomena. Kajti poleg njega in usmeritve čeških bratov k družbi se je skupaj z obojim zgodila še ena pomembna prelomnica – sprememba položaja plemstva v cerkvi. Oboje pa je v zadnjih desetletjih pred začetkom 30-letne vojne (1618) cerkev čeških bratov preko njenih poglavitnih političnih predstavnikov potegnilo v nevarno politično igro reformirane, toda po mnenju katoličanov krivoverske cerkve proti katoliškemu deželnemu vladarju iz družine Habsburžanov. Zavoljo tega so bili češki bratje po zmagi cesarske armade in vojske katoliške lige na Beli gori pod dvakratnim naletom katoliških zmagovalcev: Bili so dvoji uporniki – reformirana cerkev, ki da se je že od druge tretjine 15. stoletja puntala zoper rimski katolicizem in se ni držala niti koncesij nekatolikom, za češke dežele danih v kompaktnih, ter hkrati poglavitni politični uporniki zoper katoliškega češkega kralja Ferdinanda. Zato se je najhujši srd pobelogorskih zmagovalcev zoper reformirane cerkve znesel prav nad njimi.

Plemstvo, ki je bilo med češkimi brati še v dobi Lukáša Praškega malodane zgolj tolerirani nebodigatreba, je pod Janom Avgusto odločno zasedlo pomembne položaje. Čeprav so češkobratski teologi še vedno opozarjali na duhovne nevarnosti, ki da so povezane tako z mestom

modrih kot močnih v družbi, pa so češki bratje plemiče poslej šteli za poseben in pomemben stan v cerkvi, ki ga niso potiskali za neizobražene in revne, kot so to počeli še pod Lukášem Praškim. Uveljavitev plemstva v prednjih vrstah češkobradske cerkve je signaliziral množični krst slednjega v Boleslavi 1530., s spremembo plemiškega položaja med češkimi brati pa le-to od tridesetih let 16. stoletja dalje prevzema mesto političnih branikov pravic čeških bratov v javnosti. Prvi med temi plemiči je bil Kunrát Krajíř s Krajka, eden poslednjih pa znameniti rožemberški »vladar« Peter Vok.

Politična opora, ki so jo češkobradski cerkvi nudili njeni plemiški udje, je bila v letih 1525–1564 še kako pomembna. Na češkem tronu je namreč jagelonska vladarja Vladislava (1471–1516) in Ludvika (1516–1526) nasledil katoliški Habsburžan Ferdinand I. (1526–1564). Le-ta je bil prvi voljeni kralj svetováclavske krone, ki je poskušal sistematično omejevati privilegije nekatoliških plemiških družin (prim. Kohler 2017, 147–49), kot so se okrepili za časa husitske revolucije, in uvajati absolutizem. Eden od topoglednih ukrepov je bilo prizadevanje utrakvistično cerkev, katere delovanje je bilo sankcionirano z jihlavskimi kompaktati, počasi zopet povsem »sinhronizirati« z rimsko cerkvijo. Zato so se pod političnim in upravnim naletom vladarja znašli »odkloni« – naprednejše smeri utrakvizma, predvsem pa češki bratje.

Ferdinand je imel na začetku malo vladarskega zamaha zoper češke brate, kajti vladal je kraljestvu z izrazito politično močnimi stanovi, ki so svoje bolj ali manj pošteno priposestevane privilegije branili brez vseh skrupulov. Zato se je naslanjal predvsem na diplomatsko spretnost in na izigravanje staroutrakvistov proti češkim bratom, novoutrakvistom in evangeličanom. Držal se je načela, da se kompaktati nanašajo (in torej ščitijo) le na utrakviste in na nikogar drugega poleg njih. To je pomenilo, da so bili tako novoutrakvisti kot češki bratje in evangeličani *de facto* tolerirani le ob dovolj veliki politični moči lastnih plemiških sobratov napram kralju, in še to samo na njihovih posestih oz. znotraj ugodnih mestnih privilegijev, sicer pa so bili vsi reformirani verniki razen utrakvistov *de jure* onstran zakona. Slednje osvetljuje tudi prizadevanje nekatoličanov in hkrati neutrakvistov za cesarsko sankcijo splo-

šne verske svobode v Češkem kraljestvu, ki se 9. julija 1609 realizira v *Majestátu* Rudolfa II.

Ferdinandu so pri prizadevanju izkoreniniti vse versko življenje v Češkem kraljestvu, ki ni bilo rimske cerkve, priskočile na pomoč razmere v Reichu. Češkobratski plemiči so se namreč udeležili prve šmalkaldske vojne (1546–1547), v kateri se je Ferdinandov brat, cesar Karel V. spoprijel z nemškimi evangeličanskimi knezi in mesti, češki bratje pa so se konflikta udeležili – na evangeličanski strani. Cesarjeva zmaga v Nemčiji je dala tudi njegovemu bratu na Češkem priložnost udariti zoper reformirane stanove, proti katerim je posegel z nekaj usmrtitvami, z odvzetjem posameznih mestnih privilegijev ter z zaplembami plemiških posesti. Vse to bi moglo biti za igro češkobratskega plemstva na evangeličanski politični strani reichovske šahovnice dovolj resno opozorilo; v prvi šmalkaldski vojni so bili tako na Češkem kot Nemškem in takisto na katoliški kot evangeličanski strani prepleteni politični ter verski interesi vseh strani. Enako je bilo pred letom 1618. V letih pred izbruhom 30-letne vojne se je vse bolj kazalo, da topogledni spomin češkobratskega plemstva ni bil posebej dolgega trajanja, čeprav se je cerkev zavoljo sodelovanja v evangeličanski vojni proti cesarju v številnih mestih znašla neposredno po kraljevem pritiskom (Litomyšl, Brandýs nad Labem, Turnov). Še več: Ferdinand je nameraval češkobratsko plemiško podporo nemškim evangeličanom in Karlovo zmago nad njimi kapitalizirati tako, da bi češke brate na Češkem povsem zatrl. Zato se je spraval nad samo vodstvo cerkve in v letih 1547 in 1548 sprejel številne ukrepe, ki naj bi češke brate na Češkem (ne na Moravskem, kajti moravski reformirani stanovi se prve šmalkaldske vojne niso udeležili) iz organizirane, delujoče cerkve raztolkli v množico preplašenih vernikov, te pa razgnali širom po svetu in tako končali delovanje v njegovem kraljestvu.

Najpomembnejši politični in upravni ukrep je bila ponovna oživitev *Svetojakobskega mandata*, ki ga je kralj Vladislav Jagelonski zoper češke brate izdal 10. avgusta 1508 na podlagi razglasitve na svetojakobskem deželnem zboru v Pragi 25. julija istega leta. Mandat je imel sedem točk:

1) Najprej: vse pikartske⁵ gmajne in zbori, javni in tajni, naj se ustavijo, uničijo in za tem popolnijo z zanesljivimi ljudmi; če gre za cerkve ali samostane, kjer so se shajali, naj se le-ti zapro, takisto naj ne bo na nobenem mestu dopuščeno, da bi se shajali, ne po hišah ne po mestih in sploh nikjer, kjer so se imeli navado shajati.

2) Vse nauke in pisanja, ki obsegajo njihove zmote, naj bodo pisanja javna ali tajna, je treba ustaviti in uničiti; vse njihove knjige, tiskane ali v rokopisu, je treba sežgati in noben baron, vitez ali mesto ne sme dopustiti, da bi se pod njegovo oblastjo takšne knjige, traktati pisali ne tiskali in ne prodajali; kdorkoli bi jih kam prinesel in bi bile pri njem najdene, naj se ostro kaznuje po presoji deželnih sodnikov.

3) Od tega dne je treba ustaviti njihovo slavljenje in podajanje Gospodove večerje, kot ga izvršujejo, enako velja za krst in poroko; vse to je treba ustaviti in nikjer več dopustiti; te zakramente jim odslej podaja duhovnik iz utrakvistične cerkve, ki si ga bodo izbrali.

4) Vsi njihovi učitelji in voditelji, ki jim pridigajo in jih vodijo k tem zmotam ter učijo, morajo biti predani utrakvističnim duhovnikom, da se popravijo. H katerikoli strani dotični prestopi, po te strani duhovniških pravilih se mora ravnati in popraviti, in to zares takoj. Če pa se ne bodo hoteli popraviti, tedaj jih je treba dati pod oblast in v kaznovanje gospodu najvišjemu grajskemu grofu /purkrabí, Burggraf/ praškemu, pod kraljevsko moč, in gospod najvišji grajski grof naj z njimi opravi po navodilih baronov in plemičev deželnega sodišča kot pri drugih rečeh, ki jih zadeva postava njegove milosti, kralja.

[...]

7) Navadne pikartske vernike vseh stanov naj k popravi in prenehanju takih zmot na moder način vodijo utrakvistični duhovniki; baroni, plemiči, Pražani in druga mesta naj z duhovniki zasedejo fare, ki bodo izpraznjene, in naj župnikom pustijo dohodek s fare; če za vse cerkve ne morejo

5 Pikarti je bilo v čeških deželah v 16. stoletju eno od poimenovanj za češke brate oz. splošno za heretike. V slednjem pomenu so izraz rabili tako katoličani kot reformirani kristjani.

najti župnika, naj en župnik upravlja šest far, lahko tudi več ali manj, kolikor se le lahko organizira, za vsako farno naj ima seznam vernikov, ti pa naj hodijo v cerkev in na pridigo ter naj se od teh duhovnikov učijo vere. (Molnár, Rejchrtová in Rejchrt 1977, 139–40)

Z omenjenim mandatom je bila češkobratski cerkvi prepovedana vsa dejavnost: bratje so bili prisiljeni v konverzijo v utrakvistično cerkev ali pa sta jim grozila sodni pregon in dolgoletna ječa. Eden od Ferdinandovih ukrepov je bilo tudi zaprtje Jana Avguste aprila 1548, ki je bil nato na Praškem gradu mučen, da bi razkril svojo domnevno udeležbo v zaroti s saškim volilnim knezom Johannom Friedrichom I. (1503–1554) proti kralju Ferdinandu. Obtožba je temeljila na Avgustovih stikih z Wittenbergom (Avgusta je bil poleg ostalega prevajalec Luthrovega spisa *Wider Hans Worst* (1541) v češčino), toda tudi pod silo torture Avgusta ni priznal ničesar. Ker se ni hotel odreči lastne veroizpovedi in pristopiti k utrakvistom, je bil nato škof-sodnik čeških bratov za 16 let vržen v ostro ječo na kraljevskem gradu Křivoklát. Toda češki plemiči, npr. Jaroslav s Pernštejna, si niso želeli nakopati odkritega spora z lastnim kraljem in zato izvajanju Svetojakobskega mandata niso nasprotovali. Tako so se pod udarom znašle tudi češkobratske gmajne na Vzhodnem Češkem – Kunvald, Žamberk, Rychnov idr. Ker pa se češki bratje niso želeli odpovedati lastni veri, so bili leta 1548 iz čeških mest, ki so po šmalkaldski vojni pripadla češkemu kralju Ferdinandu, izgnani, in sicer z ukazom, da morajo zapustiti češke dežele. Tako se je osemsto čeških bratov izselilo v Vzhodno Prusijo. Tam jih je kot koloniste sprejel pruski vojvoda Albrecht (1490–1568),⁶ ki pa jim je za naselitev postavil pogoj, kot so ga formulirali evangeličanski teologi in pridigarji: češki bratje so se morali priključiti deželni evangeličanski cerkvi. To jim je praktično onemogočalo ustanavljati lastne češkobratske gmajne. Na pomoč jim je priskočil znameniti Luthrov »učenec«, evangeličanski teolog, pridigar, pesnik⁷ in škof Pavel Speratus (1484–1551). Ta je češke brate in njihovo

6 Vojvoda Albrecht je tisk hrvaških knjig v Bibličnem zavodu v Urachu podprl s 100 renskim goldinarji (Trubar 2015, 115–21).

7 Speratus je znan po sodelovanju z Martinom Luthrom pri sestavljanju prve luteranske pesmarice, *Achtliederbuch* (1524). Ta je obsegala osem pesmi: štiri so bile

gostoljubnost za trpeče v Kristusu spoznal četrto stoletja prej, ko je deloval kot luteranski pridigar v Jihlavi in je bil zaradi svojih pridig leta 1523 izgnan iz Moravske. Sedaj, ko je bil škof v Kwidzynu ob spodnji Visli, je dosegel, da so bile izvirne omejitve zmanjšane in so si češki bratje lahko organizirali svoje gmajne, ti prvi češki reformirani verski emigranti pa so živeli predvsem med poljskimi Mazuri (Kwidzyn, Dąbrówno, Gardeja, Nidbork, danes Nidzica, Działdowo).

Češki bratje, ki so se kot verski izgnanci priselili v Vzhodno Prusijo, pa so bili vključeni še v eno zgodovinsko dogajanje, ki odraža večplastnost in raznolikost protestantskega duhovnega fenomena v 16. stoletju. Proti svoji volji so se znašli sredi osiandrovske kontroverze. Šlo je za spor med Andreasom Osiandrom st. (1498–1552) in luteranskimi teologi praktično celotnega nemškega prostora, ki so zagovarjali filipistično smer luteranstva. Nesoglasje je zadevalo predvsem Osiandrov pogled v traktatu *De Justificatione* (1550) o preostajanju oz. prebitku Kristusove opravičujoče božanske imanence v verniku; ta Osiandrov pogled je bil v opreki z Luthrovim poudarjanjem opravičenja zgolj po veri. Osiander je bil ugleden luteranski teolog prve generacije reformatorjev. Poleg Luthra,

Luthrove, tri Speratove in ena Justusa Jonasa. V svetovno glasbo se je trajno vpisal z besedilom pesmi *Es ist das Heil uns kommen her*, ki je verjetno prvo luteransko pesemsko besedilo, ki poudarja Luthrovo misel o odrešitvi po veri. Tudi slovenska književnost 16. stoletja je povezana s Speratom. V prvem Trubarjevem samostojnem kancionalu (*Eni psalmi, ta celi catechismus*, 1567) je objavljena pesem *Starih slovanskih Deset zapovedi, preprosto sestavljenih in na hitro popravljениh*. Pesemsko besedilo, ki ga je na tem mestu uporabil Trubar, sodi med slovenske cerkvene pesmi predreformacijske dobe. Na slednje opozarja naslov, pa tudi dejstvo, da besedilu med nemškimi protestantskimi pesmimi ni najti predloge (po vsebini jo je mogoče primerjati edinole z Luthrovo pesmijo *Mensch wiltu leben seliglich*). Melodija je bila najprej priobčena ob pesmi *Es ist das Heil uns kommen her* (s podnaslovom *Ein lied vom gesetz und Glauben gewaltiglich mit göttlicher Gschrift verlegt*) Paula Sperata v *Achtliederbuch* (Nürnberg 1524). Trubarjeva notacija se ujema z notirano izdajo v *Achtliederbuch* 1524 in v kancionalu Johanna Waltherja *Geystlich Gesank-Buchleyn* (Wittenberg 1524). Pesem je bila izdana tudi v *Tem celem catechismu, enih psalmih* (Trubar [1574] 2006, 246–48), v Dalmatinovem *Tem celem catechismu, enih psalmih* (1584) ter v pesmarici Felicijana Trubarja z enakim naslovom iz leta 1595. Johann Sebastian Bach je v letih 1732–1735 na Speratovo besedilo zložil kantato BWV 9 z istim naslovom.

Zwilinglija, Melanchthona, Bucerja, Jonasa, Brenza, Hodia in Štefana Agricole je bil prisoten na marburškem kolokviju (1529), bil je zraven ob predložitvi augsburške veroizpovedi Karlu V. na državnem zboru v Augsburgu (1530) in ob podpisu šmalkaldskih artikulov (1531). Po augsburškem interimu (1548) je moral iz Nürnberga v Wrocław in nato v Königsberg (1549), kjer je postal profesor na novoustanovljeni univerzi. Spor med njim in ostalimi nemškimi teologi se je končal po smrti Osiandra in njegovega plemiškega zaščitnika, vojvode Albrechta (1568), češki bratje pa so bili vanj vpleteni na Osiandrovi strani, in to zavoljo lastnega izvirnega teološkega pogleda, ki temelj opravičenja posamičnika ni videl vedno in samo v zgolj veri kristjana. Po Albrechtovi smrti in prevladi filipizma so postali v Vzhodni Prusiji nezaželeni, zato so se odselili na Poljsko. (Říčan 1956, 41)

Na začetku petdesetih let 16. stoletja se je vojaško-politična situacija v nemškemu delu Reicha podobno kot po prvi šmalkaldski vojni prezrcalila v češke dežele. Ko so po letu 1552 v drugi šmalkaldski vojni nemški reformirani stanovi osvojili politično in vojaško pobudo nad cesarjem Karlom V., so tudi češki plemiči vneteje stopili v obrambo verskih pravic čeških bratov. Že pred tem, 1550., je moravski hejtman Václav z Ludenic, nekdanji češki brat, z odločnim nastopom na moravskem deželnem zboru v Brnu preprečil Ferdinandovo omejevanje verske svobode, kot se je dotlej na Moravskem že ukoreninila v vsakdanjem verskem življenju. V Brandýsu nad Labem pa je baron Arnošt Krajíš najel italijanskega arhitekta Mattea Borgorellija (1510–1572), ki je v letih 1541–1542 za češke brate načrtoval in zgradil »veliki zbor«, novo cerkev Spreobrnitve sv. Pavla (kostel Obrácení sv. Pavla). Ta je postal v pobelogorskem obdobju rimskokatoliška cerkev in je bil predelan skladno s prevladujočim srednjeevropskim katoliškim likovnim barokom (zvonik je bil dozidan 1753), toda izvirno je bil največja cerkev čeških bratov v čeških deželah in prva renesančna samostojno stoječa cerkev v Srednji Evropi. Odprt je bil za veliko noč 1554. Toda češki bratje so imeli kljub temu veliko zadrego. Njihov poglavitni duhovnik, škof-sodnik Jan Avgusta je bil v ječi na Křivoklátu, poleg tega se je raznesla govornica, da ga je kraljevska



Matteo Borgorelli, *Cerkev spreobrnitve sv. Pavla (kostel Obráčení sv. Pavla)*, Brandýs nad Labem, 1541–1542. Isti arhitekt je v Brandýsu nad Labem izvedel tudi predelavo gotskega gradu v renesančno stavbo ter renesančno predelavo gradu Přerov nad Labem.

justica itak pokončala. Zato je prišlo med češkimi brati do volitev, na katerih je bil 1557. med drugimi za novega škofa izvoljen Jan Blahoslav.

VIRI IN LITERATURA

VIRI

Augusta, Jan. 1532. *Rechenschaft des Glaubens, der dienst unnd Ceremonien der brüder in Behmen und Mahrern*. Zürich. urn:nbn:de:bvb:12-bsb00027614-7

Luther, Martin. 1538. *Confessio fidei ac religionis, Baronum ac Nobilium regni Bohoemiae, Serenissimo ac Invictissimo Romanorum, Bohoemiae etc. Regi, Viennae Au-*

- striae sub anno Domini 1535 oblata*. Witebergae. <http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0002/bsb00024692/images/>
- – –. 2002. *Gesammelte Werke*. Ur. Kurt Aland. Berlin: Direct Media.
- Rotterdamski, Erazem. 1530. *Utilissima Consultatio De bello Turcis inferendo, & obiter enarratus Psalmus XXVIII*. Viennae. <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb11098764-7>
- Trubar, Primož. 2006. *Zbrana dela Primoža Trubarja IV*. Ur. Jonatan Vinkler. Ljubljana: Rokus.
- – –. 2015. *Zbrana dela Primoža Trubarja X*. Ur. Edvard Vrečko in Fanika Krajnc-Vrečko. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Vergerij, Peter Pavel. 1580. *Testimonia, quae Mart. Lutherus, Philp. Melanthon, Mart. Bucerus, Wolff. Musculus et P. Paulus Vergerius tulerunt Confessione Waldensium*. S. l. (Tübingen). <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb11071655-7>
- Weisse, Michael, in Jan Roh, ur. 1544. *Ein Gesangbuch der Brüder inn Behemen vnd Merherrn, Die man auß haß vnd neyd, Pickharden, Waldenses, &c. nennet. Von jnen auff ein neues (sonderlich vom Sacrament des Nachtmals) gebessert, vnd etliche schöne newe Geseng hintzu gethan*. Nürnberg. urn:nbn:de:bvb:12-bsb00083305-1

LITERATURA

- Bartoš, František N. 1956. »Jednota a reformátoři.« V *Jednota bratrská, 1457–1957: Sborník k pětistému výročí založení*, ur. Rudolf Říčan et al., 109–46. Praha: Kalich.
- Čapek, Jan Blahoslav. 1956. »Vývoj a význam Jednoty na poli kulturním.« V *Jednota bratrská, 1457–1957: Sborník k pětistému výročí založení*, ur. Rudolf Říčan et al., 193–238. Praha: Kalich.
- Čerin, Josip. 1908. »Pesmi slovenskih protestantskih pesmaric, njih viri in poraba v poreformacijskih časih.« V *Trubarjev zbornik*, ur. Fran Ilešič, 126–244. Ljubljana: Slovenska matica.
- Delumeau, Jean. 1999. *La Peur en Occident (XIV^e–XVIII^e siècles. Une cité assiégée)* II. Praha: Argo.
- Denis, Ernest. 1932. *Konec samostatnosti české*. I–II. Praha: Šolc a Šimáček.
- Haberkern, Phillip N. 2016. *Patron saint and propeht: Jan Hus and the Bohemian and German Reformation*. Oxford: Oxford University Press.
- Hrejsa, Ferdinand. 1912. *Česká konfesse, její vznik, podstata a dějiny*. Praha: Nákladem České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.
- Kohler, Alfred. 2017. *Ferdinand I. (1503–1564). Kníže, král a císař*. České Budějovice: Veduta.

- Köhler, Hans-Joachim, ur. 1981. *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Molnár, Amedeo. 1948. *Bratr Lukáš – bohoslovec Jednoty*. Praha: Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká.
- Molnár, Amedeo, Noemi Rejchrtová in Luděk Rejchrt, ur. 1977. *Slovem obnovená. Čtení o reformaci*. Praha: Kalich.
- – –. 1991. *Valdenští: evropský rozměr jejich vzdoru*. Praha: Kalich, Evangelické nakladatelství.
- Müller, Joseph Theodor. 1922–1931. *Geschichte der Böhmischen Brüder*. I–III. Herrnhut: Verlag der Missionsbuchhandlung.
- Palacký, František. 1968. *Dějiny národu českého*. I–VI. Praha: Odeon.
- Pekař, Josef. 1990. *Postavy a problémy českých dějin, Výbor z díla*. Praha: Vyšehrad.
- Pettegree, Andrew. 2005. *Reformation and the Culture of Persuasion*. New York: Cambridge University Press.
- Říčan, Rudolf, ur. 1951. *Čtyři vyznání*. Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta.
- Říčan, Rudolf. 1956. »Dějiny Jednoty v přehledu.« *V Jednota bratrská, 1457–1957: Sborník k pětistému výročí založení*, ur. Rudolf Říčan et al., 11–108. Praha: Kalich.
- Říčan, Rudolf, et al., ur. 1956. *Jednota bratrská, 1457–1957: Sborník k pětistému výročí založení*. Praha: Kalich.
- Rohde, Michael. 2007. *Luther und die Böhmischen Brüder nach den Quellen*. Brno: L. Marek.
- Tomek, Václav Vladivoj. 1871–1879. *Dějepis města Prahy*. II–IV. Praha: Museum Království Českého.
- Vinkler, Jonatan. 2006a. *Posnemovalci, zavezniki in tekmeči*. Koper: Založba Annales.
- – –. 2006b. »Opombe in komentarji.« *V Zbrana dela Primoža Trubarja IV*, ur. Jonatan Vinkler. Ljubljana: Rokus.
- – –. 2006c. »Trden grad je naš Gospud: K četrti knjigi Zbranih del Primoža Trubarja.« *V Zbrana dela Primoža Trubarja IV*, ur. Jonatan Vinkler, 501–84. Ljubljana: Rokus.
- – –. 2011. *Uporniki, »hudi farji« in Hudičevi soldatje*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- – –. 2017. »Češki bratje – 560 let. I: Med nedovršenim husitskim prelomom z Rimom in luteransko reformacijo.« *Stati inu obstati* 13 (25): 9–34.
- Vlček, Jaroslav. 1940. *Dějiny české literatury*. I. Praha: L. Mazáč.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(28\)83-106](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(28)83-106)

Peter Kuzmič

CERKEV IN BOŽJE KRALJESTVO¹

**Cerkev je udeležena v kraljestvu:
Kristusova vladavina v sedanjem času**

Cerkev ni kraljestvo

V prejšnjem razdelku smo pokazali, da je Cerkev rezultat prihoda kralja, Gospoda Jezusa, ki jo je osnoval. Božje kraljestvo, ki ga je Jezus oznanjal in vpeljal, je osrednjega pomena za pravo razumevanje Cerkve in poglobljena referenčna točka znotraj Božje odrešilne ekonomije. Tako je Arthur Clutton-Brock (*Kaj je Božje kraljestvo?*, 1919) zaključil: »Dogma kraljestva mora biti glavna Cerkvena dogma in glavna dogma vsakega posameznega člana Cerkve.« (Clutton-Brock v Berkhof 1951, 10) Ali, kot se je izrazil Wolfhart Pannenberg, »doktrina Cerkve se ne začneja s Cerkvijo, ampak z Božjim kraljestvom« (Pannenberg 1969, 39). Svoj obstoj Cerkev dolguje Božjemu kraljestvu in »oba pojma sodita tesno skupaj, zato ni mogoče razumeti, kaj Cerkev je, ne da bi upoštevali njene povezanosti s temeljnim novozaveznim pojmom Božjega kraljestva« (Skydsgaard 1951, 385).

Andrew Martin Fairbairn je v *Kristus v sodobni teologiji* (1893) zatrdil:

Kraljestvo je imanentna Cerkev, Cerkev pa eksplicirano kraljestvo; nič, kar je tujega enemu, ne more biti v drugemu. [...] Cerkev je prihodnje kra-

¹ Uredniška opomba: v pričujoči številki objavljamo drugi (sklepni) del razprave; prvi je objavljen v prejšnji številki.

ljestvo, ki že vstopa v danes živeče duše in družbo, ki jo konstituirajo. [...] Kraljestvo je Cerkev, gledana od zgoraj; Cerkev je kraljestvo, videno od spodaj. (Fairbairn po Blackman 1939, 370)

Toda, čeprav je res, da je biblično Cerkev nujno opredeliti v razmerju do Kristusove vladavine, pa je po drugi strani nemogoče obe enačiti tako, kot to počne Fairbairn. Kraljestvo je veliko širši in vseobsežnejši pojem, ki ga Cerkev ne more zajeti, in tudi nobene pravice nima, da bi si v sedanjem času kraljestvo lastila kot svojo posest.

Naj si je njuno razmerje še tako neločljivo, Cerkev ni Božje kraljestvo. S Svetim Duhom oživljena Cerkev, v kateri je Kristus priznan kot Gospod, je kvečjemu najboljši približek in najpristnejši skupnostni izraz Božjega kraljestva v zgodovini.

Prav kakor sam Jezus, so bili tudi apostoli poslani, da pridigajo evangelij kraljestva. *Apostolska dela* njihovo oznanjevanje večkrat povzemajo prav s temi besedami. Vsebino oznanila o Božjem kraljestvu praviloma istovetijo z odrešilnim imenom Jezus Kristus, toda nikoli s Cerkvijo. V Samariji »so možje in žene začeli verjeti Filipu, ki jim je oznanjal evangelij o Božjem kraljestvu in o imenu Jezusa Kristusa« (Apd 8,12). V efeški shodnici je Pavel »razpravljal in jih prepričeval o Božjem kraljestvu« (19,8). Čisto na koncu knjige avtor Luka poda še dva povzetka Pavlovega delovanja v Rimu. Ko je oznanjal judovskim voditeljem, »jim je razlagal, jim pričeval o Božjem kraljestvu in jih skušal pridobiti za Jezusa« (28,23). In v sklepnih vrsticah: »Celi dve leti je Pavel [...] sprejemal vse, ki so prihajali k njemu. Oznanjal je Božje kraljestvo in o Gospodu Jezusu Kristusu učil z vso svobodo in brez ovir.« (28,30–31)

Tukaj vidimo, kako je oznanjevalec in prinašalec kraljestva sam postal oznanilo zgodnje Cerkve. Ta ni pridigala same sebe. Pridigala je evangelij kraljestva, se pravi veselo oznanilo o Jezusu Kristusu. Pri nobenem izmed teh odlomkov (in tudi pri drugih) ne moremo vstaviti besede Cerkev namesto kraljestva!

Poskusi istovetenja Cerkve s kraljestvom niso le nesvetopisemski, temveč so tudi zelo nevarni. Zgodovina Cerkve od Konstantinove dobe do današnjega časa ponuja obilo dokazov, da je temu tako. Kjerkoli in kadarkoli Cerkev sebe istoveti z Božjim kraljestvom, podlega skušnjavi,

da se polasti svetne oblasti, se je oklene in jo zlorabi. S tem v zvezi storimo prav, če prisluhnemo »preroškemu« uvidu Wolfharta Pannenberg:

Teološko istovetenje Cerkve s Kristusovim kraljestvom je vse prepogosto služilo interesom cerkvenih dostojanstvenikov, ki niso uglašeni z Božjim kraljestvom. Številni kristjani, še posebej cerkveni voditelji, radi mislijo, da so v lasti resnice ali vsaj dokončnega kriterija vse resnice. Ker se počutijo tako nenadomestljivo povezani s samim Kristusovim kraljestvom, ne prepoznavajo in ne priznavajo provizoričnega značaja sleherne cerkvene organizacije. Niso zmožni, da bi ponižno stali pred prihodom Božjega kraljestva, ki s seboj prinaša končno bodočnost sveta. Slepí so za to, kako se celo že zdaj, proleptično, prihodnost manifestira v svetu (in to ne le v Cerkvi, niti ne vedno prek Cerkve). Ravno zato, ker se Cerkev zmožno ima za sedanjo obliko Božjega kraljestva, se mora Božja vladavina pogosto manifestirati v sekularnem svetu zunaj Cerkve in marsikdaj proti Cerkvi. (Pannenberg 1969, 78)

Cerkev je *nasledek* pridiganja Božjega kraljestva, občestvo tistih, ki so izkusili moč in okusili blagoslove kraljestva. Božje kraljestvo je njen začetek, njen temelj, toda kraljestvo ostaja tudi njen cilj. Cerkev je namreč »občestvo aspirantov za Božje kraljestvo«, kot pravi Hans Küng, ki pristavlja, da »pripadnost cerkvi v sedanji dobi skušnjave ni zagotovilo pripadnosti zadnjemu Božjemu kraljestvu«. Cerkev nima svojega smisla sama v sebi, v tem, kar je, temveč v tistem, kar ji prihaja naproti. (Küng 1967, 95–96)

Cena vstopa v kraljestvo

Svetopisemska zgodovina je zgodba o Božjih odrešilnih dejanjih, ki so usmerjena na stvarjenje novega človeštva, namreč ljudstva, ki se upravičeno imenuje Božje in ki Boga avtentično predstavlja med narodi. To je ljudstvo, ki Boga priznava za svojega kralja, ljudstvo, ki je Božje kraljevo duhovništvo na zemlji. V Stari zavezi se je imenovalo *kehal Jahve*, »GOSPODOVO občestvo [skupščina]«. Grška ustreznica novozavezno Božje ljudstvo označi z *ekklesia tou theou*, Božja Cerkev.

Ta skupnost, ki se jo naslavlja kot »Božje ljudstvo«, »Kristusovo telo« ipd., je zmeraj vidna, v tem svetu prepoznavna, množica verujočih. Nadležno in zavajajoče je, da se besedi kraljestvo in Cerkev danes pogosto uporabljata, kot da bi bili avtonomni entiteti. Ne gre za samostojna pojma in za razumevanje resničnega bistva ter poslanstva skupnosti verujočih, ki ji pravimo Cerkev, se moramo pozorno držati njune rabe v Pismih. Ko govorimo o Božjem kraljestvu, je poudarek na Bogu, na njegovi kraljevski sili in vladavini, na njegovih odrešilnih dejanjih in absolutni oblasti. V besedni zvezi »Božje kraljestvo« je operativna beseda *theoû* (prim. Schmidt 1964–76, 1:574–593; Newbiggin 1953, 28).

Besedna zveza »Božje kraljestvo« nam pove nekaj o *Bogu* (namreč to, da kraljuje). Ni opis nečesa, čemur pravimo »kraljestvo«. [...] Redukcija na zgolj »kraljestvo«, značilna za sodobno rabo, je torej sporna. Pa ne le zato, ker gre za odmik od svetopisemske rabe, ampak predvsem, ker je ta sodobna raba v osnovi zgrešena, saj »Božjega kraljestva« ne razume kot ponazoritev Boga v njegovi absolutni oblasti, temveč kot nekakšno določljivo »reč«. (France 1984, 32–33)

S podobno nevarnostjo izpraznitve oz. krčenja svetopisemskega pomena se soočamo, tudi če govorimo o Cerkvi, ne da bi ustrezno poudarili, da gre za Božjo (ali Kristusovo) Cerkev. Tukaj je operativna beseda *theoû* ali *Christoû*. Cerkev se lahko upravičeno tako imenuje, samo če oziroma ko priznava Kristusovo vladavino in se ji podreja. Cerkev je Kristusovo »telo«, ki se zaveda svoje »glave«. Ta nova skupnost ljudi, ki jih je Bog odkupil in jim odpustil, so njegovi »izvoljenci« (*eklektion*), poklicani in izvoljeni, da bi bili »svetniki« (*hagioi*). Tako po svojem poreklu kot po tem, kar po sami svoji naravi in značaju so, izhajajo iz Njega, ki mu pripadajo: iz samega Boga. Njihov značaj je izraz Božjega značaja, njihovo življenje priteka iz življenja, ki ga daje Bog, in njihovo poslanstvo je podaljšek poslanstva Božjega Sina.

Evangelij o prihodu Božjega kraljestva v Jezusu iz Nazareta terja odziv spreobrnjenja in vere (Mr 1,15). Takšen odziv pa rezultira v novem življenju, ki ga podarja Bog. To je »odrešenje« oziroma »novo rojstvo«, če se izrazimo v danes najpogostejšem evangeljskem žargonu. Evangelij

terja korenito odločitev, spremembo mišljenja (*metanoia*), predstavitev iz kraljestva teme v kraljestvo luči Božjega Sina (Kol 1,13). Takšen odziv na evangelij o Kralju, ki posledično sproža spremembo življenja, je torej *vstop v Božje kraljestvo*. Ta vstop v domeno blagoslovov Božjega kraljestva je dar. Zgodi se na Božjo iniciativo in po njegovi milosti, ki je zastoj dostopna grešnim in nevrednim. In vendar ni tako poceni, kot bi si lahko mislili na osnovi evangelizacijske propagande nekaterih zahodnih evangelijev.

Jezus ne bagatelizira cene in težavnosti vstopa v Božje kraljestvo. Res je odziv na njegovo oznanilo individualen, saj gre za osebno sprejetje, toda rezultat individualnega odziva nikakor ni zgolj rešitev posameznikove duše za nebesa ali sedanja sladka, skorajda zasebna, povezanost z Jezusom. Postati kristjan, vstopiti v Božje kraljestvo je možnost, odprta le tistim, ki so pripravljeni zanikati sami sebe in svoje lastne interese v prid Božji absolutni oblasti nad vsem svojim življenjem in vsemi svojimi medosebnimi odnosi. To lahko vključuje odrekanje družini (prim. Mt 10,34–37) in blaginji, kot je razvidno iz zgodbe o mlademu bogatemu oblastniku (Mr 10,17–31). V družbah, v katerih je krščanstvo kulturno sprejeto in spoštovano, so tovrstne zahteve kralja Jezusa vernikom težko razumljive. V takšnih družbenih kontekstih se sporočilo o Božjem kraljestvu z vsemi njegovimi imperativi redko sliši, če pa se že, se pogosto v razvodeneli obliki, in marsikdaj ga tisti, ki pravijo, da »poznajo Jezusa«, naravnost zanikajo. Pri oznanjevanju navadno zahteve nadomestijo z obljubami, kot da ne bi oboje neločljivo sodile skupaj in se vzajemno pogojevale. »Iščite najprej Božje kraljestvo in njegovo pravičnost in vse to vam bo navrženo« (Mt 6,33).

Jezusovi sledilci, ki živijo pod totalitarnimi političnimi režimi ali med militantnimi muslimani ali kjerkoli pač že tvorijo zvesto manjšino, se zavedajo, da ima pripadnost kralju Jezusu oziroma življenje pod njegovo oblastjo svojo ceno. Zavedajo se, kakor se je zavedala tudi zgodnja Cerkev, da služenje Jezusu pomeni ravnodušnost do zakladov in vrednot tega sveta. Odvrčajo se od sleherne zaskrbljenosti s trdnim zupanjem v nebeškega Očeta, v kralja, ki vlada celo sredi sovražnih okoliščin. Danes bi se Cerkev Jezusa Kristusa morala spomniti, da je prega-

njanje svetopisemsko znamenje pripadnosti Božjemu kraljestvu. »Sicer pa bodo preganjani vsi, ki hočejo res pobožno živeti v Kristusu Jezusu.« (2 Tim 3,12; glej tudi: 1 Pt 2,20–21; 4,12–17; Mt 5,10–12; 10,16–23; 24,9; Mr 13,9–13; Lk 21,12–17) Danes se sicer sleherno zvesto pričevanje za Jezusa ne konča nujno v trpljenju, vendar nas Hendrikus Berkhof upravičeno spomni, da bi trpljenje

bržkone lahko bilo pomemben kriterij za presojo pristnosti naših besed in dejanj. Besede, ki nič ne stanejo, in dejanja, s katerimi se skušamo priljubiti, nimajo nič opraviti z odposlanskim [*apostolary*] značajem Božjega ljudstva kot prvine [*firstfruit*]. (Berkhof H. 1979, 419)

Cerkev Jezusa Kristusa izpolnjuje svoje poslanstvo v padlem in sovražnem svetu. Živi v napetosti, ki je učinek prekrivanja dveh dob, med »že« in »ne še (v polnosti)« Božjega kraljestva. To nas skupaj z današnjo izkušnjo globalne Cerkve pripelje do realistične ocene situacije.

V svetu, v katerem živimo, v katerem lahko za sleherno uspešno dejanje sodelovanja ali sprave najdemo »ekvivalent« v krutosti in preganjanju izredno velikega obsega, postaja čedalje vprašljivejše, ali v bližnji prihodnosti krščanstvo brez trpljenja sploh lahko zabeleži kakršenkoli, napredek vreden truda. (Duthie 1968, 87)

Ta trditev Charles Duthieja iz leta 1968 se je medtem že potrdila, mi pa smo in vedno bolj bomo pričeli njene relevantnosti za današnji in prihajajoči čas.

Vstopiti v božje kraljestvo pomeni pridružiti se občestvu verujočih, kajti »duh kraljestva je ljubezen, ki sili k skupnosti« (Bruce [1889] 1890, 60). Pripadati Jezusu Kristusu pomeni biti del te organske in pristne skupnosti, ki je najboljši obstoječi približek Božjega kraljestva na zemlji; pomeni biti ud njegove Cerkve, ki ga Bog naredi in mu vlada. V tej novi skupnosti Jezusovih učencev se izkuša Božja prisotnost, priznava njegova vrhovna oblast, podreja se njegovi vladavini in izvršuje njegova volja.

Cerkev je občestvo, ki ga Bog po Svetem Duhu zbira kot svoje lastno ljudstvo in pošilja v svet, da v njem oznanja in živi sporočilo kralja, ki je Gospod Jezus; je občestvo moških in žensk, ki so s samo naravo svo-

je posebne poklicanosti od-ločeni kot posebno Božje ljudstvo; občestvo, utemeljeno v odrešitvenih smotrih Boga, ki ga hranita in ohranjata njegova prisotnost in moč. To, kar Cerkev (po svoji naravi) je, in poslanstvo Cerkve sta določena s tem posebnim odnosom med Bogom in njegovim ljudstvom, med Kristusom in Cerkvijo.

Cerkev kot kraljeva služabnica

V učlovečenju je kralj Jezus, resnični Bog, sam sebe »ponižal (izpraznil) tako, da je prevzel resnično naravo (podobo) služabnika (*doûlos*)« (Flp 2,7). Ko je učencem govoril o novi vrsti odnosa med tistimi, ki pripadajo njegovemu kraljestvu, je to svojo ponižnost služabnika poudaril kot vzor, po katerem naj se zgledujejo. On namreč »ni prišel, da bi mu stregli, ampak da bi stregel« (*diakonêsai*) (Mt 20,28; Mr 10,45). Pri zadnji večerji je Jezus učencem umil noge v izziv in spodbudo, da bi tudi sami postali služabniki (Jn 13,1–17). Pri tem jih svari, naj njihovi voditelji ne bodo kakor »kralji narodov (poganov)«, marveč služabniki, kakor on sam: »Jaz pa sem sredi med vami kakor tisti, ki streže.« (Lk 22,25.27) Jezus to pravi pri druženju za mizo, ki je tudi sama eno izmed znamenj prihoda kraljestva, ki kaže na (do)končno izpolnitev v eshatonu »pri moji mizi v mojem kraljestvu« (Lk 22,30). Ključna vrstica tega pogovora je »Prepuščam vam kraljestvo, kakor ga je meni prepustil moj Oče« (Lk 22,29).²

Za Jezusovo poslanstvo [*ministry*] je bila značilna trojna služba [*service*] pridiganja, učenja in demonstriranja evangelija Božjega kraljestva. Delal je znamenja, ki so kazala na prihod kraljestva v samem Jezusu in ki so kulminirala v skrajnjem dejanju služenja, ko je »dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mr 10,45). Njegova vzorna služba [*ministry*] in žrtvovanje lastnega življenja sta postala poklicanost v službo za vse, ki mu sledijo. Na podlagi Jezusove žrtve Janez potegne zaključek, da »smo tudi mi dolžni dati življenje za brate« (1 Jn 3,16).

2 Pozornost velja celotnemu pogovoru, še posebej vrsticam 24–30, kot tudi dejstvu, da odlomku sledi svarilo Petru.

Cerkev ni kraljestvo in si tudi ne more prilaščati monopola nad kraljestvom. Lahko je približek kraljestva in prejema blagoslove kraljestva, vendar le v sorazmerju s svojo podrejenostjo kralju, kot njegova služabnica. Sodobno evangelijsko gibanje s svojim poudarkom na individualizmu in izmerljivi uspešnosti, s svojim duhom posvetne tekmovalnosti tako pri širitvi svojih programov doma kot pri misijonarskih prizadevanjih v tujini, je v resni nevarnosti, da postane prežeta z duhom in vrednotami tega sveta. Zame kot tujca – in tudi za mnoge moje brate – so določeni zahodni misijonarski in evangelizacijski podvigi videti kot s krščanskim imenom krščene organizacije, ki služijo same sebi v lasten prid, namesto da bi bile izraz duha služabnika Božjega kraljestva. Naj Gospod Cerkve dovoli, da se motim, in mi odpusti, če delam krivico s tem, kar govorim.

Dejstvo pa ostane, da sta za to, kar Cerkev (po svoji naravi) v resnici je, kot tudi za njeno poklicanost, značilna ponižno služenje in spoznanje/priznanje, da si ne moremo lastiti stvari in ljudi, ki pripadajo samo Bogu. On je kralj. Mi moramo biti njegovi ponižni služabniki, venomer pripravljeni, da ubogamo njegovo poveljevanje in izvršujemo njegovo voljo. Karkoli že obstaja zunaj takšne naravnosti, nima pravice, da bi se imenovalo Cerkev Jezusa Kristusa, saj odstopa od Božjega kraljestva. Kraljestvo terja predanost in poslušnost pri službi, sledenje vzoru kralja-služabnika. To, kar Cerkev po svoji naravi in poslanstvu je, lahko prav razumemo, živimo in prakticiramo zgolj v pravem odnosu z njenim ustanoviteljem, njeno glavo – Jezusom Kristusom – ter v skladu z Jezusovim osrednjim sporočilom o Božjem kraljestvu. Le cerkev, ki je globoko zakoreninjena v Božjih namenih, razodetih v Kristusu, in ki je tem popolnoma zvesta, bo hranjena/podpirana z močjo njegovega Duha in sposobna, da učinkovito streže in služi svetu, ki (še) ne pozna Boga.

Za služabnika ni značilno le ponižno služenje drugim, ampak tudi brezpogojno zaupanje in receptivnost. Jezus takšno držo razloži v govoru na gori, ko pravi, da nihče »ne sprejme Božjega kraljestva« oz. »ne pride vanj«, če ni »kakor otrok« (Mr 10,13–16). Kako šokantno je spoznati, da številni evangelijski, ki sicer zagovarjajo navdihnjenost sleherne besede *Svetege pisma* in vsaj z besedami priznavajo, da je Jezus Gospod,

ob pomoči neverjetne eksegetske telovadbe in s podrejanjem svetopisemskih spisov tuji interpretativni shemi, enostavno preženejo velik del Jezusovega etičnega nauka v eshatološko prihodnost Božjega kraljestva. Naj nam Gospod Jezus odpusti, da tako nezvesto gospodujemo nad njegovo besedo, sprevračamo svete namere, ki jih ima za svoje sledilce, in se neposlušno izmikamo najpomembnejšemu, najzahtevnejšemu in najizzivalnejšemu delu njegovega nauka.

Klic k spokorjenju

Ko Jezusove namere vzamemo zares in vidne izraze krščanske vere preverimo v luči svetopisemskega razodetja, se lahko znajdemo celo v skušnjavi, da bi obupali nad izkustveno cerkvijo. Spoznamo namreč, da »celo v Cerkvi znova rojenih [*regenerate*] Božje kraljevanje ni popolnoma vidno« (Henry 1980, 27). Na tej točki ponižno pripoznamo, da čeprav Cerkev moramo opredeliti v smislu njenega razmerja do Božjega kraljestva, kot je »že« v Jezusovem življenju in nauku, pa kraljestvo vendarle »še ni« njena sedanja domačija. Cerkev še ni *in patria*, marveč je še vedno na *via*; je »že«, toda še vedno je na poti, »ni še« prispela do svoje končne usode in dovršitve. Pri tem ko opozori na to razlikovanje, nas Skydsgaard posvari:

Je *ecclesia viatorum*, vselej izpostavljena Antikristovim skušnjavam k odpadu in osamosvojitvi. V trenutku, ko to pozabi in se vzpostavi kot najvišja oblast na svetu, preneha biti Cerkev Jezusa Kristusa in postane odpadnica. (Skydsgaard 1951, 92–93)

Evangelijci navadno samodejno predpostavljamo, da takšne trditve zadevajo Rimskokatoliško Cerkev in nekatere bolj ali manj teološko liberalne protestantske cerkvene skupnosti. Res je bila ena najusodnejših napak srednjeveške katoliške Cerkve ta, da se je (ob pomoči Avgušтина) enačila z Božjim kraljestvom. Kristusovo kraljevanje je bilo tako sprevrženo v kraljevanje cerkve, kristokracija je postala ekleziokracija. Če se najblažje izrazimo, je bila distinkcija med obema vsaj zabrisana. Nekatera sodobna ekumenska prizadevanja ponavljajo to napako, ko svoje programe enačijo z Božjim kraljestvom.

Toda ali smo evangelijski na tem področju nedolžni? Ali smo ob vsej naši bogati reformacijski dediščini in svetopisemski pravovernosti, ob vseh današnjih uspehih pri misijonu, oznanjevanju in rasti cerkva, dovolj ponižni, da vemo, kaj moramo reči našemu Gospodarju, namreč: »Nekoristni služabniki smo; naredili smo, kar smo bili dolžni narediti« (Lk 17,10)? Smo? Ali se zavedamo, da naše razlikovanje med vidno in nevidno Cerkvijo ni ravno biblično ter da se k njemu marsikdaj zatekamo le kot h kritju za naše grehe in našo nepokornost Gospodu Cerkve? Ali dejstva potrjujejo, da res verjamemo v *ecclesia semper reformanda*, ali pa smo, nasprotno, tako zelo okosteneli na ravni strukturiranosti, tako togi v načinih, kako »služimo Gospodu«, tako dogmatični pri določenih doktrinarnih formulacijah, da celo sam Gospod Jezus ne more vzbuditi našega odziva in reforme, ki si jo želi? Je naše razumevanje Cerkve in njenega poslanstva tako zelo statično, da preprečuje celo dinamični oblasti Božjega kraljestva, da bi vnovič vdrla v Cerkev z Duhom prenove in oživitve? Mar niso naše evangelijske cerkve skupaj z vsemi drugimi – in kakor že Cerkev v Laodikeji – v skušnjavi, da se ponašajo, kako premožne so? Da se hvalimo, kako smo obogateli in ne potrebujemo ničesar, medtem ko v resnici takšna izjava ravno potrjuje žalostno dejstvo, da smo »siromak in bednež, ubog, slep in nag« (Raz 3,17), počutimo pa se samozadovoljno in samozadostno zgolj zato, ker smo izgubili stik z Gospodom in občutek za njegovo kraljevsko prisotnost? Cerkev (ali misijon ali kaka druga krščanska organizacija), ki se hvali s svojimi dosežki, namesto da bi se spreobračala od svojih napak in jokala zaradi grehov sveta, ki ne pozna Boga, kaže znake odvrnitve (od Jezusa), zaradi katere jo bo kralj Jezus – kolikor se ne spreobrne – zavrzel. V razmislek nam je lahko Pascalov prikaz Cerkve: »*Bell'état de l'Église quand elle n'est plus soutenu que le Dieu.*« (Cerkev je v dobrem stanju, ko jo vzdržuje le še Bog.) (Pascal v Visser't Hooft 1948, 70)

Če ne bo prva javna zapoved kralja Jezusa – »Spreobrnite se« – spet zadonela jasno, nedvoumno, neapologetsko kot del evangelija o Božjem kraljestvu in če ne bomo ponižno sprejeli vloge služabnikov v pokorščini kralju Jezusu, potem so mnoge naše evangelijske cerkve v nevarnosti, da končajo na poti, ki vodi proč od kraljestva.

Prva izmed Luthrovih petindevedesetih witterberških tez in s tem prva javna beseda reformacije se je glasila: »Naš Gospod in Mojster Jezus Kristus [...] je želel, da bi celotno življenje vernikov bila pokora.« Willem Visser't Hofft v zvezi s tem komentira:

Toda tragedija cerkva reformacije je v tem, da so to eksplozivno resnico, določeno za rojevanje nenehno reformirajoče se Cerkve v vsak dan osveženi komunikaciji s Kristusom, razumele kot dosežek in razlog za ponašanje. Te cerkve, za katere je bilo sprva značilno dinamično spreobračanje, so postale cerkve ustavljenega spreobračanja. Vkopale so se, namesto da bi ostale v gibanju. Bile so boje za jalove zmage. (Visser't Hooft 1948, 70)

Evangelijske cerkve so zaradi svoje hitre rasti in stremljenja po številčni moči ter ugledu v širšem krščanskem in sekularnem svetu zlahka dovzetne za enako duhovno bolezen in razkroj. Tudi mi smo v nevarnosti, da postanemo posvetni in samozadostni, hkrati pa pomanjkljivi v ljubezni, veri in pogumu, ki so značilni za ljudstvo Kralja kraljev. Tudi mi zlahka najdemo »globoke razloge za dobičkonosne kompromise s poganstvom«. Tudi našo cerkev je potrebno »spomniti, kako malo se lahko zanaša nase in kako hitro lahko pade iz reformacije v deformacijo.« (Visser't Hooft 1948, 71)

Varujmo se te subtilne skušnjave, da bi Kristusa zamenjali za Cerkev. Cerkev Jezusa Kristusa je Cerkev zgolj v tisti meri, kolikor je ljudstvo, ki nosi njegovo ime, Jezusu zvesto in pokorno. *Ubi Christus, ibi ecclesia!*

Odprtost Cerkve za moč Svetega Duha

»Božje kraljestvo namreč ni v besedi, temveč v moči.« (1 Kor 4,20) Božje kraljestvo je dinamičen koncept. Jezus ni le pridigal evangelija o Božjem kraljestvu, temveč je s čudeži, ki jih je delal, demonstriral tudi njegovo moč in svoje kraljevsko usmiljenje. Njegovi čudeži so bili znamenja njegove vrhovne oblasti, proti kateri niso mogli obstati ne boizen, ne demoni, niti smrt. Ko je apostole poslal, da oznanjajo Božje kraljestvo, jim je dal moč, da zdravijo bolne in izganjajo demone (Mt 10,1.7–8). Očitno je, da je v Cerkvi Nove zaveze poslanstvo oznanjanja (pridiganja) evangelija o Božjem kraljestvu, ki ji ga je podelil Kristus, po-

vezano z usposabljaljočo močjo Svetega Duha za premagovanje hudobnih sil. Pridiganja in zdravljenja apostoli niso dojemali kot dveh različnih nalog. Dar Duha za njih ni bil le znamenje prihajajoče nove dobe, temveč tudi očitnost moči kraljestva v njihovi sedanosti. Sveti Duh je bil sólo življenje Cerkve: ne nadomestek za Kristusa, marveč tisti, ki Cerkev v Kristusu osredinja in Kristusa vselej povečuje, kar je tudi osnovno poslanstvo Svetega Duha. Kristus vlada, kjer veje Duh, saj je prihod kraljestva v moči Svetega Duha za prepričevanje/obsojanje, očiščevanje in usposabljanje začetek konca vsega, kar se zoperstavlja Božji vladavini.

V preteklosti so ekleziologijo praviloma utemeljevali v kristologiji. Povezavo med obema so navadno pojmovali ontološko, kar je neredko pripeljalo do izredno statičnih razumevanj Cerkve. Svoje je prispevala tudi institucionalizacija cerkve, s katero se je ta osredotočila na lastno doktrino, bogoslužni red in organizacijske strukture, ki služijo predvsem njej sami. Nemoč in jalovost takšnih cerkva sta postali očitni, brž ko so cerkve izgubile podporo svetnih sil in so se bile prisiljene postaviti na lastne noge. Takšne dolgotrajne negativne tendence razvoja, skupaj z manj davnimi – pozitivnejšimi – binkoštno-karizmatične preнове, so pripeljale do čedalje jasnejšega spoznanja, da bi morala ekleziologija temeljiti tudi na pnevmatologiji. Pnevmatološki aspekt Cerkve vnovič poudarja dinamičnost in moč Božjega kraljestva, še posebej, ko pripoznava vlogo Duha pri usposobitvi skupnosti verujočih za izvrševanje njegove poslanstva v svetu. Zato se upravičeno čedalje bolj uveljavlja stališče, da bi karizmatično (darovi Duha) moralo imeti prednost pred čisto institucionalnim (glej npr. Snyder 1977). Tako okosteneli institucionalizem kot neživljenski zakramentalizem in ozkosrčni legalizem so lahko znamenja odsotnosti Kristusovega Duha. Takšne cerkve so brez moči in brez radosti. »Kajti Božje kraljestvo ni jed in pijača, marveč pravičnost, mir in veselje v Svetem Duhu.« (Rim 14,17)

Ko verujoči Božjemu Duhu dajo prostor, da veje, se Cerkev lahko izvije iz nesvetopisemske dihotomije med kleriki in laiki in začne se proces »demokratizacije«, pri čemer udje kongregacij lahko odkrivajo darove Duha, kar omogoči službovanje celotnega Kristusovega telesa. Za cerkve, v katerih ni prostora za delo Božjega Duha, pogosto velja de-

skripcija: »Duhovni darovi laikov so atrofirali, medtem ko so odgovornosti klerikov in administratorjev hipertrofirali.« (Lovelace 1979, 171) Takšne kongregacije so osiromašene na ravni dveh izmed temeljnih komponent svetopisemske Cerkve, namreč duhovništva vseh verujočih in krščanske skupnosti v pravem pomenu besede. S tem so onesposobljene tako pri svojem poslanstvu kot tudi glede na to, kar Cerkev po svoji naravi je. Njihova srečanja so pravzaprav pastoreva privatna predstava za zaprto publiko. Namesto da bi z vzajemno skrbjo za dobrobit slehernega posameznika in vseh skupaj rasli v skupnost Duha, pogosto »degenerirajo v skupino nepovezanih posameznikov, ki se cerkvenih srečanj udeležujejo iz osebnih razlogov« (Viser't Hooft 1948, 76). Krščansko cerkev, ki Jezusovo kraljstvo jemlje zares, pa bo, nasprotno, Duh venomer izpolnjeval, prenavljal in vodil. Brez njega namreč zlahka postane »plen svetnih družbenih silnic [...], ki jih usmerjajo nezadržne sociološke zakonitosti namesto kreativne moči Svetega Duha« (Viser't Hooft 1948, 76).

Lesslie Newbiggin je zagovarjal trikotno razumevanje Cerkve, ki mora poleg poudarka na pravem nauku, tj. pričevanju apostolov (protestantski poudarek) in pravem redu, tj. apostolskem nasledstvu (katoliški poudarek), zajeti tudi binkoštni poudarek na vlogi oživljajočega Božjega Duha. Svojo kritiko deformiranosti in nezadostnosti prvih dveh stališč je ilustriral s primerjavo svetopisemskih kriterijev in praks s tradicionalnimi cerkvenimi.

Apostol je Apolovim spreobrnjencem zastavil enostavno vprašanje: »Ali ste prejeli Svetega Duha, ko ste postali verni?« In prejel je nedvoumen odgovor. Njegovi sodobni nasledniki so bolj nagnjeni, da vprašajo bodisi »Ali ste verovali točno to, kar mi učimo?« ali »So bile roke, ki so jih na vas polagali, naše roke?« in da – kolikor prejmejo zadovoljiv odgovor – spreobrnjencem zagotavljajo, da so prejeli Svetega Duha, čeprav se ti tega ne zavedajo. Njihova in Pavlova drža se razlikujeta kot noč in dan. (Newbiggin 1953, 104)

Vznik binkoštnega gibanja na Zahodu ter njegova bliskovita širitev in neverjetna rast v deželah tretjega sveta tudi nedvoumno potrjujejo

dejstvo, da Sveti Duh ni izmenljiv z meščanskim duhom, za katerega ga je, kot kaže, velik del zahodnega krščanskega establišmenta pri svoji monopolistični pretenziji po Božjem kraljestvu zamenjal. Duh (kakor veter) veje, koder hoče (Jn 3,8). Poraženci vseh družb, revni in zatirani, proletarci ter prezirani in neizobraženi kmetje so danes prejemniki odrešilne milosti v Kristusu in soudeleženci v mogočnih manifestacijah delovanja Svetega Duha. To pa resnično je znamenje kraljestva, saj je Duh tudi našega Gospoda mazilil, »da prinesem blagovest ubogim [...], da pustim zatirane na prostost [...]« (Lk 4,18). Če naj se naše poslanstvo zgleduje po Jezusovem, kot smo evangelijci (še zlasti po Lausanni)³ upravičeno poudarjali, moramo biti dosledni in se soočiti z izzivom nadnaravnih vidikov Jezusovega poslanstva in poslanstva apostolov ter vloge »znamenj in čudežev« v poslanstvu Cerkve. Spiritualizirati odlomke, kakršna je Jezusova inavguracijska izjava (Lk 4,18–19), ki smo se je zgoraj dotaknili, kot da bi Jezus npr. z »da oznamim [...] slepim vid« govoril »o ozdravljanju slepote v smislu slepote srca, vklenjenega v greh«, ni nič drugega kot ignorirati neposreden pomen besedila. Lahko bi navedli nešteto primerov hermenevtičnih zlorab in neverjetno napačnih eksegetskih konstruktov, ki vsi očitno izkrivljajo svetopisemsko besedilo, z namenom, da zaobide jasen izziv celovitega evangelija in upraviči nemoč večjega dela sodobne cerkve. Žalostno dejstvo je, da so številni evangelijci, ki sicer prisegajo na svojo zvestobo načelom avtoritativnosti in nezmotljivosti *Svetega pisma*, pogosto bili (in še vedno so) odgovorni za najgrobejše tozadevne zlorabe.

Varovati pa se moramo tudi slehernega senzacionalizma, površnega karizmatičnega triumfalizma in sebičnega hlepenja po čudežih. Kritični moramo biti v vseh primerih, ko se čudeže išče brez poslušnega pripoznanja Kristusovega vrhovnega kraljstva. Tudi ne smemo zaupati tistim, ki o darovih govorijo več kot o darovalcu. Vendar pa se obenem moramo soočiti s celoto svetopisemskega nauka o poslanstvu Cerkve, vključno z vlogo nadnaravnega pri oznanjevanju evangelija (še posebej v obmejnih

3 Mišljeno je lausannsko gibanje (za oznanjevanje svetu), tako imenovano po kraju svojega prvega kongresa, ki je zasedal julija 1974 v švicarski Lausanni. (Op. prev.)

in pionirskih situacijah), in pripoznati pomembnost celotne palete darov Duha za pravo razumevanje in zdravo delovanje Cerkve.

Evangelijci moramo šele zares dojeti, da »pridiganje besede« samo po sebi še ne zadošča. Mnoge evangelijske cerkve so znane po odličnih bibličnih pridigah, in vendar so impotentne pri oznanjevanju. Lastna izkušnja z binško gibanjem, kjer je pridiganje žal pogosto tako po vsebini kot tudi po formi zelo šibko, pa me je prepričala, da je prisotnost Duha »veliko bolj prepričevalna in navdihujoča kakor ducate pridig, ki jih podajo zavrti pridigarji«, kot se je izrazil Wolfhart Pannenberg (1969, 90). Eden bolj znanih začetnikov binškega gibanja Donald Gee, znan po svoji zmožnosti ohranjati ravnovesje in to tudi verbalno izražati, je aforistično nakazal pot: »Beseda sama izsušuje, Duh sam napihuje, Beseda z Duhom daje rast/zrelost.« (Gee v Nicholls in Ro 1993, 143)

»Brez *pnevme* ni *some*.« (Padilla 1976, 7) Po drugi strani pa ponižno pripoznajmo tudi to, da Sveti Duh ni naša last in da ga Cerkev ne more ne kontrolirati ne omejevati. Nikoli se ni imenoval »Cerkveni Duh« in nobeno cerkveno telo se nima pravice širokoustiti, češ da »ima Duha«, tudi binško in karizmatično ne. On ni nikogaršnja last! Priznajmo, da celotna Cerkev potrebuje novo izlitje Svetega Duha, da bo prenovljena v tistem, kar po svoji naravi je, in opolnomočena [*empowered*] v svojem poslanstvu za žetev poslednjih časov, tako doma kot v inozemstvu. Ponižno pripoznajmo, da je Cerkev Jezusa Kristusa že glede samega svojega življenja odvisna od Svetega Duha in da je on glavni in mogočni izvrševalec krščanskega poslanstva.

Povzemimo pričujočo razpravo z relevantnim svarilom Davida Watsona:

Ni nikakršnega zagotovila za podelitev Duha – ne pri krstu, ne pri konfirmaciji, ne pri ordinaciji. [...] Duh se ne pusti vezati na cerkev ali kakršnokoli službo v cerkvi. [...] Cerkev, ki skuša Duha vkleniti v svoje institucionalne kalupe, tradicionalne vzorce ali na svoje doktrinarne izjave, se bo hitro znašla v stanju nemoči in hiranja. Resnično duhovno življenje in svoboda sta dana le, če se cerkev Duhu podreja, če Duha posluša in mu je poslušna. Pri vsakem koraku se moramo naučiti slišati, kaj govori Duh

Cerkvam, četudi gre včasih za besedo graje ali svarila pred obsodbo. Bog daje Duha tistim, ki so mu poslušni. (Watson 1978, 166–67)

Cerkev bo dedovala kraljestvo: Bodoči Kristusov prihod

Cerkev se ozira k svojim začetkom ob prvem Kristusovem prihodu in zre proti svoji dovršitvi ob njegovem drugem prihodu. Medtem ko uživa blagoslove Božjega kraljestva, ki »je že«, se obenem tudi zaveda, da Jezusova kraljevska oblast »še ni« v polnosti udejanjena. To spoznanje Cerkev navdaja s ponižnostjo in z upanjem hkrati. Medtem ko veruje, da je kraljestvo v Kristusu že zgodovinsko nastopilo, zvesto dela v prid njegovemu večjemu, prav tako zgodovinskemu uresničenju; čaka na njegovo dovršitev ob koncu zgodovine in v pričakovanju moli – »Pridi tvoje kraljestvo«.

Božje kraljestvo je od zgoraj; je nadnaravno in človeško prizadevanje ga ne more ustvariti. Brez Boga je neuresničljivo. Ali kot pravi David Bosch v svoji primerjavi Melbourne in Pattaye:

Če naše odrešenje ne bi bilo utemeljeno v včerajšnjem dnevu Božjega normativnega razodetja v križanem in vstalem Kristusu in če ne bi segalo proti jutrišnjem dnevu našega dokončnega odrešenja, bi bili ujeti v jalo-vo početje poskusa izgradnje Božjega kraljestva z lastnimi rokami. (Watson 1978, 166–67)

Evangelijci smo znani po zagovarjanju doktrine Kristusove vrnitve in poudarku na eshatologiji. Žal pa sta moje poznavanje in izkušnja evangeljskega »eshatologiziranja« izrazito negativna. Zdi se mi namreč, da smo evangelijci skoraj brez izjem zamenjali Božje kraljestvo za razkolniške milenaristične debate ter brezplodne spekulacije o kronologiji poslednjih časov in dogodkih, ki naj bi se v poslednjih časih odvijali po svetu. V nekaterih zahodnih državah, zlasti v ZDA, je nauk o »poslednjih časih« rastoča gospodarska panoga in cvetoč posel. Videti je, da senzacionalistična eshatologija s svojimi spekulativnimi ugibanji, ki jo pogosto popularizirajo v obliki znanstvene fantastike, njeno relevantnost pa konstruirajo s spornimi, toda dogmatskimi sklicevanji na

politične in gospodarske dogodke današnjega časa, milijonom naivnih kristjanov, ki verujejo v Božjo besedo, služi kot religiozni nadomestek za astrologijo. Še hujše: velik del te apokaliptike povzroča eshatološko »paralizo«, namreč pasivno odvrčanje od sveta in fatalistični brezup namesto krščanskega upanja, s čimer ogroža etično delovanje in odgovorni angažma, ki bi bil sad zares svetopisemske eshatologije.⁴ Takšno sprevračanje svetopisemskega nauka je teološka herezija z daljnosežnimi posledicami. Preokupacija z apokaliptiko pelje v poskuse deeshatologizacije zgodovine in dehistorizacije eshatologije ter vnaša nesvetopisemski dualizem v domnevno svetopisemski nauk in pri tem razveže eshatologijo od etike. Carl Henry upravičeno kritizira dispencionalistično teologijo, ki v svojih skrajnih oblikah ...

[...] pomete z zajetnim delom Jezusove etike, kot da ni relevantna za današnjo dobo. Eshatologijo priključite, da lahko odloži relevantnost govora na gori in drugih segmentov novozaveznega etičnega nauka za poznejšo »dobo kraljestva«. Dispencionalizem vnaša razcep v svetopisemsko etiko v prid sporne eshatološke teorije. Zatrjuje, da je Kristusovo kraljestvo odloženo do konca dobe Cerkve in da bo etika kraljestva spet zares relevantna šele v prihodnosti. Novozavezna teologija ne bo podpirala tega radikalnega zanikanja sleherne sedanjostne oblike nebeškega kraljestva. (Henry 1957, 551)

Moramo se spomniti/opomniti, da je eshatološka prihodnost z Jezusom Kristusom že vdrla v našo sedanjost. Res je: evangeljci poudarjamo tretje in smo nagnjeni k temu, da zanemarjamo prvo in drugo. Skušani smo, da konec postavljamo na začetek. Uprimo se tej skušnjavi tako, da se posvetimo goreči molitvi za prihod kralj(estv)a in aktivnemu angažmaju v prid njegovega prihoda; poslušnemu življenju in služenju pod Jezusovim kraljevanjem v moči Svetega Duha. Izpovedujmo njegovo vrhovno oblast, bodimo poslušni njegovi vladavini in izvršuj-

4 Za obširnejšo obravnavo prihodnostnega vidika Božjega kraljestva in njegovega pomena za odgovornost kristjanov v sedanjosti glej mojo CRESR-razpravo »Eschatology and Social Responsibility: An Evaluation of Evangelical Views and Attitudes« (v Nicholls 1985, 135–64).

mo njegovo voljo. Naj bo moto Wheaton Collegea moto vseh, ki hodijo za Jezusom: »Za Kristusa in njegovo kraljestvo« – *Christo et regno eius!*

VIRI IN LITERATURA

- Allis, Oswald Thompson. 1945. *Prophecy and the Church: An Examination of the Claim of Dispensationalists that the Christian Faith is a Mystery Parenthesis Which Interrupts the Fulfillment of the Old Testament*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed.
- Berkhof, Hendrikus. 1979. *Christian Faith An Introduction to the Study of the Faith*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Berkhof, Louis. 1951. *The Kingdom of God: The Development of the Idea of the Kingdom*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Blackman, Edwin Cyril. 1939. »The Church and the Kingdom of God: Need for Discrimination.« *Expository Times* 47 (8): 369–73.
- Bosch, David J. »Melbourne and Pattaya: The Left Footh and the Right Footh of the Church?« Prispevek je bil avtorju na voljo le v neobjavljeni obliki.
- Braaten, Carl. 1969. *The Future of God*. New York: Harper and Row.
- Brown, Raymond Edward, Karl Paul Donfried in John Henry Paul Reumann. 1973. *Peter in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*. London: Geoffrey Chapman.
- Bruce, Alexander Balmain. (1889) 1890. *The Kingdom of God: Or, Christ's Teaching According to the Synoptical Gospels*. Edinburgh: T. Clark.
- Cullmann, Oscar. 1950. *Christ in Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*. Philadelphia: Westminster Press.
- . (1952) 1967. *Petrus, Jünger, Apostel, Märtyrer: das historische und das theologische Petrusproblem*. München/Hamburg: Siebenstern.
- . 1956. *The Early Church: Studies in Early Christian History and Theology*. Ur. Angus John Brockhurst Higgins. Philadelphia: Westminster Press.
- . 1967. *Salvation in History*. New York: Harper and Row; London: S. C. M. Press.
- Dayton, Donald W. 1976. *Discovering an Evangelical Heritage*. New York: Harper and Row.
- Dodd, Charles Harold. 1935. *The Parables of the Kingdom*. London: Nisbeth.
- Dunn, James D. G. 1976. »Pentecost.« V *The New International Dictionary of the New Testament Theology* 1–4, ur. Colin Brown, 2:783–88. Exeter: Paternoster.
- Duthie, Charles S. 1968. *Outline of Christian Belief*. Nashville: Abington.

- Fairbairn, Andrew Martin. 1936. »Christ in Modern Theology.« *Expository Times* 47 (8): 370.
- France, Richard Thomas. 1984. »The Church and the Kingdom of God: Some Hermeneutical Issues.« V *Biblical Interpretation and the Church: The Problem of Contextualization*, ur. Donald Arthur Carson, 30–44. Eugene, Oregon: Wipf and Stock.
- Harrington, Daniel. 1980. *God's People in Christ: New Testament Perspectives on the Church and Judaism*. Philadelphia: Fortress Press.
- Henry, Carl F. 1957. *Christian Personal Ethics*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1980. »Evangelism and Social Action.« *Crux* 16 (3): 27.
- Hofmann, Paul. 1974. »Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium.« V *Neues Testament und Kirche: für Rudolf Schnackenburg*, ur. Joachim Gnllka, 94–114. Freiburg: Herder.
- Hort, Fenton John Anthony. 1898. *The Christian Ecclesia: A Course of Lectures on the Early History and Early Conceptions of the Ecclesia, and Four Sermons*. London: Macmillan.
- Komenský, Jan Amos = Johann Amos Comenius. (1650) 1940. *The Bequest of the Unity of Brethren*. English ed. Chicago: The National Union of Czechkoslovak Protestants in America.
- Küng, Hans. 1967. *The Church*. New York: Sheed and Ward.
- Ladd, George Eldon. 1952. *Crucial Questions About the Kingdom of God*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 1959. *The Gospel of the Kingdom: Scriptural Studies in the Kingdom of God*. London: Paternoster Press.
- . 1964. *Jesus and the Kingdom: The Eschatology of Biblical Realism*. Waco: Word Books.
- . 1974. *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Loisy, Alfred. 1902. *L'Évangile et l'Église*. Paris: Alphonse Picard et fils.
- Lovelace, Richard F. 1979. *Dynamics of Spiritual Life: An Evangelical Theology of Renewal*. Downers Grove: InterVarsity.
- Marsden, George M. 1980. *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870–1925*. New York: Oxford University Press.
- Moberg, David O. 1972. *The Great Reversal: Evangelism Versus Social Concern*. Philadelphia in New York: Lippincott.
- Nicholls, Bruce, ur. 1985. *In Word and Deed: Evangelism and Social Responsibility*. Exeter: Paternoster Press.
- Nicholls, Bruce, in Bong Rin Ro, ur. 1993. *Beyond Canberra*. London: Regnum Books.
- Newbigin, Lesslie. 1953. *The Household of God*. London: SMC

- Otto, Rudolph. 1943. *The Kingdom of God and the Son of Man*. London: Lutterworth.
- Padilla, Rene. 1976. »The Kingdom of God and the Church.« *Theological Fraternity Bulletin* 2 (1–2): 1–23.
- Pannenberg, Wolfhart. 1969. *Theology and the Kingdom of God*. Ur. Richard John Neuhaus. Philadelphia: Westminster Press.
- Quistorp, Heinrich. 1955. *Calvin's Doctrine of the Last Things*. London: Lutterworth Press.
- Ridderbos, Herman Nicolaas. 1962. *The Coming of the Kingdom*. Ur. Raymond O. Zorn, prev. H. de Jongste. Philadelphia: Presbyterian and Reformed.
- Sandeen, Ernest Robert. 1970. *The Roots of Fundamentalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schmidt, Karl Ludwig. 1964–76. s. v. »Basileía.« V *Theological Dictionary of the New Testament* 1–10, ur. Gerhard Kittel in Gerhard Friedrich, 1:574–593. Grand Rapids: Eerdmans.
- Schweitzer, Albert. 1906. *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
- Skydsgaard, Kristen Ejner Buhl. 1951. »The Kingdom of God and the Church.« *Scottish Journal of Theology* 4 (4): 383–97.
- Snyder, Howard A. 1977. *The Community of the King*. Downers Grove: InterVarsity.
- Torrance, Thomas Forsyth. 1956. *Kingdom and Church: A Study in the Theology of the Reformation*. Edinburgh/London: Oliver and Boyd.
- . 1957. »The Eschatology of Reformation.« *Scottish Journal of Theology, Occasional Papers* 2: 36–62.
- Visser't Hooft, Willem Adolph. 1948. *The Kingship of Christ: An Interpretation of Recent European Theology*. London: SCM.
- Watson, David. 1978. *I Believe in the Church*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Weber, Timothy Preston. 1979. *Living in the Shadow of the Second Coming*. New York in Oxford: Oxford University Press.
- Weiss, Johannes. (1892) 1900. *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Iz angleščine prevedel Nenad H. Vitorović

ŠTUDIJSKI VEČERI 2018/2019

Študijski večeri Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar z raznovrstnimi predavanji in razpravami potekajo ob tretjih sredah v mesecu v ljubljanski *Trubarjevi hiši literature*. Omogoča jih program kulturnih dejavnosti Mestne občine Ljubljana, njihov pobudnik in glavni usmerjevalec pa je Božidar Debenjak. Od junija 2018 so se zvrstili naslednji študijski večeri:

20. junij: *Absolutna vojna*, predaval ddr. Igor Grdina.

19. september: *O Mariji in evangeliju. Velik krščanski ali velik cerkveni praznik?*, predaval dr. Božidar Debenjak.

17. oktober: *Stopinje v pesku zgodovine. Nekaj avtorjevih misli*, predaval dr. Peter Kovačič Peršin.

21. november: *Islam in muslimani v sekularizirani Evropi*, predaval dr. Marko Kerševan.

19. december: *Vse poti vodijo v Carigrad: Vergerij mlajši in reformacija pri južnih Slovanih*, predaval dr. Marko Marinčič.

V rubriki *Študijski večeri* objavljamo tiste prispevke ali podlage za študijske večere, ki so jih avtorji pripravili in priredili za natis v reviji, torej dopolnjena in po načelu znanstvene ali strokovne razprave prirejena besedila predavanj. Rubriko začenjamo s prispevkom Aleša Črničiča, ki je razpravo napisal na podlagi majskega predavanja.

Aleš Črnič

O KRŠČANSKI EVROPI IN NJENI KULTURI STRAHU PRED ISLAMOM

Živimo v časih množičnih strahov pred begunci in migranti. Ker je med njimi večina muslimanov, naj bi to ogrožalo naš način življenja, saj naj bi s svojo menda radikalno drugačno kulturo spodjedali krščanske temelje Evrope. Vse številnejše politične sile se odkrito poslužujejo politik strahu, ki jim zelo očitno ob razmeroma majhnih vložkih prinašajo velike politične dividende; posledično se je širom po Evropi in celotnem zahodnem svetu razrasla kultura strahu pred islamom.¹ Zdi se, kot da sta strah in iz njega izhajajoče sovraštvo postala najmočnejši gonili politike.

Čeprav ima sodoben begunski val, kot ga z naravno metaforo pogosto imenujejo množični mediji, zelo jasen nenaravni vir, to je vojaški napad ameriško vodene zahodne koalicije na Irak leta 2003 (glej npr. Šterbenc 2011), ki ga je z Vilensko izjavo neposredno podprla tudi Slovenija, se pričujoče besedilo ne loteva globalnih političnih in geostrateških kontekstov sodobnih zahodnih strahov pred islamom. Namesto te sicer legitimne in v številnih pogledih nujne ambicije (ki pa smo jo zaradi prostorskih in drugih omejitev prisiljeni pustiti za kako drugo priložnost) analizira zgodovinske vire teh strahov, potem pa razgradi (dekonstruira) na prvi pogled samoumevno enačenje evropske kulture s krščanstvom ter zariše kompleksnejše obrise sodobnih evropskih in za-

¹ Glej npr. *European Islamophobia Report*, dostopno prek <https://www.islamophobiaeurope.com>.

hodnih kultur, h katerim so svoje prispevale tudi islamske.² S tem upamo na skromen prispevek k boju za »evropsko kulturo« in »naš način življenja«, ki ga preprosto ne moremo učinkovito zastaviti, dokler zares ne razumemo, kaj ju sploh konstituira in kaj ogroža.

Islam kot strašljiva fantazma Zahoda

Evropa se vse od svojih začetkov ni konstituirala le na temelju skupnih elementov, temveč vsaj v enaki meri tudi v nasprotju z Drugim. Pri ustvarjanju identitete na način *per negationem*, torej primarno z določanjem, kdo in kaj nismo, je kot kontrapod služil predvsem islam. Korenine sodobnih protiislamskih sentimentov tako segajo skoraj tisočletje v zgodovino, vse do križarskih vojn, na Slovenskem pa se vse do danes napajajo predvsem s spomini na turške vpade.

Islam se je od samega nastanka v prvi polovici sedmega stoletja bliskovito širil tudi z nasiljem. A redukcija njegove osupljive uspešnosti na vojaški element spregleduje številne druge dejavnike privlačnosti nove in izjemno vitalne religije, ki je nadvse učinkovito pritegnila ljudske množice širom ozemelj, ki jih je dosegla. Sprva in še dolgo razmehoma maloštevilna skupnost muslimanov izključno prek vojaškega instrumenta preprosto ne bi zmogla tako bliskovitega širjenja in, kar je še pomembnejše, poznejšega vzdrževanja kontrole nad pridobljenimi ozemlji in tamkajšnjimi družbami.

Prvi kristjani, ki so prišli v stik z muslimani, so bili t. i. vzhodni kristjani, na Zahod pa so informacije o islamu prvi prinesli romarji v »Sveto deželo«. Njihova pričevanja niso bila posebej strašljiva, poročali so o bolj ali manj plodnem ali vsaj znosnem sobivanju »ljudi knjige«, tj. pripadnikov treh velikih abrahamskih monoteističnih religij, ki so svoje verske obrede neredko opravljali celo v istih prostorih.

Konfliktnejši odnos med zahodnimi kristjani in muslimani prinese začetek osmega stoletja, ko začne (na povabilo enega od krščanskih vla-

2 Dotične problematike smo že obdelali tudi v prispevku za zbornik *Islamske skupnosti v RS*, ki je v času oddaje tega besedila v pripravi za tisk.

darjev v spopadu za prevlado nad drugimi!) Tarik ibn Zijard iz severne Afrike uspešen osvajalni pohod na Iberski polotok, kmalu pa občasno čez Pireneje vdira tudi na frankovska ozemlja. A v zahodni zaznavi tistega časa so Mavri oz. Saraceni, kot so jih imenovali, pač še eni neverniki, ki sicer ogrožajo krščanski svet, vendar nič bolj kot drugi pogani in barbari (med njimi tudi Slovani). Različni zahodni krščanski monarhi so v boju za prevlado nad vrstniki brez zadržkov sklepali zavezništva z muslimani, ki tudi sami niso bili vedno enotni.

Zametke eksplicitno sovražnega odnosa do muslimanov in islama kot glavnega nasprotnika, poosebljenja zla, zasledimo šele v drugi polovici 9. stoletja. Takrat papež Janez VIII. začne z doktrinarno vzpostavitvijo kristjanov kot skupnosti, kot enotnega družbenega in mističnega telesa, hkrati pa demonizira muslimane in ves krščanski svet pozove k vojni proti njim. To je začetek kompleksnih procesov homogeniziranja krščanstva in njegovega vzpostavljanja kot enotne družbene skupnosti (s transcendentalnimi utemeljitvami), ki v svojem jedru nosi antagonizem do muslimanov, kot nam to poglobljeno pokaže Tomaž Mastnak (1996) v svoji eruditski knjigi o »kristjanstvu« in muslimanih.

A ti procesi so zahtevali svoj čas – dobri dve stoletji sta bili potrebni, da so se muslimani v zahodni zavesti iz ene mnogih in raznolikih skupin nevernikov spremenili v glavnega sovražnika krščanskega sveta, njihova religija pa je postala demonska in eksplicitno povezana z Antikristom. Na samem koncu enajstega stoletja ti procesi kulminirajo v prvi križarski vojni – vojni, ki je prvič v zgodovini neposredno povezana (tudi) z religijskimi motivi in predvsem s transcendentalnimi utemeljitvami³ (glej Mastnak 2017).

Pri tem velja poudariti dvoje. Zahodni kristjani o muslimanih v tistem času niso vedeli tako rekoč ničesar, samostanski učenjaki niso pre-

3 Res je Bog krščanskim vojščakom v njihovih prizadevanjih pomagal že prej, a v križarskih vojnah nenadoma začne kar neposredno delovati skozi njih. In ne le da vojno nasilje ne velja več za greh, temveč postane vrlina, s katero si je mogoče prislužiti odpis grehov. Zato papež Urban II. leta 1095 ni imel omembe vrednih težav z novačenjem preprostih krščanskih množic za prvega od križarskih bojnih pohodov, ki so se od siceršnjih roparskih vpadov veliko bolj kot po načinu delovanja ali po izplenu ločili po bojnem klicu, ki jih je vodil: *Deus Vult*, Bog tako hoče!

učevali niti njihove religije niti kulture, prevladujoča večina križarjev pa ni nikoli prej srečala nobenega muslimana, saj je prihajala iz dežel, ki so bile daleč od islamskih. In drugič: »Muslimani za te vojne niso dali nobenega povoda. Zahodnih kristjanov niso ogrožali [...] Zahodnjaki so reševali svoje probleme na tuj račun. Pri tem so ustvarili globoko sovraštvo med krščanskim in muslimanskim svetom, sovraštvo, ki je strukturno, ker je vgrajeno v zgradbo našega sveta.« (Mastnak 2017, 78)

Tako so bili v razmerah, ki so kulminirale v križarskih vojnah, izpolnjeni pogoji za rojstvo ideje Evrope kot politične skupnosti, ki v svojem bistvu temelji na antagonizmu ali že kar eksplicitnem sovraštvu do muslimanov. Ti procesi tudi *de facto* zadnjo stopnjo dosežejo sredi petnajstega stoletja, ko Osmani pod vodstvom Mehmeda Osvajalca leta 1453 zavzamejo bizantinsko prestolnico in središče vzhodnega krščanstva, Konstantinopol. To poenoti prej stoletja radikalno razcepljen krščanski svet na latinski in vzhodni, pravoslavni del, na mestu antagonističnega Drugega pa v zahodni imaginaciji Mavra/Saracena zamenja Turek. Začnejo se mobilizacije proti turškemu ogrožanju Evrope, ki v zavesti njenih heterogenih ljudstev prvič postane prostor skupne identitete.

Spomini na turške vpade, pred katerimi so se naši predniki opozarjali s kresovi, da bi se lahko še pravočasno umaknili v obzidana cerkvena zavetja – tabore, vse do danes ostajajo živi tudi v slovenski kulturi. Ne le v ljudskih pesmih o devicah, ugrabljenih za hareme, temveč tudi v osnovnošolskih učbenikih, v katerih se še male glavice seznanijo z Župančičevim *Turkom* (s fesom, krivo sabljo in bradavico na nosu) in Levstikovim *Martinom Krpanom* (ki pred zlobnim Brdavsom reši cesarski Dunaj), le malo večje pa z Jurčičevim slovenskim janičarjem *Jurijem Kozjakom* in Sketovo povestjo iz turških časov, *Miklovo Zalo*. Kurikularno seznanjanje s tem nedvomno burnim obdobjem slovenske zgodovine samo po sebi seveda ne bi bilo problematično, če ne bi v odsotnosti dodatnih kontekstualnih refleksij predvsem nekritično obnavljalo starih stereotipov o barbarsko brezbožnem, neusmiljeno krutem Turku, ki brezvestno ogroža krščanski svet.⁴

4 Viri teh stereotipov so predvsem dvojni: po eni strani imajo korenine v pamfletih iz šestnajstega stoletja, v katerih Habsburgi s (pretiranim) poudarjanjem turške

Ti stereotipi, ki nastanejo in se ohranjajo skozi (neozaveščene) kompleksne kulturne procese konstrukcije drugosti, kar v družboslovju imenujemo *drugačenje* (glej Muršič 2012), večplastno identiteto »Turka« sploščajo na manihejsko črno-belo podobo, v kateri nas, ki smo seveda na strani dobrega, ogroža to poosebljenje zla. Predvsem pa njegovo kompleksno identiteto reducirajo na religijo, kot je to slikovito opisal Aleš Debeljak (2009, 55): »Etnična oznaka ‚Turek‘ v slovenskih kolektivnih predstavah ni nič drugega kot metaforični povzetek predsodkov do tiste vere, pred katero se je v strahu stiskalo srce vsej srednjeveški Evropi: islam!«

Tovrstni procesi drugačenja seveda niso slovenska posebnost, zasledimo jih lahko na vseh mejnih območjih, kjer se stikata in soočata Vzhod in Zahod. Praviloma temeljijo na obmejni variaciji orientalizma, ki se od (post)kolonialnih drugačenj »Orienta«, kot jih v svojem klasičnem delu definira Edward Said (1996), razlikujejo predvsem po neposrednem in najpogostejše konfliktnem soočanju z Drugim, tj. »Turkom« oz. muslimanom⁵ (Gingrich 1998). Predvsem pa naš, slovenski primer teh procesov drugačenja temelji na srednjeveškem mitu o *antemurale christianitatis*, predzidju oz. braniku krščanskega sveta, ki je v našem delu Evrope deloma preživel vse do danes (glej npr. Bartulović 2012). Številne

grožnje krepijo svojo legitimnost in moč tako znotraj lastnega cesarstva kot proti svojim sovražnikom Francozom in protestantom (Jezernik 2012, 19–20), po drugi strani pa so plod sočasnih zavestnih prizadevanj samega osmanskega sultana in njegovega dvora, ki sta svojo osvajalsko taktiko načrtno gradila na (prav tako pretiranem) poudarjanju a) nasilja, b) arogance z ukazovalno, pompozno, oholo, žaljivo in izzivalno retoriko ter c) blišča v diplomatski, vojaški in družbeni sferi, s čimer sta pogosto učinkovito izvajala psihološke pritiske na svoje nasprotnike in sovražnike (Kumrular 2012).

- 5 Medtem ko klasični (tj. Saidov) orientalizem črpa predvsem iz elitne kulture, sestavljajo obmejni orientalizem tudi ljudski miti, ki metaforično obeležujejo ključna srečanja krščanskega sveta z muslimanskim. Če je subjekt klasičnega orientalizma oddaljen, primitiven in inferioren, lahko moškega kot ženskega spola, pri čemer je slednji lahko povezan tudi z erotično fascinacijo, je obmejni orientalec vedno moškega spola (ženska v tej različici orientalizma nastopa zgolj v vlogi nemočne žrtve, ki jo je treba ubraniti pred muslimani) in primarno vojak ter neposreden tekmeč (Gingrich 1998).

dokaze tega smo lahko spremljali v vojnah ob razpadu Jugoslavije, ko so se predvsem srbski nacionalisti pred zahodno javnostjo dolgo uspešno predstavljali kot zadnji branik krščanstva pred menda ogrožajočim bosanskim islamom, na vojnih frontah pa so Bošnjake pogosto etiketirali z imenom »Turki«. O tem nadvse zgovorno pričajo tudi nekatere žolčne domače javne polemike glede gradnje džamije v Ljubljani na začetku našega stoletja (glej Dragoš 2003, 2004 in 2014). Nazadnje pa lahko presenetljivo vitalne elemente tega srednjeveškega mita spremljamo vse do danes, ko od politikov, škofov, različnih javnih osebnosti in tudi od preprostih ljudi poslušamo in beremo eksplicitne primerjave množic beguncev in migrantov s turškimi vpadi ter špekulacije o zarotniški načrtni organizaciji zadnje begunske krize, ki naj bi bila zavestno naperjena proti jedru krščanske Evrope.

Tako na prvi pogled trdovratna vztrajnost srednjeveškega mita o *antemurale christianitatis* potrjuje Mastnakovo tezo, da je »sovrastvo [zahodnih kristjanov do muslimanskega sveta] v jedru evropske identitete in bo z nami, dokler bo obstajala Evropa in dokler se bomo sklicevali na evropske vrednote«. (Mastnak 2017, 74) A prehitra privolitev v to smelo tezo bi bila vendarle prezgodnja vdaja – teza namreč velja le, dokler evropske vrednote enačimo izključno s krščanstvom, kar je nedvomno veljalo za srednji vek, od razsvetljskega preloma naprej pa evropska identiteta postane veliko manj enoznačna.

Ekzkluzivno krščanska in/ali pluralistično sekularna Evropa

Povezava evropske kulture in identitete s krščanstvom je seveda očitna in tako rekoč samoumevna. O njej ne pričajo le zgodovinski začetki Evrope kot eksplicitno krščanske skupnosti, temveč tudi izjemna zgodovinska vloga samostanskih centrov vednosti in omike, ključni vpliv predvsem Jezuitov na razvoj šolstva, protestantski vplivi na razvoj nacionalnih jezikov in nacionalnih identitet itd. Potrjujejo jo tudi sodobne razmere, v katerih večina Evropejcev še vedno izreka vsaj nominalno

pripadnost krščanstvu, bodisi katolicizmu bodisi kateri od protestantskih denominacij.

In še več: sodobnih zahodnih sekulariziranih družb ne moremo razumeti brez v marsičem usodnega vpliva krščanskih idej in konceptov na njihov nastanek in razvoj (glej npr. Stark 2005). Z rojstvom Božjega sina linearno dojemanje časa izpodrine cikličnega, šele po tem se lahko razvije moderna ideja o napredku zgodovine. Krščanstvo prek teološke ideje, da je človek ustvarjen po božji podobi in zato nekaj dobrega, iz človeka (v božjih očeh) naredi osebo. To ima, skupaj z dogmo o Kristusovem žrtvovanju za človeka in možnostjo človekove individualne odrešitve, izjemen vpliv na razvoj številnih temeljnih konceptov, na katerih smo zgradili naš moderni svet: enakost, demokracija, toleranca, solidarnost, človekovo dostojanstvo, pravice, individualizem itd. Vloga človekovega razuma v (zahodni) krščanski teologiji je bila izjemno pomembna za nastanek racionalizma in razvoj moderne znanosti. Krščanstvo je odločilno pripomoglo k nastanku kapitalizma (brez katerega si, kljub več kot upravičenim kritikam, sodobnega sveta preprosto ni mogoče predstavljati), kot je v znameniti knjigi *Protestantska etika in duh kapitalizma* prepričljivo pokazal sociološki klasik Max Weber ([1905] 1988). Iz krvavih medkrščanskih spopadov, ki jih po koncu tridesetletne vojne leta 1648 (skoraj celo stoletje po augsburškem miru, ki prizna luteranstvo) zaključijo westfalski mir z uveljavitvijo načela *cuius regio, eius religio* (čigar ozemlje, tistega religija), se rodi mednarodno pravo, ki temelji na subjektiviteti državnih tvorb in na suvereni pravici, da nobena ne posega v notranje zadeve drugih. Celo sodobna sekularna politična ureditev, ki temelji na ločitvi vrednostnih sfer, predvsem politične in religijske, ima jasne korenine v biblijskem »daj cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega«.

A ob tem je nujno poudariti, da so se omenjeni koncepti kljub svojim izvorom (tudi) v krščanstvu razvijali postopoma, da jih med njihovim razvojem, na katerega so vplivale tudi številne druge tradicije, niti približno niso razumeli enoznačno (ideja o človekovem dostojanstvu je bila npr. zelo dolgo omejena zgolj na pripadnike simbolnega, tj. krščanskega občestva, zato še v zgodnji moderni dobi zasledimo debate o tem, ali

nekristjani – npr. Indijanci v Novem svetu – sploh imajo dušo) in da so ti danes zelo drugačni od svojih virov pred stoletji in tisočletji.⁶ Številni sodobni koncepti s krščanskimi idejnimi koreninami se razvijejo ob in kljub eksplicitnemu ter pogosto nadvse aktivnemu nasprotovanju cerkve. Niso plod samoumevne evolucije, temveč so mukoma izborjeni in svojo sodobno obliko v smeri demokracije, svobode govora, človekovih pravic, enakopravnosti ipd. dobijo šele v razsvetljenski in postrazsvetljenski dobi.

Prav tako velja spomniti, da del sveta, ki ga danes razumemo pod pojmom Evropa, ni že kar »po naravi« in od zmeraj krščanski. Poreklo največje svetovne religije ni evropsko, kot bi se nemara zdelo zdravi kmečki pameti, temveč – enako kot obeh abrahamskih sorodnic, judaizma in islama – bližnjevzhodno. Kristjanizacijo Evrope tvorijo kompleksni, neredko nasilni in več kot tisočletje dolgi procesi (običajno se je najprej spreobračalo plemstvo in potem zelo počasi skozi več generacij še preprosto ljudstvo): od leta 381, ko krščanstvo postane uradna religija Rimskega imperija, do dokončnega pokristjanjenja Litvancev v začetku petnajstega stoletja in čisto nazadnje še *rekonkviste* Španije in Portugalske leta 1492 – istega leta, ko Kolumb »odkrije« Ameriko in človeštvo vstopi v novo, moderno ero.⁷

- 6 Goreči zagovorniki ekskluzivno krščanske narave Zahoda bi morali upoštevati, da bi se cerkveni očetje ob današnjih »zahodnih vrednotah«, ki naj bi bile predvsem krščanske, bržkone zgrozili.
- 7 Najprej v četrtem stoletju Konstantin z Milanskim ediktom zaukaže strpnost do kristjanov, leta 381 krščanstvo postane uradna religija Rimskega imperija (Teodozij pa prepove t. i. »poganske« religijske obrede). Potem v petem stoletju počasi spreobračajo nekatera germanska plemena (npr. Gote). Ob samem izteku petega stoletja se spreobrne frankovski kralj Clovis oz. Clodovic I., frankovsko ljudstvo pa krščanstvo sprejema vse do konca sedmega stoletja. Konec šestega stoletja se mu v veri postopno pridružijo Anglosaksonci na Britanskem otočju, Sv. Patrik pokristjanji keltsko Irsko in del Škotske. Slovansko Veliko Moravijo pokristjanijo Franki in Bizantinski misijonarji iz južne Italije in Dalmacije v začetku devetega stoletja, kmalu zatem bizantinska misijonarja Ciril in Metod uvedeta prvo slovansko pisavo (glagolico), v staroslovansčino prevedeta Biblijo in v Srbiji in Bolgariji uvedeta krščanstvo kot državno religijo. Alpske Slovane v Karantaniji začnejo pokristjanjevati že sredi osmega stoletja (knez Hotimir v Prešernovem *Krstu pri Savici*), s prvimi kristjani iz Ogleja pa se srečajo že dobro stoletje prej. Leta 966 se krsti prvi

Takrat se začne prva, imperialistična globalizacija, Zahod pa kmalu pretrese reformacija. Luther božjo avtoriteto iztrga iz prej izključno rimske posesti, protestantizem prinese individualizacijo božjega razodetja in s tem nakaže poznejši obrat od Boga k človeku. To pomeni konec srednjeveškega enovitega latinskega sveta. Gutenbergov revolucionarni izum tiska omogoči lažjo dostopnost prevodov Biblije v ljudske jezike, hkrati pa širjenje najrazličnejših idej in v rastoči množici novih knjig (med katerimi večina kmalu ni več v latinščini) osrednje mesto namesto Boga postopoma zavzema človek. Tako se z nastopom modernosti v Evropi religijski kriterij počasi umakne etničnemu, ob tem pa se korakoma razvije moderna toleranca, ki ne izhaja več iz skupnosti, temveč iz posameznika. Rodita se renesansa in humanizem. Transcendentalno utemeljen sistem racionalnosti, ki resnico določa glede na religijsko dogmo, postopoma nadomešča nov tip racionalnosti, ki izhaja iz opazovanja, empiricizma in razumske presoje, kar pripelje do znanstvene revolucije in razsvetljskega preloma. Šele ta konec enovite, dogmatske krščanske Evrope pripelje do svetovne prevlade Zahoda, ki temelji predvsem na modernem konceptu ločitve vrednostnih sfer, ko se različna področja družbenega in zasebnega življenja izvijajo izpod prejšnjega jeklenega prijema cerkve (glej Debeljak 2009b). Začne se sekularizacija, ena ključnih determinant modernega sveta.

Tako ob razmisleku o krščanski Evropi ne moremo spregledati tudi drugih virov, brez katerih je danes ne bi bilo, predvsem predhodnih antičnih in poznejših renesančnih ter humanističnih in številnih drugih. Ideja o Evropi kot čisti krščanski civilizaciji je fikcija, nobena civilizacija ne obstaja sama zase, ločeno od drugih. Civilizacije se vedno stikajo, komunicirajo, včasih tudi konfliktno; predvsem pa se medsebojno op-

vladar združenega poljskega kraljestva Mieszko I., a traja še približno tri stoletja, da katolicizem postane večinska religija na Poljskem. Severna germanska plemena sprejmejo krščanstvo šele v dvanajstem stoletju, izjemno počasno je pokristjanjevanje Skandinavije, ki se sicer začne že v osmem stoletju, konča pa šele do dvanajstega, pri čemer starodavna nordijska verovanja vzporedno živijo naprej. Po tem katoliški kralji Danske in Švedske v t. i. nordijskih oz. baltskih križarskih vojnah pokristjanijo še Balte, dokončno šele do začetka petnajstega stoletja.

lajajo – in si šele s tem zagotavljajo svojo vitalnost in dolgoročno preživetje (Debeljak 2009b).

Zato ne more biti posebno presenečenje, da se pred poldrugim desetletjem burne polemike okoli vpisa krščanske dediščine v preambulo ustave EU niso iztekle v skladu z intenzivnimi prizadevanji papeža Janeza Pavla II., ki je junija 2003 izdal dokument *Ecclesia in Europa* in v njem eksplicitno pozval k omembi krščanske dediščine, saj naj bi ta ključno »oblikovala kulturo celine«, niti se niso izšle v skladu z željami evropskih Judov in muslimanov po omembi Boga (glej Milton 2010). Prvo bi namreč iz simbolnih temeljev Evrope izključilo drugi dve abrahamski religiji, drugo pa bi (vsaj implicitno) zanikalo evropske razsvetljenske pridobitve. Zato se je v končni različici preambule ustave znašlo kompromisno besedilo, ki le na splošno omenja »kulturno, religijsko in humanistično dediščino Evrope« in v njej »središčno vlogo človeške osebe in njenih neodtujljivih pravic«.⁸

Sodobno evropsko kulturo torej nedvomno določa krščanstvo, a tudi predhodna grško-rimska antika ter poznejši renesansa in humanizem ter razsvetljenstvo. Zaradi svojstvene zmesi vseh teh virov danes jedro evropskih in zahodnih vrednot tvori predvsem pluralizem, ki ga zagotavlja enakopravnost različnih religijskih in nereligijskih svetovnih nazorov. Evropska sekularnost, ki se napaja tudi iz krščanske tradicije, pa je nujni pogoj za sodobni koncept religijske svobode, ki poleg dominantne evropske in svetovne religije (v njenih različnih izraznih oblikah) vključuje tudi nekrščanske, alternativne in »neavtohtone« religije. A med zadnje bi le težko šteli islam, ki je skozi stoletja pomembno prispeval k oblikovanju evropske kulture.

Islamski prispevki k evropski kulturi

Ob očitnem dejstvu, da islam od srednjega veka pa vse do danes velja za tistega radikalnega Drugega, v luči katerega šele lahko definira-

8 Ustavo EU so potem maja 2005 na referendumih zavrnilo Francozi in Nizozemci, splošna omemba religije pa se je v isti obliki znašla v preambuli decembra 2007 sprejetega Lizbonskega sporazuma.

mo, kdo zahodnjaki smo, že le malo globlji pogled razkrije, da ta religija vendarle ni tako radikalno drugačna od judovsko-krščanske tradicije, s katero ponavadi povezujemo svojo identiteto. Nasprotno, s to tradicijo je neločljivo povezana, saj iz nje izhaja. Islam je namreč (gledano kronološko) tretja od abrahamskih monoteističnih religij, ki si – kljub evidentno različnim teološkim razumevanjem – delijo istega Boga in skupne preroke.⁹ Judovstvo, krščanstvo in islam si delijo duhovne korenine, stoletni spori med njimi pa bolj kot iz medsebojnih razlik izhajajo iz njihovih sorodnosti, ki številna ostra nesoglasja šele omogočajo.

Ko so npr. krščanski menihi iz znamenite opatije Cluny v dvanajstem stoletju prevedli Koran, jim – v nasprotju s prevajalci v turščino, farsi in urdujščino – ni bilo težko najti latinskih sopomenk številnim ključnim arabskim konceptom. To zgovorno priča o številnih duhovnih in kulturnih sorodnostih predvsem med univerzalističnima (v nasprotju z rodovno izključujočim judaizmom) krščanstvom in islamom (glej Debeljak 2009a, 57–59).

Kristjani in muslimani zelo dobro vejo, na kaj merijo, ko drug drugega trdovratno obkladajo z zmerljivko »nevernik«, tj. nekdo, ki bi pravo resnico moral spoznati, pa jo bodisi zavestno zavrača bodisi životari v slepi nevednosti. Poskusite z »nevernikom« pošteno užaliti koga v budističnem, konfucijskem ali hinduističnem svetu, pa boste videli, kako vas bojo začudeno gledali. Za razumevanje ene resnice, enega kriterija, ene dogme preprosto nimajo predstavnih in pojmovnih orodij. Z drugimi besedami: prav zato, ker imata islam in krščanstvo skupne duhovne temelje, sploh šele lahko tekmujeta za prvenstvo v kontroli nad dušami, ozemljem in bogastvom. (Debeljak 2009a, 58)

Izvorov starih antagonizmov med evropsko in islamsko kulturo tako ne kaže iskati toliko v njihovih domnevno nepremostljivih razlikah kot v njihovih sorodnostih: muslimanov se na Zahodu ne bojimo zato, ker so tako radikalno drugačni od nas, temveč, ker so nam presenetljivo podobni. Podobni pa si nismo le zaradi skupnih virov glavnih religijskih tradicij, temveč tudi zaradi številnih neposrednih muslimanskih prispevkov k evropski kulturi.

9 Ibrahim, Musa in Isa so arabska imena za Abrahama, Mojzesa in Jezusa.

Ko leta 711 berberski muslimani s Pirinejskega polotoka (res da nasilno) izženejo šele pred kratkim pokristjanjene Vizigote, se tam kmalu razvije cvetoča civilizacija *Al-Andaluz*. Konglomerat muslimanskih kraljevin pod močno vojaško zaščito in nadvse učinkovito administracijo omogoči razcvet kulture in znanosti, ki jima na ozemljih, ki jih pozneje začnemo imenovati s skupnim imenom Evropa, ni bilo para. Andaluzija je eno od središč, v katerih se razcveti t. i. »zlata islamska doba«, ki se začne konec osmega stoletja, ko abasidski kalif *Harun Al-Rašid* v Bagdadu ustanovi *Hišo modrosti*, kjer sistematično zbirajo knjige iz vsega sveta, študirajo, prevajajo in poučujejo. Poleg perzijskih in starodavnih indijskih virov jih zanima predvsem antična grška misel. Tako npr. krščanski svet, ki se v prvih stoletjih – motiviran skoraj izključno s spoznanjem Boga in s posmrtno eksistenco – opre predvsem na Platona, šele v trinajstem stoletju odkrije bolj empiricističnega in v srednjem veku pozabljenega Aristotela, in sicer prek arabskih prevodov in njihovih izčrpnih komentarjev.

A ta bogata racionalistična tradicija v islamski misli, ki jo je nekoč nadvse zgovorno ilustriral znameniti rek *Ex oriente lux* (z Vzhoda prihaja luč), je v današnji zahodni manihejski percepciji tako rekoč popolnoma spregledana, za njena velika imena je zunaj intelektualnih subkultur slišal komaj kdo.¹⁰ Islamska »zlata doba« je med osmim in trinajstim

10 *Ali al-Hasan Ibn al-Haitham* (965, Basra – 1040, Kairo), v latinskem svetu poznan kot *Alhazen*, je bil pionir optike, stoletja pred zahodno renesanso je s postavljanjem hipotez in njihovim sistematičnim preverjanjem z eksperimenti in matematičnimi modeli utemeljil znanstveno metodo. Perzijec *Ibn Sina* (980–1037) oz. *Avicenna*, ki je večji del življenja deloval v Isfahanu, je – skupaj s Hipokratom in Galenom, na katera se eksplicitno opira – utemeljitelj klasične medicinske vede. Njegovo celovito enciklopedijo medicinskega znanja starega veka (poleg arabskega tudi grškega, rimskega, perzijskega in indijskega) z naslovom *Canon Medicinae* so še stoletja po njegovem nastanku kot učbenik uporabljali tudi na Zahodu. Najbolj poznan je bržkone *Ibn Rušd* (1126, Cordoba – 1198, Marakeš) ali *Averroes*, največji muslimanski komentator Aristotela, ki je imel velikanski vpliv na krščanske mislece, tudi na Tomaža Akvinskega (kot vemo, se sholastika v veliki meri opre na Aristotelovo logiko). Ali pa komaj kaj manj pomemben, čeprav na Zahodu domala neznan *Ibn Khaldun* (1332–1406), andaluzijski zgodovinar, protosociolog in protodemograf, ki je razvil osnovni koncept družbene kohezije in ekstenziv-

(po nekaterih interpretacijah pa celo petnajstim) stoletjem v marsičem postavila temelje evropski renesansi in moderni znanstveni revoluciji. »Ne ena ne druga se res nista zgodili v islamskem svetu, a brez njega se prav mogoče ne bi zgodili niti v Evropi, vsaj ne na tak način, kot sta se.« (Malik 2014) Mi pa namesto priznanja in zavestnega črpanja iz te izjemne dediščine poleg skoraj osmih stoletij (!) cvetoče islamske civilizacije na Iberskem polotoku (711–1492) sistematično pozablamo tudi več kot šest stoletij (!) kontinuirane zgodovine muslimanov v Bosni. In v Litvi, kjer je veliki vojvoda Vytautas oz. Witold leta 1397 – v času, ko Litvance šele pokristjanjujejo – muslimanom eksplicitno podelil posebne pravice, kar jim je omogočilo obstoj vse do današnjih dni.

Evropski muslimani torej povsem očitno niso zgolj sodobni begunci z razrušenega Bližnjega vzhoda niti ne gre samo za drugo ali tretjo generacijo priseljencev iz nekdanjih evropskih kolonij, temveč v Evropi beležimo dolga stoletja njihove kontinuirane, kreativne in plodne prisotnosti. A kljub temu jih v naši kulturi še vedno razumemo kot radikalne tujke.

Zaključek: sekularnost kot vzvod novoveške zahodne prevlade in garant sodobne religijske svobode

Ob navedenih zgodovinskih dejstvih ne bi smelo biti pretežko razumeti Mustafe Cerića, nekdanjega velikega muftija Bosne in Hercegovine, ki neutrudno ponavlja, da islam ni imigrantska religija, in to utemeljuje s primerom bošnjaškega avtohtonega evropskega islama. Prav tako v tej luči povsem legitimno zveni predlog Silvia Ferrarija (2003), da bi v temeljne evropske listine namesto prej omenjene splošne formulacije eksplicitno zapisali »dediščino, ki je sestavljena iz grške in rimske civilizacije, judovske in krščanske religijske tradicije v plodnem dialogu z islamsko tradicijo, in filozofskih tokov razsvetljenske dobe«. A v pra-

no ter poglobljeno pisal o družbenih konfliktih, cikličnem razvoju civilizacij, politični ekonomiji, teoriji denarja in – celih pet stoletij pred Darwinom – celo o evoluciji.

ksi to očitno ni izvedljivo, tudi zaradi antagonizmov med sodobnim krščanstvom in a) islamom ter b) sekularizmom.

Procese drugačenja islama in muslimanov, ki zakrivajo sorodnosti z zahodno kulturo in ustvarjajo fantazmo radikalne drugosti, smo analizirali na prejšnjih straneh. Prav tako smo prikazali pomembne islamske vplive na razvoj sodobne zahodne kulture, ki je brez dvoma tudi, ne pa ekskluzivno krščanska. Pri čemer velja iti še korak dlje in eksplicitno poudariti pluralnost ne le evropskih zahodnih kultur, temveč tudi islamskih, zaradi česar je poenostavljeno zoperstavljanje islama in Zahoda že na analitični ravni nadvse problematično. Tudi za islamsko zgodovino sta, tako kot za vsako drugo, značilni pestrost in kompleksnost – islamski svet je bil vselej heterogen, kar kljub njegovi nedavni homogenizaciji zaradi problematičnih političnih, ekonomskih in še posebej vojaških posegov Zahoda velja tudi danes. Celo pahljačo raznolikih razumevanj Boga, človeka, družbe, kulture in politike najdemo tako v muslimanskih državah Bližnjega vzhoda, Azije in Afrike kot tudi med evropskimi muslimani. V zadnjih desetletjih se očitno razvijajo »različni evropski islami, tako individualni kot skupinski, ko se muslimani različnih etničnih in razrednih porekel z različnimi hitrostmi integrirajo v evropske nacije.« (Moe 2017)

Zato so sodobna srečevanja islamov in Zahodov veliko kompleksnejša od reduciranih manihejskih percepcij trkov med zaostalo, barbarsko, radikalno patriarhalno in inherentno nasilno religiozno tradicijo na eni strani z razsvetljsko, pluralno, svobodoljubno in demokratično kulturo na drugi. Da je resničnost neprimerno kompleksnejša od te sploščne, pogosto demagoške podobe, nemara najzgovorneje dokazuje primer Sadiqa Khana, ki je bil maja 2016 z izrazito levičarskim programom in kljub eksplicitno liberalnim stališčem do istospolnih oseb prepričljivo izvoljen za londonskega župana tudi s prevladujočo večino glasov menda »po naravi« izrazito konservativnih muslimanov (Shterin 2017). Hkrati pa lahko na drugi strani vidimo, da so številni zahodni tradicionalisti s svojim enoznačno konservativnim odnosom do sveta v številnih točkah srhljivo podobni islamistom.

Drugo pomembno vprašanje se nanaša na evropsko sekularnost, ki naj bi bila religiji sovražna, zaradi domnevne vrednotne praznine in relativizma pa naj bi prav tako ogrožala evropsko krščansko identiteto. Eksplicitno zavračanje povezave političnega sistema z religijo (oz. s katerim koli svetovnim nazorom) prinese razsvetljenski prelom, po katerem je religija sicer še lahko inspiracija za politične izbire (kot je to izraženo npr. v dolgi evropski krščansko-demokratski tradiciji), ne more pa biti njihova edina utemeljitev: tako npr. zagovarjanje prepovedi splava in/ali istospolnih porok z argumentom nasprotovanja božjim zakonom ni več dovolj, moderna politična legitimnost zahteva univerzalnejše racionalne argumente. Da razsvetljenska ločitev vrednostnih sfer ni vedno pogodu krščanskim cerkvam, ni tako težko razumeti, a globok antagonizem med krščanstvom in sekularizmom je nepotreben, in še več, naravnost zmoten. Evropa (in z njo ves Zahod) sta namreč »sekularna ravno zato, ker sta krščanska« (Ferrari 2003), saj politični sekularizem temelji na ideji naravnega prava, ki je – čeprav izvira iz grško-rimske kulture – lastna krščanstvu: tomistična teologija razvije idejo, da smo ljudje po naravi enaki in imamo zato enake pravice; pozneje ji razsvetljenstvo sicer spodmakne vir v transcendentalnem Bogu, a osnovna ideja ostane enaka. Iz nje neposredno izvira še en specifično evropski/zahodnjaški koncept, ki je drugim civilizacijam pretežno tuj: univerzalne človekove pravice.

Idejni temelj ločitve politike in religije je torej po svojih izvorih grško-rimsko-krščanski (čeprav se ločitev v praksi zgodi proti volji in ob dejavnem nasprotovanju Cerkve). Pri tem velja poudariti, da to razsvetljensko načelo ni religiji sovražno. Ravno nasprotno, načelo ločitve države in religije šele omogoča sodoben koncept religijske svobode – ki seveda ni zgolj svoboda za največjo ali na nekem ozemlju »avtohtono« religijo, temveč mora biti svoboda za vse, tudi za manjšinske, nenavadne, nemara v očeh večine čudne religijske pa tudi nereligijske svetovne nazore. Hkrati pa velja ponoviti, da je sekularnost, ki se razvije iz razsvetljenske emancipacije družbenih in kulturnih področij izpod religijske dogme, glavni razlog za novoveško prevlado Zahoda in nastanek današnje globalne »zahodnistične« civilizacije, kot nam je to pokazal

Aleš Debeljak (2012) v knjigi, ki že v naslovu metaforično zariše njeno večplastno naravo: *Knjiga, križ, polmesec*.

Sodobna Evropa je torej enkrat en amalgam zelo dolge racionalne in sekularne tradicije, krščanstva ter islamskih vplivov. Njeno kompleksno kulturo je vsekakor vredno odločno braniti. Tudi pred islamisti, ki jo nedvomno ogrožajo, ko neposredno z vsemi sredstvi napadajo zahodnjaški multikulturalizem zaradi njegove domnevne grešnosti, v imenu enega samega, edinega pravega načina življenja. A ob tem ne moremo spregledati, da enako počnejo fundamentalistični branilci čiste krščanske Evrope, ki z demagoškim razpihovanjem strahov pred domnevno islamsko grožnjo temeljne evropske vrednote ogrožajo neprimerno bolj kot muslimanski begunci. »Alarmizem o zatonu krščanstva spodjeda vrednote tolerance, enakosti, univerzalnih pravic, za obrambo katerih naj bi potrebovali krščansko Evropo. Erozija krščanstva ne bo nujno povzročila erozije teh vrednot. Goreče branjenje ‚krščanske Evrope‘ pred domnevnimi barbarskimi hordami pa jo lahko.« (Malik 2014)

Tako bo skorajšnji muzejinov klic z minareta ljubljanske džamije svojevrsten test zrelosti za slovensko družbo. Islamofobija ima namreč na Slovenskem že dolge korenine, ki časovno segajo občutno dlje od prelomnega 11. septembra 2001, kot nam v treh natančnih in poglobljenih analizah razkrije sociolog Srečo Dragoš (2003, 2004 in 2014). Pokaže tudi na specifiko slovenske islamofobije, ki jo poimenuje po Othellovem praporščaku »jagovski sindrom«, s čimer označi »spletkarjenje in ščuvanje od zgoraj«: »Ko politične elite prižgejo nestrpnosti zeleno luč – bodisi tako, da jo same sprožijo, ali pa tako, da jo tolerirajo – postane takšno tudi javno mnenje. Na Slovenskem se je nestrpnost vselej širila od zgoraj navzdol, in to v vseh primerih, tako v zvezi z izbrisanimi, Romi, islamofobijo kot v zvezi z begunci.« (Dragoš 2017, s. p.) Največji del odgovornosti za družbeni odmev prihajajočega muzejinovega klika tako nosijo predvsem politiki, vidni predstavniki Rimskokatoliške cerkve in mediji.¹¹

11 Da lahko predvsem politiki z odgovornim ravnanjem odločilno vplivajo na družbene razmere, zgovorno potrjuje osupljiv obrat, ki smo ga desetletje po žolčnih

LITERATURA

- Bartulović, Alenka. 2012. »S Turkom star račun imamo, prav je, da ga poravnamo – Vpadi osmanskih čet skozi diskurzivno optiko slovenskega zgodovinskega leposlovja ter njihova aplikativnost v enaindvajsetem stoletju.« V *Imaginarni »Turek«*, ur. Božidar Jezernik, 145–74. Ljubljana: Zavod RS za šolstvo.
- Debeljak, Aleš. 2009a. »Evropa, islam in moderna paradigma.« *Raziskave in razprave* 2 (2): 51–72.
- . 2009b. »Hvalnica hibridnosti: globalizacija in moderna zahodna paradigma.« *Sodobnost* 93 (10): 1235–46.
- . 2012. *Knjiga, križ, polmesec*. Ljubljana: Kulturpraktik.
- Dragoš, Srečo. 2014. »Džamija – katalizator moralne panike.« *Socialno delo* 53 (2): 63–83.
- . 2003. »Islam in suicidalno podalpsko pleme.« *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti* 02: 34–53.
- . 2004. »Islamofobija na Slovenskem.« *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti* 03: 10–27.
- . 2017. »Štirje jezdec apokalipse (nestrpnosti).« Referat, predstavljen na simpoziju *Knjiga, križ, polmesec – Islam in Zahod, 9. maj 2017, Ljubljana, Fakulteta za družbene vede*.
- Ferrari, Silvio. 2003. »What Distinguishes Europe from Other Civilizations.« *Www.Chiesa*, 3. oktober, 2003. <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/6978%26eng%3Dy.html>.
- Gingrich, Andre. 1998. »Frontier Myths of Orientalism: The Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe.« V *Mediterranean Ethnological Summer School* 2, ur. Bojan Baskar in Borut Brumen, 99–127. Ljubljana: Inštitut za multikulturalne raziskave.
- Jezernik, Božidar, ur. 2012. *Imaginarni »Turek«*. Ljubljana: Zavod RS za šolstvo.
- Kumrular, Özlem. 2012. »Mediterranske konstrukcije ‚Turka‘ v šestnajstem stoletju: med samorefleksijo in antipropagando.« V *Imaginarni »Turek«*, ur. Božidar Jezernik, 41–66. Ljubljana: Zavod RS za šolstvo.
- Malik, Kenan. 2014. »The Many Roots of Christian Europe.« *Pandemonium: The Many Roots of Christian Europe*, 2. marec, 2014. <https://kenanmalik.com/2014/03/02/the-many-roots-of-christian-europe/>.

razpravah, javnih demonstracijah in uspešnem zbiranju podpisov za referendum proti džamiji (ki ga je ustavilo šele Ustavno sodišče) doživeli februarja 2013, ko je ob odločnem županovanju Zorana Jankoviča mestni svet Mestne občine Ljubljana soglasno in tako rekoč brez javnih polemik dopolnil odlok, na podlagi katerega danes na robu središča slovenske prestolnice končno stoji džamija.

- Mastnak, Tomaž. 1996. *Kristjanstvo in muslimani*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- 2017. »Sovraštvo.« *Mladina, posebna številka: Islam; zgodovina velike religije*, 24. februar, 2017, 74–79.
- Milton, Guy. 2016. »God and the Constitution.« V *God and the EU – Faith in European Project*, ur. Jonathan Chaplin in Gary Wilton, 191–207. London: Routledge.
- Moe, Christian. 2017. »Towards European Islams: Different Speeds, No GPS.« Referat, predstavljen na simpoziju *Knjiga, križ, polmesec – Islam in Zahod*, 9. maj 2017, Ljubljana, Fakulteta za družbene vede.
- Muršič, Rajko. 2012. »O simbolnem drugačenju: ‚Turek‘ kot grozeči drugi.« V *Imaginarni »Turek«*, ur. Božidar Jezernik, 27–40. Ljubljana: Zavod RS za šolstvo.
- Said, Edward. 1996. *Orientalizem: Zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Shterin, Marat. 2017. »Islam and the ‚West‘: Maybe What We ‚Know‘ Isn’t So?« Referat, predstavljen na simpoziju *Knjiga, križ, polmesec – Islam in Zahod*, 9. maj 2017, Ljubljana, Fakulteta za družbene vede.
- Stark, Rodney. 2005. *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*. New York: Random House.
- Šterbenc, Primož. 2011. *Zahod in muslimanski svet: akcije in reakcije*. Ljubljana: Založba FDV.
- Weber, Max. (1905) 1988. *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(28\)129-146](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(28)129-146)

Božidar Debenjak

O MARIJI IN EVANGELIJU VELIK KRŠČANSKI ALI VELIK CERKVENI PRAZNIK?

1.

Vsako leto ob cerkvenem prazniku 15. avgusta slišimo o »enem največjih krščanskih praznikov« pa še o tem, da so škofje na ta dan »posvetili slovenski narod Mariji« in da to posvetitev vsako leto obnavljajo. Prva trditev bi bila točna, ko bi med kristjane prištevali samo pripadnike rimskokatoliške Cerkve ob delni spremljavi pravoslavnih Cerkva. Z drugo trditvijo pa si cerkveni hierarhi prilaščajo ves slovenski narod, kajti samo svojo lastnino lahko komur koli ali čemur koli »posvečaš«, in bodisi štejejo za prave Slovence samo pripadnike rimskokatoliške veroizpovedi bodisi k svoji lastnini prištevajo pripadnike vseh krščanskih in zunajkrščanskih veroizpovedi ter agnostike in ateiste. Ko bi slovenski narod škofje Mariji le »priporočili«, bi lahko to razumeli kot prijaznost, saj bi to bila prošnja Mariji, naj svojo čudežno moč, v katero verujejo, nakloni vsemu narodu; drugoverci, skeptiki in nejeverneži pa bi znali ceniti naklonjenost prosečih. S »posvetitvijo« pa je prekoračena tanka rdeča črta: gre za pollašcanje, ta uzurpacija nadoblasti je pač le duhovno nasilje nad velikim delom slovenskega naroda, tudi nad marsikaterim rimokatoličanom. A tankočutnost je v onih krogih redka vrlina.

A ravno v čaščenju Marije je bistvena in zaenkrat neprevladana razlika rimske Cerkve do evangeličanstva. Za evangeličane, kot vemo, pripada čaščenje samo Bogu. Prav tako nimaš nebeških pripročnikov, ne

Marije ne svetnikov, obračaš se samo na Boga, ki vse vidi in vse ve, zato ne potrebuje posrednikov, ki bi se pri Njem zavzemali za grešnika.

2.

V teološkem zbliževanju protestantskih Cerkev in rimske Cerkve je prišlo do velikih premikov v razumevanju Kristusovega nauka, odprla se je pot dialoga in sodelovanja. Točka, v kateri se evangeličansko in rimsko pojmovanje nista zblížala, pa je tisto, kar v rimski Cerkvii imenujejo »ljudska pobožnost«, in centralna podoba te »ljudske pobožnosti« je ravno Marija. Čeprav po nauku Drugega Vaticanuma ne bi smelo več biti samostojne »mariologije«, temveč naj bi bila strogo podrejena kristologiji, imamo ob vsakem »Marijinem prazniku« izlive o »kraljici angelov«, celo o njeni »žrtvi, večji celo od Jezusove«, k njej se moli z zdravamarijo, o njej prepevajo lavretanske litanijske mesta njenih domnevnih »prikazovanj« so božjepotni kraji – iz 19. in 20. stoletja Lourdes, Fatima, Medjugorje in še kaj –, njene slike so kronali itn. V »ljudski pobožnosti« je Marija »člaščena«. Po protestantskem razumevanju pripada člaščenje samo Bogu. Poleg tega je načelo protestantizma: sola scriptura – zgolj *Sveto pismo*. Vzporedni nauki, tudi tisti iz zgodnjega krščanstva, so podvrženi strogi teološki presoji in enako tudi vsi »nauki cerkvenega učiteljstva« – merijo se ob nauku *Svetega pisma*. Rimski Cerkev ima tu drugačno tradicijo: marsikaj je sprejela iz »ljudskega izročila«, »nauk cerkvenega učiteljstva« pa je veljal za obvezno razlago naukov *Svetega pisma*.

3.

Zgodnjekrščanska literatura obsega množico spisov, med njimi več kot petindvajset evangelijskih; vsebinsko se en del nanaša na Jezusovo delovanje in nauke, drugi pa se osredotočajo na zgodbe o Mariji in njeni družini ter o Jezusovem detinstvu in otroštvu. Dva evangelijska iz te

druge skupine sta z odlomki zastopana v *Koranu*. Velik del zgodnjekrščanske literature je zajet v zborniku *Zgodnjekrščanski spisi* (Berger in Nord [1999] 2015).

Iz te množice evangelijev so v kanon, ki je nastal v drugem stoletju, sprejeli samo štiri, ki so se pred tem uporabljali v krščanskih občinah, vse drugo so zavržli kot odmik od pravega nauka. Pri tem so iz zavrženih spisov prevzeli več mest, za katera so ocenili, da spadajo v pravi nauk; značilen primer je zgodba o Jezusu in grešnici z naukom »kdor je sam brez greha, naj prvi vrže kamen«. Najkrajši med sprejetimi je Evangelij po Marku. Njegovo praoblisko vsebujeta tudi druga dva »sinoptična« evangelija, po Mateju in pa po Luki, oba jo tudi razširjata s še enim prej obstoječim spisom, ki so ga raziskovalci poimenovali »Q« (po nemški besedi Quelle = »vir«), a ga razvrščata vsak po svoje. Ta spis (glej Berger in Nord [1999] 2015, 214–39) je bil naštevanje perikop o Jezusovem delovanju in naukih, po obliki podoben leta 1950 odkritemu apokrifu Evangelij po Tomažu Dvojčku. Omenjena kanonična evangelija imata še medsebojno neodvisne razširitve, največji sta vsebinsko in oblikovno različni zgodbi, ki dajeta kanonično verzijo o Marijini družini ter Jezusovem detinstvu in otroštvu. Svoje izhodišče pri redakciji avtor Lukovega evangelija in Apostolskih del podaja takole:

Potem ko so pač že mnogi poskušali urediti poročilo o dogodkih, ki so se zgodili med nami, kakor so nam jih izročili tisti, ki so bili od začetka očividci in služabniki besede, sem sklenil tudi jaz, ko sem vse od začetka natančno poizvedel, tebi, nadvse odlični Teofil, vse po vrsti popisati, da spoznaš zanesljivost naukov, o katerih si bil poučen. (Apd 1,1–4)

Podobno je očitno delal tudi redaktor Evangelija po Mateju. Ima pa Luka še druge vire, ne le Marka in Q; iz enega povzema zgodbo o Marijini in Elizabetini hkratni nosečnosti, katere vzporednico bomo srečali v *Koranu*.

Evangelij po Janezu je tekst s teologijo, ki ni usmerjena na kronološko pripoved o delu in naukih; kar je opisov dogodkov, so podrejeni stavkom vere. To se najznačilneje vidi v tem, kako je razkosan Jezusov

govor o luči: nikjer ni naveden kot govor, v argumentaciji pa si sledijo posamezni stavki in prispodobe.

Značaj evangelijev, ki niso bili sprejeti v kanon, je različen: nekaj je vzporednic s kanonično pripovedjo o Jezusovem delovanju, smrti in vstajenju, velik del se jih ukvarja z Marijinim poreklom in družino, z Jezusovim otroštvom in mladostjo, pa s stranskimi osebami, od Nikodema do Pilata, tudi s samoizpovedjo Jude Išariota. V Evangeliju po Tomažu Dvojčku pa imamo zapis, ki je po obliki soroden prej omenjenemu skupnemu viru evangelijev po Mateju in po Luki: ohlapno po vsebini razporejene perikope, enake, podobne ali drugačne kot tiste, ki jih je vseboval spis, v literaturi znan kot Q.

Odločevalci o kanonu so se morali torej predvsem spoprijeti z navado antičnega pripovedništva, da se osnovne zgodbe brezkončno »bogati« s podzgodbami o vseh v osnovni zgodbi nastopajočih osebah. Ta navada je zajela tudi zgodnje krščanstvo; pripovedništvo je že oviralo pogled na resnični nauk krščanstva. Tako je nastal kanon, ki je določil tista dela, ki naj veljajo za pristna.

Evangeliji o mladosti in o čudežih malega Jezusa so bili kmalu izločeni, razen enega, imenovanega Jakobov protoevangelij (glej Berger in Nord [1999] 2015, 1147–61), ki je imel nekaj časa velik ugled; bil naj bi namreč družinska kronika iz pripovedi Jezusovega brata Jakoba – o materi Mariji in njenem poreklu, o malem Ježuščku in podobno. Nekaj kasneje je bil izločen tudi ta, a so njegove zgodbe še naprej vplivale na ljudsko izročilo. Dva od te vrste evangelijev pa sta se v odlomkih ohranila v *Koranu* (sura 3 in sura 19).

4.

Poglejmo torej, kaj o Mariji poročajo kanonični evangeliji. Nastali so po letu 70 (Markov) oz. 80 (Matejev in Lukov) in 85 (Janezov), če sledimo dataciji v *Jeruzalemski Bibliji*. Poročila o Mariji bomo našli v sinoptičnih evangelijih v tistih delih, ki so skupni vsem trem. V delih, ki sta v Mateju in Luki po izvoru iz Q, se Marija ne omenja.

Pri Janezu nastopa v dveh navedbah: v Kani Galilejski in pa pod križem. Mnogo več pa je navedb o Mariji v predzgodbah po Mateju in po Luki. Ti predzgodbi sta tu z namenom, da se onemogoči vnašanje zgodbic iz nekanoničnih evangelijev otroštva.

Bežna omemba Marije skupaj z Jezusovimi brati je še v Apostolskih delih (Apd 1,14).

Uvodni del evangelija po Mateju ima štiri točke: 1. Jezusov rodovnik, 2. Jezusovo rojstvo, 3. Obisk modrih, 4. Beg in vrnitev. V rodovniku piše: »Jakobu se je rodil Jožef, mož Marije, iz katere je bil rojen Jezus, ki se imenuje Kristus« (Mt 1,16). Jožefovo rodovniško mesto je porok, da Jezus šteje med Davidove potomce. V zapisu o rojstvu pa je zanikano njegovo biološko očetovstvo, saj se je poročil z Marijo, ki je bila že »noseča od Svetega Duha«, Jožef pa jo je sprejel za ženo in sprejel očetovsko skrb za njenega sina (Mt 1,18–25). Poklonitev modrih je potrditev kraljevskega statusa, zgodba o begu v Egipt in vrnitvi po Herodovi smrti – umrl je leta 4 pred našim štetjem – pa omogoča datiranje Jezusovega rojstva na dve do tri leta pred tem, torej v leto 6 ali 7 »pred Kristusom«. Mnogo obsežnejši je uvodni del evangelija po Luki. Ima sedem točk: 1. Napoved rojstva Janeza Krstnika, 2. Napoved Jezusovega rojstva, 3. Marija obišče Elizabeto, 4. Rojstvo Janeza Krstnika, 5. Jezusovo rojstvo, 6. Jezusovo obrežanje in predstavitev v templju, 7. Dvanajstletni Jezus v templju. Malo zatem je tu še osmi element, Jezusov rodovnik, drugačen od Matejevega.

V oči bije velik poudarek na vzporednici porekla in detinstva Janeza Krstnika ter Jezusa kot napovedi točke, s katero se v vseh štirih evangelijih začinja Jezusovo javno delovanje. Kot je znano, so obstajali dvomi, ali sta nauka obeh učiteljev identična, do naših časov se je ohranila verska skupnost mandejcev, ki se deklarirajo za nadaljevalce nauka Janeza Krstnika. V paru Zaharija in Elizabeta sta oba že priletna, tako da je nosečnost poseben dar in angel oznani Zahariji, da bo njun sin »že v materinem telesu napolnjen s Svetim Duhom«. V paru Jožef in Marija pa je Marija nevesta in angel ji oznani Božjo milost:

Glej, spočela boš in rodila sina, in daj mu ime Jezus. Ta bo velik in se bo imenoval Sin Najvišjega. Gospod Bog mu bo dal prestol njegovega oče-

ta Davida in kraljeval bo v Jakobovi hiši vekomaj; in njegovemu kraljestvu ne bo konca.

Na Marijino vprašanje, »kako se bo to zgodilo, ko ne poznam moža« (torej preden sta se »spoznala«, kar je biblični izraz za koitus), je angelov odgovor: »Sveti Duh bo prišel nadte in moč Najvišjega te bo obsenčila, zato se bo tudi Sveto, ki bo rojeno, imenovalo Božji Sin«. In nadaljuje: »Glej, tudi Elizabeta je spočela sina v starosti, in to je šesti mesec njej, ki so jo imenovali nerodovitno. Bogu namreč ni nič nemogoče.« Formulacija iz tega evangelija je v obeh primerih sorodna: plod v materinem telesu bo »napolnjen s Svetim Duhom«, le da je stopnja te »napoljenosti« pri Mariji višja. Zaharija je naravni, torej biološki oče. Poročanje tega evangelija za Jožefa ne trdi izrecno nasprotnega, tako kot bi sledilo iz poročanja Matejevega evangelija. Tudi govor o »noseči zaročenki« (Lk 2,5) pomeni samo, da še ni bila opravljena ritualna poroka; par je namreč prišel v Davidovo mesto, ker je Jožef iz Davidovega rodu. Zgodba o spočetju je povedana na način antike, moderni človek pa ve, da je za spočetje moškega potomca potrebna združitev semenčice s hromosomom Y z jajčecem. Za to, da je Bog za svojega sina izbral »popolnega človeka«, ni potreben nastop kakšne Božje semenčice. Za nauk, da je Bog še pred spočetjem izbral Marijinega prvorojenca za svojega Sina, ni prav nič potrebno, da bi Jezus ne bil biološki sin Jožefa in Marije, kot sledi iz malo prej navedenih stavkov v tem evangeliju.

Ob rojstvu Jezusa pride iz nebes oznanilo, da se je v Betlehemu rodil Mesija, in ko pastirji pridejo s tem oznanilom, je »Marija vse te besede shranila in jih premišljevala v svojem srcu« (Lk 2,19).

Ko pa Evangelij po Luki poroča o »darovanju v templju«, sta Jožef in Marija titulirana s »starši« (Lk 2,27), sta »oče in mati« (Lk 2,33), enako v perikopi o dvanajstletnem Jezusu v templju (Lk 2,41.43 »starši«, z Marijinih besedami Lk 2,48: »Tvoj oče in jaz sva te s tesnobo iskala«).

Perikopa o dvanajstletnem Jezusu v templju vsebuje takoj za omejenim Marijinim karanjem skrivnostne besede: »Dejal jima je: ‚Kako da sta me iskala? Mar nista vedela, da moram biti v tem, kar je mojega Očeta?‘ Vendar nista razumela besed, ki jima jih je rekel.« (Lk 2,49–50) Čeprav sta bila Marija (tako poroča Lk 1,35) in Jožef (tako poroča Mt

1,20–21) vnaprej seznanjena z Jezusovim poslanstvom, Jezusovih besed v templju ne razumeta. Njun sin je človek kot onadva, in da bo nastopil kot Sin Božji, za kar je bil vnaprej izbran, naj bi po evangelijskem poročilu vedela; a onadva sta in ostajata človeka, skrbna človeška starša, omejena na človeški duhovni svet, zato pač skrivnosti vnaprej izbrane-ga Božjega Sinu ne moreta razumeti. To mesto ne priča o kakem posebnem statusu Marije, takem, kot ga vsebujejo apokrifni evangelijski, tudi tista dva v *Koranu* (sura 3 in sura 19). Je Jezusova mati, a njegova zveza z Bogom ji je neznana in nerazumljiva.

5.

Štirje kanonični evangelijski so osredotočeni na Jezusovo delovanje, z začetkom s krstom v Jordanu, z vrhuncem v njegovi smrti in vstajenju. V vsem opisovanju Jezusovega delovanja imamo v treh sinoptičnih evangelijskih samo dve mesti, kjer se omenja Marija. Eno je v zvezi z Nazaretom, kjer se mu posmehujejo:

‘Odkod temu ta modrost in ta mogočna dela? Ali ni to tesarjev sin? Ali ni njegovi materi ime Marija, njegovim bratom pa Jakob, Jožef, Simon in Juda? In njegove sestre, ali niso vse pri nas? Odkod njemu vse to?’ In spotikali so se nad njim«, tako da »zavoljo njihove nevere tam ni storil veliko mogočnih del (Mt 13,54–58, podobno paralela Mk 6,2–3, malo drugače Lk 4,16–30).

Stavek, da nihče nima v svojem domačem kraju veljave kot prerok, je v koptskem Evangeliju po Tomažu dopolnjen z besedami »in zdravnik ne zdravi svojih domačih« in tudi Evangelij po Marku pravi (6,5): »In ni mogel tam storiti nobenega mogočnega dela, samo na nekaj bolnikov je položil roke in jih ozdravil.«

Jezusov nauk ima med drugim prioriteto slediti Božji besedi, tudi če je za to treba pretrgati družinske vezi. To je izrecno povedano (npr. Mt 10,37). Izraženo pa je tudi na znanem mestu o pravi materi, pravih bratih in sestrah:

Medtem ko je še govoril množicam, so stali zunaj njegova mati in njegovi bratje; želeli so govoriti z njim. In nekdo mu je rekel: ‚Glej, tvoja mati in tvoji bratje stojijo zunaj in bi radi govorili s teboj.‘ On pa je tistemu, ki mu je to povedal, odgovoril in dejal: ‚Kdo so moja mati in kdo so moji bratje?‘ In pokazal je na svoje učence ter rekel: ‚Glejte, to so moja mati in moji bratje. Kdorkoli namreč uresničuje voljo mojega Očeta, ki je v nebesih, ta je moj brat, sestra in mati.‘ (Mt 12,46–50)

Oziroma (Mk 3,31–35):

Tedaj so prišli njegova mati in njegovi bratje. Stali so zunaj in ga poklicali. Okrog njega je sedela množica in so mu rekli: ‚Glej, tvoja mati in tvoji bratje in sestre so zunaj in te želijo.‘

Nekoliko krajše in brez omembe sester ima Lk 8,19–21.

Poleg teh dveh mest se na Jezusovo mater (brez omembe imena) naša tale perikopa:

Ko je to govoril, je neka žena iz množice povzdignila glas in mu rekla: ‚Blagor telesu, ki te je nosilo, in prsim, ki so te dojile!‘ On pa je rekel: ‚Še bolj blagor tistim, ki Božjo besedo poslušajo in se po njej ravnavajo.‘ (Lk 11,27–28).

Nobeden od treh sinoptičnih evanĝelijev pa Marije ne omenja ob ključnem dogodku smrti in vstajenja. Drugače je pri Janezu, a o tem malo pozneje.

Vzporednico k perikopi o tem, kdo so Jezusovi resnični sorodniki, namreč ti, ki verujejo in »uresničujejo voljo mojega Očeta«, najdemo tudi v Janezovem evanĝeliju:

Njegovi bratje so mu tedaj rekli: ‚Odidi od tod in pojdi v Judejo, da bodo tudi tvoji učenci videli tvoja dela, ki jih opravljaš. Nihče ne dela česa na skrivnem, če hoče sam biti javno znan. Če delaš take reči, se pokaži svetu.‘ Niti njegovi bratje namreč niso verovali vanj. Jezus pa jim je tedaj dejal: ‚Moj čas še ni prišel. Vaš čas pa je vedno pripravljen. [...] Moj čas še ni dopolnjen.‘ (Jn 7,3–6.8)

O Mariji pa je beseda v perikopi o Kani Galilejski: Jezus in njegovi učenci so povabljeni na svatbo; skrivnostni »tretji dan« je torek, tradicionalni judovski dan za svatbe. Na svatbi so tudi Marija in Jezusovi bratje. »Ko je vino pošlo, je rekla Jezusu njegova mati: ‚Vina nimajo.‘ In Jezus ji je dejal: ‚Kaj imava ti in pa jaz, ženska (gynai)? Moja ura še ni prišla.‘« Marija pa izsili čudež spremembe vode v vino. »Tako je Jezus v galilejski Kani naredil prvo od znamenj in razodel svoje veličastvo, in njegovi učenci so verovali vanj. Potem je šel dol v Kafarnaum in z njim njegova mati, njegovi bratje in njegovi učenci; in tam so ostali nekaj dni.« (Jn 2,3–4.11–12) Nagovor z »ženska (gynai)« je grob, saj ga Marija prisiljuje v čudež, za katerega je prezgodaj, saj »moja ura še ni prišla«. Jezus tu mater ostro opozori: Ženska, ti od mene predčasno izsiljuješ čudež! Se pa ta evangelij razlikuje od sinoptičnih tudi po tem, da govori o materi in bratih, kot da ga vsaj včasih spremljajo.

Evangelij po Janezu pa je tudi edini, ki govori o Jezusovi materi pod križem.

6.

V treh sinoptičnih evangelijih (Mt, Mk, Lk) se ob križanju omenjajo razne žene, »med njimi Marija Magdalena in Marija, mati Jakobova in Jožefova, ter mati Zebedejevih sinov« (Mt 27,56) oz. »Marija Magdalena, Marija, mati Jakoba mlajšega in Joseja, ter Salome« (Mk 15,40). Tu sta dve učenki, Marija Magdalena in Salome, zraven pa ni Jezusove matere Marije!

Podobno je ob pogrebu: navzoči sta Marija Magdalena »in ona druga Marija« (Mt 27,51) oz. »in Marija Josetova« (Mk 15,47). Tudi h grobu pridejo Marija Magdalena »in ona druga Marija« oz. »in Marija Jakobova ter Salome«. O vstajenju pa poročajo »Marija Magdalena, Ivana, Marija, mati Jakobova in še druge« (Lk 23,10).

Drugačno pa je poročilo četrtega evangelija:

Poleg Jezusovega križa pa so stale njegova mati, Marija Klopajeva in Marija Magdalena. Ko je Jezus videl svojo mater in zraven stoječega učenca, je rekel materi: ‚Ženska (gynai), glej, tvoj sin!‘ Potem je rekel učencu: ‚Glej, tvoja mati!‘ In od tiste ure jo je učenec vzel k sebi. (Jn 19,25–27)

Mati je sicer navzoča, toda predvsem zato, da bi bilo zanjo poskrbljeno, s tem ko učenec prevzame človeške dolžnosti sina. Morda ta evangelij pripada tisti tradiciji, ki ima Jezusa, Marijinega »prvorojenca«, za njegova edinega otroka, saj bi se sicer pričakovalo, da zanjo poskrbi kdo od njegovih bratov. V tradiciji so namreč mnjenja o sorodstvenem razmerju do omenjanih bratov in sester deljena: bodisi so to bratje in sestre v našem smislu, bodisi polbratje in polsestre iz Jožefovega prejšnjega zakona, bodisi bratranci in sestrične v smislu srbskega »brat od strica«. Naj bo kakor koli, Jezus tu prenaša svojo človeško odgovornost za mater na učenca. Vse, kar se temu dodaja več, je stvar teoloških spekulacij, iz samih besed pa tega ni razbrati.

7.

Zadnja omemba Marije, tu skupaj z Jezusovimi brati, je v Apostolskih delih: enajst apostolov se je skupaj z omenjenimi v Jeruzalemu »zadrževalo v gornjih prostorih hiše«. Tam so apostoli »enodušno vztrajali v molitvi z ženami in z Jezusovo materjo in z njegovimi brati.« (Apd 1,13–14). V nadaljevanju Apd je še več omemb Jezusovega brata Jakoba, ki je vodil jeruzalemsko občino; omenja se tudi v Pavlovih pismih 1 Kor in Gal. O Mariji pa niti besede več.

8.

To je torej vse, kar o Mariji piše v kanoničnih tekstih. Vse drugo je izročilo zunaj *Biblije*, torej zunaj protestantskega načela *solā Scriptura* – zgolj *Sveto pismo*.

Za antiko je bilo značilno, da so k vzvišenim zgodbam dodajali nove in nove pripovedi ter detajle. Grški svet se je, denimo, močno ukvarjal s Homerjem, saj sta *Iliada* in *Odiseja* veljali za zgodovinski knjigi. Nastalo je ne samo mnogo »dopolnitev«¹ zgodb iz teh epov in druge literature, ampak tudi množica domnev o Homerjevi osebi in poreklu; kar 11 mest se je potegovalo za naslov njegovega rojstnega mesta, bolj znanih je sedem, ki jih našteva heksameter: »Smyrna, Rhodos, Kolophon, Salamine, Ios, Argos, Athenai«. Vsi grški heroji so dobili opise svojih družin, sorodstva in potomstva.

Ko se je krščanstvo razširilo po tedanjem rimskem imperiju, se je tudi med kristjani razširila ta navada dopolnjevanja in razširjanja zgodbe. V t. i. »ljudski pobožnosti«² so nastale mnoge »dopolnitve«³ k slikam, ki jo dajejo evangeliji in drugi spisi *Novega testamenta*: zgodbe o Jezusovem otroštvu in o čudežih, ki da jih je delal v otroških letih, zgodbe o Marijinem poreklu in otroštvu, zgodbe o Pilatu, o Nikodemu in še in še. Konec drugega stoletja je nastal Jakobov protoevangelij, ki je bil dolgo vpliven; ohranjen je en latinski tekst, množica grških in sirskih, pa tudi mnogo cerkvenoslovanskih prevodov. V evropskem srednjem veku je bila zelo vplivna *Legenda aurea*, »Zlata legenda«, ki je povzemala velike dele pripovedi iz omenjenega Protoevangelija in drugih apokrifov. Tu imamo v rimski Cerkvi izrazito dvojnost: po eni strani je zavrnila vse apokrifne, med njimi izrecno tiste, ki govorijo o babici, ki je asistirala pri porodu (že v dekretu rimskega škofa [ali papeža] Gelazija), po drugi strani pa na njih sloni vsa cerkvena »mariologija«⁴.

Avtor tega »predevangelija«, Jakob, naj bi bil Jezusov polbrat iz Jožefovega prvega zakona; gre za nekakšno družinsko kroniko. Domnevni polbrat, torej brat samo po očetovi strani, najprej povečuje starša svoje mačehe Marije: Njeno rojstvo naj bi bilo enak čudež, kot ga kanonični evangelij opisuje za starša Janeza Krstnika: Bog poseže v neplodni zakon judovskega veljaka Joahima in Ane; medtem ko on moli v puščavi in Ana v mestu, Ana zanosi in po sedmih ali devetih mesecih rodi Marijo. Marija je čudežni otrok; triletna je v templju »na paši kot golobica in je prejemale hrano iz roke angela«. Ko je bila stara 12 let, ji je bilo treba poiskati moža z žrebom. Iskali so med vdovci in čudežno znamenje je pokazalo na Jožefa. Ta jo odpelje v svojo hišo, v njegovi

odsotnosti pa imamo sceno angelskega oznanjenja skoraj tako kot v kanoničnem evangeliju. Jožef jo najde nosečo šele v šestem mesecu, nato sledi ugotavljanje, da ni bilo greha. Kljub temu Jožef sumniči naprej, in ko gredo na popis, je Marija na oslici, ki jo vodi Jožefov sin Samuel. Da skrijejo sramoto mlade nosečnice, si za prenočišče izberejo votlino. Za porodnico se najde babica in nato še njena znanka Saloma. (Njuno pričevanje o čudežu rojstva je znak za heretičnost teh poročil, ki ga navaža *Decretum Gelasianum*.) Zgodba se zaključí z varianto k poročilu o Herodu in obisku modrih. Iz tega nekanoničnega vira ima »mariologija« imeni Marijinih staršev. sv. Joahima in sv. Ane; zlasti znana iz upodobitev pod imenom »Sveta Ana samotretja«, torej Jezus ob Mariji in Ani. O kaki taki sceni kanonični evangeliji molčijo. Iz istega vira izhaja, da je bil Jezus rojen v votlini, medtem ko kanonični evangelij govori samo, da »v prenočišču ni bilo prostora« in je Marija novorojenca »položila v jaslí«. Iz drugega apokrifa, iz Psevdo-Mateja (14,1) (Moraldi 1971, 195–98; 1989, 217), pa sta prevzeta še osliček in voliček. Te elemente je v srednjem veku povezal v »zlato legendo« (*Legenda aurea*) Jacobus a Voragine. Od dvanajstega stoletja sem je iz tega zrasla prej omenjena »mariologija«. Mariji so dodelili nebeško vlogo »kraljice angelov« in neke vrhovne svetnice in priprošnjice.

Pod vplivom z Vzhoda se od 6. stoletja na Zahodu uveljavljajo Marijini prazniki; z začetkom 12. stoletja se širi vera v učinkovitost molitev in v 12. stoletju postane avemarija skoraj enako razširjena kot očenaš, obe molitvi pa sta združeni v rožnem vencu, ki naj bi ga po legendi sestavil sveti Dominik. Molitve niso več samo obračanje k Bogu, temveč prosijo za pomoč Marijo ali pa katerega od svetnikov.

Marijinih praznikov ima sicer rimska Cerkev več, Marijino obiskanje (2. julij), Marijino vnebovzetje (15. avgust), Marijino rojstvo (8. september), brezmadežno spočetje (po dogmi iz 19. stoletja, 8. decembra, 9 mesecev pred Marijinim rojstvom), ter dva praznika v zvezi z Jezusom, Marijino oznanjenje (25. marca, devet mesecev pred Božičem) in Svečnica (2. februarja). Dan Marijinega oznanjenja pri nas vsiljujejo kot »materinski dan« (mednarodno se tak dan praznuje na drugo nedeljo v maju!). Od teh praznikov imajo samo trije oporo v evangeliju:

obiskanje, oznanjenje, Svečnica. Njihovi datumi pa slonijo na tradiciji. Za evangeličansko Cerkev so to trije spominski dnevi, a ne prazniki.

Da Luther takih zgodb ni mogel sprejeti, je jasno. Že ko govori o evangeliju, opozarja, da zgolj »poznati Kristusova dela in življenjsko zgodbo še ne pomeni poznati pravi evangelij« (Predgovor k Novemu testamentu) (Luther 2002, 12). Še bolj zaostrena je Luthrova kritika legend: zanje uporabljaja posmehljivko *Lügende*, kar bi lahko prevedli z »laganda«, moderno bi lahko rekli »zgodba o alternativnih dejstvih«. Ker se v velikem delu Nemčije *d* in *t* izgovarjata skoraj enako, je zelo verjetno, da je iz Luthrove posmehljivke *Lügende* nastala *Lüg-Ente*, »lažniva raca«, z imenom *Ente* pa smo bili navajeni označevati tisto, čemur danes pravijo *fake news* in »alternativna dejstva«. Da bi se tej nevarnosti izognil, se je Luther oprl zgolj na *Biblijo* – njegovo načelo je *sola Scriptura*. V veri je bistveno, da se osredotočimo na Kristusa trpina, na njegovo žrtvovanje. *Solus Christus*.

Rimska Cerkev je šla v protireformaciji v nasprotno smer: vse bolj in bolj je dopolnjevala »mariologijo«. Že v srednjem veku je razglasila, da je bila Marija »v nebo vzeta«, da ima torej v nebesih poseben status. Temu je v 19. in 20. stoletju dodala še dve dogmi, ki nista bili sprejeti na concilijih, temveč je vsako od njiju razglasil papež: da je bila tudi sama Marija »brezmadežno spočeta«, je kot dogmo razglasil Pij IX. leta 1854 na predlog jezuitov, katerih geslo je »*Omnia ad maiorem Dei gloriam et beatæ Virginis Mariæ*« – »Vse za večjo čast in slavo Boga in blažene Device Marije«. Dogma sloni na zgodbi iz »protoevangelija«; zavrglo jo je tudi pravoslavlje; dogmo o »telesnem vnebovzetju Device Marije« pa je 1950 razglasil Pij XII. Marija ni samo privilegirana v nebesih, temveč je takoj dosegla »vstajenje mesa«, ki ga verniki pričakujejo na dan sodbe. 15. avgust je tisti praznik, ko se ta Cerkev spominja »telesnega vnebovzetja Device Marije«. To je specialni praznik te Cerkve in ne splošni krščanski praznik.

Zbližanje rimske Cerkve z evangeličansko Cerkvijo se torej nanaša na druga teološka vprašanja in na praktična zavzemanja za mir, socialno pravičnost in svetovni etos. To so pomembna vprašanja, ki povezujejo. Zastran Marije pa protestantske Cerkve ostajajo pri spoštovanju, čaščenje pa pritiče le Bogu.

9.

Nekoliko drugače je v pravoslavnih Cerkvah. Te namreč z rimsko Cerkvijo družijo priznavanje obveznosti ekumenskih koncilov pred shizmo leta 1054. Ko so v prvih stoletjih krščanstva začeli razmišljati o Jezusovi »naravi« ter je v sporih o »eni naravi« in »dveh naravah« prevladal nauk o dveh naravah, božji in človeški, so odprli še razglabljanje o tem, kaj je pravzaprav Marija rodila: človeka ali Boga in človeka. Leta 431 je cerkveni zbor v Efezu določil, da je Marija *theotokos*, torej Bogorodica (v rimski terminologiji Mati Božja). Rodila se je stroka »mariologija«. Vzhodne Cerkve so se zadovoljile z dogmo o Bogorodici. Marija kot Bogorodica je postala predmet čaščenja; upodobljena je na množici ikon. Nasprotniki so bili kaznovani ali pa so zbežali. Nauk patriarha Nestorija, da je Marija rodila človeka, je bil leta 431 obsojen, a zunanaj bizantinskega imperija so ga širili pregnanci in njihovi učenci, dosegel je tudi Turkestan in njegov danes kitajski del Xinjiang, v času Marca Pola je konkuriral za kitajsko državno religijo.

10.

Soglasje k »posvečevanju Mariji« bi za tisti del naroda, ki se prišteva h krščanstvu, najbrž dali muslimani.

Koran govori o »preroku Jezusu« kot najvišjem preroku pred Mohamedom in, denimo, v suri 2.87 pravi: »Jezusu, Marijinemu sinu, smo podelili jasna znamenja in ga okrepili s Svetim duhom.« V suri 5 in še večkrat zanika, da bi bil Kristus (= Mesija) Bog. Je »Božji služabnik« in prerok. Navajam 5,72: »Neverniki so tisti, ki govorijo: ‚Bog je Mesija, Marijin sin!‘ Toda Mesija je govoril: ‚O, sinovi Izraelovi, častite Boga, mojega in vašega Gospodarja! Človeku, ki ima koga za Bogu enakega, bo On prepovedal vstop v raj; prebival bo v peklu. Nihče ne bo pomagal nevernikom!‘«

Na številnih mestih se omenja »Mesija [= Kristus], Marijin sin«, oziroma »Mesija Jezus [= Jezus Kristus], Marijin sin«. Že iz tega razvidimo,

kako pomembno vlogo ima v *Koranu* Marija. V dveh obsežnih surah sta vsebovana velika odlomka iz dveh apokrifnih evangelijev: eden v suri 3, drugi v suri 19; oba se osredotočata na tematiko predevangelijev in poročata o čudežih v zvezi z Marijo. V suri 3,33–60 imamo paralelo k protoevangeliju; Marijin oče je Imran ali Amram (prvo po prevodu zakoncev Alhady, drugo po Majaronovem prevodu), mati (njeno ime ni navedeno) pa hčer imenuje Marjam ter njo in njeno potomstvo izroči Alahu v varstvo. Varuh postane Zaharija, ta pa brž opazi, da ji hrano nosijo angeli (enako beremo v protoevangeliju). Nato si Zaharija v svojem neplodnem zakonu zaželi sina in ta del zgodbe približno sledi zgodbi o Zahariji in Elizabeti, kot jo poznamo iz Lk. Tu se križata zgodbi o Zahariji in njegovi neplodni ženi (kanonično Elizabeti, tu brez imena), ki nenadoma zanosi in potem rodi sina (kanoničnega Janeza Krstnika) – vrstice 38–41.44 –, ter o Marijinem oznanjenju – vrstice 42–43.45–49 – brez zgodbe o obisku pri Elizabeti. Naj navedem:

⁴²In angeli so rekli: O Marija, Gospod te je izbral in te ustvaril čisto, nad vse žene sveta te je povzdignil.

⁴³O Marija, bodi poslušna svojemu Gospodarju. Z obrazom se klanjaj do tal in moli skupaj s tistimi, ki molijo!

[...]

⁴⁵Tedaj so angeli rekli: O, Marija, Gospod ti pošilja radostno vest, svojo Besedo. Ime mu bo Mesija – Jezus, Marijin sin. Spoštovan bo na tem in onem svetu. Eden od tistih bo, ki so Bogu blizu.

⁴⁶Že iz zibke bo govoril ljudem in tudi kot odrasel bo živel krepostno.

⁴⁷Gospod, je rekla Marija, kako bom rodila otroka, ko pa se me noben moški ni dotaknil? Glej, tako, reče Bog, Gospod ustvari, kar hoče. Ko se za nekaj odloči, samo reče ‚Bodi!‘ in zgodi se.

⁴⁸In Bog ga bo poučil o Knjigi in modrosti, o Postavi in Evangeliju

⁴⁹ter ga namenil za poslanca sinovom Izraelovim.

Marija je v tem poročilu mnogo bolje poučena o bodočih nalogah svojega sina, kot se to zgodi v kanoničnem Evangeliju po Luki. Tam se dvanajstletni Jezus zadrži v templju, Marijine besede, ko ga najde,

pa pričajo o njenem popolnem nerazumevanju njegovega poslanstva. Zlasti jasno jo poučuje nadaljevanje v vrstici 49 in naslednjih vrsticah, ki vsebuje tudi nekaj nekanoničnih navedb, s katerimi sega v evangelijske delovanja:

[D]ejal bo: Prinašam vam znamenje vašega Gospoda. Iz ilovice bom naredil nekaj ptici podobnega, dahnil vanjo in po Božji volji bo oživila. Ozdravil bom od rojstva slepega in gobavca in mrtve bom oživiljal z Gospodovim privoljenjem. Povedal vam bom, kaj jeste in kaj hranite v svojih domovih. Če ste verniki, bo to zadosten dokaz.

O čudežih otroka Jezusa, ki iz ilovice dela ptice, te pa potem oživijo, beremo v apokrifnem Evangeliju po Tomažu Izmaelitu. Tam piše, da je na sabat naredil dvanajst vrabčkov iz gline, ki so potem poleteli. Že kot otrok je bil po tem apokrifu gospodar nad sabatom. Poročilo v *Koranu* pa se nadaljuje v Jezusovo javno delovanje:

⁵⁰Potrjujem verodostojnost Postave, razodete pred menoj. Dovolil vam bom nekaj, kar vam je bilo prepovedano. In prinašam vam dokaz od vašega Gospoda, zato se ga bojte in mene poslušajte.

⁵¹Bog je resnični moj in vaš Gospodar. Njemu se pokoravajte, to je prava pot!

⁵²Ko je Jezus videl, da nočejo verovati, je vzdiknil: Kdo mi bo pomagal na Gospodovi poti? Mi, so rekli učenci. Mi bomo širili Gospodovo vero! Verujemo vanj, ti pa pričaj, da smo mu pokorni.

⁵³O Gospod, verujemo v tvoje razodetje in sledimo poslancu, zato nas uvrsti med vernike.

Sura 19 ima naslov *Mariam*. Začnenja se z navajanjem nekoliko drugačnega apokrifnega evangelija. Vrstice 2–15 govorijo o Zahariji in njegovem sinu – brez navedbe imen žene in sina, torej kanoničnih Elizabete in Janeza Krstnika.

Vrstice 16–34 so posvečene Mariji in Jezusu, a zgodba je povzetek ali celo citat nekega apokrifnega evangelija in je zelo drugačna od kanoničnih. Božji sel Gabrijel tu nastopi v podobi čednega moškega, zato

ga Marija roti v imenu Boga, a on jo potolaži, da je samo »sel tvojega Gospoda«. Marija zanosi in potem rodi na samem. Jožefa v tej zgodbi ni. Marijo po vrnitvi med domače obtožijo nemorale, a reši jo govoreči dojenček Jezus. Naj navedem:

¹⁶V Knjigi omeni tudi Marijo! Ko se je umaknila pred domačimi na vzhodno stran

¹⁷in je tam stopila za zastor, smo k njej poslali angela Gabriela; pokazal se ji je v podobi čudovitega moškega.

¹⁸Pred teboj se zatekam k Usmiljenemu, če se ga bojiš!, je vzkliknila.

¹⁹Prav jaz sem poslanec tvojega Gospoda, je dejal angel, z vestjo, da boš rodila krepostnega sina.

²⁰Kako bom rodila sina, je odvrnila ona, ko pa se me noben moški ni dotaknil in nikoli nisem nečistovala.

²¹Angel pa je odgovoril: Tako bo! Tvoj Gospodar je dejal: ‚To zlahka storim!‘ On bo znamenje za ljudi in znak naše milosti. Tako je vnaprej določeno!

²²Zanosila je in se umaknila na oddaljen kraj.

²³Ob porodnih bolečinah je legla pod neko palmo. Ko bi le pred tem umrla in bila popolnoma pozabljena, je vzkliknila.

²⁴Toda angel v bližini jo je poklical: Ne bodi žalostna! Tvoj Gospodar je ustvaril potok, ki teče ob tvojih nogah.

²⁵Potresi palmovo deblo in v naročje ti bodo padli sveži datlji!

²⁶Jej in pij in veseli se! Če vidiš kakšnega človeka, mu reci: ‚Zavezala sem se Usmiljenemu, da bom danes molčala, da ne bom z nikomer govorila.‘

²⁷Z otrokom v naročju je prišla k svoji družini. O, Marija, so rekli sorodniki, storila si nekaj nezaslišanega –

²⁸ti sestra Aronova! Tvoj oče ni bil slab človek in tudi tvoja mati ni bila blodnica!

1 V vrstici 28 je Marija »sestra Aronova«, v kanoničnem evangeliju je Elizabeta ena »izmed Aronovih hčera« (Lk 1,5).

²⁹Marija pa je pokazala na otroka. Kako naj govorimo z otrokom v zibki, so rekli.

³⁰Otrok pa je spregovoril: Gospodov služabnik sem, dal mi bo Knjigo in me postavil za glasnika vere.

³¹Kjerkoli bom, me bo blagoslavljal. Ukazal mi bo, naj molim in delim miloščino, dokler bom živel,

³²in naj bom dober z materjo. Ne bo me naredil nepravičnega in neposlušnega.

³³Mir z menoj – na dan mojega rojstva, na dan smrti in na dan, ko bom vstal od mrtvih!

³⁴Glejte, to je Jezus, Marijin sin! To je prava resnica o njem, o kateri dvomijo.

³⁵Nepredstavljivo je, da bi imel Bog otroka! Slava mu! Ko se odloči nekaj storiti, samo reče: Bodi! in zgodi se.

³⁶Edini Bog je resnično moj in vaš Gospodar, zato se klanjajte samo njemu! To je prava pot.

³⁷Mnenja o Jezusu so se razšla. Gorje nevernikom na veliki dan!

Evangelija, ki ju navaja *Koran*, spadata med evangelije o Mariji in Jezusovem otroštvu. Zato je v njih več govora o Mariji kot pa v kano-ničnih evangelijih. Marija je v njih »brezmadežno spočela« s pomočjo nadangela v človeški podobi. Jezus govori že kot dojenček, kot otrok pa dela čudeže. Izhodišče tega slavljenja Marije pa je v podobnih apokrifih kot tisto iz »mariologije«.

11.

Naj zaključim. Marijini prazniki so značilni za rimskokatoliško Cerkev, niso torej (vse)krščanski prazniki. Čaščenje pripada Bogu. Veje krščanstva, ki hočejo častiti Marijo, imajo za to pač pravico, se pa s tem odmikajo od vej krščanstva, ki vere ne utemeljujejo na »ljudski pobožnosti«. Če v skladu s svojo posebno vero rimska Cerkev koga priporoča

Mariji, lahko to razumemo kot prijazno dejanje, pa naj je naše prepričanje o Mariji še tako drugačno. Celo če bi nam bila tako tuja kot hinduistična božanstva, bi dejstvo, da nekdo veruje v njeno pomoč in ji priporoča še nas, tolerantno sprejemali kot dobro željo. Če pa te »posvečujejo« Mariji, je to mogoče le, če so se te polastili, to pa je nedopustno.

GLAVNI VIRI

Berger, Klaus, in Christiane Nord, ur. (1999) 2015. *Zgodnjekrščanski spisi: Nova zaveza, Apostolski očetje, Apokrifni evangeliji in apostolski spisi, Papirusni fragmenti, Zgodnjekrščanska poezija, Jezusova ágrapha (nezapisani izreki)*. Ur. slovenskega prev. Gorazd Kocijančič in Vid Snoj. Celje: Celjska Mohorjeva družba; Ljubljana: Društvo Mohorjeva družba.

Koran. 2004. Iz angleščine prevedel Erik Majaron. Tržič: Učila.

Korán: prevod iz arabskega izvirnika. 2014. Prevedla Mohsen Alhady in Margit Podvornik-Alhady. Ljubljana: Beletrina.²

Luther, Martin. 2002. *Tukaj stojim: teološko-politični spisi*. Prevod, izbor in spremna beseda Božidar Debenjak. Ljubljana: Krtina.

Moraldi, Luigi, ur. 1971. *Apocrifi del Nuovo Testamento 1*. Torino: UTET.

---. 1989. *Nascita e infanzia di Gesù nei più antichi codici cristiani*. Milano: A. Mondadori.

Neue Jerusalem Bibel: Einheitsübersetzung; Mit dem Kommentar der Jerusalem Bibel. 1992. Freiburg, Basel, Wien: Herder.

Nestle, Eberhard, Kurt Alan et al., ur. 1993. *Novum testamentum graece (Nestle-Aland)*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Sveto pismo: Slovenski standardni prevod (SSP). 1996. Ljubljana: Društvo Svetopisemska družba Slovenije.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(28\)147-165](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(28)147-165)

2 Čeprav bi bilo treba dati prednost prevodu iz arabščine, to žal ni mogoče zaradi zelo problematične slovenščine. Alah zagotovo ni ničesar »objavil« (publiciral!), kot beremo v prevodu, temveč je nekaj razodel ali oznanil.

Marko Kerševan

ISLAM IN MUSLIMANI V SEKULARIZIRANI EVROPI

Nisem strokovnjak za islam, se pa dolga leta kot sociolog religije in religiolog ukvarjam z vprašanji mesta in vloge religij ter religioznega v družbah in kulturah, posebej sodobnih evropskih, ter razlikami in razmerjem med religijami pri tem. S tega vidika in iz takega védenja se mi za obravnavo vprašanja islama v sekularizirani Evropi¹ ponujajo tri izhodišča, recimo jim »situacijsko«, »sistemsko« in »zgodovinsko«. Skušal jih bom skicirati bolj v obliki tez ter ob njihovih stičiščih nakazati nekatere dileme in perspektive.

»Situacijski« pristop

V sodobni Evropi se muslimanom – tako tistim, ki so tu že tradicionalno, kot tistim, ki prihajajo – v načelu ni treba odpovedovati svoji religiji ali jo skrivati: v načelu uživajo enako versko svobodo kot pripadniki drugih manjšin ali novih religij v tem prostoru. To pomeni, da lahko v njej živijo, vanjo prihajajo in v njej ostajajo kot muslimani, da lahko v njej izražajo svojo vero. Ta poudarek je potreben, ker ni bilo vedno tako,

1 Predavanje in članek temeljita na avtorjevem prispevku, napisanem za znanstveno konferenco *Stoletje islamske skupnosti v Sloveniji* (Ljubljana, 25. oktober 2017), ki jo je pripravil Kulturno-izobraževalni zavod Averroes Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji; prispevek bo objavljen tudi v predvidenem zborniku konference.

nasprotno, v zahodni krščanski Evropi vse do zadnjih stoletij muslimani s svojo vero niso obstali, drugače kot kristjani v islamskih deželah istega časa ... V načelu so kot državljani in/ali prebivalci deležni enakih pravic kot drugi državljani in prebivalci drugačnih religij in provenienc.

Verska svoboda – svoboda sprejemati in izražati, izbirati in spreminjati pripadnost neki religiji – je v moderni Evropi utemeljena in nerazdružno povezana z drugimi temeljnimi načeli in vrednotami teh družb:

- s temeljno *enakostjo in enakopravnostjo* prebivalcev ne glede na raso, spol, etnično in religiozno pripadnost;
- *svobodo vesti*, govora, izpovedovanja vere in prepričanja;
- *solidarnostjo* posameznikov pri zagotavljanju te temeljne enakosti in svobode vseh.

Temu tako ali drugače »institucionaliziranemu individualizmu« sluzi tudi svetovnonazorska nevtralnost države, bolj ali manj dosledno izvedena ločenost države in državnih ustanov od religije ter religijskih ustanov.

Država, državna oblast in obvezne javne ustanove so »sekularne«, ne vežejo se na nobeno religijo, ne izpovedujejo nobene vere; nobene tudi ne zapovedujejo in ne prepovedujejo. Država naj skrbi »po meri človeških zmožnosti«, tudi z uporabo prisile, za »pravičnost in mir« (*Barmenska deklaracija*). Ljudje se kot državljani združujejo v države in vključujejo v državne ustanove za doseg tega in drugih posvetnih ciljev; za izpovedovanje (širjenje, uresničevanje) vere se združujejo v verskih skupnostih, ki za razliko od države ne razpolagajo s sredstvi zunanje prisile (Barth 2016).

Mirno in enakopravno sobivanje ljudi različnih religij zahteva/predpostavlja sprejemanje teh načel. Zahteva pa tudi (samo)omejevanje in medsebojno toleranco, v kolikor bi uresničevanje načel ene od religij ogrozilo enake pravice enakopravnega sobivanja ljudi drugih religij. Sprejemanje zgornjih načel sekularne države je pogoj za obstoj različnih religij in sobivanje ljudi različnih religij v teh družbah. Zrušenje teh načel neizogibno ogrozi preživetje ene ali druge religije ali celo njihovih

pripadnikov. Sekularnost/laičnost države v službi temeljne enakosti in svobode državljanov je pogoj sobivanja religij in vernikov različnih religij. Vprašanje pri tem je, ali so različne religije in pripadniki različnih religij zmožni in pripravljeni sprejeti ta načela ter njihovo uresničevanje.

Zgodovinska regresija: Možno je relativno mirno sobivanje različnih religij in vernikov tudi brez teh načel. Iz zgodovine ga poznamo v več oblikah: kot sobivanje različnih religijsko homogenih držav; kot sobivanje različnih religij s funkcionalno delitvijo pristojnosti različnih bogov, njihovih kultov in njihovih častilcev (bogov in kultov dinastije in s tem državne enotnosti, etničnih, lokalnih in rodbinskih kultov, bogov posameznih poklicev in čisto zasebnih kultov v rimskem imperiju, v indijskih in kitajskih »politeističnih« ali »panteističnih« kontekstih); sistem getov ali »miletški« sistem za pripadnike nedominantnih religij v družbah/državah z dominacijo ene od monoteističnih religij in s tolerantnostjo do drugih (judovski geto v krščanski srednjeveški Evropi, miletski sistem v osmanski islamski državi) (Corm 1977). Ukinitve ali velika erozija uresničevanja sekularnih načel bi pomenila zgodovinsko regresijo v take »rešitve« oziroma v postmoderne ekvivalente in kombinacije ter nove/stare konflikte v času takih sprememb in v na novo vzpostavljenih konstelacijah.

Že bežen pogled od zunaj v načela različnih religij in v zgodovinsko izkustvo pokaže, da so različne religije imele in imajo težave z omenjenimi sekularnimi načeli in da so se ta načela v zgodovini in sodobnosti praviloma uveljavljala preko spopadov z različnimi verskimi skupnostmi in ustanovami (Joas in Wiegandt, 2007). Toda ne glede na zgodovinsko izpričane težave je mogoče spoznati in pripoznati, da so jih vsaj vse velike, »svetovne« religije zmožne sprejeti ali vsaj tolerirati, najti *modus vivendi* z njimi. Mogoče je namreč zagovarjati in dokumentirati tezo, da prav velike svetovne in zgodovinsko uveljavljene religije poleg svojih dominantnih značilnosti in usmeritev vedno vključujejo tudi njim tako rekoč nasprotno in s tem (z)možnost drugačnega delovanja ter učinkovanja. Lahko bi rekli, da so velike svetovne in zgodovinske religije to postale in ostale prav zaradi te svoje (z)možnosti. (Judovska religija je lahko postala religija tudi nekaterih nejudovskih narodov in držav, in-

dividualistično protestantsko krščanstvo je ponekod dalo spodbude in sredstva za oblikovanje močnih nacionalnih skupnosti, hierarhizirano in kolektivistično katoliško krščanstvo je omogočalo individualno mistiko, univerzalistični islam je postal nacionalna ideologija ...). Velike svetovne religije so postale svetovne, ker so bile sposobne »inkulturiranja« v še tako različne kulture in ker so bile sposobne vključiti različne kulturne elemente v svoje načine obstoja in delovanja. Isto lahko rečemo za velike zgodovinske spremembe kultur in civilizacij: velike religije so bile zato sposobne preživeti stoletja in tisočletja.

Lahko bi tvegali trditev, da za velike religije tako rekoč ni mogoče reči: to in to je nezdržljivo z njimi – pa čeprav to ne pomeni, da je vse enako združljivo in sprejemljivo. Zunanje prilagajanje in notranje spremembe so vedno spremljale notranje razprave, delitve in spopadi brez »dokončnega« izida.

Ta gotovo zelo splošna ugotovitev seveda zahteva – a tudi omogoča – konkretno analizo zmožnosti delovanja različnih religij in verskih skupnosti v različnih kontekstih, torej tudi islama in islamskih skupnosti, ustanov in vernikov-muslimanov v sodobnih sekulariziranih in perspektivnih evropskih razmerah. Kako je s to zmožnostjo pri islamu, odgovarjajo s svojo življenjsko prakso in razumevanjem islamskih besedil prvenstveno seveda muslimani sami. Gledano od zunaj pa lahko tudi drugi opazimo, da islam pozna vrsto načel in napotil, ki so v soglasju in ki olajšujejo vključevanje muslimanov v sekularizirani družbeni kontekst: poznano je koransko načelo, da »v veri ni prisile« (2,256); pa opozorilo, da

»ni pobožnosti v tem, da pri molitvi obračate obličje proti vzhodu ali zahodu, pač pa so pobožni tisti, ki verujejo v Boga in poslednji dan, v angele in v Knjigo in v preroke in dajejo od svojega premoženja sorodnikom, sirotam, ubogim, sinovom poti, beračem, za osvoboditev sužnjev, opravljajo molitev, darujejo miloščino, izpolnjujejo obljube, s katerimi so se zavezali, so potrpežljivi v nesreči, stiski in vojni ujmi: ti so pošteni in bogaboječi« (2,177);

ne gre prezreti tudi opozoril, da želi Bog z razodetjem ljudem olajšati in ne otežiti življenje, Prerokovega hadisa, ki pravi, »[...] olajšajte in ne otežujte, razveselite in ne užalostite« (Kardavi 2004, 75–61).

Na drugi strani pa so tudi od zunaj hitro opazne težave v praksi in v vplivnih interpretacijah. Danes izstopajo vprašanja, povezana z žensko enakopravnostjo in razumevanjem verske svobode. Muslimanom ni dopuščeno, da bi svobodno sprejeli drugo vero: odpadnikom se grozi s kaznovanjem, od razveze zakonske zveze do smrtne kazni, o kateri naj bi v preteklosti soglašale vse uleme, razen tistih iz hanefijske šole (Kardavi 2004, 110); islamske države prepovedujejo misijonarjenje drugih religij, med muslimani sploh. Če/ker je v razmerah večinskega muslimanskega prebivalstva predpostavljeno delovanje države kot islamske države in delovanje njenih ustanov po islamskih/šeriatskih zakonih – torej ne ločenost države in religije –, to vzbuja nezaupanje in bojzani, da je islamsko sprejemanje sekularnih načel v Evropi zgolj začasno in taktično, po logiki: od vas zahtevamo svobodo v imenu vaših načel (ko/kjer smo šibka manjšina), vam pa jo odrekamo v imenu naših načel (ko/kjer smo močna večina).

Problemi pri vključevanju islama in muslimanov v moderni evropski kontekst očitno so. Optimizma, da so razrešljivi, pa ne daje le zgoraj omenjeno splošno zaupanje v zmožnosti velikih religij za inkulturacijo, ampak tudi zgodovinsko izkustvo krščanstva v Evropi sami. Pogledi in dileme, ki jih danes opažamo v zvezi z žensko enakopravnostjo in razumevanjem verske svobode, so v zvezi z ločenostjo države in verske skupnosti poznane tudi krščanski, posebej katoliško krščanski Evropi iz ne tako davne preteklosti. Tudi v njej so vse do predzadnjega stoletja prevladovala napotila apostola Pavla: žena bodi možu pokorna, moški je glava ženske ..., v cerkvi naj ženske molčijo (1 Kor 11,2; 14,34–35), v cerkvi in sicer naj bodo tudi obvezno pokrite (1 Kor 11,5–8). Sociološko in kulturološko gledano bi bilo ustrezneje reči: tudi v krščanski Evropi so se za opravičevanje ženske neenakopravnosti v družbi in v cerkvi uporabljala/zlorabljala verska besedila (kot so Pavlova pisma). Potrebne so bile notranje cerkvene reforme – na primer Luthrova z načelom splošnega duhovništva vseh vernikov – in dolgotrajni procesi družbenih in kulturnih

sprememb, povezanih z moderno proizvodnjo in izobraževanjem, da se je tudi v krščanskih cerkvah uveljavilo kot temeljno prav tako Pavlovo spoznanje: »Ni ne Juda ne Grka, [...] ni ne moškega, ne ženske, kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu« (Gal 3,28) in da imamo danes tudi ženske duhovnice ter škofinje vsaj v protestantskem krščanstvu.

V katoliškem krščanstvu še v 19. in 20. stoletju srečamo izrecno nasprotovanje ločenosti države in cerkve, nasprotovanje verski nevtralnosti državnih ustanov in verski svobodi za krščanske »herezije«, kaj šele za druge religije. V *Syllabusu* Pija XI. iz leta 1864 beremo, da se Cerkev nikdar ne bo sprijaznila z »napredkom, liberalizmom in moderno civilizacijo«; zavračana in obsojana je ločitev cerkve in države, prav tako z zakonom dovoljeno javno protestantsko bogoslužje priseljencev v katoliških deželah itd. (Denzinger 1991, 798–809). Še v 2. polovici 20. stoletja je bilo v Katoliški cerkvi slišati avtoritativna mnenja, da se je z ločitvijo cerkve in države (npr. v ZDA) iz pragmatičnih razlogov sicer treba sprijazniti, toda v načelu jo je treba zavračati, saj da je »Cerkvi lahko popolnoma pravična le država, ki Cerkev prizna za to, kar je, namreč ustanova učlovečenega Boga Jezusa Kristusa: takšna država je samo ver na katoliška država« (Ahčin 1955, 400). Še na II. vatikanskem koncilu je bilo slišati, da »zmota ne more imeti enakih pravic kot resnica«, pa da mora država, ki skrbi za svoje državljane, v njihovo dobro podpirati edino pravo religijo in cerkev (Kerševan 2005, 229–31). Pogledi in praksa, ki niso daleč od stališč, ki jih danes srečamo v islamskem svetu! Pa vendar je II. vatikanski koncil uspel sprejeti Izjavo o verski svobodi, utemeljeni v dostojanstvu vsakega človeka; spoštovanje dostojanstva človeka kot osebe je temelj posameznikove verske svobode nasproti državi ter ločenosti cerkve in države (ob njunem medsebojnem spoštovanju in sodelovanju). Krščanske cerkve, vsekakor katoliška, so v času francoske revolucije zavračale gesla o svobodi, enakosti in bratstvu ter deklaracije o pravicah človeka in državljana. Pa vendar so jih tudi v uradnih cerkvenih krogih kasneje spoznali in pripoznali kot krščanska načela. Ne vidim razloga, da jih ne bi bilo mogoče sprejeti in pripoznati tudi kot islamska. Tako abstraktna kot zgodovinska primerjava trikotna katoliško krščanstvo – protestantsko krščanstvo – islam (z upoštevanjem sunit-

skih in šiitskih razhajanj) pokaže podobnosti in razlike med njimi, ki glede zmožnosti sprejetja omenjenih modernih značilnosti nikakor niso enoznačno v prid ali škodo zgolj enega od njih.

»Sistemski« pristop

Nekatera vprašanja »islama v sekularizirani Evropi« se na novo pokažejo ob »sistemskem« pristopu: sistemskem v smislu izhajanja iz deklarirane/sistemske ureditve Evropske unije, iz opredelitve njenih temeljnih načel in vrednot (relevantnih za našo problematiko) v njenih dokumentih.

V sistemskih dokumentih Evropske unije (kot je sicer nesprejeta Pogodba o ustavi in zato še veljavna Amsterdamska pogodba in *Listina o temeljnih pravicah Evropske unije* iz Nice) so navedene temeljne, konstitutivne evropske vrednote in načela, npr. v preambuli Listine:

Unija, ki se zaveda svoje duhovne (v nemški verziji: duhovno-religiozne) in moralne dediščine, je ustanovljena na nedeljivih in univerzalnih vrednotah človekovega dostojanstva, svobode, enakosti in solidarnosti; temelji na načelih demokracije in pravne države. V središče svojega delovanja postavlja osebo/posameznika [...]. Unija prispeva k ohranjanju in razvoju teh skupnih vrednot ob spoštovanju različnosti kultur in tradicij evropskih narodov kot tudi nacionalnih identitet držav članic. (*Listina* [2000] 2003, 53)

Osnutek ustavne pogodbe v drugem členu izrecno navaja:

Unija temelji na vrednotah spoštovanja človekovega dostojanstva, svobode, demokracije, enakosti, pravne države in spoštovanja človekovih pravic. Te vrednote so skupne vsem državam članicam v družbi, v kateri vladajo pluralizem strpnost, pravičnost, solidarnost in nediskriminacija. (*Osnutek* 2003, 9)

Preambula Osnutka kot »vrednote, na katerih sloni humanizem«, navaja: »enakost oseb, svobodo, spoštovanje razuma«. V preambuli se go-

vori tudi o »črpanju navdiha iz kulturnega, verskega in humanističnega izročila Evrope, katerega vrednote so še vedno prisotne v njeni dediščini«. (*Osnutek* 2003, 5)

Kot je znano in razvidno iz citiranega besedila, dokumenti Evropske unije ne govorijo izrecno o krščanstvu (kot »tradiciji« ali »korenini« sedanje evropske dediščine in evropskih vrednot). Kljub dolgotrajnim razpravam in spodbudam s strani krščanskih cerkva in nekaterih držav v dokumente tudi ni bilo sprejeto sklicevanje na Boga (kot izvora in/ali garanta omenjenih vrednot in načel, ali vsaj kot priče, ki zavezuje k spoštovanju sprejetih vrednot). Lahko bi rekli, da je bilo v teh dokumentih doseženo/izrečeno soglasje o skupnih, zavezujočih vrednotah kot konstitutivni in povezovalni kulturni ravni Evropske unije (glej tudi Joas in Wiegandt 2005, in še posebej za Nemčijo Klinkhammer in Frick 2002). Kot prostor svobode in izbire, v katerega Unija ne posega, kjer ničesar ne izključuje, a tudi ne zapoveduje, pa je ostala (naj)višja raven, raven »zadnjih«, metafizičnih verskih/svetovnonazorskih vprašanj in odgovorov; odprto je ostalo vprašanje »temelja«, »izvora«, »zadnjega zagotovila« omenjenih vrednot in načel. V tem smislu Evropska unija ni religiozna, temveč sekularna/laična ureditev, saj se ne veže na nobeno religijo. Ob tem pa tudi ni ateistična ali agnostična ali vrednotno relativistična, saj ne predpostavlja/izjavlja, da omenjene temeljne vrednote niso združljive z nobeno religijo ali nazorom. Nasprotno: predpostavlja, da jih je mogoče povezati, utemeljiti, podpreti z različnimi religioznimi in nereligioznimi pojmovanji, še več, da je pluralizem možnih odgovorov na vprašanje izvora in temelja njenih vrednot tem vrednotam in njihovi trdnosti v prid in ne v oviro. »Svetovni etos svetovnih religij«, ki ga je poskušal formulirati Hans Küng, je potrditev ali vsaj ilustracija tega (Küng 1993; tudi Khoury 1993).

O tem, ali temeljne vrednote za svoj obstoj in trdnost potrebujejo še »zadnjo«, metafizično utemeljitev, se pogledi razhajajo. Po nekaterih gre za tako samoumevne vrednote, da neke take utemeljitve ne potrebujejo: imajo naravo pred-sodka v pozitivnem smislu, ne pa rezultata raziskovanja, diskusij in presojanja. Po drugih se vzdržujejo same, ker so nerazdružno povezane z elementarnimi medčloveškimi odnosi in ko-

munikacijskimi procesi. Nekateri pa prav zaradi njihove pomembnosti in ranljivosti poudarjajo potrebo po njihovi utemeljitvi in vzdrževanju s pomočjo (naj)višjih ali (naj)globljih metafizičnih načel, ki jih nudijo različne religije in svetovni nazori. V tem smislu se tolmači znana teza/spoznanje, da »svobodna demokratična sekularna država živi od predpostavk, ki jih sama ne more zagotoviti« (Böckenförde) (Kerševan 2005, 65–69).

Na tem mestu se seveda ne bi spuščali v te razprave. Dovolj je konstatacija, da ne gre za medsebojno izključevanje razlag, za ali-ali. Tudi če vrednote niso nujno vezane na religijo in še posebej ne na le eno od njih, jim religije *lahko* nudijo bolj ali manj pomembno oporo.

Odprta za religijsko (kulturno, jezikovno, etnično) raznolikost, torej nezavezujoča, pluralizmu in avtonomiji prepuščena, ostaja po EU-dokumentih tudi raven kulturnih (in verskih) tradicij, življenjskih stilov, norm in vrednot. Tiha predpostavka pri tem je, da niso v nasprotju s skupnimi, zavezujočimi vrednotami in pravicami. »Unija prispeva k ohranjanju skupnih vrednot ob spoštovanju različnosti kultur in tradicij evropskih narodov kot tudi nacionalnih identitet držav članic.« (*Listina* [2000] 2003, 53) Unija »spoštuje svojo bogato kulturno in jezikovno raznolikost ter skrbi za varovanje in razvoj evropske kulturne dediščine« (*Osnutek* 2003, 10). Pri tem »spoštuje in ne posega v status, ki ga cerkve in verska združenja ali skupnosti uživajo v državah članicah po notranjem pravu« (*Osnutek* 2003, 43). In dalje: »Unija, ki tem cerkvam in organizacijam priznava njihovo identiteto in njihov specifični prispevek, z njimi vzdržuje odprt, pregleden in reden dialog.« (*Osnutek* 2003, 43)

Vprašanje mesta in vloge neke religije (v našem primeru islama) znotraj take ureditve se tako postavlja na *treh ravneh*:

- na ravni *zavezujočih vrednot*: ali jih neka religija in njeni pripadniki sprejemajo, jih imajo za svoje ali jim vsaj ne nasprotujejo in ne delujejo proti njim;
- na ravni zadnjih *religioznih in nazorskih utemeljitev*: ali neka religija zmore, ali njeni pripadniki iščejo in hočejo najti v njej zadnje, božje utemeljitve za te vrednote, ali, nasprotno, tega ne zmore ali tega nočejo (ker jih nimajo za svoje);

- na ravni v Evropi, natančneje v EU, *obstojećih kultur in tradicij* njenih narodov in okolij: ali neka religija že obstaja znotraj teh kultur in tradicij in je zato deležna spoštovanja kot del evropske kulturne dediščine in njene spoznane ter spoštovane raznolikosti; ali se je zmožna in pripravljena »inkulturirati« (tudi) vanjo/vanje, se pravi, ali so tega zmožni in voljni njeni, v različne druge kulture in tradicije inkulturirani pripadniki (v našem primeru muslimani)?

Po že povedanem lahko rečemo, da islam in muslimani lahko sprejemajo omenjene vrednote ter lahko iščejo in najdejo njihove višje/globlje utemeljitve, opravičenja in osmislitve v svoji religiji; odprto ostaja vprašanje, ali in kako taka religiozna utemeljitev/osmislitev na poseben način interpretira in usmerja uresničevanje teh vrednot in načel.

Težje je vprašanje, ali in kako muslimani (že vključeni v različne evropske ali neevropske kulture in tradicije) razumejo razmerje/napestost med obvezujočimi skupnimi vrednotami EU (in z njimi povezanimi, posebej poudarjanimi pravicami posameznika) ter kolektivnimi vrednotami in doživljanimi interesi svojega naroda, etnije, lokalne skupnosti, rodbine, v katere so vključeni. Seveda to vprašanje nikakor ne zadeva le islama in muslimanov, ampak tudi pripadnike drugih religijskih skupnosti in kulturnih tradicij, gotovo pa je to za islam in muslimane v Evropi še posebej relevantno vprašanje in poseben izziv. Muslimani kot priseljenci so po eni strani deležni verske svobode in siceršnjih pravic, povezanih s temeljnimi skupnimi vrednotami in načeli, po drugi strani pa (še?) niso del obstoječe kulturne (verske), jezikovne in etnične raznolikosti Unije, »kultur in tradicij evropskih narodov« in »evropske kulturne dediščine« (ki tudi same niso vnaprej in nujno usklajene z deklariranimi, zavezujočimi skupnimi vrednotami!). Če smo že uvideli nesporno možen pozitiven odgovor o mestu in vlogi islama z ozirom na skupne vrednote in njihovo utemeljevanje, očitno ostajajo odprta vprašanja in izzivi prav na tej tretji ravni in njenem razmerju do prvih dveh. Poseben izziv in posebna priložnost ter obveznost je tu pred bosanskimi (in drugimi balkanskimi) muslimani, ki so že več stoletij del »kulturne in jezikovne raznolikosti«, »različnosti kultur in tradicij evropskih na-

rodov« in »evropske kulturne dediščine« (drugače kot novejši priseljen-
ci in migranti ali začasni begunci).²

»Zgodovinski« pristop

Poudarjanje zgodovinske/časovne dimenzije pri obravnavanju vpra-
šanja islama v Evropi nas običajno usmeri na izhodiščno ugotovitev/
tezo, da je Evropa, taka kot je v zgodovini nastala, »krščanska« (s »kr-
ščanskimi koreninami«). Seveda razprava o krščanskih koreninah in
značaju/identiteti Evrope ne more mimo upoštevanja judovske kompo-
nente krščanstva, pa grško-rimskih sestavin že samega krščanstva in
mimo njega, ne more mimo posledic inkulturacije krščanstva v siceršnji
mediteranski, germanski, tudi slovanski svet; natančnejše preučevanje
ne pozabi tudi vpliva arabsko-muslimanskega prispevka k evropski kul-
turi v času formiranja evropskega krščanstva in spodbud, ki so jih za
oblikovanje skupne evropske/krščanske zavesti pomenile muslimanska,
arabska in turška ekspanzija v zgodovini. Toda za našo temo – islam v
sekularizirani Evropi – je tokrat še pomembnejše dejstvo, da so se zna-
čilnosti te sodobne sekularizirane Evrope izoblikovale znotraj »krščan-
ske Evrope«, kot rezultat razvoja, delitev in sprememb znotraj krščan-
stva, kot produkt idejnih in političnih spopadov znotraj njega in v zvezi
z njim.³ Ne moremo mimo zgodovine odnosov, ki so privedli do obliko-
vanja »krščanske države« že v času rimskega imperija, mimo razmerja
med imperijem in papeštvom, med državo in cerkvijo sploh; reforma-
cije z njenim pojmovanjem svobode vere notranjega človeka in njeno

- 2 Rad bi na tem mestu posebej opozoril na delo sarajevskega profesorja in sociolo-
ga religije Ivana Cvitkoviča z zgodovnim naslovom *Moj sosed musliman*: delo gra-
di in želi graditi na življenjskem izkustvu sobivanja v Bosni, ki ga vključuje v soci-
ološko refleksijo aktualnih kontraverz o(b) »islam v Evropi« (ob obsežni doma-
či bosanski muslimanski in svetovni strokovni literaturi). Gl. Cvitković 2011, 177–
93, 211–30.
- 3 O sekularizaciji, krščanstvu in islamu ob sodobnih političnih konfrontacijah
»Zahoda« in »muslimanskega sveta« piše pri nas Primož Šterbenc v knjigi *Zahod
in muslimanski svet: akcije in reakcije* (Šterbenc 2011, 40–92, 105–68).

subverzijo oblastne cerkve, oblasti cerkvene hierarhije znotraj cerkve; uveljavljanja nacionalnih držav in nacionalnih cerkva; znotrajkrščanskih verskih vojn in njihovega preseganja z razsvetljenstvom in njegovo kritiko – od znotraj in od zunaj – krščanske religije s sklicevanjem na razum kot instanco onkraj spopadajočih se religijskih usmeritev; afirmacije pravic človeka in državljana ne glede na religiozno pripadnost, uveljavljanja svetovnonazorske in verske nevtralnosti države, afirmacije enakopravnosti žensk.

Govoriti danes o krščanski Evropi, o krščanskosti Evrope, ne da bi upoštevali njeno *sekulariziranost* – ta ni prišla od zunaj, temveč je nastala kot način razreševanja njenih notranjih dilem –, pomeni govoriti o Evropi brez rešitev, ki jih je v svojem razvoju našla v soočanju s »svojo« dominantno religijo in znotraj nje. V zgodovinskih procesih se je kot »strukturna rešitev« bolj ali manj razločno izoblikovalo razlikovanje med *področjem države* (obveznih, tudi s prisilo podprtih dejavnosti), *področjem zasebnosti* in vmesnim *področjem javnosti*, civilne družbe, v kateri se srečujejo svobodni posamezniki in raznovrstna združenja. Z ozirom na religijo bi lahko rekli, da gre na enem polu za *sekularno državo* in njene obvezne ustanove, kjer dominira načelo negativne verske svobode: nihče ne sme biti prisiljen k neki religiji ali proti njej, kaznovan ali diskriminiran zaradi nje. Na drugem polu je *zasebnost* kot področje svobode, avtonomne, nesankcionirane verske izbire in odločanja. Vmes je ožje ali širše področje *javnosti*, *civilne družbe*, kot področje svobodnega izpovedovanja in življenjskega izražanja religije in religijske pripadnosti, v katero država (s svojim pravnim redom in prisilo) posega le, da/ko preprečuje uporabo prisile in zagotavlja pravni red in mir pri zagotavljanju temeljnih pravic, ki enako pripadajo vsem državljanom/prebivalcem.

Na tem vmesnem področju se srečujeta in soočata pozitivno in negativno pojmovanje verske svobode – svoboda izpovedovanja in udejanjanja religije in svoboda od verske prisile (s strani drugih). Lahko bi rekli, da je to področje, kjer se oblikujejo konkretne *meje* in *mere* razmerja med pozitivno in negativno svobodo; področje, kjer se oblikujeta konkretna stopnja in mera medsebojne (*ne*)tolerance udeležencev.

Opazno je, da sta pri tem mogoči dve usmeritvi (Beck 2009, 144). Po prvi naj bo tolerance, kolikor je nujno (da ne pride do nasilja, da se lahko živi skupaj v miru), netolerance (do drugačnosti, drugače verujočih, odpadnikov), kolikor je le možno. Druga usmeritev je usmeritev k toleranci, kolikor jo je čim več mogoče, in k omejitvi netolerance na mero, ki je zares nujna (da se ohrani lastna identiteta, da se prepreči zrušenje prostora svobode zaradi prevelike tolerance do netolerantnih). Očitno pa so meje med dojemanjem možnosti/nujnosti, dopustnosti/prepovedovanja nekaj gibljivega in spremenljivega v času ter prostoru.

Meje med področji nevtralne sekularne državnosti, nedotakljive zasebnosti in svobodnega javnega prostora (ne)izražanja religije so spremenljive. Omenjane zavezujoče skupne vrednote in načela (človekove pravice) pa naj bi zagotavljale, da se delitev na ta področja vendarle ohranja in da se meje med njimi ne premikajo tako, da bi ogrozile obstoj katerega od njih. Na primer, tudi če se neka država še veže na določeno religijo, (krščansko) religijsko simbolno tradicijo in podobno (kar je v Evropi pogosto), to ne sme pomeniti diskriminacije državljanov drugih religij ali ateistov pri uveljavljanju njihovih pravic. Ali: tudi če v neki družbi ali družbeni skupini – na primer družini ali lokalni skupnosti – dominirajo posebne tradicije, vrednote in norme neke verske skupnosti, mora država z zakoni zaščititi (svobodo) posameznika, ki te tradicije, norme in vrednote zavrne oziroma opusti pripadnost taki skupnosti.

Namesto (do)končnega sklepa

Kakšen problem in izziv predstavlja za tako sekularizirano Evropo islam s svojimi značilnostmi in z lastnimi notranjimi variacijami ter različnimi podedovanimi inkulturacijami; kakšen izziv pomeni taka sekularizirano krščanska Evropa za sedanji islam, za njegovo (z)možnost odgovarjati na zahteve in težave zanj nove inkulturacije?

Glavno področje preverjanja te zmožnosti, vključno s sposobnostjo samoomejevanja, je področje javnosti/civilne družbe. Vsaj v evropskem, manjšinskem položaju muslimani ne morejo želeli, da bi država postala

nesekularna, se pravi vezana na neko religijo, saj bi bila ta v tem primeru pač krščanska. Islam lahko sprejema skupne vrednote EU in jih tudi sam religiozno utemeljuje. V sferi »čiste zasebnosti« se muslimanom ni treba bati za versko svobodo – svobodo vere kot bistveno notranje/intimne človekove zadeve. Problem (ne)tolerance se začne, ko se izpovedovanje vere izraža v družinskih, meddružinskih in lokalnih odnosih (ter s tem tako ali drugače vstopi v javnost).

Lahko bi rekli, da je najmanj težav z/s (ne)toleranco pričakovati tam, kjer je religioznost dojemana kot izrazito notranja osebna zadeva, (skoraj) brez posebnih zunanjih izrazov, ali tam, kjer je izrazito ritualizirana, prakticirana (skoraj) zgolj v posebnih sakraliziranih prostorih in časih. Prva usmeritev je blizu protestantskemu krščanstvu, druga pravoslavnemu. Vprašanje (ne)tolerance je toliko akutnejše, kolikor bolj se religioznost izraža v posebnih normah in ravnanjih v družinskem, meddružinskem, poklicnem in krajevnem življenju (in v tem okviru tudi v posebnih prehrabnenih in oblačilnih predpisih): očitno v večji meri v katoliškem krščanstvu, judaizmu in islamu – pri čemer so lahko mnoge od takih posebnih norm in ravnanj posledica že tradicionalne inkulturacije teh religij v določena etnična in lokalna okolja preteklih obdobj. Pripadniki izraziteje ponotranjenega ali izraziteje ritualiziranega pojmovanja religioznosti – oboji so navajeni na (samo)omejevanje izražanja vernosti v posvetnem življenju – težko razumejo vztrajanje pripadnikov teh usmeritev pri njihovih posebnih »zunanjih« normah in obnašanjih kot bistveno religioznih zadevah. V tem smislu je usmeritev k raz-vezanju bistvenih verskih norm od etničnih in kulturnih tradicij lahko razbremenilna, saj olajšuje ohranjanje in izražanje verskih identitet na eni strani ter ohranjanje (ali opuščanje) nekih norm in ravnanj zgolj kot sestavin etnične tradicije in folklore, na drugi strani. Seveda pa je to v zgodovinski konkretnosti povezano z dilemo: ali naj se neka skupnost v novem/tujem okolju ohranja prvenstveno kot etnična skupnost/manjšina (katere sestavina/opora je tudi posebna religija in njeni izrazi), ali pa naj se njena religija odpre nasproti večinskemu okolju in njegovim pripadnikom ter opusti dotedanjo vezanost na svoje tradicionalno etnično kulturno in jezikovno okolje.

Vsa ta razmerja, s spremljajočimi napetostmi in konflikti vred, se umeščajo v prostor *med* državnostjo in zasebnostjo, v prostor (javnosti), ki je ravno prostor vseh tistih kulturnih raznolikosti, različnih kultur in tradicij, nacionalnih in drugih identitet in z njimi povezanih skupnosti – etničnih, lokalnih, rodbinskih, lahko tudi poklicnih –, ki so se v preteklosti v različnih obdobjih in okoljih prepletle ali celo zlile z verskimi in se temu primerno preoblikovale. Kot takega moramo ta prostor videti in upoštevati tudi pri obravnavanju vprašanja islama (in drugih religij) v sodobni sekularni Evropi. Njegova kompleksnost in zgodovinska odprtost nam onemogočata, da ne rečem prepovedujeta, da bi na tem mestu izrekli kaj več od zgornjih opozoril na dileme in perspektive. Naj *namesto zaključka*, ali na mestu zaključka, še enkrat poudarim svoje prepričanje, da je »sekularna« Evropa – ob vseh problemih, ki jih je treba upoštevati – s svojimi težko pridobljenimi in uveljavljenimi načeli zmožna (p)ostati normalen življenjski prostor tudi za islam in muslimane in da je po drugi strani islam zmožen sprejeti *tako* Evropo za enega svojih življenjskih prostorov.

LITERATURA

- Ahčin, Ivan. 1955. *Sociologija 2, 2*. Buenos Aires: Družabna pravda.
- Barth, Karl. (1946) 2016. »Skupnost kristjanov in skupnost državljanov«. *Stati inu obstatu: revija za vprašanja protestantizma* 12 (23–24): 263–94.
- Beck, Ulrich. 2009. *Lastni Bog: O zmožnosti religij za mir in njihovem potencialu za nasilje*. Ljubljana: Claritas.
- Corm, Georges. 1977. *Prilog proučavanju multikonfesionalnih društvov*. Sarajevo: Svjetlost.
- Cvitković, Ivan. 2011. *Moj susjed musliman*. Zagreb: Školska knjiga.
- Denzinger, Heinrich, ur. 1991. *Enchiridion ... de rebus fidei et morum*. Lat.-nem. 37. izd. Freiburg: Herder.
- Joas, Hans, in Klaus Wiegandt, ur. 2005. *Die kulturellen Werte Europas*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- , ur. 2007. *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

- Kardavi, Jusuf el-. 2004. *Fikh muslimanskih manjina: kako biti musliman na Zapadu*. Sarajevo: Libris.
- Kerševan, Marko. 2005. *Svoboda za cerkev, svoboda od cerkve: Cerkev in sodobna družba*. Ljubljana: Sofija.
- Khoury, Adel Theodor. 1993. *Das Ethos der Weltreligionen*. Freiburg: Herder.
- Klinkhammer, Gritt, in Tobias Frick, ur. 2002. *Religionen und Recht*. Marburg: Diagonal Verlag.
- Koran o Koranu, Bogu, islamu ...* . 2003. Ureditev in spremna beseda Marko Kerševan, izbor in prevod koranskih besedil Nina Svetlič. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kramer, Gudrun. 2003. »Der Islam ist Religion und Staat': Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik im Islam.« V *Fundamentalismus, Terrorismus, Krieg*, ur. Wolfgang Schluchter, 45–61. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Küng, Hans, in Karl-Josef Kuschel. 1993. *Erklärung zum Weltethos: Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*. München: Piper.
- Listina o temeljnih pravicah Evropske Unije*. (2000) 2003. V *Osnutek Pogodbe o ustavi za Evropo*. Luksemburg: Urad za uradne publikacije Evropskih skupnosti.
- Osnutek Pogodbe o ustavi za Evropo*. 2003. Luksemburg: Urad za uradne publikacije Evropskih skupnosti.
- Šterbenc, Primož. 2011. *Zahod in muslimanski svet: akcije in reakcije*. Ljubljana: Založba FDV.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(28\)167-182](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(28)167-182)

Štefan Barbarič

STIK PRIMOŽA TRUBARJA Z MISLIJO ERAZMA ROTTERDAMSKEGA

V komaj pregledni vrsti študij in razprav o slovenski protestantski književnosti in kljub novim ter ponovnim obravnavam ostaja vprašanje, kako je evropska humanistična misel odmevala v delih Trubarja in ostalih piscev, še nadalje v mnogočem neobdelano in nezadovoljivo pojasnjeno. Na to vrzel je – v vrsti drugih – pokazal že Mirko Rupel v jubilejnem zapisu ob 400-letnici slovenske knjige,¹ v katerem je pretresel stanje predmetnega znanstvenega raziskovanja. Vendar vrzeli tudi poznejša znanstvena publicistika ni zapolnila. Na to sta opozorila ocenjevalca slovenskih literarnoslovstvenih pregledov: Dušan Pirjevec² je v Ruplovem orisu protestantske književnosti pogrešal oznako duhovne usmerjenosti Bonoma in drugih italijanskih humanistov, ki jih je Trubar lahko spoznal v času bivanja v Trstu; in Janko Kos, ki je v analitičnem pretresu Stari in novi pogledi na slovensko slovstvo³ sodil,

da tudi v najnovejših sintetičnih delih našega slovstvenega zgodovinopisja ni najti določnejše, kaj šele dokončne besede o vlogi evropskega humanizma v slovenskem kulturnem prostoru 16. stoletja.

Po njegovi sodbi tudi novejši literarnozgodovinski pregledi niso uspeli, da bi prepričljivo odgovorili na vprašanje, kakšen pomen pripada vplivu dunajskega, zlasti pa še, kašne so razsežnosti vplivanja predreformacij-

1 *Reformacija in naša literarna zgodovina*, Slavistična revija, IV/1951, str. 67/68.

2 *Zgodovina slovenskega slovstva* (oc.) Naša sodobnost, V/1957, str. 364/365.

3 II, Sodobnost, XVIII/1970, str. 524 s.

skega Erazmovega in reformacijskega Melanchthonovega humanizma. Kritik meni, da so v delih, ki jih je vzel v razvid, ti vplivi ostali nezadovoljivo predstavljeni, ker pač niso bili predhodno podrobno raziskani, deloma pa zavoljo tega, ker

še zmeraj nismo sposobni s posebnih slovenskih vidikov razločevati med različnimi tipi evropskega humanizma, ki so v 15. in 16. stoletju razgibavali zavest Evrope.

Naslednja razprava se osredotoča ob enem izmed središčnih vprašanj označenega problemskega kompleksa, ob vprašanju, koliko in v čem se je miselnost Erazma Rotterdamskega odrazila v pojmovanjih in v književnem delu prvega slovenskega pisatelja. Obravnava vprašanja o Erazmovi duhovni prisotnosti v slovenskem prostoru pa ne more mimo prikaza, kaj je bilo v slovenskem literarnem zgodovinoписju o tej temi rečeno. Preveritev sodb je metodološko nujna spričo spoznanja, da naša vednost o Erazmu samem in njegovi miselnosti ni napredovala v istem koraku z raziskovalnimi postopki in rezultati na področju domače slovstvene tvornosti. Konkretno: Kidrič, ki je v začetku 20-ih let prvi skrbneje in po zamišljenem načrtu pregledoval Erazmovo miselnost, da je po tem začrtal povezavo s Trubarjem, se je v splošnih oznakah velikega humanista naslanjal na proluthrovsko monografijo Franza Sticharta iz l. 1870. Ne glede na časovno okolnost je bil Kidričev raziskovalni rezultat za svojo dobo v polnem pomenu besede odkrivaljski. Kritično in problematično pa je, če se sodobna študija, v kolikor govori o Erazmu, ni premaknila preko Sticharta in preko kliširanih kompendijskih sodb. To se je zgodilo v sicer vestno zastavljeni disertaciji Franceta Oražma Dogmatični nazori Primoža Trubarja in njegova odvisnost od početnikov reformacije (1964). Vedeti je treba, da so v zadnjem času tudi na katoliški strani premagali nekatere zelo pavšalne oznake Erazmove ideologije, če že ne upoštevamo dejstva, da je literatura o Erazmu v zadnjih desetletjih občutno narasla.

Drugi razlog, ki je pokrenil našo študijo, je drobno opozorilo, da na področju protestantke književnosti – kaj šele na drugih področjih našega slovstva – še zmerom ni dovolj upoštevano ali ne dovolj kritično

ovrednoteno vse razpoložljivo *kulturnozgodovinsko* gradivo. Tudi v obdobju drugačnih posegov in prodorov v plasti slovstva ohranjajo, hočemo ali nočemo, kulturnozgodovinsko motivirane in informirane raziskave svoj pomen.

I

Prijateljeva omemba Erazma v nemško pisanem pregledu slovenske književnosti, ki je bil objavljen v ruskem (1904–06) in v srbskem prevodu (1906, 1920), je precej splošna in skopa. Medtem ko je mladi literarni zgodovinar v razgretem delovnem zagonu jasno in zanesljivo očrtal pomen dunajskega humanističnega žarišča za vladanja cesarja Maksimilijana in opazil, da se je tod navzel Peter Bonom humanistične miselnosti, je Erazmovo ime navedeno na robu, tako kot Huttenovo, v zvezi s kritiko razvad in napak v katoliški cerkvi. Tudi pozneje, ko se je Prijatelj še enkrat in tudi tokrat le priložnostno, za Trubarjev jubilej, ukvarjal z vprašanji slovenske protestantske književnosti, ni našel časa, da bi se poglobil v vprašanje odnosov med humanizmom in protestantizmom. Pri Prijateljevi zasnovi eseja *O kulturnem pomenu slovenske reformacije* (1908) so bili bolj ko kateri drugi odločujoči narodnokulturni aktualni nagibi, zato se je trudil, da bi dokazal trajno vrednost protestantske književne dejavnosti na Slovenskem.

Določene in v konkretni povezavi se je dotaknil razmerja Erazem–Trubar nastopajoči Kidrič v študiji *Primož Trubar*, objavljeni v podlistku celjske Domovine (1908). Dasi je bil spis – enako kot Prijatelj – zasnovan kot aktualistična obramba narodnokulturnega pomena prvega slovenskega pisatelja, je vendarle v Kidričevem priložnostnem in znanstvenopoljudno uglasenem sestavku stopila tematika Erazmovega vplivanja polnopravno v slovensko literarnozgodovinsko obravnavo. Sklicevaje se na Trubarjevo pričevanje, da je tržaški škof Bonomo razlagal svojim klerikom Vergila, Erazma in Kalvina v italijanskem, nemškem in slovenskem jeziku, je Kidrič postavil domnevo, o škofovi pobudi, da je njegov gojenec iz dolenjske Rašice jel razmišljati o potrebi slovenskega pisanja.

Mogoče je Bonomo Trubarja tudi opozarjal, koliko bi koristil slovenskemu dušnemu pastirstvu mož, ki bi dvignil slovenski jezik do časti pismenega jezika.⁴

Isto domnevo o sugestiji škofove slovenske razlage je Kidrič ponovil v ostrem polemičnem nastopu *Epilog k Trubarjevemu zborniku*⁵ in v članku o Bonomu za Slovenski biografski leksikon. Značilno je za literarnega zgodovinarja Kidriča, da se v svojem mladostnem spisu o Trubarju ni zadovoljil z naštevanjem ali opisovanjem zunanjih dejstev, marveč je hkrati skušal ugotavljati miselne zveze. V našem primeru to pomeni, da ga je zanimala vsebina Erazmove miselnosti, ki jo je mlademu Trubarju posredoval tržaški škof. Treba pa je reči, da je Kidrič vse od začetka gradil zaključke iz drobnih delov, postopno.

V spisu Primož Trubar beremo naslednje:

Čeravno je bil študiral Erazmove Parafraze, kjer se ta potujoči učenjak, ki je iskal v biblijskih povestih le alegorično izraženih idej, ni zbal trditve, da so se mogli apostoli motiti, je ostala zanj biblija od sv. Duha diktirano sv. pismo v pravem pomenu besede.⁶

Odštejmo neustrezno oznako »potujoči učenjak«, kar Erazem kljub pogostim selitvam ni bil, in postavimo pomišljaj ob »alegorično izraženih idejah«, kar bi terjalo kompleksno razpravo. Lahko pa prisluhnemo Kidriču, da sta si: Erazem in Trubar ustvarila v enem drugačen odnos do biblije, prvi predstavlja predvsem kritičnega misleca, drugi pobožnega vernika.

K problemu Erazem–Trubar se je Kidrič vrnil v obsežni, metodično vzorni analizi *Ogrodje za biografijo Primoža Trubarja* (1923)⁷. Izhajajoč iz načela, da je treba vse gradivo kritično preveriti, se je lotil vprašanja Erazmovega vplivanja v zvezi s podatkom o branju Parafraz. Potem ko je naštel in pregledal, katere so bile izdaje Parafraz do l. 1530, to je do

4 Ur. M. Rupel, Slovenski knjižni zavod, Ljubljana 1951, str. 30. *Naši zapiski*, VI 1909, str. 170.

5 *Naši zapiski*, VI 1909, str. 170.

6 Gl. pod 4: str. 27.

7 *Razprave Znanstvenega društva za humanistične vede*, I, 1923, str. 179–272.

Trubarjeve verske preusmeritve, je želel razbrati, katere ideje, razložene v Parafrazah, so na Trubarja naredile odločilen vtis. Kot smo že bežno omenili, je svojo razčlemba Erazmovih idej oprl na Stichertovo obsežno razlago. Zanimalo ga je tudi, kdaj se je Bonomo seznanil z Erazmovimi spisi, in sklepal, da pride v poštev čas njegovega bivanja na dunajskem dvoru, torej pred nastopom na mestu tržaškega škofa.

Matija Murko se s podrobnim gradivskim raziskovanjem slovenske protestantske književnosti sicer ni utegnil ukvarjati, zato pa je prispeval pomemben znanstven delež s sintetičnimi pregledi in s kritičnimi pretresi. Njegova zasluga je, da je kot prvi vzporedno obravnaval reformacijo in protireformacijo pri jugoslovanskih narodnih. V delu, ki je lahko še danes dragocen vodič, je mimogrede opozoril na željo Erazma Rotterdamskega, da bi mogli biblijo brati tudi Turki in Saraceni, željo, ki so jo skušali jugoslovanski protestanti vsaj deloma uresničiti.⁸

V nadaljnjem delovanju so Kidriča drugi načrti odmaknili od širših zastavitev na področju slovenske protestantske književnosti, toliko je še utegnil, da je v *Zgodovini slovenskega slovstva* (1. sn., 1929) strnil dognanja in jih včlenil v celotno razvojno podobo. Zanimivo je ugotoviti, da se je Kidričev eksaktni ustvarjalni duh neredko s pridom predajal tudi domnevam, katerih ena, vzeta v humanistično-protestantski zvezi, je doživela dvajset let pozneje sijajno dokumentarično potrditev. V *Zgodovini* je Kidrič napisal tale stavek:

Nedvomno je poleg agitacijske vneme in protestantske miselnosti delovalo pri njem (tj. Trubarju) tudi ugibanje o sramoti slovenske zaostalosti, ko je oblikoval prvo misel o pisanju slovenske besede.⁹

Dokument, ki je prišel v javnost za jubilej slovenske knjige l. 1951, je pismo Trubarja (in Krelja) Bohoriču iz l. 1565.¹⁰ V njem se Trubar razodeva kot narodni prosvetitelj in kulturni delavec, ki s svojim književnim delom hoče služiti premagovanju splošne zaostalosti, prebujati sloven-

8 *Die Bedeutung der Reformation u. Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven*, Frag u. Heidelberg, 1927, str. 10.

9 Str. 24/25.

10 M. Rupel, *Novo Trubarjevo pismo*, Slavistična revija, IV/1951, str. 111 s.

ske množice in v njih netiti spoštovanje do lepih umetnosti in duhovne izobrazbe.

Ta izjava ni samo povzdignila zanešenosti jubilejnih dni, marveč je očitvidno pomagala premakniti težišče razpravljanja od Trubarja – protestanta k Trubarju, ki je bil v nekem smislu tudi humanist. Aktualistično poantirani esej Bratka Krefta *Osebnost Primoža Trubarja* (1951) je zgovoren dokaz nove kulturnofilozofske interpretacije: Trubar je bolj humanistični reformator kot fanatični lutrovec, kot so ga pogosto označevali, je v bistvu nedogmatična narava, saj lahko naštejemo v njegovem življenju nemalo spopadov s protestantskim dogmatizmom, skratka, njegovo delo je slovenska formulacija protestantizma. V smislu te razlage ni daleč pot k Erazmu, in res je Kreft napisal:

Humanizem in racionalizem Erazma Rotterdamskega je realizem dolenskega kmečkega sina le še podkrepil, čeprav ga je pozneje protestant Štefan Konzul napadel, da je sanjač. In še nekaj je moral Erazem Rotterdamski podkrepiti v Trubarju: toleranco ...¹¹

Tudi Dušanu Pirjevcu, ki je s kritično ostrino ocenjeval *Zgodovino slovenskega slovstva I*, pomeni omenjena Trubarjeva izjava iz 1.1565 izrazito humanistično sporočilo.

Zaslужni zbiratelj protestantik in pisec številnih gradivskih študij je v orisu protestantske književnosti v pravkar omenjeni Matičini zgodovini ostal v okviru Kidričevih ugotovitev: Erazem–Bonomo–Trubar, medtem ko je njegova oznaka Erazma zelo medla in prekomerno pavšalna, trdi med ostalim, da »v njem ni bilo globine verskega občutja«¹². Rupel je to trditev od nekod nekritično povzel. Zato pa je glede na naš problem stopil v monografiji *Primož Trubar* (1962) preudaren in tehten korak naprej: poiskal je ustrezna mesta v knjigi parafraz in razlago, ki je bila dotlejš oprta na posredno predmetno literaturo, naslonil na prvi vir. To dejanje ga je peljalo do eksplicitne trditve: »Ob Erazmovih Parafrazah pa se mu je vsadila v srce tudi želja, da bi se sveto pismo prevedlo v slovenščino.«¹³

11 Nova obzorja IV/1951, str. 508; ponatis, isti avtor, Portreti (1956).

12 *Zgodovina slovenskega slovstva I*, Slovenska Matica, Ljubljana, 1956, str. 192.

13 Str. 25.

Literarnozgodovinski sintetični deli, ki sta nazadnje problemu Erazem–Trubar posvetili polno pozornost, sta Antona Slodnjaka *Slovensko slovstvo* (1968) in Jožeta Pogačnika *Zgodovina slovenskega slovstva I* (1968). V Slodnjakovem prikazu, ki poudarja veličino Erazmovega genija (»živa človečnost,« »humanost Erazmovih dokazov«) je poleg razlagalca – posrednika Bonoma upoštevan Trubar kot prav tako samostojen bralec del znamenitega humanista.¹⁴ Med vsemi je doslej pri Trubarju najširše razprl sfero možnega Erazmovega vplivanja pri Trubarju Pogačnik. Sodi namreč, da »Trubarjevo duhovno obzorje kljub vsemu (tj. vplivanosti od drugih strani) največ dolguje študiju spisov Erazma Rotterdamskega.«¹⁵

II

Prvič je omenjeno Erazmovo ime v predgovoru (posvetilu) prvega Trubarjevega svetopisemskega prevoda, »autore Matthaео, nunc primum uersum in linguam Schlauiсam« (1555). Predgovor, namenjen »pravi cerkvi božji tiga slovenskiga jezika«, obsega poleg drugega sporočilo o tem, kako sta se podpisana V(ergerij) in T(rubar) lotila prevajanja:

... de mi v le-tim našim prevračenu smo veden imejli pred sabo ta pravi studenec tiga noviga testamenta, kir je grško pisan; raven tiga smo tudi gledali na tu prevračene tih novih inu starih vučenikov, kateri so ta nov testament iz tiga grškiga v ta latinski, nemški inu v laški preobrnil, nerveč pak na Erazmov Roterdamov testament, h timu so nom nega annotationes silnu pomagale.¹⁶

Sporočilo o začetku prevajanja biblije, najznamenitejše književne akcije slovenskih protestantov, je pomembno v več pogledih in skladno s tem odpira več vprašanj. V našem tematskem območju je prvo tako vprašanje, kakšna neki je zveza med Erazmovo izdajo izvirnega grške-

¹⁴ Str. 26, 30.

¹⁵ Str. 117.

¹⁶ *Slovenski protestanski pisci* (ur. M. Rupel), Ljubljana 1934, str. 13.

ga besedila z latinskim prevodom, prvič izšlo 1516, in med slovenskim Trubarjevim Matevžem.

Ob vprašanju se je s kritičnim dvomom ustavil že Ivan Grafenauer,¹⁷ ki je, sklicevaje se na znani podatek, da Trubar ni obvladal grščine, zanikal, da bi prevod Matevža imel kakšno zvezo z grškim izvirnikom. Potem ko je primerjal tekstovno gradivo, je prišel do zaključka, da je Trubar prevajal v glavnem po nemški Luthrovi izdaji in si je na nejasnih mestih pomagal z vulgato. Podatek iz predgovora 1. 1555 je zlagan, kar gre predvsem na račun Vergerijevih samovšečnih mahinacij, hvalisanja in igre imenitnega videza pred javnostjo. Po Grafenauerjevi sodbi je značilno, da je Trubar v široko zasnovanem predgovoru prvega dela novega zakona (1557), torej potem, ko sta se z oblastizelnim Italijanom že razšla, in pozneje, vsak namig na grščino povsem opustil. Drugi, Mirko Rupel,¹⁸ je umeval podatke iz sporočila o prevajanju drugače: Trubar res ni znal grški, dvoma o tem, da je prevod njegov, seveda ne more biti, saj sam Vergerij priznava, da slovenščine ni bil zmožen; kljub vsemu temu sodelovanje bivšega koprškega škofa pri prevodu ne more biti zaobseženo v samih organizacijsko-tehničnih poslih, k prevodu je vsaj toliko prispeval, da ga je, več grščine, pregledal. Čeprav je Rupel v precejšnji meri omilil Grafenauerjevo sodbo, je hkrati priznaval, da je v omembi 1. 1555 grški izvirnik »preveč poudarjen«, ker je pač na ta način Vergerij hotel pridobiti prevodu »večjo veljavo.« Navzlic razlikam sta obe navedeni razlagi nemalo zožili trditev: »*nerveč* pak (smo gledali) na Erazmov... nov testament.«

Ob navedenem primeru ne moremo mimo očitnega spoznanja, da določene predstave iz stare književnosti, ki smo jih umevali preveč po črki ali po vtisu, terjajo strogega kritičnega razbora. Saj po tolikerkih naporih, ki so jih obravnavam protestantske književnosti posvetili številni odlični raziskovalci, še ni mogoče odgovoriti na vprašanja: kako je Vergerij »pregledoval« Trubarjev tekst Matevža, ko po lastnih besedah slovenski ni videl? Z vzporejanjem več prevodov? Ob sprotnem posvetovanju s prevajalcem?

17 O *Trubarjevem prevod uevangelijev*; Dom in svet XXVII/1914, str. 297–303.

18 Primož Trubar, *Življenje in delo*, Ljubljana 1962, str. 91.

Enako ostaja nejasno v naš čas, kako je razumeti dvakratno Trubarjevo navajanje Erazmovih »annotationes«, o katerih trdi v predgovoru 1. 1555, da so jima z Vergerijem »silnu pomagale«, in ponovno sklicevanje nanje dve leti pozneje. Tega vprašanja se Grafenauer ni dotikal, najbrž zavoljo tega ne, ker se je zavedal, da tu filolog in zgodovinar sama, brez teologovega (biblicistovega) sodelovanja ne moreta pripeljati do zanesljivih sklepov. Edini Rupel je iskal bibliografski vir za navedene »annotationes« in je v opombah k monografiji zabeležil naslednje:

Annotationes so dodatek k Erazmovi izdaji grškega novega zakona z latinskim prevodom; njih naslov glasi: *Novum instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Roterdamo recognitum emendatum... una cum Annotationibus, quae ratione mutatum sit.*

Komentator pa ni omenil, da poleg tega »dodatka« obstaja še samostojna, zelo obsežna knjiga, izšla 1522: *Des. Erasmi Roterdami in novum testamentum ab eodem tertio recognitum, Annotationes...*

Leto 1557, leto izdaje Trubarjevega velikega opusa *Ta prvi dejl tiga noviga testamenta* (štirje evangelisti z dejanji apostolov, večni koledar, dogmatični uvod, imenovan Ena dolga predgovor, register s »kratko postilo«) pomeni vrhunsko točko v Trubarjevem iskanju sveta in opore v Erazmovi šoli. Sicer pa se je tokrat Trubar prvič s polnim imenom in s prirojeno odprto neposrednostjo obrnil na »vse pobožne kristjane« v slovenskih deželah. In se je razgovoril o svojem delu in načrtih, kot, če že ne prej, tudi pozneje redkokdaj.

Erazmovo ime je v obsežnem, nemško pisanem predgovoru navedeno izrecno štirikrat, posredno zvezo z njim nakazujeta vsaj še dve mesti. Prvič, ko se je s sinovsko hvaležnostjo spomnil dobrotnika Petra Bonoma, ki mu je z razumevanjem in naklonjenostjo odprl pot do višje in stvarne izobrazbe.

Imenovani tržaški škof me je vzgajal, učil in pošteno navajal k popolni pobožnosti; na svojem dvoru meni in drugim razlagal poleg Vergila tudi

Erazmove parafraze in Calvinove institutiones v laškem, nemškem in slovenskem jeziku.¹⁹

Na robu pa je počastil spomin dragega pokojnika z gesto, vredno Bonomove humanistične šole, namreč, navedel je verz iz Vergilove Eneide: »Et bene apud memores veteris stat gratia facti.« (Pri takih, ki ne pozabljajo radi, trdno stoji zahvala za nekdanjo dobroto.) Tu smo pri osnovnem podatku, ki je proučevalce Trubarjevega pisateljstva od Kidriča dalje usmerjal v tematski krog Erazma Rotterdamskega. V našem dosedanjem izvajanju so bile razlage vsaj obrisno nakazane, dodati velja, da je Kidrič glede na datum izida Calvinovih Institutiones (tako Trubar; Kidričev pravilni naslov: *Institutio religionis christianae*, l. izd. 1536) opazil dve obdobji, v katerih je Trubar bil deležen sadov škofove humanistično-reformatorske usmerjenosti.

Slovenska literarna znanost se je tolikanj ustavila ob dragocenem podatku, da ni dovolj opazila še nekaterih ilustrativnih primerov, ki v istem predgovoru prikazujejo Trubarjevo sorazmerno razpredeno in intenzivno zanimanje za Erazma. Tako, ko na široko razlaga in utemeljuje, kako da se je lotil prevajanja svetega pisma brez znanja hebrejščine in grščine. Iznenada, iz sveže ohranjenega spomina, mu kot stilizacijska poživitev kane stavek:

... da človek težko in nezanesljivo s tujimi očmi gleda in s tujimi nogami hodi, kakor pravi Erasmus o sv. Hilariju, ki tudi ni znal hebrejski.«²⁰

Vir za navedbo iz Erazma ne more biti kaj drugega kot ena izmed njegovih številnih izdaj cerkvenih očetov, galskoromanski Hilarij, iz začetka 20-ih let.

Še dva cerkvena očeta sta dobila mesto v istem predgovoru, ne da bi bil ob njih Erazem posebej imenovan, vendar je samo ob sebi jasno, da ju je mogel Trubar poznati iz takrat aktualnih in najbolj dostopnih Erazmovih izdaj: to sta »divus« Hieronymus, 1516 ali v novi izdaji 1524, in Janez Krizostom v latinskem prevodu 1530. Na Jeronima, ki je Erazmu

¹⁹ Gl. pod 16: str. 20.

²⁰ Gl. pod 16: str. 25.

pomenil vrhunec biblijske znanosti, meri na koncu predgovora opazka, s katero želi njegov pisec spodbuditi k branju svetega pisma: »In sv. Hieronim pravi, da so kmetje pri Betlehemu, kadar so orali, prepevali Davidove psalme...« Pri navajanju Janeza Krizostoma je Trubar loka- cijsko določnejši, govori o njegovi deveti pridigi (o listu Kološanom) in jo po ideji povezuje z enako Erazmovo mislijo v delu *Paraclesis*, naperjeno, da spodbuja k branju biblije:

... tu boste našli, kako ta dva sveta in učena božja moža pošteno in odločno učita in opominjata po božji besedi in po sv. pismu, naj vsakdo, posvetnjak oziroma laik, plemenit in neplemenit, meščan, kmet, rokodelec, sel ali pastir na polju, neprenehoma bere sv. pismo in naj iz njega povsod govori, poje in pripoveduje.²¹

Misel, kakor je v Trubarjevi parafrazi povzeta po Erazmu, sodi med tiste ideje, ki jih je Erazem posebno vneto razširjal. Poleg omenjenega spisa *Paraclesis* jo lahko beremo, morda rahlo predrugačeno, a smiselno vendarle isto, npr. v uvodu Erazmovega najznamenitejšega biblijskega dela, tj. v posvetilu »pobožnemu bralcu« grško-latinske izdaje novega zakona, podobno v enako naslovljenem posvetilu *Parafraz 1524* in še drugje. Tako da ni toliko bistveno, ali je imenovan »kmet, rokodelec, sel ali pastir na polju« (pri Trubarju) ali »kmet za plugom in tkalec pri statvah... popotnik na cesti« (tako *Paraclesis*²² in podobno »pio lectore«²³, 1516). V našem primeru ne gre prezreti, da je Trubar pri navajanju ideje imenoval določeno Erazmovo delo, ne le Erazma nasplošno.

Kar še posebej pada v oči, je to, da se v Trubarjevem opusu pojavlja Luthrovo ime, najsi je iz dela velikega reformatorja črpal že za svojo prvo knjigo, pozneje ko Erazmovo (Luther omenjen 1557). Na mestih pa ju najdemo imenovana drugega ob drugem, kar ni brez pomena. Prvi tak primer je, ko Trubar v pismu svojemu podporniku kralju Maksimilijanu

21 Gl. pod 16: str. 28. Po vsej verjetnosti se Trubar sklicuje tudi na Ciprijana (1558, 1562) in na Avgušтина (1562), ki sta izšla v Erazmovi izdaji.

22 J. Huizinga, *Erasmus*, Basel 1951, str. 124/125.

23 Erasmus v. Rotterdam, *Briefe*, izd. in uvod W. Köhler, Leipzig 1938, XXXI.

2. jan. 1560 opravičuje napake in pomanjkljivosti v lastnih tiskih s tem, da se je to pripetilo že drugim in to najuglednejšim:

... dass etwas in trucken und im corrigieren ist übersehen... und ain wort improprie auss mangel der sprach oder sonst unbedächtlich möchte verdolmetscht worden sein. Sollichs ist auch den LXX, Symmacho, Aequilae, *Iheronimo*, *Erasmu*, *Luthero*, und andern widerfaren.²⁴

Malo je verjetno – da ne rečemo: ni verjetno –, da bi Trubar mogoč imeti v razvidu Erazmovo publicistiko v široki vrsti del, vendar je vredno omeniti, da najdemo podobno misel o naključnih napakah v Hieronimu in še pri drugih veljavnih avtorjih tudi pri Erazmu. Naj navedemo samo en primer. V polemičnem spisu proti Luthru (replika na *De servo arbitrio*), naslovljenem *Hyperastistes* (1526), je Erazem poudaril:

Želim, da bi Ti in Tvoji zvedeli, najprej, kar zadeva sveto pismo, da sem pri razlagi pač lahko tu in tam pogrešil, kar, kot poveš, se je tu in tam zgodilo tudi Hieronimu ...

Posvetilo istemu, kralju Maksimilijanu, napisano za glagolski prvi del novega testameta (1562), je Trubarju še enkrat dalo priložnost, da se je razživel kot poročevalec o verskih in drugih razmerah v južnih slovanskih deželah. Želeč vladarja informirati »o ubogih kristjanah, ki so prisiljeni živeti pod turškim trinoštvom v Bosni in njeni okolici, v Srbiji, Bolgariji in v sosednih deželah«, je na široko pripovedoval o pravoslavni liturgiji in pri tem ni pozabil omeniti, da je njihova maša tista maša,

ki jo je Erazem Rotterdamski prevel pred leti iz grščine v latinščino in ki jo nahajamo na koncu petega zvezka spisov Ivana Krisosoma, knezoškofa carigrajskega.²⁵

Podatek da slutiti, da je Trubar Erazmove izdaje cerkvenih očetov neredko jemal v roke. V istem predgovoru sta med predlogami virov pre-

²⁴ Th. Elze, *P. Trubers Briefe*, Tübingen 1897, str. 38.

²⁵ Gl. pod 16: str. 54.

vajanja naštetu Erazmov in Luthrov prevod, ki da jima prevajalci najbolj sledijo.²⁶

Poslej se v Trubarjevih delih sklicevanja na Luthra množe, Erazmova imena pa ni več zaslediti. Omenjeno bodi še to, da je protestantski šolnik v Ljubljani Lenart Budina rabil kot pomoček pri študiju latinske in grške frazeologije 4. izdajo Erazmovih Chiliades.

Ob Trubarjevem zanimanju za Erazma in glede na njegovo poznanje del je dokumentirano jasno eno, da je Trubar v prvi dobi svojega pisateljevanja precej črpal iz Erazma, vendar, da so vsa njegova sklicevanja na Erazma in na avtorje, ki jih je humanistični učenjak izdajal, izbrana in uporabljena v izrazitih in izključnih biblijskih povezavah.²⁷

III

Na naslovni strani druge Trubarjeve knjige, abecednika z malim katekizmom (Tübingen 1550), stoji napis: Et omnis lingua confitebitur Deo. Isti stavek apostola Pavla (Rimljanom XIV) je natisnjen v petih jezikih in v različnih grafikah (vštevši glagolsko in cirilsko) na naslovni strani Bohoričeve slovnice (Arcticae horulae, Wittenberg 1584).

Navajanje Pavlovega stavka je imelo v tedanjih slovenskih razmerah dvojno, narodnokulturno in verskoidejno logiko: protestantski pisatelji

26 Gl. pod 16: str. 65. Prim. I. Polovič, *Evangelij sv. Matevža v protestantskem „Prvem delu Novega Testamenta“ iz l. 1562*, Zbornik Matice Slovenske X, 1908, str. 56–73 (hrvatska prevajalca rabila Trubarjev prevod, Luther sam je temeljil na 2. Erazmovi izdaji iz 1519).

27 Drugače, a zame nesprejemljivo: J. Pogačnik, *Zgodovina slovenskega slovstva*, I, Maribor 1968, str. 117/118 in 139/140. Popraviti velja dve netočnosti: Erazmova slika ni odtisnjena v Trubarjevi izdaji celotnega novega zakona (1582), marveč na platnicah knjige, tiskane v biblijskem zavodu v Urachu (A. Gspan, *Prispevek k ikonografiji P. Trubarja*, Trubarjev zbornik, Ljubljana 1952, str. 153), in na lesenih platnicah izvoda novega zakona, ki je v mestni knjižnici v Schaffhausnu (M. Rupel, *Nove najdbe naših protestantov XVI. st.*, Lj. 1954, str. 14). in podatek o Hieronimu (ta ni bil »poganski učenjak«). Popravek terja tudi napačna trditev K. Georgijevića, da je Trubar prevajal Erazma (gl. *Hrvatska književnost od 16. do 18. stoljeca u sjevernoj Hrvatskoj i Bosni*, Zagreb 1969, str. 24).

so lahko na ta način s stavkom iz najveljavnejšega vira, iz svetega pisma, utemeljevali ne le pisanje v slovenščini, marveč prav tako njeno uvedbo kot bogoslužnega (liturgičnega) jezika. Vendar je treba ta dva razloga, kakor koli sta značilna, včleniti v širši kompleks okoli apostola Pavla, kajti sveti Pavel sodi med tista imena biblijskih pisateljev, na katera so se oboji, humanisti in reformatorji, najpogosteje sklicevali.

Nekaj primerov, kako sta vodilna protagonista humanizma in reformacije v prvi polovici 16. stoletja, Erazem in Luther, črpala iz krščanske ideologije apostola – filozofa Pavla. Že v prvotnem predgovoru za *Enchiridion militis christiani* (1501) je pozival Erazem bralca: »Predvsem se seznanj s Pavlom!«²⁸ In, serijo slovitih Parafraz (1517–1523, nato ponatisi) so uvedla tolmačenja Pavlovih listov, ali, omenjeni Paraclesis našteva Erazem takoj za evangeliji Pavlova pisma, ki naj bi jih brale celo vse žene in naj bi jih prevedli v vse jezike. Podobno Luther. Ob Pavlovi besedi o pravičnosti božji, ki se razodeva v evangeliju, se je zganil njegov metafizični nemir, ki ga je gnal v brezprizivno vztrajanje pri osebno spoznani resnici. Enako tisti, ki so se učili pri Erazmu ali Luthru ali pri obema. Pri Trubarju so posejana sklicevanja na Pavlove stavke začeni s katekizmom in abecednikom preko »cerkvene ordninge« vse do zadnjih knjig. Le en primer:

O avtorju, vsebini in neizrekljivi koristi lista do Rimljanov, ki ga vsi pobožni in učeni imajo in silno cenijo kot pravi in poglobitni del novega testamenta in *najčistejši* evangelij ... sem ... že prej govoril in razlagal ... (1560).²⁹

Erazem in Luther sta dajala in priznavala svetemu pismu najvišjo avtoriteto v teološko-filozofskem in v moralnem smislu, kar velja tudi za Trubarja. Kakor je ta načelna postavka jasna in nesporna, se vendar v njenih vsebinskih globinah in ozadjih skrivajo občutljive razlike, ki so ločile humanista od reformatorja. Zato se velja v naši razpravi, ki je urejena glede na razmerje Erazem–Trubar, omejiti na čimbolj razvidna dognanja.

28 Gl. pod 23: str. 76.

29 Gl. pod 16: str. 42.

Znana Erazmova misel, ki je docela prevzela in prepojila Trubarjevo tvorno voljo, je izražena v zahtevi, da bodi sveto pismo dostopno vsakomur. V Trubarjevi izpeljavi Erazmowe ideje je to pomenilo: tudi Slovencem in Hrvatom, o čemer je spregovoril v predgovoru za Ta prvi dejl tiga noviga testamenta:

... ko sem še pri vas pridigal v slovenskem jeziku iz latinskih in nemških knjig, (sem) često vzdihnil in vzkliknil k Bogu, naj se zaradi posvečenja svojega imena in razširitve svojega kraljestva milostno ozre tudi na naš ubogi, preprosti, dobrosrčni slovenski narod, naj mu prizanese in ga obdari z veliko milostjo in darom, da bi se tudi njegov jezik pisal in bral, kakor jezik drugih narodov, ter da bi se sv. pismo in dobre krščanske knjige prav prevedle in natisnile v slovenskem in hrvatskem jeziku.³⁰

Želja, da bi Slovenci (in Hrvati) dobili sveto pismo, se je potemtakem spočela v Trubarju še pred njegovim pobegom v Nemčijo, torej, še preden se je zavestno in dokončno vključil v organizirano Luthrovo cerkev augsburške veroizpovedi. Drugače povedano, izvora tele usmerjenosti je treba iskati pri Erazmu, s katerega idejami je mladega klerika seznanil v Trstu Bonomo. Slovenska literarna zgodovina je to razlago sprejela, nazadnje je Mirko Rupel šel iskat osnovni vir, v tekst Parafraz, in je v monografiji poleg drugega objavil v prevodu odlomek, kjer je izražena omenjena Erazmova zahteva naravnost. Jasno je, da bi podobnih mest lahko nabrali v Erazmovih spisih za več ko polno perišče. Da pokažemo, s kako močjo besede in misli je razpolagal Erazem, navedemo nekaj stavkov v izvorniku (tudi zato, ker zadnjih stavkov, ki motivirajo prevajanje s Kristusovo željo, kar za Erazma ni neznačilno, v slovenskem prevodu ni):

Quidam piaculum arbitrantur, si sacri libri vertantur in linguam Gallicam aut Britannicam. Sed Evangelistae non veriti sunt graece scribere, quod Christus syriace locutus est. Neque latini veriti sunt apostolorum sermonem in Romanam linguam vertere. Equidem cupiam in omnes ver-

30 Gl. pod 16: str. 17.

ti linguas. Cupit Christus suam philosophiam quam latissime propagari. Pro omnibus mortuus est, ab omnis cognosci deslderat.³¹

Slovenci, ki so nam enega temeljnih tekstov individualnega književnega razvoja, Biblijo (1584), dali protestanti, navadno niti ne pomislimo, da začetki sistematičnega prevajanja svetega pisma segajo še več ko sto let pred Luthra. Pomembna opozorila na vrednost prevajanja biblije na narodne, ljudstvu razumljive jezike, najdemo že v 14. stoletju (Wiclif, Matej z Janova), medtem ko so se prvi knjižni prevodi pojavili že med 1466 in 1487, in sicer v nemščini, holandsščini, italijanščini in francoščini, v Augsburgu so izdali celo biblijo s slikami. Skratka, še preden se je dvignil Luther proti Rimu, bi lahko našli v Evropi ne le ducat, marveč sto biblij.³² Pri Madžarih so npr. prve prevode pripravili t. im. erazmovci, seveda najprej liste svetega Pavla (1533, prev. Komjáthy Benedek), nato evangelije in novi zakon (1541), celotna biblija pa je bila prevedena posebej za protestante (1590, prev. Károli Gáspár) in za katoličane (1626, prev. Káldi György).

Poznavalcem Trubarjevega dela je znano, da je slovenski reformator zahteval za verski nauk, ki ga je z vso prizadetostjo goreče razširjal, oznako »prava vera« (1550), »prava evangeljska krščanska vera« (1557), »prava krščanska vera« (1561) ipdb. Reformatorji so oznanjali povratek k nepotvorjeni razodeti resnici, ki so jo po njihovi sodbi različni samozvani varuhi pokvarili. Toda, kje je vir prave, zanesljive razlage? Erazem, ki je sicer na vso moč spoštoval Hieronima (zelo pogosto mu prideva oznako »divus« – »božanski«), je pokazal na grški izvirnik kot na avtentično besedilo. Zanimivo je, da najdemo tudi pri Trubarju primere, ki govore o tem, da je priznaval prvo mesto grškemu izvirniku. V predgovoru za

31 Erasmus Roterodamus, *Tomus primus paraphraseon*, Basilae 1524, str. 35b. Prim. Ruplov prevod odlomka v monografiji *Primož Trubar*, str. 25: »... Tudi Latinci se niso plašili prevesti govorico apostolov v rimski jezik, in Hieronimus ni štel za prestopok zoper vero, ko je sveto pismo prelagal v *dalmatščino*...“ *Ad dalmatice*: v izvodu v NUK v Ljubljani (št. 15463), ki je bil nekdanj last gornjegrajske škofijske knjižnice, je nad to besedo napisano: *superstitio!*

32 Tenenti–Romano, *Die Grundlegung der modernen Welt*, Fischer-Weltgeschichte 12, Frankfurt M., str. 257/258.

Matevža beremo: »...smo veden imejli pred sabo ta pravi studenec tiga noviga testamenta, kir je grško pisan.« In ko se je v obsežni spremni besedi prvega dela novega zakona spominjal težav in nevšečnosti, ki so jih imeli z iskanjem prevajalca oziroma prevoda biblije v hrvaščini, je pripomnil za vsak primer, če bi kako odkrili že izgotovljeni glagolski prevod:

... da bi se tista biblija skrbno pregledala ob novih prevodnih (kajti stara latinska biblija je na mnogih mestih temna in nerazumljiva, kakor pravijo vsi učenjaki) ...³³

Več ko verjetno je, da je Trubar med temi učenjaki imel v mislih tudi Erazma, saj je znano, da je znameniti humanist ne samo enkrat izrekel kritično besedo o vulgati, da so teksti neusklajeni in tudi pokvarjeni.

Druga značilna poteza, ki povezuje Trubarja z Erazmom, je kritično zaostreno stališče do raznih pojavov povnanjenja verskega življenja. To zvezo je opazil že Kidrič, ko je v razpravi l. 1923 napisal: »...Trubar je začel nastopati proti romanju in ustanavljanju novih cerkva že l. 1530, torej v času, ko ga v to smer še ni mogel kreniti vpliv Bullingerjevih ali Pellicanovih spisov, ki takrat še niso bili na svetlem, pač pa je mogel to storiti vpliv Bonomov.«³⁴ Bonomo se je na Dunaju seznanil z Erazmovimi deli ter je vcepil svojim klerikom odpor do romanj, češčenja svetnikov ipdb. Katera so ta Erazmova dela? Rupel je tudi za ta primer navedel v monografiji o Trubarju odlomek iz Parafraz, navedli bi lahko še *Priročnik krščanskega vojščaka*, *Colloquia* in seveda duhovito, iskrivo pisano *Hvalnico norosti* (1509), ki so jo piscu tolikeri verski ozkosrčneži in zagovedneži neusmiljeno strogo zamerili.³⁵

Ali se je Trubar kritičnega racionalizma navzel med Bonomovo razlago Erazmovih Parafraz ali pa je še sam našel pot do branja del velikega humanista, ni bistveno. Sicer pa je znano, da so proti oblikam praznoverja in demoralizacije v cerkvenem življenju dvignili glas že mnogi pred Erazmom in je vsa ta kritika v končnem rezultatu rodila reformacijo.

33 Gl. pod 16: str. 24.

34 Gl. pod 7: str. 218.

35 J.-C. Margolin, Érasme par lui-même, E. du Seuil, Paris, 1965, passim.

Trubarjeva kritičnost se je, ne glede na to, kakšni idejni momenti so stali ob njenem rojstvu, zlila v neko obliko praktičnega racionalizma. Kot ilustracijo naj navedemo njegov *Katekizem z dvejma izlagama* (1575), ki je izrazito polemično ubran in v katerem je pisec nasul pisano množino slikovitih primer, v katerih z drastičnim izrazjem smeši različne verske manifestacije »papežnikov«. Mednje je uvrstil klasični primer svojega praktičnega nazora: kako je njegov oče dal na Rašici poslikati cerkev in kako so prišli Turki in uničili cerkev s slikarijo vred, iz česar izvaja pripovedovalec praktični življenjski nauk, da bi bil njegov oče bolje naložil tistih dvajset ogrskih zlatnikov (kolikor je plačal slikarju), če »bi bil ene štiri vole kupel inu tim bozim sosedom dal, de bi ž nimi orali, suje otroke živeli.«³⁶

Vendar je problem kritičnega racionalizma širši in bi vodilo v poenostavljanje, če bi ga obravnavali ob nekih iztrganih primerih. Posebej še, če bi ga izolirali od verske ideologije. Kajti ne glede na temeljne razlike, ki ločijo strukturiranost Erazmove od Luthrove ali Trubarjeve misli, je pri vseh treh v središču miselnih procesov verska ideologija.

Verska ideologija pa kot vsaka ideologija kljub osnovnim principom in nekaterim dominantam ni nekaj nepremakljivega, nekaj v vsem enkrat za vselej danega in določenega. Tudi miselnost se giblje, razvija in premika težišča v menjajočih se konstelacijah geopolitičnega prostora in sil zgodovine. Zato neka nazorska, z našo temo bolj ali manj povezana vprašanja sama po sebi terjajo širok uvid v ozadja oziroma upoštevanje mnogostranskega prepletanja silnic. Taka so vprašanja npr.: Trubarjevo nihanje med Zwinglijem, ki ga nekateri zavoljo njegovega simbolnega pojmovanja evharistije štejejo med racionalistične reformatorje, in med Luthrom, ali, do kod seže Trubarjeva toleranca in kje se začnjenja pravoverna »formula concordiae«³⁶ ipdb.

Naposled velja omeniti še eno značilno potezo, ki je skupna Erazmu (kot humanistom na sploh) in Trubarju, to je: želja po znanju. Pojavne oblike tega stremljenja, s poudarkom na Trubarjevi skrbi za šolstvo je literarna zgodovina že večkrat pazljivo obravnavala, nazadnje Jože Pogačnik v prvi knjigi svoje Zgodovine slovenskega slovstva.

36 gl. pod 16: str. 128.

Facit razprave: Trubarjevo naslanjanje na Erazma je poleg vsega drugega dokaz o evropskem utripu slovenskega človeka v prvih fazah našega narodno-kulturnega razvoja.

Uredniška opomba

V ponatisu originalnega prispevka smo odpravili očitne pravopisne in slovnične napake ter nedoslednosti. Citate smo tipografsko oblikovali skladno s celostno podobo in ureditvijo revije *Stati inu obstatu*. Opozarjamo, da sta pri izvornem natisu (stavku) iz glavnega besedila razprave izpadli sklicni številki za dve podčrtni opombi, katerih besedili sta sicer natisnjeni pod črto. Opombe v našem ponatisu so temu ustrezno preštevilčene in je njihovo skupno število krajše za dve. Gre za opombi:

25, na str. 93: F. Stichart, *Erasmus v. Rotterdam*, Leipzig 1870, 235 s.

28, na str. 94: J. A. Glonar, *Iz mladosti Lenarta Budine*, Časopis za zgodovino in narodopisje, XXIII/1928, str. 146.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(28\)183-201](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(28)183-201)

Dušan Voglar

OB RAZPRAVI ŠTEFANA BARBARIČA STIK PRIMOŽA TRUBARJA Z MISLIJO ERAZMA ROTTERDAMSKEGA

Razprava Štefana Barbariča ima v prvem natisu (Barbarič 1972; v slovenščini, s povzetkom v srbsščini in francoščini) dva naslova: slovenskega, »Stik Primoža Trubarja z mislijo Erazma Rotterdamskega«, in pod njim v oklepaju srbskega, »Trubar u uticajnoj sferi Erazmovih ideja«. Nad francoskim povzetkom na koncu razprave je še tretji naslov: »Les influences intellectuelles d'Érasme de Rotterdam dans l'activité littéraire de Primož Trubar«. Vsak poudari neko sestavino obravnavane duhovnozgodovinske snovi, toda nobeden izmed njih ne zadene bistva. Slovenska različica z besedo »stik« zelo omejeno opozori na obseg znanstvenikovih interesov, izsledkov in trditev, srbska različica z opisom »u uticajnoj sferi ideja« posrečeno navede Trubarjevo vstopanje v evropsko miselno sfero, vendar ne nakaže Trubarjevega udejanjanja idej, francoska različica pa z »l'activité littéraire« enostransko oži področje Trubarjevega delovanja.

Dragocenost in bistvo razprave Štefana Barbariča namreč tiči v takratnem – leta 1972 – ozaveščanju o dejanskih prvinah evropskega, sprva zlasti erazmovskega humanizma v Trubarjevem duhovnem svetu in delovanju za slovensko ljudstvo. Barbarič poda strnjen, natančen in kritičen pregled dotedanjih literarnozgodovinskih obravnav te teme in hkrati navede iz svojega raziskovanja ugotovitve o Trubarjevem opiranju na Erazmova dela. Že prejšnje leto je izšla njegova v madžarščini napisana razprava o vplivu humanizma na slovenske protestante (Barbarič 1971). Razpravljanja o humanizmu in reformaciji se je znova lotil z obsežnej-

šim člankom leta 1976, drugače pa se je posvečal drugim znanstvenim temam in delovnim nalogam.

Slovenist Štefan Barbarič (1920–1988) je diplomiral v Ljubljani 1948 in doktoriral v Zagrebu 1975 z obravnavo vloge Turgenjeva v razvoju slovenskega realizma (knjiga *Turgenjev in slovenski realizem*, 1983). Bil je asistent na oddelku za slovenistiko na FF v Ljubljani, nato mr. višji predavatelj na FF v Zadru in v Ljubljani tajnik in urednik v Slovenski matici ter ravnatelj Slovanske knjižnice. Preučeval je slovensko literaturo v 19. stoletju (Jurčič) in obdobju moderne (Cankar, Župančič) pa tudi prekmursko književnost in madžarsko-slovenske kulturne odnose. (Ivanišin 1989)

V že omenjeni članek »Ideje humanizma v delih slovenskih protestantov« (Barbarič 1976) je prevzel večino ugotovitev o Trubarju in Erazmu iz prejšnje razprave (Barbarič 1972). Dodal je misli o pomenu humanističnega kritičnega racionalizma in humanističnih idej o izobraževanju, nrvstveni vzgoji, individualizmu, domoljubju, etnični skupnosti in jeziku za Trubarjevo in Bohoričevo duhovno usmerjenost ter za njuno iz nje izvirajoče delovanje. Predvsem pa je posvetil veliko več pozornosti širšemu okviru, se pravi, izhodiščnemu razmerju med renesanso, humanizmom in reformacijo v evropskem prostoru. Poudaril je, tudi s sklicevanjem na Matija Murka, njihovo prepletenost, obenem pa zlasti dejstvo, da je humanizem »očitno kompleks polimorfnih pojavov«, saj je Erazmov humanizem drugačen od Melanchthonovega. Navedel je, da tudi reformacija ni bila enovita in da »je s svojo dinamiko pretresla vsa območja življenja«. Za sklep pa je opozoril: »Pravična tem zgodovinskim pojavom je lahko le taka obravnava, ki jih želi zajeti kolikor mogoče adekvatno v njihovem stvarnem, pogosto protislovnem prepletanju.«

Vsekakor nam Barbaričeva razprava pomaga pritrčiti novejšim dosežkom pri ugotavljanju vloge idej renesanse in humanizma v Trubarjevem delovanju in slovenski reformaciji. Nadaljnje raziskovanje slovenskih in tujih znanstvenikov je namreč dodatno razjasnilo marsikaj, kar leta 1972 in leta 1976 še ni bilo znano. Tudi umeščenost reformacijskih piscev v lok slovenske literature in slovenske samobitnosti od *Brižinskih spomenikov* do narodnega preroda je že trdneje opredeljena

(Grdina 1999). Humanizem pri Slovencih in posebej pri Trubarju sta, denimo, obravnavala Kozma Ahačič (Ahačič 2007) in Lilijana Žnidaršič Golec (Žnidaršič Golec 2010), pa tudi Igor Grdina in drugi udeleženci mednarodnega simpozija o humanizmu v srednjeevropskem prostoru (Rajšp, Bister in Polzer 2011). Takšni obravnavi je bil posvečen tudi mednarodni simpozij o izzivih evropskega humanizma (2017, Oddelek za klasično filologijo FF v Ljubljani).

Klasični filolog Primož Simoniti (1936–2018) je leta 1979 v svoji véliki, še vedno temeljni knjigi o humanizmu na Slovenskem na podlagi svojega raziskovanja primarnih virov v knjižnicah in arhivih ter poznavanja obsežne literature potrdil obstoj humanističnih pobud in idej na Slovenskem ter prikazal duhovne profile humanistov, ki so izvirali s Slovenskega in delovali v tujini, zlasti na Dunaju, pa tudi humanistov v Trstu (Peter Bonomo), v Ljubljani (škof Krištof Ravbar, Avguštin Tyfern, Lenart Budina) in na Württemberskem (Mihael Tiffern), ki so bili pomembni v Trubarjevem času (Simoniti 1979). Kulturnozgodovinski pomen renesančnega humanizma in njegovo povezanost z reformacijo na Slovenskem je Simoniti obravnaval tudi še pozneje in tudi problemsko bolj zaokroženo (Simoniti 2007: 7–36, 155–72).

Poleg pozneje še obsežneje obravnavanega Bonoma in šele zadnje čase nepristransko razlaganega Petra Pavla Vergerija ml. (Cavazza 2013; Jurca 2016; Marinčič 2018) je zanimiva osebnost šolnik Lenart Budina (1500–1573), ki je med drugim deloval kot pregledovalec besedil v znameniti tiskarni Johanna Frobena v Baslu prav v času živahne publicistične dejavnosti Erazma Rotterdamskega in nato v Ljubljani pripadal zgodnjemu ljubljanskemu krožku privržencev reformacije, poučeval v svoji zasebni šoli in nazadnje kot prvi rektor vodil leta 1563 ustanovljeno stanovsko šolo. Bil je Trubarjev somišljenik in prijatelj. V svoji ljubljanski knjižnici je imel Erazmova dela. (Simoniti 1979, 114–18) Za raziskovanje misli Trubarjevega kanoniškega tovariša Paula Wienerja (Žnidaršič Golec 2010, 250–51) so se odprle nove možnosti (gl. objave v 25. številki revije *Stati inu obstatu*).

Simoniti v svoji knjigi razpravlja o navezanosti humanista Bonoma in nato Trubarja na Erazmove ideje, med drugim o praznovernos-

ti ljudstva in potrebi po poučevanju ljudstva, seveda z Božjo besedo v jeziku ljudstva, česar si je želel Trubar že pred umikom v tujino. Simoniti govori o pomenu, kakršnega so imele Erazmove *Annotationes* in *Paraphrases*, ki so oboje posvečene *Novi zavezi*, to pa je Erazem izdal v novi filološki redakciji grškega izvirnika in svojem vzporednem novem prevodu, razlikujočem se od *Vulgate*. Odkrije, da je Trubar v pridigi o veri v svojem prvem katekizmu (1550) ključni navedek iz Pavlovega pisma in pojasnilo prevzel iz Erazmovega latinskega prevoda *Nove zaveze* in njegove knjige *Paraphrases*. Ob splošnih označevanjih Trubarja za »erazmovca« pa opozori, da stroko čaka natančna filološka primerjava Trubarjevih formulacij z Erazmovim latinskim prevodom in spremnima deloma (*Annotationes*, *Paraphrases*), kar bi omogočilo nova spoznanja. (Simoniti 1979, 231–35) Kozma Ahačič je z analizo odlomkov iz prevoda Matejevega evangelija pokazal, da se je Trubar naslonil na Erazmov latinski prevod (Ahačič 2007, 268–74). Na podlagi tega je mogoče reči, da je Vergerij ml. prepričal Trubarja za prevajanje *Nove zaveze* »s pragmatičnim (bolj humanističnim kot pa dosledno protestantskim) argumentom, da je Erazmov latinski prevod dovolj dober približek« izvorniku in da je torej lahko izhodišče za prevajanje (Marinčič 2018, 94). Drugače povedano: Zdaj lahko natančneje razumemo Trubarjevo poročilo o prevajanju.

VIRI IN LITERATURA

- Ahačič, Kozma. 2007. *Zgodovina misli o jeziku in književnosti pri Slovencih: Protestantizem*. *Linguistica et philologica* 18. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Barbarič, Štefan. 1971. »A szlovén protestáns irodalom az európai humanizmus áramlatában.« *Helikon (Budapest)* 8 (3–4): 344–352.
- . 1972. »Stik Primoža Trubarja z mislijo Erazma Rotterdamskega.« *Zbornik za slavistiku* 3: 87–98.
- . 1976. »Ideje humanizma v delih slovenskih protestantov.« *Slavistična revija* 24 (4): 409–420.
- Cavazza, Silvano. 2013. »Nenavadna osebnost: Profil Petra Pavla Vergerija.« *Stati inu obstatu* 9 (17–18): 10–26.
- Grdina, Igor. 1999. *Od Brižinskih spomenikov do razsvetljenstva*. Maribor: Obzorja.

- Ivanišin, Nikola. 1989. »Zapis o Štefanu Barbariču.« *Glasnik Slovenske matice* 13 (1): 62–71.
- Jurca, Tomaž. 2016. »Inkvizitorjem po Italiji: Polemika Petra Pavla Vergerija ml. s pisca cerkvenih seznamov prepovedanih knjig.« *Stati inu obstatu* 12 (23–24): 76–97.
- Marinčič, Marko. 2018. »Vergerij mlajši in Primož Trubar: latinski humanizem in slovenska reformacija.« *Primerjalna književnost* 41 (2): 77–98.
- Rajšp, Vincenc, Feliks J. Bister in Miroslav Polzer, ur. 2011. *Tu felix Europa: Der Humanismus bei den Slowenen und seine Ausstrahlung in den mitteleuropäischen Raum / Humanizem pri Slovencih in njegovo izžarevanje v srednjeevropski prostor*. Dunaj: Slovenski znanstveni inštitut na Dunaju; Ljubljana: ZRC SAZU.
- Simoniti, Primož. 1979. *Humanizem na Slovenskem in slovenski humanisti do sredne XVI. stoletja*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2007. *Med humanisti in starimi knjigami*. Razprave in eseji 59. Ljubljana: Slovenska matica.
- Žnidaršič Golec, Lilijana. 2010. »Humanizem Primoža Trubarja.« *Ars & humanitas* 4 (1–2): 246–55.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(28\)203-207](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(28)203-207)

Tomaž Jurca

OB SLOVENSKEM PREVODU DOPISOV PAPEŠKEGA TAJNIKA PETRA PAVLA VERGERIJA MLAJŠEGA

Vergerij ml., Peter Pavel. 2018. *Dopisi papeškega tajnika. Actionis duae Secretarii Pontificii*. Življenja in dela XVI, Kulturnozgodovinske študije 3. Ur. Matej Hribršek. Kritično izdajo pripravil, prevedel in spremna besedila napisal Gregor Pobežin. Ljubljana: Založba ZRC. 208 strani.

Ime Petra Pavla Vergerija mlajšega, pri nas poznanega predvsem kot Trubarjevega sodelavca, je nedavno spet pritegnilo nekaj pozornosti. Dobili smo namreč slovenski prevod enega njegovih polemičnih spisov, kar je ob vsesplošnem pomanjkanju tovrstnih knjižnih izdaj pri nas vsekakor pomemben dogodek. Povod za prevod dela *Actiones duae secretarii pontificii*, ki je z naslovom *Dopisi papeškega tajnika* (Vergerij ml. [1556] 2018) letos izšel pri založbi ZRC SAZU, je slovenski nakup Vergerijevega dela, zasnovanega kmalu po njegovi selitvi iz Švice na Würtemberško. Prvo izdajo knjige, ki je izšla pri tiskarju Oporinu v Baslu leta 1556, je namreč kupil Oddelek za domoznanstvo in knjižno dediščino Knjižnice Srečka Vilharja v Kopru in s tem poleg prevoda spodbudil tudi nov val razprav o tej zanimivi osebnosti. O življenju cerkvenega diplomata, koprškega škofa in verskega spreobrnjenca ter njegovih zaslugah za nastanek prvih slovenskih knjig je bilo napisanega že precej,¹

1 V reviji *Stati inu obstatu* gl. predvsem članka Cavazze: »Nenavadna osebnost: Profil Petra Pavla Vergerija« (Cavazza 2013); »Bonomo, Vergerij, Trubar« (Cavazza 2007); tudi Tomaž Jurca: »Inkvizitorjem po Italiji – Vergerijeva polemika proti piscem rimskega seznama prepovedanih knjig iz leta 1559« (Jurca 2016).

manj pozornosti pa so domači in tuji strokovnjaki posvetili njegovim delom. Tudi roman *Fulvia Tomizza*,² ki je nedavno izšel v slovenskem prevodu, skorajda pikolovsko preučuje predvsem Vergerijevo biografijo in njegovo zavito življenjsko zgodbo, razmeroma malo prostora pa nameni njegovemu obsežnemu opusu najrazličnejših spisov. K tovrstnemu zapostavljanju Vergerijevih del so bržkone prispevala nenaklonjena mnenja njegovih sodobnikov kot tudi ocena nekaterih italijanskih zgodovinarjev,³ spričo katere se je njegovih knjižic prijel sloves prepirljivosti, površnosti in teološke plitvosti. Vergerij resda ni slovel po poglobljenih teoloških razpravah, bil pa je izobraženec in humanist, čigar pisanje velja obravnavati predvsem v kontekstu protestantske propagande in raznovrstnih ter nadvse domiselnih orodij, ki jih je razvil za ta namen.

V tej luči je slovenski prevod sicer manj poznanega, a zato nič manj zanimivega Vergerijevega dela, ki ga je iz latinščine poslovenil dr. Gregor Pobežin, še toliko dragocenejši. Še posebej zato, ker gre za enega prvih strnjenih prevodov in podrobnejših tematizacij kakega od Vergerijevih del v slovenskem jeziku.

Prvi izdaji *Dopisov papeškega tajnika* iz leta 1556, ki vsebuje dva spisa, je še za časa avtorjevega življenja sledilo nekaj ponatisov, k tistemu iz leta 1559 pa je Vergerij dodal še tretji spis, ki pomensko dopolnjuje prva dva. Tudi tega si lahko kmalu obetamo v slovenščini. Razprave povzemajo nekatera Vergerijeva razmišljanja in ugotovitve o tridentinskem koncilu, ki jih v svojem nagovoru poglavarju Rimske cerkve bralcu posreduje neimenovani papeški tajnik. Gre za bistroumno protestantsko invektivo z elementi psihološke parodije na račun papeža in akterjev cerkvenega zbora, v kateri so zaznavni tako vplivi Erazmovih satiričnih dialogov kot grmenje Danteja in humanističnih kanclerjev florentinske republike. V Vergerijevi izredni knjižni produkciji, ki vsebuje več kot 180 naslovov, zavzema tridentinski koncil vseskozi pomembno mesto, saj mu je Koprčan posvetil vrsto različnih knjižic, ki črpajo predvsem iz njego-

- 2 *Zlo pride s severa* (Tomizza [1984] 2015). Gl. tudi Marko Kerševan: »Peter Pavel Vergerij (1489–1565) in Fulvio Tomizza« (Kerševan 2015).
- 3 Gl. predvsem *Eretici italiani del Cinquecento* (Cantimori 1992).

vih bogatih diplomatskih izkušenj, poznavanja zgodovine in zmožnosti pridobivanja ter širjenja zaupnih cerkvenih dokumentov.

Vergerij in tridentinski koncil

Cerkveni zbor, ki bi lahko preprečil razkol v zahodnem krščanstvu, je bil ena glavnih Vergerijevih skrbi že v času njegove kariere cerkvene diplomata. V svoji drugi nunciaturo med letoma 1535 in 1536 je v službi Pavla III. skušal kneze severnih dežel prepričati, da ne bi nasprotovali sklicu koncila zunaj nemških meja in pristali na zbor v Mantovi. Čeprav tedaj še ni bil naklonjen protestantizmu, katerega je imel priložnost pobližje spoznati v nemških deželah, je Vergerij že začel razmišljati o reformi cerkve. Ta razmišljanja je poglobil v času po imenovanju za koprskega škofa, ki ga je najprej izkoristil za potovanja po Italiji in utrjevanje stikov z uglednimi italijanskimi knezi in prelati. Zavoljo svojih srečanj s protestantskimi teologi v Wormsu in Regensburgu, kjer se je med letoma 1540 in 1541 mudil kot zastopnik francoskega kralja Franca I., je kmalu vzbudil sume papeških poslancev, postopno pa ga je od Rima oddaljilo tudi delovanje v domači škofiji, kjer se je pri svojih poskusih uvajanja reforme sprl z domačo duhovščino. Prav ta je v veliki meri prispevala, da so ravno v času začetka prvega zasedanja tridentinskega koncila proti Vergeriju sprožili inkvizicijski postopek. Zaradi omenjenih težav mu je bilo sodelovanje na zboru, ki se ga je skušal leta 1546 udeležiti kar dvakrat, onemogočeno. Verjetno ni zanemarljivo dejstvo, da mu pri teh poskusih ni pomagal niti reformam sicer naklonjeni kardinal Reginald Pole, ki je bil med papeškimi legati in je bil pred tem Vergeriju vseskozi v oporo. Tudi spričo omenjenih razočaranj, povezanih z ravnanji mnogih italijanskih prelatov, je Vergerij začel resneje razmišljati o smiselnosti zbora. Prav t. i. nikodemizem visokih italijanskih klerikov, ljudi, ki so spoznali luč evangelija, a se ji zaradi svojih udobnih služb niso odločili slediti, je bil eden pomembnejših dejavnikov, ki so ga sčasoma odvrnili od koncila.

Odtod tudi zasuk v njegovem pisanju, ki je konec štiridesetih let 16. stoletja še naklonjeno zboru, kar je razvidno iz zapisa v njegovem prvem posegu proti seznamu prepovedanih knjig. V svojem komentarju k seznamu Giovannija della Case tako piše, da lahko »svoboden krščanski koncil s svojo veljavo reši zagate, ki so se porodile v Cerkvi«. S porazom reformam naklonjenega Polea na konklavu in izvolitvijo Julija III. leta 1550, ki ga je poleg vmešavanja evropskih sil zaznamovalo tudi podtalno delovanje Svetega oficija, pa je začel Vergerij resno dvomiti, da bi novi papež lahko sklical »svoboden« koncil. Nad Rimom se je dvigala tudi mračna senca Gian Pietra Carafe, kasnejšega Pavla IV., ki je s pomočjo inkvizicije sčasoma prevzel nadzor nad mehanizmom papeških volitev in z različnimi metodami pritiskal na »problematične« prelate. Čeprav je Julij skušal vsaj delno zaježiti Carafovo ofenzivo proti *spiritualom*, je bil leta 1550 dovršen del Vergerijeve polemične dejavnosti v izgnanstvu že naperjen proti novemu papežu. Tako je od njegove izvolitve do zaključka drugega zasedanja koncila leta aprila leta 1552 dal natisniti vrsto spisov, ki jih Hubert označuje celo za ključno fazo njegove propagandne dejavnosti. Na to plodovito obdobje se pomensko navezujejo tudi *Dopisi papeškega tajnika*, zato se mu velja posvetiti nekoliko podrobneje.

Vergerij novembra 1550 v spisu z naslovom *De' portamenti di papa Giulio III*, naslovljenem na angleškega kralja Edvarda VI., že razglablja, ali bi lahko Karel V. in ostali vladarji sploh preprečili »papeški« koncil in tako spodbudili k prevzemu pobude tiste mlačne italijanske prelate, »ki posnemajo Nikodema«. Ob sklicu drugega zasedanja, ki ga je papež ob Karlovi podpori razglasil z odlokom *Bulla reductionis*, je lahko Vergerij zgolj upal na čim slabšo udeležbo in za zgled postavil celo francoske prelate, ki so se obiska vzdržali. S tem namenom je dal najprej natisniti nekakšno parodijo bule, ki je poleg izvirnega besedila dokumenta vsebovala tudi komentar, pripisan koprskemu sorodniku Ottonellu Vidi. Pogosto uporabljeno orodje Vergerijeve propagande je bila namreč tudi izdaja avtentičnih cerkvenih dokumentov, pospremljenih s polemičnimi komentarji. Spomladi leta 1551 je Vergerij objavil nekoliko obsežnejšo zbirko različnih dokumentov in spisov z latinskim komentarjem in pomenljivim naslovom *Concilium Tridentinum fugiendum esse*

omnibus piis (»Tridentinskemu koncilu bi se morali ogniti vsi pobožni ljudje«). V njej je med drugim zbral pričevanja o tem, kako so z drugače mislečimi ravnali na prejšnjih concilih, ter opomnil na smrt Jana Husa. Nadvse domiselni je njegov literarni dodatek, Bracciolinijev opis mučenja in smrti Hieronima iz Prage, ki se je, podobno kot Hus, opiral na cesarsko zagotovilo prostega prehoda. Zbirka, ki je bila toplo sprejeta predvsem v protestantskem svetu, je zastavljena kot opozorilo vsem, ki bi svojo usodo zaupali papežu in se preveč zanašali na cesarsko zaščito.

Bolj poglobljena tovrstna dela pa je Vergerij napisal v italijanščini, saj je imel obveščanje sonarodnjakov v domovini vseskozi za prednostno nalogo svoje propagande. Tu velja omeniti predvsem delo *Sei dialogi ne' quali diffusamente si ragiona del concilio di Trento*, ki je anonimno in brez vseh podatkov o izdaji izšlo začetek leta 1552, skoraj zagotovo pri Landolfiju v Poschiavu. Tokrat se je Vergerij odločil za obliko dialoga. Delo je zanimivo predvsem zato, ker v njem poleg literarnih likov Malkolfa in Laktancija nastopata tudi resnični osebi, škofa Soranzo in Nacchianti. Omenjenima škofoma Vergerij zelo svobodno polaga v usta besede, s katerimi skušata prepričati neimenovanega italijanskega prelata, da se ne bi udeležil koncila. Pri tem se opirata na izkušnje s prvega zasedanja, kjer sta zaradi zagovarjanja svojih stališč imela nemalo težav. Soranzo, ki se je med svojo kratkotrajno udeležbo na zboru uprl odloku o opravičenju, je pri tem še posebej odločen, saj pravi, da bi bilo »treba razpustiti ta koncil, poln prevar, da ne bi mogel škodovati božji slavi in miru med krščanskimi ljudstvi«.

Vergerij je Soranzu tako pripisal dokaj težke besede, sploh, če upoštevamo, da je omenjeni v tistem času še opravljal škofovsko službo in imel celo težave z inkvizicijo. Še več, zaradi suma krivoverstva so ga konec marca 1551 za krajši čas zaprli v Castel Sant' Angelo, kjer je preklical svoje prejšnje trditve, da bi se opral krivde. Seveda je bil Vergerij s tem seznanjen, kot je verjetno tudi predvideval, da bodo beneška vlada in dobra poznanstva Soranza obvarovala hujše kazni. Spričo tega se lahko vprašamo, kaj je bil pravzaprav namen tovrstnega pisanja. Bolj kot namerno škodovanje italijanskim prelatom iz vrst *spiritualov* bi v tem primeru šlo lahko za opozorilo ali celo grožnjo, naj glede koncila in prek-

licev ravnajo previdno, saj ima o njih precej podatkov pa tudi sredstvo, da jih učinkovito razširi. Dialog, v katerem nastopajo tudi resnične in še živeče osebnosti tistega časa, je vsekakor eno od zanimivejših in hkrati nevarnejših orodij Vergerijeve propagande.

Drugega zasedanja koncila, ki je trajalo razmeroma kratek čas, so se, za razliko od prvega, v večjem številu udeležili tudi škofje s cesarskega ozemlja in poslanci mnogih protestantskih knezov, a njihovih zahtev, ki so se navezovale predvsem na papeško oblast, niso uslišali. Julij je med drugim potrdil tudi odlok o transsubstanciaciji, ki duhovniku daje moč, da med obredom evharistije spremeni vino in kruh v Jezusovo kri in telo, ter poslal jasno sporočilo protestantom o možnostih sprave glede doktrinarnih vprašanj. Koncil je postal tista »pošast«, kot ga imenuje Vergerij v *Šestih dialogih*, proti kateri se ni upal vzdigniti noben italijanski kardinal ali država.

V času po koncu drugega zasedanja tridentinskega koncila je bilo Vergerijevo stališče glede zbora popolnoma jasno. Njegovo razmišljanje glede tega nemara najbolje povzema knjižica, izdana leta 1553, torej kako leto pred nastankom *Dopisov papeškega tajnika*, z razširjenim naslovom ene njegovih prejšnjih zbirk: *Concilium non modo Tridentinum, sed omne papisticum perpetuo fugiendum esse omnibus piis* (»Vsi pobožni ljudje bi se morali vobče ogibati vsem papeškimi koncili, ne samo tridentinskemu«). Ozračje, v katerem so nastajali *Dopisi*, je tako že zaznamoval dvig »tiranskega« papeža in ko se je Carafa ob pomoči Svetega oficija leta 1555 tudi sam povzpel na papeški prestol, je politika inkvizicije postala tudi uradna politika Cerkve. Možnosti, da koncil ne bi bil papeški, kot je tožil Vergerij, v tistem času pravzaprav ni bilo več.

Dopisi papeškega tajnika

Dopisi papeškega tajnika so nastali kmalu po Vergerijevi selitvi iz Graubündna na Württenberško, kjer je ta nadaljeval s svojo silovito knjižno dejavnostjo v italijanskem in latinskem jeziku. Delo je bilo verjetno prvič natisnjeno leta 1556, njegova zasnova pa je vsaj kako leto starejša in

sega nemara celo v zadnje mesece Julijevega pontifikata, kar razkrivajo tudi Vergerijeva pisma Bullingerju. Ta čas nastanka je skladnejši tudi s samo vsebino dela, ki skuša papeža odvrniti od misli na ponoven sklic koncila, saj je znano, da je bil Pavel IV. zboru že od samega začetka nenaklonjen. Kaže, da je končno besedilo izdaje iz leta 1556 Vergerij oblikoval malo pred tiskom in ga namenil Pavlu. V tej luči vsebina dela zaživi predvsem kot subtilni posmeh in ironični pozdrav novemu papežu, katerega namen je prej psihološka igra kot pa resnično prepričevanje. Delo se tako izkaže za zanimivo mešanico invective, ki ima v italijanski književnosti bogato zgodovino, in protestantske propagande, prežete z Vergeriju lastno ostrino, satirično mislijo in odlično informiranostjo.

Prva razprava nosi naslov *Ali naj papež Pavel IV. razmisli o ponovnem sklicu Tridentinskega koncila*, z ironičnim pripisom »Veliko je namreč upanje, da bo prišlo do miru« na naslovni strani. Vergerij se tako postavi v dobro poznano vlogo papeževega tajnika, ki skuša v zaupnem dopisu svetega očeta prepričati v nesmiselnost ponovnega sklica zbora. Protestantski pozivi k *univerzalnemu, svobodnemu in krščanskemu* koncilu, na katerem bi kristjani iz vseh dežel brez strahu smeli izraziti svoja stališča in z njega tudi varno odšli, naj bi bili povsem nezdržljivi s katoliškim tolmačenjem omenjenih izrazov in z avtoritarnim pojasnilom, da se lahko protestanti udeležijo zbora zgolj, da bi slišali svojo obsodbo. V tem delu je vsekakor najzabavnejša implicitna grožnja, vpletena v navidez zaskrbljeno razmišljanje tajnika, ki ugotavlja, da bi se ob ponovnem sklicu zbora slabo podkovani papeški teologi, »večinoma sladokusci in užitkarji«, kaj slabo znašli v družbi veliko kompetentnejših protestantskih učenjakov. Še več, tudi ostali pravoverni škofje bi se na takem srečanju lahko okužili z njihovo boleznijo in jo raznesli na vse konce Evrope. Ponoven sklic koncila bi bil tako nadvse škodljiv za Rimsko cerkev.

V okviru terminološkega utemeljevanja tajnika je zanimiv predvsem izraz *traditiones*, ki se nanaša na cerkveno izročilo, kasnejše od *Svetega pisma*, in ga v tem kontekstu omenja tudi Dante v svoji *Monarhiji* (Alighieri [1313] 2013, 97). Seveda florentinski pesnik pojasni, da različni cerkveni odloki ne morejo biti pomembnejši od *Svetega pisma*, kar je tudi ena glavnih zahtev protestantov. Da je Vergerij ravno v tem času

imel v rokah rokopis *Monarhije*, lahko sklepamo iz njegove grožnje inkvizitorjem leta 1554, češ da bo v kratkem poskrbel za prvo tiskano izdajo tega nevarnega Dantejevega dela. Poznal je tudi revolucionarno razpravo Marsilija Padovanskega z naslovom *Defensor pacis*, kar je razvidno iz razmišljanj o konciliarizmu, ki jih papeški tajnik nelagodno razgrinja pred Pavlom IV. Da gre za »strašno knjigo«, ki razglaša, da je koncil nad papežem, Vergerij pojasni že v svojem odzivu na seznam prepovedanih knjig iz leta 1549. Izjemna načitanost in poznavanje italijanske književnosti ter zgodovine sta bila Vergeriju vseskozi v veliko oporo in na tem področju je imel tisti čas bržkone malo enakovrednih sogovornikov.

Tudi druga razprava se začne z naslovom, ki ima občuten marsilijanski pridih: »Ali sme papež z orožjem in silo protestantom naložiti sklepe tridentinskega koncila«. Vseeno pa se kmalu izkaže, da je namen drugega govora predvsem neskromno razkazovanje dobrega poznavanja takratne evropske politike, s katero se je Vergerij do potankosti seznanil kot cerkveni diplomat. Tovrstni »zastaševalni« ekskurzi, zasnovani za zbijanje morale nasprotnika, so v njegovih spisih pogost pojav in se kot rdeča nit pojavljajo skozi njegovo pisanje ob različnih priložnostih in v različnih variacijah. Glavni namen druge razprave naj bi bil sicer prepričati papeža, da bi bilo kakršnokoli vojaško posredovanje proti protestantom nesmiselno, saj se je beseda evangelija že preveč razširila po evropskem severu, ki je za razliko od nestanovitnih zaveznikov Cerkve, torej cesarja, francoskega kralja in Benetk, trdno povezan v sovraštvu do vsega, kar je papeško in rimsko. Kljub bistroumni analizi, ki se v slogu Guicciardinija in italijanske historiografije Cinquecenta loteva celo psiholoških profilov vladarjev, pa se ni mogoče znebiti občutka, da se za kopico diplomatskih lekcij skriva predvsem avtorjeva zagrenjenost zaradi propadle cerkvene kariere. To navsezadnje potrjuje tudi pokroviteljska sklepna misel, da naj Pavel IV., ki je dosegel že častitljivo starost, raje uživa svoja zadnja leta na udobnem in donosnem položaju in naj se raje kot vojni posveča obdarovanju svojih sorodnikov. Prav v tem blagohotnem nasvetu pa je seveda implicitno ponovno izražena cinična kri-

tika nikodemitskih italijanskih prelatov, ki jim Vergerij nikoli ni mogel oprostiti njihove dvoličnosti.

Četudi bi se lahko upravičeno spraševali, kakšen učinek so imeli tovrstni nagovori na takratno ciljno publiko, pa lahko ugotovimo, da so Vergerijevi geopolitični ekskurzi za današnjega bralca nadvse zanimivi in poučni. S precejšnjo natančnostjo namreč že razkrivajo obrise zemljevida verskih vojn, ki so prizadele Evropo v naslednjih desetletjih, po drugi strani pa ponujajo privilegirani vpogled v kompleksna razmerja moči znotraj Rimske cerkve, ki so krojila potek reformacije na italijanskih tleh.

Kot rečeno, so prvi izdaji knjižice, ki je anonimno izšla v Baslu leta 1556, kmalu sledili še trije ponatisi. Izdaja, ki je leto za tem izšla v Königsbergu, vsebuje tudi predgovor z Vergerijevim podpisom, iz česar gre sklepati, da je bila namenjena bralcem v severnih deželah, kjer Vergerijevo ime ni bilo omadeževano. Leta 1559 so v Augsburgu in Pforzheimu natisnili nekoliko razširjeni različici besedila, temu pa je Vergerij dodal še tretjo razpravo z naslovom »Sledi še tretji spis, ki dopolnjuje prejšnji dve poglavji in ugotavlja, da koncila ni mogoče ponovno obnoviti, papež pa nima tolikšne oblasti, da bi mogel sklepe s koncila s silo uveljaviti«. Na tretji spis Vergerij v svojem slogu opomni tudi avtorje Rimskega seznama prepovedanih knjig iz leta 1559, ko italijanske inkvizitorje, ne da bi razkril svoje avtorstvo, posmehljivo opomni, da so na seznam pozabili uvrstiti tudi tretji tajnikov nagovor:

Obsodili ste dva nagovora oziroma dopisa nekega tajnika papeža Pavla IV., in kruto je, da niti tajnik ne more povedati svojega mnenja gospodarju med štirimi stenami, torej skorajda na uho, ne da bi ga spremenili v krivoverca, če ne govori na vaš način. Nemara pa menite, da je tako v imenu tajnika ali pod njegovo krinko govoril nekdo drug in vam kot s čopičem naslikal vse nevarnosti, ki vam pretijo, če ne boste dovolj previdni in bi nas hoteli jeziti. A kakorkoli naj si bodi, vas avtor opozarja, da morate popraviti naslov tako, da bo pisalo *Actiones Secretarii tres*, saj je letos dodal še en nagovor, lahko pa pogumno dodate tudi četrtega, ki bo kmalu zunaj. (Vergerio 1559, 13)

Vergerij je tudi v času tretjega zasedanja koncila neutrudno grmel čez tridentinski cerkveni zbor. Da bi bil ponovno blizu dogajanja, se je leta 1561 vrnil v Graubünden, a mu tam zaradi sporov z vodji lokalnih cerkva niso bili več naklonjeni. Tudi sicer njegovi nagovori proti koncilu v Italiji niso več vzbudili zanimanja. Pred koncem svojega življenja je skušal izdati svoja zbrana dela v štirih zvezkih, a mu je leta 1563 uspelo na svetlo spraviti zgolj prvega z naslovom *Primus tomus operum Vergerii adversus papatum*, v katerem najdemo še enkrat vse *Tri dopise papeškega tajnika* skupaj. Čeprav je koncil, ki mu je posvetil toliko svojega časa in pisanja, preživel za skoraj dve leti, pa obljubljenega četrtega dopisa ni utegnil nikoli napisati.

VIRI IN LITERATURA

- Alighieri, Dante. (s. d.) 2013. *Monarhija*. Prevod in spremna beseda Tomaž Jurca. Ljubljana: Slovenska Matica.
- Cantimori, Delio. 1992. *Eretici italiani del Cinquecento*. Torino: Einaudi
- Cavazza, Silvano. 2007. »Bonomo, Vergerij, Trubar«. *Stati inu obstati* 3 (5–6): 62–81.
- . 2013. »Nenavadna osebnost: Profil Petra Pavla Vergerija.« *Stati inu obstati* 9 (17–18): 10–27.
- Jurca, Tomaž. 2016. »Inkvizitorjem po Italiji: Vergerijeva polemika proti piscem rimskega seznama prepovedanih knjig iz leta 1559.« *Stati inu obstati* 12 (23–24): 76–97.
- Kerševan, Marko. 2015. »Peter Pavel Vergerij (1489–1565) in Fulvio Tomizza«. *Stati inu obstati* 11 (21–22): 295–317
- Tomizza, Fulvio. (1984) 2015. *Zlo pride s severa*. Ljubljana: Beletrina.
- Vergerij ml., Peter Pavel. (1556) 2018. *Dopisi papeškega tajnika*. Uredil in prevedel Gregor Pobežin. Ljubljana: Založba ZRC.
- Vergerio, Pietro Paolo. 1559. *A gl'inquisitori che sono per l'Italia: Del catalogo di libri eretici, stampato in Roma nell' anno presente*. [Pforzheim].

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(28\)209-218](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(28)209-218)

Karl Barth

IZ ZADNJIH SPISOV

How my mind has changed 1960
Ad limina Apostolorum 1967

Pojasnilo

Leto 1968 je bilo tudi leto smrti Karla Bartha, enega najpomembnejših teologov 20. stoletja, ki je s svojim delom izzval in zaznamoval ne le protestantsko, ampak zaresno krščansko teološko misel sploh. Izziva jo tudi danes in prepričan sem, da jo bo tudi v prihodnje. Njegovo *Pismo Rimljanom* iz leta 1922 je bilo silovit ugovor tedanji usmeritvi in razvoju protestantske (in katoliške) teologije, njegova *Cerkvena dogmatika*, ki jo je pisal vse življenje (in je narasla na 12 zvezkov in več tisoč strani), je ponovno in na novo govorila o Bogu in/kot Božji besedi, Božjem razodetju in krščanski veri, o vseh tradicionalnih krščanskih »temah« in dogmah. Ni bilo in ni mogoče iti mimo njegovih formulacij – in argumentacij – da »religija ni vera, ampak nevera«, da je »Bog Bog in človek človek«, da je med njima s človeške strani nepremostljiva razlika, da pa hkrati Bog(a) ni brez človeka in zato tudi ni in ne more biti do kraja brez-božnega človeka, človeka brez Boga. Veljal je in velja za kritika prilaganja/podrejanja teologije »moderni misli«, po drugi strani pa so mnogi prepričani, da je prav njegova teologija bistven in nepogrešljiv vidik moderne in postmoderne misli oziroma prispevek k njej (bila naj bi med drugim na primer teološka pred-hodnica in vzporednica Derridaju).

Barth je bil eden vodilnih pobudnikov in avtorjev protinacistične *Barmenske teološke deklaracije* nemških protestantov leta 1934 (*Stati inu obstatu* 17–18, 2013). Vse od mladih let – ko je bil že pred prvo svetovno

vojno »tako liberalen, da je postal socialdemokrat« – ni skrival svoje socialistične usmerjenosti.

Umril je 10. decembra 1968 v rojstnem Baslu, kjer je tudi pokopan.

V slovenščini imamo doslej eno knjižno predstavitev njegovega dela in življenja (Marko Kerševan, *Vstop v krščanstvo drugače: protestantska teologija Karla Bartha v našem času in prostoru* (Ljubljana: CZ, 1992)) in prevode treh njegovih (krajših) del:

- Karl Barth, *Kratka razlaga Pisma Rimljanom*, uvodna beseda Matjaž Črnivec (Ljubljana: Logos, 2002).
- »Razodetje, Biblija, teologija: polemika med Adolfom von Harnackom in Karlom Barthom,« *Poligrafi* 21/22, letnik 6, 2001.
- Karl Barth, »Skupnost kristjanov in skupnost državljanov,« *Stati inu obstatu* 12, št. 23–24 (2016): 263–94.

Ob 50-letnici smrti objavljamo dvoje spisov iz njegovih zadnjih let: avtobiografsko predstavitev njegovega življenja in dela v desetletju 1948–1958 in Barthov zapis o svojem srečanju z dokumenti in protagonisti 2. vatikanskega koncila leta 1966.

Kako sem se spreminjal (1948–1958)¹

Leta 1958 sem bil s strani revije *Christian Century* že tretjič izzvan, da poročam, kaj sem v minulem desetletju doživel, izkusil, premislil in storil novega – ali na nov način –, ne da bi postal nekdo drug, ampak ostal isti, tisti, kot sem vedno bil in tudi vedno bom. Tako poročilo ne more biti več kot dodatek (*parergon*), spremljan z marsikakšno skušnja-

¹ Barthov zapis je izšel najprej v reviji *The Christian Century* 77 (1960) pod naslovom »How My Mind Has Changed«. Skupaj z Barthovima »poročiloma« za desetletji 1928–1938 in 1938–1948 je izšel v knjigi *How I Changed my Mind* (Richmond: John Knox Press, 1962). Naš prevod je po nemški verziji iz izdaje: Karl Barth, »*Der Götze wackelt*«: *Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960* (Berlin: Kathe Vogt Verlag, 1961). Vsa pojasnila v oglatih oklepajih so prevajalčeva.

vo in nikakor ne nujen. Toda ker ga od mene želijo, zakaj ne bi poskusil z njim? Pa naj bo!

Najprej nekaj *osebnega*. Danes obstaja gerontologija kot posebna znanost o (z)možnostih starega človeka. Sam sem zdaj, leta 1958, postal notorično star človek. Zame je najpomembnejši dosežek te znanosti spoznanje, da je najbolje, če se o svojem staranju in starosti razmišlja, kolikor je le mogoče malo – razen o tistem najnujnejšem, to je praktično neizogibnem – in mirno nadaljuje biti človek. Leta, ko sem lahko jahal konja ali ko sem še zmožel skromne vojaške napore in spretnosti, o katerih sem pisal v zadnjem poročilu, so seveda že daleč za mano. Vzpenjanje v gore (*Pridigar* 12,5) mi ni več čisti užitek. Tudi tempo za delovno mizo je opazno počasnejši. Glede na tožbe mnogih iz moje generacije pa sem lahko hvaležen, da me ni napadla še nobena od meni poznanih bolezni in da mi zrak, voda, smiselna prehrana in zmerno gibanje pomagajo ostati čil ter mi tudi zvesta pipa še vedno dobro dene, in mi jo zato moj modri zdravnik ni prepovedal, ampak dovolil. Seveda pa mislim, da sta med zemeljskimi dejavniki k ohranjanju takega mojega zunanjega stanja največ pripomogla dva med seboj povezana razloga: moja *Cerkvena dogmatika*, ki kliče po nadaljevanju in po končanju in mi torej ne dovoljuje, da bi povetil glavo in roke; in potem povabilo baselskega mestnega sveta, naj nadaljujem s predavanji na univerzi preko običajne starostne meje 65 let – tako sem vedno znova vznemirjan in poživljan s pričakovanji študentske mladosti. Z enim stavkom: za najboljše zemeljsko gibalno – ki ga zdaj bolj kot kdajkoli potrebujem – se moram zahvaliti prav »trudu in delu«, o katerem govori 90. psalm. Kako dolgo bo še tako, ne vem. Toda v zadnjih desetih letih, v času mojega prehoda iz sedmega v osmo desetletje, je tako bilo.

Ob naraščajočem razumevanju za zgodovinskost vsega človeškega bivanja in tudi svoje lastne eksistence sem se naučil, da moram postati bolj pozoren in ljubeč do svojih vezi z bližnjimi: z bolj oddaljenimi predniki in z vedno toplejšo udeleženoostjo v življenju svojih otrok in vnukov. Posebej me veseli, da sta v tem desetletju tudi moja sinova postala univerzitetna profesorja teologije. Eden se ukvarja z *Novo zavezo* v daljnem Chicagu, drugi s *Staro zavezo* v še bolj oddaljeni Džakarti. Pogrešam

njuno vzpodbudno navzočnost, saj vesta in znata toliko stvari, ki se jih sam zdaj ne bom nikoli naučil. Tolaži pa me naše soglasje in drzna misel, da zdaj sonce vsaj enega iz našega rodu vedno najde budnega pri služanju najlepši od vseh znanosti. Moj najmlajši vnuk, rojen v Indoneziji, je pravkar prispel z letalom na obisk. Ime mu je Daniel. Star je dva meseca, a me že razveseljuje z opaznimi znaki inteligentnosti, muzikalčnosti in pobožnosti ...

In zdaj o *političnih zadevah*. Moj odnos do njih mi že v prejšnjih časih ni ravno olajšal življenja. V tem desetletju me je zapletel v nove težave. Kaj se je dogajalo? Kaj sem storil? Kaj se mi je zgodilo?

Vprašanje Vzhod – Zahod je nas vse in tudi mene spremljalo vse od konca II. svetovne vojne. Prav pri tem vprašanju se nisem mogel pridružiti veliki večini ljudi, ki me obdajajo. Nikakor nisem naklonjen vzhodnemu komunizmu, tako kot se nam do sedaj kaže; zelo cenim, da mi ni treba živeti na njegovem območju in nikomur ne želim, da bi bil k temu primoran. Ne vidim pa, da bi bilo politično ali celo krščansko primerno ali dovoljeno iz takega zavračanja izvajati posledice, kakršne so se vedno ostreje izvajale v zadnjih 15 letih na Zahodu. Načelni antikomunizem imam za še večje zlo od komunizma samega. Ali lahko zanikamo, da je komunizem nedobrodošel, toda v vsej svoji spačenosti naravni rezultat in protiigra zahodnega razvoja? Ali ne straši totalna, gotovo nečloveška prisila – ki mu jo najbolj očitamo – v drugačni podobi že od nekdanj tudi v naših, domnevno svobodnih zahodnih družbah in državnih ureditvah? In ali je kaj novega in vredno posebnega zgražanja to, da ima komunizem sam sebe za nauk o odrešenju, ki naj bi osrečil vse ljudi in narode in se zato razširil po vsem svetu? Ali ne obstajajo tudi drugi sistemi take vrste in z isto tendenco? Ali res mislimo, da lahko ljudstvom, ki jih obvladuje, in svetu, ki ga ogroža – ali posameznikom, ki trpijo njegove posledice –, pomagamo s tem, da razglašamo in prakticiramo nasproti njemu izključno sovražnost kot edino možnost? Ali smo pozabili, da gre pri tej absolutni sovražnosti – ki naj bi ji bil na Zahodu zavezan vsak dobronameren človek in ki naj bi se kazala pri vsakem in v vsem – za tipičen izum in dediščino naših lastnih nekdanjih diktatorjev, da je morda načelni antikomunist le »Hitler v nas«? Dalje: ali se je

na Zahodu kdo potrudil, da bi mučni položaj, ki je nastal po letu 1945, premislil iz zornega kota vzhodnega, posebej ruskega stališča? Ali nismo bili, in to upravičeno, veseli sovjetskega prispevka k zmagi nad nacionalsocialistično nevarnostjo? Ali niso zahodni voditelji proti koncu vojne Sovjetski zvezi uradno priznali in garantirali določen vpliv v vzhodni Evropi? To so gotovo storili zaradi takratne pretirane potrebe po varnosti; toda ali je ob vsem, kar se je zgodilo po letu 1914, res tako težko razumeti, da je SZ takrat ponujeno poizkušala obdržati in utrditi? S kakšno pravico se je po letu 1945 na Zahodu kmalu začelo govoriti o nujnem *roll back* (potiskanje nazaj)? Ali je bilo res neizogibno, da se je v predvidljivem nasprotovanju druge strani takemu *roll back* takoj videlo vojaško ofenzivno ogrožanje preostalega sveta? Ali ni bilo druge izbire kot to, da se je vzhodnega partnerja do skrajne meje izzivalo z robustnim zahodnim obrambnim zavezništvom (Nato), z obkrožanjem z vojaškimi postojankami, z ustanavljanjem ZR Nemčije kot iztegnjene pesti pred njegovim nosom, z njeno ponovno oborožitvijo in nuklearnim orožjem na njenem ozemlju – in s tem v gotovo ne manjši meri okrepilo njegovo lastno zlobnost in izzvalo nasilne protiukrepe? Ali Zahod končno res ni znal drugega, kot da se je zanašal na svoje ostudne atomske in vodikove bombe, in ali ni bilo zato prav, da je moral zvedeti, da na tem področju tudi druga stran ni bila več nedejavna in neuspešna? Ali proti temu ni bilo boljše diplomacije, kot je ta, ki je, kot je videti, ves svet zmanevrirala v slepo ulico?

In dalje: kakšna je ta zahodna filozofija, politična etika in žal tudi teologija, ki je zahodnega »človeka organizacije« prepesnila v angela luči, vzhodnega »kolektivnega človeka« pa v angela teme in potem s pomočjo take metafizike ter mitologije dala absurdnemu toku hladne vojne potrebni višji blagoslov? Nobenega opravičila ni, da se je podobno v nasprotni smeri počelo tudi na Vzhodu. Ali zahodne stvari in odporne moči zahodnega človeka res ni bilo mogoče zagotoviti drugače kot s postavljanjem pred nesmiselno alternativo: ali svoboda in človekovo dostojanstvo ali medsebojno atomsko uničenje – pri čemer se je poizkušalo slednje za vsak slučaj že v naprej predstaviti kot dejanje prave krščanske ljubezni do bližnjega? V tej norišnici – ne morem reči drugače – se v vseh teh

letih na noben način nisem mogel najti. Mislim, da se je v njej iz golega strahu pred ognjem neodgovorno igralo z ognjem. Mislim, da bi Zahod v gotovo potrebnem kritičnem soočenju z močjo in ideologijo Vzhoda moral iskati in najti boljše poti, kot so tiste, ki jih je ubiral doslej. V teh letih so se mu več kot enkrat ponudile možnosti za dostojno, razsodno in varno vodeno politiko koeksistence in nevtralizacije. Ime »svobodnega sveta«, s katerim se postavlja, bi bolje počastil, če bi prišel do uporabnejših in obetavnejših praktičnih rezultatov, kot so ti, pred katerimi danes stojimo. Mislim, da bi morala posebej zahodni tisk in literatura dokazati hvaljeno humanost Zahoda z mirno presojo in razumevanjem vzhodnih osebnosti in razmer v njihovi dialektični dejanskosti, namesto da se z nehumanostjo sooča izrazito nehumano. Predvsem pa mislim, da bi bila naloga krščanskih Cerkva, da bi politično odgovornim voditeljem in javnemu mnenju pomagale s pričevanjem o miru in upanju na Božje kraljestvo. Z dosedanjim nepremišljenim načinom, s katerim so stvar evangelija identificirale s prav tako slabo koncipirano in nespretno vodeno stvarjo Zahoda, so stvări evangelija prizadejale škodo, ki je po človeški presoji tudi z največjim ekumenskim in misijonarskim prizadevanjem še dolgo ne bo mogoče popraviti. Rim pri tem ni bil boljši od Ženeve in Ženeva ne boljša od Rima. Vzhodni brezbožnosti so ponudili nove, težke argumente, namesto da bi jo praktično zavrnilo.

Ko/ker sem tako videl – in še vidim – stvari, sem se v teh letih moral večkrat izpostaviti: v redkejših primerih, ko sem govoril, ko/ker so drugi molčali, večkrat pa, ker sem molčal, ko so drugi govorili. Če me že niso zato naravnost osumili za skritega komunista ali vsaj njihovega sopotnika, so me uvrstili med nevedne politične diletante ali (z obsojajočo primerjavo z velikimi starozaveznimi preroki) med načelne nekonzformiste, ki zlonamerno uživajo v *epater le bourgeois* [škandalizirano malomeščanov].

Stokrat so mi očitali flagrantno osebno protislovje, ki naj bi bilo v tem, da nočem tudi nasproti komunizmu ponoviti tistega, kar sem rekel proti nacionalsocializmu. Obtožili so me črne nehvaležnosti do prednosti in dobrodejnosti svobodnega sveta. Moje izjave in še posebej moje neizjave so nabili na sramotilni steber kot dokumente nevarnega po-

mehkuženja in zmede (razložljive samo z mojo visoko starostjo!). V vodilnih političnih in cerkvenih krogih Zahodne Nemčije sem postal še nepopularnejši, kot sem bil sicer tudi že v mojih najboljših časih. Na drugi strani pa so mi tudi z nekaterih sovjetsko-nemških uradnih mest dali na znanje, da zastopam izrecno »antidemokratične«, prav »antihumanistične« nazore. Še posebej slabo mi je šlo v moji švicarski domovini, kjer je za čuda mnogo malih McCarthyjev – leta 1951 je vodilni politik (zdaj že umrli) proti meni sprožil pravo kampanjo. Tudi kasneje, posebej v času madžarske krize [okrog leta 1956] in ob priliki čudne diskusije o švicarski atomski oborožitvi sem moral poslušati, da sem dvomljiv član švicarske skupnosti in da sem povsem zapravlil zmerne simpatije, ki sem si jih pridobil za časa Hitlerja. In kdo me je že zaradi mojega molčanja ob Madžarski obdolžil, da se nisem zmožen pokesati, kot se je Jean Paul Sartre, in da odpiram prostor za nezaslišani in nekrščanski *resentiment* proti – Ameriki? Oh, že kar vidim nekrologe, kjer bo v povzetku rečeno, da imam nekaj zaslug pri prenovitvi teologije in vsekakor v cerkvenem boju v Nemčiji, da pa sem bil s političnega vidika nevarna blodna luč!

To je, kar se mi je zgodilo na tem, političnem polju: gotovo nikakršno mučeništvo, vsekakor sploh nič strašnega, nad čemer bi se lahko utemeljeno pritoževal, pa vendar vznemirjenje, ki me je dejansko spremljalo in zaposlovalo vse desetletje in ki ga zato tudi opisujem. Starejši ko postajam, bolj sem prepričan, da je pri takih napadih – če se ima mirno/čisto vest – bolje, da se ne zagovarja in opravičuje prav vneto, še bolje pa, da se sploh ne zagovarja in opravičuje: zadeve se prej ali slej same pokažejo v pravi luči in pravih razmerjih. Zato tega tudi tu ne bom poskušal. To pišem na dan zadnjih novic o Nixonovem obisku v Moskvi in nameravanem srečanju Hruščova in Eisenhowerja. Berem jih brez optimizma, a tudi brez vnaprejšnje skepse, glede na to, kaj vse bi se še lahko zgodilo v odnosih med Vzhodom in Zahodom, ljudmi in narodi, silami in ideologijami. Kako bi bilo, ko bi se nesrečno obdobje Dulles – Adenauer nekoč končalo? Kako, ko bi se nemški luterani odvrnili od svojih dosedanjih slabih poti? Kako, ko bi nekega dne iz Vatikana ali Ženeve namesto brezobveznih splošnosti zaslišali preroško-apostolsko besedo kesanja in

miru? Komaj si upam upati kaj takega. Toda zakaj naj bi bilo izključeno, da se nekaj takega ali podobnega vendarle lahko zgodi še pred koncem časov in novim začetkov vseh stvari?

Moral sem biti o teh zadevah nekoliko izčrpnější, kot sem pravzaprav hotel in kot bi bilo primerno glede na težo, ki jo imajo v mojem življenju. Moj pravi interes je tudi v tem obdobju veljal moji nekoč prevzeti in na določen način opravljeni nalogi na posebnem *teološkem* področju. Tako sem pri delu na *Cerkveni dogmatiki* prišel od prikaza krščanske etike (s katerim sem sklenil nauk o stvarjenju) k nauku o spravi in s tem k živi sredici vseh problemov teološkega spoznavanja. Tudi tu – in tu še posebej – je bilo treba mnogo na novo in sveže premisliti in predstaviti, kar se da zvesto in pozorno sledeč pričevanju *Stare in Nove zaveze* in v kar se da odprtem soočenju s starejšo in novejšo tradicijo. Cilj še ni dosežen in ne vem, če ga bom dosegel. Lahko pa rečem, da je najvišja gora na poti do njega že za mano – in tako tudi za bralca. Napor, ki ga zahteva, zato ni manjši. Zdi pa se mi, da se splača: vedno znova se čutim poklicanega, da nadaljujem, ker hoče biti pri tem udeleženih toliko ljudi, učečih se hkrati z mano. Zavedam se, da mi gre tudi s tega vidika nezasluženo dobro. Prevoda dela v angleščino in francoščino dobro napredujeta in tudi prevod v japonščino se je obetajoče začel. Od daleč ne morem vedeti, kako bo delo sprejeto v teh širših prostorih, ko bo preseženo prvo presenečenje in začudenje. Njegov tok pa tudi z drugega vidika spremljam kot tista kokoš, ki je naenkrat opazila, da »njena« račka plava. Število člankov, spisov, disertacij in celotnih knjig, ki se ukvarjajo z mojim delom, je vidno raslo in raste. Z njimi pa tudi množica hipotez o razumevanju in strukturi v njem predstavljene teologije: iz njih večkrat izvem o sebi več, kot bi si drznil sanjati. Še bolj kot ta vrsta pozornosti in upoštevanja me veseli, ko vedno znova slišim, da je *Cerkvena dogmatika* brana in študirana tudi v župniščih (pa čeprav tu in tam preprosto kot priročnik) za potrebe pridige, pouka in duhovne oskrbe ter da tako pride tudi v širšo versko skupnost. Mislim pa, da je njen dejanski učinek tako v akademski vedi kot v cerkvenem pridiganju vendarle omejen in da bo tako tudi ostalo. Na obeh področjih se je mogoče izogniti njenemu napotilu in sporočilu: bodisi tako, da se ju sploh ne vzame v obzir, bodisi

tako, da se z njima opravi na osnovi »rekla kazala« ali bežnega vtisa, še preden bi se ju zares lotili, bodisi tako, da se iz njene usmeritve in vsebine nekaj izbrska, da bi se to pomešalo s povsem drugače usmerjenimi koncepcijami ter tako trivializiralo, predvsem pa izognilo bistvenemu in odločilnemu. Ker pa sem lahko hvaležen za toliko zaresne pozornosti, se tudi nad tem ne smem in nočem pritoževati. Na področju teologije so imperialistični apetiti dvojno ostudna zadeva.

Med zadevami, ki so jih moji teološki sodobniki v teh letih tehtali in obravnavali, je tudi mene, kot mnoge druge, najbolj zaposlovala *Bultmannova* »demitologizacija *Nove zaveze*«: ne toliko zaradi konkretne problematike, temveč zato, ker je pomenila najizrazitejšo in najvplivnejšo obnovitev teme in metode tiste teologije, ki jo je navdihoval Schleiermacher. Bila mi je povod, da sem ponovno premislil, preveril in preciziral svoje izhodišče, ki sem ga pred 40 leti oblikoval prav v odmiku od te tradicije. Bultmannu končno nisem mogel slediti: ne njegovim konkretnim tezam in še manj njegovemu temeljnemu postopku, ki po mojem teologijo znova spravi v egiptovsko ali babilonsko ujetništvo neke filozofije. V komuniciranju s teološkim naraščajem univerze v Baslu se mi je zdelo, da bo interes za to eksistencialno interpretacijo relativno kmalu uplahnil – potem ko je bilo nekaj časa videti, da bo požrla vse druge, kot v starih časih historično-kritična interpretacija. Toda drugod lahko izgleda drugače in ne bi se čudil, če bi Bultmannova stvar imela še opazno bodočnost v oblikah, ki jih v vseh mogočih variantah razvijajo njegovi učenci. Gotovo moramo biti Bultmannu hvaležni za svarilo, da še dolgo ne do kraja izbojevane osvoboditve teologije iz omenjenega ujetništva ni tako lahko in enostavno ohraniti, kot bi si želeli predstavljati (tudi mnogi moji bralci in prijatelji). Nenavadno mi je bilo in mi je še vedno, da je današnja biblicistika *Stare zaveze* posebej ob stari in vedno novi temi »vera in zgodovina« na boljših poteh, kot so merodajni biblicisti *Nove zaveze*, ki so se na moje zaprepaščenje ponovno odpravili iskat »historičnega Jezusa«, oboroženi z meči in koli. Pri tem nisem želel biti udeležen ne prej ne sedaj.

Posebne besede zahteva to, kar se je v tem desetletju dogajalo med *rimsko katoliško teologijo* in menoj. Ne glede, kaj se sicer o meni misli,

mi je pripadel redek sloves, da od reformacije dalje noben evangeličanski teolog od nje ni bil deležen toliko kritike, a tudi pozitivne in resne obravnave. Nedvomno: najobsežnejše predstavitve, najproncljivejše analize in tudi najzanimivejše presoje *Cerkvene dogmatike* in mojih drugih del so doslej prišle iz tega tabora (če odmislim pomembne izjeme, kot sta delo Berkouwerja in nova heidelberška disertacija mladega Američana). Vodilna je znana knjiga mojega prijatelja Hansa Ursa von Balthasarja. Soglašanje je bilo doslej vsaj v ravnotežju z zadržanostjo in nasprotovanjem. In zgodilo je, da je mladi Luzernčan [Hans Küng], ki se je sedem let zavzeto izobraževal v Rimu, promoviral v Parizu s knjigo, v kateri je z vso ostrino pokazal, da prav v središčnem načelu, v nauku o opravičenju, med reformatorskim učenjem, kot sem ga razložil in predstavil, ter med prav razumljenim učenjem rimske Cerkve ni bistvene razlike. Knjige na katoliški strani z uradnega mesta nihče ni dezavuiral, različni prominentni predstavniki pa so jo izrecno pohvalili. Kaj naj rečem k temu? Ali je *milenij* že tu, ali čaka za bližnjim vogalom? Kako rad bi to verjel! Toda proglasitev svetega Lavrencija iz Brindisija, fanatičnega protireformacijskega kapucina iz 16. stoletja, za »doktorja Cerkve« (v istem rangu z Atanazijem, Avguštinom, Tomažem Akvinskim idr.), romanje milijonov katoličanov k »sveti [Jezusovi] suknji« v Trierju in blaga, čeprav glede substance vendarle manj kričeče siromašna, prva enciklika novega papeža [Janeza XXIII.] žal kažejo, da usmeritve rimske Cerkve še ne določajo glasniki teološke avantgarde, ki mi je naklonjena. Lahko pa ugotavljam, da taka avantgarda obstaja in deluje do sedaj brez prepovedi – kar za nas druge, vsekakor pa zame, pomeni lepo možnost, še več, nujnost, da z njo ostajamo v notranjem stiku.

Pri teološkem poučevanju v *Baslu* mi je poleg samega predavanja bilo čedalje pomembnejše neposredno sodelovanje z novimi in novimi letniki *studentov*. Mirno lahko rečem, da mi je v zadovoljstvo, ko se z njimi pogovarjam, poslušam njihova vprašanja in pripombe ter odgovarjam nanje, ko jih usmerjam na potí, ki jih imam za prave. To v seminarju počnem na primer pri študiju Luthrovih ali Calvinovih tekstov, a tudi Schleiermacherjevih, Bultmannovih, Tillichovih in tekstov drugih velikih mož modernega časa, tudi iz katoliških vrst; prav tako na

vajah v nemškem, francoskem in angleškem jeziku ob različnih odlomkih iz prejšnjih zvezkov *Cerkvene dogmatike*. Vtis imam, da so študentje tudi s svoje strani še vedno radi in zavzeto zraven (čeprav je starostna razlika med mano in njimi vedno večja). Tudi to se bo spremenilo, toda do sedaj je tako.

Za bralce revije *Christian Century* bo posebej zanimivo slišati, da sem imel in še vedno imam prave prijatelje med mladimi in starejšimi *Američani*, ki zdaj kar številni prihajajo za nekaj semestrov ali tudi let na študij v Basel. Prihajajo iz različnih denominacij, a so se skoraj vsi zmogli resno in uspešno vživeti v naše tako drugačno duhovno vzdušje (ne nazadnje tudi tisto pri meni); kar nekaj njih se je častno vrnilo v domovino z baselskim doktoratom in so tam že sami postali docenti. Nihče od njih ni trpel zaradi antiameriškega kompleksa, ki se mi pripisuje. Prepričan sem, da sem tako tudi za Ameriko naredil več solidnega in koristnega, kot če bi – kot mnogi Evropejci – odpotoval tja in se dal tam občasno osebno videti in slišati. Da ne govorim o tem, da me v Ameriki na najboljši možen način avtentično in originalno zastopa moj sin kot profesor v Chicagu. Kdor pa hoče, me lahko zdaj tudi tam v miru prebira in študira v korektnih angleških prevodih.

Ko govorim o svojih dejavnostih v Baslu, naj še omenim, da je tukajšnji zapor postal prednostno mesto za moje občasne pridige. Verjetno je malo profesorjev teologije, katerih pridige lahko posluša le nekdo, ki je pred tem grdo prekoračil državljanski pravni red. Maja 1956 sem dosegel 70 let. Sprejel sem številne izraze prijateljstva od blizu in daleč; sprejel sem jih z zadovoljstvom in s hvaležnostjo Bogu ter ljudem in kot upam z dovolj odpora do skušnjave, da bi samega sebe imel za jubilaanta in prepomembnega. Leto 1956 mi je bilo še pomembnejše zaradi 200-letnice rojstva *Wolfganga Amadeusa Mozarta*. Višek tega leta mi je bil, ko sem bil povabljen kot slavnostni govornik na proslavo te obletnice v Baslu. Nisem kaj posebno estetsko nadarjen in izobražen človek in poleg tega gotovo nisem naklonjen mešanju in izenačevanju zgodovine odrešenja in zgodovine umetnosti. Toda zlati zvoki Mozartove glasbe so me vedno znova živo nagovarjali – ne kot evangelij, ampak kot prisposodbe Kraljestva, ki ga oznanja evangelij Božje svobodne milosti. Brez njih si

ne bi mogel misliti niti življenjskega desetletja, o katerem sem skušal nekaj povedati, niti tega, kar me je motiviralo osebno, v teologiji in v politiki. Gotovo je malo teoloških študijskih sob, v katerih bi na isti višini lahko drugo poleg druge videli sliki Calvina in Mozarta.

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan

Ad limina apostolorum²

Zgodovinsko poročilo³

Karl Barth je bil povabljen, da se kot zunanji opazovalec osebno udeleži zadnjega zasedanja 2. vatikanskega koncila leta 1965. Zaradi bolezni se takrat vabilu ni mogel odzvati. Zato je po končanem koncilu zaprosil, če bi se lahko post festum iz prve roke podučil o razumevanju in razlagi sprejetih koncilskih dokumentov. V Rimu je bila njegova prošnja s strani Sekretariata za edinost kristjanov sprejeta z razumevanjem in veseljem: Barth je tako »poromal *ad limina Apostolorum*«, na tradicionalni obisk grobov apostolov Petra in Pavla in papeža v Rim. Tu se je od 22. do 29. septembra 1966 srečal z več vidnimi akterji vatikanskega koncila, takrat vodilnimi kardinali in teologi, kot so bili kardinal Bea, škof Willebrand, jezuit Karl Rahner, dominikanec Yves Congar, (bodoči papež) Ratzinger, Semmelroth, a tudi s predstavniki konservativne, do koncilске usmeritve zadržane struje, kot je bil kardinal Ottaviani, s katerim se je pogovarjal na sedežu Svetega oficija, naslednika rimske inkvizicije. Dobrohotno, dobesedno z razširjenimi rokami – opiše Barth – ga je na dolg pogovor sprejel tudi papež Pavel VI. Barth poudarja pozornost in naklonjenost, s katero je bil sprejet, počastitve, ki jih je bil na

- 2 Vir: Karl Barth, *Ad limina Apostolorum* (Zürich: EVZ, 1967). Iz knjige objavljamo naš uredniški povzetek »Zgodovinskega poročila« (7–21), izbor »Vprašanj v Rimu« (23–43), »Pismo o mariologiji« (61–66); nismo prevedli in objavili razprave »Irenično-kritične pripombe k Dogmatični konstituciji 2. vatikanskega koncila o Božjem razodetju« (45–59). Vsa pojasnila v oglatih oklepajih so prevajalčeva.
- 3 Urednikov/prevajalčev povzetek Barthovega poročila o potovanju v Rim.

tem sicer povsem zasebnem obisku deležen, poudarja, da je bilo vzdušje na srečanjih in pogovorih odprto, prijazno, vzpodbudno. Le na Papeški lateranski univerzi – očitno »bolj papeški od papeža« – ga niso hoteli sprejeti. Zato pa so bili toliko bolj odprti in spodbudni pogovori na jezuitski univerzi Gregoriana.

Za pogovore je Barth po temeljitem študiju koncilskih dokumentov pripravil pisna vprašanja dveh vrst: enih, pri katerih je želel preveriti ali dopolniti svoje razumevanje koncilskih dokumentov in v njih vsebovanih opredelitev, odločitev, presoj, in drugih, ki so izražala njegovo (teološko, evangeličansko-protestantsko) kritičnost do nekaterih opredelitev in presoj. Vprašanja so sogovorniki dobili v roke pisno, če je bilo potrebno z avtorjevimi sprotnimi ustnimi pojasnili. V običajno triurnih razgovorih (v francoščini) so izmenjali poglede; sporov in polemike se je Barth pri tem izogibal, saj, kot pravi, »v Rim gotovo nisem prišel, da bi se prepiral«.

Naklonjeno izpostavi osebnost papeža Pavla VI., »modrega in na svojevrsten način ponižno pobožnega človeka«, ki se je na koncilu in po njem znašel pred težavno nalogo, da hkrati skrbi za pravo svobodo in nujni red v katoliški cerkvi. Posebej da priznanje papeževemu pogumnemu in vztrajnemu prizadevanju za mir v Vietnamu in poudari, da tokrat Cerkev v Rimu – kot tudi v Ženevi – ni molčala in ni blagoslavljala orožja ...

Barth je na obisku dobil potrjen vtis, da je s koncilom tudi katoliška Cerkev v pravem in nepovratnem, čeprav ne vedno preglednem in včasih počasnem gibanju, ki bi bilo lahko v marsičem vzgled in spodbuda tudi protestantski strani. Upa, da reformatorji v katoliški Cerkvi pri prilagajanju mišljenja in delovanja modernemu svetu ne bodo ponovili napak novejšega protestantizma. »Papež ni Antikrist. Aparat tridentinskih anatem proti nam je skupaj z drugo staro opremo le še v Denzingerju« [zbornik/arhiv uradnih cerkvenih dokumentov in stališč]. Potrebno je mirno in odločno nadaljevanje čiščenja, vsekakor najprej pred lastnim pragom. Spreobračanje iz ene Cerkve v drugo – v eni ali drugi smeri – samo po sebi nima smisla. Smiselno je lahko le, ko pomeni neko nujno

obliko konverzije h Kristusu, »Gospodu ene, svete, katoliške in apostolske Cerkve«, ne pa k neki drugi Cerkvi.

V knjigo *Ad Limina Apostolorum* je vključil pisna vprašanja, ki jih je pripravil za pogovore v Rimu. Ker je organizator, Sekretariat za krščansko edinost, vnaprej zagotovil popolno diskretnost pogovorov, ne objavlja odgovorov (ali neodgovorov) na postavljena vprašanja. Dodal je krajšo analizo nekaterih stališč koncilске »Konstitucije o Božjem razodetju«, ki jo je napisal za zbornik znanega avantgardnega koncilскеga teologa Congarja. [V analizi ugotavlja prodor nove, reformaciji blizke pozicije o prvenstvu *Svetega pisma* (pred tradicijo) v tem dokumentu, kljub posameznim delom in formulacijam, ki vlečejo nazaj k tridentinskemu koncilu. Zaradi prodora te usmeritve je/bo mogoče reči: »ta koncil je bil koncil reforme« (str. 59).] Knjigo je sklenil z zasebnim pismom (neimenovanemu) katoliškemu teologu o mariologiji, ob katerem lahko »bojazljivci na naši strani uvidijo, da sem se iz Rima vrnil enako trmas-to kljubovalno evangeličanski – raje bi pravzaprav rekel evangeličansko-katoliški –, kot sem odpotoval tja« (19).

Vprašanja (v) Rimu⁴

Konstitucija o liturgiji

Kritična vprašanja

1. Kaj pomeni » *exercitium*« [izvrševanje] odrešenjskega delovanja v liturgiji (1,2; 1,6)? Ali ne bi bil primernejši pojem liturgije kot središč-
4. Barth je o(b) izbranih koncilskih dokumentih pripravil in objavil dve vrsti vprašanj: najprej »vprašanja o pravilnem razumevanju« in nato »kritična vprašanja« (glej »Zgodovinsko poročilo« zgoraj). Prevedli smo vsa Barthova »kritična vprašanja« in samo tista »vprašanja za razumevanje«, iz katerih je dovolj razvidno njegovo lastno teološko stališče in/ali so nujna za razumevanje sledečih »kritičnih vprašanj«. Objavljamo, skratka, vprašanja, ki omogočajo dovolj jasno razbrati Barthova stališča in poglede na zadeve, ki jih in kakor jih obravnavajo izbrani dokumenti 2. vatikanskega koncila. Pri prevajanju latinskih besed(il), ki jih iz dokumentov navaja Barth, smo se oprli na: *Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965): Slovenski prevod s splošnim uvodom in posebnimi uvodi k posameznim dokumentom* (Ljubljana: Nadškofijski ordinariat, 1980).

nega *odgovora* Božjega ljudstva [na Božje odrešiteljsko delo] ali kot njegovega *pričevanja* [o tem odrešujočem delu]?

2. Ali je Kristus *navzoč* pri maši *samo* v osebi *duhovnika* in v obeh evharističnih elementih (7,1) – ko pa po točki 48 konstitucije kristjani *immaculata hostia* [brezmadežno hostijo] darujejo *združeni* z *duhovnikom* (*una cum ipso*)?
3. Kako je utemeljeno, da je obhajanje *pod obema podobama* obravnavano kot *izjema* (55) (razen pri obhajanju duhovnika samega)? Ali je za to dovolj že samo sklicevanje na Trident?
4. Ali je *evharistično slavje* v novozavezni občini že imelo *dominanten* pomen, ki se mu pripisuje tu in v drugih besedilih drugega vatiškanskega koncila?

Dogmatična konstitucija o Cerkvi

Kritična vprašanja

1. Kje je *distanca* med *Kristusom* kot Gospodom, Kraljem in Sodnikom in njegovo *Cerkvijo*? So samo *laiki* njegovi *pričevalci* v svetu, »*hierarhija*« pa je več kot to? Ali ni *vs*a Cerkev ljudstvo *pričevalcev*? Ali je Cerkev (pogl. 8,52) res razodetje in nadaljevanje inkarnacije?
 2. Kako, da je med štirimi značilnostmi Cerkve iz Dejanj apostolov 2,42 (ohranjanje nauka apostolov, skupnost, lomljenje kruha, molitev) prav tretja (evharistija) označena kot konstitutivna za življenje Cerkve?
 3. Ali res Cerkev *naredi* [erzeugt]⁵ vernike (pogl. 3,28; 8,64)? *S krstom*?
 4. Kje sta ob nakazovanju eshatološke razsežnosti cerkve (7,48–50; 8,65) Kristusov *ponovni prihod* in *sojenje* grešnikom? Kje je »*novi Jeruzalem*«, sveto mesto, ki bo prišlo od Boga iz nebes (Raz 21,2) – ne pa se povzpelo vanje? Kje je sploh novo stvarjenje (Teihard de Chardin)?!
 5. So *eksegeze*, nakazane v poglavju 8,55–58, *dovolj trden temelj* za mariologijo, ki je zgrajena na njih? In za (66) zahtevani poseben Marijin
- 5 V uporabljanem uradnem slovenskem prevodu dokumenta: »rodi« (164, 198).

kult? Ali vsa ta zadeva (tako Karl Rahner) res sodi k *središčnim* krščanskim resnicam?

Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju

Kritična vprašanja

1. Če po 4b Konstitucije ni *nobenega* novega »javnega razodetja« – tradicija je po 7 le *predaja/izročanje* in *pričevanje* razodetja, ki so ga prejeli in za katerega so pričali apostoli –, če tudi cerkveno učiteljstvo po 10b ni nad *Verbum Dei* (po 24a=Pismo), ni nad Božjo besedo, ampak v njeni *službi* – zakaj je potem *tradicija/izročilo* (7b, 9a, 10a, 10c) *pred* Pismom, kako se potem pride do *triade* (tradicija/izročilo, Pismo, cerkveno učiteljstvo) in medsebojne odvisnosti treh sestavin – do prevzetja govora o »*pari pietatis affectu ...*«⁶ iz dokumentov koncila v Trentu?
2. Če velja, kar je v 21c rečeno o Pismu, koliko je potem udeležba pri evharistiji *rast (incrementum)*, »počastitev Božje besede« (»*veneratio verbi Dei*«) pa le *spodbuda (impulsus)* duhovnega življenja Cerkve?

Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu

Kritična vprašanja

1. Ali prevladujoči *optimizem* konstitucije o razvojnih možnostih sveta ustreza tonu sinoptičnih evangelijev in pavlinskih pisem?
2. Ali je res tako gotovo, da je treba dati dialogu s svetom prednost pred oznanjevanjem temu svetu?
3. Zakaj je v konstituciji tako malo *konkretnih stališč*? Kje je *preroška* funkcija koncila v realni problematiki sredine našega stoletja?

Odlok o ekumenizmu

Kritična vprašanja

1. Kaj pomeni (1,2) »*inter fratres quoque nostros sejunctos*« [tudi med našimi ločenimi brati] – saj je ekumensko gibanje nastalo *zunaj* ka-
- 6 Omenjeni slovenski prevod: »vse skupaj, vsako na svoj način [...] učinkovito prispeva« (str. 372).

toliške Cerkve in so (4,1; 4,10; 24,2) katoličani šele *pozvani* k udeležbi v njem?

2. Zakaj *ta* prednost nekatoliških Cerkva (3,2–4,7) ni izrecno priznana?
3. K 3,5; ali naj bi bila v 1 Kor 1,12 omenjena *Petrova stranka* nasproti trem drugim ena in edina popolna katoliška Cerkev?
4. Kaj pomeni za definicijo pojma *ločeni bratje* (pomanjkanje *plenitudo/polnosti!*), če je po 4,9 tudi sami katoliški Cerkvi *težko* uresničiti *plenitudo catholicitatis* [polnost katolištva] z vseh vidikov v življenjski stvarnosti?
5. Zakaj najbolj boleča, temeljna shizma – nasprotje med Cerkvijo in Sinagogo (Rim 9–11; Ef 2) – ni obravnavana tukaj, v tem dokumentu, namesto da se o odnosu Cerkve do »potomstva Abrahama« spre govori šele v odloku o »nekrščanskih religijah«?

Odlok o laškem apostolatu

Vprašanja o pravilnem razumevanju dokumenta

1. Kaj bistveno in temeljno *razlikuje laiški apostolat* od apostolata *celotne* Cerkve – glede na zapisano v 3,1–4 o poklicanosti laikov, njihovi *jus et officium* (3,4; 25,1), njihovi direktni pripadnosti Kristusu, njihovi obdarjenosti s Svetim duhom, z vero, upanjem in ljubeznijo, njihovi udeleženi pri vseh treh Kristusovih službah in pri poslanstvu Cerkve?
2. Ali ni prav apostolat laikov *genuina* oblika apostolata Cerkve kot take, *znotraj* katerega so potem različne (cerkvene) službe? Koliko sploh lahko *poleg* njega obstaja nek *poseben* apostolat hierarhije?
3. Ali velja (po 9) zaželeno *actuositas* [dejavnost/učinkovitost] laikov tudi za tu omenjene *ženske*? Po 5 in 10,1 »tako v Cerkvi kakor v svetu, tako v duhovnem kakor v časnem redu«?
4. Ali je že ustanovljen in deluje poseben *sekretariat* za apostolat laikov?

Kritična vprašanja

1. Zakaj apostolat laikov ni utemeljen z definicijo Cerkve kot *populus* (grško: »laos«) *Dei*, kot *Božjega ljudstva* – namesto s sklicevanjem na njegovo nujnost v sodobnosti (1,2)?

2. Če je *Marija* (4,8) *perfectum exemplar* [popoln vzor] laiškega apostolata in je kot taka »*kraljica apostolov*« (torej tudi Petra in njegovih kolegov z nasledniki vred) – ali ni nujno potem govoriti o laiškem apostolatu kot *nadrejenem* vsem drugim oblikam apostolata Cerkve?
3. Ali ni pojem *pričevalca (testimonium)*, ki je v tem odloku (11,2; 11,4; 13,1) uporabljan za označevanje naloge *laikov*, primeren za označitev naloge *celotne* Cerkve nasproti svetu (Dejanja 1,8; 2,32)? Tako je enkrat izrecno že v odloku (27,1): *commune testimonii officium* [skupna dolžnost pričevanja]!

Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve

Vprašanja glede razumevanja

1. V kakšnem odnosu je ta odlok do konstitucije »o Cerkvi« in konstitucije »o Cerkvi v sedanjem svetu« ter deklaracije »o verski svobodi«? V njih ne najdemo izvrstne temeljne teze *tega* odloka (2,1; 35,1; 20,8), po kateri je *Cerkev* po svojem bistvu *misijonska* in je *misijon* bistvena zadeva *Cerkve* kot take.
2. Ali ni treba pri razvijanju te teze spomniti, da je bila Cerkev vedno bolna in nezmožna, da se zoperstavlja fizični in duhovni sili sveta takrat, kadar se je obotavljala ali sploh ni hotela biti misijonarska cerkev (Mala Azija! Severna Afrika! Vzhodni Balkan! Luteranska in reformirana ortodoksija!)?
3. Ali ni, nasprotno, kriterij pristnosti vsakega notranjega cerkvenega prenovitvenega ali reformacijskega gibanja, da se kot tako na nov način uspešno loti tudi misijonske naloge?
(Evangelikičani moramo priznati, da je reformacija 16. stoletja s tega vidika zaostajala za protireformacijo – jezuiti! – in šele v 18. stoletju začela ustreznejše razmišljati in ravnati!)
4. Ali je slučajno, da je prav ta odlok (posebej 1–9)
 - a) tako izčrpno in prepričljivo *eksegetsko* dokumentiran, b) da je v njem vloga *mašne daritve* tako opazno *zmanjšana*, c) da je *mariologija* v tem okviru videti *odvečna*?

Kritična vprašanja

1. Ponovno in ponovno: ali je res *Cerkev* tista, ki *odrešuje* in *prenavlja* svet (1,1)? Ali ni njena naloga, da med prvim in zadnjim Kristusovim prihodom (9,1) z oznanjevanjem evangelija *pričuje* o Kristusu, že dovolj velika in veličastna?
2. Ali to, kar je rečeno o klicu k cerkveni enotnosti kot misijonarski nalogi (6,6; 7,1), meri *tudi* na katoliško propagando med nekatoliško krščenimi novimi kristjani?
3. Ali pa je ta glede na lepo izvajane misli o ekumenizmu tudi v misijonu (15,5; 29,3) *izključena*?

Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev

Vprašanja glede razumevanja

Kristjani ne smejo diskriminirati ali celo preganjati soljudi zaradi drugačne rase ali razreda in prav tako ne zaradi njihove nekrščanske religije (4,11). Zaradi Kristusa, ki je umrl za grehe vseh ljudi in za odrešenje vseh ljudi (4,8), in zaradi Boga, ki je Oče vsem (5,1), moramo z njimi ravnati kot z brati (5,1). Njihova nekrščanska religija zasluži dostojanstvo in spoštovanje kot izraz splošnega hrepenenja po edini resnici (1,2, 2,1–2): v njihovi religiji bolj ali manj vidno obstoje delne resnice, ki so žarki te edine resnice, ki razsvetljuje vse ljudi (2,3). Tudi z njimi si morajo kristjani prizadevati za pogovor in morebitno sodelovanje. Mora pa jim *Cerkev idensinenter* [nenehno] oznanjati Kristusa kot pot, resnico in ljubezen, kot »polnost religioznega življenja«, ker je Bog v njem svet spravil s seboj (2,3); oznanjati mora njegov križ kot znamenje vseobsegajoče Božje ljubezni (4,6).

To je moja interpretacija Izjave *in optimam partem* [z najboljše strani, optimistično]! Je v smislu koncila?

Kritična vprašanja

1. Zakaj je tako težko (morda celo nemogoče) interpretirati besedilo Izjave *in optimam partem* na prej nakazani način?

2. V katerem staro- ali novozaveznem kontekstu bi lahko našli analogijo k *historično-analitični* predstavitvi in osvetlitvi »nekrščanskih religij«, ki prevladujeta v Izjavi?
3. Zakaj je *kritična* in *misijonarska* naloga Cerkve nasproti religijam kot takim v Izjavi le na obrobju, ne pa v njenem središču?
4. Ali ne bi (upravičeno) *humani* namen Izjave prišel *bolje* do izraza, če bi se držala preizkušene metode apostola narodov Pavla, ki je Judom in Grkom oznanjal samo Križanega, ki je umrl tudi zanje – kar je bilo za ene izziv, za druge pa norost – in jih *izhajajoč iz tega* – nagovarjal kot ljudi in klical k sočloveškosti?
5. Kako lahko Izjava (2) nasproti primitivnim religijam povzdiguje tako imenovane »*visoke religije*« – kar je v religiologiji že davno opuščeno –, ko pa slednje izraziteje in nevarneje nasprotujejo besedi (s) Križa?
6. Kako lahko Izjava (4,1) z ozirom na zgodovino in sedanost *Izraela* govori o njegovi »nekrščanski religiji« hkrati s hinduizmom, z budizmom, muslimanstvom, ko pa a) v Stari zavezi ne gre za neko »religijo«, ampak za prapodobo *enega Božjega razodetja*, b) v obstoju kasnejšega in današnjega (vernega ali nevernega) judovstva pa za edini naravni (svetovno zgodovinski) *dokaz za Boga*?
7. Ali ne bi bilo zaradi Judom sovražne države stare, srednjeveške in tudi še moderne Cerkve tu mesto za izrecno *izpoved krivde* (mnogo bolj kot nasproti krščanskim *ločenim bratom*)?
8. In v 3,2 pri omembi muslimanov mesto, da se spomni na fatalno vlogo Cerkve v tako imenovanih križarskih vojnah?

Izjava o verski svobodi

Vprašanje glede razumevanja

Koncil se z Izjavo *ne* obrača h kristjanom oziroma k Cerkvi, temveč (1,3) v njihovo dobro na *državne oblasti* (govori torej *pro domo*). Od njih zahteva za kristjane oziroma Cerkve *svoboden prostor*, ki pritiče potrjevanju in širjenju njihove vere kot edino prave religije (1,2–3; 15,1). To zahtevo utemeljuje s sklicevanjem na *naravno dostojanstvo človeške osebe* (2,2; 15,2). Verska svoboda človeške osebe je v *razodetju* potrjena in osvetljena indirektno: z bistvom vere in ravnanjem Kristusa in apostolov

(10–11) in jo je tudi Cerkev v načelu vedno zastopala. To versko svobodo zahteva kot vsem ljudem – tudi nekatoličanom in njihovim organizacijam –, predvsem pa katoliškim kristjanom in katoliški cerkvi pripadajočo *pravico*, ki mora biti zakonsko-pravno urejena in dosledno spoštovana od državnih oblasti. Državne oblasti Izjava pouči, da je izpolnjevanje te zahteve v *njihovem lastnem interesu* (6; 8,3; 15,4).

Sem prav razumel in povzel smisel in namen te Izjave?

Kritična vprašanja

1. Ali je Cerkev (ne le katoliška!) zaradi dolge zgodovine, ko je v njeni povezanosti z državo prevladovalo »*cogite intrare*« [»prisilite jih vstopiti«], *legitimirana*, da postavlja to zahtevo [po zagotavljanju verske svobode]? Ali ne bi bilo tu mesto za kar obsežno izpoved in priznanje krivde? Ali res zadošča stavek 12,1: »Čeprav najdemo v življenju Božjega ljudstva [...] včasih tako ravnanje, ki je z evangelijskim duhom manj skladno, še več, ki mu je celo nasprotno, je Cerkev vendar vedno učila, da ni nikogar dovoljeno siliti k veri.«
2. Kdaj in kje so staro- in novozavezni pričevalci zahtevali *pravno zagotovljen prostor* za življenje in oznanjevanje svoje vere (*in* za zastopanje drugih religij)?
3. Kdaj in kje so svojo dejansko svobodo utemeljevali s sklicevanjem na *naravno dostojanstvo človeške osebe*?
4. Kdaj in kje so versko svobodo priporočali kot nekaj, kar da je v *interesu* vladajoče oblasti same?
5. Kdaj in kje so se na *prisilo in pritisk* s strani vladajoče oblasti, ki je ogrožala njihovo svobodo, odzivali drugače kot tako, da so se temu *upirali s trpečim prenašanjem*?
6. Zakaj v Izjavi (razen v zadnjem stavku 15,5) ni nobene besede o *pravi* svobodi, h kateri nas je osvobodil Sin (Jn 8,36), in ki je tam, kjer je Gospodov Duh (2 Kor 3,17): besede o osvobajajočem »*zakonu duha življenja v Kristusu Jezusu*« (Rim 8,2), v katerega Cerkev vztrajno »gleda« (Jak 1,25), ki pa je tudi njena lastna kriza/stiska (Jak 2,12) – skratka o »*veličastni svobodi Božjih otrok*« (Rim 8,21)?

7. Ali ne bi Cerkev – ki je poklicana k *tej* svobodi (Gal 5,13) in v njej obstoji (Gal 5,1) –, ki bi govorila sebi in s sabo, nasproti državnim oblastem in vsemu človeštvu, z *večjo* močjo pričala tudi za t. i. »versko svobodo«, kot se je to zgodilo v tej Izjavi?

Pismo o mariologiji

Spoštovani, dragi gospod kolega!

Kmalu po moji vrnitvi iz Rima je prispela na moj naslov Vaša Mariologija: takoj sem se lotil branja in bral z napetostjo, s kakršno sem v prejšnjih desetletjih bral kriminalke (!), od prve pa do zadnje strani.

Naj vam pred vsem drugim povem, da lahko mirne vesti zatrdim: Vaše delo zanesljivo priča o sistematični nadarjenosti, moči in spretnosti svojega avtorja. Kdor zna neko temo – ne glede na moj odnos do nje – obdelati tako metodično in stvarno, dosledno in pregledno, kot je uspelo Vam – temu ni treba dvomiti o mojem spoštovanju. Razveselil sem se tudi Vašega razsodnega in dostojanstvenega spoprijema s starejšimi in novejšimi »mariologi« in prav tako poštenosti, ki ste jo pokazali, ko ste ob »historičnih« problemih rekli, kar je bilo treba reči. Posebno proti koncu dela sem našel kar nekaj stavkov, ob katerih bi moral na robu učiteljsko pohvalno pripisati: »dobro« (če bi odmisлил kontekst, v katerem so bili napisani). Seveda mi je ugajalo, ko sem opazil, kako se povsod trudite, da bi celoto navezali in naravnali na kristološko sredico, iz katere je vaša tema nekoč izšla. Sam bi seveda rekel, da se ji je pri tem izneverila. V toliko vse dobro – če namreč »mariologija« sploh lahko legitimno postane in ostane teološka tema. Če bi jo lahko kot tako priznal, bi kvečjemu izrazil pomislek glede načina, kako ločujete in povezujete »zgodovino« in »vero«. Ko to počnete (tudi v Rimu sem opazil, da ne edini med mlajšimi katoliškimi teologi našega časa!), stopate na zdršno strmino, ki pelje k Schleiermacherju in Bultmannu in na kateri ne morete pričakovati dobrih sadov, pa najsi gre za Vašo temo (ki mi kot taka sicer ni sprejemljiva) ali za obravnavo pristnih teoloških problemov.

Dragi gospod kolega, od mene želite »izčrpno kritiko«. Kako naj Vam ustrezem, ko pa še vedno ne morem sprejeti Vaše predpostavke o mož-

nosti, opravičenosti in nujnosti »mariologije« kot take. Tako dobro kot jaz veste – in to tudi priznate –, da je »*theotokos*« [»Bogorodica«] koncila v Efezu (in v običajnem pomenu tudi že pred koncilom) pomožna kristološka formula in ne samostojna dogma, ki bi jo hotel koncil razglasiti poleg tega, kar je kot dogmo opredelil v zvezi s Kristusovima »dvema naravama«. Ko pa se to *theotokos* uporabi – in moram reči: zlorabi – mariološko, postane izhodišče nekega razvoja, ki ga lahko razumem le kot divjo rast, pa čeprav je bila in je *theotokos* sama po sebi nesporna. Ta divja rast, kot jo tudi sami opisujete, sčasoma postane tako objestna, da začne neizogibno ogrožati deblo, iz katerega raste, namreč Božje delo in besedo v Jezusu Kristusu. »Dekla Gospodova« iz Lukovega evangelija je postala nosilka svoje lastne krone, na kateri naj bi odkrivali vedno nove in nove bisere – vse do tistih, ki sta jih ugotovila Pij XII. leta 1950 in Pavel VI. med II. vatikanskim koncilom. Tega ne morejo spremeniti še tako gostobesedna opozorila, da gre pravzaprav za hvalnico njenemu sinu. Zdi se mi, da je Cerkev in cerkvena teologija tej služabnici vzela njeno najboljše, ko jo je naredila za kraljico, za »Kraljico nebes« v neizogibni konkurenci z »Očetom našim, ki si v nebesih«. In zdi se mi, da bolj ko je ta nenavadno izumljena in okinčana figura v svetu »pobožnosti« postala predmet čaščenja (*dulia* in *hyperdulia*), bolj ko se je torej cerkveno učiteljstvo (kot leta 1855 in 1950) lahko sklicevalo na *soglasje Cerkve*, na *consensus ecclesiae* kot način Božjega razodevanja – toliko bolj komplicirana, izumetničena in mukotrpa je morala postati naloga teologije *to make the best of it*: naknadno utemeljiti in pojasniti s strani Cerkve uradno priznane lastnosti in zmožnosti te figure, se z distinkcijami zavarovati pred napačnimi pojmovanji, ki se kar ponujajo, v najboljših primerih (kot je Vaše predavanje) pokazati na nujnost nje navezave na sredico Božjega delovanja in razodetja.

Oprostite mi, da tako pravim: tudi Vaša »mariologija« mi ne da vtisa, da bi Vas pri njeni izdelavi vodila neka druga »*ananke*« [nuja] (1 Kor 9,16) kot dejstvo cerkvene veljavnosti kar štirih Marijinih dogem – in to ob vsej vaši pokončnosti, ki Vam je zares ne odrekam, in ob vsej tehnični perfekciji, ki jo pri Vas občudujem. Prej dajete vtis, da ste nasprotni tej danosti tudi Vi v resni zadregi (in ne le najin skupni prijatelj ...).

S preprostostjo vere, ki je gotova svoje stvari, zmore, sme in mora tudi znanstveni dogmatičar govoriti bolj sproščeno, bolj brez varovalk in določneje, kot govorite Vi v tem primeru. Omenjeni prijatelj, ki se, kot veste, »mariologiji«, kar se da, izogiba, ima pretanjen občutek, da gre za trhlo tvorbo, ki je od vsega začetka obsojena na odmrtnje. Upam si napovedati, da tega Vašega predavanja ne boste imeli še enkrat, pa čeprav je zanimivo. Ni slučajno, da je Vaticanum II sicer pogosto obvezno komemoriral marijansko konstrukcijo, a je pri svojih pomembnih izjavah očitno ni potreboval, ali kvečjemu za dekoracijo. Podoben vtis sem dobil, ko sem v Rimu v ožjem krogu poslušal kolega ..., ko sta diskutirala o svojih marioloških pogledih (ki niso bila ravno v soglasju). Katoliška cerkev (k sreči tudi za Vas) ne stoji in pade z »mariologijo«. In tudi vi, dragi kolega, ne stojite in padete z njo.

V Baslu, 21. oktobra 1966

S prisrčnim pozdravom Vaš Karl Barth.

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.14\(28\)219-242](https://doi.org/10.26493/2590-9754.14(28)219-242)

GOVOR MINISTRA ZA KULTURO DEJANA PREŠIČKA OB DNEVU REFORMACIJE 2018 NA RAVNAH NA KOROŠKEM

Spoštovani!

Prisrčno pozdravljam predsednika države RS Boruta Pahorja, nekdanjega predsednika RS Milana Kučana, ministra za notranje zadeve Boštjana Poklukarja, poslanca Državnega zbora dr. Milana Brgleza in Janija Prednika ter ostale visoke predstavnike vlade RS.

Prav tako lepo pozdravljam evangeličanskega škofa mag. Gezo Fila, častnega škofa evangeličanske cerkve Gezo Ernišo ter ostale visoke predstavnike evangeličanske in katoliške cerkve.

Prijazen pozdrav tudi županu Občine Ravne na Koroškem dr. Tomažu Roženu.

V prvem desetletju Luthrovega gibanja je bila pismenost privilegij nekaj odstotkov premožnejših slojev ljudi. Vemo, da je Luthrov prevod Biblije ena največjih pridobitev evropske novoveške kulture, saj je vplival ne le na razumevanje jezika, temveč posredno tudi na razvoj izobraževanja. In z razumevanjem enega jezika je sledilo razumevanje in sprejemanje novih, tujih jezikov, okolij, kulturnih kontekstov.

Tudi Primož Trubar s Katekizmom, ki mu je sledil Abecednik, Slovencev ni le naučil brati, temveč je Kranjce, Štajerce, Korošce, Istrane, Goričane in Prekmurce, kljub temu da se je zavedal razlik v njihovi govorici, povezal z nagovorom »Prelubi Slovenci«. V manj kot 50 letih, kolikor je reformacija trajala na Slovenskem, je izšlo več kot 50 knjig (med prevodi bibličnih besedil so tudi pesmarice in katekizmi), Trubar pa je vneseno zapisal: »Kaj takega se ni zgodilo, kar svet stoji.«

Zavedati se moramo, da protestantske vrednote presejajo religiozni okvir: med vrsticami Luthrovih tez nas nagovarjajo poštenost, demokratičnost, kritičen odnos do avtoritet, odgovoren odnos do dela. Te ideje nas povezujejo v skupnost, ki zavrača stranske produkte vseprežemajoče medijske prisotnosti v dobi visokotehnološke reformacije. Odločno postavimo mejo lažnim novicam, ki z uporabo neverodostojnih podatkov nagovarjajo naša čustva in obidejo razum. Jasno postavimo mejo sovražnemu govoru, ki omalovažuje drugačne in v našo skupnost vnaša nemir. Naš prostor je od nekdaj zaznamovala raznolikost in dialog kot eno osnovnih sporočil reformacije tudi pol tisočletja po njenem nastanku ne sme zbledeti. Slovenski jezik, ki je svojo knjižno podobo začel dobivati ravno v času reformacije, je za našo skupnost izrednega pomena, je bistveni del narodne in kulturne identitete, saj nas je skozi stoletja povezoval in združeval. Ljubezen do branja v maternem jeziku je vrednota vseh nas, ki jo v času, ko se jeziki, tudi slovenski, soočajo z izzivi globalizacije, kaže skrbno negovati in spodbujati. A med vrednotami protestantov so v ospredju tudi strpnost, solidarnost in razumevanje, ki nas nagovarjajo k spoštovanju različnih jezikovnih in kulturnih tradicij, ki sobivajo na našem prostoru.

Zato naj bo jutrišnji praznik spodbuda za nas državljanke in državljanke, da posežemo po knjigi, saj je branje osnova, na katerem posameznik gradi svojo izobrazbo in kritično refleksijo sveta, v katerem živi in ga sooblikuje.

GOVOR PREDSEDNIKA DRŽAVNEGA ZBORA DEJANA ŽIDANA OB DNEVU REFORMACIJE 2018 V MURSKI SOBOTI

Spoštovani gospod Geza Filo, škof, spoštovani župan Mestne občine Murska Sobota dr. Aleksander Jevšek, dragi zbrani,

v čast mi je, da vas lahko danes nagovorim kot predsednik Državnega zbora in spregovorim nekaj slavnostnih besed v počastitev Dneva reformacije – prazniku, ki ga še posebej slovesno praznujemo v Prekmurju.

31. oktobra se, kot je znano, spominjamo dosežkov reformacije – verskega, kulturnega in političnega gibanja za prenovu Cerkve – ki ga je leta 1517, s svojimi 95 tezami, sprožil profesor biblične teologije Martin Luter. Je praznik sprememb v, do tedaj uveljavljenem, sistemu obnašanja določenih krogov v katoliški cerkvi in preobrat od skupnosti k posamezniku.

Ta dan nam vsako leto ponuja priložnost, da razmislimo o naši preteklosti in njenem neprecenljivem prispevku k nastanku in razvoju slovenskega naroda.

S slovenskimi protestanti, očeti našega slovenskega jezika – Primožem Trubarjem, Jurijem Dalmatinom, Adamom Bohoričem in Sebastijanom Kreljem – je slovensko ljudstvo postalo narod knjige in narod kulture. Zaznamovali so slovensko slovstvo in slovensko državotvorje. Zaslužni smo, da smo danes samostojni, suvereni in da smemo in moramo sami odločati o tem, kako želimo živeti.

Reformacijsko prepričanje, da je edina pot posameznikova osebna, notranja vera, brez posrednikov med človekom in bogom, je močno povzdignilo pomen človeka in njegove osebnosti in s tem tudi njegovih pravic in odgovornosti.

Protestantsko pojmovanje posameznikove svobode vesti in enakosti ljudi v osnovnih verskih pravicah je pognalo korenine za temelje današnje Evropske unije – skupnosti suverenih držav in sistema, ki je postopoma uveljavil toleranco ter človekovo svobodo, človekove pravice in temeljne svoboščine, vladavino prava. Vsak dan moramo dojemati, da legitimnost oblasti izhaja iz spoštovanja ljudi in njihove svobodne volje, njena pooblastila pa so v službi teh ljudi.

Protestantska etika je prinesla spremembe v gospodarskem in socialnem razvoju Evrope. Prek sestavin omenjene etike, kot je predanost poklicnemu duhu, pridnost in delavnost, se je oblikoval nov proizvodni način, ki je upošteval dosežke znanosti, spremenjene materialne zmožnosti in nove vrednote. Omogočil je razvoj v izobraževanju, znanosti in kulturi, tudi v tehnologiji in ekonomiji.

Zavedanje, da lahko z reformami oz. strukturnimi spremembami v teh podsistemih naredimo velike korake v smeri dobrobiti in boljših pogojev za slehernega posameznika, je nauk, ki ga moramo prenašati v današnji čas.

Čprav svet v naših očeh postaja vse bolj neusmiljen, zapleten, nepredvidljiv, kakor da še nikoli nismo bili soočeni s toliko neznankami za prihodnost kot sedaj; ni povsem drugačen od tistega, ki so ga živeli taktat. Vsako zgodovinsko obdobje ima svoje »veliko vprašanje«, nek kompleks družbenih dilem in izzivov, ki močno polarizirajo družbo. A vzporednice obstajajo in iz naukov zgodovine naše države se moramo učiti.

Neenakost se kaže kot eden največjih družbenih izzivov tako doma, kot po svetu. Koncentracija bogastva in moči v rokah peščice predstavlja eno od ključnih tveganj. Potrebna je pravičnejša prerazporeditev bremen v družbi. Ključna lastnost neenakosti je njeno samodejno pospeševanje, saj ustvarja in pogloblja nove neenakosti. Če kot družba tega ne znamo prepoznati, omiliti ali odpraviti, se bodo razlike v družbi povečale. To usodno vpliva na enakost možnosti in enakopravnost vseh ljudi, saj je neenakost ključna ovira pri napredovanju družbe kot celote.

In kako naj razumemo etično sporočilo, ki so nam ga zapustila dela slovenske reformacije? Reformacija nas uči o družbi, ki omogoča človeku živeti dostojno življenje in razvijati vse njegove potenciale, mu jih

pomaga krepiti in uresničevati, pri tem pa zagotavljati varnost in enake možnosti vseh.

Reformacija nas uči o družbi, ki omogoča, da vsakdo živi svoje življenje na svoj način, v skladu z lastnimi željami in hotenji, v strpni skupnosti, ki podpira posameznikovo unikatnost. O družbi z močno solidarnostjo, da človeku ponudimo pomoč, ko jo potrebuje. O družbi z močno odgovornostjo do sebe, skupnosti in prihodnjih generacij.

Ideja reformacije je ideja, ki nas združuje. Je ideja o družbi, ki daje možnosti vsem in vsakemu posamezniku, da uresniči svoje cilje in želje.

To sporočilo ne sme zbledeti! Prizadevati si moramo, da v vsem, kar delamo in kakor živimo, za seboj puščamo svet boljši in lepši za vsakogar.

Tudi danes potrebujemo reformatorskega duha, reformatorje in reformatorke, da nam včasih nastavijo ogledalo in povedo, naj se vrnemo k svoji identiteti, koreninam in vrednotam. Te potenciale, ki so nam bili dani, moramo obuditi, predvsem pa jih moramo znati in si jih drzneti uporabljati.

Dragi zbrani,

temeljna etična sporočila slovenske reformacije so aktualna za vse nas – za verujoče in neverujoče, za kristjane in pripadnike drugih ver. Slovenski evangeličani so prav s svojo etično držo in prizadevanjem dali velik prispevek k duhovnemu in moralnemu razvoju našega naroda. Ob današnji svečani priložnosti mi zato dovolite, da Evangeličanski cerkvi izrazim zahvalo za vaše prispevke k razvoju naše družbe in skupnosti.

Spoštovani gospod škof Filo, duhovnice in duhovniki augsburške veroizpovedi v Sloveniji, drage državljanke in državljani,

želim si, da je praznovanje Dneva reformacije obenem tudi praznik tolerance, napredka in združevanja. Ne samo z besedami, ampak tudi z dejanji. Iskrene čestitke ob Dnevu reformacije in vse najboljše!

UDC: 274(450.367)"18"

Vincenc Rajšp

Der Protestantismus in der Region Goriška (Görz/Gorizia/Gorica und Umgebung) im 19. Jahrhundert bis zum 1. Weltkrieg

Dieser Beitrag verdankt seine Entstehung dem 80. Geburtstag des bedeutendsten slowenischen Zeithistorikers der Region Goriška Dr. Branko Marušič, der in der Monographie „Doktor Karel Lavrič (1818-1876) und sein Zeitalter“ diesen angesehenen slowenischen Politiker auch aus der Sicht seines Glaubens – dem Protestantismus – beschrieben hat. Die Abhandlung zeigt den historischen Hintergrund der protestantischen Kirche in der Region Goriška der Lavrič angehörte und wo er nach den Ritualen dieser Kirche auch begraben wurde.

Der Protestantismus in der Region Goriška erblühte im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts und blieb bis zum Ersten Weltkrieg lebendig, danach blieb er im Rahmen der Methodistenkirche erhalten, die auch die von Görzer Protestanten errichtete Kirche übernahm.

Die evangelische Kirche in Görz war eng mit der Industriellenfamilie von Ritter Záhony verbunden. Gründervater war Johann von Ritter, der aus Frankfurt am Main über Triest nach Görz kam, wo später seine Söhne Heinrich und Julius Hektor sein Wirken sowohl im wirtschaftlichen als auch im kirchlichen Bereich fortführten. Der größte Verdienst der Familie war, nach einer besonderen Einflussnahme durch Kaiser Franz Joseph I., die Gründung einer Filiale durch den Bau der Kirche und die Verwaltung der protestantischen Glaubensgemeinschaft.

Einen besonderen Stempel drückte Gräfin Elvine de la Tour (geb. von Ritter) dieser Diakonenarbeit mit ihrer Erziehungsanstalt für arme Mädchen auf dem Gut Russiz auf, deren Hauptzweck die missionarische Ausbildung im protestantischen Glauben war.

Die evangelische Gemeinde in Görz stand in einem reger Kontakt mit dem zentraldeutschen Raum, Johann Christoph von Ritter stammte aus Frankfurt, die zentralen Verbände der »Gustav-Adolf-Stiftung« waren die Hauptfinanzierer der Instandhaltung der Kirche sowie des Aufbaus der Kirche und der Pfarrei. Eine große Mehrheit der Gläubigen, die in von Ritters Fabriken beschäftigt waren, kam aus dem deutschen Raum, Predikanten und Lehrer kamen auch aus dem mitteldeutschen und dem breiteren deutschsprachigen Raum.

Neben dem religiösen Zentrum in Görz organisierten sie auch Gottesdienste an Sonn- und Feiertagen und den Religionsunterricht in Gradisca, (Strafhaus) Russiz, Monfalcone, Grado und gelegentlich auch anderswo. In Görz gab es eine Sonntagsschule, in den Jahren 1865 bis 1890 auch eine Grundschule und die protestantische Schule in Russiz, für die die Gräfin anlässlich einer Audienz beim Kaiser im Jahr 1879 erwirkte, dass sie auch katholische Kinder besuchen durften. Die Sprache in den Schulen und bei den Gottesdiensten war Deutsch, gelegentlich war aber auch ein wenig Italienisch dabei. Innerhalb der Gemeinschaft waren „Der Gustav-Adolf Ortsverein“ und „Der Gustav-Adolf Frauenverein“ sehr aktiv, indem sie Geld für andere bedürftige Protestanten sammelten. Über die Arbeit der evangelische Pfarrgemeinde und die Verbände wurde im „Jahresbericht des Evangelischen Kirchen A. U. H. C. Görz“ berichtet, anlässlich der „Einweihung des Neuen Kirche zu Görz“ 1865 erschien das Buch „Die Erbauung und Einweihung der Evangelischen Kirche zu Görz mit einem geschichtlichen Rückblick auf die Entstehung der Gemeinde“.

Auf dem Gebiet des heutigen Slowenien gab es einige Protestanten in Ajdovščina, Tolmin, Solkan, während des Baues der Wocheiner Bahn auch an anderen Orten. Eine größere Anzahl von Protestanten gab es noch beim Militär und im Tourismus.

Konflikte zwischen der katholischen Mehrheitsbevölkerung und den Protestanten gab es in Eheangelegenheiten sowie bei Übertritten von einer Gemeinschaft in die andere und im Bildungsbereich, wenn protestantische Kinder katholische Schulen besuchten und katholische Kinder am protestantischen Unterricht teilnehmen. Jedoch erwähnt der Bericht auch die gute Zusammenarbeit vor allem im Bereich des Gesangs, als katholischen Sänger an protestantischen Zeremonien teilnahmen, anlässlich des Baus der Kirche wurden aber auch die Barmherzigen Brüder mit ihrem Krankenhaus lobend erwähnt.

Schlüsselwörter: Protestantismus, evangelische Kirchengemeinde, Görz/Gorizia/Gorica, 19. Jahrhundert

UDC 274.5(497.4Ljubljana)"1917":070

*Tanja Žigon***Die Feierlichkeiten anlässlich des 400. Jahrestages der Reformation in Ljubljana 1917 im Spiegel der Archivquellen sowie der slowenisch- und deutschsprachigen Presse**

Das 500. Reformationsjubiläum, der 2017 auch in Slowenien feierlich begangen wurde, gibt den Anlass zur Frage, wie vor hundert Jahren in der damaligen Hauptstadt des Landes Krain, Laibach, also in der heutigen Hauptstadt Sloweniens, Ljubljana, der Reformation gedacht wurde. Da die evangelische Gemeinde in Laibach eine sehr kleine war und im Jahr 1917 der Krieg tobte, gab es keinen besonderen Anlass zu großen Feierlichkeiten. Die Frage, die sich stellt, ist, ob überhaupt, wie und welche feierlichen Veranstaltungen zum Gedenken der Reformation im Jahr 1917 in Laibach stattfanden. Anhand der Protokolle und Berichte aus dem Nachlass der protestantischen Kirchengemeinde in Laibach und anhand der spärlichen Berichte in den damaligen Zeitungen, sowohl in den deutschen als auch in den slowenischen, wurde im vorliegenden Beitrag der Versuch unternommen, die Geschehnisse im Jahr 1917 zu rekonstruieren und zu erörtern.

Schlüsselwörter: Reformationsjubiläum 1917, evangelische Kirchengemeinde, Ljubljana/Laibach, Ottmar Hegemann, Zeitungsberichte, Archivquellen

UDC 929Trubar P.:655(430Urach)

*Karl W. Schwarz***The Slovenian Luther and the South Slav printers in Urach**

The article deals with the link between printing and the Reformation and examines the South Slav literature connected with the Reformation which was collected at Tübingen University and the Viennese court library. This special literature is of interest to the fields of theology, history, culture, linguistics and printing.

The article pays attention to Primus Truber, the so-called Slovenian Luther, providing information about his life and works. His high regard in Slovenia is due to the fact that his Reformation writings were the first works of Slovenian literature. His Lutheran catechism (*Catechismus In der Windischenn Sprach* [1550]), which was published together with his reading primer (*Abecedarium* [1550]), existed in a single copy in the Austrian National Library, a precious work. *Palatina Viennensis* holds 35 prints, the second largest collection worldwide of South Slav original printed works relating to the Reformation.

Truber is famous for translating the Bible. In a letter to Heinrich Bullinger he gave the reason and occasion for doing this: because the church in his homeland demanded it. Consequently he applied himself to this work vigorously and with determination; by 1557/1575 he had translated the New Testament and Psalms. His disciple Georg Dalmatin finished the translation in 1584, the final climax of South Slav printing.

The article also discusses the Urach printing press located near Tübingen. Up to 1564 37 works were printed there in over 30,000 copies. Attention is paid to Truber's *Cerkovna Ordninga* (Church Order), the oldest legal work in the Slovenian language.

The article aims to emphasize the enormous importance of the Reformation for Slovenian history, culture and social studies. Truber's achievement is not limited to the linguistic level but is significant also with regard to religion and theology. Truber was motivated by mission and his intention was to transfer church reformation to Slovenian people in the Habsburg monarchy – and even to the Ottoman Empire.

Keywords: Primus Truber/Primož Trubar, Georg Dalmatin /Jurij Dalmatin, South Slav printing, Bibelanstalt, Urach

UDC: 274(437.3)"15"

Jonatan Vinkler

The Bohemian Brethren – 560 years. II: After Luther's appearance – between reform and politics

After Luther's appearance in 1517 the Bohemian brethren were faced with several important issues. They had to define their attitude towards the reformed movement near at hand, in Saxony, which in the decade since its beginnings had developed into a church with its own confession (1530). They had to tackle the challenges of Lutheran theology, especially concerning their own consideration of justification. They needed to define afresh their own teaching on the sacraments. And they had to determine over again the position of the church in society and the position of the aristocracy and the intelligentsia within itself. All these changes began to happen after the death of Bishop Lukáš of Prague (1528). The Bohemian Brethren accepted Luther as the leading religious teacher and officially turned away from the theological views of Lukáš of Prague and his predecessors. In 1535 they first published their own confession, in which the main emphasis on justification by faith shows Luther's influence. Moreover, they no longer recognized seven sacraments, but only two (the Lord's Supper and baptism). After 1543 the Church of Bohemian Brethren also "returned to society" – it ceased to build the life of a secluded Christian community on the fringe of society or even beyond it and its order. From then on its members could be found in numerous professions where previously they had not participated (due to the strong theological emphasis on the importance of works, i.e. "the true Christian life" for salvation): they were involved in civic and provincial administration, and the

Bohemian Brethren nobility accepted military command responsibilities. The position of the aristocracy and intelligentsia among the Bohemian Brethren also changed. If both groups had previously been more or less merely a “tolerated” estate, without any important voice within the church, which did not demand any higher humanistic and theological education even from its priests, with the advent of Bishop Jan Avgusta (after 1537) aristocrats and intellectuals became leading representatives of the church in Bohemian society. On account of the Turkish danger at the gates of Central Europe (after 1529, when Suleiman the Magnificent besieged Vienna), the Bohemian Brethren theologians stopped especially pointing out the pitfalls that lurked with every political engagement of individual important aristocrats among the Bohemian Brethren. It was these who cooperated in the First Smalkaldic War on the Protestant side, which Emperor Charles V defeated in the Holy Roman Empire. Thus the Bohemian king Ferdinand I implemented numerous measures against the church, including reviving the St James mandate of King Vladislaus Jagiellon of 1508. All these interventions against the Bohemian Brethren were a warning for the future, since they clearly underlined the uncertain political and social position of the Bohemian Brethren against the Bohemian king as the Utraquist church.

Keywords: the Bohemian Brethren, theology, Luther, Jan Augusta, Ferdinand I, the St James mandate

UDC 274.5-1

Peter Kuzmič

The Church and the Kingdom of God

The Kingdom of God and the Church of Jesus Christ are two key New Testament concepts. While the Church cannot be identified with the Kingdom, for the latter is a larger and more comprehensive term, the two are nevertheless in close correlation and cannot be separated either. Speaking of the Kingdom as related to the Church means primarily to speak of the reign of Christ over and through the community called by his name. That reign of Christ in the present has two most important points of reference. The first is a foundational one, the past Christ-event, encompassing the Incarnation, the earthly life and ministry of Jesus, and their culmination in his substitutionary death and victorious resurrection. The Kingdom came in the person of Jesus, and the Church is the result of that coming of the King. The second point of reference is still in the future and will find its fulfillment in the return of Christ, which will bring about the completion of the Kingdom and the absorption of the Church into it. It is within this two-advent structure of salvation history that the Church exists “between the times.” It has always to *look back*, as it is built on the foundation laid by Christ and the apostles while it should also *look forward*, fully cognizant of the fact that while it “builds,” it is his Church and he will

come both to complete it and to judge it. The Church is not the Kingdom neither can it claim a monopoly on the Kingdom of God.

Keywords: the Kingdom of God, the Church, evangelicalism, Charismatic Christianity/Pentecostalism, dispensationalism

UDC 28:364.624.6(4)

Aleš Črnič

Concerning Christian Europe and its culture of the fear of Islam

The culture of the fear of Islam, which strongly characterizes the present time, emphasizes the threat which the supposedly radically different Muslim culture represents for contemporary European culture. There is a long history of these fears stretching back almost a thousand years to the Crusader wars, while on Slovenian territory right until now these negative sentiments are nourished primarily by memories of the Turkish incursions. The article warns about the active growth of the contemporary politics of fear with which some political forces deliberately exploit these newly aroused ancient fears, and then deconstructs the concept of European culture as exclusively Christian, drawing more complex outlines of contemporary European and Western cultures, to which Muslim cultures have also made their own contributions. In particular, however, secularity has had an essential influence, since this alone makes religious freedom available to non-Christian, alternative and “non-autochthonous” religions as well.

Keywords: Islamophobic culture, Christian Europe, Turkish incursions, secularity

UDC 28-051(4)

Marko Kerševan

Islam and Muslims in secularized Europe

In contemporary European societies, adherents of all religions (including minority and new religions in Europe, such as Islam) have religious freedom as a matter of principle; they do not have to deny or hide their religion in order to enjoy the same rights as all citizens (and adherents of majority religions). Therefore they themselves and their communities must accept the principles on which such religious freedom is founded: the principle of equal citizens' and human rights (regardless of gender, race, religion, etc), and within this framework an individual's freedom of conscience and religious belief in particular; the principle of the state's neutrality concerning religious and world views (with more or less consistent separation of state and joint/public institutions and

religious institutions); the principle of religious pluralism and tolerance. It is not possible to take up the position: from you we demand (religious) freedom for ourselves in the name of your principles (while we are weak), but we will deny you (religious) freedom in the name of our (religious) principles (when we will be sufficiently strong). Dialogue between religious communities about their attitude towards the above-mentioned principles of secularized society is essential. The author is convinced that all the major religious communities, including Muslim ones, can shape a positive attitude towards these principles. Notwithstanding all the real difficulties in the meeting and confronting (of people) of different religions, traditionally intertwined with the cultures of the time and space of their origin and existence until now, secular Europe can become a normal living space for Islam and Muslims as well without giving up its historically hard-won and established principles and values.

Keywords: Islam, secular Europe, religious pluralism, individual rights, Christianity

Prevod povzetkov v angleščino: Margaret Davis
Bibliografska obdelava: Helena Lemut

dr. Aleš Črnič, redni profesor na Katedri za kulturologijo in pri Centru za preučevanje kulture in religije Fakultete za družbene vede Univerze v Ljubljani

dr. Božidar Debenjak, redni profesor za socialno filozofijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, v pokoju

dr. Tomaž Jurca, raziskovalec, prevajalec, italijanist in doktor sociologije kulture

dr. Marko Kerševan, redni profesor za sociologijo religije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, v pokoju

dr. Peter Kuzmič, dekan Visoke evangelijske teološke šole v Osjeku

dr. Vincenc Rajšp, nekdanji direktor Slovenskega znanstvenega inštituta na Dunaju

dr. Karl W. Schwarz, izredni profesor na Evangeličanski teološki fakulteti Univerze na Dunaju, ministrski svetnik na uradu za bogočastje avstrijskega Zveznega ministrstva za pouk, umetnost in kulturo

dr. Jonatan Vinkler, izredni profesor za književnost na Fakulteti za humanistične študije Univerze na Primorskem, glavni urednik Založbe Univerze na Primorskem

Dušan Voglar, glavni urednik *Enciklopedije Slovenije*, v pokoju

dr. Tanja Žigon, izredna profesorica za prevodoslovje na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani.

NAŠI SPONZORJI



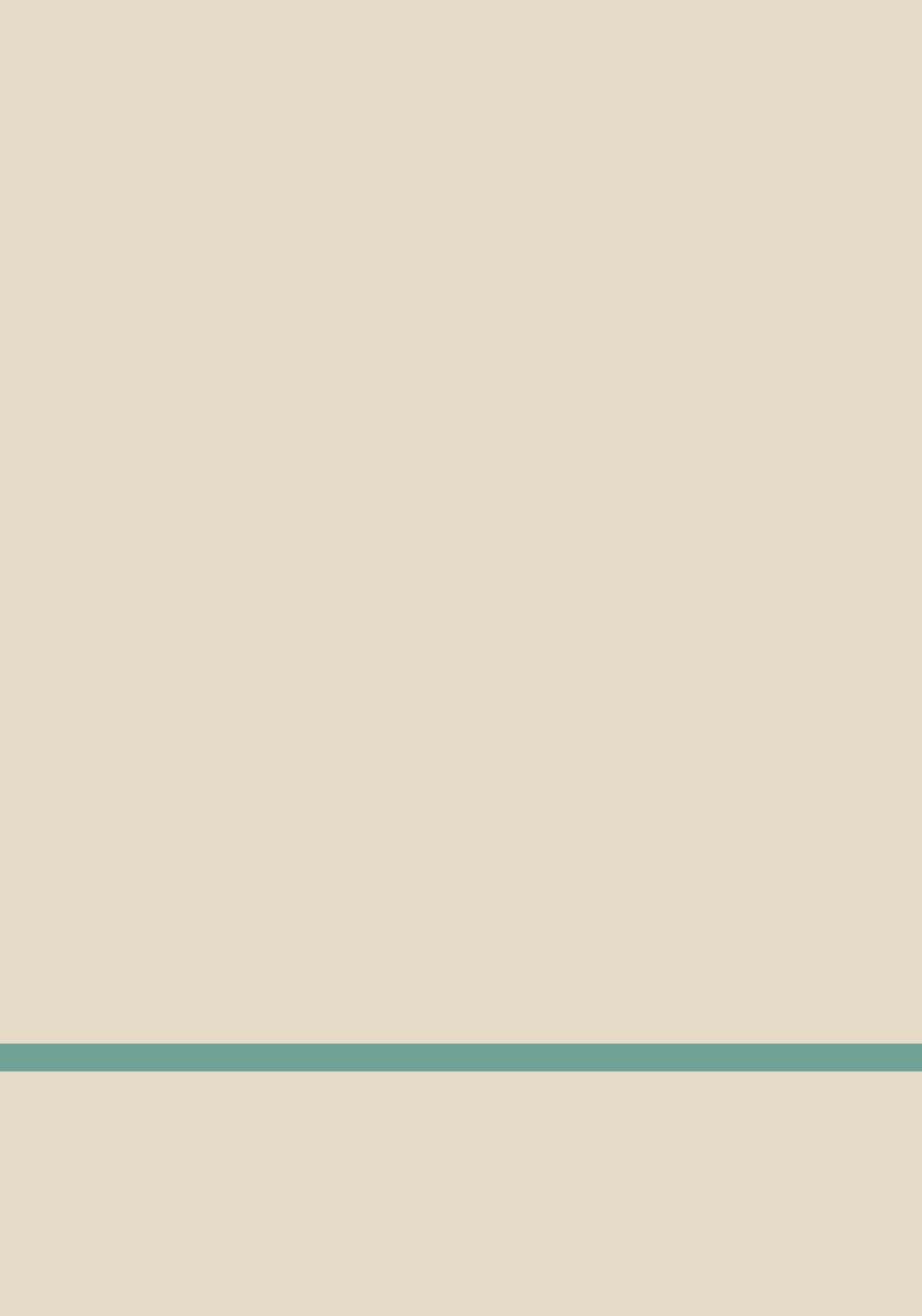
NAŠI SPONZORJI



E N E R G I J A

PETROL

Energija za življenje



STATI INU OBSTATI

Po zmagi cesarske armade in vojske katoliške lige na Beli gori jeseni 1620. so zmagovalci reformiranim kristjanom izstavili račun za ves politični razvoj v Češkem kraljestvu 16. stoletja. Češki bratje so bili razumljeni kot dvoji uporniki – kot reformirana cerkev, ki da se je že od druge tretjine 15. stoletja puntala zoper rimski katolicizem in se ni držala niti koncesij nekatolikom v kompaktnih, ter hkrati kot poglavitni politični uporniki zoper katoliškega češkega kralja Ferdinanda.

Jonatan Vinkler

REVĪJA ZA VPRAŠANJA PROTESTANTIZMA

ELEKTRONSKA IZDAJA

ISSN 2590-9754



9 772590 975006